

IDEA DIALOGU

w myśli Jana Pawła II



IDEA DIALOGU

w myśli Jana Pawła II

Redakcja naukowa

Zofia Zarębianka, Katarzyna Dybeł, Zbigniew Mirek

VII Dni Jana Pawła II



2012

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2013

IDEA DIALOGU

w myśli Jana Pawła II

Redakcja naukowa

Zofia Zarębianka, Katarzyna Dybeł, Zbigniew Mirek

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2013

Recenzenci tomu

ks. dr hab. Tadeusz Dzidek, prof. UPJPII

dr hab. Jarosław Kupczak OP, prof. UPJPII

Korekta

Janusz Poniewierski

Projekt okładki

Wojciech Regulski

Copyright © 2013 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-342-4

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

WYDAWNICTWO NAUKOWE

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.upjp2.edu.pl

WSTĘP

Dialog jest jednym z tych pojęć podstawowych, które tkwią u korzeni naszego codziennego funkcjonowania. Jak wiele podobnych pierwotnych terminów, może być rozumiany rozmaicie. Nie zawsze wizje te są komplementarne. Dialog ma bardzo praktyczne, a zarazem ważne znaczenie dla działalności człowieka i społeczeństw. Zatem jego prawidłowy rozwój i funkcjonowanie potrzebuje głębokiej refleksji teoretycznej. Jest to zadanie dla specjalistów z różnych dziedzin. Napisało na ten temat wiele tomów. Zapewne w przyszłości powstaną kolejne, bo zadanie to należy do fundamentalnych kwestii humanistyki.

Błogosławiony Jan Paweł II, jak mogli się o tym wielokrotnie przekonać świadkowie jego pontyfikatu, był człowiekiem dialogu. Potrafił ten dialog prowadzić w praktyczny sposób. Nawiązywał wcale niełatwy kontakt z dziećmi i osobami prostymi, a zarazem umiał rozmawiać z poważnymi instytucjami, uczonymi, ludźmi wielkiej polityki, osobami innych światopoglądów i religii. Pozostawił wiele wypowiedzi na ten temat w oficjalnych wystąpieniach, przemówieniach i homiliach. Jak potwierdzają jego bliscy współpracownicy, podejmował w tym obszarze wiele inicjatyw, które nie zawsze były zauważane przez środki przekazu, a miały istotne znaczenie dla procesów pokojowych, zbliżenia między narodami i zrozumienia między ludźmi. Można się spierać, czy ważniejsze były jego słowa i dokumenty, czy też konkretne gesty i działania. W jego działalności te dwa nurty stanowiły przecież nierozdzielny całość. Przez historię Jan Paweł II zostanie z pewnością zapamiętany jako człowiek dialogu. Wniósł w tę dziedzinę wiele nowych jakości. Prowadził dialog w czasach, które z jednej strony szczyły się, że są okresem wyjątkowych kontaktów, porozumień i dążenia do zgody, z drugiej jednak pokazywały coś innego: spiralę przemocy, nacisków, nieliczenia się ze zdaniem innych, a więc przykłady tego, co można śmiało nazwać antydialogicznością.

Dni Jana Pawła II, odbywające się cyklicznie od 2006 r. jako inicjatywa wyższych uczelni Krakowa i Małopolski, w roku 2012 przyjęły jako hasło przewodnie „dialog”. Jak co roku, zaproszono środowisko akademickie do podjęcia rozmaitych projektów naukowych i kulturalnych, które nawiązałyby do tak określonego tematu. W kilku sesjach naukowych zabrali głos specjaliści z bardzo odmiennych

dziedzin: teologowie, filozofowie, politolodzy, przedstawiciele nauk o kulturze, literaturze, socjologowie. Pokazali oni, że o dialogu można mówić w rozmaitych kontekstach, posługując się językiem różnych gałęzi wiedzy. Dla wszystkich *spiritus movens* było dziedzictwo Jana Pawła II. Uczni zebrani na konferencji wykazali, że spuścizna Jana Pawła II nadal może inspirować myślenie oraz motywować działania w różnych sferach ludzkiego życia.

Publikowany tom jest rodzajem monografii zbierającej i porządkującej opracowania zaproszonych do wspólnego projektu wyższych uczelni specjalistów. Większość z zamieszczonych tu tekstów została wygłoszona jako referaty w ramach dwóch krakowskich sympozjów, zorganizowanych podczas Dni Jana Pawła II 2012: „Wokół koncepcji dialogu Jana Pawła II” (Aula Collegium Novum, 7 listopada 2012) i „Dialog z wiecznością” (Sala Włoska klasztoru Ojców Franciszkanów, 6 listopada 2012 – symposium zorganizowane przez Międzynarodowe Towarzystwo Naukowe „Fides et Ratio”). Tematy tych sympozjów wyznaczyły części prezentowanej publikacji. Naturalnie, nie jest ona w stanie objąć całości niezwykle szerokiej problematyki. Jej autorzy i redaktorzy ufają jednak, że zainspiruje dalsze badania nad kwestiami dialogu i nad samym dziedzictwem jednego z największych Polaków.

I

WOKÓŁ KONCEPCJI DIALOGU JANA PAWŁA II

Jacek Popiel

SŁOWO WSTĘPNE

Wasza Eminencjo, Księżę Kardynale,
Wasza Ekscelencjo, Księżę Arcybiskupie,
Magnificencje,
Szanowni Państwo.

W imieniu Jego Magnificencji Rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego prof. Wojciecha Nowaka serdecznie witam Państwa w Auli Collegium Novum UJ na Międzynarodowym Sympozjum Naukowym zatytułowanym „Wokół koncepcji dialogu Jana Pawła II”. Witam wszystkich szacownych gości i bardzo się cieszę, że po raz siódmy możemy spotkać się w ramach Dni Jana Pawła II.

Przypomnę, że inicjatywa Dni Jana Pawła II zrodziła się w roku 2006 na posiedzeniu Kolegium Rektorów Szkół Wyższych Krakowa. To była inicjatywa jednomyślna, a niepowtarzalnym wymiarem tej idei był fakt, że oprócz uczelni krakowskich przyłączyły się do niej także wyższe szkoły usytuowane w Małopolsce. Dni obchodzone są w całej Małopolsce jako święto środowiska akademickiego. Drugim wspaniałym wymiarem tych Dni jest fakt, że uczestniczą w nich nie tylko naukowcy reprezentujący różne dziedziny: od teologii począwszy, poprzez filozofię, a na sztukach pięknych kończąc, ale także artyści, w różnych formach wyrażający zachwyt nad tym wszystkim, co jest związane z nauczaniem błogosławionego Jana Pawła II.

Począwszy od pierwszej edycji, każde kolejne Dni są poświęcone określone mu tematowi. Rozpoczynaliśmy w 2006 roku, głównym organizatorem była Papieska Akademia Teologiczna, wówczas hasłem naukowej refleksji było słowo „prawda”. Następnie w roku 2007 głównym organizatorem był Uniwersytet Ekonomiczny, a dyskusje i występy artystyczne skupiały się wokół tematu „dobra”. W roku 2008 trzy uczelnie artystyczne: Akademia Sztuk Pięknych, Akademia Muzyczna i Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna im. Ludwika Solskiego, dyskusje i występy artystyczne skoncentrowały wokół słowa „piękno”. Kolejnym organizatorem był Uniwersytet Jagielloński, a tematem wiodącym problem „wiary i nauki”. W 2010 roku głównym organizatorem była Akademia Górniczo-Hutnicza, a tematem przewodnim „wolność”. W poprzednim ro-

ku Politechnika Krakowska skierowała dyskusje i występy artystyczne w stronę problematyki „godności”.

W tym roku głównym organizatorem jest Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, a tematem Dni jest „dialog”.

Jan Paweł II nie tylko głosił zasadę dialogu, ale również ją praktykował. Ekumenizm i dialog międzyreligijny stały się jednym z najważniejszych punktów w czasie jego pontyfikatu. Dla papieża dialog był nieodłącznym składnikiem pokoju, koniecznym warunkiem ludzkiej solidarności oraz żywotności społeczeństwa¹.

W imieniu władz Uniwersytetu życzę wszystkim referentom znakomitych referatów i równie znakomitych i gorących dyskusji. Mamy nadzieję, że referaty, jak i głosy w dyskusji zostaną następnie opublikowane, ażeby w trakcie następnej, VIII edycji Dni Jana Pawła II można było spotkać się z tymi tekstami w formie drukowanej.

Proszę Eminencję Księdza Kardynała o oficjalne otwarcie Dni Jana Pawła II.

¹ [Http://www.jp2.krakow.pl/_2012](http://www.jp2.krakow.pl/_2012).

OTWARCIE SYMPOZJUM

Szanowni Państwo!

1. Kolejna, VII edycja Dni Jana Pawła II w Krakowie świadczy o dobrej intuicji i trafnej decyzji Kolegium Rektorów Szkół Wyższych podwawelskiego grodu. W 2006 roku, a więc już rok po śmierci papieża, postanowili oni stworzyć forum, umożliwiające refleksję nad jego dziedzictwem – nad jego życiem, myślą i czynem.

Od dnia wyboru na Stolicę św. Piotra kardynał krakowski stał się pasterzem Kościoła powszechnego. W pewnym sensie stał się również obywatelem całego świata. Chrześcijanie wszystkich kontynentów, kultur, tradycji i narodów mieli prawo znajdować w nim nauczyciela i przewodnika na drogach wiary. Wiemy, że spełnił te oczekiwania i nadzieje. Co więcej, długi i owocny pontyfikat papieża, który przybył do Rzymu „z dalekiego kraju”, obecny jest nadal w świadomości Kościoła. Przekonaliśmy się o tym jednoznacznie podczas zakończonego dziesięć dni temu w Watykanie Synodu Biskupów, poświęconego „nowej ewangelizacji dla przekazu wiary chrześcijańskiej”.

2. Jan Paweł II miał otwarty umysł i gorące serce. To zadecydowało o jakości jego papieskiej posługi. Wiemy, że podstawową formację – intelektualną, ludzką i pasterską – otrzymał w Krakowie. Wielokrotnie sam to potwierdzał. Jego tożsamość, rodząca się na naszej ziemi, w kręgu polskiej kultury i polskich dziejów, pozwalała mu otwierać się na wszystkie inne kultury, języki i tradycje. To był fundament jego głębokiej postawy dialogu – wsłuchiwania się w głos człowieka, środowisk, społeczności oraz dzielenia się osobistą myślą i prawdą.

Jan Paweł II wsłuchiwał się w głos Kościoła i świata. Starał się w nim rozeznawać obecność Boga i Jego woli. Sam dzielił się swoim doświadczeniem i myślą, swoim rozumieniem prawdy. Odbił ponad sto międzynarodowych podróży apostoelskich. Regularnie przyjmował biskupów w Watykanie i zwoływał ich synody. Spotykał się z przywódcami narodów oraz innych Kościołów i wspólnot kościelnych, a także z duchowymi przywódcami religii niechrześcijańskich. Może najbardziej czytelnym symbolem postawy dialogu Jana Pawła II stał się Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu 27 października 1986 roku.

3. Przewodnim hasłem tegorocznych Dni Jana Pawła II w Krakowie i Małopolsce jest słowo „dialog”. Wyjątkowo współbrzmi ono z duchową i intelektualną postawą błogosławionego papieża. Również dzięki niemu zrozumieliśmy lepiej, że dialog jest jednym z imion ewangelizacji współczesnego świata. Ewangelii nie można narzucać. Ewangelię można proponować – a jeszcze lepiej – o Ewangelii należy świadczyć, wsłuchując się pilnie w głos świata, w jego radości i smutki, w jego lęki i nadzieje. Tego nas uczył Jan Paweł II.

W imieniu Kościoła krakowskiego witam i pozdrawiam wszystkich uczestników Międzynarodowego Sympozjum Naukowego „Wokół koncepcji dialogu Jana Pawła II”. Chciałbym szczególnie powitać Księdza Arcybiskupa Mieczysława Mokrzyckiego, Metropolitę Lwowskiego. Obydwaj mogliśmy być bliskimi świadkami życia i służby papieża dialogu.

Bardzo serdecznie dziękuję wszystkim wyższym uczelniom Krakowa i Małopolski, które włączyły się w przygotowanie Dni. W tym roku ich głównym organizatorem jest Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Dziękuję Rektorowi Uniwersytetu Jagiellońskiego za użyczenie tej wspaniałej Auli Collegium Novum. Pan Rektor już u początków swojego urzędowania zapewnił nas, że pragnie służyć wszystkim inicjatywom na rzecz dalszego budowania kultury w naszej Ojczyźnie.

Życzę uczestnikom sympozjum owocnych obrad i refleksji oraz duchowego ubogacenia myślą i postawą błogosławionego Jana Pawła II.

ks. Jan Wal

JANA PAWŁA II WIZJA DIALOGU (USTALENIE PODSTAWOWYCH POJĘĆ)

Nauczanie Kościoła na temat dialogu jest podobne do jego nauki w zakresie ochrony i promocji życia ludzkiego. W tej pierwszej materii Kościół używa najpierw argumentów mogących trafić do wszystkich ludzi – są to argumenty z prawa naturalnego, a dopiero później posługuje się argumentami konfesyjnymi, ważnymi dla ludzi wierzących. Podobnie jest, gdy chodzi o dialog. Kościół formułuje najpierw zasady dotyczące dialogu powszechnego, czyli każdego rodzaju dialogu, a dopiero potem wypowiada się na temat dialogu szczegółowego, którym specjalnie jest zainteresowany z racji pełnienia swej zbawczej misji w świecie – czyli dialogu zbawienia (*colloquium salutis*).

1. Biblijne podstawy dialogu

Ks. prof. Józef Tischner podkreśla, że starożytna myśl dialogiczna, oparta na klasycznej greckiej filozofii dialogu (dyskursy Sokratesa, dialogi Platona, realizm poznawczy Arystotelesa) mogła rozwinąć się tylko w oparciu o judeochrześcijaństwo, gdyż zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo są „religiami słowa”¹.

Stary Testament wniósł do dialogu zagadnienie personalności (Bóg wzywa każdego po imieniu – „Ich und Du” Martina Bubera) i epifanii twarzy (objawienie twarzy człowieka w filozofii Emmanuela Lévinasa), Nowy Testament przybliżył w pojęciu bliźniego (por. Łk 10, 29–37) ideę interpersonalności (nauczanie ks. Tischnera o „przestrzeni międzyludzkiego obcowania”) i dowartościował rolę świadectwa (dialog jest przecież świadectwem świadków) poprzez wypowiedź Chrystusa: „Wy jesteście świadkami...” (Łk 24, 48) – (tu trzeba wspomnieć, że teologiem świadectwa był Jean-Pierre Jossua, a filozofem świadectwa Gabriel Marcel). Ewangelia uczy także pozytywnego spojrzenia na ludzi, szuka-

¹ Zob. *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 42.

nia sprzymierzeńców, a nie tropienia wrogów (znana wypowiedź Chrystusa: „Kto bowiem nie jest przeciwko nam, ten jest z nami”, Mk 9, 40), oraz swoistej pedagogii cierpliwości, człowiek bowiem musi stopniowo dojrzywać do prawdy i dobra (postawa wobec Nikodema – J 3, 1–21). Jan Paweł II podkreślał, że filozofię istnienia (ontologię) należy uzupełniać antropologicznym doświadczeniem. „W to doświadczenie ogromnie wiele wnieśli – pisał Jan Paweł II – filozofowie dialogu, tacy jak Martin Buber czy właśnie wspomniany Lévinas”². Na innym zaś miejscu tenże papież stwierdza:

Wraz z cofaniem się przeświadczeń pozytywistycznych myśl współczesna dokonała postępu w coraz pełniejszym odkrywaniu człowieka, uznając między innymi wartość języka metaforycznego i symbolicznego. Współczesna hermeneutyka, obecna na przykład w dziełach Paula Ricœura czy w inny sposób u Emmanuela Lévinasa, ukazuje nam z nowego punktu widzenia prawdę o świecie i człowieku³.

Te dwie wypowiedzi pośrednio odwołują się do doświadczenia biblijnego oraz biblijnej metaforyki i symboliki. W innym miejscu Jan Paweł II podkreślając, że ludzkie bytowanie jest współbytowaniem, mówi wprost:

Skąd się tego nauczyli filozofowie dialogu? Nauczyli się przede wszystkim z doświadczenia Biblii. Całe życie ludzkie jest współbytowaniem w wymiarze codziennym ty i ja, a także w wymiarze absolutnym i ostatecznym: ja i Ty. Tradycja biblijna koncentruje się wokół tego Ty. To jest naprzód Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bóg Praojców, a z kolei Bóg Jezusa Chrystusa i Apostołów, Bóg naszej wiary⁴.

2. Powszechna definicja dialogu

Definicja, o której mówimy, została wypracowana w Kościele, jej elementy znajdujemy w enuncjacjach Urzędu Nauczycielskiego oraz w refleksji teologicznej. Korzysta ona obficie także z osiągnięć filozofii (zwłaszcza filozofii dialogu, tomizmu egzystencjalnego, hermeneutyki filozoficznej, filozofii analitycznej, fenomenologii, personalizmu czy egzystencjalizmu), psychologii społecznej, nauk o języku (interlingwistyki, semantyki i teorii literatury), pedagogiki, szczególnie pedagogiki społecznej oraz prakseologii. Nie jest to zatem definicja Jana Pawła II, choć wniósł on znaczący wkład w jej doprecyzowanie. Dlatego Kościół angażuje się w wypraco-

² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 46.

³ Tamże, s. 45.

⁴ Tamże, s. 46.

wanie powszechnej, uniwersalnej definicji dialogu? Po prostu dlatego, że aby mógł zaistnieć autentyczny dialog, jego uczestnicy muszą mieć takie samo rozumienie dialogu zarówno w sensie jego charakteru, jak i wytyczanych celów bezpośrednich i pośrednich. Prezentowana definicja ma charakter opisowy.

Dialog w takim rozumieniu stanowi zachodzący w trakcie interpersonalnego spotkania ludzi prawego umysłu, dobrej woli i szczerych uczuć proces wzajemnej komunikacji miłości, dawania świadectwa i wymiany myśli, który: poprzez ochronę i promocję wartości ogólnoludzkich, społeczne odkrywanie i zgłębianie prawdy, a także poszukiwanie możliwości oraz ustalanie zasad partnerskiej współpracy w realizacji dobra wspólnego, zmierza do integralnego rozwoju osobowego jego uczestników, budowania trwałej jedności wspólnotowej między nimi i dzięki nim, a także odnowy i doskonalenia zastanej rzeczywistości⁵.

Definicja powyższa wymaga kilku dopowiedzeń.

Najpierw należy stwierdzić, że dialogiem w sensie właściwym jest tylko dialog międzyludzki (realizuje bowiem adekwatność stanowisk partnerów); dialog z Bogiem (np. dialog modlitewny), podobnie zresztą jak dialog z samym sobą (dialog wewnętrzny), są jedynie dialogami w sensie analogicznym.

Dialog, po wtóre, jest najpierw kwestią ontologiczną (relacyjnym sposobem bytowania, formą międzyludzkiego obcowania), a dopiero w konsekwencji: aksjologiczną (ubogacaniem wartościami podmiotowymi i przedmiotowymi) i gnoseologiczną (wymianą świadectw oraz myśli).

Jeśli dialog jest międzyosobowym spotkaniem, to rodzi się pytanie – czy istnieje możliwość spotkania się w dialogu w horyzoncie zła? Jerzy Bukowski uważa, że spotkanie w horyzoncie zła nie jest możliwe, bo wówczas mamy do czynienia z antyspotkaniem⁶, ks. Józef Tischner twierdzi, że tak, mówi nawet o „złu dialogicznym”⁷. Analiza nauczania Jana Pawła II na temat dialogu wskazuje, że obaj autorzy mają po części rację. Zło nie może być, w żadnym wypadku, celem spotkania. Spotkanie, jednoczące ludzi w realizacji złych celów, stałoby się bowiem antyspotkaniem.

Ks. Tischner spotkanie niemal identyfikuje z relacyjnością ludzkiego bytowania, a w horyzoncie relacyjności występuje zarówno dobro, jak i zło. Papież jest daleki od stawiania znaku równości między relacyjnością a dialogicznością. Dla niego dialogiczność jest istotną, ale tylko jedną z form relacyjności. Ks. Tischnerowi chodzi jednak jeszcze o coś innego: ponieważ dialog podejmują ludzie ułomni

⁵ J. Wal, *Kultura dialogu*, Kraków 2012, s. 148.

⁶ Zob. J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 136n.

⁷ Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 184n.

i grzeszni, zawsze w dialogu może pojawić się niebezpieczeństwo zła, które jest w stanie przekreślić dialog (np. przewrotność, wrogość) czy znacznie go utrudnić (np. ludzkie słabości: zniecierpliwienie, niestałość, podejrziwość itd.). W tym względzie stanowisko ks. Tischnera pokrywa się w pełni z myślą etyczną Jana Pawła II.

Dialog jest także wymianą świadectw. Zdaniem Gabriela Marcela, istota świadectwa tkwi w trzech rzeczach: w wezwaniu – powołaniu do bycia świadkiem, w poświadczaniu czegoś i w byciu dowodem istnienia czegoś.

Świadek to w rzeczywistości nie tylko ten, kto obserwuje czy stwierdza, lecz ten, kto daje świadectwo, przy czym świadectwo to nie jest zwyczajnym echem, lecz uczestniczeniem i potwierdzeniem; świadczyć to współdziałać we wzroście i nadejściu tego, o czym się świadczy⁸.

Zdaniem Jean-Pierre'a Jossuy, wiarygodność świadectwa zależy nie tylko od prostolinijności samego świadka, ale także od umiejętności przełożenia świadectwa na kod kulturowy, w którym świadectwo jest odbierane, odczytywane i interpretowane⁹.

Należy także wskazać, iż celami bezpośrednimi dialogu są: ugruntowywanie wartości ogólnoludzkich, poszukiwanie prawdy oraz realizacja dobra wspólnego, celami ostatecznymi zaś: integralny rozwój osobowy człowieka, budowanie jedności wspólnotowej oraz doskonalenie całej rzeczywistości.

3. Problem dialogu zbawienia w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Dialog zbawienia, który podejmuje Kościół, musi respektować wszelkie wymogi dialogu powszechnego, czyli ogólne zasady dialogu. Nadto z racji swej specyfiki stawia dodatkowe wymagania. Takim wymogiem dla przykładu w dialogach zbawienia *ad extra* (dialogach zewnętrznych): międzyreligijnych – jest uznanie Transcendencji, w dialogach ekumenicznych – akceptacja Objawienia, zaś w dialogach *ad intra* (wewnątrzkościelnych) – minimum porozumienia, czyli przyjęcie głoszonych przez Magisterium i wcielanych w życie przez Ministerium prawd wiary i moralności¹⁰.

⁸ A. Latoń, „Homo viator – homo testis”. *Gabriel Marcel jako filozof świadectwa*, [w:] *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 115.

⁹ Zob. J.-P. Jossua, *La condition du témoin*, Paris 1984, s. 91.

¹⁰ Zob. *Ansprache des Papstes bei der Begegnung mit der Österreichischen Bischofskonferenz am 21. Juni 1998 in Wien. Wegbegleiter in bedrängter Zeit*, [w:] *Was Petrus uns gesagt hat... Der dritte Pastoralbesuch von Papst Johannes Paul II. in Österreich, 19–21 Juni 1998*, Kleinhein 1998, s. 84n, przyp. 6 i 7.

Pojęcie dialogu zbawienia jest szersze niż dialogu apostołskiego. Każdy dialog apostołski jest dialogiem zbawienia, ale nie każdy dialog zbawienia jest dialogiem apostołskim. Gdzieś w dalekim tle stanowi on z całą pewnością *prae-paratio evangelica* (przygotowanie ewangeliczne), ale nie zawsze jego bezpośrednim celem jest apostołstwo, choć z drugiej strony, pragnienia oddziaływania apostołskiego nigdy nie wolno wykluczać. Jeśli podejmujemy z ludźmi dialog na tematy: kulturowe, polityczne, ekonomiczne, sportowe, prezentując w takich dialogach Boży punkt widzenia omawianej rzeczywistości, prowadzimy dialog zbawienia, chociaż nie jest on dialogiem apostołskim. Nie znaczy to jednak, że możemy z dialogu apostołskiego zrezygnować. Można podjąć go jednak dopiero wówczas, gdy druga strona wyraża gotowość prowadzenia takiego dialogu. Tak więc dialog polegający na dzieleniu się prawdą w duchu miłości jest dialogiem zbawienia, chociaż nie jest jeszcze w sensie ścisłym dialogiem apostołskim, bo dialog apostołski stanowi najpierw świadectwo dawane Jezusowi Chrystusowi, a w konsekwencji dopiero wartościom, które On głosił i które realizował.

Dialog zbawienia musi, zdaniem Jana Pawła II, uwzględniać wszelkie załączki prawdy, *semina Verbi*, jakie znajdujemy w drugim człowieku, oraz zachować szacunek do tego wszystkiego, co już „on sam w głębi swojego ducha wypracował w zakresie spraw najgłębszych i najważniejszych – szacunku dla tego, co już w nim zdziałał ten Duch, który «tchnie: tam, gdzie chce» (por. J 3, 8)”¹¹.

W Roku Wiary, który przeżywamy, szczególnie cenne są myśli Jana Pawła II, dotyczące dialogu w sprawach wiary. Jan Paweł II pisze:

Dialog według nauki Soboru jest drogą wzbogacania wiary nie tylko dlatego, że gruntuje dojrzałość przekonań, ale także – i może przede wszystkim – dlatego, że dzięki niemu wiara staje się w szczególny sposób żywa, ożywiona przez miłość¹².

Dialog poprzez komplementarne naświetlenie prawd wiary, także dogmatów, gruntuje dojrzałość przekonań, to znaczy sprawia, że wiara staje się mocniejsza pewnością głębszych przemyśleń oraz bardziej wszechstronnej argumentacji i bardziej stała, niepodlegająca wpływom laicyzujących trendów cywilizacyjnych czy zmienności własnych nastrojów lub upodobań.

Zasadniczy obok łaski wiary, z ludzkiego punktu widzenia, w sprawach wiary jest czynnik nie tylko argumentacyjny, ale przede wszystkim motywacyjny, bo wpływa on na *ożywienie* wiary. Wiara bez uczynków (miłości) martwa jest sama w sobie (por. Jk 2, 14–17).

¹¹ *Redemptor hominis* 12.

¹² K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 31.

Dialogika pogłębiania i ożywiania wiary nie wyklucza dialektyki wiary, ale ją wręcz zakłada: trzeba obumrzeć, aby się narodzić (por. J 12, 24), należy mieć w nienawiści ojca i matkę, żonę i dzieci, braci i siostry, aby stać się uczniem Chrystusa (por. Łk 14, 25–27). Oczywiście nie chodzi tu o uczucie nienawiści, ale o wewnętrzne oderwanie się, o postawienie miłości Boga i Chrystusa ponad wszystko, nawet ponad najbliższych¹³. Aby wejść do królestwa niebieskiego, należy karcić i poskramiać ciało swoje oraz podbijać je w niewolę (zob. 1 Kor 9, 27), aby się zbawić, trzeba wziąć krzyż (zob. Mt 16, 24).

4. Istotny wkład Jana Pawła II w rozwój dialogu powszechnego

W tym miejscu omówimy jedynie trzy kwestie związane z uniwersalnym rozumieniem dialogu. Pierwszą z nich jest zasada uczestnictwa, kolejną relacja między dialogiem i walką, trzecią wreszcie – sposób istnienia człowieka jako *daru*, czyli *proegzystencja – istnienie dla*.

4.1. Zasada uczestnictwa podstawą dialogu

Fundamentalne treści w tym zakresie formułuje kardynał Karol Wojtyła w publikacji *Osoba i czyn*. Uczestnictwo jest pragnieniem i dążeniem dopełniania własnym życiem tych wartości, które realizują inni we wspólnocie. Chodzi tu zarówno o współistnienie, jak i współdziałanie. Uczestnictwo jest wielopostaciową zdolnością odniesienia się do innych¹⁴. Uczestnictwo wyraża się solidarnością i sprzeciwem. Sprzeciw nie niweczy postawy uczestnictwa, ale jest jej dopełnieniem, wynika bowiem z osobowego zaangażowania. Jeśli jesteśmy przekonani, że sprawy idą w złym kierunku, wyrażamy sprzeciw, stanowiący przejaw troski o prawdę i wspólnotę.

W sprzeciwie ważna jest zarówno treść, jak i forma. Można, wyrażając sprzeciw, mieć rację, ale forma wyrażania sprzeciwu nie powinna naruszać poczucia godności innych ludzi, nie może ich deprecjonować, ośmieszać czy pomniejszać¹⁵. W radykalnym sensie zaprzeczenie postawy uczestnictwa stanowią indywidualizm i totalizm. Indywidualizm izoluje osobę od otoczenia, koncentrując jej uwagę tylko na własnym dobru, egoistycznie pojmowanym. Totalizm jest odwróconym indywidualizmem, indywidualizmem *à rebours*, starającym się zabezpieczyć dobro wspól-

¹³ Zob. *Pismo Święte Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1977, s. 199n (informacja w przypisie).

¹⁴ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 335n.

¹⁵ Zob. tamże, s. 352n.

noty przed jednostką, podporządkowuje więc całkowicie jednostkę społeczeństwu, osłaniając rzekomo w ten sposób, poprzez zniewolenie, życie wspólnotowe¹⁶. Zasadę uczestnictwa naruszają natomiast: unik, blef, konformizm czy kontestacja¹⁷. Unik jest uchyleniem się od uczestnictwa. Powody owego uchylenia się zawsze podszyte są tchórzostwem lub obawą podjęcia ryzyka. Blef wiąże się z pozorowaniem uczestnictwa, a więc stanowi formę duchowego kamuflażu i wewnętrznego zakłamania. Konformizm wynika z wygodnictwa i lenistwa duchowego. Zgadzamy się na wszystko, by nikomu się nie narazić i mieć święty spokój w życiu. Kontestacja z kolei jest swoistym ostentacyjnym buntem, lekceważeniem uczestnictwa i uzurpowaniem kompetencji. Krytykując, stawiamy siebie ponad wspólnotą i sobie przypisujemy atrybuty nieomyślności. U podstaw kontestacji zawsze leży grzech pychy, niezależnie od tego, czy jest to: buta (wynoszenie się nad innych i pogarda dla innych), zarozumiałość (chorobliwe obnoszenie się ze swoimi realnymi możliwościami) czy próżność (przypisywanie sobie możliwości urojonych).

Kardynał Wojtyła pisze:

Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, że nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnych ludzkich wspólnot, a równocześnie podejmuje w nich to, co jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi. Należy przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wyłaniają się na drodze jej urzeczywistnienia¹⁸.

4.2. Dialog a zagrożenie walki

Już w *Elementarzu etycznym* ks. Karol Wojtyła pisał, że społeczeństwo nie jest jednością substancjalną, lecz przypadłościową. Konflikty w takiej społeczności są nieuniknione, bo często występuje sprzeczność interesów. Problem walki, zdaniem Wojtyły, związany jest przeważnie z dziedziną dóbr mierzalnych i wyczerpywalnych, zużywalnych. O walce w sferze wartości duchowych bardzo często mówimy w sensie analogicznym¹⁹.

Jan Paweł II tak charakteryzuje walkę w aspekcie duchowym:

Walka jest czasem – jakże często – koniecznością moralną, jest obowiązkiem. Objawia się w niej siła charakteru, a nieraz autentyczny heroizm. „Bojowaniem jest żywot

¹⁶ Zob. tamże, s. 337n.

¹⁷ Zob. tamże, s. 355 oraz 357n.

¹⁸ Tamże, s. 354.

¹⁹ Zob. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 122n.

człowieka na ziemi” (Job 7, 1) – mówi Pismo. Człowiek musi na co dzień zmagać się ze złem i walczyć o dobro: prawdziwe dobro moralne nie bywa łatwe. Trzeba je zdobywać – w sobie, w drugich, w życiu społecznym, w układach międzynarodowych. „Walczyć w dobrych zawodach...”, pisze św. Paweł do Tymoteusza. Istnieje wielki obszar spraw i działań, na którym walka łączy się ze sprawiedliwością, prawdą – łączy się z miłością...

Natomiast istnieje z drugiej strony olbrzymie niebezpieczeństwo, że na obszar walki pod różnymi nazwami przeniknie nienawiść, wrogość, obcość, pogarda dla człowieka, żądza zniszczenia, podeptanie ludzkiej godności dlatego tylko, że człowiek znalazł się po drugiej stronie barykady²⁰.

W dialogu należy wyraźnie zatem odróżniać walkę przeciw komuś od walki o coś. Ta pierwsza jest zawsze niegodziwa, druga ze wszech miar pożądana.

Doktryna dialogu jest przeciwieństwem doktryny walki. Doktryna walki przybiera różną postać: egoistycznej rywalizacji, walki klas, roszczeń nacjonalistycznych, imperializmu państwowego. „Znamiennym dla tych wszystkich odmian doktryny walki rysem jest to, że czyni ona człowieka – osobę ludzką raczej przedmiotem niż właściwym podmiotem dziejów. [...] Walka jest koniecznością metafizyczną i zarazem imperatywem jakby etycznym”²¹. Nie znaczy to jednak, że człowiek jest skazany wyłącznie na walkę. Może też sprawę walki sublimować, nadając jej humanistyczny wymiar. Taki wymiar ma walka o wartości.

W imię prawdy trzeba powiedzieć, że nie tylko walka uprzedmiotawia człowieka, czyni to po części także dialog, w którym człowiek jest podmiotem, ale także przedmiotem, np. poznania.

W dialogu człowiek również staje się przedmiotem drugiego człowieka, przedmiotem jego poznania, a także życzliwości, poszanowania, miłości. Dialog jako zasada rozwiązywania spraw między ludźmi i pomiędzy społeczeństwami, wspólnotami ludzkimi, nie przekreśla bynajmniej różnorodnych uwarunkowań i związanych z tym odrębności oraz konfliktów – wręcz przeciwnie, nawet je podkreśla, akcentuje ich pełną realność. Nie jest więc jakąś zasadą idealistyczną²².

Dialog ma zawsze w sobie coś ze sporu, konfrontacji przeciwstawnych poglądów i postaw, zaangażowania po jakiejś stronie barykady, tym różni się jednak od walki, że jego celem nie jest niszczenie, ale stwarzanie możliwości: uzgadniania, jednania, budowania pokoju.

²⁰ A. Frossard, *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Rzym 1982, s. 255–256.

²¹ Jan Paweł II, *O dialogu wewnątrz i zewnątrz Kościoła*, [w:] Jan Paweł II, *Człowiek drogą Kościoła*, Rzym 1992, s. 87n.

²² Tamże, s. 88.

Jak pisze Wojtyła,

W dialogu bez względu na jakąkolwiek różnicę czy konflikt stanowisk, poglądów – musi zawsze ostać się jedno dobro zasadnicze, mianowicie człowiek, osoba ludzka, ze swoją rozumnością i wolnością. Tym właśnie różni się dialog od walki, że w walce człowiek może być i bywa niszczone – w dialogu nie²³.

Dialog, z jednej strony, wyzwala w człowieku gotowość do walki, z drugiej strony, humanizuje jego odniesienia do bliźnich. Zdaniem kardynała Wojtyły:

Jedno jest [...] stanowczo obce dialogowi: jest to niszczenie człowieka, który angażuje się w walkę. Dialog przenosi zawsze walkę na płaszczyznę umysłów, a wraz z tym na płaszczyznę idei, pojęć i zasad. Takie przeniesienie sublimuje samą walkę, oczyszcza od uczuć negatywnych, od nienawiści, od chęci zniszczenia człowieka, który jest przeciwnikiem. Dialog posiada nie tylko mocną podstawę personalistyczną, ale jest swoistym wcieleniem przykazania miłości²⁴.

4.3. Dialog jako *proegzystencja*

Ks. abp Alfons Nossol nazywa Chrystusa Sługą proegzystującym, ponieważ „Jezus był człowiekiem dla innych [...] całkowicie zorientowanym na życie dla kogoś Innego – dla Boga i z Boga”²⁵. Życie każdego człowieka winno być proegzystencją. Św. Paweł mówi: „Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeśli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana” (Rz 14, 7–8). W Panu zaś należymy do ludzi, bo Chrystus powiedział: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Jan Paweł II podkreśla, że egzystować dla innych, to znaczy istnieć na sposób daru:

Tak więc te dwa aspekty: afirmacja osoby dla niej samej oraz bezinteresowny dar z siebie samego, nie tylko wzajemnie się nie wykluczają, ale się potwierdzają wzajemnie i w sobie zawierają. Człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie²⁶.

²³ Tamże, s. 91.

²⁴ Jan Paweł II, *Dialog jako metoda duszpasterska*, [w:] Jan Paweł II, *Człowiek drogą Kościoła*, dz. cyt., s. 97.

²⁵ A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984, s. 287.

²⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., s. 150.

Papież podkreśla tutaj trzy czynniki: afirmację siebie, afirmację drugiego człowieka i potrzebę samopoświęcającej się egzystencji. Katarzyna Parzych podsumowując refleksję na temat myśli dialogicznej kardynała Wojtyły pisze, że dla niego „dialog jest wymianą darów, jeśli darem nazwiemy to, co jest dobrem osobowym, czyli wartością, dlatego że uczynioną przez osobę, ze względu na osobę i dla osoby”²⁷. W takim rozumieniu dialog jest najpierw obdarzaniem sobą, a dopiero w konsekwencji wartościami osobowymi: prawdą i miłością. Obdarzanie sobą to nic innego jak „bycie z”. Prawdę tę przypomina Biblia, podkreślając że Bóg jest Emanuelem, to znaczy „Bogiem z nami”. W czasie mszy świętej kapłan przypomina o tym słowami: „Pan z wami”. Być z kimś oznacza najpierw obecność (bycie wobec), bliskość (bycie przy) i wzajemność (bycie dla)²⁸. Chodzi tu nie tylko o obecność fizyczną, ale także i przede wszystkim o obecność duchową. Ten rodzaj „obecności wobec” pozwala innym ludziom uczestniczyć w naszym życiu, ale rodzi także olbrzymią odpowiedzialność, by nie być dla innych okazją do zgorzenia, tylko źródłem duchowego ubogacenia. Należy nadto pamiętać, że nieobecni nie tylko nie mają racji, ale także nie mają ludzi, czyli bratnich, życzliwych dusz (por. J 5, 7). Obecność, jak twierdzi ks. Tischner, kształtuje „czas dialogiczny”²⁹. Ten czas wyznaczają pytania i odpowiedzi, ale można je zadawać i odpowiadać na nie tylko wówczas, kiedy się jest obecnym. Dlatego dwunastoletni Chrystus mówił do swojej Matki: „Czyż nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2, 49). Bycie z kimś to także b l i s k o ś ć (bycie przy). Bycie przy kimś to trwanie na dobre i złe. To także, jeśli zachodzi taka potrzeba, upomnienie braterskie, wynikające z tego, że nam autentycznie na drugim człowieku zależy. Bycie z kimś to wreszcie wzajemność (bycie dla). Wzajemność nie jest niczym innym jak spotkaniem w połowie drogi dwóch lub więcej proegzystencji osobowych (istnień dla drugich). Wzajemność jest dramatem. Zdaniem ks. Tischnera: „Wzajemność oznacza, że jesteśmy jacy jesteśmy, poprzez siebie. To p o p r z e z znaczy: możemy siebie obwiniać lub możemy sobie być wdzięczni”³⁰. Dialog, poprzez istnienie na sposób daru, stara się minimalizować obwinianie, a potęguje wdzięczność. Jeśli prześledzimy myśl i dzieło Jana Pawła II, to zauważymy, że całe jego życie było jednym wielkim dziękczynieniem Bogu i ludziom. Było to równocześnie życie radosne, optymistyczne, bo zgodnie z tym, co mówi Pismo Święte: „Więcej szczęścia jest w dawaniu, aniżeli w braniu” (Dz 20, 35). Ta wypowiedź stanowi *agrafon*, czyli słowa Chrystusa nieutralne

²⁷ K. Parzych, *Na progu teologii dialogu. Dar według studium „Osoba i czyn” Karola Wojtyły*, Filozofia Dialogu, t. 1, Poznań 2003, s. 174.

²⁸ Zob. J. Wal, *Kultura dialogu*, dz. cyt., s. 155.

²⁹ Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 96.

³⁰ Tamże, s. 101.

w Ewangeliach, ale żywe i obecne w tradycji pierwotnego Kościoła. Są one szczególnie aktualne w kontekście dialogu.

Podsumowując prezentowane treści należy stwierdzić, iż Jan Paweł II wniósł szczególny wkład w rozpoznanie i dopracowanie aksjologicznego wymiaru dialogu. Jego myśl etyczna w tym względzie jest nie tylko oryginalna, ale i perspektywiczna, ponieważ ukazuje dialog jako wielką szansę ludzkości, dla której nie ma alternatywy.

Abstract

John Paul II's vision of dialogue (establishing of basic concepts)

Bl. John Paul II at issue of the matter if in the horizon of dialogical meeting between two persons may occur some *evil*, stands in a borderland; the evil cannot be the aim of meeting, because then we would deal with an *anti-meeting*, but in every meeting between two persons, also the dialogical one, bad tendencies of man may reveal themselves and they should be overpassed. In such sense we may speak about an *dialogical evil*. Bl. John Paul II puts in his teachings the remarkable accent on the matter of *dialogue of salvation*, emphasizing that the dialogue has a role of deepening the faith and enlivening it by love.

Bl. John Paul II contributed very valuably to development of the idea of dialogue by elaborating the issue of *participation* in lives of God and neighbours, transferring an accent inside a dialogue from *fighting against somebody* to not-antagonizing *fighting together, struggling for something*, and finally defining the *pro-existence* (gift-like existence) as basic dimension of human life.

A contribution of bl. John Paul II to the idea of dialogue is mostly *ethical* and *practical*.

JAN PAWEŁ II – CZŁOWIEK DIALOGU

REFLEKSJE TEOLOGA

Refleksja teologa, wpisana w treść niniejszego wystąpienia, zakłada z konieczności pewną dyscyplinę metodologiczną, jakiej nie musi się poddawać ten, kto wypowiada się na przykład jako świadek. Chciałbym więc swoją wypowiedź osadzić w pewnych ramach teoretycznych, których dostarczy mi między innymi refleksja teologiczna Hansa Ursa von Balthasara, odnosząca się do natury prawdy. Zawiera się ona głównie w tej części jego dzieła, które nosi tytuł *Teologika*.

Jeśli przez dialog będziemy rozumieć wzajemne otwarcie się na siebie osób albo grup różniących się od siebie, następujące w celu wyrażenia poglądów oraz wspólnego poszukiwania prawdy, jak o tym mówił w *Ecclesiam suam* Paweł VI, to Jan Paweł II może być określony jako człowiek dialogu *par excellence*.

Dialog zakłada, z jednej strony, prawdę i dążenie do niej. Z drugiej strony jednak, wyrażanie prawdy przez różne podmioty i w różny sposób jest z konieczności świadectwem ograniczonego udziału w owej prawdzie każdego z nich. Dialog wszakże wyraża postawę dążenia do pełni prawdy.

Narzuca się w tym miejscu pytanie: dlaczego w zagadnieniu dotyczącym dialogu jednym z głównych założeń jest odniesienie do prawdy? W odpowiedzi można podać przynajmniej dwa, spletające się ściśle ze sobą, powody. Pierwszym z nich jest to, że samo słowo „dialog”, wywodzące się z języka greckiego, gdzie oznacza po prostu rozmowę, zawiera w sobie jako składową wyraz „logos”. W języku potocznym jego desygnatem jest w pierwszym rzędzie „to, co zostało wypowiedziane”. Słowo to jednak wnosi jednocześnie głęboką konotację teologiczną, która wywiera równie głęboki wpływ na dzisiejsze rozumienie słowa „dialog”. „Logos” bowiem w języku teologii oznacza „Słowo Ojca”, przez które wszystko się stało. Poprzez Prolog Ewangelii świętego Jana i późniejszą tradycję jego interpretacji, zarówno na gruncie teologicznym, jak i filozoficznym, poczynawszy od Ojców aż po nasze czasy, wiemy, że stwarzający Logos odcisnął na stworzeniu swoje znamię i w jakiś tajemniczy sposób pozostaje w nim obecny. Dzięki temu świat jest logiczny i zarazem prawdziwy – ze wszystkimi płynącymi z tego faktu konsekwencjami.

Drugi powód, który splata się z pierwszym, jest ściśle związany z osobą błogosławionego Jana Pawła II. Jest to jednocześnie powód, który zostanie uwzględniony w niniejszej wypowiedzi nie tylko przez wypowiadającego refleksję teologiczną, ale jednocześnie przez świadka. Dostarcza go jedno zdanie zaczerpnięte z Ewangelii Janowej: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 31). Świętej pamięci ksiądz profesor Tadeusz Styczeń wielokrotnie podkreślał, że przytoczone słowa stanowią klucz do zrozumienia zarówno osoby błogosławionego Jana Pawła II, jak i jego pontyfikatu. Trudno nie uwzględnić tego faktu, zważywszy, że nie tylko jako przyjaciel, ale i następca Karola Wojtyły na katedrze etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, był chyba najbliższej myśli filozoficznej i teologicznej papieża i mógł głębiej niż inni rozumieć inspiracje jego myślenia i działania.

Rozpoczynając swoją refleksję, chciałbym zaznaczyć, że właśnie dialog, czy lepiej: postawa dialogu, stanowiła dla papieża jeden z ważnych sposobów poszukiwania i przeżywania prawdy. Mam wrażenie, że jedną z tajemnic jego „popularności”, choć to słowo nie brzmi dobrze, była umiejętność słuchania drugiego człowieka, połączona z próbą zrozumienia go niejako z jego pozycji, a więc zarazem pójścia z nim w jego rozumowaniu najdalej, jak to tylko możliwe. Towarzyszyła temu umiejętność wyrażenia własnego stanowiska z uszanowaniem racji drugiej strony dialogu.

Odwołam się tu do skrajnego może przykładu, ale niezwykle wymownego. Kiedy w lutym 1990 r. umierał Alessandro Pertini, członek Włoskiej Partii Socjalistycznej, a w latach 1978–1985 prezydent Republiki, wyraził on na łożu śmierci pragnienie zobaczenia się z papieżem. Ojciec Święty chciał zadośćuczynić temu pragnieniu. Czuł się przynaglony nie tylko z tego powodu, że Pertini odwiedził go w poliklinice Gemelli po zamachu na jego życie, ale również dlatego, że połączyła ich wcześniej jakaś więź przyjaźni. Ojciec Święty udał się wówczas do szpitala. Nie został jednak, ze względu na sprzeciw jego żony, wpuszczony do sali, w której leżał chory. Papież postanowił więc inaczej towarzyszyć umieraniu prezydenta, odmawiając różaniec w jego intencji w oddzielnym drzwiach pomieszczeniu, bez możliwości zobaczenia się z nim czy też rozmowy.

Oto w tak krańcowej sytuacji spotkały się dwie przeciwstawne wypowiedzi – bo mam tu na myśli swego rodzaju dialog pomiędzy żoną prezydenta i Ojcem Świętym. Były one jednocześnie tak odmienne, że nie mogły się spotkać ze sobą na żadnej płaszczyźnie porozumienia. Papieżowi pozostało tylko wypowiedzenie swego słowa jako świadectwa, nawet w przypadku, gdyby w tej właśnie chwili miało ono pozostać niezrozumiane.

Dla papieża zawsze było przedmiotem jakiegoś cierpienia i pytaniem, na które nie dawało się odnaleźć satysfakcjonującej odpowiedzi, jak jest możliwe to, że

człowiek może pozostawać zamknięty na prawdę, nie przyjmować jej, a czasem, mimo oczywistości tej prawdy, ją zanegować.

W jego pojęciu doświadczenie prawdy jest tak niezwykle, że rodzi w człowieku spontaniczne pragnienie podzielenia się nim z drugim. Okazuje się wówczas, że samo intelektualne poznanie prawdy jest niewystarczające. W tym dążeniu ujawnia się pragnienie dialogicznego przeżycia prawdy. Oznacza ono podzielenie się poznana prawdą z drugim człowiekiem i wspólne przeżycie radości z tego powodu. To pragnienie, jak sądzę, towarzyszyło papieżowi, gdy zapraszał do wspólnej modlitwy w Asyżu przedstawicieli różnych religii. Modlitwa o pokój była dla niego okazją do wspólnego zwrócenia oczu ku prawdzie, ponieważ to ona jest ostateczną racją pokoju, tak jak jest ostateczną racją każdej religii. Spotkanie to było jednocześnie zaproszeniem do wzajemnego obdarowania się w miłości poprzez przeżycie prawdy we wzajemnym poznaniu.

Po tych ogólnych uwagach chciałbym odwołać się wreszcie do rozważań, jakie poczynił w części swego dzieła zatytułowanym *Teologika* Hans Urs von Balthasar. Rzucają one bowiem niezwykle światło pozwalające wydobyć wiele treści jaśniej ukazujących postawę dialogu właściwą Janowi Pawłowi II. Balthasar, poświęcając swoje rozważania prawdzie, ukazuje jej stopniowy i relacyjny charakter. Otóż w pierwszym rzędzie, niejako na najniższym poziomie, określa on prawdę jako „odślonięcie, odkrycie, dostępność, nieukrytość (ἀ-λήθεια, [a-létheia]) bytu”¹. Ta przejrzystość czy otwartość bytu jest jego cechą absolutną. Jednak zakłada ona natychmiast relacyjność. Wyraża ją odpowiedź na pytanie, „dla kogo byt jest odsłonięty”. Jest on odsłonięty dla tego, kto go poznaje – dla podmiotu poznającego.

Aspekt poznania w życiu Jana Pawła II odgrywał ogromne znaczenie. Odnosi się to nie tylko do sfery naukowej. Chęć poznawania – przyrody, otaczającego świata, spotykanych ludzi – wyznaczała jeden z najbardziej istotnych rysów jego osobowości. Egzystencjalne doświadczenie drugiego stawało się źródłem nowej jakości w życiu, było istotnie ubogacające. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na dalszy tok rozważań teologa z Bazylei. Obok przejrzystości drugą podstawową cechą prawdy jest „*emeth*: wierność, stałość, niezawodność. Tam, gdzie jest *emeth*, możliwe jest zaufanie”. Dzięki temu prawda „jest otwarciem i odpieczętowaniem prawdziwej nieskończoności płodnych szans i sytuacji: z uobecnionej prawdy wyrasta jak z zalążka tysiąc wniosków, tysiąc nowych poznać”². Jej wiarygodność

zawiera w sobie bezpośrednio obietnicę dalszej prawdy [podkr. M. M.], jest jakby bramą wejściową, kluczem do życia ducha. Ta druga cecha – *emeth* jako po-

¹ H. U. von Balthasar, *Teologia*, t. I – *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 37.

² Tamże, s. 38–39.

czątek i punkt wyjścia – tak dalece przeważa, że pierwsza, zamykająca, pozostaje w jej służbie: prawda nigdy nie zacieśnia w sobie podmiotu poznającego; jest zawsze otwarciem – nie tylko ku sobie i w sobie, lecz ku dalszej prawdzie³.

Są to stwierdzenia przystające wyjątkowo trafnie również do życiowej postawy Jana Pawła. Otwarcie sięgające poza siebie jest jednocześnie fundament dialogu. Następuje w nim proces przejścia od „bycia obok siebie” do „bycia z sobą”. Narzucają mi się w tym miejscu dwa przynajmniej wydarzenia, które utkwiły w mojej pamięci. Jedno z nich to wspólne z arcybiskupem Canterbury otwarcie Drzwi Świętych. Drugim była podróż apostolska do Armenii z okazji 1700-lecia chrztu tego kraju. Miała ona miejsce w 2001 roku. Papież w symboliczny sposób pragnął wyrazić to wyjście ku „byciu z sobą”, kiedy zdecydował, że nie będzie nocował „u siebie” (czyli w rezydencji miejscowego biskupa), ale w rezydencji patriarchy Kościoła apostolskiego w Armenii niepozostającego w jedności z Rzymem.

Wspomniane cechy prawdy: „nieukrytość i wiarygodność [...] są otwarciem – i to otwarciem sięgającym poza siebie”. Przyjąć jej pewność „i poddać się zainicjowanemu przez nią ruchowi”⁴ to obowiązek, a zarazem przygoda, którą tak chętnie papież przeżywał. Jak pisze Balthasar: „prawda z jednej strony zawiera w sobie pełną przejrzystość i uchwytność, z drugiej zaś nie mieści się w ramach żadnej ustalonej definicji”⁵. Przytoczone słowa zdają się jednocześnie charakterystyką papieża. Zawsze był klarowny w swej postawie, wyrażał jasno, co myśli, bez ukrywania istotnych motywów działania. Był jednocześnie w tym działaniu niekonwencjonalny. Wystarczy przywołać wizytę w rzymskiej synagodze, która sprawiła, że spojrzano zupełnie inaczej na nowego papieża, uznając, że jest człowiekiem, dla którego, jeśli chodzi o prawdę, nie ma barier nie do przekroczenia. Wszyscy wiedzą o niespodziewanych wizytach w domach mieszkańców Watykanu na początku pontyfikatu czy o zaskoczeniu dziennikarzy, kiedy był dla nich przystępny, zwłaszcza w czasie podróży samolotem. Wreszcie starał się być uchwytny wręcz fizycznie, gdy na placu Świętego Piotra albo w innych miejscach podchodził do ludzi i ich pozdrowiał. Kto wreszcie może nie pamiętać, że w każdą niedzielę, gdy tylko było to możliwe, spotykał się z Polakami, oddając im swój „wolny” czas. Ta potrzeba naocznego, bezpośredniego kontaktu z ludźmi była u niego właśnie istotnym elementem dialogu, wyjścia naprzeciw.

³ Tamże, s. 39.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

Jan Paweł II był spragniony prawdy, jaką niesie z sobą drugi człowiek. Zarazem pragnął dzielić się prawdą, która była w nim. Wiedział, że dzielenie się prawdą jest jego podstawowym obowiązkiem, ponieważ jest to prawda Chrystusa. On był dla niego najważniejszym źródłem poznania – ponieważ to On jest samą Prawdą. W doświadczeniu codziennego życia zawsze musimy mieć świadomość, że to, co poznajemy, jest jedynie jakimś wycinkiem prawdy. Większa jej część pozostaje dla nas zasłonięta. Ale to właśnie rodzi pragnienie, by wciąż poznawać więcej⁶. Znakomicie ujmuje to Balthasar, a chcę dodać, że w tym właśnie upatruję podstawę dialogiczności – zwłaszcza w odniesieniu do Jana Pawła:

w prawdziwym poznaniu łączą się ze sobą dwa na pozór przeciwstawne odczucia: poczucie posiadania jasności ducha, który ogarnia przedmiot poznania, i poczucie, że jest się zalewanym przez coś, co w poznaniu wykracza poza granice samego poznania, świadomość uczestniczenia w czymś, co samo w sobie jest nieskończenie większe od tego, czego się o tym dowiadujemy. W pierwszym odczuciu podmiot zawiera w sobie przedmiot [...]. W drugim natomiast podmiot jest wprowadzany w tajemnice przedmiotu, z którego głębi i pełni pojmuje tylko małą cząstkę, jednakże z obietnicą dalszego przyszłego wtajemniczenia⁷.

Praktyka dialogu w przypadku Jana Pawła II zasadzała się na fundamentalnej zasadzie: przychodząc z prawdą, która jest we mnie i którą w sobie odkrywam, dzielę się nią, obdarowując nią tego, z którym wchodzę w relację. Zarazem jednak uznaję prawdę, która jest w stojącym naprzeciw mnie „ty”, wiedząc, że jest to ostatecznie część tej nieskończonej prawdy, która na różny sposób objawia się w spotkanych ludziach.

Powróćmy jeszcze na chwilę do Balthasara. Píše on:

Z przedstawionej wyżej podwójnej relacji obejmowania między podmiotem a przedmiotem, w której z jednej strony przedmiot jest ujęty i objęty w obrębie podmiotu, z drugiej zaś strony podmiot zostaje wprowadzony w rozległy świat obiektywnej dostępności bytu, wynika niezwykle doniosły, determinujący wszystko inne dwustronny charakter prawdy w ogóle⁸.

Dwustronność ta rodzi konieczność dostosowania się podmiotu do poznawanego przedmiotu. W świecie osób zaś podstawową przesłanką wyznaczającą sposób tego dostosowania jest prawda o tym, że każdy człowiek jest dziełem Bo-

⁶ Zob. tamże.

⁷ Tamże, s. 39–40.

⁸ Tamże, s. 40.

ga i każdy człowiek jest dzieckiem Bożym. W każdym zawiera się ślad stwarzającego Logosu. Każdy też nosi w sobie tę prawdę Logosu. Zawsze, ilekroć uświadamiamy sobie tę godność każdego człowieka, z którym się spotykamy, zetknięcie się z nim staje się dialogiem. Każdy bowiem objawia w sobie Logos, który jest źródłem każdej poznawanej prawdy, a w ostateczności całą Prawdą, ogarniającą sobą każdy byt.

Pozostaje nam jeszcze jeden aspekt dialogu, kiedy w gruncie rzeczy przypomina on bardziej monolog prawdy napotykającej odrzucenie przez jedną ze stron. Takie sytuacje w życiu Jana Pawła II miały przecież także miejsce. Naznaczały jego życie niezwykle cierpieniem. Można by powrócić do przytoczonego na początku przykładu z umierającym przyjacielem. Były jednak zdarzenia o nieporównywalnie szerszym zasięgu. Z pewnością można do nich zaliczyć zamachy czy działania władz komunistycznych w Polsce, głuchych na nauczanie papieża. Ja osobiście byłem świadkiem cierpienia Ojca Świętego, kiedy wszelkimi sposobami zabiegał o pokój wobec narastającego napięcia wokół Iraku. Do ostatniego dnia mówił: „pokój ciągle jeszcze jest możliwy”. Zarówno wypowiedzi publiczne, jak i zabiegi dyplomatyczne pozostawały jednak bez echa. W takich sytuacjach cisza jest efektem dialogu zniszczonego albo dialogu niepodjętego.

Jest ona czymś zupełnie odmiennym od ostatniego aktu dialogu, jakim jest milczenie. Wyrasta ono z zupełnie innych przesłanek. Jest właściwe postawie Jana Chrzciciela, mówiącego wobec nadchodzącej i objawiającej się Prawdy: „Il-lum crescere, me minui” („Trzeba, aby On wzrastał, a ja się umniejszał” – J 3, 30). Kiedy wydaje się, że powiedziano już wszystko, co można było powiedzieć, kiedy dosięga się samej Prawdy, pozostaje milczenie jako nowe otwarcie się na Nieskończoność. W tym dialogu z Prawdą już nie ja ogarniam ją, ponieważ moje zdolności nie wystarczają. To Prawda ogarnia mnie. Zostaję w nią zanurzony, aby ją kontemplować. Milczenie jest warunkiem nowego początku, nowej obietnicy. Logos objawi się we mnie w pełni, aby poprzez siebie wejść w dialog ze mną. Moje słowo przyjmie kształt wołania Psalmisty: „Dzięki Ci, Panie, żeś mnie tak cudownie stworzył” (Ps 139, 14).

Można by w tym miejscu zakończyć nasze rozważanie ze świadomością, że to, co odkryte, ma swoje dopełnienie w tym, co jeszcze zakryte i co rodzi pragnienie ciągłego odkrywania i zgłębiania rzeczywistości prawdy. Chcę jednak powrócić do jej kluczowego znaczenia w życiu Jana Pawła II. Nie jest przypadkiem, że jego dojrzałość duchowa kształtowała się najpierw w czasie doświadczenia wojny, a potem w czasie, kiedy zarówno Jan XXIII, jak i Paweł VI za swoich pontyfikatów rozbudzali i podkreślali potrzebę dialogu⁹. Niezwykle wymownie brzmi w tym kontekście zdanie zamieszczone przez papieża w jego pierwszej, wydanej

⁹ Zob. Paweł VI, *Ecclesiam suam* [dalej: ES] 3.

u progu pontyfikatu, encyklice *Redemptor hominis*, zawierającej kluczowe odniesienia do jego duchowego dziedzictwa. Brzmi ono: „Należy się wdzięczność Pawłowi VI za to, że szanując każdą część prawdy zawartej w jakiegokolwiek ludzkiej opinii, zachował równocześnie tę opatrnościową równowagę sternika Łodzi”¹⁰. Właśnie Paweł VI w *Ecclesiam suam* mówi o wychowaniu do poszukiwania prawdy stwierdzając, że jest to „najwyższy wyraz współczesnej kultury duchowej”¹¹, a mianem dialogu określa najgłębszą „dążność miłości, która ku temu zmierza, by przejść w zewnętrzny dar miłości”¹².

Nie jest wreszcie przypadkiem, że Jan Paweł II wyniósł Hansa Ursa von Balthasara do godności kardynalskiej. Koncepcja prawdy, jaką ten ostatni przedstawił w swoim dziele, wydaje się znakomicie opisywać również postawę papieża. Zaryzykuję stwierdzenie, że sposób, w jaki Balthasar uprawiał teologię, przystawał znakomicie do kształtu intelektualnej i duchowej przestrzeni, której pragnął i którą formował w sobie Jan Paweł II. Wydaje mi się też, że moje skojarzenia tych dwóch postaci przy omawianiu koncepcji dialogu Jana Pawła II nie są przypadkowe. Sugerowałbym w tym miejscu podjęcie bardziej szczegółowych badań w tym kierunku.

Na koniec niech mi będzie wolno odwołać się do pewnej rozmowy z Janem Pawłem II, którą noszę w pamięci. Mam wrażenie, że ona dobrze pokaże, jakie są owoce postawy dialogu opartego na wspomnianych filarach, którymi są otwartość, klarowność i dążenie do spotkania w miłości. Otóż jednego roku spędzałem część urlopu w Skandynawii. Po powrocie Ojciec Święty zapytał jak zawsze, jak było na urlopie. Kiedy wspomniałem o pobycie w Trondheim i odwiedzeniu tamtejszej katedry, papież nawiązał do swojego wyjazdu do Norwegii w 1989 roku. Z ust tamtejszego biskupa luterańskiego padły wówczas słowa: „Czterysta lat czekaliśmy na tę wizytę”. Tym wymownym zdaniem chciałbym zakończyć, aby było podsumowaniem tego, co znaczy być człowiekiem dialogu i jakim człowiekiem dialogu był Jan Paweł II.

Abstract

John Paul II – the Man of Dialogue. Theologian's Reflection

Power of truth, which is liberating and edifying the man and which is rooted to the divine Logos, was the essential basis of dialogue led by John Paul II throughout his whole

¹⁰ Jan Paweł II, *Redemptor hominis* 4; zob. także tamże, przypis nr 3.

¹¹ ES 28.

¹² „Gdy o nas chodzi, tę najgłębszą dążność miłości, która ku temu zmierza, by przejść w zewnętrzny dar miłości, nazywamy przyjętą już nazwą dialogu” (ES 64).

life with the world and the other man. There was an extraordinary ability to listen in his attitude to dialogue emerging from the awareness that everyone holds inside at least small part of this great Truth. It was accompanied by the capability of expressing clearly his own standpoint, which was a way of sharing with other people and of giving testimony to Him, who has said: „If you continue in My word, [then] you are truly disciples of Mine; and you will know the truth, and the truth will make you free.” (John 8:31–32). Dynamic, inscribed in the logic of human life, progressive and occurring in dialogical meeting exposure of truth is an important aspect of its cognition. Close connection between love and truth causes the situation in which dialogue indicates the deepest endeavour of love directed towards becoming an external gift of love.

JAN PAWEŁ II I DIALOG MIĘDZYKULTUROWY

W refleksji nad myślą i nad dokonaniami Karola Wojtyły – Jana Pawła II temat kultury, ściślej zaś dialogu międzykulturowego, występował chyba najczęściej po zagadnieniach dla papieża pierwszorzędnych, czyli teologicznych. Wiąże się bowiem i wiązał w myśli papieża ten temat bardzo ściśle zarówno z kwestiami należącymi do religijności albo, mówiąc inaczej, kultury religijnej we wszystkich jej indywidualnych i społecznych odmianach, jak też i z bardzo rozległą problematyką nauk społecznych i powiązanych z nimi kwestii politycznych w ich tyleż historycznym, co i aktualnym ujęciu. Pozostawiam tutaj na boku oczywiście znaną wszystkim, ale na osobne rozważanie zasługującą twórczość poetycką (czy, szerzej mówiąc, literacką) Karola Wojtyły – Jana Pawła II. W tekstach tych – zarówno poematach czy dramatach, jak i okolicznościowych wypowiedziach prozą, zwłaszcza w „wywiadach”, „rozmowach” itp. – które rozpatrywać można i trzeba jako teksty tak czy inaczej artystyczne, zwraca naszą uwagę nieustannie praktycznie odwoływanie się do kwestii różnicowania kodów kulturowych i również stale tam obecny postulat komunikatywności wypowiedzi. Obserwacja ta eksponuje, rzecz jasna, rozmaite problemy związane z tożsamością kulturową podmiotów dialogu oraz jej wyrażaniem czy zaznaczaniem za pomocą uniwersalnego kodu kulturowego – a w niektórych przypadkach – jego nawet lokalnych, zindywidualizowanych odmian, bliższych gremiom albo też pojedynczym, indywidualnym rozmówcom, do których te wypowiedzi były kierowane.

Papież definiował dialog, stwierdzając między innymi, iż

pozwała [on] dostrzec, że różnorodność jest bogactwem, i skłania umysły ludzi do wzajemnej akceptacji, prowadzącej do autentycznej współpracy, zgodnej z pierwotnym powołaniem całej ludzkiej rodziny do jedności. Dialog jest zatem znakomitym narzędziem budowania cywilizacji miłości i pokoju, wskazanej przez mego czcigodnego poprzednika, papieża Pawła VI, jako ideał, na którym winno się wzorować życie kulturalne, społeczne, polityczne i ekonomiczne naszej epoki¹.

¹ [Http://papiez.wiara.pl/doc/378728.Dialog-miedzy-kulturami-droga-do-cywilizacji-milosci-i-pokoju/4](http://papiez.wiara.pl/doc/378728.Dialog-miedzy-kulturami-droga-do-cywilizacji-milosci-i-pokoju/4) (2.11. 2012).

W tej definicji zwraca uwagę organiczne powiązanie dialogu z, jak to papież określał, „życiem kulturalnym”, czyli może raczej po prostu z kulturą, która, jak wiemy skądinąd, zawsze z natury swojej jest dialogiczna. Tu jednak owa dialogiczna natura (czy właściwie istota) kultury nie służy tylko do jej opisu i poznania, ale podkreśla jej funkcję etyczną, skoro służyć ma ona do „budowania cywilizacji miłości i pokoju”. Formuła ta, nawiązująca do klasycznego rozróżnienia pomiędzy pojęciem „kultury” a pojęciem „cywilizacji”, gdzie „kultura odnosi się do symboli i wartości”, natomiast „cywilizacja” dotyczy „organizacji społeczeństwa”², zdaje się sugerować, że wzajemne oddziaływanie dialogu i kultury jest procesem wewnątrzcywilizacyjnym, tj. cywilizację etycznie od wewnątrz niejako kształtującym. Zwraca na tę funkcję naszą uwagę inne jeszcze ujęcie związków pomiędzy dialogiem a kulturą, w którym papież podkreślał, iż

znaczenie istotne kultury polega na tym, że jest ona właściwym kształtem życia człowieka jako takiego. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą również i w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza i odróżnia się od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata: człowiek nie może obejść się bez kultury³.

Użytą w przytoczonym wcześniej tekście metaforę „życia kulturalnego” można by oczywiście uznać za obecny stale w naszym języku codziennym i nawet może wyświechtany frazeologizm, gdyby nie fakt, że w drugim z kolei przytoczeniu „kultura”, czyli wyrażenie pierwotnie, etymologicznie z przyrodą ożywioną związane, połączone zostało całkiem już celowo i funkcjonalnie z „życiem człowieka”. Przypominające Norwidowską frazę stwierdzenie, że kultura jest „właściwym kształtem życia człowieka”, wchodzi tu wyraźnie w dialog właśnie z tomistyczną, czy właściwie arystotelesowską, kategorią formy (*to eidos*) i w ten sposób nabiera także, niekoniecznie chyba przypadkowo, sensu ontologicznego wyznacznika człowieczeństwa. Udziela się ten sens, jak sądzę, także i samemu pojęciu „dialogu międzykulturowego”. Wszak cytowane tu papieskie sformułowanie definicji kultury jako pojęcia w tym stwierdzeniu ogólnego, związanego również ogólnie z kategorią człowieczeństwa, z istoty rzeczy odnosi się do wielu bardziej już konkretnych, zindywidualizowanych kultur, których uszczegółowienia, opisu i systematyzacji dokonujemy zazwyczaj przy pomocy dookreśleń takich, jak „kultura materialna”, „kultura umysłowa”, „kultura religijna” czy nawet wreszcie

² Hasło „kultura”, [w:] *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2005, s. 165.

³ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, Paryż, 2 czerwca 1980, nr 6, [w:] tenże, *Wiara i kultura (Dokumenty, przemówienia, homilie)*, oprac. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988.

zawodowo mnie samemu najbliższa „kultura literacka”. Dopowiedzenia te krzyżują się, oczywiście, z uporządkowaniem uwzględniającym paradygmaty etniczne, geograficzne i historyczne. W kontekście tego rodzaju powiązań znaczeniowych dialog międzykulturowy przedstawia się jako jedno z kluczowych pojęć integrujących wymiar egzystencjalny i wymiar esencjonalny człowieczeństwa, co z punktu widzenia filozofii religii ma znaczenie niebagatelne.

Wyeksponowanie etycznego sensu pojęcia dialogu międzykulturowego w nauczaniu papieskim ważne jest także i dla sformułowania programu ekumenicznego Jana Pawła II, pośrednio zaś teologii ekumenicznej całego Kościoła posoborowego. Czytelnym tego znakiem było m.in. przemianowanie przez Jana Pawła II utworzonego przez papieża Pawła VI w 1964 roku Sekretariatu dla Niechrześcijan na Papieską Radę do spraw Dialogu Międzyreligijnego. Formuła ta nie tylko uwalniała samo pojęcie kontaktów międzywyznaniowych od negatywnego w rzeczywistości określenia ewentualnych partnerów ewentualnego dialogu, lecz przede wszystkim poszerzyła zakres pojęcia samego dialogu międzywyznaniowego. Co jednak dla nas w tej chwili jest ważniejsze, to fakt, iż zwraca ona uwagę na istotny związek pomiędzy dialogiem międzyreligijnym a dialogiem międzykulturowym. To drugie pojęcie, w stosunku do pierwszego znacznie szersze, każe dostrzegać i poważnie traktować kulturowy wymiar religii, a w każdym razie religijności, czyli kultury religijnej. Zwraca na to uwagę papieskie stwierdzenie, iż „dialog międzykulturowy to nieodzowny sposób budowania świata wewnętrznie pojednanego”⁴. Owo zaś pojednanie, o którym tu mowa, jest pojęciem należącym bardziej do słownika etyki i teologii, a nawet konkretnie do teologii ekumenicznej, aniżeli do *wokabularium* nauk politycznych, gdzie zresztą funkcjonuje jako określenie metody raczej aniżeli celu uprawiania polityki. Jeszcze bardziej zastanawiająca jest z kolei następna transformacja Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, włączonej przez papieża Benedykta XVI w roku 2006 do Papieskiej Rady ds. Kultury. Fakt ten, postrzegany przez niektórych obserwatorów jako przejaw zdystansowania się przez obecnego papieża wobec sposobu pojmowania i realizowania przez Jana Pawła II dialogu międzyreligijnego, jest moim zdaniem – paradoksalnie – niczym innym jak właśnie dowartościowaniem kulturowego aspektu religii i zwraca uwagę na ścisły, nie tylko instrumentalny związek pomiędzy religią a kulturą.

Już w tym miejscu pole naszego namysłu nad dialogiem międzykulturowym w nauczaniu, czyli w doktrynie Jana Pawła II, ukazuje się jako obszar tak bardzo rozległy i w szczegółach złożony, że musimy zadeklarować na wstępie do każdej na ten temat dyskusji zakres i metodę przyjęcia ograniczeń koniecznych dla urzeczywistnienia celu, jaki w ramach tej krótkiej wypowiedzi można by zrealizować. Ce-

⁴ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2001, [w:] http://www1.bg.us.edu.pl/Wystawy/wystawy_dialog_o_dialogu_miedzykulturowym.pdf (2.11. 2012).

lem zaś tego wystąpienia nie jest i być nie może choćby tylko streszczenie wszystkich tekstów Jana Pawła II, w których problematyka dialogu międzykulturowego występuje, nie mówiąc już o ich analizie porównawczej. Wymagałoby to bowiem osobnej monografii, a w każdym razie samodzielnych studiów, do których wspierania zresztą powołana została w Krakowie przed paroma laty, w roku 2009, osobna instytucja, czyli Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II. Zadania tej instytucji, jak określono je dosłownie, są bardziej praktyczne aniżeli tylko historyczno-badawcze. Celem podejmowanych przez nią działań mianowicie

jest upamiętnianie, upowszechnianie i twórcze rozwijanie dziedzictwa, które pozostawił po sobie Ojciec Święty Jan Paweł II oraz inspirowanie w oparciu o te wartości nowych inicjatyw o wymiarze uniwersalnym, promowanie duchowości, kultury i tradycji związanej z osobą Ojca Świętego Jana Pawła II oraz dialogu między religiami i kulturami, a także działalność naukowa, kulturalna i edukacyjna⁵.

Formuła owych zadań jest, jak widać, raczej poszerzająca aniżeli ukonkretniająca czy uszczegóławiająca program działania. Dlatego też skłania ona w sposób naturalny do refleksji nad możliwością i nad powinnością przejęcia przez Instytut na stałe funkcji organizatora corocznego konkursu literackiego dla studentek i studentów uczelni polskich, który powinien przecież realizować właśnie te cele, które zostały dosłownie zadeklarowane w przytoczonym wyżej programie Instytutu. Od tej jednak sugestii doraźnej i jednostkowej przejdźmy do namysłu ogólnego nad pojęciem dialogu międzykulturowego w kontekście problematyki podejmowanej przez Jana Pawła II, a także – co nie mniej jest ważne – w kontekście papieskiego dyskursu teologiczno-filozoficznego.

Określenie „dialog międzykulturowy” służy do zawężenia i uszczegółowienia pojęcia dialogu, które funkcjonuje w wielu rozmaitych i czasami dosyć odległych od siebie obszarach refleksji nad indywidualnym i społecznym umiejscowieniem człowieka w rzeczywistości. Była o tych kwestiach mowa także i w tym miejscu. Można by w świetle poczynionych tu wcześniej ustaleń sądzić, że użyte w tytule określenie wyłącza w takim razie z pola namysłu problematykę dialogu międzykulturowego w ujęciu czysto teologicznym, tj. w ujęciu teologii fundamentalnej (np. kwestie dialogu modlitewnego człowieka z Bogiem; dialogu kerygmatycznego, duszpasterskiego itd.), z drugiej zaś strony, wyodrębnia pytania i odpowiedzi dotyczące funkcji komunikacyjnej i funkcji artystycznej dialogu, zatem form ekspresji, które oprócz monologu są podstawowymi wyznacznikami systemu kultury. Tymczasem jednak okazuje się, że dialog międzykulturowy jest funkcjonalnie z wymienionymi wyżej obszarami refleksji powiązany i od nich uzależniony.

⁵ [Http://www.malopolskie.pl/Kultura/JednostkiKultury/?id=1831](http://www.malopolskie.pl/Kultura/JednostkiKultury/?id=1831) (1.11.2012).

Widać to wyraźnie choćby w świetle definicji tego pojęcia sformułowanych wprost przez papieża: dialog międzykulturowy daje mianowicie „gwarancję zachowania specyfiki kultur jako historycznego i twórczego wyrazu głębszej jedności rodziny ludzkiej oraz [...] podtrzymuje zrozumienie i wspólnotę między nimi”⁶. Ma zatem dialog międzykulturowy te same funkcje, które – jak stwierdziliśmy przed chwilą – papież przypisywał zarówno kulturze, jak i dialogowi, od postulatu pogłębionej jedności poczynając, a na bardzo głęboko sięgającym postulatcie konstruowania międzynarodowej wspólnoty kończąc. Mowa tu jednak również o zachowaniu swoistości poszczególnych kultur uczestniczących w dialogu, co wydaje się postulatem najbardziej praktycznym i zarazem najtrudniejszym do zrealizowania. W dialogu bowiem międzykulturowym warunkiem podstawowym sukcesu tego przedsięwzięcia jest skuteczna realizacja swoistego przekładu (*translatio*) strukturalnych jednostek znaczeniowych, daną kulturę współtworzących. Ów przekład czy „przenoszenie” składników kultury odbywało się jednak zazwyczaj i nadal się czasami urzeczywistnia w ramach nie tyle dialogu, co raczej monologu, który można by nazwać monologiem transkulturowym⁷. Jest bowiem kwestią jeszcze bardziej fundamentalną to, czy aby przypadkiem magistralny monolog raczej aniżeli dialog nie dominował w europocentrycznym i romanocentrycznym paradygmacie kultury zachodniej, zwanej nie przypadkiem „kulturą łacińską”. Wspominając o romanocentryzmie, mam tu na myśli tradycję *imperii Romani* w jej przedchrześcijańskiej formule dominacji nad Europą i nad Bliskim Wschodem, motywującej zresztą także i potem, aż po koniec epoki wczesnonowożytnej, rywalizację o władzę świecką pomiędzy cesarstwem a papieństwem. Trzeba też pamiętać w kontekście owego monologu transkulturowego i jego paradygmatów o stałej obecności w doktrynie Jana Pawła II także i tematyki transkulturowego oddziaływania islamu w obszarze Morza Śródziemnego, północnej i środkowej Afryki, a także Dalekiego Wschodu.

Ten właśnie monolog transkulturowy kierowany do „recypientów”, traktowanych najpierw jako „barbarzyńcy”, potem jako „cywilizowani”, czyli po prostu kolonizowani w rozmaity sposób „podludzie” (o których człowieczeństwie powątpiewano nawet i rozprawiano z całkowitą powagą jako o kwestii filozoficzno-teologicznej), miał w założeniu cele szczegółowe całkiem szlachetne, jak szerzenie wiary (chrześcijaństwa albo islamu), oświaty (czyli nauczanie języka i zwyczajów danej cywilizacji), a także upowszechnianie wśród „dzikich”, jak ich zazwyczaj nazywano, niektórych wynalazków uważanych za osiągnięcia uszczęśliwiające czło-

⁶ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2001, [w:] <http://www.kns.gower.pl/stolica/etyka.htm> (1.11. 2012).

⁷ Pojęcie „monologu transkulturowego” inspirowane jest definicją transkultuacji i akultuacji sformułowaną w książce Tadeusza Palecznego *Socjologia tożsamości*, Kraków 2008, s. 119–120.

wieka. Zasadniczym jednak celem uprawiania owego monologu kulturowego było (i czasami bywa jeszcze nadal) podporządkowanie danego obszaru i zamieszkującej go ludności zwyczajnemu wyzyskowi. Unaoczniają tę prawidłowość z drastyczną nieraz wyrazistością uprawiane od jakiegoś czasu studia postkolonialne, które nie tylko rejestrują znane przecież fakty, ale odsłaniają ich głęboko sięgające konsekwencje i oddziaływania na warstwę antropologiczno-kulturową, to jest między innymi na mentalność, język i inne jeszcze wyznaczniki kultury zarówno podmiotu owego monologu, jak i jego odbiorców. Jednym z tematów, który można by uznać za powiązany z tego rodzaju monologiem, jest zagadnienie transkulturacyj i jej skutków postrzeganych jako adaptacje pewnych składników kultury propagowanej (lub narzucanej), deformacje czy przekształcenia składników kultury „rodzimej” i zjawiska tym podobne. Wspominam tu o transkulturacji dlatego, że zupełnie naturalne wydaje się pytanie o to, czy dialog międzykulturowy, chociażby w formule (lub raczej w formułach), jakie mu nadawał Jan Paweł II, może być pojmowany jako prosta alternatywa monologu transkulturowego. Kwestia ta wiąże się z uwzględnieniem we współczesnym obrazie świata problemu wielokulturowości, którą można pojmować jako formułę opisującą konkretne zjawisko albo grupę zjawisk, ale też można, jak się zdaje, postrzegać wielokulturowość określonego społeczeństwa jako postulat raczej albo nawet program ideologiczny. W każdym bowiem konkretnie badanym przypadku należałoby przede wszystkim ustalić, na ile to jest możliwe, czy owa wielokulturowość albo multikulturalizm przejawia się w rzeczywistym zrównoważeniu oddziaływania różnych składników rozmaitych kultur w danym układzie przestrzennym kultury, czy też jest to dopiero projekt społeczno-kulturowy albo zaledwie hipoteza badawcza. W kontekście tego rodzaju zapytań, jeśli nie wręcz wątpliwości, sensowny się wydaje namysł nad samym pojęciem dialogu międzykulturowego. W nauczaniu bowiem Jana Pawła II pojęcie to, jak można się było przekonać, funkcjonuje jako pewnego rodzaju oczywistość. Papieża interesowała nie tyle ścisła jego definicja i jej możliwe aplikacje, ile raczej praktyczne wnioski z pojęcia dialogu międzykulturowego wynikające. Pierwszy, i bodaj dla papieża najważniejszy, wniosek dotyczył, jak można to było wyczytać z przytaczanego wyżej sformułowania, sprawy dla całej ludzkości podstawowej, czyli pokoju i pojednania, zatem, jak się to mówiło w drugiej połowie minionego stulecia, „pokojuwej koegzystencji” supersystemów politycznych. Wniosek drugi miał związek z obecnością i oddziaływaniem „człowieka religijnego” w świecie współczesnym. Pierwszym warunkiem, który tę obecność i swobodne działanie umożliwia, była i jest wolność wyznawania danej religii, która nie może już być jak kiedyś postrzegana jako politycznie, czyli systemowo „panująca” (zatem korzystająca z przywileju uprawiania „monologu transkulturowego”), nie może też ona się domagać, aby tylko jej język był wzorem dyskursu religijnego dla społeczeństw żyjących w odmiennych systemach kultury.

Z takiego pojmowania wolności wyznania wynika jednak problem, który można by uznać za klasyczny, a mianowicie problem przekładu (*translatio*) Objawienia jako tekstu świętego nie tylko na inne języki etniczne, ale też na odmienne od pierwotnego dyskursy kulturowe. Tylko bowiem na podstawie takiego przekładu, pojmowanego nie wyłącznie w sensie lingwistycznym (*ad verbum*), ale i w znaczeniu przekładu pojęciowego (*ad sensum*), można inicjować i podtrzymywać dialog międzywyznaniowy, który z kolei umożliwia oddziaływanie samego kerygmatu. Wszak teksty zarówno Pierwszego, jak i Nowego Przymierza zdominowane są właśnie przez dialog międzykulturowy, zazwyczaj wysoce swoisty: z jednej strony, brzmi Słowo Pana Boga (*davar Elohim Adonai*), z drugiej strony, słycać głos człowieka: „ja, proch, będę z Panem gadał”⁸. Dla Żyda i dla chrześcijanina jest to paradygmat dialogu międzykulturowego najbardziej podstawowy, po uwzględnieniu, rzecz jasna, anachronizmów właściwych nie dla uniwersalnego języka Objawienia jako takiego, lecz dla wszystkich historycznie zdeterminowanych odmian „mowy” (*parole*) danej kultury, którymi Objawienie w przeciągu tysięcy lat się posługiwało. Warto mieć stale na uwadze fakt, że zarówno dla judaizmu, jak i dla chrześcijaństwa wzorem dialogu między Bogiem a człowiekiem jest pełen obustronnego zachwyty dialog miłosny w *Szir ha szirim* – Pieśni nad pieśniami, którą judaizm nazywa najświętszą księgą Pism (*Tanach*). Mowa jest tutaj o biblijnym paradygmacie dialogu międzykulturowego nieprzypadkowo: wszak ze słów Jana Pawła II odczytać można wyraźnie przyjmowaną przez papieża hierarchię ważności funkcji owego dialogu, którą wyznacza funkcja kerygmatyczna, motywująca refleksje nad tym, co zbieżne, co przynajmniej podobne w rozmaitych systemach religijnych. To ta idea przecież jest stale obecna w myślach i w słowach papieża, który potrafił stwierdzić np., iż „buddyzm jest w pewnym sensie, podobnie jak chrześcijaństwo, religią zbawienia” i że „soteriologia buddyzmu stanowi poniekąd odwrotność tego, co jest istotne dla chrześcijaństwa”⁹. Także „sensacyjne” ucałowanie Koranu było złożeniem przez Jana Pawła II braterskiego pocałunku nie tylko na „świętej księdze” islamu, ale też i na depozycie kultury pozostającej nie wyłącznie w konfrontacji, lecz również i w dialogu z kulturą europejską od wczesnego średniowiecza.

Już ten choćby pojedynczy przykład uzmysławia, w jak znacznym stopniu dialog międzykulturowy był w ujęciu Jana Pawła II faktycznie dialogiem międzyreligijnym, z wyraźnym zwróceniem uwagi na swego rodzaju *loci communes*, tj. swego rodzaju „miejsca wspólne”, rozpoznawalne w rozmaitych kulturach rozmaitych epok. Przypomnijmy, że nie jest to drastyczne, jak się niektórym wydawało, zerwanie z tradycjami chrześcijańskiej refleksji na temat religii

⁸ A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. III, scena V.

⁹ [Http://religie.wiara.pl/doc/471937.Jan-Pawel-II-o-buddyzmie](http://religie.wiara.pl/doc/471937.Jan-Pawel-II-o-buddyzmie) (3.11. 2012).

„pogańskich”. Wręcz przeciwnie, Jan Paweł II powtarzał właściwie, w nowoczesnej czy współczesnej frazeologii, sięgające jeszcze Ojców Kościoła przekonanie o tym, że „poganie” mieli przecież jakiś dostęp, choć ułomny, jako *gentes*, czyli *goim*, czyli „obcy”, do pewnych idei Objawienia, z których tworzyli system pojęć określany jako „*prisca theologia*” czy „*fabulosa theologia*”. Kiedyś bowiem tzw. mitologię, czyli faktycznie wytwór wyobraźni wielu poetów postrzegano jako mniej lub bardziej przystającą do wierzeń religijnych dawnych Greków i Rzymian. Przekonanie to, żywe wciąż w epoce wczesnonowożytnej motywowało misjonarzy do wskazywania na rozmaite paralelizmy (lub raczej quasi-paralelizmy), które nawracanym „poganom” miały przybliżyć prawdy wiary. Te właśnie idee przywoływał m.in. jezuita Maciej Kazimierz Sarbiewski (†1640), który w swoim, kompilacyjnym zresztą, traktacie *Dii gentium* katalogował rozmaite analogie pomiędzy postaciami mitologicznymi a postaciami biblijnymi i podsuwał je do ewentualnego wykorzystania przez współczesnych mu poetów i mówców chrześcijańskich. Podobny sposób myślenia, inaczej tylko motywowany i z innej już perspektywy historycznej formułowany, dostrzegałbym w filozofii dialogu międzykulturowego Jana Pawła II. Nie była tu konieczna hipoteza czy raczej metafora „teologii pierwotnej”, samo bowiem pojęcie religii pogańskiej, brzmiące właściwie jak oksymoron (wszak dawniej zastępowano je określeniami „zabobon” czy „przesąd”) uległo zasadniczej modyfikacji, czy może nawet dowartościowaniu, odsłaniając w swoim wnętrzu takie czy inne przejawy intuicji „*sacrum*” czy hierofanii. Dlatego można, jak się zdaje, stwierdzić, że w doktrynie Jana Pawła II każdy dialog międzyreligijny jest dialogiem międzykulturowym, choć oczywiście nie każdy dialog międzykulturowy jest dialogiem międzyreligijnym.

Tego rodzaju funkcjonalne powiązanie pojęcia religii z pojęciem kultury (choć oczywiście nie ich utożsamienie) można by również objaśniać podmiotowym doświadczeniem papieża-Polaka. Jego formacja intelektualna i osobista artystyczna praktyka obcowania z kulturą narodową, choć indywidualnie pogłębiona, ale przecież nieodbiegająca zasadniczo od powszechnie obowiązującego paradygmatu wychowawczego, na tej właśnie więzi się opierały. Zanim jeszcze rozpoczął studia akademickie nad literaturą i kulturą polską, z którymi zresztą nigdy kontaktu nie utracił, ks. Karol Wojtyła wiedział już o tym, co stanowiło kanon dwudziestowiecznej, międzywojennej, także więc i jego własnej edukacji gimnazjalnej: że to mianowicie chrześcijaństwo uformowało kultury narodowe nowożytnych państw europejskich na podstawie syntezy rozmaitych „tradycji” czy, ściślej, składników kultur wcześniejszych: hebrajskiej, tzw. „klasycznej” (przede wszystkim grecko-rzymskiej) i w polskim konkretnym przypadku także słowiańskiej. Ten obraz kultury narodowej (i kultury europejskiej) jako twórczej syntezy oddziałującej wewnątrz i na zewnątrz na zasadzie trans-

lacji kodów kulturowych pojawia się nieustannie we wczesnej twórczości poetyckiej późniejszego papieża, a także w twórczości literackiej Jana Pawła II. Motywacyjna rola religii, a ściślej religijności, czyli kultury religijnej w owym procesie syntezy jest tu nieustannie widoczna i oczywista. Można by ten kierunek myślenia Jana Pawła II uznać za paradygmat refleksji o dialogu międzykulturowym dosyć tradycyjny, a nawet „postfiguracywny” w rozumieniu Margaret Mead. Pytanie jednak znacznie bardziej dla nas współcześnie ważne jest takie: czy ten paradygmat otwiera, czy też raczej zamyka (tzn. „definiuje”) perspektywę naszej dzisiaj uprawianej refleksji. Po pierwsze, formuła wielokulturowości straciła bardzo znacznie w przeciągu ostatnich dwóch – trzech dekad na swoim niegdyś powabie. Nie ma tu miejsca na dygresję poświęconą przyczynom i uzasadnieniom owego powabu, trzeba natomiast się ograniczyć do stwierdzenia, że dialog międzykulturowy okazał się trudniejszy do realizacji, aniżeli to sobie wyobrażaliśmy w połowie ubiegłego stulecia. Sama bowiem konstrukcja modelu wielokulturowości opierała się pierwotnie bardziej na doświadczeniach kulturowych społeczności Nowego Świata aniżeli na postkolonialnych, znacznie później budowanych europejskich modelach refleksji. Z dramatyczną wyrazistością zdominowało model wielokulturowości poszukiwanie wzorców tożsamościowych tyleż indywidualnych, co zbiorowych (społecznych), fundowanych tradycyjnie na podkreślaniu odmienności („ja | my” to nie „ty | wy”). Owa dramatyczność, niestety, przybierała i przybiera nadal oblicze konfliktu, nawet zbrojnego, nawet morderczego, eksterminacyjnego – na głęboki namysł zasługuje zjawisko „czystki etnicznej” (albo wyznaniowej), które to pojęcie sięga korzeniami do widm pojęciowych „czystości” rasowej, etnicznej czy religijnej. Uzasadnione jest zatem pytanie o to, czy także i formuła dialogu międzyreligijnego, jaką sobie wyobrażał Jan Paweł II, legnie na naszych oczach w gruzach, przynięcioną ruinami dialogu międzykulturowego, który praktycznie sypie się od pewnego czasu coraz bardziej złowieszczo, czy też sama się stanie paradygmatem, przynajmniej dla konsekwentnych (nie fundamentalistycznych, sfanatyzowanych) wyznawców religii, który dialog międzykulturowy w nowym jakimś kształcie jednak odbuduje. Obawiam się, że pokuśa podporządkowania religii celom tożsamościowym (identyfikacyjnym), czyli w praktyce doraźnie politycznym jest dzisiaj, nie tylko w Polsce, tak wielka, iż oddziaływanie doktryny dialogu międzykulturowego, którą głosił Jan Paweł II, może już nie wystarczyć do jej pokonania. W każdym jednak razie na tego rodzaju obawie poprzestać nie można. Najważniejszym bowiem przesłaniem Jana Pawła II jest przesłanie nadziei, ożywianej wiarą w człowieczeństwo i miłością ku człowieczeństwu skierowaną. Zapamiętajmy więc przynajmniej to jedno i... nie bójmy się siebie samych.

Abstract

John Paul II and Intercultural Dialogue

Reflection on the paradigms of intercultural communication and their interaction with the interreligious (interfaith) dialogue constituted one of the central and most important issues in the thought and in the writings of John Paul II. One could say that the problem of intercultural dialogue and its moral, political, social, economic but also theological implications permanently attracted the Pope's attention because of several reasons. John Paul II used to reveal his motivations openly. In his views the two kinds of the dialogue: the intercultural and the interreligious one establish firm basis of peaceful international relationships and mutual understanding. Moreover, both of them create all possible patterns of national identity and various individual identity discourses, not only in a traditional way i.e. necessarily calling on the paradigm of hostile impact of two opposite subjects: "you" this is not "us". The paper is also dealing with mutual relationships and interactions between contemporary models of intercultural and interreligious mentality present in Polish literature, viewed in the light of the thought of John Paul II.

OCALENIE CZŁOWIEKA W DIALOGU DARÓW

Ewangelizacja osób i narodów każdego poranka zaczyna się od nowa, bo Dobra Nowina przychodzi do człowieka w akcie stwarzania go przez Boga w Jego „JESTEM OBECNY dla ciebie w Moim wiecznym «teraz»”. Ona się nie zmienia, mimo że jest nieustannie nowa. Bóg przyszedł, nadchodzi i przyjdzie, a człowiek przyjął Go, przyjmuje i będzie Go przyjmował do swojego wnętrza w okolicznościach, które nieustannie się zmieniają. Człowiek doświadcza Jego Obecności objawiającej się w Jego Boskim Słowie, obecnym w naszym czasowym „teraz”.

Każde słowo objawia osobę. Rozpoznanie obecności Słowa Bożego przez człowieka w sobie samym oraz w innych, a potem przyjęcie Jego ludzkiej postaci otwiera człowiekowi drogę do Boga. Ten, kto nią idzie i patrzy zawsze trochę głębiej i trochę dalej, dostrzega epifanię Słowa w każdej rzeczy, bo każda rzecz niesie w sobie to Słowo. Sanktuarium nieba otwiera się w zapalających się na nim gwiazdach, ale tylko ten wchodzi w to sanktuarium, kto nie zatrzymuje się przy samych gwiazdach ani tym bardziej przy ich odbiciach w wodach na ziemi. Dialogi między ludźmi zieją pustką, jeżeli wypowiedane przez nich słowa, na skutek braku w nich Słowa, nie przybliżają ludzi do rzeczy nieskończenie odległych i równocześnie obecnych w nieskończonej głębi osoby każdego człowieka.

Prawdy, które szukają przyjaciele mądrości, nie należy utożsamiać z prawdami, o których mówią naukowcy. Prawda, która decyduje o mądrości człowieka, nie jest przedmiotem. Dlatego to nie przedmiotowe narzędzia wytyczają drogi (*methods*), które do niej prowadzą. Wytyczają je tylko dar oraz niepokój ludzkiego serca ukierunkowujący człowieka ku Temu, który ciągle nadchodzi. „Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te” (św. Augustyn). Bóg ukierunkowuje człowieka ku Sobie, ukierunkowując go ku innym ludziom w przestrzeni dzielących i zarazem łączących ich różnic, a zwłaszcza w przestrzeni różnicy seksualnej. W tym różnieniu się i jednoczeniu w jedno spełnia się osobowa tożsamość każdego człowieka. Spełnia się w niepokoju serca, które ukierunkowuje osobę ku osobie i zobowiązuje ją do wołania: Jestem obecna dla ciebie! *Ad-sum! Fecisti nos non solum ad Te, Domine, sed etiam ad alteros.* Stworzyłeś nas jako obecnych nie tylko dla Ciebie, Panie, lecz także dla innych.

Rozum porusza się rozumnie w świecie tylko wtedy, kiedy przemienia go *ad-sum*, z jakim osoba zwraca się do drugiej osoby w przestrzeni różnic, które je łączą w jedno i ukierunkowują do Boga. Wtedy bowiem osoby dostrzegają znaki, które, jak mówi Wojtyła, są spojeniami świata i mówią o zawiłym losie człowieka¹. Wtedy i tylko wtedy człowiek słyszy tak wielką odpowiedź na pytanie: „Kim jestem?”, że wyrazić ją może tylko milczeniem w głębokim, adoracyjnym pokłonie.

W filmie *Wielkie milczenie* mnisi objawiają się sobie nawzajem bez słów. Ogołoceni z „mieć”, płoną Tym, którego niewidzialna w nich Obecność mówi o Sobie tylko tyle: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3, 14). W Jego „ogłoconym” *Ad-sum* skierowanym do człowieka nie ma orzecznikowych przerw, w Jego *Ad-sum* jest tylko egzystencjalny, dynamiczny „ciąg”, uwidytniany słowami proroka: „Uwiodłeś mnie, Panie, a ja pozwoliłem się uwieść; ujarzmiłeś mnie i przemo-głeś” (Jr 20, 7). Ludzie płonący obecnością Niewidzialnego żyją w kontemplacji znaków; ekstazywnie wpatrują się w ziemię, która na horyzoncie łączy się z niebem, i wsłuchują się w czas objęty i przeniknięty przez wieczność. „W tym życiu są tylko znaki, pełno znaków”, mówi w filmie jeden mnich, a drugi dopowiada: „Czymże by ono było, gdyby nie było znaków? Zgubilibyśmy się”. Inaczej mówiąc, człowieczeństwo objawia się w swojej nadludzkiej pełni tylko w człowieku „ogłoconym” z „mieć”, bo tylko on widzi znaki, umie je czytać i rozumieć.

W przykrywaniu swojej „nagości” takim czy innym „mieć” leży jedna z głównych przyczyn, dla których

człowiek się zgubił, kaznodzieje się zgubili, katecheci się zgubili, wychowawcy się zgubili. [...] Człowiek dzisiejszej cywilizacji jest w jakiś sposób niewrażliwy na «sprawy ostateczne». Z jednej strony na rzecz takiej niewrażliwości działa to wszystko, co się nazywa sekularyzacją i sekularyzmem, z konsekwentną postawą konsumpcyjną, nastawioną na używanie dóbr tego świata. Z drugiej strony przyczyniły się do tego w jakieś mierze doczesne piekła, jakie zgotowało nam mijające stulecie².

Tylko w człowieku, który dostrzega znaki i idzie we wskazanym przez nie kierunku, życie i świat układają się w krajobraz. Krajobraz ten konstytuuje się wokół rzeczywistości znajdującej się poza nim samym, a w której wszystko jest dla niego znakiem. Właśnie dlatego w krajobrazie panuje ład, dzięki któremu człowiek odkrywa swój los i wie, dokąd ma iść.

„Gdy nie ma widzenia proroczego [a także i poetyckiego], naród się psuje” (Prz 29, 18). Naród zepsuty nie wie, dokąd ma iść, ponieważ nie tworzy poetyc-

¹ Zob. K. Wojtyła, *Wigilia Wielkanocna 1966*, III, [w:] tenże, *Tutte le opere letterarie*, Milano 2001, s. 216.

² Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 138n (rozdz. 28).

ko-proroczej, poetycko-kapłańskiej i poetycko-królewskiej wspólnoty osób. Interesy, które wtedy zajmują miejsce znaków, nie łączą ich w jedno. W zepsutym narodzie nikt nikomu się nie objawia, a to oznacza, że nikt się nikomu nie oddaje. Jednostki tworzące zepsuty naród nie rozmawiają ze sobą, one tylko konfrontują swoje opinie i wymieniają ze sobą towary według prawa popytu i podaży. W słowach, którymi posługuje się zepsuty naród, brakuje Słowa, wskutek czego nie są one słowami. Nie ma w nich bowiem prawdy losu i życia człowieka.

Wizja prorocza otwiera człowiekowi drogę do kapłańskiego i królewskiego istnienia na ziemi. Wizja ta z rozdartych niebios spada na niego błyskawicą Słowa. Oświeca jego umysł i uwodzi jego wolę, tak że jego myśli przestają być tylko jego myślami, a jego czyny tylko jego czynami. On sam nie rozumie do końca tego, co mówią jego usta, bo to, co one mówią „tu”, przychodzi do nich „stamtąd”. Wypowiadane przez niego słowa mają charakter kapłański, ponieważ łączą ziemię z niebem. Mają także królewską moc, ponieważ są słowami wolności, w której ludzie znajdują ocalenie; dzięki królewskiej wolności proroka ludzie mają do kogo iść i u kogo zamieszkać.

Osoba ukierunkowana ku osobie stanowi dla niej potrójne zadanie: *munus propheticum*, *munus sacerdotale* et *munus regale*. Osoby ukierunkowane ku sobie nawzajem budują *com-munionem personarum*, pomagając jedna drugiej na sposób proroczy i kapłański zawierzać się szukanej prawdzie i pielgrzymować do niej paschalnie. W tej wspólnotcie osoba dla osoby jest zadaniem i obowiązkiem, czyli *munus*, z którym służebne życie – *cum munere* (stąd *com-munio*) – jest życiem w królewskiej wolności, zrozumiałej tylko w niebie. Profetycznym, kapłańskim i królewskim życiem jest zatem życie w przyjaźni, w małżeństwie, w rodzinie, w narodzie oraz – *last but not least* – w Kościele.

Królewską wolność, którą jest służebna miłość, opiewają poeci. Opiewają ją słowami, zrodzonymi w ich osobowym wnętrzu w tej mierze, w jakiej żyją zachwyceni człowiekiem i światem, opromienionymi pięknem prawdy przycho-dzącej z Wysoka. Poeci wcielają te słowa w materię dźwięków, kolorów, form, aby budzić we wspólnotcie osób miłość Miłości. Prorocy natomiast łączą „głos” piękna, wzywający do miłości, z „głosem” sumienia, który karci człowieka, kiedy zatrzymuje się on przy tym, co nie jest miłością. Słowa poetów, jeśli nie dojrzewają do tego, co mówią słowa proroków, zatrzymują ludzki *eros* na drodze do Boskiej *agape*. Ich słowa przestają być słowami w tej mierze, w jakiej oddalają się od Słowa, które spada na proroków.

Z tego powodu trzeba pilnie baczyć, żeby nie sprowadzić nowej ewangelizacji do mnożenia słów, w których nie ma Słowa, dającego początek nowemu życiu człowieka. Nie rozumieli tego Grecy, słuchający św. Pawła na Areopagu. Większość spodziewała się usłyszeć nową opinię o świecie, a nie Słowo. Ewangelizacja sprowadzona jedynie do tworzenia tematów do dyskusji nie uczy ludzi zawierzać

się Bogu, ponieważ nie uczy ich zawierzać się obrazowi i podobieństwu Inności Boga, jakimi ludzie są nawzajem dla siebie. Słowa puste są także pustymi czynami. Nie rodzą się ze słuchania. Przeczą Bogu, bo w nich nikt nikomu się nie objawia i nikt nikomu nie daje w nich siebie. Ale pustka boli człowieka i może w ten sposób daje świadectwo Prawdzie.

O myśli ludzka – ty, co przeczysz P a n u,
Świadczyć M u musisz przez błąd swój głęboki!
A ty, coś prawdę poprawiał lub winił,
Gdybyś na skryte jej popatrzył cele,
pytałyś siebie, sfrasowany wiele,
„Ja, c o m p r a c o w a ł t a k – c ó ż e m u c z y n i ł?”³.

Człowiek niszczy siebie pustym gadaniem i równie pustym działaniem. Niszczy dzieło sztuki, jakim jest poezja miłości, dobra i prawdy, których dar jest lepszy niż życie (por. Ps 63, 4).

„Prawda jest fundamentem kultury – i tego fundamentu trzeba nam strzec jak oka w głowie”⁴. Słaby jest naród, jeżeli brakuje mu rycerzy, którzy myślą i czynem heroicznie strzegą prawdy i dobra, do których człowiek należy. Jan Paweł II mówił do Polaków: „To jest prawda o człowieku, o człowieku europejskim. [...] Nie możemy tej prawdy o człowieku zdradzić. Dlatego wciąż mówimy o konieczności nowej ewangelizacji”⁵.

Myśl o „nowej ewangelizacji” narodziła się w biskupie Karolu Wojtyłe w czasie walki o widzialną obecność krzyża w życiu społeczeństwa polskiego. Jako papież po raz pierwszy mówił o niej pod krzyżem w opactwie ojców cystersów w Mogile pod Krakowem, niedaleko Nowej Huty, gdzie ludzie walczyli w obronie krzyża z komunistyczną policją:

Wspólnie pielgrzymujemy do krzyża Pańskiego, od niego bowiem rozpoczął się nowy czas w dziejach człowieka. Jest to czas łaski – czas Zbawienia. Poprzez krzyż człowiek zobaczył na nowo perspektywę swojego losu, swego na ziemi bytowania. [...] Dzieje Nowej Huty są także napisane poprzez krzyż. [...] Tam, gdzie stawia się krzyż, powstaje znak, że rozpoczyna się ewangelizacja⁶.

³ C. K. Norwid, *Quidam*, [w:] *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971, t. III, s. 184.

⁴ Abp K. Wojtyła, *Chrześcijanin a kultura*, [w:] „Znak”, 1964, nr 1156, s. 124.

⁵ Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy świętej beatyfikacyjnej Ojca Rafała Chylińskiego, Warszawa, 9 V 1991, [w:] http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1991/documents/hf_jp-ii_hom_19910609_beatificazione-varsavia_pl.html.

⁶ Jan Paweł II, Homilia w czasie mszy świętej odprawionej przed Opactwem OO. Cystersów w Mogile, Kraków, 9 VI 1979, http://www.mogila.cystersi.pl/index.php?option=com_

Krzyż trwa, choć zmienia się świat. *Stat crux, dum volvitur mundus*.

W dalszym ciągu homilii papież wspomina: narodziny nowego Kościoła, nowego ludu, pod krzyżem w Nowej Hucie (konsekrowanym przez kardynała Karola Wojtyłę w 1977 r.), „głęboko zapisały się w moim sercu, więc zabrałem je ze sobą, odchodząc ze Stolicy św. Stanisława na Stolicę św. Piotra, jako nową relikwię, jako bezcenną relikwię naszych czasów”⁷. Pod krzyżem w Nowej Hucie przemieniali się ludzie, przemieniała się ich praca, pod tym krzyżem ich miłość dojrzewała do zmartwychwstania. Tajemnica miłości, pracy i zmartwychwstania wiąże się z tajemnicą krzyża. „Nie można oddzielić krzyża od ludzkiej pracy. Nie można oddzielić Chrystusa od ludzkiej pracy. To właśnie potwierdziło się tutaj w Nowej Hucie. I to był ten nowy początek ewangelizacji na początku nowego tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce”⁸. „Od krzyża w Nowej Hucie zaczęła się nowa ewangelizacja, ewangelizacja drugiego Millenium”⁹.

Funkcjonariusze kościelni zbyt często ograniczają swoją posługę do spektakularnych działań, które oddalając ich od miejsca, na którym *stat crux*, prowadzą ich tam, gdzie *volvitur mundus*. Ewangelizacja drugiego Millenium albo będzie wspólnym nawracaniem się biskupów, księży i świeckich do wiszącego na krzyżu Bożego Daru Prawdy i Miłości, albo ugrzęźnięcie w pustej gadaninie funkcjonariuszy o sobie samych oraz w ich szukaniu wygodniejszych i bardziej widocznych miejsc dla siebie z dala od *via crucis*. *Crux stat* we wnętrzu każdego człowieka. Dlatego ten, kto zbliża się do krzyża, nawraca się do Boga oraz do człowieka. Ogarnia ich jedną miłością, w której rodzi się wspólnota osób zwana Kościołem. W dialogu, którym jest ta jedna, a przecież dwojaka miłość, osoba ludzka znajduje ocalenie.

Dialog, o którym chcę mówić, ocala człowieka nie od ubóstwa, lecz od nędzy (*miseria*), której w świecie zachodnim jest więcej aniżeli bogactwa. Z ubóstwa człowiek może wyjść o własnych siłach, podczas gdy od nędzy nie uwolni się, jeśli druga osoba nie przyjdzie mu z pomocą. Z nędzą bowiem mamy do czynienia wtedy, kiedy człowiek nie ma do kogo iść nie po to, żeby na chwilę się rozerwać, lecz żeby wyznać siebie i usłyszeć słowo, w którym druga osoba będzie obecna także dla niego.

Osoba ratuje osobę od nędzy z pomocą słowa, *dià tòn logón* (por. J 4, 39), w którym ich „niespokojne serca” (św. Augustyn) mają nadzieję od-począć i zarazem począć nowe życie (tak mówi doświadczenie i wyrażające je łacińskie słowo *re-creatio*). Nie może to być zatem puste słowo, jakaś opinia, hipoteza czy teo-

content&view=article&id=133:homilia-jana-pawla-ii&catid=48:jan-pawe-ii-w-mogile&Itemid=150.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

ria. Utożsamiając się z nimi, ludzie poddają się ich funkcjonowaniu, w którym nie ma miejsca dla wspólnoty osób, jest natomiast miejsce dla masy jednostek, zawierających się nie prawdzie i dobru, lecz dialektyce walki o władzę oraz, mówiąc słowami ks. Piotra Skargi, o „dobra pojedynkowe”. Pojedynkowe dobra nie przestają być dobrami jednostek nawet wtedy, kiedy mają partyjny charakter. Politycy pojedynkowych dóbr mierzą swoje działania wielkością posiadanej władzy, a nie wielkością troski o dobro człowieka.

Karol Wojtyła mówi, że osoba jest wpisana w drugą osobę nadzieją¹⁰. Oznacza to, że nadzieją osoba zawiera się innym osobom. Jednoczy się z nimi, tak że wspólnie odkrywają jedna w inności drugiej znak Transcendencji, ku której są ukierunkowane. Dzięki temu wiedzą, że ich działania mają sens o tyle, o ile kształtuje je, z jednej strony, szukanie prawdy i dobra, których źródło bije w Transcendencji, a z drugiej strony, unikanie kłamstwa i zła, które od tego źródła odwodzą.

Ludzie niewpisani w nikogo nadzieją i wiarą, ludzie przebywający w nędzy, nie chodzą, jak powiedziała Karol Wojtyła, pośród znaków, które są spójnią świata i wskazują na zawiły los osoby ludzkiej¹¹. Ziemia, na której pracują, nie wskazuje na niebo, a czas, w którym żyją, nie zmierza do wieczności. Nie patrząc w nadludzkie „tam”, ludzie nie wiedzą, co mają robić w ludzkim „tu”. Obce im jest doświadczenie moralne, które stanowi punkt wyjścia dla antropologii adekwatnej Karola Wojtyły. Doświadczenie moralne wydarza się w osobach należących do siebie nawzajem. Ludzie, którzy nie należą do nikogo, nie znają zobowiązań moralnych i nigdy nie przechodzą do nowego życia; to znaczy, nie odradzają się. Ich swawolę regulują jednodniowe interesy i polityczne dekrety.

Dialog ukazujący człowiekowi Wyjście (*Exodus*) z krainy nędzy zaczyna się i zarazem się spełnia w jego zachwycie pięknem drugiej osoby. Człowiek zachwycony inną osobą słyszy wezwanie do zamieszkania z nią w miłości, otwierającej ich na wspólne szukanie prawdy i na wspólne czynienie dobra. W *Bracie naszego Boga* spowiednik daje Bratu Albertowi prostą radę, jak ma żyć: „Daj się kształtować miłości”¹². Dar miłości kształtuje myśli i czyny człowieka nie dla ziemi, lecz dla nieba. Na ziemi człowiek staje się zrozumiały tylko dla tych, którzy patrzą na niego w perspektywie nieba. Dar miłości przemienia ludzkie życie w poezję, nad którą na ziemi nikt nie ma władzy. Dla tak przemienionego człowieka piękno

Jest tam. A tutaj nie ma nic prócz drżenia,
oprócz słów odszukanych z nicości –

¹⁰ Zob. K. Wojtyła, *Rozważanie o śmierci*, [w:] tenże, *Tutte le opere letterarie*, dz. cyt., s. 102.

¹¹ Zob. K. Wojtyła, *Wigilia Wielkanocna 1966*, [w:] tenże, *Tutte le opere letterarie*, dz. cyt., s. 216.

¹² K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, [w:] tenże, *Tutte le opere letterarie*, dz. cyt., s. 666–668.

ach, zostaje ci jeszcze cząstka tego zdziwienia,
które będzie treścią wieczności¹³.

Piękna, które jest odbiciem starej i wiecznie nowej Transcendencji na ziemskim byciu człowieka, nie można dotknąć, a tym bardziej go posiąść. Jego sakralność pochodzi od Transcendencji, która jedna jest święta. To ona broni godności i wolności tych, w których się odbija. Jej piękno rozjaśnia wszystko dokoła, tak że wszystko staje się widzialne, a więc poznawalne. Takie piękno „nazywa się Miłosierdzie. [...] Takie piękno nie powtórzyło się już nigdy później – O, jakież trudne piękno, jak trudne”¹⁴. Ono może być tylko boską Osobą uobecnioną w naszym człowieczeństwie.

Trudny dialog z pięknem miłości dokonuje się w Sokratejskim wychodzeniu z jaskiniowej ignorancji w sprawach istotnych dla życia człowieka. Nad tym wychodzeniem ze świata opinii (*doxa*) czuwa bóstwo (*daimon*), którego głos chroni Sokratejskiego człowieka przed szukaniem prawdy i dobra tam, gdzie ich nie ma. O poznaniu będącym dialogową *praxis* przyjaźni z mądrością, *filo-sofia*, mówią mądre słowa matki Achillesa, bogini Tetydy, która wynurza się z morskich fal, aby objąć nimi syna płaczącego na brzegu morza po utracie branki Bryzejdy: „Dziecię me, czegoż się żalisz i cóż cię za smutek dotyka? | Powiedz, nie tając w sercu, abyśmy oboje wiedzieli”¹⁵. Te słowa Homera: „Abyśmy oboje widzieli-wiedzieli” (*hina eidomen amfo*) mówią o dialogu, w którym człowiek znajduje bezpieczne schronienie. Tylko ci, którzy „widzą-wiedzą razem”, są w stanie wymierzyć sprawiedliwość sobie i światu. Oni bowiem są obecni dla siebie nawzajem i dla świata i dlatego tylko im objawia się prawda.

Prawda zadana człowiekowi do pracy w miłości objawia się w moralnym, a więc dialogowym doświadczeniu jego osoby. Uczzone wywody wyjaśniają funkcjonowanie fragmentów bytu ludzkiego, ale pozostawione swojej logice zaciemniają jego całość, która znajduje się zawsze trochę dalej, niż mogą sięgnąć rozumowania. Aby uniknąć tego zaciemnienia, posłużę się trzema konkretnymi dialogami, ukazującymi sprawy człowieka lepiej aniżeli rozumowania. Pierwszym jest cała powieść *Zbrodnia i kara* Dostojewskiego, dwa pozostałe wziętem z Ewangelii św. Jana.

W *Zbrodni i karze* miłość, z jaką Sonia obejmuje swojego ojca, pijacznę Marię Ładową, jego drugą żonę oraz ich dzieci, a także Raskolnikowa, szukające-

¹³ K. Wojtyła, *Pieśń o Bogu ukrytym*, [w:] tenże, *Tutte le opere letterarie*, dz. cyt., s. 46.

¹⁴ K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, [w:] tenże, *Tutte le opere letterarie*, dz. cyt., s. 688. Mowa o obrazie *Ecce Homo*, który znajduje się w kaplicy Sióstr Albertynek w Krakowie.

¹⁵ Homer, *Iliada*, I. 451–2, tłum. P. Popiel.

go sprawiedliwości sposobami niemającymi z nią nic wspólnego, wzywa do siebie wszystkich, którzy ją skrzywdzili, i prowadzi ich do nowych narodzin. We wstrząsających wynurzeniach Marmieładowa przed Raskolnikowem w karczmie przeraża nas nędza samotności tego człowieka, ale równocześnie jaśniej w nich piękno miłości Soni. Jej miłość unosi go w sposób dramatyczny wzwyż, do tej Miłości, której miłosierne Piękno ocala go przed rozpaczą.

Jeśli nie ma już do kogo iść, jeśli iść już nie ma dokąd – to koniec. [...] Szanowny Panie, przecież każdy człowiek musi mieć kogoś, kto by się nad nim użalił [...]. Nie należy się nade mną użalać, powiadasz? I masz rację. [...] Mnie trzeba ukrzyżować, do krzyża przybić, a nie żałować¹⁶.

Wszyscy zatrząskują drzwiami przed Marmieładowem, nikt go nie rozumie. Tylko Sonia nie zatrząskuje ich przed nim, dzięki czemu Marmieładow wie, że nie zatrząśnie ich także Ten, którego Miłość jest nieskończenie większa od ludzkiej miłości.

Człowiek nie wpada w rozpacz dopóty, dopóki ktoś inny obejmuje go dobrym spojrzeniem. Ten, kto ma do kogo iść „tu”, ma do Kogo iść „tam”. Sonia nie opuszcza ojca, ona tylko patrzy na niego w milczeniu swojej miłości, skazanej przez niego na utrzymanie jego drugiej rodziny przez zarabianie pieniędzy korynckim sposobem. Nawet butelkę, przy której wyznaje siebie Raskolnikowi, Marmieładow kupił za ostatnie kopieжки Sonieczki. Włożyła mu je do rąk, nie mówiąc ani jednego słowa. „Tylko [...] spojrzała na mnie wymownie... Tak na tym padole nie spoglądają, ale tam w górze... [...] Tym jest to bolesniejsze, że właśnie wyrzutów nie czynią!”¹⁷

Miłosierne piękno nie potępia, ono tylko patrzy i boli. Nie odbiera nadziei, bo nie przestaje zachwycać do pracy na chleb, jakim jest miłość. Tak patrzy na człowieka Spojrzenie, które w języku greckim nazywa się *theos*, a którego znakiem jest dla Marmieładowa teofaniczne spojrzenie Soni. Spojrzenie Boga

w owym dniu zapyta: „Gdzież jest owa córka, która dla wspomnienia złej macochy i cudzych maleńkich dziatki siebie samą sprzedała? Gdzież jest owa córka, która nad swoim ziemskim ojcem, niepoprawnym pijaczną, nie zrażona jego zbydlęceniem, się litowała?” I powie: „Przyjdź! Już raz tobie wybaczyłem... Opuściłem już raz tobie... Opuśczone i teraz będą wszelkie grzechy twoje, ponieważ wielka była twoja miłość”¹⁸ (zob. Łk 7, 36–50).

¹⁶ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, tłum. Z. Podgórzec, Kraków 2011, s.15, 21 (cz. I, rozdz. 2).

¹⁷ Tamże, s. 21 (I, 2).

¹⁸ Tamże, s. 22 (I, 2). Zob. Łk 7, 47–48.

Marmieladow ufa, że dzięki spojrzeniu Soni Spojrzenie Boga przygarnie go do Siebie razem ze wszystkimi nędznikami „spod znaku bestii” (Ap 13, 17). Zgorszą się wówczas mądrzy i roztropni w rodzaju uczonego faryzeusza Szymona, szemrzącego na widok kobiety, która płacze u stóp miłosiernej Piękności. Marmieladow, kształtowany przez nie do końca zrozumianą przez siebie miłość Soni, już wie, że kiedy „najmędrsi” zawołają: „Panie, dlaczego dopuszczasz do siebie również tych?”, Jezus odpowie im: „Dlatego ich dopuszczam, o najmędrsi, [...] bo żaden z nich nie uważał, że godzien jest tego”. Marmieladow już wie, że wtedy Sędzia „wyciągnie ku nam ręce swoje, a my do nich przypadniemy... I zapłacemy... Wtedy wszystko stanie się zrozumiałe! [...] Panie, niechaj przyjdzie królestwo Twoje!”¹⁹ Marmieladow już wie to, co wie Sonia, która na pytanie Raskolnikowa: co ci dał Bóg, że tak wierzysz w Niego?, odpowiada cichutko: „Wszystko”. Oni razem to wiedzą.

Sonia mówi milczeniem. O nikim nie wygłasza opinii, ona tylko patrzy. „Krzyknęła cichutko”, kiedy konający Marmieladow rozpoznał tylko ją wśród obecnych przy nim i kiedy zawołał: „Soni! Córcu! Przebacź!”. Sonia objęła go i „zastygła w bezruchu. Umarł w jej objęciach”. Czyżby „dopiął swego!”, jak powiedziała jego żona²⁰, która także z pomocą Soni dojrzewała w cierpieniu do miłości prawdy?²¹

Sonia wyprowadza także Raskolnikowa z nędzy, w jaką wpędziła go teoria sprawiedliwości wysnuta z czystego rozumu. Swoją winę wyznaje on najpierw miłości, jaką darzy go Sonia²², a dopiero potem zgłasza się do władz cywilnych²³, które skazują go na zesłanie na Syberię. Sonia dzieli z nim jego los. Tam, na zesłaniu, pewnego dnia Raskolnikow, patrząc na bezkresny step za rzeką i na koczowników żyjących na wolności, pada do jej stóp i oblewa je łzami, tak jak to czyni w Ewangelii św. Łukasza grzesznica. Prosi Sonię o Nowy Testament, z którego czytała mu historię wskrzeszenia Łazarza. W tym momencie Dostojewski kończy powieść słowami: „Tu zaczyna się już nowa historia, historia odnowy człowieka, jego [...] przechodzenia z jednego świata w drugi, historia wtapienia się w nową [...] rzeczywistość”²⁴.

Człowieka nie należy reformować, człowiek powinien się ciągle rodzić na nowo, powinien codziennie przechodzić do nowego życia, czyli umierać dla siebie w miłości do drugiej osoby, spodziewając się, że w niej zmartwychwstanie. Jego śmierć polega nie na jakiejś reformie jego bytu, lecz na narodzeniu się do nowego życia w innej Osobie.

¹⁹ Tamże, s. 22, (I, 2).

²⁰ Zob. tamże, s. 156–157 (II, 7).

²¹ Zob. tamże, s. 360–362, (V, 5).

²² Zob. tamże, s. 342–343 (V, 4), .

²³ Zob. tamże, s. 441 (VI, 8).

²⁴ Tamże, s. 456 (epilog, 2).



O tym, jak trudno jest przekroczyć „rzekę”, aby „wtopić się w nową rzeczywistość”, wie Nikodem, który wprawdzie dostrzega „odblask” Piękności Boga na czynach Jezusa, ale wyrozumowane hipotezy i opinie krążące wśród uczonych faryzeuszy trzymają jego oczy „na uwięzi” (Łk 24, 16; por. J 3, 1–21), tak że nie rozpoznaje on Chrystusa w Jezusie. Uczony Nikodem przychodzi do Jezusa w nocy. Prawdopodobnie nie chciał wystawić na szwank swojej reputacji uczonego Izraela. Pyta Jezusa o czynione przezeń znaki, niepokojące nie tylko jego, ale także jego uczonych przyjaciół. Mówi bowiem w liczbie mnogiej: „Rabbi, wiemy, że od Boga przyszedłeś jako nauczyciel”. Spodziewał się chyba usłyszeć od Jezusa jakąś bardziej zadowalającą uczoną interpretację wydarzeń, z którymi ich uczoność nie mogła sobie poradzić.

Jezus, który nie przyszedł, aby prowadzić z ludźmi uczone dialogi, od razu stawia Nikodema wobec konieczności zmiany sposobu myślenia (*metanoia*), a więc wobec konieczności zmiany siebie. „Zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego”. Do królestwa prawdy, które nie jest z tej ziemi, wchodzi ten, kto nie tylko widzi jej znaki, ale także je pojmuje, łącząc się z osobą, która je czyni. Znaki są świadectwami danymi prawdzie, jaką jest osoba. Aby je pojąć, trzeba zmienić swoją postawę względem człowieka i względem wszechświata. Droga do prawdy wiedzie nie poprzez zmianę opinii o zjawiskach, lecz poprzez zmianę życia, tak żeby miłość i poznanie stanowiły w nim jedno. Nikodem nie rozumie słów Jezusa, więc pyta Go: „Jakżeż może się człowiek narodzić, będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?” Jezus nie odpowiada na uczone i w gruncie rzeczy infantylne pytanie Nikodema, lecz wskazuje mu kierunek, w którym musi pójść cały człowiek, aby poznać prawdę: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego”. Dlaczego? Dlatego że pozostanie ciałem, z którego się narodził, a prawda jest większa od ciała. Prawda objawia się osobie i w osobie, która rodzi się nie z ciała, lecz z Ducha. Ten zaś jest jak wiatr, który „wieje tam, gdzie chce”. Uczony Nikodem nie widzi „nowej rzeczywistości”, w którą „wtapiać się” (Dostojewski) stanowi istotę historii człowieka i wszechświata. Pragnie jednak ją poznać, więc pyta, ale nadal pyta uczenie: „Jakżeż to się może stać?”. Jezus z lekką ironią zwraca mu uwagę, że jego ignorancja kłóci się z jego społeczną pozycją w Izraelu: „Ty jesteś nauczycielem Izraela, a tego nie wiesz?”. Ten, kto nie wie, że duch „wieje tam, gdzie chce”, nie pojmie, o czym mówi dar pojawiający się w świecie, ale nienależący do niego. Najpierw trzeba dostrzec, jak nieskończenie większy od świata jest dar, aby móc uwierzyć temu, co dar ten mówi o sprawach niebieskich (por. J 3, 12), kiedy „wieje jak wiatr”. Sprawy ziemskie są ważne, ale stają się jeszcze ważniejsze, kiedy słyszy się w nich głos miłości.

Czyn objawia osobę, mówi Karol Wojtyła w *Osobie i czynie*. W czynie chodzi nie o sam czyn, lecz o osobę, która go spełnia. Jej zaś imieniem jest miłość, której nie można wymyślić, a tym bardziej wyprodukować. Osoba, czyli miłość, przychodzi jako zaskakujący, mimo że zawsze spodziewany, dar. „Współkochać przyszedł, nie współnienawidzić”²⁵, oznajmia Antygona Kreonowi, wprawiając go w osłupienie i gniew. Jezus mówi Nikodemowi o misji, z jaką Bóg posyła swojego Syna do ludzi. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego uwierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne”. Syn Miłości, jaką jest Bóg, przychodzi do ludzi, aby ich kochać. Ludzie są w stanie kochać jeden drugiego tylko dzięki temu, że są kochani przez Niego. Czasem jednak zachowują się jak Kreon...

Po nocnym spotkaniu z Jezusem uczony faryzeusz znika z Ewangelii. Pojawia się dopiero przy Jego zwłokach zdjętych z krzyża. Niemniej jednak trudno odpowiedzieć na pytanie, czy krzyż stał się dla Nikodema bramą, przez którą wchodzi się w krainę prawdy i miłości. Nie wiemy, czy Nikodem przekroczył rzekę, za którą zaczyna się nie nowa opinia, lecz nowe życie, tak jak przekroczył ją Raskolnikow z pomocą Soni. Nie wiemy, czy połączył poznanie z miłością, to znaczy, czy zmienił siebie. Ewangelista nic o tym nie mówi.

Ludzie zapatrzeni w uczoność nie kołatają do drzwi drugiego człowieka, aby go prosić o pomoc. Dlatego nie są przyjaciółmi mądrości. W swoim człowieczeństwie przyjacielem mądrości jest Jezus, który siedzi zmęczony przy studni Jakuba (por. J 4, 1–42). Jest spragniony, ale nie ma naczynia, którym mógłby zaczerpnąć wody ze źródła. Z prostotą prosi Samarytankę: „Dajcie mi pić”. Ta, dziwiąc się, że Żyd wznosi się ponad obyczaje swojego narodu i nawiązuje z nią dialog, jakby nie był Żydem, chce Go poznać, aby lepiej zrozumieć Jego prośbę. Pyta Go więc: „Jakżeż Ty będąc Żydem prosisz mnie, Samarytankę, bym Ci dała się napić?”. Jej zdziwienie otwiera Jezusowi drzwi do jej domostwa, do jej *ethosu*. A w jej mieszkaniu (*ethos*) panował nieład spowodowany „niespokojnym sercem”, szukającym miłości tam, gdzie jej nie było. „O, gdybyś знаła dar Boży i wiedziała, kim jest Ten, kto ci mówi: «Daj Mi się napić!» – prosiłabyś Go wówczas, a dałby ci wody żywej”. Kobieta chwytą w lot, że stojący przed nią Żyd językiem spraw ziemi mówi o sprawach nieba. Zanim jednak poprosi Go o tę wodę, chce się jeszcze upewnić, czy Jezus jest Tym, którego szuka jej serce: „Czy Ty jesteś większy od ojca naszego Jakuba, który dał nam tę studnię?”. Kiedy dowiaduje się, że Jezus mówi o życiu wiecznej miłości, nie waha się ani chwili: „Daj mi tej wody, abym już nie pragnęła!”.

Miłość kształtuje życie człowieka. Jej namiastki deformują je. Samarytanka zaskoczona wezwaniem: „Idź, zawołaj swego męża i wróć tutaj!”, zdobywa się tyl-

²⁵ Sofokles, *Antygona*, tłum. K. Morawski, w. 521.

ko na zwięzłe wyznanie: „Nie mam męża!”. Nie wchodzi w szczegóły swojej miłości zaplątanej w nieprawdzie. Jezus chwali ją za odważną szczerość: „Dobrze powiedziałaś. [...] Miałas bowiem pięciu mężów, a ten, którego masz teraz, nie jest twoim mężem”. Zdziwienie Samarytanki pogłębia się: „Panie, widzę, że jesteś prorokiem”. W jednej chwili zrozumiała, że, aby wejść w dialog polegający nie na wymianie opinii, lecz na wymianie darów, trzeba być czystym, to znaczy wolnym od wszystkiego, co nie jest darem i być nim nie może. Prosi Go więc, aby powiedział jej, jak ma żyć, żeby czcić Boga, którego Żydzi adorują w Jerozolimie, a oni, Samarytanie, „na tej górze”. Samarytanka wie, że wolność człowieka rodzi się w adoracji Boga, a nie w adoracji człowieka. Ona wie, że sensem drogi, jaką jest życie, nie może być sama droga. Droga zawsze prowadzi dokądś, ale ta kobieta jeszcze nie wie, dokąd ma zmierzać jej życie. Szybko jednak z pomocą Jezusa pojmuję, że słowo „dokądś” oznacza nie to czy tamto miejsce, ten czy tamten czas, lecz człowieka klęczącego u Źródła prawdy, które bije na każdym miejscu i w każdym czasie. Przez wiarę „wie, jak wiedzieć należy” (1 Kor 8, 2): „Wiem, że przyjdzie Mesjasz, zwany Chrystusem. A kiedy On przyjdzie, objawi nam wszystko”. W tej wiedzy przez wiarę Jezus nie mógł nie objawić Siebie: „Jestem Nim Ja, który z Tobą mówię”. Objawił Siebie jej, a nie Nikodemowi, który pytał tylko o czyny Jezusa, a nie o Jego Osobę.

Ten, kto pije wodę z tego Źródła, już wie, że otrzymał misję ocalenia spragnionych miłości, ale zatrzymanych na drodze do niej przez takie czy inne okoliczności i przez własną słabość. Musi wrócić do tych, dla których został wybrany i obdarzony wolnością. Samarytanka zostawia przy studni dzbanek i biegnie do miasteczka ze słowem, dzięki któremu, *dià tòn logón tēs gynaikòs* (J 4, 40), wielu uwierzyło w Niego i prosiło Go, żeby pozostał z nimi.

Człowiek rozjaśniony wschodzącym w nim słońcem dobra i miłości widzi, jak sprawy ziemskie mają się naprawdę. Jest przemieniony, jest czysty, a więc wolny, i tym samym jest już posłany do ludzi pogrążonych w ciemnościach swoich opinii. Mówi o tym Platon w *mie* o jaskini. Dobro i prawda, usprawiedliwiając człowieka, posyłają go do jego byłych współwięźniów, aby opowiedział im swoją przygodę ze wschodzącym w nim słońcem. Prośba: „Dajcie mi pić!”, wytycza mu drogę (*hodos*) do nich, przebywających jeszcze w niewoli. Na tej drodze potrzeba mu odważnej nadziei, ponieważ niewolnicy opinii wyśmiewają przyjaciela mądrości, a czasem nawet zadają mu śmierć²⁶. Antropologia adekwatna nie zna jednak innej drogi wiodącej do osoby ludzkiej. Wszystkie inne drogi to bezdroża.

Ten, kto idzie tą drogą, może bezpiecznie rozmawiać także o opiniach i nimi się posługiwać w pytaniu o prawdę i w szukaniu prawdy. Opowiada Norwid, że jadąc kiedyś osiołkiem do Grottaferrata, spotkał na stoku wzgórza naprzeciw

²⁶ Zob. Platon, *Państwo*, 517 a.

Castel Gandolfo wieśniaka i zatrzymał się przy nim. Kiedy odezwały się dzwony na *Angelus*, „obadwa zdjęliśmy kapelusze, po krótkiej modlitwie wraz przez toż uczestnictwo w rozmowę wprowadzeni”²⁷. Wspólne spojrzenie w niebo pozwala ludziom widzieć znaki, które łącząc ziemię z niebem, proroczo zapowiadają spotkanie oczekiwanej Osoby i wejście z Nią w dialog ocalenia. Człowiek tak patrzący w niebo dostrzega oczekiwaną Osobę w każdym człowieku spotkanym na drodze i, rozmawiając z nim, razem z nim uczestniczy w dialogu z tą Osobą, która zbawia. Wtedy i tylko wtedy wszystko, co jest „tu”, staje się jasne i zrozumiałe, bo wszystko, co jest „tu”, jest tylko znakiem tego, co jest „tam”. Gdyby Sartre dostrzegł był znaki tłumaczące „zawiłość ludzkiego losu”²⁸, jego rozpaczliwe słowa: „L'enfer, c'est les Autres!”, ustąpiłyby może miejsca słowom miłości pełnym nadziei: „Le ciel, c'est les Autres!”. Człowiek staje się piekłem, kiedy na prośbę drugiego człowieka: „Daj mi pić!”, odpowiada: „Nie będę ci służył, ja chcę nad tobą panować!”. Niebo natomiast otwiera się w nim wtedy, kiedy podaje kubek wody spragnionemu biedakowi.

Abstract

Salvation of Man in the Dialogue of Giving

Epiphanic presence of God in every being, every word and every man gives (through the meeting of created and earthly reality) the opportunity to emerge from one's self towards Transcendence and to notice the signs of it. Through this we receive chance to meet the Truth while we exceed the frames of partial scientific cognition. It becomes a holistic, existential truth in its sapiential dimension, which dwells deeply in the Creator. Only the dialogue which is based on personal transcendent Truth appears to be the gift bringing salvation to a man, reviving him for the new life and setting him free; only such a dialogue fulfils the most basic hunger in the heart of man. The examples of that dialogue are: the masterpiece of Fiodor Dostoyevsky entitled 'Crime and punishment' and two crucial meetings described in the Gospel of St. John – the one with the Samaritan women by Jacob's well (John 4:1–42) and the second with Nicodemus (John 3:1–21).

²⁷ C. K. Norwid, *Białe kwiaty*, [w:] tenże, *Pisma wszystkie*, dz. cyt., t. VI, s. 193.

²⁸ Zob. K. Wojtyła, *Wigilia Wielkanocna 1966*, [w:] tenże, *Tutte le opere letterarie*, dz. cyt., s. 216.

SPEŁNIONE SNY, SPEŁNIONE PROROCTWA MINIESEJ O DIALOGU WYOBRAŹNI I RZECZYWISTOŚCI

1 września 1987 roku Czesław Miłosz zapisał taką oto uwagę:

Na dnie swojej nędzy Polska dostała króla, i to takiego, o jakim śniła, z piastowskiego szczepu, sędziego pod jabłoniami, nieuwikłanego w skrzeczącą rzeczywistość polityki. Jego stolica najpierw w Krakowie z tamtym środowiskiem „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”, następnie w Rzymie. Król, nosiciel wiary mesjanicznej, głęboko przekonany, że istnieje państwo duchów, gdzie odbywają się zapasy, zmagania, triumfy, tuż obok tej drugiej historii żywych, ale w ścisłym związku¹.

Cytowany *passus* pochodzi z dziennika prowadzonego przez Miłosza w latach 1987–1988 i opublikowanego pod wieloznacznym, aluzyjnym tytułem: *Rok myśliwego*. Karol Wojtyła – Jan Paweł II to niewątpliwie jeden z głównych bohaterów całej książki. Miłosz przygląda się monumentalnej postaci polskiego papieża z uwagą, fascynacją, zachwytem, ale i swoistym dystansem.

Jan Paweł II – wyśniony, wyobrażony pracą snu i wyobraźni kilku pokoleń? Polski papież – ucieleśnieniem marzenia o wielkim, „królewskim z ducha” przewodniku? Taką właśnie myśl dopuszcza Miłosz do głosu w swoich zapiskach, domykających lata osiemdziesiąte XX wieku. Myśli tej, dodajmy, autor *Nieobjętej ziemi* pozostanie wierny, myśl ta odezwie się ze znaczną intensywnością w wygłosie jego twórczości. Spójrzmy na tomik *To* (2001), jedną z symbolicznych konkluzji Miłoszowego dzieła (i życia). W trzeciej części książki odnajdujemy dwa bezpośrednio sąsiadujące teksty o charakterze okolicznościowym. Najpierw – *Wybierając wiersze Jarosława Iwaszkiewicza na wieczór jego poezji*.

Kiedy zasiada na papieskim tronie
Polski romantyk, na dowód, że moce
Poezji bardzo szczególnie bywają...²

¹ Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Kraków 1991, s. 37.

² Cz. Miłosz, *Wybierając wiersze Jarosława Iwaszkiewicza na wieczór jego poezji*, [w:] tenże, *To*, Kraków 2001, s. 55.

Tak się ten utwór, w dalszym swym przebiegu nieodnoszący się już do postaci papieża, rozpoczyna. A zaraz po nim następuje *Oda na osiemdziesiąte urodziny Jana Pawła II*, liryk nader chętnie cytowany *in extenso* przy jubileuszowych i rocznicowych okazjach; teraz interesuje mnie jedynie jego wybrany fragment:

Cudzoziemcy nie zgadli, skąd ukryta siła
U kleryka z Wadowic. Modlitwa, proroctwo
Poetów nie uznanych przez postęp i pieniądz,
Choć królom byli równi, czekały na Ciebie,
Abyś za nich oznajmił *urbi et orbi*,
Że dzieje nie są zamęt, ale ład szeroki³.

Jan Paweł II, papież-Polak, wyrasta niejako z łona, z pnia polskiego romantyzmu, jego słowa, jego działania są jakby późnym wygłosem, późnym wypełnieniem romantycznego myślenia – taka właśnie myśl uporczywie krąży w wypowiedziach Czesława Miłosza o Karolu Wojtyłe.

Krótki miniesej (a może: szkic eseju, zanotowany i wygłoszony pomysł na esej), który chcę przedstawić, nie ma być próbą naukowego, historycznoliterackiego weryfikowania trafności Miłoszowej intuicji. Nie o tak poważny zamiar tu chodzi. Chciałbym raczej – na zasadzie szybko skonstruowanych, mam nadzieję, że ciekawych, zbliżeń – przyjrzeć się dwóm wybranym tekstom literackim, powstałym na wiele lat i pokoleń przed dniem 16 października 1978 roku i dającym się określić mianem „snów o polskim papieżu”. Pierwszy z tych tekstów jest sławny i intensywnie pamiętany, o drugim pamięta się słabiej, mówi – rzadziej. Pierwszy oczywiście ilustrować może romantyczne z ducha oczekiwanie na „króla”, „sędziego pod jabłoniami”, proroka, który – po części w imieniu poetów, po części zamiast nich – ogłosi światu prawdę o opatrnościowym porządku historii („dzieje nie są zamęt, ale ład szeroki” – to niedokładny cytat z Norwida, oczywiście⁴). Drugi pojawia się w mojej lapidarnej opowieści nieco przez przekorę wobec perspektywy Miłosza – ukazuje bowiem polskiego papieża jako figurę snu bynajmniej nie romantycznego, dalekiego od wizji i fantazji „poetów nie uznanych przez postęp i pieniądz”. Cała atrakcyjność proponowanego zestawienia tkwi, jak sądzę, w napięciu podobieństw i (silniejszych jednak) różnic.

„Na dnie swojej nędzy Polska dostała króla, i to takiego, o jakim śniła”..., a więc o dwóch snach słów kilka.

³ Cz. Miłosz, *Oda na osiemdziesiąte urodziny Jana Pawła II*, [w:] tenże, *To*, dz. cyt., s. 57.

⁴ Zob. C. K. Norwid, *Żydowie polscy*: „dzieje pozornie są z a m ę t, | Gdy w gruncie rzeczy są: siła i ładność szeroka!”, [w:] tenże, *Pisma wszystkie*, Warszawa 1971–1976, t. 1, s. 340.

Rok 1848: papież późnego romantyzmu

Tekst to dla wyobrażenia o „naszym”, „wziętym spośród nas” papieżu założycielski, klasyczny, źródłowy...

Pośród niesnasek Pan Bóg uderza
W ogromny dzwon,
Dla słowiańskiego oto papieża
Otworzył tron.
On przed mieczami tak nie uciecze
Jako ten Włoch,
On śmiało, jak Bóg, pójdzie na miecze;
Świat mu – to proch!

Twarz jego, słowem rozpromieniona,
Lampa dla sług,
Za nim rosnące pójdą plemiona
W światło, gdzie Bóg.
Na jego pacierz i rozkazanie
Nie tylko lud –
Jeśli rozkaże, to słońce stanie,
Bo moc – to cud!

On się już zbliża – rozdawca nowy
Głobowych sił:
Cofnie się w żyłach pod jego słowy
Krew naszych żył;
W sercach się zacznie światłości bożej
Strumienny ruch,
Co myśl pomyśli przezeń, to stworzy,
Bo moc – to duch.

A trzeba mocy, byśmy ten pański
Dźwignęli świat:
Więc oto idzie papież słowiański,
Ludowy brat; –
Oto już leje balsamy świata
Do naszych łon,
A chór aniołów kwiatem umiata
Dla niego tron.

On rozda miłość, jak dziś mocarze
Rozdają broń,
Sakramentalną moc on pokaże,
Świat wzięwszy w dłoń;
Gołąb mu słowa w hymnie wyleci,
Poniesie wieść,
Nowinę słodką, że duch już świeci
I ma swą cześć;
Niebo się nad nim piękne otworzy
Z obojga stron,
Bo on na świecie stanął i tworzy
I świat, i tron.

On przez narody uczyni bratnie,
Wydawszy głos,
Że duchy pójdą w cele ostatnie
Przez ofiar stos;
Moc mu pomoże sakramentalna
Narodów stu,
Moc ta przez duchy będzie widzialna
Przed trumną tu.

Takiego ducha wkrótce ujrzycie
Cień, potem twarz:
Wszelką z ran świata wyrzuci zgniłość,
Robactwo, gad,
Zdrowie przyniesie, rozpali miłość
I zbawi świat;
Wnętrze kościołów on powymiała,
Oczyści sień,
Boga pokaże w twórczości świata,
Jasno jak dzień⁵.

„Ten Włoch” z pierwszej strofy wiersza Juliusza Słowackiego to Giovanni Ferretti, biskup Spoleto i Imoli, kardynał Świętego Kościoła Rzymskiego, od roku 1846 papież Pius IX. I właśnie od „tego Włocha” można rozpocząć pracę objaśniania tekstu.

⁵ J. Słowacki, *Dzieła*, Wrocław 1952, t. 1, s. 254–255.

Początki pontyfikatu Piusa IX miały przebieg burzliwy i spektakularny, bezpośredni kontekst stanowiły dla nich gwałtowne wydarzenia polityczne na Półwyspie Apenińskim (będące z kolei częścią rewolucyjnego wrzenia w całej monarchicznej Europie). Na tym właśnie skomplikowanym, niestabilnym, niejednoznacznym tle rozgrywa się historia ogromnej fascynacji, z jaką europejska (w tym polska, emigracyjna) opinia „demokratyczna”, „rewolucyjna” (trudno tu o precyzyjny dobór słów) odnosiła się do osoby nowego papieża. Fascynacji, która równie gwałtownie i szybko przerodziła się w rozczarowanie, irytację, odrzucenie. Najkrócej i najprościej mówiąc: ludziom takim jak Mickiewicz papież Pius IX wydał się najpierw kimś, kto gotów będzie stanąć na czele wielkiej krucjaty wymierzonej w polityczne potęgi powiedeńskiej (pokongresowej) Europy, krucjaty mającej na celu „budowanie państwa Chrystusowi” i, zarazem, wyzwolenie ujarzmionych narodów. Takie wrażenie mogło powstawać w roku 1846, 1847, gdy Pius podejmował liberalizujące reformy polityczno-administracyjne w Państwie Kościelnym i wchodził w dyplomatyczny spór z Austrią, takie wrażenie mogło się utrzymywać, do pewnego momentu, w krytycznym roku 1848. Później jednak przyszły inne wydarzenia: coraz bardziej stawało się jasne, iż drogi rewolucyjnego ruchu włoskiego i drogi papieżstwa nie są – nie mogą być – wspólne. Ucieczka Piusa IX z ogarniętego zamieszkami Rzymu w listopadzie 1848 roku i jego powrót w początkach roku 1849 – powrót możliwy dzięki politycznemu i militarnemu wsparciu mocarstw europejskich – zmienia perspektywę interpretacyjną. W roku 1849 Mickiewicz na łamach „Trybuny Ludów” będzie już kreślił portret papieża, który zawiódł oczekiwania, nie rozumiał dążeń narodowościowych, mających przecież – jak głosiło romantyczne założenie – charakter religijny, głęboko chrześcijański, duchowy.

Rozmiarowi entuzjazmu, jaki wzbudzał w romantykach Pius IX, odpowiada głębokość rozczarowania, w które ów entuzjazm się obrócił. Można oczywiście zapytać: na czym w gruncie rzeczy zawiedli się rewolucyjni intelektualiści późnych lat czterdziestych XIX wieku? Na postawie papieża czy na swoich własnych fantazjach o papieżu, na, inaczej mówiąc, przeszacowanych interpretacjach rzeczywistości politycznej? Może od początku widzieli w biskupie Rzymu kogoś, kim on sam ani nie mógł, ani nie chciał być? Nie próbuję w tym miejscu rozstrzygać wyłaniającej się kontrowersji, nie próbuję tym bardziej stawiać pytania (aż nadto nieprecyzyjnego): kto miał „rację”? Historia romantycznego oczarowania i rozczarowania papieżem, historia z punktem kulminacyjnym przypadającym na rok 1848, interesuje mnie tu jedynie jako kontekst, w którym rodzi się wiersz *Pośród niesnasek Pan Bóg uderza...*, opatrzony datą: 1848.

Dla Słowackiego Pius IX to już bohater przegrany, przywoływany jedynie na zasadzie kontrastu, jako negatywny punkt odniesienia dla figury, która ma się właśnie objawić: dla słowiańskiego papieża, „ludowego brata”. Oczekiwania związane w wierszu z nadchodzącą monumentalną postacią są niezmiernie wysokie. Sło-

wiański papież jawi się w profetycznej wizji jako mąż opatrnościowy nie tylko dla pogrążonej w kryzysie *Ecclesii* („Wnętrze kościołów on powymiata, | Oczyszc sień”), ale i dla całego zdegradowanego świata, któremu będzie służył jako kapłan-prorok, król i lekarz („Wszelką z ran świata wyrzuci zgniłość | Robactwo, jad”).

Jak rozumiał tę majestatyczną figurę sam autor wiersza? Czy wieszcząc pontyfikat „słowiańskiego papieża”, „ludowego brata”, myślał o jednostce, o jakimś konkretnym Słowianinie, człowieku powołanym przez Boga do wielkiego dzieła naprawy – Kościoła i świata? Czy raczej operował personifikacją, mającą reprezentować całą Słowiańszczyznę, wielką rodzinę narodów, której przypadła w udziale święta, dziejowa misja? Trudno tu, jak sądzę, o definitywne rozstrzygnięcie. Można oczywiście przywoływać hipotetyczne interteksty, szukając w nich podpowiedzi czy instrukcji czytania.

Spójrzmy na krótką prozę zatytułowaną *Kazanie na dzień Wniebowstąpienia Boskiego*. Poeta rozwija tam koncepcję dwu równoległych sukcesji. Pierwszą z nich jest sukcesja papieży, biskupów Rzymu, określana jako „widzialne następstwo z obioru i ciała, i rozumu, i myśli zimnej szukające, które zakon rzymski ogłasza”⁶. Sukcesja druga – niezrównanie czcigodniejsza i świętsza – to następstwo prawdziwych wybrańców, powołanych nie ludzkim, politycznym zamysłem, lecz „z natchnienia Bożego i od siły sakramentalnej ciągle dawane”. Chrystus bowiem „ciągle nad światem idący upatruje apostoły swoje, a nie był wiek jeden, który by o Pańskich odwiedzinach nie słyszał”. Jakoż każde stulecie obdarzone zostaje przez Boga co najmniej jednym wielkim przewodnikiem duchowym. Słowacki wymienia ich w szybkim a precyzyjnym wyliczeniu: trzy pierwsze wieki chrześcijaństwa – męczennicy za wiarę, IV wiek – święci Antoni, Hilarion i Mikołaj, V wiek – św. Augustyn, VI wiek – „Jan i Agapit, cuda czyniący”, VII wiek – „Anglii nawróciciele”, VIII wiek – święci Jan i Guthbert, IX wiek – św. Sebastian, X wiek – święci Wacław, Romuald i Ulryk, XI wiek – św. Stanisław, XII wiek – święci Bernat i Malachiasz, XIII wiek – święci Franciszek i Dominik, XIV wiek – św. Katarzyna i św. Bernard, XV wiek – święci Wincenty oraz Franciszek Ksawery, XVI wiek – Luter i Zwinglusz, XVII wiek – Pascal, XVIII wiek – „oto naród cały już francuski pierwszy raz apostołem staje się praw Chrystusowych”. Tę właśnie, istotnie świętą i natchnioną sukcesję Słowacki nazywa „prawdziwym papiestwem”, które „katolicki kościół od dwóch tysięcy lat przy Chrystusie utrzymuje”. W wieku XIX, podobnie jak w poprzednim stuleciu, „nie człowiek jeden, ale naród cały papiestwem ducha zajmie się... i wszelki czyn świata ku celom ostatecznym ducha ludzkiego nakieruje”. Naród ów pozostaje nienazwany, niemniej jednak z opisu nietrudno wywnioskować, iż Słowacki ma na myśli – Polaków.

⁶ Cytaty z *Kazania na Dzień Wniebowstąpienia Boskiego*, [w:] J. Słowacki, *Dzieła*, Wrocław 1952, t. XII, s. 289–294.

Kazanie na dzień Wniebowstąpienia Boskiego przez badaczy datowane jest na rok 1845; *Pośród niesnasek Pan Bóg uderza...* to, jak pamiętamy, rok 1848. Wiersz o słowiańskim papieżu odczytywany w kontekście nieco wcześniejszej prozy rozumieć można jako zapowiedź nie tyle zmiany na tronie watykańskim – zmiany mieszczącej się w porządku „widzialnego następstwa z obioru i ciała, i rozumu” – ile raczej jako ujawnienie prawdy o kolektywnym papieństwie, w wieku XIX sprawowanym z woli Chrystusa przez słowiański naród. Czy jednak zasadne jest tak proste i pewne, mechaniczne w gruncie rzeczy, przenoszenie sensu jednego tekstu na drugi, odrębny przecież i samodzielny? A może wiersz z roku 1848 rozwija i przekształca koncepcję wyłożoną w prozie z roku 1845? Oto po niegodnym Włochu na tronie papieskim zasiądzie Słowianin, prawdziwy mąż opatrznoscio-wy, który „dźwignie”, „zbawi”, na nowo „stworzy”, a także uleczy i pouczy świat. Tym samym nastąpi pojednanie, uzgodnienie dwu porządków: urzędowa sukcesja rzymska, dotąd zamknięta na natchnienia Boże, połączy się wreszcie z prawdziwą sukcesją duchową.

Jak zatem rozumiał swój profetyczny wiersz Juliusz Słowacki, kiedy pisał go w połowie XIX wieku, pośród „niesnasek” albo, inaczej mówiąc, wśród „Europy hałasów”? Chyba nie sposób tego ustalić jednoznacznie, definitywnie i w sposób weryfikowalny. Nie wiem, co myślał o swym bohaterze wieszczący poeta: czy widział w nim personifikację kolektywnego „papieża-narodu”, czy raczej jednostkę, osobę należącą do narodu wybranego przez Boga, ściśle z nim związaną, lecz konkretną, czy też w ogóle nie odróżniał tych dwu poziomów eksplikacji?

Wiem natomiast, iż sześćdziesiąt lat później, u progu XX stulecia, powstaje inny utwór, w którym pojawia się obraz papieża wziętego „spośród nas”, już nawet nie Słowianina, lecz – Polaka.

Rok 1908: papież późnego pozytywizmu

Utworem tym jest nowelka Bolesława Prusa zatytułowana *Zemsta*. Nim przyjrzymy się użytkowi, jaki z motywu polskiego papieża czyni narracja późnego (by nie rzec schyłkowego, resztkowego) pozytywizmu, musimy zarysować pokrótce sytuację fabularną.

Rzecz dzieje się w roku 1908, w paryskiej kawiarni. Trzej Polacy – Zygmunt Goldberg, Jan Czerski i Władysław Miler – dyskutują o metodach narodowego oporu przeciwko zaborcom, zwłaszcza przeciw polityczno-ekonomicznemu uciskowi ze strony rządu niemieckiego, z jakim zmagać się muszą zagrożeni w samym swoim bycie Polacy „w Poznańskim”.

Goldberg proponuje założenie tajnej narodowej organizacji terrorystycznej, podejmującej kroki odwetowe wobec społeczeństwa niemieckiego. Terro-

ryzm polegać ma na podpalaniu fabryk oraz domów, podkładaniu bomb, zabijaniu indywidualnym i masowym. Plan zakłada ślepą zbiorową odpowiedzialność – obiektem ataków będą nie tylko urzędnicy, ludzie realizujący antypolską politykę wywłaszczeń i germanizacji, ale potencjalnie wszyscy Niemcy zamieszkali w Rzeszy, a nawet poza jej granicami, w dowolnym zakątku świata. Zwieńczeniem planu okazuje się użycie broni bakteriologicznej:

Nie masz bagnatów i armat, weź nóż, dynamit, arszenik, wreszcie bakterie cholery i dżumy... A dopiero kiedy całe Niemcy krzykną z bólu, rząd ich zrozumie, że w dwudziestym wieku nawet słabszego nie wolno krzywdzić, bo on w chemii, w bakteriologii znajdzie środki odwetu⁷.

Projekt Goldberga spotyka się ze zdecydowanym sprzeciwem Czerskiego, zgłaszającego alternatywny plan działania. Społeczeństwo polskie powinno przeciwstawiać się niemieckiej przemocy pracą, pomysłowością, siłą woli oraz odwagą wyrażającą się nie w walce zbrojnej, lecz gruntownym przemyśleniu, dogłębnym zrozumieniu nowoczesnego świata.

Już z ekonomii wiemy, że na dobrobyt i cywilizację składają się cztery czynniki. Po pierwsze – natura, czyli: ziemie orne, lasy, wody, kopalnie... Po wtóre – praca energiczna, która owe pola uprawia i eksploatuje kopalnie. Po trzecie – rozum wynalazczy, który nie tylko odkrywa tajemnice natury, ale jeszcze umie wynajdować i budować potrzebne narzędzia. I po czwarte, na co ekonomia nie kładzie nacisku, a co jest równie ważne – cnota [...]: wytrwałość, oszczędność, rzetelność, sprawiedliwość. [...] jeżeli Prusacy zabierają Polakom ziemię, czyli jeden z czynników dobrobytu, Polacy muszą spotęgować trzy inne czynniki, a więc: energiczną pracę, wiedzę twórczą i cnoty. A wówczas nie tylko nie zginą, ale jeszcze podniosą się na wyższy stopień cywilizacji...⁸

Gdy Goldberg i Czerski, rezonerzy antagonistycznych racji, wygłoszą już swoje mowy programowe i opuszczą kawiarnię, w centrum uwagi znajdzie się trzeci uczestnik dyskusji, Miler. Do tej pory przysłuchiwał się on jedynie toczonemu sporowi, zadawał pytania, teraz zostaje sam z dylematem: którą drogą powinni podążać Polacy? Pozytywistyczna praca czy nowoczesny terroryzm – oto jest pytanie. Mimo skrupułów i oporów moralnych główny bohater opowiadania skłania się raczej ku programowi bezwzględного niszczenia wroga, co jednak rodzi w nim poczucie bezradności i frustracji: „Przypuśćmy – myślał – że wszyscy Pru-

⁷ B. Prus, *Zemsta*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, Warszawa 1990, t. 2, s. 555.

⁸ Tamże, s. 556.

sacy zasługują na zrujnowanie ich i wytępienie, to skądże wziąć ludzi, skąd pieniędzy potrzebnych do tej ohydnej roboty?”⁹.

W takim właśnie momencie pojawia się w kawiarni tajemniczy, demoniczny czarodziej indyjski, który proponuje desperatowi pakt handlowy: pod zastaw własnej duszy, oddanej magowi na czas stu miliardów lat, Miler otrzyma wszelką potęgę konieczną do niszczenia całych państw i narodów. Miler przystaje na propozycję. Uzbrojony w ponadludzką potęgę, stanie się kreatorem nowego biegu dziejów. Nim to jednak nastąpi, czarodziej pokazuje mu w magicznym zwierciadle, jak potoczyłaby się historia, gdyby nie doszło do niezwyklej interwencji.

Okazuje się, iż Polacy wybraliby program rzetelnej pracy cywilizacyjnej. Rozumiejąc, iż „naród, który z każdym rokiem nie będzie wytwarzał coraz więcej nowych bogactw i dzieł na pożytek ludzkości”, nie ma szansy przetrwania we współczesnym świecie, Polacy skupili całą swą energię na systematycznym rozwoju gospodarczym, technicznym, społecznym, osiągając ogromny sukces, budząc powszechny podziw i szacunek. Po stu latach, w roku 2008, naród polski jest nie tylko niezmiernie bogaty, lecz również posiada ogromne zasługi dla ludzkości – to właśnie Polacy w dokonali w XX wieku najważniejszych odkryć naukowych, polepszających ludzką egzystencję. Ekonomiczny i intelektualny potencjał pozostaje w ścisłym, przyczynowo-skutkowym związku z olśniewającym rozwojem moralnym: naród polski słynie nie tylko z pracowitości, oszczędności, ale i skromności, prawości, uczciwości oraz życzliwości.

Indyjski mag wyjaśnia, że tak właśnie wyglądałyby dzieje Polski w XX wieku, gdyby Miler nie wmieszał się w nie ze swoją niszczycielską interwencją. Będą jednak wyglądać inaczej, o wiele gorzej. Terror skierowany na Niemców wróci rykoszetem do samych Polaków, gdyż „kto sieje kłóć, zbiera kłóć”. Miler pragnie wycofać się z kontraktu, okazuje się jednak, iż będzie to możliwe tylko za najwyższą cenę: dusza, oddana pod zastaw na okres stu miliardów lat, zostanie nieodwołalnie zniszczona. Szczery patriota decyduje się poświęcić własne życie, aby nie przekreślać wspaniałej przyszłości swego narodu. „Więc giń” – woła demoniczny Indus. I właśnie wtedy, w kulminacyjnym punkcie nowelki, Bolesław Prus gwałtownie burzy iluzję, obnaża konwencję: Miler budzi się. Realna była tylko kawiarniana rozmowa z Goldbergiem, wielbicielem terroryzmu oraz Czerskim, apologetą „pracy energicznej, wiedzy twórczej i cnoty”. Wizja przyszłości okazała się jedynie snem głównego bohatera. Ze snu wszakże płynie morał jak najbardziej rzeczywisty i praktyczny. W finale opowiadania główny bohater nie ma już najmniejszej wątpliwości, że tylko wyrzeczenie się pokusy terroryzmu oraz skupienie całej energii społecznej na pracy cywilizacyjnej może ocalić Polaków przed degradacją, marginalizacją, klęską. Tylko tak mogą się w XX wieku obronić (i zwyciężyć) zagrożone w swym bycie, pozornie bezbronne narody.

⁹ Tamże, s. 558.

Zemsta, nowelka oparta na żartobliwym koncepcie, będąca niepozbawioną humoru fantazją historyczną, posiada swój wymiar serio, swoją ideową powagę. Za pomocą konwencji i chwytów literackich Prus starał się interpretować rzeczywistość ekonomiczną, polityczną, kulturową – tak jak ją widział i rozumiał około roku 1908. Dyskusja Goldberga i Czerskiego miała przedstawiać alternatywę, przed jaką stają Polacy u progu nowego stulecia.

Pierwsza wizja jest niewątpliwie literacką fantazją na temat ruchu terrorystycznego, który na przełomie wieków rozwijał się już nader intensywnie, działając na wyobraźnię dziennikarzy, pisarzy i czytelników (przykładem ówczesne powieści Conrada: *Tajny agent*, *W oczach Zachodu*). Wizja druga to osłuchana melodia wczesnego pozytywizmu, odegrana po niemal czterdziestu latach. Można powiedzieć: w roku 1908 Bolesław Prus usiłuje przenieść w XX wiek swój dawny i tylekroć już (zarówno w samym pozytywizmie, jak i z pozycji przeciwnych, np. pokolenia następców) kwestionowany, optymistyczny dyskurs polityczny, historiozoficzny. Sen o przyszłości, wyśniony przez Milera w paryskiej kawiarni, służy za retoryczny argument, uwiarygodnienie, zobrazowanie prawd, w które zdążyli już skądinąd zwątpić bohaterowie wcześniejszych od *Zemsty* arcyповіści Prusa. Jeśli tylko indywidualna i zbiorowa pracowitość, inteligencja, przedsiębiorczość wejdą w przymierze z indywidualną i zbiorową uczciwością, szlachetnością i moralnością, zagwarantowane będzie powszechne szczęście oraz harmonia społeczna – świat potwierdzający taką prawidłowość przyśnił się Milerowi. W taką utylitarystyczną oniriadę wpisuje się niespodziewanie figura polskiego papieża:

Już w połowie dwudziestego wieku Polacy zdobyli opinię najdzielniejszych pracowników.

Przerobić pustynię na urodzajne pola i ogrody, wytworzyć nowe odmiany roślin czy zwierząt użytecznych, odkryć kopalnię, gdzie jej nie podejrzewano, zrobić nowy materiał mający zastosowanie w przemyśle, wymyślić nowy sposób techniczny albo nowy mechanizm, wszystko to były drobiazgi dla tych ludzi pracowitych, ukształconych i twórczych.

Ich talenty kombinacyjne były tak wielkie, że do kierowania fabryk i przedsiębiorstw handlowych najchętniej wybierano Polaków. Im bez kwitu powierzano największe majątki, ponieważ słynęli z rzetelności. Oni, z powodu niezrównanej odwagi i zimnej krwi, bywali dowódcami i robotnikami statków podwodnych, machin latających, fabryk trucizn i niebezpiecznych materiałów wybuchowych.

W ciągu jednego wieku Polacy wydali spośród siebie kilku poetów, których geniusz porównywano z dantejskim i szekspirowskim, wynalazcę najlepszej maszyny latającej, odkrywcę metalu tak użytecznego i taniego jak żelazo, wynalazcę nowego sposobu ogrzewania. Ich lekarze obmyślili metody leczenia gruźlicy i raka. Jeden Polak był naczelnym wodzem armii francuskiej i wygrawszy niebezpieczną wojnę cofnął się

do życia prywatnego jak Waszyngton. Innego wybrano na papieża, który zaprowadził głębokie reformy w katolicyzmie¹⁰.

Sny i spełnienia

Ci dwaj papieże – słowiański papież z wiersza Juliusza Słowackiego oraz polski papież z nowelki Bolesława Prusa – to figury diametralnie różne, gruntownie odmienne. Tak bardzo odmienne, jak odmienne były wyobrażenie, pragnienia i języki późnego romantyzmu oraz późnego pozytywizmu.

Wiersz Słowackiego pisany jest jako proroctwo, jako słowo objawiające prawdę dziejów. Słowiański papież jest rzeczywisty – naprawdę ma przyjść, naprawdę ma sprawować święty urząd – choć, o czym wspomniano, niekoniecznie musiał być przez autora rozumiany personalnie. Nowelka Prusa nie jest pisana w poetyce proroctwa, raczej – w poetyce utopii. *Zemsta* nie składa Polakom metafizycznej obietnicy otrzymania „własnego papieża”, polski papież jest w niej alegorycznym znakiem polskiego powodzenia w nowoczesnym świecie, występującym pośród innych znaków: wspaniałych wynalazców, lekarzy, inżynierów.

Dalej, papież zapowiadany w wierszu *Pośród niesnasek Pan Bóg uderza...* został umieszczony w samym centrum dziejących się zdarzeń, więcej – wyznacza owo centrum. Jest działającą duchową mocą, która przekształca rzeczywistość:

On przez narody uczyni bratnie,
Wydawszy głos,
Że duchy pójdą w cele ostatnie
Przez ofiar stos.

Co to znaczy? Sam wiersz nie precyzuje. Można jednak przeczytać tę strofę przez filtr innych pism genezyjskich „brata Juliusza” i dopowiedzieć, że „cele ostatnie”, czy też „finalne”, to punkt dojścia teleologicznie zorientowanej historii świata. Słowiański papież przynagla nazbyt statyczne, „zleniwione” duchy do finalnego wysiłku, do decydującego kroku na drodze wiodącej ku apokaliptycznemu celowi ludzkiej historii. Jakże stąd daleko do papieża z noweli *Zemsta*! Ten papież należy do zsekularyzowanej historii przyszłości. Nie jest znakiem odsyłającym do żadnej transcendencji, a w każdym razie nowelka nic na ten temat nie mówi.

Dwudziestowieczny papież-Polak nie będzie nawet „pokazywał Boga w twórczości świata”, on po prostu „zaprowadzi głębokie reformy w katolicyzmie”. To

¹⁰ Tamże, s. 563–564.

papież-urzędnik, wybitny, światły, odważny w swym nowatorstwie kierownik starej, wielkiej i ważnej instytucji.

A jednak oba sny o „naszym papieżu”, sen późnego romantyzmu i sen późnego pozytywizmu – choć tak odległe i różne, choć wyjęte z innych „senników” – mają pewien wspólny mianownik, wspólny aspekt. Są mianowicie snami kompensacyjnymi. Słowacki śni o Słowiańszczyźnie odgrywającej główną rolę w historii świata, pojętej jako wielkie dążenie ducha do swego metafizycznego, transcendentnego „celu finalnego”, czyli spotkania z Chrystusem Panem, Alfą i Omegą. Prus śni o Polsce odgrywającej główną rolę w historii świata, pojętej jako ciągły postęp cywilizacji, czyli wiedzy i moralności. Czyż w jednej i drugiej projekcji, przy wszystkich istotnych i nieredukowalnych różnicach, nie chodzi w gruncie rzeczy o coś zbliżonego: o symboliczne wywyższenie narodu pozbawionego politycznej podmiotowości, podporządkowanego i zmuszanego do uznawania faktu podporządkowania, biernego, niewpływającego na bieg dziejów, nieuczestniczącego w żaden realny sposób w wielkiej europejskiej grze – chyba że jako jej stawka?

Jak się zdaje, to właśnie owemu kompensacyjnemu aspektowi zawdzięcza swą popularność figura „naszego papieża”, „papieża wziętego z nas”. Dla wyobraźni XIX i XX wieku obiór Polaka na papieża pozostaje jednym z najbardziej wyrazistych, widomych znaków polskiego sukcesu, polskiego wywyższenia, świadectwem docenienia Polski i Polaków przez Europę i świat. Zmieniały się poetyki, założenia światopoglądowe, aktualne konteksty polityczno-historyczne czy kulturowe, skale talentów – „nasz papież” wracał jako pocieszająca obietnica, element kompensacyjnego mitu, w którym zlekceważona, upokarzana zbiorowość odzyskiwała swą wartość i ważność dla świata.

Zabrzmie to może nieco patetycznie, ale chyba prawdziwie: zanim 16 października 1978 roku polski papież ukazał się miastu i światu w swej konkretnej, rzeczywistej postaci – Karola Wojtyły, kardynała z Krakowa, *qui sibi nomen imposuit Joannem Paulum* – zdążył już zaistnieć jako figura symbolicznego *imaginarium* Polaków. Pytanie filozoficzne brzmi: czy te dwie realności, historyczna i wyobrażona, mają ze sobą coś wspólnego (jak sugerował Miłosz)? A jeśli tak – to co, ile?

Juliusz Słowacki w okresie swojej post-towiańskiej, genezyjskiej ekscytacji wysuwał liczne zarzuty pod adresem współczesnego sobie Kościoła katolickiego (którego jednakowoż definitywnie nie odrzucał). Jeden z zarzutów dotyczył duchowej głuchoty i ślepoty na nowy dogmat, nową prawdę wiary: palingenetyczną wędrówkę ducha przez cielesne formy. Co oczywiste, taki projekt teologiczny nie mógłby zostać uznany za prawowierny przez Kościół Jana Pawła II. Po części zabawną, po części ironiczną okolicznością jest też fakt, iż właśnie pierwszy słowiański papież ogłosił błogosławionym swego dalekiego poprzednika, Piusa IX, który w wierszu z roku 1848 zaszyfrowany jest jako „ten Włoch”, negatywne przeciwieństwo nadchodzącego „słowiańskiego papieża”. Jednak jeszcze ciekawszy jest

być może moment rozbieżności, zachodzący między kreacją papieża-Polaka, zawartą w nowelce z roku 1908, i papieżem-Polakiem, który rozpoczął swe urzędowanie w roku 1978. Papież „zapowiedziany” przez Prusa reprezentuje społeczeństwo uprawiające cokolwiek niepokojące praktyki. Oto jeszcze jeden, dotychczas nieprzywoływany motyw z utopijnej, alternatywnej historii XX wieku:

Polacy, ale tylko ci, którzy należeli do związku: Praca, Wiedza i Cnota, tworzyli bardzo liczne, rozmaite i ściśle stowarzyszenia. Dzięki temu każdy zdrowy miał u nich pracę, każdy potrzebujący opiekę, każde dziecko naukę i dobre wychowanie, a każdy utalentowany młodzieniec środki do kształcenia się jak najwyżej. Gdy Polak dopuścił się przestępstwa, sądzono go i wyłączano ze związku, co najczęściej prowadziło do samobójstwa.

Najważniejsza jednak reforma społeczna polegała na tym, że dzieci wolno było mieć tylko małżeństwom zdrowym i zdolnym. Skutkiem tego ludność polska wzrosła bardzo powoli, ale rasa odznaczała się niezwykłymi zaletami¹¹.

Zapewne, to właśnie tej wspaniałej eugenicie zawdzięczali Polacy (ale tylko ci, którzy należeli do związku: Praca, Wiedza i Cnota) swego papieża-reformatora (jak również naczelnego wodza armii francuskiej, lekarzy-dobrodziejów ludzkości, wynalazcę nowego sposobu ogrzewania *etc.*). Zapewne to dzięki takim założeniom polska rasa mogła kumulować z pokolenia w pokolenie wybitne talenty i predyspozycje... Ale wolno powątpiewać, aby ta „najważniejsza reforma” spodobała się polskiemu papieżowi, który zdarzył się w nie-alternatywnej historii XX wieku i był autorem encykliki *Evangelium vitae*.

Sam Jan Paweł II, jak przypuszczam, mógł nie znać lub nie pamiętać ciekawej noweli Prusa, z pewnością natomiast znał i pamiętał wiersz Słowackiego. Nawiazywał do niego w swych wystąpieniach, czyniąc to jednak w sposób żartobliwy, daleki od jakiegokolwiek historiozoficznego patosu:

Wiemy, że Juliusz Słowacki napisał te słowa, na które się nieraz różni powoływali: „Polsko, twoja zguba w Rzymie”. Jest to ten sam Juliusz Słowacki, który napisał też wiersz o słowiańskim papieżu.

I teraz ja, dzisiaj właśnie tu przybywszy do Krakowa, pomyślałem sobie: miał rację. Twoja zguba w Rzymie, zgubił się człowiek z Polski, z Krakowa, i jest w Rzymie. Zgubił się! Bardzo przepraszam wieszczę narodowego za to, że tak wypaczyłem jego myśli. Teraz pójść go przeprosić w katedrze na Wawelu¹².

¹¹ Tamże, s. 564.

¹² Jan Paweł II, Przemówienie powitalne na Błoniach, Kraków, 10 czerwca 1987, [w:] <http://mateusz.pl/jp99/pp/1987/pp19870610d.htm> (30.07.2013).

Improwizowany dowcip, sformułowany na marginesie oficjalnego wystąpienia, nie może oczywiście przesłonić innego faktu: niewątpliwie Jan Paweł II uważał, iż pojawienie się w historii Kościoła (i świata) papieża słowiańskiego jest przejawem Bożego zamysłu. I próbował, zarazem ostrożnie i stanowczo, określić sens owego zamiaru – na tyle, na ile określenie takie jest możliwe w świetle teologii dziejów, w świetle wiary¹³. Ale to już temat na inny esej...

Tymczasem pora kończyć esej, który napisałem, esej skupiony wokół dwu, po części różnych, po części podobnych, utworów literackich, kreujących wizerunek papieża-Polaka, papieża-Słowianina. Pointa przyjąć może taką oto postać: dialog literackiej wyobraźni i rzeczywistości jest dialogiem szczególnego rodzaju. Wyobraźnia zazwyczaj przynagla rzeczywistość, aby spełniła jej oczekiwania; zdarza się, iż rzeczywistość na te przynaglenia odpowiada. Jednakże, co oczywiste, dialog nie oznacza przytakiwania. Między wyobrażeniem, które domagało się urzeczywistnienia, a rzeczywistością, która spełnia wyobrażenie, między wezwaniem i odpowiedzią na wezwanie rozciąga się pewien różnicujący odstęp, strefa nieprzyległości. Proroctwa, jak to proroctwa, mogą się spełniać, sny, jak to sny, mogą się sprawdzić – choćby poprzez włączenie w nieprzewidywany ongiś kontekst interpretacyjny, choćby mocą nieobliczalnego „efektu inskrypcji”. Ale też: to, co spełnione i wyśnione, jest zwykle inne, niż było w zapowiedzi, w przyśnieniu.

Tu akurat wypadnie dodać: na szczęście, na szczęście.

Abstract

Mini-essay on the margin of one sentence from *The Hunter's Year*

The essay is focused on two texts: a poem of Juliusz Słowacki and a short-story written by Bolesław Prus. In both of them there is a motif of “our (Slavonic or Polish) Pope”. The compared texts are completely different and, consequently, different are the shapes of the “prophetic” idea, which they contain. However, there is some analogy between them.

¹³ Zob. zwłaszcza Homilia w czasie mszy świętej odprawionej na Wzgórzu Lecha, Gniezno, 3 czerwca 1979; encyklika *Slavorum Apostoli*.

JAN PAWEŁ II – CZŁOWIEK DIALOGU

REFLEKSJE FILOZOFA

Że Jan Paweł II był człowiekiem dialogu, nie ulega najmniejszej wątpliwości. Prowadził dialog na różnych płaszczyznach. Najbardziej znany jest jego, nieustannie ponawiany, dialog ekumeniczny, kulminujący w słynnych spotkaniach modlitewnych w Asyżu. Jeszcze ważniejszy bodaj, często też nader dyskretny, jest jego wielki dialog ze światem. Czasem prowadził go tak, że podpowiadał światu albo ujawniał jego możliwe pytania. Oto jedno z najbardziej przejmujących, zapamiętane z pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny: „Czy można żyć bez Chrystusa? Można. Ale co w zamian?”. Rozpoczęty w ten sposób dialog sięga do samych fundamentów naszego życia, dotyka rzeczy najważniejszych.

Jednak były także dialogi bardziej ograniczone, bardziej kameralne, choć również w różnych aspektach istotne. O dwóch z nich, w których sam miałem szczęście brać udział, chciałbym teraz opowiedzieć. Chodzi mianowicie o seminaria w Castel Gandolfo i o dialog zainspirowany Listem do artystów. Zanim do nich przejdę, spróbuję przypomnieć najważniejsze cechy i warunki autentycznego dialogu.

- 1) Dialog toczy się między co najmniej dwoma podmiotami. Możliwy jest oczywiście tzw. dialog wewnętrzny, ale wówczas świadomość rozdziela się niejako na dwie przeciwstawiające się sobie strony;
- 2) podmioty dialogu reprezentować muszą różne stanowiska – inaczej toczyć się będzie monolog rozpisany na dwóch „aktorów”;
- 3) dialog winien być podporządkowany wspólnemu celowi, np. wyjaśnianiu spornych spraw, przede wszystkim zaś poszukiwaniu prawdy. Prawda musi być ideą regulatywną dialogu;
- 4) dialog wymaga nie tylko mówienia, ale i uważnego słuchania strony przeciwnej;
- 5) dialog wymaga umiejętności rozumienia i nawiązywania do argumentacji przeciwnika;
- 6) dialog wymaga umiejętności zawieszenia własnego stanowiska, a w razie przekonania się do racji przeciwnych zrezygnowania z niego. Upór jest śmiertelnym wrogiem dialogu.

Seminaria w Castel Gandolfo rozpoczęły się w roku 1980 i odbywały się odąd regularnie co dwa lata. Wkrótce podzieliły się na dwie serie: pierwsza, wyłącznie polska, kierowana była przez prof. Jerzego Janika, druga, organizowana przez wiedeński Instytut Wiedzy o Człowieku pod dyrekcją Krzysztofa Michalskiego i ks. Józefa Tischnera, miała charakter międzynarodowy, skupiając najwybitniejszych myślicieli z całego świata, takich jak: Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Charles Taylor, Leszek Kołakowski i inni. Na to seminarium zapraszany nie byłam, mogę więc mówić tylko o seminarium polskim, pracującym pod kierownictwem prof. Jerzego Janika i ogólnym hasłem „Nauka, religia, dzieje”. Miało ono swoją prehistorię, a czekała je dość dramatyczna przyszłość.

Początki sięgają czasu, kiedy grupa młodych naukowców, głównie fizyków i chemików, zaczęła się spotykać (zrazu całkowicie prywatnie, w mieszkaniu państwa Janiny i Jerzego Janików) z księdzem, a potem biskupem, arcybiskupem i wreszcie kardynałem Karolem Wojtyłą. On uczył ich filozofii, oni informowali go o najnowszych odkryciach w nauce. Gdy kardynał Wojtyła został papieżem, zdawało się, że te spotkania się skończą. Tymczasem ze strony samego Jana Pawła II wyszła propozycja ich kontynuowania, tyle tylko, że już nie w Krakowie, lecz w Watykanie.

Tematyka seminariów była rozległa, choć ich nurt główny skupiał się na problematyce nauk przyrodniczych, tzw. ścisłych (matematyka, fizyka, chemia, biologia), oraz na filozoficznych i teologicznych zagadnieniach z nimi związanych. Zgodnie z generalnym tytułem seminarium było w nim także miejsce na humanistykę, zwłaszcza historię i „czystą” filozofię.

Od początku dyskutowany był problem stosunku rozumu i wiary, nauki i teologii, kreacjonizmu i ewolucjonizmu, powstania życia i faz jego rozwoju, transcendencji i immanencji, istoty fizyki i rozwoju jej wielkich teorii, matematycznej swoistości języka fizyki i możliwości wykorzystania dla niej języka metafizyki. Dyskutowano problematykę sposobu istnienia zjawisk świata mechaniki kwantowej, a przy tej okazji także problematykę przyczynowości, czasu, determinizmu i indeterminizmu, odmian redukcjonizmu w nauce. Dyskutowano o ekologii i medycynie, racjonalizmie i postmodernizmie,

Wchodząc na teren humanistyki, mowa była – na przykład – o rozwoju i upadku wielkich imperiów, o stosunku papieża do kapitalizmu, o genezie nacjonalizmu w Europie Środkowej. Pojawiły się także specjalistyczne tematy dotyczące między innymi aktualnych badań nad Całunem Turyńskim.

Poczynając od roku 1993, niektóre seminaria podporządkowane były nadzrędnym tematom. I tak, głównym pytaniem ósmego seminarium, odbywającego się w tym właśnie roku, było: „Co to znaczy realnie być?”; dziewiątego, w roku 1997: „Czy tylko świadomy obserwator aktualizuje istnienie?”; jedenaste, w 2001 roku, miało tytuł: „Modele Boga”; trzynaste, w roku 2005, miało miejsce w Lublinie i nosiło tytuł: „Materia i forma. Potencja i akt”; czternaste, w roku 2007,

też w Lublinie: „Przyczynowość, determinizm. Czy Pan Bóg rzuca kostką?”; piętnaste odbyło się w roku 2009, było zatytułowane: „Uniwersalia. Prawa przyrody, Transcendencja”; szesnaste, w roku 2011, znów w Krakowie, poruszało kwestie pod hasłem „Wiedza, Prawda, Wolność”.

W seminariach brali udział zapraszani przez prof. Janika za aprobatą papieża uczeni różnych dyscyplin z całej Polski. Nie jestem w stanie wymienić wszystkich, przytaczam więc tylko kilka nazwisk, zwłaszcza tych, którzy uczestniczyli w seminariach kilkakrotnie. Byli to: fizycy – prof. prof. Jerzy Janik, Marian Mięśowicz, Jerzy Rayski, Włodzimierz Kołos, Antonina Kowalska, Andrzej Staruszkiewicz, Andrzej Fuliński, Kacper Zalewski, Andrzej Białas, Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz, Henryk Aródz; chemicy – Zbigniew Ryszard Grabowski, Aleksander Koj; biologowie; o. Piotr Lenartowicz SJ, lekarz Marek Sych; matematycy – Krzysztof Maurin, Andrzej Schinzel; filozofowie – o. Albert M. Krąpiec, ks. Józef Tischner, Krzysztof Michalski, ks. Michał Heller, ks. abp Józef Życiński, o. Maciej Zięba OP, Władysław Stróżewski; historycy – Jan Małecki, Andrzej Tomczak.

We wszystkich spotkaniach seminaryjnych osobiście brał udział Jan Paweł II. To dzięki niemu spotkania te miały szczególną atmosferę, chciałoby się powiedzieć: atmosferę świętą, mimo że skądinąd były najzupełniej „robocze”. Obecność papieża nie paraliżowała uczestników, choć wyraźnie się czuło, że każda ich wypowiedź była uważnie słuchana. Papież słuchał, sam to podkreślił w jednym ze swych krótkich przemówień. To była jakaś szczególna „wartość dodana” tych spotkań: wiadomo było, że każda wypowiedź „się liczy”, że jest ważna.

Ojciec Święty przemówił tylko kilka razy. Podkreślał znaczenie, jakie te spotkania, wcześniejsze i obecne, miały dla niego, jak wiele się z nich uczył. Fizycy i filozofowie jakby szukali się wzajemnie, a ich spotkaniami rządziła swoista zasada komplementarności. Równie ważny stał się, dyskutowany także na seminariach, problem stosunku nauki i wiary. Oficjalną instytucją, która reprezentuje ten problem na poziomie Stolicy Apostolskiej, jest Papieska Akademia Nauk. Przy okazji papież wyraził żal, że do tej pory (1980) nie ma w niej żadnego przedstawiciela z Europy Wschodniej (jak wiadomo, wkrótce miało to ulec zmianie).

W czasie IV Seminarium (1986) na zapytanie prof. Janika, czy Ojciec Święty mógłby przedstawić swój pogląd na problem: „papież nie chce słuchać świata; świat pokazuje, w jakim kierunku ma iść Kościół, a papież powstrzymuje go”, Jan Paweł II zauważył, że trzeba zacząć od zidentyfikowania pojęcia „świat”. Na naszej planecie można wyróżnić trzy „światy”: zachodni, na ogół kapitalistyczny, świat postępu technicznego oraz dobrobytu; świat wschodni oraz tzw. trzeci, największy liczbowo. Znaki czasu pochodzą nie tylko ze świata „pierwszego”; kto tak uważa, jest po prostu zarożumiały. Znaki czasu pochodzą przynajmniej w takiej samej mierze ze świata „drugiego” i w bardzo istotnej mierze również ze świata „trzeciego”. Trzeba je odczytywać do końca... Na zakończenie seminarium pa-

piez odwołał się do pojęcia służby. Słowo to było i jest deprecjonowane, tymczasem Chrystus uczynił je synonimem swego zbawczego posłannictwa. Służba – to chyba najpiękniejsza rzecz, jaką człowiek może spełnić. W tym duchu i nasze seminarium uznać można za „posługę” wzajemnej wymiany myśli.

Szczególnie ważne wydaje się przemówienie Jana Pawła II na zakończenie VII Seminarium w dniu 5 sierpnia 1993 roku. Na początku papież przedstawił się jako biskup posoborowy. Sobór położył wielki nacisk na chrystocentryczność Kościoła, której pierwszym odzwierciedleniem jest Lud Boży. Ten zaś ma udział w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, profetycznej (i ta może w tym miejscu jest najważniejsza) i królewskiej.

Do *munus propheticum* należy być wyrazicielem, świadkiem, obrońcą prawdy, która ma swój początek w Bogu.

Oczywiście, Chrystus jest pierwszym i najdoskonalszym wyrazicielem, świadkiem, obrońcą tej prawdy, która ma swój początek w Bogu, bo On, jak mówi o Nim Apokalipsa, „Świadek wierny” (Ap 3, 14), który jest w łonie Ojca, On to wszystko powiedział, co jest niewypowiedziane. My nie możemy tej prawdy Bożej naszymi kategoriami wyrazić, chociaż On nam ją bardzo przybliżył w Ewangelii.

Natomiast pojęcie profetyzmu czy uczestnictwa w misji profetycznej Chrystusa jest ogromnie szerokie. Wszystko, co jest prawdą, każda dziedzina prawdy, należy także do tej misji¹.

Do tej dziedziny prawdy należy i to, co uprawiają „z zawodu, z powołania, z charyzmatu, z talentu fizycy” i inni przyrodnicy, filozofowie i teologowie. Ta prawda była także poszukiwana w naszych seminariach.

To jest wielka radość, jeżeli możemy to wszystko w ten sposób przeżywać, doświadczać tego, ubogacać się tym wzajemnie. Bardzo odpowiada to też wymiarowi wspólnotowemu, *koinonia*, *sobornost*, która jest właściwością nie tylko Kościoła, ale u prawosławnych teologów jest to właściwość ludzkości, społeczeństwa. Ludzie tak są stworzeni przez Boga².

I jeszcze jeden cytat, z przemówienia z IX Seminarium w 1997 roku:

W roku obecnym, w czerwcu, dane mi było raz jeszcze odwiedzić moją Ojczyznę. [...] Kiedy w Krakowie mogłem przywitać zgromadzonych w Kolegiacie św. Anny

¹ Cyt. za: *Nauka. Religia. Dzieje. VII Seminarium w Castel Gandolfo, 3–5 sierpnia 1993*, red. J. A. Janik, Kraków 1994, s. 219–220.

² Tamże, s. 220.

przedstawiciele wszystkich polskich uniwersytetów, nie mogłem nie pamiętać o naszych tradycyjnych spotkaniach. Pasja poznawcza, która poprzez te spotkania – dawniej w Krakowie, a teraz w Castel Gandolfo – każe nam skupiać się na coraz to nowych zagadnieniach, osadzona jest w wielkich środowiskach akademickich. Pozwala nam się czuć autentycznymi dziedzicami naszej Jagiellońskiej Alma Mater, a zarazem wytrwałymi twórcami narodowej kultury³.

Wreszcie, przemówienie pożegnalne na ostatnim Seminarium, jakie odbyło się w Castel Gandolfo. Był to rok 2003.

Czcigodni Państwo, Drodzy Przyjaciele.

Pragnę wyrazić mą serdeczną wdzięczność za tę wspólnotę refleksji, która złączyła nas podczas ostatnich dni w poszukiwaniu prawdy. Dziękuję Bogu, że po raz dwunasty mogliśmy zebrać się tutaj, aby zastanawiać się nad problemami, które należą do wielkich pytań, decydujących o specyfice ludzkiej kultury. Rolę tych problemów podkreślałem w encyklice *Fides et ratio*. We współczesnej kulturze nie może braknąć podstawowych pytań o sens i prawdę, piękno i cierpienie, nieskończoność i przygodność. Dziękuję Wam za to, że mogliśmy podejmować je w perspektywie, gdzie wzajemnie dopełniają się nowe odkrycia nauki i refleksja filozofii klasycznej.

Nasza wspólnota wyraża symbolicznie więź Kościoła i Akademii. Jest ona szczególnie ważna w obecnej epoce wielkich przemian kulturowych. Aby współcześni świadkowie prawdy nie czuli się osamotnieni, potrzeba nam wielkiej solidarności ducha w kręgu tych wszystkich, którzy praktykują posługę myślenia. Kościołowi nie mogą być obojętne osiągnięcia nauki, która powstała i rozwijała się w kręgu kulturowych wpływów chrześcijaństwa. Trzeba nam także pamiętać, że prawda i wolność są nierozłącznie zespolone w wielkim dziele budowania kultury służącej pełnemu rozwojowi osoby ludzkiej. Pamiętając o Chrystusowych słowach „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32), chcemy budować ewangeliczną kulturę wolną od iluzji i utopii, które przyniosły tyle cierpień w minionym stuleciu.

Moją myślą obejmuję także tych wszystkich, którzy w przeszłości uczestniczyli w naszych seminariach. Wielu z nich odeszło już do Pana. W Jego świetle zapewne widzą już wyraziściej prawdy, które nam trzeba odkrywać w półmroku poszukiwań i dyskusji. Polecam Bogu zarówno ich wszystkich, jak i Was obecnych tutaj. Niechaj jednoczy nas poczucie chrześcijańskiej odpowiedzialności za przyszłość kultury. Niech pozwoli nam ono tworzyć wielką harmonię życia, wskazującą na Chrystusa, od którego pochodzi wszelkie dobro. Jemu zawierzam Was wszystkich, Waszych bliskich i Wasze plany na przyszłość.

³ Cyt. za: *Nauka. Religia. Dzieje. IX Seminarium w Castel Gandolfo, 5–7 sierpnia 1997*, red. J. A. Janik, Kraków 1998, s. 266.

Wam wszystkim, Profesorowi Janikowi, organizatorowi spotkań w Castel Gandolfo, Księdzu Arcybiskupowi Józefowi Życińskiemu, księdzu Profesorowi Hellerowi raz jeszcze dziękuję za twórczą obecność. Bóg zapłać!⁴

Dyskusje seminaryjne były niejednokrotnie kontynuowane w sposób mniej formalny, w czasie obiadów czy kolacji z papieżem. Także wówczas pojawiały się myśli ważne, warte z pewnością odnotowania. Chciałbym przypomnieć dwie. Pierwsza związana jest z moim odczytem o pięknie, w którym – rzecz jasna – była mowa o Norwidzie. Ojciec Święty zauważył w rozmowie, że w swej zwięzłej definicji Norwid jak nikt inny uchwycił to, co istotnie w pięknie jest najważniejsze.

Druga myśl wyrażona została jakby mimochodem, przy wspomnieniu pielgrzymki na Ukrainę: papież zwierzył się, że gdy wysiadał z samolotu na lotnisku we Lwowie, myślał przede wszystkim o polskich, związanych z tym miastem, filozofach: Kazimierzu Twardowskim i Romanie Ingardenie.

Seminaria w Castel Gandolfo trwały aż do śmierci papieża. Z inicjatywą ich kontynuacji wystąpił jeden z ich stałych uczestników, ks. abp Józef Życiński. Odtąd wedle tej samej formuły miały odbywać się w Lublinie. Udało się zorganizować dwa. W lutym 2011 roku Arcybiskup niespodziewanie zmarł. Ostatnie seminarium odbyło się w Krakowie; jego gospodarzem był prezes PAU – prof. Andrzej Białas. Najprawdopodobniej będzie to naprawdę ostatnie z seminariów noszących imię Castel Gandolfo: prof. Jerzy Janik, ich główny organizator, zmarł w roku bieżącym, równie niespodziewanie jak ks. abp Życiński.

Przejdę teraz do innego dialogu zainspirowanego przez papieża.

Oto w Niedzielę Wielkanocną 1999 roku Jan Paweł II podpisał swój List do artystów. List to zaiste niezwykły, co rychło odkryli adresaci i zauważyły media. Trudno powiedzieć, czy papież spodziewał się bezpośrednich reakcji na ten list, być może oczekiwał odpowiedzi raczej w postaci inspirowanych nim dzieł. Stało się inaczej. Inicjatywę podjął nieodżałowanej pamięci ks. abp Józef Życiński, jeden z tych, którzy bezbłędnie rozumieli myśl papieża. Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium” rozesłało listy do wielu polskich intelektualistów, „artystów w swoich zawodach”, z prośbą o odpowiedź na papieski list. Odpowiedziało ponad stu twórców. Ich dialog z papieżem stał się faktem. W ten sposób powstała pięknie wydana, ponad osiemsetstronicowa księga, zatytułowana *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*⁵. Sądzę, że można ją także uznać za reprezentatywny przegląd polskiej myśli o sztuce w końcu XX stulecia.

⁴ Cyt. za: *Nauka, religia, dzieje. Czas. Wieczność. Nieskończoność. XII Seminarium w Castel Gandolfo, 5–7 sierpnia 2003*, red. J. A. Janik, Kraków 2004, s. 199.

⁵ *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, red. B. Drożdż-Żytyńska, M. Goławska, A. Oleszczuk, P. Kawałko, proj. graf. W. Pluta, Lublin 2006.

„Do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych «epifanii» piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej”. Tak brzmi adres papieskiego przesłania, oddający już na samym początku hołd i wyrażający zaufanie prawdziwym twórcom. Potem następuje bardzo osobiste wyznanie:

Czuję się z wami związany doświadczeniami z odległej przeszłości, które pozostawiły niezatarty ślad w moim życiu. Tym listem pragnę włączyć się w nurt owocnego dialogu Kościoła z artystami, który w ciągu dwóch tysięcy lat historii nigdy nie został przerwany, a na progu trzeciego tysiąclecia nadal ma przed sobą rozległe perspektywy⁶.

Istnieje głęboka więź między Bogiem – *Stwórcą* i artystą *twórcą*. „Bóg powołał zatem człowieka do istnienia, powierzając mu zadanie bycia twórcą”⁷.

Artysta kształtuje swoje własne człowieczeństwo, ale tworzy także dla innych, ubogaca kulturę swojego narodu, pełni społeczną posługę na rzecz dobra wspólnego. Jego głównym zadaniem jest jednak objawianie, środkami, jakimi dysponuje, Boga Tajemnicy. Ukazywanie dobra przez piękno. Inspiracji może szukać w Piśmie Świętym, tak Starego, jak i Nowego Testamentu. A równocześnie wyraża swą własną osobowość, głębię swej duszy.

W dalszym ciągu Listu Jan Paweł II przypomina, jak dialog Kościoła ze sztuką przebiegał w ciągu wieków: na początku chrześcijaństwa, gdy wystarczało odwołanie się do najprostszych symboli, poprzez potęgę sztuki romańskiej i wspaniałość gotyku, harmonię renesansu i arcydzieła architektury, malarstwa i muzyki wieków późniejszych, aż do naszych czasów i do dokumentów Drugiego Soboru Watykańskiego, którego Ojcowie także skierowali przesłanie do artystów:

Świat, w którym żyjemy, potrzebuje piękna, aby nie pogrążyć się w rozpacz. Piękno, podobnie jak prawda, budzi radość w ludzkich sercach i jest cennym owocem, który trwa mimo upływu czasu, tworzy więź między pokoleniami i łączy je w jedno-myślnym podziwie⁸.

Jest rzeczą oczywistą, że Kościół potrzebuje sztuki. Ale i odwrotnie: sztuce potrzebny jest Kościół. Dzięki prawdzie o wcieleniu Słowa Bożego otwiera przed artystą skarbiec motywów inspiracji. Chodzi tylko o to, by artysta umiał wnikać „twórczą intuicją w głąb tajemnicy Boga wcielonego, a zarazem w tajemnicę człowieka”⁹.

⁶ Tamże, s. 30.

⁷ Tamże, s. 31.

⁸ Tamże, s. 49.

⁹ Tamże, s. 53

Szczególną rolę spełnia tu Duch Święty. Nawiązuje On z geniuszem człowieka

swego rodzaju objawienie wewnętrzne, które zawiera w sobie wskazanie dobra i piękna oraz budzi w człowieku moce umysłu i serca, przez co uzdalnia go do powzięcia jakiejś idei i do nadania jej formy w dziele stuki. Słusznie mówi się wtedy – choć tylko przez analogię o „działaniu łaski”, ponieważ człowiek ma tu możliwość doświadczenia w jakiejś mierze Absolutu, który go przerasta¹⁰.

Ojciec Święty wierzy w moc piękna. To dzięki niemu ludzkość po każdym upadku będzie mogła dźwigać się i zmartwychwstawać. Dostojewski się nie mylił, gdy w proroczej intuicji stwierdził, że piękno zbawi świat.

List papieża kończy się życzeniami:

Niech różnorodne drogi, którymi podążacie, artyści całego świata, prowadzą was wszystkich do owego bezmiernego Oceanu piękna, gdzie zachwyt staje się podziwem, upojeniem, niewymowną radością.

[...] Niech wasza sztuka przyczynia się do upowszechnienia prawdziwego piękna, które będzie niejako echem obecności Ducha Bożego i dzięki temu przekształci materię, otwierając umysły na rzeczywistość wieczną¹¹.

Nie jest rzeczą możliwą zreferowanie w krótkim z konieczności wystąpieniu wypowiedzi wszystkich artystów, którzy odpowiedzieli na list papieża. Postaram się dobrać je tak, by reprezentowana była przez nie każda ze sztuk. A na czoło wysuwam piękny tekst największego polskiego poety naszych czasów – Czesława Miłosza.

List Jana Pawła II do artystów jest wydarzeniem niespodziewanym, zachwycającym, cudownym. Na samym końcu stulecia przerażających wojen i zbrodni, a zarazem kolejnych przewrotów w sztuce urzeczony bezustannym poszukiwaniem nowego, rozlega się głos mądry i spokojny, przypominający nam wszystkim, co było celem i powołaniem sztuki od zawsze¹².

Miłosz zasadniczo podziela poglądy zawarte w papieskim Liście, wierzy w potęgę piękna i rolę sztuki w jego realizacji w świecie, dostrzega jednak z bólem zło, które się temu pięknu sprzeciwia, widzi ów „diabelski grymas sztuki XX wieku” (s. 451). Ten grymas nie jest tylko „przylepiony”: wyrasta on z nas samych, z ciemnego obszaru każdego z nas. Mimo wszystko nie wolno nam tracić nadziei.

¹⁰ Tamże, s. 55.

¹¹ Tamże, s. 57.

¹² Tamże, s. 448.

Kiedy czytamy *List* papieski do artystów, serce nam powiada, że każde jego słowo jest prawdą, chociaż prawdą w skali mileniów, nie jednego krótkiego momentu w dziejach. Chcielibyśmy, żeby już wiek dwudziesty pierwszy przyniósł potwierdzenie jego prawdy w postaci dzieł promiennych i czystych...¹³.

Henryk Mikołaj Górecki, jeden z naszych największych kompozytorów, znalazł w *Liście* potwierdzenie słów zawartych w innej książce papieża, *Wiara i kultura*, którą w swoim czasie przeczytał – jak pisze – „z wypiekami na twarzy”. Sięga po tę książkę w chwilach wątpliwości, gdy dręczą go pytania o sens sztuki – i zawsze znajduje w niej pomoc.

Inny wybitny kompozytor, autor wielu utworów o charakterze autentycznie religijnym, podejmuje temat niezwykle bolesny. Zwraca uwagę, że list skierowany do artystów winien zostać uważnie przemyślany także przez Kościół:

Obawiam się, że *List* nie będzie zrozumiały dla wielu z tych, którzy stanowią o codziennym życiu naszego Kościoła. Kościół masowy, nastawiony na statystyczną skuteczność, nie szuka w sztuce sojusznika [...]. Podrabianej religijności wystarczają artystyczne podróbki.

Sztuka może być sprzymierzeńcem głębokiej wiary. Niestety, dziś słowo „artysta” dotyczy czegoś nieokreślonego: od muzycznych analfabetów po Pendereckiego. Z przykrością obserwuję, że dla wielu członków Kościoła w Polsce Penderecki jest potrzebny dużo mniej niż ów analfabeta¹⁴.

I jeszcze jedno zdanie Wojciecha Kilara, którego nie mogę nie przytoczyć jako wyrobnik filozofii:

Czy sztuka czerpie dziś ze źródeł metafizycznych i religijnych? Naprawdę istnieje tylko rzeczywistość metafizyczna. Tylko tajemnica jest pewna... Na tym paradoksie opiera się sztuka, która nie może istnieć bez metafizycznych i religijnych podstaw¹⁵.

Jeszcze ostrzej widzi różnicę między prawdziwą sztuką a jej namiastką znakomity dyrygent Jerzy Maksymiuk:

Kulturę tworzą jednostki, nie masy. Pisarstwem nie są reklamowe slogany, malarstwem nie są bazgroły na murach, a architekturą nie są obrzydliwe domy. Sztuka to dzieła mistrzów. Tak więc muzyką nie jest impertynencki jazgot wdzierający się w na-

¹³ Tamże, s. 452–453.

¹⁴ Tamże, s. 352.

¹⁵ Tamże.

sze uszy – rapy, chrapy, wygwizdowo. Muzyka to genialna sztuka tworzona przez geniuszy. Bez nich nie ma narodów, rozumnych i czujących pokoleń¹⁶.

Jeden z naszych najwybitniejszych malarzy, profesor i były rektor krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych, Stanisław Rodziński, przypomina, że Autor Listu do artystów sam także jest artystą.

Sądzę, że tak jak bez Adama Chmielewskiego nie byłoby świętego Brata Alberta, tak bez Karola Wojtyły, wnikliwego poety, wrażliwego aktora, nie byłoby autora *Listu do artystów* – Jana Pawła II. Papież wie, jak wygląda proces twórczy, jaką tajemnicą jest wchodzenie w rzeczywistość sztuki; wie, czym może być sukces, gorycz niespełnienia i osamotnienia, jak wielka jest radość trafnej interpretacji czy iluminacja w czasie pracy twórczej¹⁷.

Byłoby naiwnością sądzić, że List do artystów zmienia świat, w którym żyjemy. Ale „jest wskazaniem jednej z dróg prowadzących do Boga i Zmartwychwstania. [Znów przypomina się Norwid! – W.S.] Ta droga pozwala głębiej i wyraźniej szukać Boga w dziełach sztuki i w życiu artystów”¹⁸.

Obszerny tekst przedstawił w odpowiedzi na list papieża filozof i malarz – Paweł Taranczewski, obecnie profesor Akademii „Ignatianum”. Głównym przesłaniem tego tekstu jest wyrażone w nim przeświadczenie, że nie ma sprzeczności między powołaniem artysty a powołaniem do świętości. Autor ukazuje to na przykładzie dwóch twórców: Brata Alberta i van Gogha. Pierwszy zdecydował się na ofiarę ze sztuki na rzecz powołania do posługi najbiedniejszym, bo w tym dostrzegł swą drogę do Boga. Drugi, po przeżyciu głębokiego kryzysu religijnego, oddał się bez reszty sztuce w przeświadczeniu, że właśnie ona, uprawiana z bezwzględny poświęceniem, spełni w nim boską wolę. Zdaniem Pawła Taranczewskiego, te dwie drogi można ze sobą pogodzić: być dobrym artystą i dobrym chrześcijaninem. Widoczne jest to także w życiu mistyków, najczęściej przeciw artystów słowa. Swój list kończy Taranczewski apelem o zwrócenie baczniejszej uwagi na mistykę polską, którą na wzór „nadreńskiej” nazywa „nadwiślańską”. Nie jest to mistyka spekulatywna, raczej mistyka serca i miłosierdzia. Jej przedstawiciele to brat Albert, siostra Faustyna, Jan Paweł II, ks. Tischner. A jest ich na pewno więcej...

Architekturę reprezentuje w omawianej księdze m.in. Konrad Kucza-Kuczyński. Wielka architektura budzi zachwyt, wyrażony także przez papieża w *Tryptyku rzymskim*. Niestety, jest także mnóstwo architektury złej, która samą swą obecnością niszczy

¹⁶ Tamże, s. 389.

¹⁷ Tamże, s. 539.

¹⁸ Tamże, s. 539.

czy piękno świata stworzonego przez Boga. Może więc właśnie w dziedzinie architektury najwyraźniej brzmi pozytywna odpowiedź na postawione przez Jana Pawła II, nie retoryczne przecieź, pytanie: „Czy Kościół potrzebuje artystów?”

Na koniec głos aktorki, przedstawicielki sztuki tak bliskiej Janowi Pawłowi II. Píše Joanna Szczepkowska:

Podstawą *Listu* Ojca Świętego jest wiara, że artysta to ktoś, kto w najczystszych intencjach korzysta z darów, jakie dostał od Stwórcy. I ta wiara zobowiązuje. Ojciec Święty formułuje najczystsze powody, dla których twórca powinien działać w imię własnych, głęboko rozumianych wizji. Jednym z tych prostych powodów jest wzbudzanie zachwytu w odbiorcy sztuki. „Oby piękno, które będziecie przekazywać pokoleniom przyszłości, miało moc wzbudzania w nich zachwytu”. I to jest chyba najprostsza wskazówka, jaką można otrzymać w naszych czasach. [...] A więc po to jesteśmy – my, artyści¹⁹.

Przedstawiłem garść myśli, jakie znalazły się w adresowanych do Jana Pawła II listach artystów. Z oczywistych przyczyn nie mogły już dotrzeć do niego. Ale stały się świadectwem inspirującej roli jego myśli. I wielkiej powagi, z jaką ta myśl została przez nich przyjęta.

Czy jest coś, co w syntetycznym ujęciu treści tych listów wysuwa się na plan pierwszy? Sądzę, że są to dwie rzeczy: po pierwsze, troska o sztukę, którą Jan Paweł II tak bardzo ceni, ale której postawił najwznioślejsze zadanie. Troska, dodajmy, uzasadniona wielorakimi zagrożeniami, o których papież wołał nie mówić, które jednak bezbłędnie wyczuwają sami artyści. Po drugie: nadzieja, że nie wszystko jest jeszcze stracone, że ten diabelski grymas sztuki współczesnej, o którym mówił Miłosz, zostanie przezwyciężony. I że zwycięży Piękno, które zbawi świat.

Abstract

John Paul II as a Man of Dialogue. A Reflection of a Philosopher

In my paper I would like to present two different ways in which John Paul II understood dialogue. One of them concerns regular meetings held in Castel Gandolfo with scientists representing different areas. The other example is the Pope's Letter to Artists which was answered with great enthusiasm by more than fifty Polish artists. Both activities show how deeply John Paul II was interested in the dialogue with a variety of cultural groups involving creators and intellectuals.

¹⁹ Tamże, s. 643–644.

ks. Zbigniew Wolak

JAN PAWEŁ II

– FILOZOF I CZŁOWIEK DIALOGU

Jan Paweł II należał do ludzi szczególnie otwartych na świat i na człowieka. Jeśli zatem chcemy mówić o jego koncepcji dialogu, musimy choćby w zarysie ukazać, co dla niego stanowiło jego przestrzeń, a zwłaszcza jakie wyodrębniał podmioty dialogu. Najpierw przypomnijmy, że papież ten był poetą. On sam stwierdził kiedyś, że gdyby nie został papieżem, mało kto by się jego poezją zajmował. Nie wypada się z tą opinią nie zgodzić, ale on przecież był poetą wyjątkowym, a wielcy poeci – gdy mają natchnienie albo gdy się wzruszą – potrafią rozmawiać z niebem, z ziemią, z duchami i innymi bytami ożywionymi i nieożywionymi. Takie poetyckie natchnienie i widzenie odnajdujemy w *Tryptyku rzymskim*, zawierającym medytacje zapisane wierszem po wielu latach przerwy w pisaniu poezji. W heraklitejskiej inwokacji papież zwraca się do strumienia:

Co mi mówisz górski strumieniu?
w którym miejscu ze mną się spotykasz?
ze mną, który także przemijam –
podobnie jak ty...
Czy podobnie jak ty? [...]
Potok się nie zdumiewa, gdy spada w dół
I lasy milcząco zstępują w rytmie potoku
– lecz zdumiewa się człowiek!
Próg, który świat w nim przekracza,
Jest progiem zdumienia. [...]
Strumieniu leśny, leśny strumieniu,
odsłoń mi tajemnicę
swego początku!
(Cisza – dlaczego milczysz?
Jakże starannie ukryłeś tajemnicę twego początku.)
Pozwól mi wargi umoczyć

w źródlanej wodzie
odczuć świeżość,
ożywczą świeżość¹.

Ci, którzy czekali na dialog poety ze strumieniem, są zawiedzeni. Potok się nie zdumiewa i ukrywa tajemnicę swojego początku albo po prostu jej nie zna, tylko płynie sobie z wolna... Wprawdzie trudno oprzeć się pokusie bogatszej analizy tej medytacji, ale żadna analiza czy interpretacja nie stworzy w strumieniu rozumu i władz poznawczych i nie uczyni z niego partnera dialogu. Źródłana woda może odświeżyć wargi i pobudzić umysł człowieka, ale własnego umysłu woda nie ma. Jak widać, papież do końca życia pozostał wierny personalizmowi, który towarzyszył mu przez całe życie, najpierw w formie idei, potem jako przedmiot najważniejszej pracy filozoficznej pt. *Osoba i czyn*² i przez resztę życia jako podstawa relacji z ludźmi i z Bogiem. Personalizm to widzenie człowieka jako osoby, czyli istoty „osobnej”, odróżnialnej od innych, oraz postawienie człowieka, jego rozwoju, jego praw na pierwszym miejscu wśród ziemskich spraw. Człowiek, choć wyrasta z tego świata i jego przyrody, nie może być do niej zredukowany, przerasta ją swoją naturą i godnością. Nie można też ponad człowieka stawiać społeczeństwa i jego interesów. Co więcej, człowiek, ta „osobna” istota, może uczestniczyć w dialogu z innymi osobami, ale dialog ten nie stanowi korzeni jego osobowości, lecz jest raczej jej owocem. W związku z tym Jana Pawła II, mistrza dialogu, trudno wiązać z tzw. filozofią dialogu, która chce na paradygmacie relacji Ja–Ty oprzeć konstytucję życia każdego człowieka. Jan Paweł II zgodziłby się zapewne, że taka relacja jest fundamentalna, jeśli odnosi się do Boga, ale w relacjach między ludźmi ma ona charakter wtórny.

Można by oczywiście przedstawić dialogiczną postawę papieża w kategoriach filozofii dialogu, ale jego personalizm i postawa życiowa bardziej przypominają podejście o. Józefa Bocheńskiego, który podsumowując swoją opinię na temat tej filozofii stwierdził, że on sam czuje się najbardziej sobą nie w dialogu z innymi, tylko wtedy, gdy leży w łóżku. Jego liczne dokonania, nie tylko naukowe, przekonują, że na tego rodzaju bycie sobą nie miał za wiele czasu, ale zarówno u niego, jak i u Jana Pawła II praca nad sobą dokonywała się najpierw w samotności i na modlitwie. Ich samotność nie była, jak sądzę, gorzką mędrców mistrzynią, wedle powiedzenia przytoczonego przez Miłosza, ale wytnieniem i nabieraniem sił oraz odżywianiem rozumu.

W samotności odbywał się pierwotny, wewnętrzny dialog papieża. Dialog z Bogiem, dialog z bohaterami historii zbawienia. Karol Wojtyła nie był zawodo-

¹ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków 2003, s. 9–11.

² Kraków 1985 (wyd. II poprawione i uzupełnione).

wym teologiem ani egzegetą biblijnym, choć oczywiście znał swoją wiarę. Odnosi się jednak wrażenie, że jego czytanie Biblii dawało mu rodzaj osobistego kontaktu z ludźmi, którzy byli uczestnikami zbawczych zdarzeń, a nie tylko stanowiło źródło informacji o autorach ksiąg, słów i czynów. Jan Paweł II potrafił zrozumieć uczucia Salomona, który ustanowiony królem modlił się o roztropność, bo papież sam o podobną roztropność modlił się do Boga i innych o modlitwę w tej intencji prosił³. Umiał wejść w myśli ojca, gdy ten w synu marnotrawnym dostrzegł ocalone człowieczeństwo, co następnie umożliwiło podjęcie dialogu, który tego młodego człowieka przywrócił rodzinie i pozwolił mu na nowo podjąć pracę nad sobą: „Wprawdzie zmarnował majątek, ale człowieczeństwo ocalało”⁴.

Prawda podstawą dialogu

Zarówno celem, jak i warunkiem podjęcia dialogu jest szacunek dla prawdy, i to prawdy w sensie klasycznym, rozumianej jako odpowiedniość sądu i rzeczywistości. Różnego rodzaju prawdy subiektywne, prawda uczuć, prawda osobistych przekonań i tym podobne mogą być ważne, ale personalizizm opiera się na prawdzie obiektywnej także wtedy, gdy dotyczy ona osobistych spraw człowieka. Takiej prawdy poszukiwał już młody Karol Wojtyła, gdy uczestniczył w działalności Teatru Rapsodycznego, czyli Teatru Słowa, którego posłannictwo zostało przez niego przedstawione następująco:

Przeznaczeniem jego, jak dawniej, tak i teraz, było i jest służyć za zwierciadło i wzór naturze i życiu, dawać prawdę dobra i zła w świecie, kształtować ducha czasu, ducha postępu i być jego pięknem⁵.

W słowach powyższych odnajdujemy ślad Wielkiej Teorii Platona utożsamiającej Prawdę, Dobro i Piękno, teorii, która w chrześcijaństwie najdoskonalszy kształt uzyskała zapewne w myśli św. Tomasza z Akwinu. Wojtyła, uczeń Ingardena, autor pracy habilitacyjnej o Maksie Schelerze, był bliski fenomenologii i innym nurtom filozofii współczesnej. Pamiętam jednak, jak w naszym seminarium podczas jednego ze spotkań z abpem Jerzym Ablewiczem, arcybiskup po powrocie z Rzymu powiedział, że w trakcie rozmowy z Janem Pawłem II ten stwierdził, iż „przy tomizmie inne filozofie są jak bękarty”. To z pewnością bardzo surowa

³ Zob. *Papież i my*, Warszawa 1981, s. 35. Jest to wybór artykułów z „Więzi”, dotyczących wczesnego okresu pontyfikatu Jana Pawła II.

⁴ Zob. Jan Paweł II, *Dives in misericordia* 6.

⁵ K. Wojtyła, *O teatrze słowa*, [w:] tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 379.

ocena – i o ile wiem, nigdzie nie została potem wyrażona w formie pisemnej – ale chociaż filozofowie też muszą mieć swoje zabawki intelektualne i muszą eksplorować możliwości interpretacji ludzkiego poznania, to jednak gdy stajemy wobec realnych ludzkich spraw, potrzebna jest nie tylko życzliwa postawa wobec prawdy, ale też uparte i pracowite dążenie do jej poznania w sposób tak pełny, jak to tylko możliwe. Nie chodzi tu, oczywiście, o wspieranie wszystkich tez św. Tomasza, ale o jego postawę naukową, filozoficzną i teologiczną, o poszukiwanie prawdy obiektywnej, która tę cechę czerpie ze związku z Bogiem, będącym samą Prawdą. Człowiek nie jest twórcą prawdy, ale jej sługą i wytrwałym poszukiwaczem. Pomagają mu w tych poszukiwaniach między innymi nauka, filozofia i wiara.

Z prawdą współlistnieje dobro, poszanowanie obu jest warunkiem koniecznym podjęcia dialogu, czyli wejścia na drogę wspólnego szukania prawdy, gdy wcześniej poszukiwało się jej samemu. Symbolicznym przejawem wymagania takiego szacunku dla prawdy i dobra u tych, z którymi podejmujemy dialog czy choćby polemikę, jest zapamiętany przez uczestników spektaklu występ Karola Wojtyły w Teatrze Rapsodycznym:

W latach 40. aktorem Teatru Rapsodycznego był młody Karol Wojtyła. Do historii przeszedł jego występ z czasów okupacji nazistowskiej. Tadeusz Kwiatkowski przytacza anegdotę o tym wydarzeniu: „Na jednym z przedstawień *Pana Tadeusza* Wojtyła, który wyrósł na głównego i najlepszego aktora zespołu, recytował powoli, z wyraźnym wewnętrznym skupieniem fragmenty spowiedzi księdza Robaka. Naraz w cichy odezwał się głośnik niemieckiego radia zainstalowany naprzeciw. Padały słowa o zwycięstwach, jakie odnosi oręż niemiecki nad Europą. Karol jak gdyby nie słyszał tych buńczucznych zdań, nie przerwał, nie zmienił tonu. Mickiewicz w jego interpretacji nie podjął krzykliwej walki. Kiedy szczekaczka skończyła pochwałę hitlerowskich zbrodni, Mickiewicz głosił pojednanie Soplicy z Klucznikiem”⁶.

Jan Paweł II przypomina, że moralnym obowiązkiem każdego człowieka, z racji jego godności osobowej, jest poszukiwanie prawdy swoim rozumem i trwanie przy niej swoją wolą oraz układanie całego życia według jej wymagań⁷. Z tymi, którzy wyraźnie odrzucają ten obowiązek, dialog jest właściwie niemożliwy, choć można próbować, a Jan Paweł II z racji swojego urzędu, a jeszcze bardziej z powodu własnej doskonałości, próbował rozmawiać prawie ze wszystkimi. Czasami jednak odmowa podjęcia dialogu też może być rodzajem napomnienia. Na przykład jeden z siedmiu mędrców greckich, Bias, pytany dlaczego nie odpowiada na pytanie, czym jest pobożność, rzekł: „Milczę, bo pytasz o rzeczy, które cie-

⁶ Teatr „Rapsodyczny”, [w:] <http://www.centrumjp2.pl/node/3005%22%3ETeatr> (12.12.2012).

⁷ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 8.

bie wcale nie obchodzą”⁸. Warto też pamiętać o zasadzie przypomnianej przez Schopenhauera: *contra negantem principa non est disputandum* (z kimś, kto neguje zasady, nie należy dyskutować).

Najważniejszą z tych zasad jest właśnie poszanowanie prawdy. Mała osobista uwaga. Jakiś czas temu przejrzałem pewien artykuł w internecie, a następnie przeczytałem komentarze. Okazało się, że żaden z nich nie dotyczył treści artykułu, a wszystkie ograniczały się do ataków na autora. Nabrałem podejrzenia, że to może jakiś wróg publiczny czy ktoś w tym rodzaju, a okazało się, że to tylko członek mniej lubianej partii. Szanujmy prawdę i żądajmy prawdy od innych. Bez prawdy nie ma sensu wchodzić w dialog czy w polemikę. Jezus też nie rozmawiał z Piłatem, który nie wiedział, czym jest prawda, a pamiętał tylko o tym, że ma władzę uwalniać lub krzyżować więźniów.

Nie ma dialogu bez wolności

Innym warunkiem dialogu jest poszanowanie wolności drugiego. Dotyczy to sprawy nawet tak głęboko angażującej człowieka, jak głoszenie i dawanie świadectwa swojej religii⁹. Nie należy jednak wolności mylić z troską o własny interes czy z instynktem walki¹⁰. Zrozumienie prawdziwej natury wolności jest nie tylko warunkiem dialogu zmierzającego do prawdy, ale też warunkiem dobrze funkcjonującej demokracji, ekonomii, prawa i innych dziedzin współżycia społecznego. Wolność realizuje się przede wszystkim wśród innych ludzi, czyli osób wolnych i rozumnych, dlatego też dialog jest doskonałym środkiem jej właściwego rozumienia i praktykowania. To sprzężenie zwrotne między wolnością i dialogiem jest przykładem wzajemnego związku wartości, które dla ludzi młodych stanowią skarb szczególnie cenny.

Młodość to czas intensywnego odkrywania ludzkiego „ja”, tego, które będzie decydować o tym, kim w przyszłości człowiek będzie jako partner dialogu i jako członek społeczności. Jest to też czas głębokiego doświadczania swojej wolności, co wiąże się między innymi z kwestionowaniem jednych autorytetów i poszukiwaniem innych. Warto pomyśleć o tym, by takim autorytetem uczynić Jana Pawła II. Naprawdę warto. Wiele jeszcze możemy się od niego nauczyć, choćby na temat dialogu:

Widać stąd, że dobro wspólne [...] nie może być pojmowane statycznie, ale dynamicznie. Musi ono zasadniczo wyzwać postawę solidarności, ale nie może za-

⁸ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 55.

⁹ Zob. tamże.

¹⁰ Jan Paweł II, *Redemptor hominis* 16.

mykać się wobec sprzeciwu i od niego odcinać. Wydaje się, iż takiej strukturze ludzkiej wspólnoty oraz uczestnictwa bardzo trafnie wychodzi naprzeciw zasada dialogu. Pojęcie „dialog” ma różne znaczenia. Chodzi w tej chwili o uwydatnienie jednego z nich – tego mianowicie, które może mieć zastosowanie dla kształtowania i pogłębiania solidarności ludzkiej również przez sprzeciw. Sprzeciw bowiem może czynić współzycie i współdziałanie ludzi trudniejszym, ale nie powinien go psuć ani unie możliwiać. Dialog zaś zdaje się prowadzić do tego, aby z sytuacji sprzeciwu wydobywać to, co jest prawdziwe i słuszne, pozostawiając na boku czysto subiektywne nastawienia czy usposobienia. Nastawienia te i usposobienia bywają zarzewiem napięć, konfliktów i walk pomiędzy ludźmi. To natomiast, co jest prawdziwe i słuszne, zawsze pogłębia osobę i bogaci wspólnotę. Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, że nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnych ludzkich wspólnot, a równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi. Należy przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wyłaniają się na drodze jej urzeczywistnienia¹¹.

Dynamiczny aspekt dobra wspólnego wiąże się z dynamizmem dialogu i pewną niezupełnością zasad, jakimi posługujemy się w życiu i w ocenie jego moralnych aspektów. Pozwolę sobie w przytoczonym cytacie z *Osoby i czynu* odnaleźć echa poglądów jednego z najwybitniejszych nauczycieli młodego Karola Wojtyły, ks. prof. Jana Salamuchy¹², który w teologii moralnej dopatrywał się przejawów funkcjonowania słynnego twierdzenia Gödla o niezupełności bogatych systemów dedukcyjnych. Ks. Salamucha, zastrzegając się, że nie jest to ściśle logiczne rozumowanie, uważał, iż system chrześcijańskich zasad moralnych jest wystarczająco bogaty, aby można było uznać, że nie da się wszystkich reguł postępowania wyprowadzić z przykazań Boskich i posiadanych obecnie przepisów moralności zawartych w nauce Kościoła¹³. Idea ta zawarta jest również u Karola Wojtyły, który ma świadomość, iż podążanie za dobrem wymaga nieustannego poszukiwania prawdy, a częścią tego poszukiwania jest również sprzeciw. Poszukiwanie to nie oznacza jednak niemożności rozpoznania dobra i odróżnienia go od zła, przeciwnie, jest nieustannym podążaniem za tym, co lepsze, bardziej prawdziwe i słuszne. Zarówno życie oraz śmierć ks. Jana Salamuchy w czasie powstania warszawskiego, jak i postawa oraz dokonania Jana Pawła II przekonują, że takie poszukiwanie rodzi ludzi wielkich, godnych podziwu i naśladowania.

¹¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 353–354.

¹² Por. J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J. J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997, okładka.

¹³ Por. J. Salamucha, *O katolicką kulturę intelektualną*, tamże, s. 36–37; J. Salamucha, *Struktura katolickiego poglądu na świat*, tamże, s. 43–44.

Zakończenie

Zarówno pojęcie dialogu, jak i jego praktykowanie przez Jana Pawła II odkrywają wartość wspólnego dążenia do najważniejszych wartości w życiu człowieka. Papież był też „mistrzem samotności”, znane są jego noce spędzone na osobistej modlitwie i inne sposoby zapewniania sobie chwil skupienia. Nie szukał w ten sposób ucieczki od dialogu, ale pogłębienia tego, co również w dialogu pełni rolę podstawową, czyli przywiązania do prawdy i dobra, poczucia wolności i wewnętrznej siły. Z pewnością każdy może się od niego uczyć, jak być wielkim, gdy idzie się do ludzi i – wbrew doświadczeniu Seneki Starszego – jak wielkim wracać do siebie.

Abstract

John Paul II – philosopher and a man of dialogue

The Pope was a man especially open to the world and a variety of people. He talked to believers of all denominations and to atheists, and they listened to him. He was a spiritual leader, a philosopher and a poet, so it can be said that he was close to the philosophy of dialogue, and moreover that he was involved in a poetic dialogue with the whole world. However, John Paul II in the first place always held the human person and his or her psychological and spiritual growth. The dialogue is not the root of the personal structure of the human being but rather a fruit of his/her inner life. The Pope in his pastoral, poetic and philosophical reflections also pointed to truthfulness and freedom as the most important and necessary conditions of the good dialogue.

DIALOG, CZYLI SPOTKANIE TWARZĄ W TWARZ

Rzecz dotyczyć będzie sztuki, ściślej: twórczości muzycznej. Również na tym obszarze, w teorii muzyki zorientowanej humanistycznie, używa się tego metaforycznego zwrotu, który zazwyczaj odsyła do Bubera¹, Lévinasa² i ks. Tischnera³. Oddaje bowiem w lapidarny sposób ten rodzaj relacji, która pojawia się wówczas, gdy w grę wchodzi aspekt podmiotowy (nie: przedmiotowy), stanięcie naprzeciw (a nie: obok) z gotowością podjęcia dialogu (zamiast kontynuowania monologu).

Żeby to, o czym chciałbym mówić, stało się bardziej wyraziste, muszę, choćby w sposób najbardziej skrótowy, odwołać się do koncepcji szerszej, funkcjonującej jako koncepcja progów i faz drogi twórczej, rozumianej jako swoista narracja⁴. Koncepcji stanowiącej model inwariantny, a więc taki, który w rzeczywistości jako taki się nie zdarza, stanowiąc jedynie porównawczy punkt odniesienia dla indywidualnej twórczej odmienności. Penetracja pewnej liczby życiorysów pozwoliła na wyłonienie sześciu faz twórczych. Przejście z fazy do fazy bywa równoznaczne z koniecznością przekroczenia kolejnego progu, warunkując dalszy rozwój twórczej osobowości.

Może sposób, w jaki Roman Ingarden ujął kiedyś sprawę przewycięzania siebie, nazwać można drastycznym, ale daje do myślenia: „Natura ludzka – pisał w *Księżeczce o człowieku* – polega na nieustannym wysiłku przekraczania zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości”⁵.

¹ Zob. M. Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1923, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.

² Zob. E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, P.U.F. 1979, *Czas i to, co jest inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999.

³ Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1991.

⁴ Zob. M. Tomaszewski, *Życia twórcy punkty węzłowe. Rekonesans*, [w:] *Muzyka w dialogu ze słowem*, Kraków 2003, oraz: tenże, *O drodze twórczej, jej progach i fazach, przemianach i fiksacjach – po raz wtóry*, [w:] *12 spojrzeń na muzykę polską wieku apokalipsy i nadziei*, Kraków 2011.

⁵ R. Ingarden, *O naturze ludzkiej*, [w:] tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 25.

Faza twórczości początkowej jest fazą zakorzeniania się w tym, co zastane: własne, rodzime, bliskie, miejscowe, ojczyste. Zasadę nadrzędną stanowi tu imitowanie wzorów odziedziczonych. Faza twórczości wczesnej pojawia się wraz z zetknięciem się z tym, co inne, obce, dalekie, nowe – stąd właśnie fascynujące. Dominuje tendencja do eksploatacji i adaptacji, wyzwalających ducha gry i eksperymentu. Dopiero gest odrzucenia eklektycznego nadmiaru z tego, co odziedziczone, i z tego, co nabyte – przynosi twórczą dojrzałość, odsłania swego twórcy twarz własną. Zaczyna on „mówić siebie”, monologizować.

Kolejny próg – wiodący do twórczości szczytowej – nazwany został progiem „znaczącego spotkania”: z twórczością lub osobowością nieprzypadkową, wybraną, wobec której dojrzały już twórca staje twarzą w twarz i jako równy z równym nawiązuje dialog. W grę wchodzi jeszcze dwa progi: przeżycie wydarzeń o charakterze „smugi cienia” otwiera fazę twórczości późnej, dogłębne przeżycie samotności – fazę twórczości ostatniej. Rodzą się wówczas syntezы bilansujące i profetyczne, testamenty, przesłania i solilokwia.

Otóż dwa z wymienionych progów mają związek z tematem mojego tekstu: zetknięcie się, otwierające fazę twórczości wczesnej, i znaczące spotkanie – otwierające fazę twórczości szczytowej. Posiadają one wprawdzie charakter sobie bliski, ale wyraźnie zróżnicowany.

Zetknięcie się z tym, co fascynujące, bo odmienne, stanowi relację jednostronną i to natury przedmiotowej. Jest wynikiem zbiegu okoliczności zewnętrznych. To, co „inne”, dotyczy przede wszystkim materiału i jego jakości, strony technicznej i formalnej. Chopin w swych latach wczesnych dał się zwieść modzie swego czasu, styłowi *brillant*, tworząc serie błyskotliwych rond i wariacji, których dziś nikt nie próbuje uznać za reprezentatywne dla niego. Zmiótł je wszystkie jednym gestem, odsłaniając twarz, by w dwu fortepianowych koncertach wyrazić swą własną młodzieńczą romantyczność. Szymanowski przeżył w młodości rodzaj „zac zadzenia” muzyką Wagnera i Ryszarda Straussa. Skomponował kilkadziesiąt pieśni do słów niemieckich modernistów, będących wówczas właśnie *en vogue*. Lutosławski u progu lat sześćdziesiątych zaczął eksperymentować z techniką inspirowaną muzyką Johna Cage’a. Zetknięcie się Góreckiego z muzyką zachodniej awangardy przyniosło w ślad za serialnym *Augenlicht* Weberna – Góreckiego serialne *Epitaphium*, w ślad za sonorystycznym *Incontri* Luigiiego Nona – sonorystyczne *Scontri* przyszłego autora *Ad Matrem*. Wreszcie Penderecki. Wprawdzie zafascynowany Nonem, Boulezem, Stockhausenem, Xenakisem – w serii partytur w rodzaju: *Anaklasis*, *Tren*, *Fluorescencje*, *De natura sonoris*, awangardowością przelicytował tamtych, ale komponując *Pasję według świętego Łukasza* pożegnał się z sonoryzmem. Będzie go odtąd używał już tylko jako środka niezbędnego do osiągnięcia celu wyższej natury.

Inaczej z progiem nazywanym tu „znaczącym spotkaniem”, otwierającym drogę do osiągnięć szczytowych. Nosi on nie przedmiotowy, a podmiotowy cha-

rakter. Nie oznacza jednostronnej eksploatacji techniki i materiału. Twórczość odmienna, zaproszona do dialogu decydującego o jej rezonansie w nowej rzeczywistości, jest tu traktowana jako wyraz określonej osobowości lub określonej formacji kulturowej. Postawę twórcy cechuje nie tylko otwartość, ale zespół uczuć pozytywnych, od podziwu po miłość. Wystarczy przypomnieć sobie wypowiedzi kompozytorów o bliskich im twórcach – Chopina o Mozarcie i Bachu⁶, Lutosławskiego o Chopinie⁷. Już nie same jakości wchodzą w grę, ale zarazem wartości. A przy tym: stanięcie twarzą w twarz dojrzałego już twórcy staje się rodzajem zmierzenia się. Sprawdzeniem siebie.

Chopin stanął naprzeciw tego, co Heine nazwał ruchem romantycznym, „romantische Bewegung”. Jego reakcję stanowi w równej mierze wpisanie się w ów nurt, jak i sprzeciw wobec niektórych jego pryncypiów. Szymanowski wkroczył w fazę twórczości szczytowej, odkrywając dla siebie świat muzyki i kultury góralskiej nie tylko doskonale poznanej, ale zarazem emocjonalnie przeżytej⁸. Szczególne osiągnięcia Lutosławskiego wiążą się z serią jego partytur inspirowanych poezją francuską: *Trois poèmes d’Henri Michaux*, *Paroles tissées*, *Les espaces du sommeil*, *Chantefables et chantefleurs*. Słowo wcielone w muzykę – wcześniej niemal wyłącznie instrumentalną – zmusiło do przeobrażenia ludyczności w dramatyzm, wyzwoliło z przymusu autoteliczności. Górecki stanął twarzą w twarz wobec rozległej i głębokiej tradycji pieśniowego liryzmu – zarazem ludowego i religijnego – czego rezultatem stała się *Symfonia pieśni żałosnych*. Penderecki wszedł w dialog z późnoromantycznym symfonizmem, tym od Brucknera po Mahlera, jako muzyką bliską sobie niemal ponad miarę. To dopiero ona pozwoliła mu – w *Raju utraconym* i *Polskim Requiem* – zmierzyć się z tematami największymi z wielkich.

Nawiasem mówiąc: twórczość powstająca jako rezultat „znaczącego spotkania” istotnie ma prawo nazywać się szczytową. Nie runda i wariacje, a ballady, scherza i nokturny przyniosły Chopinowską pełnię. Nie przez modernistyczne pieśni, a poprzez *Stabat Mater* Szymanowski sięgnął szczytu⁹. Nie przez wcześnie serialne i sonorystyczne partytury, a przez *Symfonię pieśni żałosnych* Górecki odnalazł siebie. Można powiedzieć, że każde ze spotkań, o których tu była mowa, otwierało w wyobraźni kompozytorskiej jakiś nowy wymiar.

⁶ Zob. M. Tomaszewski, *Źródła twórczości*, [w:] *Chopin. Człowiek, dzieło, rezonans*, Poznań 1998, s. 270–272.

⁷ Zob. W. Lutosławski, *Powroty*, [w:] „Polska”, 1970, nr 9, oraz: *Powroty do Chopina*, [w:] *O muzyce. Pisma i wypowiedzi*, opr. Z. Skowron, Gdańsk 2011, s. 315–316.

⁸ Zob. K. Szymanowski: „Dopiero tutaj odnalazłem siebie” – w rozmowie z Ludwiką Ciechanowiecką, „ABC Literacko-Artystyczne”, 8 XI 1933.

⁹ Zob. S. Kisielewski: „To jedyne dla mnie niewątpliwie arcydzieło w całej twórczości Szymanowskiego”, tenże, *Szymanowski po latach*, [w:] tenże, *Muzyka i mózg*, Kraków 1974.

I nie jest to „rachunek bez gospodarza”. Sami kompozytorzy o tym mówią, i mówią innym niż wcześniej językiem. Szymanowski, zazwyczaj akcentujący rolę kompozytorskiego *métier*, mówi o „tajemniczym życiu duszy, zarazem najbardziej realnym i najbardziej nieuchwytnym”, które chciałby poprzez muzykę *Stabat Mater* utrwalić¹⁰. Lutosławski, dla którego wcześniej muzyka – jak to sam określił – była jedynie grą¹¹, teraz, by zaistnieć, musi stanowić „owoc natchnienia”¹². Górecki przywołał słowa Jana Pawła II, by się pod nimi podpisać: „To, co najważniejsze w sztuce, mieści się w samej głębi człowieka”¹³.

W pamiętnym Liście do artystów pojawia się jeszcze jeden aspekt zagadnienia – problem dzieł szczególnych, powoływanych do życia w szczególnych chwilach:

Wszyscy artyści – pisał Jan Paweł II – zdają sobie sprawę, jak głęboka przepaść istnieje między dziełem ich rąk, nawet najbardziej udanym – a olśniewającą doskonałością piękna, dostrzeżonego w chwili twórczego uniesienia: wszystko, co zdołają wyrazić malując, rzeźbiąc i tworząc, jest jedynie przeblyskiem światłości, która na kilka chwil zajaśniała oczom ich duszy¹⁴.

Nie jest chyba przypadkiem, że najwybitniejsze z utworów fazy szczytowej – wprost lub pośrednio – dotyczyły sfery duchowej, najczęściej powstając z inspiracji sakralnej. I to przy wzrastającej świadomości samych twórców: „W sztuce najważniejsze jest coś, leżące poza samą sztuką – mówił Szymanowski – jakiś *pierwiastek transcendentálny*”¹⁵. Lutosławski owe chwile szczególne nazywa „momentem olśnienia”, od czego – jak mówi – zależy „zaistnienie utworu muzycznego, a w każdym razie jego wartość”¹⁶. Według autora *Raju utraconego*, „by komponować, wystarczy mieć jedną księgę: *Pismo święte*”¹⁷. Źródło inspiracji nieustającej.

¹⁰ Zob. K. Szymanowski, *Na marginesie Stabat Mater. Myśli o muzyce religijnej*, [w:] „Muzyka”, 1926, nr 11–12.

¹¹ Zob. W. Lutosławski, *Moja muzyka jest grą*, wypowiedź w wywiadzie przeprowadzonym przez B. Pilarskiego, „Współczesność”, 1961, nr 20.

¹² W. Lutosławski, *Utwór winien być owocem natchnienia*, rozmowa przeprowadzona przez E. Markowską, „Ruch Muzyczny”, 1990, nr 22, oraz *Potrzeba natchnienia*, wywiad T. Kaczyńskiego, „Odra”, 1990, nr 11.

¹³ Jan Paweł II, List do artystów, Watykan, dnia 4 kwietnia 1999, [w:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/do_artystow_04041999.html.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ K. Szymanowski w wywiadzie przeprowadzonym przez Z. Broncela, *O muzyce rozianej w świecie*, „ABC”, nr 352 z 17 XII 1934, cyt. za: K. Szymanowski, *Pisma muzyczne*, t. 1, red. K. Michałowski, Kraków 1984, s. 456.

¹⁶ W. Lutosławski, *Utwór winien być owocem natchnienia*, rozmowa z E. Markowską, „Ruch Muzyczny”, 1990 nr 18 (35).

¹⁷ K. Penderecki w dyskusji na seminarium poświęconym twórczości K. Pendereckiego, „Muzyka”, 1976, nr 9.

Nie bez powodu rozpocząłem swój tekst od przywołania nazwisk, kojarzących się z problematyką spotkania, stanięcia twarzą w twarz, dialogu. Martin Buber jest m.in. autorem koncepcji, według której istnieją trzy rodzaje spotkań¹⁸: „Ja i inny”, „Ja i ty” oraz „Ja i Ty”, ale tym razem pisane dużymi literami, przywodzące na myśl frazę Mickiewiczowską: „Z Tobą ja gadam, co królujesz w niebie”¹⁹.

W perspektywie progów i faz życia twórcy relacja „Ja i inny” (zarazem główna kategoria Lévinasa) zdaje się dominować w fazie wczesnego „zetknięcia się” z tym, co inne, fascynujące. Relacja „Ja i ty” dominuje, co oczywiste, w fazie „znaczącego spotkania”. Dla relacji ostatniej nie sposób znaleźć właściwe dla niej „miejsce”. Jest nieprzewidywalna i nieuchwytna. Jako spotkanie twarzą w twarz, w pełnej prawdzie – jedynie niekiedy się zdarza.

A wtedy, jak mówi Jan Paweł II:

Przekraczając tajemnicze prawa, które rządzą wszechświatem, Boskie tchnienie Ducha Stwórcy spotyka się z geniuszem człowieka i rozbudza jego zdolności twórcze. Nawiązuje z nim łączność przez swego rodzaju objawienie wewnętrzne, które zawiera w sobie wskazanie dobra i piękna oraz budzi u człowieka moce umysłu i serca, przez co uzdalnia go do powzięcia idei i do nadania jej formy w dziele sztuki. Słusznie mówi się wtedy – choć tylko przez analogię – o „działaniu łaski”, ponieważ człowiek ma tu możliwość doświadczenia w jakiejś mierze Absolutu, który go przerasta²⁰.

Abstract

Dialogue or meeting face to face

The basis for the topic presented in the title emerges from the famous texts of M. Buber, E. Lévinas and Fr. J. Tischner fulfilled by author's conception of 'thresholds and phases of creative path'. This conception, which has an invariant character, describes consecutive achievements made by the artist to reach the new and higher levels of creative consciousness which depends on surpassing sequential thresholds.

An invariant artist on his creative way experiences following phases: (1) rooting in the nativeness, (2) fascination of otherness, (3) maturity reached through refusal of eclectic excess, (4) completeness obtained as a result of 'significant meeting' provoking that creative dialogue, (5) composer's 'examen of conscience' made after passing the path of 'trail of shadow' and finally (6) sensation of profound loneliness which gives birth to

¹⁸ Zob. M. Buber, *Ja i Ty*, dz. cyt.

¹⁹ A. Mickiewicz, *Rozmowa wieczorna*, [w:] *Poezye Adama Mickiewicza*, t. 1., wydanie nowe zupełne, ułożone, objaśnione i wstępem opatrzone przez Piotra Chmielowskiego, Kraków 1899, s. 269.

²⁰ Jan Paweł II, List do artystów 15.

creative activity that is testamental and reminiscent. Two of these phases: the second and the fourth – may be associated with the meeting but only one of them with the complete meeting. The first, youthful touch with the otherness and fascination of it, usually has an instrumental character and it concerns technology and form. It is a way of ‘presence alongside of each other’. Only the second meeting makes the mature artist to enter the dialogue with the attitude to meet ‘face to face’ standing in front of creative action or personality consciously chosen and being an object of higher emotions, from admiration to love. Then not only the masterpieces may be created, but also works endowed with completeness of subjectivity, which one can witness in the music of Beethoven and Schubert, Chopin and Szymanowski, Górecki and Penderecki.

On creative path sometimes the moments of ‘creative elation’ – as they are called by John Paul II – emerge from within when the artist experiences peculiar ‘revelation’. Then there are created the masterpieces that transcend the musical reality and in presence of them words fail the auditor. They seem to witness the moments of meeting ‘face to face’ with the Most High reality.

JAN PAWEŁ II O KULTURZE DIALOGU W SFERZE SPOŁECZNEJ I POLITYCZNEJ

Chantal Mouffe, belgijska autorka uchodząca dziś za jedną z najważniejszych postaci w filozofii polityki, główną inspiratorkę koncepcji radykalnej lub agonicznej demokracji, orzekła ongiś, że „racjonalizm, który nie ma wcale zasadniczego znaczenia dla idei roszczenia sobie praw, jest w rzeczywistości pozostałością absolutystycznej problematyki średniowiecznej”. Pozostałość ta ma występować nie tylko w ujęciach bliskich katolickiej nauce społecznej, ale także w ujęciach liberalnych, często krytycznie zestawianych z nauką katolicką; każda próba przyjmowania „racjonalnych treści” jest chybiona jako stanowiąca nieuprawnioną reminiscencję absolutystycznych ujęć zdyskwalifikowanych już w XIV w. przez nominalistów. Pomijając negację „średniowiecznego absolutyzmu”, opartą na „rozwoju” dokonującym się w dziejach, warto zwrócić uwagę na wniosek: „powinno się obecnie porzucić [wszelkie] złudzenia dotyczące samougruntowania, które towarzyszyły dziełu wyzwalania się od teologii”, złudzenia oświecenia, tak bliskie zwolennikom pewnych ujęć liberalnych, i uznać, iż współczesny człowiek „musi uznać ograniczenia swego rozumu, zgodzić się na radykalne implikacje pluralizmu wartości (w jego silnej Nietzscheańskiej lub Weberowskiej postaci)”, musi porzucić marzenia o możliwości osiągnięcia „totalnej harmonii”, opartej na wskazaniach rozumu, bliskie „przednowoczesnemu dziedzictwu” w wersji „teologicznej”, przeinaczonej, ale i naśladowanej przez dziedzictwo nowożytne. Zgodnie z tym ujęciem (raz jeszcze: niezwykle wpływowym we współczesnej filozofii polityki), uczestnik tzw. radykalnej, agonicznej demokracji Zachodu, ma się ostatecznie uwolnić od wszelkiej „racjonalności” jako dla niego niebezpiecznej, bo niosącej projekty „totalnej harmonii”¹.

Rozpoczęcie wywodu, dotyczącego „kultury dialogu w sferze społecznej i politycznej” w rozważaniach Jana Pawła II, od uwag o stanowisku współczesnej neomarksistki może być odczytane jako prowokacja. Prowokacja tym bardziej

¹ Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*, fragmenty w przekładzie M. Kamińskiej i A. Orzechowskiego, Wrocław 2005, s. 149.

szokująca, że atak Mouffe skierowany jest nie wprost przeciwko stanowisku, któremu hołdował m.in. Jan Paweł II, bezpośrednio uderza bowiem w charakterystyczne dla postświeceniowej nowoczesności ujęcia liberalne: przypisanie właśnie współczesnym liberałom „pozostałości absolutystycznej problematyki średniowiecznej” jest przecież niezwykle aktem, skoro to liberałowie atakują tych, których mają za niebezpiecznych dla „głównego nurtu” dzisiejszych społeczeństw liberalno-demokratycznych właśnie z uwagi na sprzyjanie „absolutystycznej problematyce średniowiecznej”, np. odwoływanie się do koncepcji prawa naturalnego. Warto jednak przemyśleć tę prowokację, nie tylko dlatego, że Mouffe reprezentuje podejście popularne, ale i dlatego, że pośrednio atakuje ona dwie warstwy namysłu nad kulturą dialogu, obecne także w rozmyślaniach papieża-Polaka: i tę, która dotyczy racjonalnych jakoby, a w każdym razie powszechnych „komunikacyjnych warunków” prowadzenia dialogu, i tę, która dotyczy racjonalnie ugruntowanych ograniczeń albo celów prowadzenia dialogu, zwłaszcza w sferach społecznej i politycznej. Mówiąc inaczej, atakuje i warstwę „racjonalności komunikacyjnej”, wydobywaną dziś w tradycji liberalnej zwłaszcza przez Jürgena Habermasa, i warstwę racjonalnie ugruntowywanego „ładu normatywnego”, który ma być charakterystyczny dla gatunku ludzkiego lub przynajmniej dla niektórych tradycji kulturowych tzw. Zachodu, wydobywaną zwłaszcza przez Johna Rawlsa i jego licznych krytyków, opowiadających się za inną treścią sprawiedliwości niż postulowana przez niego. Mouffe atakuje więc obie warstwy projektu deliberatywnego, który Habermas i Rawls wskazują jako właściwe dla społeczeństw liberalno-demokratycznych, dla racjonalnych ich uczestników.

Obie warstwy atakowane przez Mouffe (i wielu myślących podobnie) odnajdziemy z łatwością w poszukiwaniach Jana Pawła II, który nieodmiennie odsyła ludzki umysł z jednej strony ku temu, co jest w nim i innych umysłach powszechne, co umożliwia prowadzenie dialogu, z drugiej zaś ku temu, co stanowi przedmiot jego poznania, ku temu, co znajdowane poza nim, co miałyby trwać „wobec niego” i być wobec niego pierwszym, w szczególności określając treści normatywne stanowiące miary, które należy uwzględniać, prowadząc dialog w interesujących nas sferach społecznej i politycznej.

Zacznijmy od truizmów: w obu wspomnianych sferach z łatwością dostrzegamy dziś wielość aktorów. Wiemy, że w sferze społecznej występują zainteresowani poprawą swego położenia (jak powiedziałby Rawls, ci, którzy są w najgorszej społecznie sytuacji) i produkujący na rzecz społeczeństwa, podejmujący trud powiększania dochodu społecznego; ich stanowiska są różne, różne są ich roszczenia, niekiedy nawet są one sprzeczne i – zgodnie z niektórymi ujęciami – obie grupy winny prowadzić zmagania, by zwyciężyć drugą stronę, by ich zwycięska wizja mogła (wreszcie) znaleźć odzwierciedlenie w planie normatywnym. Wiemy też, że w sferze politycznej, również w naszym kraju, jest kilku co

najmniej „graczy” konkurujących ze sobą o władzę lub wpływ, odwołujących się do różnych języków, różnych stylów politycznego myślenia, niekiedy tak mocno eksponujących swą odrębność, że zdać się może, iż pragną ostatecznie pokonać przeciwnika, unicestwić go, jakby – podobnie jak w sferze społecznej – zdobyć dominację lub hegemonię i ją utwierdzić, przeprowadzając zmiany w ładzie normatywnym, świadczące i gwarantujące to utwierdzenie. Wiemy wreszcie, że w obu sferach coraz większe znaczenie zyskują nie tylko różnice społeczne („ekonomiczne”, uzasadniające stratyfikację „klasową”) i polityczne (odmienne style myślenia decydujące o różnicowaniu „partyjnym”), ale także różnice kulturowe, dzięki którym mogą być wydobywane inne jeszcze momenty różnicujące². Słowem, wiemy, że mamy dziś wiele, nawet coraz więcej kryteriów podziałów powodujących, że dawne klasyfikacje stają się problematyczne. Ten truizm uzupełnijmy kolejnym, mającym walor wniosku: żyjemy w świecie różnic, które w jakiś sposób winny się odzwierciedlać w rozwiązaniach prawnych, wiążących wszystkich, niezależnie od ich różnicowania.

Różnice te stwierdzamy jednak nie tyle w związku z państwem, ile w społeczeństwie, które ma trwać i rozwijać się w państwie. Społeczeństwo to, zróżnicowane ekonomicznie i politycznie, zróżnicowane także kulturowo, traktowane jest już we współczesnej refleksji nie tyle – wbrew naszym, środkowoeuropejskim przyzwyczajeniom – jako etnonarodowe czy narodowe, ile jako polityczne, które ma się realizować w państwie demokratycznym. Wydaje się, że Jan Paweł II był te-

² W Orędziu na XXXIV Światowy Dzień Pokoju, wygłoszonym 1 stycznia 2001 r., kilka miesięcy przed atakami terrorystycznymi na obiekty w USA, Jan Paweł II eksponuje – obok różnorodności aktorów politycznych i społecznych, stwierdzanej nawet w kraju takim jak nasz – wielość i odmienność ludzi należących do „różnych kultur i cywilizacji, które coraz ściślej współlistnieją i oddziałują na siebie nawzajem na tych samych terytoriach”, Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju, nr 2, [w:] http://www.nonpossumus.pl/encykliki/Jan_Pawel_II/sdp_34/ (30.10.2012). Problem wielokulturowości, przywoływany przez współczesnych filozofów polityki jako racja uzasadniająca traktowanie ładu prawnego jako jedynego normatywnego punktu odniesienia dla jednostek współżyjących w państwie demokratycznym, mimo moralnego także zróżnicowania współtworzących jeden „podmiot suwerenności”, jakim ma być społeczeństwo, omawia Jan Paweł II z dwóch racji. Pierwsza wiąże się z potrzebą ukazania, iż człowiek „wyraża w pełni samego siebie i swoją historię, zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i zbiorowej, przez właściwą mu, partykularną kulturę”. Z niej każda jednostka czerpie „podstawową wiedzę na temat wszystkich aspektów życia, zwłaszcza zaś tych, które dotyczą współlistnienia społecznego i politycznego [...]” (tamże, nr 4). Kultury, w których wzrastają jednostki spotykające się w społeczeństwie wielokulturowym, wzmagają poczucie zróżnicowania, zwielokrotniają aktorów, bo stają się nowymi, obok politycznych i społecznych, fundamentami identyfikacji i różnicowania grup. Racja druga ma równie istotny walor: oto „we wszystkich kulturach można wyróżnić elementy trwałe i niezienne oraz elementy dynamiczne i doraźne” (tamże, nr 5), pod bardziej zewnętrznymi warstwami każdej z nich kryją się istotne elementy wspólne, a nawet u podłoża wszystkich przemian istnieje wiele rzeczy nie ulegających zmianie, których podstawą, a zarazem podstawą ich ciągłości czy trwałości, są istotne i uniwersalne elementy Bożego zamyśłu wobec człowieka (zob. tamże, nr 7).

go świadom, gdy w polskim parlamencie głosił w 1999 r., że „poprzez stanowienie prawa budowane są trwałe podwaliny funkcjonowania demokratycznego państwa i suwerennego w nim społeczeństwa”³. Nie tylko wskazywał on tym samym, że demokratyczne ma być państwo, ale także że suwerenne ma być społeczeństwo; suwerenność nie była więc odniesiona do państwa, którego momentem charakterystycznym stała się „demokratyczność”, ale do społeczeństwa. Akcentowany był więc nie moment suwerenności państwa, które miałyby sprawować monopol w zakresie prawodawstwa wobec społeczeństwa, mającego za instytucjonalne zwieńczenie struktury czy organy „swego” państwa; akcent położony został na społeczeństwo jako swoisty „podmiot” zdolny działać za pośrednictwem organów państwa, korzystając z właściwych mu demokratycznych procedur.

Ujęcie to winniśmy sobie uświadamiać, by pojąć treść rozważań Jana Pawła II o kulturze dialogu tak w sferze społecznej, jak i w sferze politycznej. Wynika z niego bowiem, że sfera społeczna, do której odnoszona jest „suwerenność”, jest pierwsza wobec sfery politycznej, kojarzonej z państwem, do której odnoszona jest z kolei „demokratyczność”, zwłaszcza „demokratyczność procedur”. Jeśli jednak „trwałe podwaliny” dla funkcjonowania suwerennego społeczeństwa i demokratycznego państwa mają być budowane „poprzez stanowienie prawa”, to winniśmy zwrócić uwagę, że proces ten ma się toczyć w społeczeństwie, działającym w demokratycznym państwie. Monopol prawodawczy, ustalanie treści normatywnej fundamentu, ma sprawować społeczeństwo, w którym wspomniany proces ma być „dialogiczny”, a uczestniczyć w nim mają tak przedstawiciele rozmaitych grup społecznych, tak reprezentanci różnych grup kulturowych, także identyfikowanych religijnie, jak i ujawniający roszczenia tych grup politycy. Próby wykluczania części aktorów z procesu dialogicznego dochodzenia do rozwiązań normatywnych wydają się chybione, jak bowiem pouczał Jan Paweł w encyklice *Ut unum sint* o dialogu ekumenicznym – sama „postawa dialogiczna” ma odpowiadać naturze osoby i jej godności, dialog ma leżeć na jedynej drodze do samospełnienia człowieka: zarówno poszczególnych osób, jak też każdej ludzkiej wspólnoty. Podejmowanie i prowadzenie dialogu także w sferach społecznej i politycznej ma umożliwiać „postawą”, której korzeń tkwi w naturze człowieka, w jego osobowej godności, w godności każdej ludzkiej osoby⁴, bez względu na jej przynależność do grup określanych ekonomicznie, politycznie czy kulturowo. Wykluczanie kogokolwiek z dialogu wydaje się równoznaczne z kwestionowaniem jego osobowej natury i godności⁵.

³ Przemówienie wygłoszone w Parlamencie, nr 2, Warszawa, 11 czerwca 1999 r., [w:] *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2006, s. 1081.

⁴ *Ut unum sint* [dalej: UUS] 28.

⁵ Przy spoglądaniu z tej perspektywy problematyczne są podejścia epatujące ideami „walki” społecznej czy politycznej albo i „walki kultur czy cywilizacji”; podobne wezwania

Zdaniem Jana Pawła II, każda ludzka osoba ma skłonność do dialogu⁶; skłonność ta może jednak zostać zakłócona przez wzywających do walki, może być też kwestionowana u innych. Ani jednak to zakłócenie, ani zakwestionowanie nie znosi godności ani skłonności do dialogu także u aktorów występujących w sferach społecznej i politycznej. Problematiczna teza Mouffe o braku „racjonalności komunikacyjnej”, która ma umożliwić prowadzenie dialogu, jest negowana przez Jana Pawła II, który głosi nawet, że dialog stanowi „jedyną drogę” do samospełnienia człowieka, że więc każdy – także w sferach społecznej i politycznej – winien przyjąć „postawę dialogu”, o ile pragnie uzyskać „samospełnienie”. „Samospełnienie” to jednak, „angażujące całą podmiotowość” każdego aktora także sfer społecznej i politycznej, wszystkich członków społeczeństwa i wszystkich ich przedstawicieli, wymaga realizacji „momentu poznawczego”⁷, nastawienia na wzajemne poznawanie się przez „podmioty”, przyjęcia przez nie „woli pojednania, czyli jedności w prawdzie”; wymaga zatem porzucenia postawy „wzajemnego zwalczania się”, wymaga „opuszczenia pozycji przeciwników, stron poróżnionych” i usytuowania się na takiej „płaszczyźnie, na której obie strony traktują siebie nawzajem jako partnerów”; wymaga obrania nastawienia na „przezwyciężanie podziałów, na przybliżanie [się] do jedności”⁸. „Pojednanie”, ku któremu winni się zbliżać również aktorzy występujący w sferach społecznej i politycznej, by wspólnie budować „jedność w prawdzie”, dokonywać się ma przez dialog prowadzący do ustanowienia norm prawnych, do przyjęcia wspólnego prawa. To ono, jak wiemy z przemówienia papieża wygłoszonego do polskich parlamentarzystów, ma być celem zróżnicowanych poszukiwań prowadzonych w dialogu przez aktorów społecznych i politycznych.

mogą być przecież odczytywane jako zmierzające do zakwestionowania osobowej natury i godności albo do wyrzeczenia się „postawy dialogicznej” przez autorów podobnych apeli.

⁶ Dialog okazuje się swoistym elementem natury gatunkowej człowieka, szczególnego rodzaju skłonnością właściwą człowiekowi jako wyjątkowemu gatunkowi w stworzeniu, skoro Jan Paweł II głosi nie tylko, że „kultury tworzone przez ludzi i służące ludziom winny się kształtować dzięki takim procesom, jak dialog i budowanie wspólnoty na bazie pierwotnej i fundamentalnej jedności ludzkiej rodziny”, nie tylko, że „dialog między kulturami [...] jawi się jako potrzeba wpisana w samą naturę człowieka i kultury”, ale także, że w dialogu jedynie mogą znaleźć kultury „gwarancję zachowania swej specyfiki”, skoro w każdej z nich wyraża się „pierwotna jedność ludzkiej rodziny [...] w różnorodnych i genialnych formach”. Dialog, dopowiada Jan Paweł II, „pozwala dostrzec, że różnorodność jest bogactwem i skłania umysły ludzi do wzajemnej akceptacji prowadzącej do autentycznej współpracy, zgodnej z pierwotnym powołaniem całej ludzkiej rodziny do jedności” (Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju, dz. cyt.).

⁷ „Chociaż w pojęciu «dialog» na pierwszy plan zdaje się wysuwać moment poznawczy (*dia-logos*), każdy dialog ma również wymiar całościowy, egzystencjalny. Angażuje cały ludzki podmiot; dialog między wspólnotami angażuje w sposób szczególny podmiotowość każdej z nich” (UUS 28).

⁸ UUS 29.

Raz jeszcze podkreślmy, że wspólne poszukiwania ma umożliwiać naturalna dla każdego „postawa dialogiczna”, nakierowana nie na walkę z innym, ale na usuwanie bezprawia i niesprawiedliwości, na wspólne dążenie do osiągalnej wolności człowieka każdego ludzkiego bytu, która „wyrasta tam wszędzie i tylko tam, gdzie udaje się wbrew samowoli jednostek czy grup urzeczywistnić sprawiedliwość”, którą może zagwarantować „jedynie wiarygodna, ale zarazem dająca się zrealizować sprawiedliwość”⁹. Odwołania do sprawiedliwości, realizacja wymagań, której ma dawać gwarancje uzyskiwania wolności przez człowieka, wprowadzają nas w drugi aspekt rozważań Jana Pawła II, a zarazem kierują ku drugiej krytyce Mouffe, już nie zbędnej jakoby „racjonalności” dialog umożliwiającej, lecz zbędnej „racjonalności” poszukiwanego „ładu”. Odwołania te bowiem sygnalizują problem kluczowy dla współczesnej filozofii polityki w związku z tendencją do kwestionowania istnienia wzorców normatywnych pierwszych wobec norm prawnych, łączonych z różnie pojmowaną, a jednak jakoś „absolutyzowaną” moralnością. Jan Paweł II wiedział, że zgoda na podobną tendencję prowadzi do usunięcia krytycznego dla prawodawstwa kryterium moralnego, do uznania dialogu za równoznaczny z dążeniem do „politycznego konsensu”, który miałyby zawierać grupy polityczne, nawet te, których członkowie nie uznają warunkowań natury moralnej, nie dostrzegają, że „w centrum wysiłków ustawodawczych zawsze winien się znajdować każdy człowiek i jego rzeczywiste dobro, a nie partykularne interesy jakiejś grupy, być może nawet partykularne interesy każdej grupy zmierzającej do zawarcia „politycznego konsensu”¹⁰. Odwołania do sprawiedliwości nakierowują na kontekst normatywny, który – zdaniem Jana Pawła II – winien być uwzględniany przez wszystkich aktorów sfery społecznej i politycznej, zmierzających do zawarcia „konsensu”. Kontekst ten wiąże się z tezą o istnieniu „fundamentalnej jedności rodzaju ludzkiego”¹¹, która ma umożliwiać istnienie „wartości wspólnych wszystkim kulturom” i wszystkim jednost-

⁹ *Sollicitudo rei socialis* 41 (podkr. B. Sz.).

¹⁰ „Wykonywanie władzy politycznej czy to we wspólnocie, czy to w instytucjach reprezentujących państwo powinno być ofiarą służbą człowiekowi i społeczeństwu, nie zaś szukaniem własnych czy grupowych korzyści z pominięciem dobra wspólnego całego narodu” (*Przemówienie wygłoszone w Parlamencie*, nr 4, Warszawa, 11 czerwca 1999 r., [w:] *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, dz. cyt., s. 1084).

¹¹ Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju, nr 7. I dalej: „fundamentalna jedność rodzaju ludzkiego to pierwotny fakt historyczny i ontologiczny, w którego świetle można dostrzec głębokie znaczenie samych odmienności. W istocie rzeczy tylko umieszczenie w odpowiednim kontekście zarówno elementów jedności, jak i odmienności pozwala zrozumieć i odczytać pełną prawdę każdej ludzkiej kultury” (tamże). W nr. 8 papież dopowiada oświadczając, że „autentyczność każdej ludzkiej kultury, słuszność etosu, którego jest ona nośnikiem, czyli inaczej mówiąc solidność jej fundamentów moralnych, można w jakiś sposób wartościować miarą jej istnienia dla człowieka i służby na rzecz jego godności na każdej płaszczyźnie i w każdym kontekście”.

kom, gdyż i wszystkie kultury, i wszystkie jednostki są przecież „zakorzenione w naturze człowieka”¹². Wśród tych „wartości wspólnych” znajduje się nie tylko „naturalna postawa dialogiczna”; znajduje się wśród nich także „sprawiedliwość”, również odnoszona do rozważań o naturze, i to naturze gatunkowej człowieka, każdego człowieka, bez względu na jego zakorzenienie kulturowe oraz orientację społeczną czy polityczną.

To najbardziej kontrowersyjny element namysłu Jana Pawła II nad dialogiem, który ma być „naturalną postawą” każdej jednostki, tkwiącą w samej naturze ludzkiej, w osobowym momencie każdego człowieka. Teraz okazuje się, że każdy, kto hołduje tej postawie lub ją odrzuca, ma kierować swe poznanie ku sprawiedliwości, która także relacjonowana jest do natury gatunkowej człowieka. Ostatnia relacja wydaje się kluczowa, okazuje się bowiem, że człowiek nie posiada władzy decydowania o dobru i złu, nie może pretendować do ustalania tego, co jest dobrem, nawet przyjmując „dialogiczną postawę” umożliwiającą prezentowanie, porównywanie i analizowanie różnych punktów widzenia¹³. Przecież, pisze Jan Paweł II, już „Objawienie poucza nas, że władza decydowania o dobru i złu nie należy do człowieka, ale wyłącznie do Boga, że człowiek oczywiście jest wolny od chwili, kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania”¹⁴. Wezwanie, by człowiek zatrzymał się przed „drzewem poznania dobra i zła, by przyjął prawo moralne”, które daje mu Bóg, bo dzięki temu dopiero „ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia”, jest dla wielu problematyczne, podobnie jak teza, iż „Prawo Boże nie umniejsza ani nie eliminuje wolności człowieka, lecz jest jej gwarancją i sprzyja jej rozwojowi”¹⁵. Sprawiedliwość, nieodmiennie kojarzona z godnością osoby ludzkiej i dobrem wspólnym, traktowana jest przez papieża jako swoisty nośnik rozstrzygnięć moralnych, które winny być uwzględniane przez każdego aktora także sfer społecznej i politycznej. Jej treść nie jest ustalana przez „suwerenne podmioty ludzkie”, lecz jedynie przez nie poznawana. Aktorzy, którzy mają być wyposażeni w „autonomię moralną”¹⁶, mają posiadać zdolność rozpoznania i przyjęcia „prawa moralnego”, współstanowią przecież społeczeństwo złożone z jednostek zdolnych poznać i przyjąć, ale też poznać i odrzucić treści kojarzone w nauczaniu papieskim z treścią dobra, a przez to z treścią sprawiedliwości. Postulatycznie Jan Paweł II wskazuje jednak, że treści dobra, a przez to treści sprawiedliwości nie należy ne-

¹² Orędzie na XXXIV Światowy Dzień Pokoju, nr 16. Właśnie w tych „wartościach wspólnych” ludzkość ma wyrażać „najprawdziwsze i najistotniejsze cechy. Odrzucając ideologiczne uprzedzenia i stronnicze egoizmy, należy [więc] kultywować w umysłach świadomość tych wartości, aby wzbogacać ową uniwersalną kulturową głębię, która umożliwia owocny rozwój konstruktywnego dialogu” (tamże).

¹³ Zob. UUS 36.

¹⁴ *Veritatis splendor* [dalej: VS] 35.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

gować w prawodawstwie, nie należy „dialogicznie” dążyć do zawierania „politycznych konsensów”, których treść przeczyłaby dobru i sprawiedliwości.

To, podkreślam raz jeszcze, najbardziej kontrowersyjny, ale i najbardziej istotny element papieskiego namysłu nad „kulturą dialogu”. Oczwistymi jej wymaganiami są tak poszanowanie godności osobowej drugiego, negujące możliwość wykluczania kogokolwiek z dialogu, jak i poznawanie wzajemne, uzasadniające potrzebę podejmowania w tym zakresie wysiłków. Wymaganiem głównym „kultury dialogu”, zwłaszcza w sferach społecznej i politycznej, zdaje się jednak poszanowanie dobra i sprawiedliwości, których treści nie ustala się w dialogu, bo ich treści nie pochodzą od człowieka. Można w tym miejscu uciec się do spekulacji, czy Bóg, twórca tych treści, jest kolejnym aktorem dialogu, czy On „władczo” narzuca w nim rozstrzygnięcia, czy Jego orzeczenia mają charakter tylko moralnie, czy aż „prawnie” wiążący. Są to niewątpliwie zagadnienia ważne, lecz ich rzetelne omówienie nie jest możliwe w tak krótkim tekście. Wystarczy jednak wskazać, że – zdaniem Jana Pawła II – wiele problemów współczesnego świata rodzi się wskutek zaniku „idei uniwersalnej prawdy o dobru”, która ma być „dostępna poznawczo dla ludzkiego rozumu”, by ustalić zasadnicze jego stanowisko, by raz jeszcze uwypuklić, iż jednostki zachowujące „postawę dialogiczną” nie powinny negować tej „uniwersalnej prawdy o dobru”, lecz winny ją uwzględnić¹⁷. Spoglądając z tej perspektywy, eksponującej – wbrew Mouffe – zarówno istnienie „warstwy umożliwiającej komunikację czy dialog”, jak i „warstwy stanowiącej normatywny punkt odniesienia” dla uczestników dialogu, można dostrzec, że błędna okazuje się wizja, która w tzw. świecie zachodnim stanowi podstawę popularyzowanej „kultury dialogu”¹⁸. Błędna okazuje się wizja, wpisana nie tylko w rozważania Mouffe, zgodnie z któ-

¹⁷ Wystarczy też wskazać, że sumienia aktorów należy postrzegać wciąż „jako akt rozumowego poznania dokonywany przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny”; nie należy ich natomiast postrzegać – mimo zajmowania przez osobę „postawy dialogicznej” – jako posiadających „wyłączny przywilej [...] określania dobra i zła oraz zgodnego z tym działania” (tamże, nr 32).

¹⁸ W przywoływanym już Orędziu z 2001 r. papież zwraca nie tylko uwagę na problematyczne „zjawisko upodobniania się kultur lub niektórych ich istotnych aspektów do wzorców kulturowych świata zachodniego”, ale i stwierdza, że wzorce te „oderwały się już od swego chrześcijańskiego podłoża” i „hołdują świeckiej i w praktyce ateistycznej wizji życia i formom skrajnego indywidualizmu. [...] Ze względu na swój dobrze widoczny aspekt naukowy i techniczny wzorce kulturowe Zachodu fascynują i przyciągają, ale niestety z coraz większą wyrazistością okazuje się, że ulegają stopniowemu zubożeniu w warstwie humanistycznej, duchowej i moralnej. Kultura, która je tworzy, podejmuje dramatyczną próbę urzeczywistnienia dobra człowieka obywatela się bez Boga, najwyższego Dobra”. Po tych dramatycznych stwierdzeniach wyciąga Jan Paweł II istotny wniosek: „Kultura, która odrzuca więź z Bogiem, zatracą własną duszę i schodzi na manowce, stając się kulturą śmierci, czego świadectwem są tragiczne wydarzenia XX stulecia i czego dowodzi szerzenie się nihilizmu, powszechnego dziś na rozległych obszarach świata zachodniego” (nr 9).

ra „każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych”¹⁹, która usuwa wspólną prawdę, wspólne prawo moralne i wspólne „sprawiedliwościowe” odniesienie, wreszcie która uznaje za jedynie możliwe konsensualne ustalanie treści rozstrzygnięć prawnych. Zdaniem Jana Pawła II, wizja taka wręcz uniemożliwia „budowę i zachowanie porządku moralnego [zarówno] jednostek [jak] i społeczności”²⁰, jej przyjęcie zaś powoduje zasadnicze trudności w poszukiwaniu jedności przez suwerenne społeczeństwo w demokratycznym państwie.

Kwestionując rozdział między wolnością a naturą wspólną wszystkim ludziom, bliski zwolennikom niektórych „teorii filozoficznych”, w tym uzasadniających pewne wersje liberalizmu, papież wskazuje, że ponieważ „prawo naturalne wyraża godność ludzkiej osoby i kładzie podwaliny jej fundamentalnych praw i obowiązków, jego nakazy mają znaczenie uniwersalne, jest ono zatem wiążące dla wszystkich ludzi”²¹. To kolejna teza istotna w naszych poszukiwaniach: prawo naturalne, które wyraża i wskazuje nie tylko cele, ale także uprawnienia i obowiązki, a nawet kładzie podwaliny „fundamentalnych praw” i nieodmiennie z nimi sprzęganych „fundamentalnych obowiązków” człowieka, przynosi uniwersalnie ważne miary poprawności ustaleń dostępnych w dialogu²². Dialogu

¹⁹ VS 32.

²⁰ VS 93.

²¹ VS 51. „Ta uniwersalność, dodaje papież, nie ignoruje odrębności poszczególnych istot ludzkich, nie przeczy jedyności i niepowtarzalności każdej osoby: przeciwnie, ogarnia u samego korzenia każdy z jej wolnych aktów, które powinny świadczyć o powszechności prawdziwego dobra. Podporządkowując się wspólnemu prawu, nasze czyny budują prawdziwą komunię osób i z pomocą łaski Bożej szerzą miłość, która jest «więzią doskonałości» (Kol 3, 14). Kiedy natomiast wyrażają lekceważenie prawa czy choćby tylko jego nieznaną, zawinioną lub nie, naruszają komunię osób ze szkodą dla każdego” (tamże).

²² Sygnowany przez Jana Pawła II Katechizm Kościoła Katolickiego ustala, iż „prawo naturalne, będące doskonałym dziełem Stwórcy, dostarcza solidnych podstaw, na których człowiek może wznosić budowlę zasad moralnych, kierujących jego wyborami”; iż „ustanawia ono również niezbędną podstawę moralną do budowania wspólnoty ludzkiej”, wreszcie, iż prawo naturalne „dostarcza koniecznej podstawy dla prawa cywilnego, które jest z nim związane, albo przez refleksję, która wyprowadza wnioski z jego zasad, albo przez uzupełnienia o charakterze pozytywnym i prawnym” (1959). Papież poucza w encyklice *Veritatis splendor*, że „pozytywne normy”, nakazy służenia Bogu, oddawania Mu należnej czci i prawdziwego szanowania rodziców „obowiązują powszechnie i są niezmiennie”, obok nich jednak nie wskazuje innych norm o podobnym walorze; wskazuje natomiast, że „zawsze i w każdej sytuacji” lub „zawsze i w każdej okoliczności” wiążą obowiązki powstrzymywania się przed czynieniem źle. Obowiązki takie, mające formę zakazów, „zabraniają określonego działania *semper et pro semper*, bez wyjątku, ponieważ wyboru takiego postępowania w żadnym przypadku nie da się pogodzić z dobrocią woli osoby działającej, z jej powołaniem do życia z Bogiem i do komunii z bliźnim. Nikomu i nigdy nie wolno łamać przykazań, które bezwzględnie obowiązują wszystkich do nieobrażania w drugim człowieku, a przede wszystkim w samym sobie, godności osoby wspólnej wszystkim ludziom” (VS 52). O ile „przykazania pozytywne”, nakazujące czynić dobro, nie wyznaczają „górnej granicy”, lecz określają jedynie „granicę dolną”, „którą przekraczając człowiek łamie przykazanie” (to, co „należy czynić w określonej sytuacji, zależy

możliwego nie tylko między przedstawicielami poszczególnych kultur czy zgoła „między kulturami”, nie tylko między współuczestnikami „jednej ludzkiej rodziny”, ale także między członkami tego samego społeczeństwa; społeczeństwa, które mimo wielu uczestników stanowić ma jedność, jeden „podmiot suwerenności,” wyrażający stanowisko za pośrednictwem ciał prawodawczych. Wola członków tych ciał, jak wola każdego podmiotu moralnego, winna przekraczać względy „czysto partykularne”²³ i respektować zakazy w każdych okolicznościach i w każdej kulturze sprzeciwiające się „wartościom moralnym” wyznaczanym przez rozum i Objawienie²⁴. Z punktu widzenia Jana Pawła II normy przełamujące takie zakazy, choćby przyjmowane w dialogu zwieńczonym przyjęciem „politycznego konsensu”, nie zasługują na miano norm prawnych, skoro nie odpowiadają człowieczeństwu człowieka, nie są zgodne z rozumem i jako takie są w istocie regułami „niegodziwego prawa”, formą nieprawej przemocy²⁵.

Pomijając zagadnienie „negatywnych” jedynie granic prawodawstwa, wskaziwanych przez Jana Pawła II, a wyznaczanych w jego przekonaniu przez niezmiennne zakazy moralnego prawa naturalnego, pomijając szersze rozważania o apelu kierowanym przez niego do wyborców i polityków, do tych wszystkich, którzy mają wpływ na treść norm prawnych, o dostrzeżenie, że mechanizmy demokratyczne służą wyłanianiu politycznych elit i kreowaniu treści norm prawnych, ale nie stosu-

od okoliczności, których nie można z góry dokładnie przewidzieć”), o tyle „przykazania negatywne” zakazują zachowań, „które nigdy i w żadnej sytuacji nie mogą uchodzić za działanie właściwe – to znaczy zgodne z ludzką godnością” (tamże).

²³ *Centesimus annus* [dalej: CA] 25; Katechizm Kościoła Katolickiego [dalej: KKK] 2236.

²⁴ Zob. VS 75.

²⁵ Audiencja w dniu 27 VII 1983 r., „L'Osservatore Romano”, 1983, nr 7–8. Teza o potrzebie przyjęcia i respektowania „prawa moralnego” jako celu i przewodnika w działalności społecznej i politycznej, a zarazem „wędzidła” każdego prawodawcy, także legislatywy w ustroju demokratycznym (nawet w nim abstrahowanie od wartości może prowadzić do „jawnego lub zakamuflowanego totalitaryzmu” – CA 46), łączy się w rozmyślaniach Jana Pawła II z tezą o „państwie praworządnym”, w którym „najwyższą władzę” ma posiadać „prawo, a nie samowola ludzi”; prawo jednak, które – inaczej niż „samowola ludzi” – odwoływać się musi właśnie do „prawa moralnego” i „prawdy obiektywnej”. Przecież „totalitaryzm rodzi się [właśnie] z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucania własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych” (CA 44). Dodajmy do tego dwie jeszcze wypowiedzi: „Nikt nie może żądać lub ustanawiać tego, co jest sprzeczne z godnością osób i z prawem naturalnym” (KKK 2235). „Jeśli sprawujący władzę ustanawiają niesprawiedliwe prawa lub podejmują działania sprzeczne z porządkiem moralnym, to rozporządzenia te nie obowiązują w sumieniu. «Wtedy władza przestaje być władzą, a zaczyna się bezprawie»” (KKK 1903, z odwołaniem do papieża Jana XXIII).

ją się do ustalania treści reguł moralnych²⁶, wskaźmy na zakończenie, że treści reguł moralnych nie ustala się „według zasad i form właściwych dla rozstrzygnięć typu demokratycznego”, bowiem „nauka moralna z pewnością nie może zależeć od przestrzegania określonej procedury” porządkującej życie publiczne „w systemie demokracji przedstawicielskiej”, którego „normalnymi przejawami” są zgodność lub różnice opinii. Tak w sferze społecznej, jak i w sferze politycznej różnice opinii winny być przekraczane w dialogu, który ma zmierzać do coraz pełniejszego odślaniania wymagań sprawiedliwości, wymagań dobra, wymagań ludzkiej natury gatunkowej. By dążenie to było skuteczne, należy porzucić „chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności, sama bowiem taka chęć przeczy istocie sprawiedliwości, ta bowiem sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu”²⁷.

Postawę dialogiczną, naturalną dla każdego wzywanego zarazem do uwzględniania powszechnie wiążących uwarunkowań moralnych, ma dopełniać osobliwe nastawienie, także eksponowane w nauczaniu papieskim. „Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sprawiedliwość sama nie wystarcza”; pisał Jan Paweł II, że poprzestanie na uwzględnianiu jej wymagań doprowadzić może nawet do jej

zaprzeczenia i zniweczenia, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość. To przecież doświadczenie dziejowe pozwoliło, między innymi, na sformułowanie twierdzenia: *summum ius – summa iniuria*. Twierdzenie to nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie pomniejsza znaczenia porządku na niej budowanego, wskazuje tylko w innym aspekcie na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości²⁸.

Raz jeszcze odwołajmy się do wypowiedzi Jana Pawła II w parlamencie polskim, by unaocznić wszystkie warstwy sprzeciwu wobec podejść podobnych temu, który skojarzyliśmy ze stanowiskiem Chantal Mouffe: choć „wyzwania stojące przed demokratycznym państwem domagają się solidarnej współpracy wszystkich ludzi dobrej woli – niezależnie od opcji politycznej czy światopoglądu, którzy pragną razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny”, choć szanować należy „właściwą życiu wspólnoty politycznej autonomię”, to zarazem należy pamiętać, „że nie może być ona rozumiana jako niezależność od zasad etycznych. Także państwa pluralistyczne nie mogą rezygnować z norm etycznych w życiu publicz-

²⁶ Zob. szerzej m.in. mój tekst *Jan Paweł II a prawo*, „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ”, 2003, nr 1, s. 315–330.

²⁷ VS 113.

²⁸ *Dives in misericordia* 12.

nym”²⁹. Przecież, zgodnie z ustaleniami zawartymi w encyklice *Veritatis splendor* (101), do której wielokrotnie sięgaliśmy, nawet, a może zwłaszcza,

po upadku w wielu krajach ideologii, które wiązały politykę z totalitarną wizją świata – przede wszystkim marksizmu – pojawia się dzisiaj nie mniej poważna groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, który pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu, w sposób radykalny, zdolność rozpoznawania prawdy.

I dalej, wprost jakby odnosząc się do naszej konferencji, ważnej, bo przypominającej głos Polaka-Papieża, którego pamiętamy, choć głos jego zanika, słyszymy wezwanie wyraźne, raz jeszcze wskazujące na granice „kultury dialogu” w sferach społecznej i politycznej: „winniśmy sobie [...] uświadomić, że w wolnym społeczeństwie muszą istnieć wartości zabezpieczające najwyższe dobro całego człowieka”³⁰; wartości rozpoznawane w dialogu o „właściwej kulturze”, przy tym prowadzonego w wolności, której wypełnieniem i dopełnieniem ma być „miłość urzeczywistniająca się w oddaniu i służbie”³¹.

Abstract

John Paul II and cultural dialogue in social and political spheres

There are two major aims of this paper. The first is to discuss and analyze the conception of agonistic democracy, which is especially popular in contemporary political philosophy. The authors of this conception attack rationality on the grounds of communication as well as on the grounds of “substantial” moral or even legal norms. The second is to present John Paul

II’s positions with regard to the two levels of attack, and to emphasize the existence of the norms of natural law as an important element in the reflection on the moral context of the dialogue taking place in social and political spheres.

²⁹ Przemówienie w polskim Sejmie, 11 czerwca 1999, nr 5.

³⁰ VS 5.

³¹ *Redemptor hominis* 8.

II

DIALOG Z WIECZNOŚCIĄ

SŁOWO WSTĘPNE

Szanowni Państwo,

Pragnę Was wszystkich zgromadzonych w tej Sali Włoskiej powitać pozdrowieniem św. Franciszka „Niech Pan obdarzy was pokojem”.

W imieniu całej naszej tutejszej wspólnoty franciszkańskiej serdecznie witam Jego Magnificencję Rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ks. prof. dra hab. Władysława Zuziaka. Witam członków Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego „Fides et Ratio” – głównych organizatorów sympozjum oraz wszystkich prelegentów i uczestników.

Cieszę się, że to sympozjum – „Dialog z wiecznością” – zorganizowane w ramach Dni Jana Pawła II, odbywa się w naszym klasztorze w tej pięknej sali, która już kolejny raz gromadzi uczestników debaty, pragnących z jednej strony podzielić się swoimi przemyśleniami na wyżej wspomniany temat, a z drugiej, wchłonąć w siebie przekazywane treści, tak aby kształtowały nasze życie, ustawicznie zdążające do wieczności.

Życzę wszystkim Państwu, zarówno prelegentom, jak i słuchaczom głębokich i owocnych przeżyć.

OTWARCIE SYMPOZJUM

Wieczność jest tajemnicą. Choć my, chrześcijanie, wiemy, co nas czeka po śmierci, to wielu z nas zapewne odczuwa pewien lęk i niepewność przed tym, co nas nieuchronnie spotka. Ten lęk nie jest niczym złym, może bowiem dopingować do szukania bliskości Boga i odpowiedzi na rodzące się pytania. Warto podejmować rozmowy z wiecznością, ponieważ mogą one umocnić naszą wiarę i przekonanie o zbawieniu. Życie po śmierci jest dla nas nieprzeniknioną tajemnicą. Czasem jednak zostaje nam uchylony jej rąbek. Dialog z wiecznością możemy prowadzić poprzez modlitwę, lektury teologiczno-filozoficzne, przez kontakt z literaturą i sztuką, a także dzięki wymianie darów, jakimi są nasze przemyślenia i intuicje. Wymiana myśli może pomóc nam w zbliżeniu się do tego, co niewyrażalne, dzięki spojrzeniu z innej perspektywy – z perspektywy drugiego człowieka. Każdy z nas nosi w sobie pragnienie Boga i każdy inaczej to pragnienie artykułuje. Dzięki wspólnej rozmowie możemy szerzej otworzyć się na to, co wieczne, możemy zbliżyć się do tego, co Boskie. Dlatego z niecierpliwością czekam na rozpoczęcie sympozjum, tym bardziej że tematy dzisiejszych wystąpień zapowiadają ciekawe i inspirujące dyskusje.

Drodzy zebrani! Niech do rozpoczynającego się dialogu z wiecznością natchnie nas fragment *Tryptyku rzymskiego* Jana Pawła II:

Był samotny z tym swoim zdumieniem
pośród istot, które się nie zdumiewały
– wystarczyło im istnieć i przemijać.
Człowiek przemijał wraz z nimi
na fali zdumień.
Zdumiewając się, wciąż się wyłaniał
z tej fali, która go unosiła,
jakby mówiąc wszystkiemu wokoło:
„zatrzymaj się! — masz we mnie przystań”
„we mnie jest miejsce spotkania
z Przedwiecznym Słowem” –
„zatrzymaj się, to przemijanie ma sens”
„ma sens... ma sens... ma sens!”

Życzę owocnych i ubogacających obrad.

WSTĘP, CZYLI CO DAJE NASZYM ROZMOWOM DIALOG Z WIECZNOŚCIĄ?

Bóg uczynił swoim zarówno czas, jak i wieczność, życie i śmierć. Uczynił człowieka uczestnikiem swojego życia, które doświadczane jest w czasie i wieczności. Chrześcijańska Pascha objawia solidarność Boga żyjącego z naszą kondycją bycia „domownikami czasu”, wzywając nas jednocześnie do bycia „mieszkańcami wieczności”. W tajemnicy Chrystusowego zmartwychwstania zostaje udzielona obietnica życia, podobnie jak w Jego śmierci osoba wierząca otrzymuje obietnicę bliskości Boga w każdej formie cierpienia, którego doświadcza, w szczególności zaś w momencie największej próby, jaką bez wątpienia stanowi chwila śmierci. Pascha jest boskim wydarzeniem, które objawia najgłębszy sens czasu i wszystkich wydarzeń, które zawiera. Ukazuje ona zarazem ostateczne przeznaczenie czasu, który zmierza w istocie do wieczności, czyli do szczęśliwego związania człowieka z Bogiem, do wspólnoty z Nim, trwałej komunii w szczęściu.

Przestrzeń czasowa, która istnieje pomiędzy „wniebowstąpieniem” a ponownym powrotem Chrystusa w chwale, jest „tajemnicą paschalną” życia człowieka. Misterium to obejmuje wszystkie jego radości i smutki, upadki i powstania, różne formy cierpienia oraz samą śmierć. W każdym z tych doświadczeń, których jest bardzo wiele w życiu pojedynczych osób oraz w zbiorowej historii ludzkości, nie przestaje jaśnieć światło zmartwychwstałego Chrystusa. Jego promienie oświetlają w równej mierze cierpiących i smutnych, zmęczonych życiem i uginających się pod jego ciężarem. Człowiek pielgrzymuje w tym świetle. Istotnie, jego życie, w którym wielokrotnie doświadcza momentów śmierci, lecz równie mocno „zmartwychwstania”, przeżywając wszystko w bliskiej jedności z Chrystusem w Duchu Świętym, podobne jest do pielgrzymki. Ponieważ wierzy w Boga obecnego w dziejach świata, nosi również w sobie „nadzieję chwały”, nadzieję wyjścia z opresji i ciemności.

Pielgrzymowanie człowieka przez historię nie jest łatwe. Bardzo często wymaga ono od niego gotowości „wyjścia” czy też „opuszczenia” swoich dotychczasowych pewności i przekonań, kierując pragnienie swojego serca w stronę rzeczywistości świętych, które pragnie zobaczyć. Jest to najgłębszy sens bycia pielgrzymem.

W tym kontekście polskie słowo „pielgrzym” posiada bardzo wiele wspólnego z wł. *pellegrino* czy też z fr. *pèlerin*, kat. *pelegri*, hiszp. i port. *pelegrino* czy niem. *pilgrim*, *pilger*. Wszystkie te terminy mówią, że *pelegrinus* jest tym (mężczyzną lub kobietą), kto opuszcza to, co już zna, i udaje się (*peregrinari*) w podróż w nowe, obce sobie strony, w obszary dotąd nieznanne, które jednak bardzo przyciągają. Udaje się do miejsc świętych, które stają się synonimem większej doskonałości.

Podobny do pielgrzyma jest rozmówca. On także, decydując się nawiązać dialog z kimś innym, godzi się zrezygnować z posiadanej przez siebie pewności faktów czy zdarzeń, wiedzy lub doświadczeń, by udać się w duchową, intelektualną czy emocjonalną „podróż” w nowe obszary, dotąd przez siebie ignorowane. Otwiera się na nowe doświadczenia i na nowe spotkania, które go doskonalą, czyniąc bardziej człowiekiem.

Dia-logowanie, podobnie jak pielgrzymowanie, oznacza pewien rodzaj gotowości na śmierć (swoich pewności i przekonań), aby „zmartwychwstać” do czegoś nowego, dotąd nieznanego. Takie właśnie jest najgłębsze prawo wiary i takie też jest prawo chrześcijańskiej nadziei. I chociaż dialog taki jest trudny, jest on zarazem nieodzowny. A nawet więcej, im bardziej jest on trudny, tym bardziej jest konieczny. Mam tutaj na myśli dialog prawdziwy, a nie tylko monolog dwóch lub więcej rozmówców. „Ewangeliczne czuwanie”, czyli gotowość do podjęcia rozmowy zarówno z tym, co niesie codzienne życie, jak również z tym, kto lub co staje obok, wpisane jest w chrześcijańską wiarę i w życie człowieka. Wierze (podobnie jak prawdziwej rozmowie) obca jest negatywna nostalgia za tym, co już się stało; otwiera się ona z ufnością na to, co przychodzi, na nowość, której udziela Boży Duch. Wiara jest nieprzerwaną celebracją Chrystusa, który był i który ciągle przychodzi, który umiera i powstaje z martwych w każdym momencie codzienności. Jest to trudny aspekt wiary, podobnie jak trudny jest dialog, do jakiego zachęca i zaprasza. Jednak jest to zarazem nieodzowny wymiar wiary, który broni człowieka przed uleganiem pokusie zniechęcenia i chęci wycofania się z życia.

W świetle „wydarzeń paschalnych”, czyli w tajemnicy dialogu, jaki śmierć prowadzi z życiem, a z którego zwycięsko wychodzi tylko życie, w całej okazałości jawi się chrześcijańskie znaczenie fizycznej śmierci. Nie jest ona czymś absolutnym, ale wyłącznie jednym z partnerów dialogu, tylko jednym z rozmówców, gdyż drugim z nich jest życie wieczne, подарowane przez Zmartwychwstałego. Z rozmowy tej, z której zwycięsko wychodzi życie, rodzi się również mocna nadzieja na realną możliwość doświadczenia przez człowieka każdej formy pozytywnego szczęścia także wtedy, kiedy chwilowo doświadcza on smutku. W Bogu, który zmartwychwstał, wszystko staje się autentycznie możliwe. Pewność ta nie przychodzi wszakże mechanicznie, nie zawsze jest widoczna w chwili smutnych przeżyć. Wierzący wie, że Bóg jest dawcą również rzeczy po ludzku niemożliwych, ale przekonanie to przechodzić musi nierzadko przez doświadczenie opuszczenia i cierpienia, samotności

i bólu. Wewnętrzne rozdarcie, smutek i niemoc stają się wówczas trudne do zniesienia, ale nie można się im poddać. Wiara mówi, że kto ich doświadcza, staje się uczestnikiem doświadczeń Ukrzyżowanego, który pozwala mu zasmakować w ten sposób bolesnego „rozdarcia” umierania w pozornej samotności. W cierpieniu rozmowa się nie klei. Istnieje realne niebezpieczeństwo, że dialog może wówczas obumrzeć. W sytuacjach granicznych jednak, kiedy opuszczają człowieka ludzkie pewności, z pomocą przychodzi Bóg i nawiązuje z nim dialog. Otwierając się na tę rozmowę, człowiek zaczyna odczuwać radość bycia przygarniętym przez boskiego Ojca, który z pomocą Ducha Świętego odnawia z nim wspólnotę, przywracając mu radość życia. Wielka tradycja chrześcijańska nazywała więc dzień śmierci *dies natalis* – dniem narodzenia się człowieka do nowej, nieznaney dotąd rozmowy z Bogiem. W kontekście nowego, chrześcijańskiego *dies natalis* każda rozmowa zaczyna nabierać pełnego sensu. Nic odtąd nie jest bez znaczenia. Jest to najgłębszy sens dialogu z wiecznością, który rzuca światło na wszystkie inne, pomniejsze dialogi, prowadzone przez człowieka w ciągu jego ziemskiej egzystencji.

Wszystko, co spotyka człowieka w trakcie jego ziemskiej pielgrzymki do wieczności, winno być odczytywane w świetle „paschalnych wydarzeń” i uważnie oglądane przez pryzmat zmartwychwstałego Chrystusa, który żyje i króluje na wieki. Odtąd każde ludzkie słowo, sformułowane w ziemskim czasie, w którym prowadzona jest rozmowa, znajduje swoje ostateczne i jedynie właściwe odniesienie w tajemnicy Słowa, które stało się Ciałem i zamieszkało między nami (por. J 1, 14). Dialog nie jest już odtąd prostą rozmową, która nie prowadzi do niczego i nie ma żadnych zobowiązań. Przeciwnie, przyjmuje charakter sakramentalnej *celebracji*, w trakcie której aktualizuje się wszystko to, co słowo przekazuje, co obiecuje i do czego się zobowiązuje. Ten sam charakter rzeczywistości przyjmuje także słowo „pojednanie” i deklarowana chęć udzielania pomocy potrzebującemu. Odtąd nie są już one pustymi wyłącznie deklaracjami, stają się natomiast słowem wcielonym, które przyjmuje wyraz konkretnych postaw i materialnych gestów. Tylko ten rodzaj rozmowy zaczyna mieć realny udział w historii świata. Tylko taka rozmowa czyni człowieka lepszym, bardziej przyjaznym i ludzkim. Wieczność, którą w ostateczności jest sam Bóg, staje się bliższa, a wraz z nim także Jego miłość i przebaczenie, gotowość na pojednanie i wybaczenie krzywd (doznanych lub popełnionych). Nadzieja na coś pozytywnego nie jest odtąd tylko pustym słowem, lecz ugina się pod ciężarem Bożej mocy, która rzeczy niemożliwe czyni możliwymi.

Spojrzenie na wszystkie nasze możliwe dialogi przez pryzmat Chrystusa, który pokonał grzech i nienawiść, który zwyciężył ludzką słabość i zadał gwałt śmierci, który żyje i przyjdzie na końcu czasów, aby dokonać sądu nad światem, zaczyna nadawać im właściwą perspektywę i pełny sens. Sprawia ono, że rozmówcy zaczynają poczuwać się do odpowiedzialności za wypowiedane słowa i czują zobowiązanie do odnoszenia się z miłością do rozmówcy. W ten sposób wiara w Boga, któ-

ry uczynił naszą historię swoją, staje się również fundamentem ludzkiego sposobu jej przeżywania i tworzenia. Spojrzenie z perspektywy wieczności na wszystko, co człowieka otacza i w czym bierze udział, na rozmowy, które prowadzi w swojej ziemskiej egzystencji, na składane obietnice i śluby, wynosi je daleko ponad prosty werbalizm i wznosi na poziom boski. Nic odtąd nie jest bez znaczenia i nic nie zwalnia z odpowiedzialności. Każde słowo wypowiedziane jest ważne, jak również każde słowo niewypowiedziane apeluje o sens bycia niewypowiedzianym.

O takich, i innych jeszcze, odsłonach „dialogu z wiecznością” mówi niniejsza książka. Nie wyczerpuje powziętego tematu, ale go również nie spłyca, czyniąc dialog nieodzownym do życia szczęśliwego i dobrego. Każdy zatem dialog prowadzony w perspektywie wieczności jest dialogiem, | rozmową odpowiedzialną, stąd też wartościową dla tego, kto ją prowadzi, kto w niej uczestniczy, i dla historii, która jest niemą spadkobierczynią ludzkich rozmów.

Abstract

Introduction, or in other words:

What do our conversations gain from the dialogue with eternity?

Going in pilgrimage through history is not at all easy. Very often it requires that man should “leave” his certainties, or give up his firm convictions, while directing his inmost desires towards the reality of saints that is the object of his longing. That is the most profound meaning of being a pilgrim.

Dialoguing resembles going on a pilgrimage. For getting engaged in a dialogue also implies some sort of resignation, or even the readiness to accept death (the death of one’s certainties and convictions). And everything in order to raise from the dead to a new life, so far unknown. This is the deepest law of Faith, and at the same time the law of Christian Hope. Although such dialogue is difficult, it is indispensable. Furthermore, the more difficult it is, the more necessary it becomes.

Therefore everybody who is involved in such dialogue, and who applies its logic to conversations with others, rises above simple verbalism. As the result each meeting, each conversation and discussion, provide an opportunity for the transformation of oneself and for a better discovery of the personal richness in the other.

Gabriel Turowski

BŁOGOSŁAWIONY JAN PAWEŁ II

– ŚWIADOMY WIECZNOŚCI

WSPOMNIENIA I REFLEKSJE

*Dla nieśmiertelności bowiem Bóg stworzył człowieka,
uczynił go obrazem swej własnej wieczności.*
(Mdr 2, 23–24)

W rozważaniach o wieczności, będących tematem naszej konferencji, pragnę na wstępie przyjąć tezę, że ks. Karol Wojtyła, późniejszy Ojciec Święty Jan Paweł II (1978–2005), bardzo wcześnie zrozumiał, że nasza droga życia prowadzi do wieczności, w której czeka na nas Bóg, a przez całe swoje czynne życie, będąc świadomym „życia w Bogu”, realizował konsekwentnie swe powołanie i zadaną przez Pana misję. Za świętym Pawłem Apostołem czuł się wezwany, aby Bogu powiedzieć TAK, być posłusznym woli Bożej i stale mówić AMEN! (List do Koryntian 2, 1). Przyjęte prawdy wiary wraz z nadprzyrodzoną nadzieją i w zjednoczeniu z Bogiem – być może w przeżyciu mistycznym „ciemnej nocy” – prowadziły bł. Jana Pawła drogą do wieczności. Dążył do niej świadomie, dając każdego dnia świadectwo wiary i bezgranicznego oddania się Bogu. Trwał w „perspektywie wieczności” i z wielką determinacją dbał o to, by jej nie stracić.

Doktor Mistyczny Kościoła – św. Jan od Krzyża w jego życiu

Zastanawiające jest w życiu Karola Wojtyły wydarzenie spotkania ze sł. Bożym Janem Leopoldem Tyranowskim (1901–1947), który z Bożej inspiracji już w roku 1941 wskazał mu wybitną postać duchowości karmelikańskiej, Doktora Kościoła, św. Jana od Krzyża (1542–1591). Po latach – w 1949 r. – ks. Karol Wojtyła napisał w „Tygodniku Powszechnym”¹, że w swoim powołaniu kapłań-

¹ *Apostoł. O Janie Tyranowskim*, „Tygodnik Powszechny”, 1949, nr 35, s. 8–9.

skim wiele zawdzięcza śp. Janowi Tyranowskiemu. Zainteresowanie św. Janem od Krzyża rozpoczęło się w 1942 r., gdy Wojtyła uczestniczył w obchodach 400. rocznicy urodzin Doktora Mistycznego. Po rozmowie z o. Józefem Prusem OCD (ówczesnym prowincjałem karmelitów bosych) Karol Wojtyła wypożyczył dzieła św. Jana od Krzyża, ponieważ zapragnął przeczytać je w oryginale. Zainteresowany był przede wszystkim poezją św. Jana od Krzyża. Niewątpliwie fakt ten zainspirował późniejszego kleryka Wojtyłę do napisania wiersza-kantyku *Pieśń o Bogu ukrytym*².

Na szczególną uwagę zasługuje 13 posiedzeń seminaryjnych z teologii dogmatycznej, w roku akademickim 1945–1946, pod kierunkiem ks. doc. dr. Ignacego Różyckiego, podczas których kleryk Karol Wojtyła referował swoje przemyślenia na temat: *Analiza wiary według św. Jana od Krzyża. Wiara jako środek do zjednoczenia duszy z Bogiem*. Studia nad dziełami św. Jana od Krzyża doprowadziły do przygotowania na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego pracy magisterskiej pt. *Pojęcie środka zjednoczenia duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża*, a także rozprawy doktorskiej pt. *Doctrina de Fide apud Sanctum Joannem de Cruce*, obronionej 19 czerwca 1948 r. na Papieskim Uniwersytecie Angelicum w Rzymie, i – po poszerzeniu – obronionej ponownie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie w dniu 2 grudnia 1948 r.

Wieloletnie studia nad spuścizną Doktora Mistycznego niewątpliwie wywarły istotny wpływ na religijność ks. Karola Wojtyły, a także na kształtowanie się w nim przez wiarę „mistycznego” zjednoczenia z Bogiem.

W ocenie rozprawy doktorskiej ks. Karola Wojtyły profesorowie ks. Władysław Wicher i ks. Ignacy Różycki wykazali, że autor uwypuklił wiarę św. Jana w perspektywie teologicznej, psychologicznej, a nade wszystko „ascetyczno-mistycznej”. Wskazał też na istotną rolę wiary w różnych stanach życia mistycznego jako środka do zjednoczenia z Bogiem³.

Powszechnie przyjmuje się, że św. Jan od Krzyża jako jeden z największych mistyków Kościoła w swych dziełach wyjaśnił, na czym w przeżyciach mistycznych polega „noc ciemna”. Uważał on mianowicie, że droga do zjednoczenia z Bogiem prowadzi poprzez „ciemną noc” wiary. Stan ten pozwala bowiem na tworzenie organicznej jedności zmysłów i ducha, wprowadza wewnętrzny ład, porządkuje pożądania, rodzi głęboki pokój i pokorę. Ma również wymiar egzystencjalny. Człowiek wszystko pozostawia i jest zaabsorbowany jedynie Bogiem. Zdaniem św. Jana od Krzyża, tak przygotowana dusza jest zdolna do większej i bardziej doskonałej miłości. Jest przygotowana do zjednoczenia z Bogiem. Gdy „duszę ogarnia ciemność” i wydaje się, że Bóg ją opuszcza, to według Doktora

² Zob. „Głos Karmelu”, 1946, XV, nr 1–2, s. 23–26.

³ Zob. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, opr. ks. A. Boniecki, Kraków 1983.

Mistycznego jest to działanie silnego światła Boga, które powoduje jej oślepienie. Zamiast światła widzi mrok. Wówczas Bóg udziela się duszy i daje się poznać w tak zwanej „kontemplacji wlanej”.

Trudne i niezrozumiałe są te zjawiska dla ludzi niedoświadczających tej wielkiej łaski od Boga, ale przeżycia mistyczne zawsze wskazują na człowieka stale adorującego Boga, pragnącego Boga oraz żyjącego w „Bożej przestrzeni”. Takiego widziałem przez lata księdza Karola – biskupa – kardynała i Ojca Świętego Jana Pawła II.

Gdy ks. Karol Wojtyła już jako Jan Paweł II przybył w czasie swej XVI apostołskiej pielgrzymki do Hiszpanii (31.10–9.11.1982) i złożył wizytę w jednym z najstarszych miast – Segowii, w klasztorze Karmelitów Bosych, gdzie znajduje się grób św. Jana od Krzyża, m.in. powiedział:

Dzięki składam Opatrzności, która pozwoliła przybyć mi tu, aby uczcić relikwie i przywołać postać oraz naukę św. Jana od Krzyża, któremu tyle zawdzięcza moja duchowa formacja. Nauczyłem się go i poznałem w młodości i zdołałem nawiązać wewnętrzny dialog z tym nauczycielem wiary, z jego językiem i myśleniem, aż do momentu kulminacyjnego, jakim było opracowanie tezy doktorskiej na temat wiary u świętego Jana od Krzyża. Od tamtego czasu stał się on dla mnie przyjacielem i mistrzem, który wskazywał światło jaśniejące w ciemności, ażeby zawsze podążać ku Bogu [...].

Święty z Fontiveros jest wielkim nauczycielem ścieżek, które prowadzą do zjednoczenia z Bogiem. [...] Ileż razy, z przekonaniem, które wyrosło z doświadczenia, mówi nam, że wiara jest właściwym i stosownym środkiem do zjednoczenia z Bogiem!⁴

Kapłan Winnicy Pańskiej

Karol Wojtyła swą posługę kapłańską dzięki nieograniczonym niemal możliwościom umysłu wykonywał na wielu płaszczyznach. Na polecenie swego ordynariusza ks. kard. Adama Stefana Sapiehy został wysłany za granicę nie tylko na studia w Rzymie, ale także dla zdobycia doświadczenia religijnego w kontakcie z wiernymi w krajach Europy Zachodniej. Była to prorocza decyzja metropolity krakowskiego, istotna dla ukształtowania religijności neoprezbitera Wojtyły. Droga stałego studiowania doprowadziła ks. Wojtyłę do statusu na-

⁴ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone przy grobie św. Jana od Krzyża, Segowia, 4.11.1982, [w:] *Przewodnicy na Górę Karmel ukazani przez Jana Pawła II*, red. Cz. Gil, Kraków 2000, s. 73.

uczyciela akademickiego, wybitnego myśliciela i profesora na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, przyjaciela i wychowawcy młodzieży. Dzięki swym nieprzeciętnym zdolnościom i pracowitości ks. Karol Wojtyła stworzył swe dzieła poetyckie i dramatyczne. Był także świetnym pisarzem przybliżającym wier-nym Kościoła Dobrą Nowinę. Powołany przez Boga do kapłaństwa, Karol Wojtyła stale otrzymywał na swej drodze wielkie łaski i światło Ducha Świętego. Z zapalem kapłana Chrystusa udzielał przede wszystkim sakramentów: chrztu świętego i małżeństwa, początkowo wśród swoich bliskich. Duszpasterską posługę pełnił jako wikary w Niegowici i w parafii św. Floriana. W tej drugiej przez dwa lata pracy pobłogosławił 160 małżeństw oraz ochrzcił 229 dzieci. Ks. Wojtyła był inicjatorem wielu działań duszpasterskich. Na szczególną uwagę zasługuje między innymi „utworzenie” parafii personalnej wśród młodzieży, głównie akademickiej, która ze swym „niemianowanym proboszczem”, po latach określona przez niego jako Środowisko Wujka, przetrwała przez cały jego wielki pontyfikat.

Niektóre wspomniane przykłady wielkiego zaangażowania się w pracę dla Chrystusa w Jego Winnicy mają początek w świadomie przyjętych zadaniach, wynikających ze święceń kapłańskich, nie tylko jednak z nich. Z Bożej inspiracji ks. dr Karol Wojtyła stał się gorliwym „apostolem” głoszenia Słowa Bożego podczas bardzo licznych rekolekcji i spotkań. Swym przykładem umiłowania bliźniego i niesienia pomocy w czasach marksistowskiego ucisku i ateizacji społeczeństwa (PRL) był zwiastunem nadziei i Bożej Miłości. Dzieł tych dokonywał człowiek bez reszty oddany Bogu. W jedności z Bogiem i zgodnie z Jego wolą!

Wszystkie jego inicjatywy wypływały z wielkiej miłości do Boga i do napotkanego człowieka w trosce o wybraną przez niego drogę życia, która winna prowadzić do szczęśliwej wieczności.

Arcybiskup – metropolita krakowski

Przyjęcie przez księdza prof. dr. Karola Wojtyłę sakry biskupiej (28 września 1958) zwiększyło jego obowiązki duszpasterskie; równocześnie rosło też jego zaangażowanie w pracę naukową. Powołany został na apostoła wśród wiernych swej diecezji. Zawile były drogi ks. bp. Karola Wojtyły do tej pracy apostołskiej w naszym kraju. Niezrozumiały był także fakt uchYLENIA w 1963 r. decyzji papie-skiej o mianowaniu na stolicę św. Stanisława BM w Krakowie bp. Michała Klepaczka, przez co została dla bp. Wojtyły otwarta droga do posługi metropolity krakowskiego oraz godności kardynalskiej i w końcu, pośrednio, do objęcia przezeń, jako Namiestnika Chrystusa na ziemi, w 1978 roku Stolicy św. Piotra w Rzymie.

Był to kolejny dowód, że Panem historii jest Najwyższy i ma wobec swego obłu-bieńca, zwłaszcza na przełomie XX i XXI wieku, ważne zadania.

Nadludzka praca duszpasterska bp. Wojtyły w diecezji oraz w Episkopacie Polski niewątpliwie wynikała z „zakorzenienia” w Bożej rzeczywistości, a także z żarliwej, nieustannej modlitwy, z umartwień i wyrzeczeń. Pokorny i bezgranicznie ofiarny, oddany Kościołowi, czynnie uczestniczył w pracach II Soboru Watykańskiego, a w archidiecezji zwołał 9-letni Synod Krakowski (1970–1979), aby urzeczywistniać uchwały Soboru w życiu religijnym wiernych.

Namiestnik Chrystusa na ziemi

Następca św. Piotra i biskup Rzymu Jan Paweł II był autentycznym Sługą Bożym i, jak się sam określił w rozmowie ze mną, „wikarym Kościoła”. W swym długim pontyfikacie (1978–2005) nie tylko utrwalił świadomość papieżstwa i Kościoła wśród wiernych całego świata, ale swą wielką aktywnością misyjną na wszystkich kontynentach ogłaszał wszechmoc Bożą, miłość miłosierną i nauczał, że świętość jest miarą życia chrześcijańskiego. Swym świętym życiem ukazał wierzącym i niewierzącym, że można być dobrym, sprawiedliwym, zakochanym w Krzyżu Chrystusa i nade wszystko wrażliwym na ludzi opuszczonych, chorych i wymagających pomocy. Zamach na jego życie w 1981 r., jak i wielkie cierpienia przyjęte w pokorze, po świadomym zawierzeniu siebie Bogu w 1984 r. jako żertwy za pokój na świecie i powstrzymanie szerzenia się zorganizowanego zła, były wzorem życia, wytrwałości w cierpieniu, „dźwigania” krzyża oraz umierania dla Pana.

Jan Paweł II w swym Środowisku, wywodzącym się z duszpasterstwa akademickiego w kościele św. Floriana w Krakowie, trwał przez cały czas w sposób szczególny. Nauczył nas między innymi, jak uczestniczyć we mszy świętej. Warto podkreślić, z jaką świadomością obecności Chrystusa w Eucharystii udzielał wiernym Komunii świętej. Najpierw, biorąc do ręki konsekrowaną Hostię, adorował Boga, następnie modlił się za tego, kto przyjmował Chrystusa w Komunii świętej, i dopiero potem w skupieniu jej udzielał. Wszystko to wskazywało na mistyczne widzenie i adorowanie Boga w tym akcie wiary. Modlitwa na kolanach przed tabernakulum i przyklęknięcie przed nim w pokorze wynikały również z wielkiej miłości do Jezusa Eucharystycznego i świadomości naszej nicości.

Mogliśmy przeto przez lata odczuwać promieniowanie jego świętości, przeżywać je i dzięki temu wzrastać w jego świętej osobowości. Byliśmy świadkami, nie zawsze zdając sobie z tego sprawę, bezgranicznego zawierzenia Bogu, poprzez Maryję, i konsekwentnego realizowania „drogi ku wieczności”. Widzie-

liśmy, jak mało istotne były dla papieża różnego rodzaju uwarunkowania zewnętrzne. Z ogromną pokorą i we właściwej perspektywie przyjmował dostojęstwa i zaszczyty. Ze swoimi przyjaciółmi z lat młodości trwał w modlitewnej łączności, a także zawsze spieszył z duchową pomocą w wyprasaniu Bożych łask. Odprawianie mszy świętych w intencji potrzebujących było jedną z pierwszych posług naszego „nieustannego” duszpasterza. Jednak nie tylko to. Istotna więc manifestowała się głównie, gdy ktoś z nas, ze Środowiska, odchodził do wieczności. Przytoczę jeden z przykładów. Ojciec Święty Jan Paweł II, gdy dowiedział się o pobycie w szpitalu swego „majtka kajakowego” (osoba towarzysząca w kajaku) z wędrówek po polskich rzekach i jeziorach, a będącego *in extremis*, pospieszył z posługą pasterską. Wiedział, że w chwili odchodzenia do Domu Ojca ważne są również chwile „zjednoczenia” w modlitwie z osobami bliskimi. Wspólnie, przez telefon modlili się, a także śpiewali razem na chwałę Bożą.

Ojciec Święty Jan Paweł II był papieżem zawierzenia. Całkowicie oddany Maryi – *Totus Tuus*, zawierzał Matce Syna Bożego ludy i narody na świecie. Przez Jej wstawiennictwo wypraszał łaski i uratował świat w 1984 r. od planowanej zagłady nuklearnej, gdy swe życie zawierzył Bogu. W 2002 roku w Krakowie-Łagiewnikach, w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia, dokonał aktu zawierzenia świata Miłosiernemu Bogu, ustanawiając równocześnie w tym miejscu centrum kultu Chrystusa Miłosiernego. Na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 w liście apostołskim *Novo millennio ineunte* zachęcił do kontemplacji Oblicza Chrystusa Syna, Oblicza Cierpiącego i Zmartwychwstałego, oraz nakreślił program nowej ewangelizacji świata z zawołaniem *Duc in altum!*

Droga bł. Jana Pawła II do wieczności

Ostatnia droga Jana Pawła II do Domu Ojca na zawsze pozostanie w naszych sercach i umysłach jako nienapisana piętnasta encyklika pokazująca nam, w jaki sposób mamy odchodzić do wieczności. Gdy po trudach życia odchodził do wieczności, ugruntował w nas przekonanie, że Bóg jest w swym Królestwie, a naszym codziennym zadaniem winno być dążenie śladami Następcy Piotra naszych czasów.

Wydaje mi się, że rozważanie problemu wieczności nie jest tak istotne, jak głębokie przemyślenie realizowania drogi do niej. Z wiary i nadprzyrodzonej nadziei życia wiecznego wynika bowiem konieczność jak najściślejszego zjednoczenia się z Bogiem poprzez ciągłe doskonalenie miłości w rozmyślaniu i kontemplacji. Istotna jest również świadomość, że nie możemy osiągnąć szczęścia, gdy utracimy transcendentalną więź z Bogiem. Życie doczesne jest zatem realizowaniem swego powołania, a także rozwijaniem swych talentów danych nam przez

Pana, z równoczesnym dziękowaniem za wszystkie łaski w hymnach uwielbienia i dziękczynienia. Jan Paweł II był żywym świadectwem człowieka, który pozwolił Panu Bogu działać w sobie i współpracował z Jego łaską. Czy to był „dialog z Bogiem, z Wiecznością”? Czy wypełnianie woli Bożej w trudach doczesnego życia, ale w perspektywie wieczności?

Z perspektywy lat można było prześledzić plany Bożej Opatrzności wobec „umiłowanego i oddanego Bogu” Kapłana. Piszę o tym również z własnej obserwacji posługi duszpasterskiej ks. Karola Wojtyły – Ojca Świętego Jana Pawła II, jaką byłem objęty, będąc w jego Środowisku czynnie od 1953 roku. W swej przestrzeni myślowej utrwaliłem w sobie „obraz człowieka” bez reszty oddanego Bogu. Człowieka pokornego, skromnego, a zarazem dobrego i radosnego. Kapłana pełnego pokoju i opanowania, a nade wszystko „zanurzonego” w modlitwie. Księdza szukającego ciszy i samotności, a było to widoczne, gdy spędzaliśmy razem czas wakacji. Widziałem kapłana Chrystusa kontemplującego dzieła Stwórcy, podziwiającego piękno przyrody i Dobro jako odbicie samego Boga. W napotkanym człowieku jako bycie nadprzyrodzonym widział i uwielbiał Boga, a także modlił się za niego, bowiem Bóg postawił go na jego drodze. Traktował każdego poważnie, jako podmiot, bez względu na zajmowane stanowisko i pozycję społeczną. Przeprowadzoną rozmowę i rozmówcę zapamiętywał w swej „szerokiej pamięci”. Zawsze dotrzymywał złożonych obietnic i pamiętał o prośbach. Był doprawdy umiłowanym Pasterzem oraz naszym przyjacielem i wielkim Wujkiem.

Gdy przez kilka lat opracowywałem kalendarium pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II⁵, przekonałem się, jak Bożym kapłanem Chrystusa był nasz Rodak z Wadowic, Słowianin, a także nasz umiłowany przez swe Środowisko Wujek. Każdy dzień pracy tego Arcypasterza w Winnicy Pana ukazuje z jednej strony ogrom wysiłku i poświęcenia dla sprawy Chrystusa, z równoczesnym pokonywaniem wielkiego cierpienia. Z drugiej strony, zostaje ukazana nieustanna pomoc i opieka Matki Najświętszej oraz inspiracja Boża – w wielkiej modlitewnej łączności z Nim. Można podziwiać ten wielki pontyfikat, a także na przykładzie ks. Karola Wojtyły – Jana Pawła II zobaczyć, jak osiągać zbawienie przez stałą ufność Bogu, miłość okazywaną Stwórcy i Jezusowi Odkupicielowi świata. Droga do wieczności bł. Jana Pawła II to rzeczywisty, egzystencjalny wymiar.

⁵ Jan Paweł II. *Dzień po dniu. Ilustrowane Kalendarium Wielkiego Pontyfikatu 1978–2005*, opr. G. Turowski, zdjęcia A. Bujak, A. Mari, Kraków 2005, t. 1 i 2, s. 8–1326.

Abstract

Blessed John Paul II – aware of eternity. Recollections and reflections

The author depicted “life in God” of Karol Wojtyła, who consequently carried out his assumption that everybody’s life leads to eternity. He showed the meaning of mystical theology of Saint John of the Cross in the life of Karol Wojtyła. While visiting the tomb of Saint John of the Cross in Segovia, Karol Wojtyła confirmed that his spiritual foundation he owes to Saint John of the Cross. Author also demonstrated that Karol Wojtyła’s engagement in ministry as a priest, bishop and later as a pope stemmed from God’s inspiration. This was manifested to wide extent by radiating of holiness around him. Karol Wojtyła remained in “eternity perspective” and was steadfast not to lose it. His <way to eternity> was deliberated as the reality in existential dimension. Several decades (from college years) of author’s exposure to priest Karol Wojtyła and later John Paul II influence allowed him to bear witness to Karol Wojtyła’s purposeful strive to eternity.

PRZEKAZ DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO W TWÓRCZOŚCI POETYCKIEJ KAROLA WOJTYŁY W PERSPEKTYWIE DIALOGU

Można sądzić, że fascynacja młodego Karola Wojtyły postacią oraz pismami św. Jana od Krzyża nie pozostaje bez wpływu na kształt tworzonych przezeń tekstów literackich. Fakt ten, obok informacji biograficznych przynoszących liczne świadectwa życia wewnętrznego i życia modlitwy późniejszego papieża, stanowi mocną przesłankę dla poszukiwania w tekstach własnych Wojtyły znaczeń o charakterze mistycznym. Przypuszczenia te znajdują różnorakie potwierdzenie w całej jego twórczości literackiej, zarówno w planie treści, jak i w planie formy, a więc sposobów transmisji tychże treści odbiorcy.

I choć z pozoru wydaje się, iż sposoby artykułowania doświadczenia mistycznego nie wpisują się wprost w zagadnienie implikowane tytułem całej sesji, a więc w problematykę dialogu, to wolno uznać, że mniemanie takie wynika z powierzchownego ujęcia. Po pierwsze bowiem, samą mistykę, w jej wersji chrześcijańskiej, daje się traktować jako swego rodzaju dialog duszy ze Stwórcą. Już więc na poziomie przedmiotu dyskursu mamy do czynienia z wyraźnym ustanowieniem płaszczyzny relacji i dialogu międzyosobowego oraz swoistego dialogu z wiecznością, co wynika z samej natury mistyki. Po drugie, gdy rzecz dotyczy próby artykulacji tegoż mistycznego przeżycia, znów konstytuuje się szczególnego rodzaju rzeczywistość dialogiczna. Trzeba bowiem założyć, iż każdy przekaz doświadczenia mistycznego posiada jakiegoś adresata, jest zatem skierowany do odbiorcy, jest komunikatem domagającym się takiej czy innej odpowiedzi. Werbalizację każdego przeżycia wewnętrznego, w tym także przeżycia o charakterze mistycznym, nie bez racji wolno zatem rozpatrywać w perspektywie dialogu.

Czy w takim razie wolno twierdzić, iż twórczość literacka Karola Wojtyły jest twórczością mistyczną? Odpowiedź na tak postawione pytanie wcale nie

jest – mimo poczynionych wyżej uwag – oczywista i zależy od definicji literatury mistycznej. Celowo używam tu terminu jak najszerszego: „literatura mistyczna”, by móc go potem, w dalszych rozważaniach, odpowiednio zawęzić, doprecyzować i wyprofilować. Jeśli więc przez literaturę mistyczną w sensie ścisłym rozumieć pisma mistyków będące świadectwem ich przeżyć, a więc pisma w taki czy inny sposób relacjonujące ich doświadczenie spotkania z Bogiem, to w takim sensie, rzecz jasna, twórczość artystyczna Wojtyły nie mieściłaby się w ramach określenia „literatura mistyczna”. Po pierwsze dlatego właśnie, iż mamy w jego przypadku do czynienia z tekstami o charakterze literackim, artystycznym, a nie autobiograficznym. Z faktu powyższego wynika jeszcze jedna istotna konsekwencja dotycząca statusu „ja” mówiącego, które w pismach mistyków wypowiada się zazwyczaj w pierwszej osobie liczby pojedynczej, eksponując podmiotowość przeżycia. Inny wariant stanowi wypowiedź adresowana przez mistrza do adepta jakiejś duchowej drogi, jak na przykład w *Obłoku niewiedzy* czy w *Naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis. U Wojtyły – nawet w odniesieniu do tekstów o charakterze lirycznym, nie mówiąc już o utworach dramatycznych – „ja” najczęściej pozostaje niejako schowane, a tekst, znów w odniesieniu do utworów napisanych w konwencji poematów lirycznych, przyjmuje postać rozważania mądrościowego, formułowanego w perspektywie uniwersalnej, a więc nie jako osobiste wyznanie mówiącego podmiotu, co skądinąd pozostaje cechą nadającą poematom Wojtyły, a także i utworom dramatycznym charakter medytacyjny. Wydaje się wszakże, iż nawet przy zawężeniu terminu do postaci „poezja mistyczna”, a więc gdy uwzględni się w definicji element literackości, twórczość Karola Wojtyły nie przylega w sposób ścisły do rzeczoności terminu. Rozumieć przez nią bowiem należy taki utwór, który miałby być transpozycją doświadczenia mistycznego na język artystyczny, co, jak się wydaje, ma miejsce tylko w kilku wczesnych utworach Karola Wojtyły. W pozostałych utworach Karola Wojtyły chodzi nie tyle o sam opis doświadczenia mistycznego, ile o to, iż spojrzenie mówiącego podmiotu na całą rzeczywistość jest konsekwencją mistycznego spotkania, jest więc zatem przemienione przez doświadczenie kontaktu z Bogiem i wpływa na sposób widzenia świata, na postawy, na całokształt relacji i światoodczucia zawartego w utworze, odnosząc się także do podejmowanej przez tę twórczość problematyki historiozoficznej i eklezjologicznej. Te zagadnienia interesująco i przekonująco ukazała Agata Przybylska w swojej książce¹, zwracając też uwagę na charakterystyczną ewolucję – w przestrzeni całego dzieła literackiego Karola Wojtyły – obecności wątków mistycznych.

¹ Por. A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt „Poezji i dramatów” Karola Wojtyły*, Kraków 2002.

Bardziej zatem właściwe wydaje się mówienie nie tyle o poetyckiej twórczości Wojtyły jako o poezji mistycznej (w odniesieniu do całości tego dzieła), ile o zawartych w niej mistycznych sensach oraz o mistycznej perspektywie, którą teksty te niemal zawsze ewokują i uruchamiają. W poszczególnych okresach twórczości Wojtyły sensory mistyczne wyrażane są wszakże w nieco odmienny sposób. Do bezpośredniego doświadczenia mistycznego odsyłają w szczególny sposób jego wczesne poematy: *Pieśń o Bogu ukrytym*, *Pieśń o blasku wody*, *Pieśń o słońcu niewyczerpanym* – to teksty, w których centrum znaczeniowym stoi doświadczenie o charakterze mistycznym. I te utwory zasadnie można byłoby traktować jako lirykę mistyczną. Znaczy to po pierwsze, iż doświadczenie mistyczne tkwi gdzieś u podstaw owych tekstów, kształtuje ich treść i głębię, każąc podejrzewać, iż z autopsji, a nie tylko z teorii, z lektury pism mistycznych było ono znane podmiotowi sprawczemu tych dzieł, czyli samemu Wojtył. Jest to też czynnik nadający rzeczonym utworom charakter mistagogiczny. Po drugie oznacza to, iż doświadczenie mistyczne pozostające w centrum głębokich znaczeń wymienionych utworów uzyskuje w nich i poprzez nie swoistą reprezentację tekstową, innymi słowy, zostaje zwerbalizowane, wyartykułowane, co skądinąd natychmiast uruchamia pewien paradoks: ze swej istoty doświadczenie mistyczne pozostaje doświadczeniem pozasłownym, przeżyciem dziejącym się w głębi duszy, w ciszy i ciężącym ku ciszy. Z tego też powodu werbalizowanie doświadczenia mistycznego zawsze było czymś niesłychanie trudnym artystycznie, a zarazem przez to właśnie narażonym na stereotypizację wyrażania, o czym pisał swego czasu Rudolf Otto. Pozostaje ono bowiem w dużym stopniu doświadczeniem niedającym się w swej istocie przekazać słowami. Patrząc od tej strony, trzeba powiedzieć, iż poematy Wojtyły wykazują w tym względzie sporą innowacyjność, a także zróżnicowanie środków, przy pomocy których ma miejsce przekaz treści mistycznych. Przełamanie przez poematy Wojtyły utartych schematów wyobrażeniowych i symbolicznych, wykorzystywanych zazwyczaj przez autorów w celu komunikowania treści o charakterze mistycznym, powinno być uznane za czynnik oryginalności artystycznej tego dzieła, często pod tym względem niedocenianego czy wręcz pomniejszanego i lekceważonego. Transmisja treści mistycznych dokonuje się w tekstach Wojtyły zarówno poprzez wykorzystanie typowych mistycznych motywów czy tematów, jak i poprzez postaci literackie będące nośnikami wzorców antropologicznych. Wzorcem dla mistyki ujawniającej się w tekstach Karola Wojtyły pozostaje model mistyki karmelitańskiej, o czym świadczą obecne w utworach analogie do pism hiszpańskich mistyków XVII wieku: św. Jana od Krzyża oraz św. Teresy z Ávila². Od strony

² Agata Przybylska wskazuje także na wpływ tradycji ojców Kościoła oraz kanonu mistycznego Kościoła wschodniego (motyw Hodigitria), por. też, *Samotność możliwa w człowieku...*, dz. cyt., s. 341.

językowej dla wyrażania treści mistycznych modelem będzie dla Karola Wojtyły kanon romantyczny, szczególnie mistycznej liryki Słowackiego, skojarzony ze stylizacją biblijną, funkcjonującą wszakże w bardzo specyficzny sposób. Nośnikami znaczeń mistycznych są też u Wojtyły często przywoływane przez niego symbole nocy, pustki, światła, samotności, spojrzenia i oczu, ciszy. Trzeba tu zwrócić uwagę na ich archetypiczny charakter, który sprzyja nadawaniu im w konkretnych sytuacjach lirycznej czy dramatycznej akcji mistycznych sensów. W płaszczyźnie językowej za element mogący mieć związek z ewokowaniem znaczeń mistycznych uznać trzeba częste posługiwanie się różnego typu paralelizmami, co z jednej strony pozostaje funkcją biblijności tych tekstów, z drugiej buduje typową dla Wojtyły dykcję medytatywną, z którą niewątpliwie mistyczność pozostaje w związku, choć nie jest to, jak sądzę, związek bezpośredni. Byłoby chyba słusznie powiedzieć, iż medytatywność stanowi tu czynnik otwierający na mistyczność, stwarza właściwy klimat wyciszenia, będącego z jednej strony przygotowaniem do spotkania z Bogiem, z drugiej wyrazem i znakiem tego spotkania. Artykułowanie przeżycia mistycznego zawsze zakłada przeto pewną analogię, autor stara się za ich pomocą zbliżyć odbiorcę do charakteru i sensu przeżycia duchowego.

Poetyckie teksty Karola Wojtyły, w szczególnie zaś sposób jego wczesne poematy, wyraźnie odsyłają zatem do doświadczenia mistycznego. Jawi się ono jako obecne w trzech płaszczyznach: po pierwsze (i zarazem najbardziej ukryte i dyskretne) jako osobista relacja mówiącego „ja” tekstów z Bogiem, relacja stojąca u podstaw całego światoodczucia zawartego w tej twórczości. Po drugie, w postaci relacji ukazywanej jako najbardziej właściwa perspektywa spełnienia ludzkiego losu, w tym sensie więc relacja modelowa, do której urzeczywistnienia w swoim własnym życiu miałby dążyć każdy człowiek, a więc także zaprojektowany odbiorca tekstu. Po trzecie wreszcie, doświadczenie mistyczne ujawnia się tu i funkcjonuje na planie tekstowym, zostaje zatem wyrażone zarówno odpowiednimi środkami językowymi, jak i poprzez użycie adekwatnego obrazowania, za pomocą którego uzyskuje Wojtyła mistyczną sugestię. Istotna rola przypada w tym względzie kreowanym w tej poezji obrazom przyrody.

Pieśń o Bogu ukrytym Karola Wojtyły³ otwiera następująca strofa: „Dalekie wybrzeża ciszy zaczynają się tuż za progiem. | Nie przefruniesz tamtędy jak ptak. Musisz stanąć i patrzeć coraz głębiej i głębiej | aż nie zdołasz już odchylić duszy od dna”⁴. Słowa te plastycznie ewokują wyobrażenie morskiego brzegu („dalekie

³ Pierwodruk (bez podpisu) ukazywał się w kolejnych numerach „Głosu Karmelu”: R. XV, 1946, nr 1–2, s. 23–26, nr 3, s. 25–28; R. XVI, 1947, nr 3, s. 17–18, nr 5, s. 24–25; oryginał tekstu opatrzony jest datą 1944, *Pieśń...* należy zatem do jednego z najwcześniejszych utworów Karola Wojtyły.

⁴ Wszystkie cytaty z *Pieśni o Bogu ukrytym* podaję za: K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 15–29.

wybrzeża”), na którym stoi człowiek wewnętrznie przymuszony do zapatrzenia się w sięgający poza linię horyzontu bezkres („musisz stanąć i patrzeć”), człowiek zdumiony bezmiarem przestrzeni i głębokością wodnych odmętów. Wskazuje na nie dodatkowo rzeczownik dno⁵, a także powtórzenie „coraz głębiej i głębiej” i występujące nieco dalej sformułowanie „z nurtu tego, to wiedz, nie ma powrotu”, niosące łącznie sugestię potęgi, grozy i pewnego niebezpieczeństwa. Świadomość lirycznego bohatera kształtuje więc poczucie niezmierności obszaru i jego niedostępności: „nie przefruniesz tamtędy jak ptak”, skonfrontowane z przeświadczeniem o własnej małości wobec nieskończonego ogromu i rozległości przestrzeni rozpościerającej się pod jego stopami i przed jego oczyma. Zarys przefruwającego ptaka także przyczynia się do wizualnego przedstawienia bezkresu ewokowanego pejzażu, który odbiorca ukonkretnia w dający się zrekonstruować obraz nadmorskiego brzegu z odległą linią horyzontu. Potwierdzenie trafności tego rodzaju odtworzenia lirycznej przestrzeni znajduje się w dalszych fragmentach poematu, przynoszących takie oto wyznanie lirycznego „ja”: „Jakże odwdziczę się morzu, że jego fale ciche | wychodzą, aby szukać moich codziennych zbłąkań? Jakże odwdziczę słońcu, że zachód mnie nie odpycha, że wieczór i poranek niedługa dzieli rozłąka?”.

Wspomniany obraz nadmorski wydaje się posiadać dwa plany znaczeniowe. Na dosłownym planie znaczeń buduje w sposób niezmiernie sensualny, odwołując się do zmysłu wzroku, liryczną przestrzeń wiersza, co pozwala na jej „zobaczenie” dzięki nielicznym, jednak wystarczającym i sugestywnym atrybutom malarskim. Tak zarysowana przestrzeń ukazuje jednak równocześnie także inne, symboliczne, znaczenia konstytuujące wspomniany drugi plan treści, skądinąd niewątpliwie prymarny dla całości poematu. Wprowadzone mianowicie w opis tej przestrzeni dopełnienia w postaci określeń takich, jak: cisza, dusza, cień, życie, zdają się bowiem podważać jej fizyczny wyłącznie charakter, wnosząc sugestię, iż mamy do czynienia z rzeczywistością duchową, dla której wyobrażenie nadmorskiej dali jest jedynie emblematem. Innymi słowy, fizycznie zarysowana przestrzeń, mająca do spełnienia swoją niebagatelną rolę w strukturze świata przedstawionego poematu, ukazuje zarazem swój zupełnie odmienny status⁶. W jej odczytaniu możliwe wydają się dwa warianty,

⁵ Słowo „dno” od razu też odsyła do znaczeń mistycznych; terminologia mistyczna określa jako dno duszy tajemne miejsce rdzenia czy istoty człowieka, w którym dochodzi do spotkania z Bogiem.

⁶ Niezmiernie istotna wydaje się w procesie interpretacyjnym możliwość utworzenia dla poezji Karola Wojtyły ciągów pojęciowo-wyobrażeniowych tożsamyh z tymi, które mają charakter konstytutywny dla znaczeń religijnych. O mechanizmie powstawania tego rodzaju łańcuchów pojęć zob.: Z. Zarębianka, *O poezji religijnej i sposobach jej badania*, „Roczniki Humanistyczne”, 1990, t. XXXVIII, z. 1, s. 25–56.

niesprzeczne zresztą wzajemnie i mogące równocześnie i równolegle współtworzyć prawomocne sensory symbolicznej płaszczyzny znaczeń. Wolno bowiem przyjąć, iż owa quasi-fizyczna przestrzeń jest *de facto* przestrzenią wewnętrzną, stanowiąc tak zwany pejzaż duszy, funkcjonujący na zasadach podobnych do krajobrazów duszy powoływanych przez poezję okresu Młodej Polski, pełniąc jednak w poemacie Wojtyły zupełnie inną niż tamte rolę. Drugi wariant zakłada posłużenie się w kreacji przestrzeni mechanizmem analogii, polegającym tu na tłumaczeniu tego, co niewidzialne, przez to, co widzialne. Byłby to zarazem, co wydaje się istotne, sposób podobny do tego, według którego działają przypowieści Chrystusa w Ewangeliach, co, nawiasem mówiąc, może wskazywać na jeden z elementów obecnej w tym poemacie niezwykle kunsztownej stylizacji biblijnej⁷. Sensualnie odmalowany nadmorski pejzaż odnosiłby się tedy do rzeczywistości niewidzialnych, wskazując na nie i je unaoczniając. Niezależnie od tego, który wariant interpretacyjny zostanie przyjęty, a więc niezależnie od tego, czy założymy, iż odmalowana przestrzeń ma charakter przestrzeni wewnętrznej i „rozgrywa się” we wnętrzu lirycznego „ja”, czy też przyjmujemy, iż mamy do czynienia z operowaniem analogiami mającymi przybliżać sensory duchowe w drodze podobieństwa, w każdym z przypadków zarysowany krajobraz ilustruje sensory mistyczne, odnoszące się do procesu działania Boga w ludzkiej duszy. Nie wydaje się zresztą wykluczone, iż jeden podstawowy, wykreowany w poemacie pejzaż, którego obrazowym i semantycznym ośrodkiem jest morze, posiada w tekście Wojtyły podwójny status, oscylując od wyobrażenia rzeczywistości wewnętrznej bohatera, a więc od symbolicznego przedstawienia jego duszy, do unaocznienia w drodze analogii obrazu Boga. Analiza całości poematu na taką właśnie oscylację wykazuje. Wydaje się mianowicie, iż otwierający utwór obraz morskiego wybrzeża odnosi się przede wszystkim do Boga i ma uzmysłowić prawdę o Jego wszechobecności oraz bliskości – dalekie wybrzeża zaczynają się wszak tuż za progiem. W sekwencji piątej obraz równiny gotowej na przyjęcie przyływu zdaje się natomiast wskazywać na rzeczywistość ludzkiej duszy, przygotowanej na spotkanie z Bogiem. Wskazana ewolucja znaczeń w obrębie wyobrażenia znajdującego się w jednym ośrodku umocowanym w polu wizualnym morza wydaje się uzasadniać naturą opisywanych rzeczywistości, a więc faktem wzajemnego przenikania się Boga oraz duszy w procesie postępującego jednoczenia się człowieka ze Stwórcą. Pokróćce prześledźmy teraz następstwo morskich obrazów, ich przekształcenia oraz możliwe znaczenia w obrębie utworu.

⁷ Więcej na temat stylizacji biblijnej w twórczości literackiej Karola Wojtyły zob: Z. Zarebianka, *Medytacja znaczeń. O specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły*, [w:] *taż, Czytanie sacrum*, Kraków–Rzym 2008, s. 145–150.

Pierwsza strofa poprzez metaforę „dalekich wybrzeży ciszy” przekazuje wskazówki dla adepta życia duchowego czy wręcz adepta modlitwy mistycznej, określające warunki konieczne do tego, by wejść na drogę kontaktu z Bogiem. Słowa „musisz stanąć i patrzeć coraz głębiej i głębiej” zidentyfikowane wcześniej, na dosłownym planie znaczeń, jako odnoszące się do człowieka stojącego w zapatrzeniu nad brzegiem, odsłaniają się na drugim planie sensów jako wezwanie do zatrzymania się i wejścia w siebie, gdyż tylko w tej przestrzeni wewnętrznej ciszy możliwe jest usłyszenie Boga i odpowiedź na Jego oczekiwanie. Mowa jest także o pewnej ambiwalencji odczuć lirycznego bohatera, którym z jednej strony rządzi pragnienie i tęsknota, który już niejako został pochwycony przez Boga i „objęty tajemniczym pięknem wieczności” pragnie „trwać i trwać”, z drugiej strony, próbuje – jak Jonasz – umknąć przed przemożną siłą, która nastaje na niego, żądając całego serca i całego życia⁸. Złudzenie bohatera zasadza się na iluzji, iż zdoła przed Bożym wezwaniem uciec, dając się pochłoniąć zwyczajnemu życiu, codzienności z jej mozołem i urokami: „Myślałeś, że cię życie ukryje przed tamtym Życiem w głębiny przechylonym”. Zróżnicowanie pisowni wyrazu „życie”: raz od małej, drugi raz od dużej litery, wprowadza rozróżnienie semantyczne: życie – przez małe „ż” – byłoby domeną ludzkiej, ziemskiej codzienności i wskazuje na zaangażowanie w doczesność. Życie napisane przez wielkie „Ż” odsyła do Boga, więcej, wolno tu widzieć samego Chrystusa, jeśli uwzględnić sposób, w jaki sam się przedstawił w Ewangelii: „Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem”⁹. Bohater chce więc uciec przed ścigającym go Bogiem i schować się przed nim, powtarzając gest Adama i ucieczkę Jonasza. Człowiek w końcu jednakże ustępuje, musi ustąpić pod naporem Boga, poddając się przyciąganiu ciszy: „Tymczasem wciąż ustępujesz przed Kimś, co stamtąd nadchodzi, zamykając za sobą cicho drzwi izdebki maleńkiej – a idąc krok łagodni | i tą ciszą trafia najgłębiej”. Obraz ulegania przez bohatera wezwaniu wsparty zostaje dyskretną aluzją biblijną, którą dostrzec trzeba we wzmiance o maleńkiej izdebce¹⁰. Wnosi też charakterystykę Boga i Jego działania, wskazując na łagodność oraz ciszę. Cisza zdaje się tu mieć podwójne odniesienia. Z jednej strony stanowi atrybut Boga, z drugiej jest ukazana jako warunek wewnętrzny, konieczny do osiągnięcia przez liryczne „ja”, aby mogło dojść do spotkania. Wykreowany obraz bezkresu morskiej przestrzeni uzyskuje w świetle powyższego jeszcze jedno znaczenie, oznaczając Boga i wskazując na niezgłębioną Jego naturę. Sfor-

⁸ Skądinąd warto zauważyć, iż tego rodzaju emocjonalna ambiwalencja pozostaje zgodna z dynamiką procesu duchowego. Element grozy i fascynacji w zetknięciu z Bogiem opisuje jako *mysterium tremendum* Rudolf Otto w swej książce *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, tłum. B. Kupis, Wrocław 1993.

⁹ Por. J 14, 6.

¹⁰ Por. Mt 6, 6.

mułowanie z pierwszej strofy o niemożności odchylenia duszy od dna, konsekwentnie utrzymane w polu obrazowania związanego z morzem, odwołuje się do mistycznej kategorii dna duszy, ukazując zjednoczenie z Bogiem jako finalny cel rozpoczynającego się procesu duchowego¹¹. Zdziwienie i zachwyt bohatera bezkresnym żywiołem, odczytane w duchu ustaleń Rudolfa Otto¹², na literalnym planie tekstu przekształcają się w *mysterium fascinosum et tremendum*, odczucie świętego podziwu zmieszanego z lękiem odczuwanym wobec potęgi Boga¹³: „zostaje ci jeszcze cząstka tego zdziwienia, które będzie całą treścią wieczności”. Tym samym zmysł fizycznego wzroku zostaje niejako zastąpiony przez widzenie wewnętrzne, możliwe dzięki miłości¹⁴: „Miłość mi wszystko wyjaśniła”, wyjawia liryczne „ja” w dalszej sekwencji wiersza. Wyostrożone wewnętrzne postrzeganie, którego podstawę określają w poemacie Wojtyły oczy duszy, umożliwia wgląd w siebie i widzenie siebie w Bogu. W dalszym ciągu utrzymana zostaje dla unacownienia działania Boga w duszy symbolika morska: „Póki morze przyjmujesz w swe otwarte źrenice pod postacią falujących kół, zdaje ci się, że utoną w tobie wszystkie głębie i wszystkie granice [...], a tobie się zdawało: to Morze we mnie mieszkało taką ciszę rozlewając wkoło, taki chłód”, obrazujące za pomocą metaforyki akwaticznej zamieszkiwanie Boga w duszy człowieka i jego, człowieka, odczucia na tym etapie mistycznej drogi.

W kolejnych częściach poematu, w symbolicznym opisie pogłębiającej się unii między Bogiem a człowiekiem, pojawiają się wzmianki o okresie oczyszczenia, przejawiającym się w poemacie w dostrzeganiu przez liryczne „ja” cieni we własnym życiu i wnętrzu, powodujących – ponownie – odruch ukrycia się przed działaniem Bożego światła. W tym fragmencie metaforyka morska ustępuje na chwilę miejsca symbolice zwierciadła, światła i przezroczystości. „Zewsząd widoczny w zwierciadłach dalekich i bliskich | widzisz swój cień. Jak się ukryjesz w tym świetle? Za małoś jest przezroczysty, a jasność zewsząd tchnie”. W kolejnym fragmencie znów jednak powraca obraz morza: „A że stałem się równiną dla cichego, otwartego przypływu, w którym nie ma nic z fali huczącej, nie opartej o tęczowe pnienie, ale wiele jest z fali kojącej, która światło w głębinach odkrywa i tą światłością po liściach nie osrebrzonych tnie”. Słowa powyższe odnoszą się, jak można domniemywać, do tego etapu spotkania duszy (wyobrażonej tym razem jako równina) z Bogiem (upostaciowanym w obrazie

¹¹ Według najczęściej przyjmowanego podziału etapy mistycznej drogi to oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie.

¹² Zob. przypis 6.

¹³ Por. „Bojaźń Boża początkiem mądrości”, Syr 1, 14.

¹⁴ W piśmiennictwie mistycznym operuje się niekiedy kategorią zmysłów wewnętrznych, analogicznych do tych, którymi posługuje się człowiek w świecie fizycznym, lecz zastosowanych do postrzegania rzeczywistości duchowych.

łagodnej fali), w którym pod wpływem działania Boga następuje swego rodzaju wyrównanie wyboistego gruntu serca, a dotknięty przez łaskę człowiek kapitułuje, oddaje swoje przywiązania świadom, że i tak cały, ze wszystkim, co go stanowi, należy do Boga. Wobec takiej świadomości tracą znaczenie nawet własne niedoskonałości. „Już się nie troskam o żaden z upadających dni, gdy wiem, że wszystkie upadną”.

Przy okazji zacytowanego fragmentu warto zauważyć możliwość dwojakego odczytania określenia „upadające dni”. Można je rozumieć albo w odniesieniu do upadków i słabości, a więc w perspektywie dokonującego się w duszy bohatera lirycznego oczyszczenia, albo jako aluzję do upływającego czasu, zestawionego z obrazem opadających liści. Obydwie wykładnie pozostają wzajemnie niesprzeczne i w zasadzie można je przyjąć jako możliwości równoczesne. Przy takim założeniu skromne środki obrazowe i metaforyzacyjne odsłaniałyby wpisaną w ich strukturę polisemantyczność, poszerzając znacząco i wzbogacając niesione przez ten fragment tekstu sensy.

Obok metaforyki morskiej dodatkowo uruchomiona zostaje dla transmisji znaczeń duchowych symbolika wiatru, liścia (do którego zostaje porównana dusza) oraz kwiatu. Wyobrażenie nadmorskiego brzegu oraz morza – w rozmaitych ujęciach – wydaje się wszakże dla *Pieśni o Bogu ukrytym* obrazem prymarnym, organizującym całościowy przekaz duchowych intuicji zawartych w wierszu. Pozostałe metafory przyrodniczo-krajobrazowe, miejsca bezludne i puste, kwiat i liść, a także wiatr pozostają w polu znaczeń implikowanych przez wyobrażenia morza, stanowiąc elementy semantycznie je wzbogacające oraz intensyfikujące sam obraz, który dzięki wprowadzonym dodatkowym rekwizytom staje się migotliwy, zmienny i odsłania rozmaite potencje znaczeniowe.

Podobną metodę komunikowania znaczeń mistycznych zastosował Karol Wojtyła już jako papież Jan Paweł II, w ostatnim z napisanych przez siebie tekstów lirycznych, to jest w *Tryptyku rzymskim*¹⁵. Spostrzeżenie to odnosi się do dwu pierwszych partii utworu, zatytułowanych kolejno: *Zdumienie* oraz *Źródło*, i tworzących wspólnie pierwszą część nazwaną *Strumień*. Już same tytuły wykazują pewną cechę wspólną z obrazowaniem zastosowanym w *Pieśni o Bogu ukrytym*. Polega ona na czerpaniu z symboliki akwaticznej i kreowaniu obrazów, w których centrum znajduje się woda. W *Pieśni o Bogu ukrytym* było to morze, w *Tryptyku* górski potok oraz źródło, dodatkowo także las. W sposobie transmisji treści mistycznych zachodzi jednak między obydwoma tekstami wyraźna różnica.

¹⁵ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003. Istnieje domniemanie, iż tekst ten powstał niejako w odpowiedzi na traktat teologiczny Czesława Miłosza i list poety, w którym wyraża pragnienie pozostania wiernym katolickiej ortodoksji. Porównawcza analiza obydwu utworów wykracza poza zakres niniejszych rozważań.

Tryptyk mianowicie nie kreuje za pomocą obrazów przyrody żadnych pejzaży wewnętrznych, ograniczając się do ewangelicznej metody podobieństwa, znanej z przypowieści. Potok jest więc emblematem Stwórcy, ukazując Go poprzez piękno stworzenia i objawiając Boga w milczeniu stworzonego świata, upostaciowanego w obrazie zstępującej zatoki lasu. Przy okazji warto zwrócić uwagę na obraz lasu ewokowany za pomocą określenia immanentnie związanego z wodą i pozostającego w polu znaczeniowym morza lub jeziora. Tego rodzaju zabieg powoduje, iż mimo że mamy do czynienia z kreowaniem krajobrazu górskiego, nakłada się nań jakość bezkresu i spokoju implikowanych przez metaforę zatoki. Górski strumień ilustruje także mijanie czasu, co wydaje się sięgać do Heraklitejskiej metafory rzeki. W porównaniu z *Pieśnią o Bogu ukrytym* przekaz sensów – bardziej zresztą religijnych niż wprost mistycznych – w *Tryptyku rzymskim* dokonuje się w sposób zdecydowanie mniej kunsztowny i bardziej bezpośredni. Obraz przyrody zostaje zaopatrzonego w określony i stosunkowo łatwy do uchwycenia sens, podany na zasadzie analogii. Jednocześnie sam obraz zdaje się wyraźniej i bardziej plastycznie zarysowany, łatwiej go zobaczyć i dość jednoznacznie skonkretyzować. Może stąd płynąć wniosek o funkcjonowaniu w tekstach Wojtyły zasady, którą nazwać by można zasadą odwrócenia. Niejednoznaczny, zmienny, niewyraźny, migotliwy pejzaż w *Pieśni o Bogu ukrytym* kreuje bogate sensy mistyczne obrazujące – w przekształceniach tegoż obrazu – proces dojrzewania człowieka do zjednoczenia z Bogiem oraz ilustrujące Bożą pedagogię. *Tryptyk* operujący obrazem bardziej wyrazistym i konkretnym, wręcz zmysłowym, opowiada sensy bardziej jednoznaczne, sytuujące się bardziej w polu „religijnego” niż „mistycznego”. Taka prawidłowość pozostaje, jak się wydaje, zgodna z mechanizmami psychologicznymi: to, co trudniejsze do wyobrażenia i zwerbalizowania, wyrażone zostaje za pomocą obrazów wielokształtnych i pozostawiających więcej miejsc niedookreślonych, wymagających wypełnienia czy uzupełnienia przez odbiorcę w trakcie aktywnej duchowo i intelektualnie lektury tekstu. To natomiast, co bardziej oczywiste i, by tak rzec, należące do stwierdzeń katechizmowych, podane zostaje w postaci obrazów nasyconych kolorystycznie, operujących sensualnymi szczegółami, bardziej skonkretyzowanych i mniej wieloznaczeniowych.

Przeprowadzona analiza wykazała duże znaczenie obrazów przyrody – zarówno pojedynczych rekwizytów przyrodniczych, jak i konsekwentnie kreowanych krajobrazów – w przekazie treści o charakterze mistycznym. Fakt ten wskazuje z pewnością na istotną cechę twórczej wyobraźni autora *Pieśni o Bogu ukrytym*, mającej swoje źródło w znanym skądinąd zamięłowaniu Karola Wojtyły do natury. Oczywiście przekaz treści mistycznych za pośrednictwem obrazów przyrody nie jest jedyną metodą ich komunikowania w utworach poetyckich Wojtyły.

Przekaz sensów mistycznych w poezji Karola Wojtyły dokonuje się bowiem także poprzez medytacyjny charakter stosowanej dykcji poetyckiej, poprzez samą

strukturę wypowiedzi, wreszcie w drodze unaoczniania. Wydaje się też, iż kreowanie obrazów przyrody pozostaje w ścisłej łączności z medytacyjnym charakterem dykcji poetyckiej używanej przez autora *Promieniowania ojcostwa*. Owe krajobrazy można bowiem uznać za czynnik współtworzenia medytacyjności¹⁶. Obydwa elementy – krajobrazy natury oraz medytacyjność – wspierają się zatem w komunikowaniu treści o charakterze mistycznym poprzez wzajemne promieniowanie na siebie, co stanowi skądinąd potwierdzenie sformułowanej przeze mnie w innym miejscu¹⁷ tezy, iż kategoria promieniowania obejmuje całe dzieło pisarskie Karola Wojtyły, nie wyłączając transmisji sensów mistycznych.

Abstract

Methods of communicating the mystical contents in Karol Wojtyła's poetry in the long dialogue perspective

The sketch undertakes the issue of a mystical nature of Karol Wojtyła's poetry in the perspective of long dialogue category, presented primarily as man-God relationship. Mysticism in the early poems of Karol Wojtyła is examined in terms of communicating the mystical experience. Duly shaped images of nature play essential role in the transmission of mystical contents. They can be assigned a twofold function. On a literal level, they serve to create the world presented. However, they obtain the actual meaning on a symbolic level, where through the internal landscape creation the inner experience of the subject is reflected.

¹⁶ Na temat roli kategorii promieniowania w kreowaniu sensów głębokich tekstów literackich Karola Wojtyły zob. Z. Zarębianka, *Promieniowanie myśli, promieniowanie ducha*, „Tygodnik Powszechny”, 2003, nr 2792, s. 11; na temat mechanizmów uzyskiwania walorów medytacyjnych tekstu literackiego zob. też, *Między dykcją a doświadczeniem. Rodzaje medytacyjności w polskiej poezji współczesnej*, [w:] *Medytacja. Postawa intelektualna. Sposób poznania. Gatunek dyskursu*, red. T. Kostkiewiczowa, M. Saganiak, Warszawa 2010, s. 221–234.

¹⁷ Zob. szkic Z. Zarębianka, *Medytacja znaczeń. O specyfice dykcji poetyckiej Karola Wojtyły*, dz. cyt.

TAJEMNICA ŚWIĘTYCH OBCOWANIA JAKO DIALOG Z WIECZNOŚCIĄ

Dni Jana Pawła II, czyli spojrzenie na pontyfikat i dziedzictwo błogosławionego papieża oraz aktualna, współczesna analiza problemów i szans świata, w którym żyjemy, nabiera w sformułowaniu tematu 2012 roku („Dialog z wiecznością”) jeszcze jednego, niezwykle wymiaru – przyszłości. Jest to przyszłość na prawdę nadzwyczajna, bo z jednej strony, jest to rzeczywistość stale wyrastająca z teraźniejszości ziemskiej, a z drugiej, rzeczywistość sięgająca w wieczność – ponadczasowe trwanie bez końca, w Bogu. Dialog z wiecznością to taki teologiczny „aoryst ingresywny”¹ między czasem obecnym a przyszłością, lecz nie w wąskim znaczeniu czasu z gramatyki greckiej, ale w złożonym, duchowym powiązaniu między światem doczesnym a wiecznością lub między ludźmi w pielgrzymce wiary na ziemi a wspólnotą zbawionych, świętych, w niebie. Inaczej mówiąc, stajemy tu w relacji, w dialogu wiary, między ludźmi żyjącymi obecnie, na ziemi, przed przejściem bramy śmierci, a ludźmi, którzy żyją już po drugiej stronie śmierci, w tajemnicy świętych obcowania.

Najczęściej wieczność wyobrażana jest statycznie. To, co się dzieje, zmienia, wchodzi w relacje, dotyczy teraźniejszości lub – pamiętamy – wydarzyło się w przeszłości, natomiast przyszłość, wieczność, nieśmiertelność jest stała, nieruchoma, bez upływu czasu. Ten statyczny obraz życia wiecznego zmienia dialog z wiecznością, pokazując, że właśnie w „wiecznym teraz” dzieje się najwięcej, „najszybciej”, w sposób najbogatszy, tak jak miłość Boga ukazuje się nam jako najbardziej dynamiczny, najgłębszy, ciągle nowy i piękniejszy sposób życia Bożego w Trójcy Osób.

¹ Konstrukcja gramatyczna z biblijnego języka greckiego, występująca np. w pismach św. Jana Ewangelisty, określająca stan teraźniejszy w jednym, ciągłym czasie z wydarzeniami przyszłymi związanymi istotnie z przeszłością, zob. *aoristus ingressivus* w: Ae. Springhetti, *Introductio historica-gramatica in graecitatem Novi Testamenti*, Romae 1966, s. 207.

Czym jest dialog z wiecznością?

Znaczenia pojęcia „dialog” są różnorodne, jednak w ujęciu encyklopedycznym można znaleźć konteksty pozwalające na przeniesienie łacińskiego *dialogus* (rozmowa)² do sfery *sacrum* i *aeternum*. W tradycji filozoficznej pojęcie dialogu wywodzi się ewolucyjnie z pierwotnego terminu *logos*, rozumianego w kulturze chrześcijańskiej jako „słowo” lub biblijnie jako „Bóg” (por. J 1, 1). Przez całą historię filozofii jako sposobu przekazu wiedzy filozoficznej od *Dialogów* Platona do współczesnych „dialogów” E. Renana i P. K. Feyerabenda dialog jako „słowo”, „mowa”, „wykład” był formą przekazu spraw najważniejszych, a w racjonalnych sensach *logosu* jako „racja”, „rozum”, „proporcja”, dialog przyjął funkcję poznawczą (noetyczną) jako metoda poznania prawdziwej wiedzy, także ponadzmysłowej³. W XX wieku pojawia się filozofia dialogu, w której jeszcze wyraźniej można odnaleźć drogę człowieka do wieczności przez

podkreślenie wagi doświadczenia i relacji międzyludzkich, wśród nich szczególnie miłości. W inspirującej dialogików tradycji biblijnej objawienie miłości dokonuje się przez dialog Boga z człowiekiem. Stąd filozofia [i teologia, przyp. J. B.] ma być myśleniem dialogicznym, tj. takim, które potrzebuje innego człowieka, gdyż jego naczelną strukturą jest mowa i odpowiedź (F. Rosenzweig). Tak pojęty dialog nie jest już rozumiany jako komunikacja myśli, ale jako wydarzenie o strukturze daru (poza schematem przyczynowo-skutkowym), jako spotkanie, więź miłości łącząca „ja” z poszczególnymi „ty”, a ostatecznie z Bogiem jako „Wiecznym Ty” (M. Buber)⁴.

Ten filozoficzny wymiar dialogu w definicjach świeckich rozszerza się w określeniach dialogu z religijnego punktu widzenia (również psychologicznego i socjologicznego), który wydaje się bardziej adekwatny do kontekstu wieczności i w konsekwencji do dialogu świętych obcowania. Przykłady dialogu Boga

² „Ustna lub spisana wymiana zdań, myśli, poglądów, argumentów, dokonująca się między osobami lub w świadomości jednej tylko osoby, mająca na celu poznanie prawdy lub przekazanie jej drugiemu człowiekowi, stworzenie międzyosobowej więzi lub przestrzeni dla wspólnego działania”, hasło: Dialog, [w:] *Wielka Encyklopedia PWN*, t. VII, red. J. Wojnowski, Warszawa 2002, s. 156.

³ „W dialektyce Platona dialog duszy samej z sobą, polegający na ujmowaniu czystych idei w ich negatywnych i pozytywnych powiązaniach, wznosi dialektyka od poziomu zmysłowości aż do idei najwyższej, pozwalając mu na osiągnięcie wiedzy o rzeczywistości ponadzmysłowej (*episteme*). W iluministycznej koncepcji poznania św. Augustyna dialog wewnętrzny (samokontemplacja) pozwala duszy, oderwanej od poznania zmysłowego, skupić się wyłącznie na ideach pochodzących z boskiego oświecenia, a tym samym osiągnąć wiedzę najwyższą, tj. o Bogu i o sobie samej”, tamże.

⁴ Tamże.

z człowiekiem w Starym i Nowym Testamencie pozwalają zauważyć, że dialog w historii zbawienia nie tylko trwa nadal we współczesności, ale znajduje swoją kontynuację i rozwinięcie w wieczności: „Z religijnego punktu widzenia dialog w immanencji jest odzwierciedleniem transcendentnego dialogu między osobami Trójcy Świętej”⁵. Można powiedzieć, że dialog Trójcy Świętej i dialog człowieka z wiecznością trwa równolegle i nieskończenie, a w tajemnicy wiary katolickiej świętych obcowania (*communicatio sanctorum, communio sanctorum*)⁶ znajduje swoje szczególne miejsce. Całe życie duchowe jest dialogiem, wezwaniem Boga i odpowiedzią człowieka. Bóg ma zawsze pierwsze słowo w tym dialogu i On ma inicjatywę dialogu, daje łaskę dialogu. Dzięki Bogu i Jego łasce człowiek może odpowiedzieć przez wiarę, nadzieję i miłość (cnoty teologalne) jako całość odpowiedzi, ponieważ cnoty te tworzą jedną całość zarówno w doświadczeniu religijnym, jak i w Objawieniu, tak jak to rozwinął w swojej doktrynie św. Jan od Krzyża⁷ – mistrz dialogu z Bogiem i dialogu z wiecznością.

Prostsze, intuicyjne, ale bardzo wyraziste pojęcie relacji międzyludzkich i relacji z Bogiem (w opisywanym niżej przypadku z bogami) mają nawet ludy pogańskie, poza naszą cywilizacją. Nie znają one zachodniej psychologii, filozofii ani nauk szczegółowych, ale rozumieją dialog i relacje w przestrzeni, która nie jest pusta, bezosobowa, bardziej głęboko i duchowo, co pokazuje cytowany w przypisie autor⁸. Przez analogię do tej rozmowy można powiedzieć, że je-

⁵ „Bóg zainicjował dialog z człowiekiem przez objawienie, na które człowiek odpowiada religijną wiarą, pozostając nadal sobą z własnym sposobem myślenia, reagowania, a nawet wadzenia się z Bogiem (np. patriarcha Jakub, Rdz 32, 25–27); odwieczny dialog Słowa Bożego z Bogiem Ojcem znalazł swój wyraz «cielesny» w Jezusie Chrystusie (Kol 2, 9), który podejmował dialog nie tylko z uczniami i apostołami, ale także z faryzeuszami, Nikodemem (J 3, 1–12) i Samarytanką (J 4, 1–30), a nawet z Piłatem (J 18, 33–37)”, hasło: Dialog, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. III, Lublin 1979, kol. 1260.

⁶ Literatura przedmiotu dla „świętych obcowania” podaje łaciński źródłosłów *communicatio sanctorum*, często jednak utożsamia tajemnicę „świętych obcowania” ze „wspólnotą świętych” (*communio sanctorum*), w związku z tym na potrzeby tego opracowania od tego miejsca będzie użyte łacińskie sformułowanie *communio sanctorum* jako synonim „świętych obcowania”.

⁷ Zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 159; zob. też J. Skowron, *Mistyka i eschatologia św. Jana od Krzyża*, Kraków 2012.

⁸ „Kilka lat temu wygłaszałem wykład na niewielkim uniwersytecie na amerykańskim Południu. Po prelekcji odciągnął mnie na stronę jeden z wykładowców, antropolog, który prowadził badania terenowe w Namibii, w plemieniu Himba. Opowiedział mi, jak któregoś dnia podszedł do niego mężczyzna z tego plemienia i zapytał: «Czy wy, ludzie Zachodu, naprawdę uważacie, że przestrzeń między wami jest pusta?». «Tak – odparł mój amerykański rozmówca – tak nasza nauka każe nam widzieć świat». Członek ludu Himba wyjaśnił, że w jego kulturze ludzie postrzegają świat inaczej. Każdy jest otoczony swego rodzaju przestrzenią własną. Kiedy on i inni mieszkańcy wioski zajmują się swoimi codziennymi sprawami, ich przestrzenie własne bezustannie się przecinają. Rzadko są «sami» – ich własne «ja» pozostaje w ciągłym, bezpośrednim kontakcie z innymi” – M. Wertheim, *Zagubieni w przestrzeni kosmicznej: kryzys duchowy kosmologii newtonowskiej*, [w:] *Krótką historia geniuszy. Nauka, wielkie*

śli w doczesnej przestrzeni istnieją tak konkretne, ludzkie, pozamaterialne obecności, to tym bardziej w „przestrzeni” ducha, między światem żywych po jednej stronie śmierci i światem żywych, zbawionych po drugiej stronie śmierci, na pewno istnieją niezwykle bogate relacje ludzkie i boskie – po prostu świętych obcowanie i dialog z wiecznością.

Teologiczne podstawy *communio sanctorum*

Wiodący motyw niniejszej analizy – świętych obcowanie (*communio sanctorum*) – ma swoje odniesienie przede wszystkim do Katechizmu Kościoła Katolickiego. W części pierwszej Katechizmu, w Wyznaniu wiary chrześcijańskiej (rozdział trzeci, artykuł 9, paragraf 5), wyraźnym nawiązaniem do świętych obcowania jest poprzedzające wyznanie wiary w „święty Kościół powszechny”⁹. To znaczy, że nie można rozumieć świętych obcowania (komunii świętych) bez wspólnoty Kościoła, czyli „zgromadzenia wszystkich świętych”¹⁰.

Kościół to wiele bogatych duchowo i materialnie znaczeń, a wśród nich rzadko obecna w myśleniu i wierze katolików sfera dóbr i osób, która występuje zarówno w świecie doczesnym, jak i w wieczności. Katechizm, w kontekście Kościoła jako jednego ciała wszystkich wierzących, podkreśla ważność Głowy Kościoła, którą jest Jezus Chrystus, „dobro Chrystusa”, jakim są sakramenty Kościoła, jedność i życie Kościoła w Duchu Świętym oraz wspólnotę ludzką Kościoła, do której należy „wszystko, co Kościół posiada”¹¹. Na tej podstawie można dopiero mówić o komunii świętych, o „zgromadzeniu wszystkich świętych” czy wreszcie o świętych obcowaniu.

Katechizm podaje dwa, ściśle powiązane znaczenia komunii świętych: „komunia w rzeczach świętych (*sancta*)” i „komunia między osobami świętymi (*sancti*)”. Dialog z wiecznością jest zainteresowany tym drugim znaczeniem komunii świętych – komunią między osobami, czyli „komunią Kościoła w niebie i na ziemi”, którą Katechizm rozciąga na trzy stany (złączone „w różnym stopniu i w rozmaity sposób” w „tej samej miłości Boga i bliźniego”): „uczniów pielgrzymujących na ziemi”, wiernych „poddających się oczyszczeniu” po śmierci i zmarłych „zażywających chwały, widząc wyraźnie samego Boga troistego i jedynego, jaki jest”¹². Analizując dalej katechizmowe prawdy o Kościele na ziemi i w niebie, idąc za Soborem Watykańskim II, dochodzimy do trzech teologicznych wymiarów dialogu

odkrycia i ludzie, którzy patrzyli dalej i widzieli więcej, red. B. Bryson, współpraca J. Turney, Warszawa 2012, s. 61.

⁹ Katechizm Kościoła Katolickiego [dalej: KKK] 946.

¹⁰ Nicetas, *Explanatio symboli*, 10: PL 52, 871 B.; cyt. za: KKK, przypis do 946.

¹¹ KKK 947.

¹² KKK 954.

z wiecznością. Pierwszy to wstawiennictwo świętych, którzy „przyjęci do ojczyzny i znajdując się w obliczu Pana (por. 2 Kor 5, 8), przez Niego, z Nim i w Nim nieustannie wstawiają się za nas u Ojca, ofiarując Mu zasługi, które przez jedynego Pośrednika między Bogiem i ludźmi, Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 2, 5), zdobyli na ziemi, służąc we wszystkim Panu i w swoim ciele dopełniając niedostatki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (por. Kol 1, 24). Ich braterska troska również bardzo wspomaga naszą słabość”¹³. Drugi soborowo-katechizmowy wymiar dialogu z wiecznością dotyczy szerszego kontekstu komunii ze świętymi nie tylko ze względu na ich wstawiennictwo i wzór do naśladowania, ale też „praktykowanie braterskiej miłości” ze świętymi, „łączące nas z Chrystusem, z którego, niby ze źródła i Głowy, wypływa wszelka łaska i życie Ludu Bożego”¹⁴. I trzeci wymiar dialogu z wiecznością to komunია ze zmarłymi:

Uznając w pełni tę wspólnotę całego Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, Kościół pielgrzymów od zarania religii chrześcijańskiej czcił z wielkim pietyzmem pamięć zmarłych, a „ponieważ święta i zbawienna jest myśl modlić się za umarłych, aby byli od grzechów uwolnieni” (2 Mch 12, 46), także modły za nich ofiarowywał¹⁵.

Katechizm dodaje jeszcze, w odróżnieniu od jednostronnej relacji wstawienniczej świętych za wiernymi na ziemi, że „nasza modlitwa za zmarłych nie tylko może im pomóc, lecz także sprawia, że staje się skuteczne ich wstawiennictwo za nami”¹⁶.

Z tych trzech wymiarów w codziennym wręcz dialogu z wiecznością świętych obcowania najbardziej chyba docześnie przeżywanym i odczuwanym przez nas w praktyce wiary jest wstawiennictwo świętych za nami oraz nasze wstawiennictwo za zmarłych w modlitewnej komunii z nimi. Oczywiście bardzo ważna jest komunია ze świętymi „tam” i „tu” ze względu na Chrystusa, ale to raczej kwestia pogłębianej teologii i przeżycia mistycznego, rzadziej spotykana w doczesnej pielgrzymce wiary. Być może w rzeczywistości nieba, wśród wszystkich świętych, będzie to wymiar dominujący. W duszpasterstwie, w wierze większości katolików, zwłaszcza w pobożności ludowej, wstawiennictwo świętych za nami i nasze wstawiennic-

¹³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* [dalej: LG], [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, nr 49. Zob. również KKK 956.

¹⁴ LG 50. W wyjaśnieniu tej relacji Katechizm podaje znaczącą interpretację Ojców Kościoła: „Składamy hołd (Chrystusowi) w naszej adoracji, gdyż jest Synem Bożym, męczenników zaś kochamy jako uczniów i naśladowców Pana, a to jest rzeczą słuszną, gdyż w niezrównanym stopniu oddali się oni na służbę swojemu Królowi i Mistrzowi. Obyśmy również i my mogli stać się ich towarzyszami i współluczniami” – św. Polikarp, *Martyrium Polycarpi*, 17, cyt. za: KKK 957.

¹⁵ LG 50. Zob. również KKK 958.

¹⁶ KKK 958.

two za bliskich zmarłych jest bardziej rozpowszechnione, praktyczne i zrozumiałe. „Łączność pielgrzymów z braćmi, którzy zasnęli w pokoju Chrystusa, bynajmniej nie ustaje; co więcej, według nieustannej wiary Kościoła jeszcze umacnia się dzięki wzajemnemu udzielaniu sobie dóbr duchowych”¹⁷ – dodaje Sobór, tym samym sprzęgając w jedno wspomnianą wyżej katechizmową „komunię w rzeczach świętych (*sancta*)” i „komunię między osobami świętymi (*sancti*)”.

Wprawdzie głównym wątkiem niniejszego opracowania jest relacja, dialog między osobami, warto jednak w tym miejscu nieco rozwinąć „komunię rzeczy świętych”. Katechizm Kościoła Katolickiego w „komunii dóbr duchowych” wylicza: komunię wiary, komunię sakramentów, komunię charyzmatów, komunię dóbr materialnych („dóbr Pana”, Łk 16, 1. 3) i komunię miłości. Te „rzeczy święte” mają różne znaczenie i wartość, ale okazuje się, że „komunia w Eucharystii” jest najważniejsza¹⁸. Wybija się tutaj zarówno wartość ofiary, jak i Krzyż, dziękczynienie, jak i świętość, wreszcie istotą Eucharystii jest Jezus Chrystus, który gromadzi w doskonałej komunii wszystkich spożywających Go (łączących się z Nim) pod postacią chleba i wina. W ścisłym związku z Eucharystią pozostaje jeszcze komunია miłości, która jest już bezpośrednim wstępem do komunii wspólnoty Kościoła na ziemi i w wieczności oraz najważniejszym motywem komunii świętych¹⁹, świętych obcowania i dialogu z wiecznością.

Wstawiennictwo świętych

Zanim przyjrzymy się dialogowi żyjących docześnie z wszystkimi świętymi – zbawionymi, którzy już oglądają Oblicze Boga (dialogują z Trójcą Świętą) – warto zwrócić uwagę na teologiczne racje takiego dialogu zbawionych z wiecznością.

Uzasadnieniem istnienia komunii świętych (*communio sanctorum*) i możliwości dialogu między osobami ze świata życia doczesnego a między osobami stanu życia wiecznego jest niejednoczesność „zmartwychwstania w momencie śmierci”. Joseph Ratzinger w swoich badaniach teologicznych, na długo przed

¹⁷ LG 49.

¹⁸ „Pojęcie komunii może być stosowane do każdego z [sakramentów], ponieważ każdy z nich jednoczy nas z Bogiem. Pojęcie to jest właściwe Eucharystii bardziej niż innym sakramentom, ponieważ przede wszystkim ona urzeczywistnia tę komunię” – KKK 950.

¹⁹ „W *sanctorum communio* «nikt... z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie» (Rz 14, 7). «Gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współwesela się wszystkie członki. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami» (1 Kor 12, 26–27). «Miłość... nie szuka swego» (1 Kor 13, 5). Najmniejszy nasz czyn spełniony w miłości przynosi korzyść wszystkim, w solidarności z wszystkimi ludźmi, żywymi czy zmarłymi, która opiera się na komunii świętych. Każdy grzech szkodzi tej komunii» (KKK 953).

wyborem na Stolicę Piotrową, wskazuje na konieczność tej niejednoczesności przynajmniej z dwóch racji: po pierwsze, pojawia się niespójność eschatologiczna tego „zmartwychwstania w momencie śmierci”, ponieważ

oznacza ona – „wbrew wszelkim inaczej brzmiącym zapewnieniom – podział stworzenia, definitywny dualizm, w którym cała dziedzina materii nie byłaby objęta celem stworzenia, stając się rzeczywistością drugiej kategorii”²⁰.

Po drugie, „zmartwychwstanie w momencie śmierci” uniemożliwiałoby ziemską i eschatologiczną historię zmarłego człowieka, która nadal istnieje w relacjach z żyjącymi, z dobrymi lub złymi skutkami postępowania zmarłego czy nawet w pamięci błogosławiącej lub przeklinającej bliskich, żyjących nadal na ziemi, „co nie może być bez znaczenia dla kondycji człowieka pozostającego poza granicami naszego świata”²¹.

Cała ta koncepcja jest określona jako „nieśmiertelność ugruntowana na dialogu z Bogiem”, i Łukaszuk w swojej pracy słusznie przypomina J. Ratzingera, który „dialogicznemu charakterowi nieśmiertelności” poświęcił sporo miejsca w swoim klasycznym już podręczniku eschatologii²². Przede wszystkim przyszły papież podkreśla, że jeśli chodzi o duszę ludzką, „pośmiertne życie człowieka opiera się wyłącznie na postanowieniu i działaniu Boga”²³, a dusza nie ma substancjalnej, samoistnej nieśmiertelności. Bóg jest zasadą nieśmiertelności i On daje życie wieczne, człowiek nie może istnieć docześnie, a tym bardziej wiecznie, sam z siebie, bez Boga, nawet jeśli w Niego nie wierzy. Zarówno dla dialogu z Bogiem, jak i dla świętych obcowania jest to zasada fundamentalna, jasno porządkująca wszelki „dialog z wiecznością”. Bez Boga, bez Jego stworzenia, zbawienia i zmartwychwstania w Jezusie Chrystusie nie byłoby żadnego dialogu, żadnej wieczności, nawet żadnego człowieka.

Dokładniej rzecz biorąc, zasadą nieśmiertelności człowieka jest miłość, która jest z Boga i która w relacjach międzyludzkich i w *communio sanctorum* domaga się wieczności. Jak stwierdza Joseph Ratzinger,

chrześcijańskie ujęcie nieśmiertelności obejmuje również relacje międzyludzkie. Człowiek nie stoi samotnie w swoim dialogu z Bogiem. Jego przeznaczeniem nie jest

²⁰ J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freising 1966, s. 212; cyt. za: T. D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej. Zarys eschatologii katolickiej*, Kraków 2006, s. 50.

²¹ J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, dz. cyt., s. 200–210; cyt. za: T.D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka*, dz. cyt., s. 50.

²² Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1985, s. 169–172.

²³ Tamże, s. 169.

wieczność, która będzie tylko jego z Bogiem wiecznością. Chrześcijański dialog człowieka z Bogiem odbywa się właśnie poprzez ludzi. Toczy się poprzez dzieje ludzkości, w których przemawia Bóg. Toczy się we wspólnocie dzieci Bożych, co znaczy ostatecznie, że dialog ten dopełnia się w „Ciele Chrystusa”, we wspólnocie z Synem. [...] Tak więc „teologiczna” i „antropologiczna” linia dialogu, odnajdywania miłości, splatają się w chrystologii w jedno. W każdej miłości międzyludzkiej jest wołanie o wieczność, której ta miłość dać jednak nie może. [...] Dialog międzyludzki sięga w wieczność przez to, że w *communio sanctorum* włączony zostaje w trynitarną relację Osób Bożych. Stąd wieczność otwiera się dla człowieka w świętych obcowaniu. Życie wieczne nie izoluje człowieka. Przeciwnie, wprowadza go z izolacji ku prawdziwej jedności z braćmi i całym stworzeniem Bożym²⁴.

W powyższych analizach znajduje się punkt kluczowy naszego tematu: „świętych obcowanie i dialog z wiecznością”. Wszyscy ludzie są powołani do wieczności i nieśmiertelności nie sami z siebie, ale jako „dialogowi partnerzy Boga”. „Przebywanie w wiecznej myśli Bożej jest tym, co sprawia, że człowiek wiecznie żyje. Partnerskie odniesienie do Boga wchodzi w samą definicję człowieka”²⁵ i jego relacje, również nadprzyrodzone, z innymi ludźmi. Relacja z Bogiem (nie tylko z Bogiem, ale i w Bogu, przez Boga i dzięki Bogu), zwłaszcza w relacji z Chrystusem, jest najważniejszą racją świętych obcowania i dialogu z wiecznością.

Świętych obcowanie w perspektywie praktyki religijnej

W doczesnym życiu religijnym możliwość wstawiennictwa świętych za nami w doczesności, w drodze do zbawienia, wydaje się zarówno łatwa do zrozumienia, jak i prosta do przeprowadzenia pod warunkiem, że będzie to wstawiennictwo duchowe i skierowane do Boga. Od dziecka znamy modlitwy „do Anioła Stróża” (właściwie powinno się mówić „przez Anioła Stróża”), znany jest kult świętych, praktyka wyboru świętych patronów, historie cudownych wydarzeń za sprawą świętych. Jest to rzeczywiście prosty schemat wstawiennictwa świętych i zwracamy się do nich bardzo często. Ewangelia przynosi nam podstawowy obraz tej relacji wstawienniczej (jest to też oczywiście dialog z wiecznością) w historii bogacza i Łazarza (Łk 16, 19–31). Abraham, który uosabia zasady panujące w wieczności, który jakby moderuje relację wstawienniczą Łazarza wobec bogacza, wyraźnie wskazuje duchowy obszar relacji tamtego świata („Jeżeli Mojżesza i Proroków nie słuchają, to choćby kto z umarłych powstał, nie uwierzą” – Łk 16, 31). I bogacz, i Łazarz znaj-

²⁴ Tamże, s. 177–178.

²⁵ T. D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka*, dz. cyt., s. 49.

dują się po drugiej stronie życia, w różnych stanach ostatecznych, ale nie ma tam kontaktu fizycznego, materialnego: „Między nami a wami zionie ogromna przepaść, tak że nikt, choćby chciał, stąd do was przejść nie może ani stamtąd do nas się przedostać” (Łk 16, 26). Cały ten opis określa również inne cechy dialogu z wiecznością, np. kwestię kary i nagrody oraz związane z tym możliwości bycia z Bogiem, ale duchowy charakter relacji w wieczności jest najbardziej podkreślony. My wszyscy, żyjąc na ziemi, w ciałach fizycznych i wśród przeważających w naszym świecie widzialnych, materialnych bytów, odnosimy wrażenie, że podstawową zasadą całego świata jest materia. Tak zresztą przed długie wieki kształtowała nas filozofia, nauki szczegółowe, poznanie i doświadczenie ziemskiego świata²⁶, chociaż historia zbawienia człowieka przez Boga nieustannie uczy, że jest inaczej i że celem życia ludzkiego jest duchowy rozwój już na ziemi i przede wszystkim w wieczności (o którym z kolei uczy historia duchowości i mistyki).

Mówimy o tym dlatego, że w chrześcijańskiej praktyce wstawiennictwa świętych za nami w doczesności, nawet wiedząc, że między nami a nimi zionie materialna przepaść, w modlitwach, prośbach i oczekiwaniach mimo wszystko skupiamy się na sferze materialnej, doczesnej. Poza tym, w obecnym rozumieniu świętych obcowania i świętości zderzają się różne opinie teologów i filozofów (Lévinas, Tischer), Żydów, katolików i protestantów; świętość analizuje się jako *sacrum* i *sanc-tum*, wskazuje się na ewolucję procesu kanonizacji²⁷. Oczywiście trudno aż tak szczegółowo w tym miejscu zajmować się teorią świętości i historiami świętych; dla wstawiennictwa świętych w dialogu z wiecznością wystarczy stwierdzić, że świętych obcowanie ma dla żyjących na ziemi chrześcijan sens głębszy niż tylko prośby do duchowych patronów o zdanie egzaminu, zdrowie czy załatwienie trudnej spra-

²⁶ Współcześnie nauki przyrodnicze, astrofizyka i fizyka kwantowa podają coraz więcej dowodów, że nawet nasz świat doczesny w przeważającej części składa się nie z widzialnej materii, ale z różnego rodzaju energii, cząstek elementarnych, które nie mają masy, z kwantów, które istnieją tylko w czasie ich obserwacji itd. (zob. S. S. Gubser, *Teoria strun bez tajemnic*, Warszawa 2011). A zatem nawet zaawansowane poznanie naukowe naszego świata powinno już nas jakby nastawiać na zupełnie inne zasady życia, określonego jako duchowe. Ten poboczny wątek naszych rozważań, z miejscem na teorię względności i zasadę nieoznaczoności Heisenberga, jest szerzej uwzględniony w nowszych opracowaniach dogmatyki katolickiej: zob. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, [w:] *Dogmatyka*, t. 6, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007, s. 504–507.

²⁷ Zob. S. Duda, *Niebezpieczne drogi świętości*, [w:] „Znak” (Świętych wyobcowanie i inne z nimi kłopoty), 2010, nr 656, s. 56–68. „Kult świętych ma się dobrze, nawet za dobrze, jeśli poważnie potraktujemy wyniki ankiet we Włoszech – Ojciec Pio zajmuje w nich pierwsze miejsce pod względem «skuteczności», Pan Jezus (sic!) dopiero szóste. To samo moglibyśmy powiedzieć o kulcie Maryi w polskiej religijności ludowej. Zarazem kult świętych ma się źle, jeśli zapytamy o ich rolę i znaczenie w duchowości młodych, dobrze wykształconych i pobożnych mieszkańców wielkich miast północnej Europy. Racjonalizm naszych czasów budzi wątpliwości i opory, gdy zagłębiamy dziś do żywotów świętych” – M. Bardel, *Między celebrą a dystansem*, [w:] „Znak”, dz. cyt., s. 1.

wy finansowej. Można raczej zgodzić się z opinią Pawła Taranczewskiego, z cytowanego numeru „Znaku” poświęconego tajemnicy świętych obcowania: „Święci to rodzaj towarzystwa, przyjacielskiego kręgu, w którym się obracamy i który umożliwia inne spojrzenie na rzeczywistość i jednak interwencję”²⁸.

Nie wolno przy tym zapominać, że działa, interweniuje i zbawia Bóg, w Jezusie Chrystusie. To częsta pokusa, aby modlić się o wstawiennictwo do ulubionego świętego i jemu przypisywać zasługi, podczas gdy każdy święty, nawet największy i najbardziej „zasłużony”, to jednak zawsze tylko pośrednik, wstawiający się do Boga, a nie święty działający własną mocą. Świętych obcowanie, świętych wstawiennictwo nie miałyby sensu bez działania Bożego, bez łaski Bożej. Nawet Maryja, Matka Boża, jest pośredniczką łask „przez Chrystusa Pana naszego” i mówiąc o świętych obcowaniu także Ją mamy na uwadze. Ona jest nam dana pod Krzyżem za Matkę, aby wstawiała się u Boga za nami²⁹ (ci, którzy Jej zawierzili, wiedzą o tym najlepiej, doświadczając Jej wielkiego wstawiennictwa...).

Doskonale rozumiał wstawiennictwo świętych i świętych obcowanie ten, który szczególnie cenił sobie Maryję – *Totus Tuus* („Cały Twój”) – Jan Paweł II, którego przy okazji Dni Papieskich nie możemy w naszym opracowaniu pominąć. Błogosławiony papież-Polak nie tylko za życia przeżywał swoje kapłaństwo w obecności wszystkich świętych (dzień jego święceń kapłańskich – 1 listopada 1946 roku), ale często podkreślał znaczenie *communio sanctorum* w życiu chrześcijańskim. W pierwszych latach pontyfikatu streścił to, co w świętych obcowaniu u Boga jest najważniejsze:

Zaiste, chwałą Bożą jest człowiek, są ludzie, żyjący tą pełnią życia, która jest w Bogu i która jest z Boga. Ludzie ci – święci – żyją pełnią Prawdy. Ludzie ci trwają zjednoczeni miłością w samym jej Boskim Źródle. Jest to zjednoczenie, które przewyższa wszelkie pragnienie serc, a równocześnie je dopełnia w nadobfitości. Jest to Prawda, która „ociera wszelką łzę” (por. Ap 7, 17; 21, 4) z oczu istot stworzonych na podobieństwo Boga. Jest to miłość, która jednoczy ludzi bez względu na wszelkie odległości i różnice, jakie mogły ich dzielić w życiu ziemskim. Zaiste, ostateczny wymiar ludzkiej egzystencji: boski wymiar!³⁰

Cztery lata później, również 1 listopada, błogosławiony papież wyjaśnia, co znaczy dla nas, na ziemi, obcowanie świętych:

²⁸ P. Taranczewski, *Moje świętych obcowanie*, [w:] „Znak”, dz. cyt., s. 33–34.

²⁹ Zob. G. Chantraine, *Dziewica Maryja we wspólnotie świętych*, [w:] „Communio” (Wspólnota świętych), 1989, nr 3(51), s. 107–109.

³⁰ Jan Paweł II, *Święci są chwałą Bożą* – Anioł Pański w dniu 1 listopada 1979, [w:] *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana 1982, s. 149.

Obcowanie oznacza poufny związek, który jest czymś więcej niż prostym kontaktem czy możliwością porozumienia. W sferze nadprzyrodzonej wyraża ono ściśle zjednoczenie z tymi, którzy przez posiadanie łaski uświęcającej są żywymi członkami Kościoła z całkiem specjalnego tytułu [...]. To „obcowanie”, łączące wszystkich, którzy należą do Chrystusa, staje się w przypadku świętych związkiem jeszcze silniejszym, a dla nas, pielgrzymów, szczególnie owocnym. Staje się wstawiennictwem czy też pomocą w potrzebie, obroną w niebezpieczeństwach, podporą w czynieniu dobra. Prowadzeni niejako przez tę nieprzebraną rzeszę starszych braci, musimy wciąż z nową ufnością zbliżać się do tronu niepokalanego Baranka, ażeby przyswoić czy wręcz, powiedziałbym, nadać „osobisty” charakter owocom Odkupienia, którego On dokonał swą śmiercią i zmartwychwstaniem³¹.

Nie można szukać już głębszych motywacji, nie ma mocniejszych argumentów, aby duchowo dołączyć do „wielkiego tłumu, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojącego przed tronem i przed Barankiem” (Ap 7, 9) i w modlitwie prosić ich o pomoc, radę oraz wstawiennictwo w naszej doczesnej jeszcze pielgrzymce wiary. Tym bardziej że mamy tak wielu świętych i błogosławionych naszego czasu, może nawet znaliśmy ich osobiście za życia na ziemi?

Komunia ze zmarłymi

Nieco trudniejsze jest zrozumienie, w jaki sposób dialog z wiecznością przekłada się na relację z tymi, którzy już przeszli przez bramę śmierci, ale jeszcze mają przeszkody wynikające z życia na ziemi, nie są gotowi przez swoją niedoskonałość, aby cieszyć się chwałą zbawionych „świętych”. Problematyczne wydaje się, jak działają nasze modlitwy w duchu komunii ze zmarłymi, skoro my żyjący docześnie nie wiemy, czy nasi bliscy zmarli są już w niebie, czy jeszcze nie. W tajemnicy świętych obcowania, patrząc z punktu widzenia pielgrzymów doczesności, nie wiemy, czy ktoś nam znany za życia na ziemi jest już „święty” (mimo że nie jest beatyfikowany lub kanonizowany oficjalnie przez Kościół) i możemy prosić go o wstawiennictwo za nas, czy ktoś zmarły znajduje się w czyśćcu (a może nawet jest potępiony!?³²) i potrzebuje naszego wstawiennictwa przed Bogiem.

³¹ Jan Paweł II, *Świętych obcowanie* – Homilia Uroczystości Wszystkich Świętych, 1 listopada 1983, [w:] Jan Paweł II, *Jubileuszowy Rok Odkupienia 25 III 1983 – 22 IV 1984*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Libreria Editrice Vaticana 1985, s. 224.

³² Omówiony wyżej Katechizm Kościoła Katolickiego nie daje możliwości, aby świętych obcowanie (komunia świętych) było możliwe z osobami, które po swoim życiu, postępowaniu, osądzie Boga znajdowały się w miejscu potępienia. Wynika z tego, że wszyscy, którzy wolną

Trudność tę można rozwiązać, przypominając istotę relacji świętych obcowania bez względu na to, czy dotyczy ona wstawiennictwa świętych za nas na ziemi, czy naszego wstawiennictwa za zmarłych przebywających w czyśćcu. Podkreślono wyżej, że właściwym środowiskiem świętych obcowania jest wspólnota Kościoła oraz że ludzie są powołani do wieczności i nieśmiertelności tylko w Bogu, przez Boga i dzięki Bogu. To znaczy, że świętych obcowanie nie jest tylko świadomością wzajemnych relacji żywych i umarłych (świętych), ale jest też realną możliwością dialogu z wiecznością mimo śmierci, ponieważ „śmierć nie stanowi dla wspólnoty wierzących jakiejś nieprzekraczalnej granicy”³³.

Jak wspomniano przy omówieniu „komunii rzeczy świętych”, Eucharystia wraz z miłością jest najważniejszą treścią komunii świętych obcowania i dialogu z wiecznością, dlatego nieprzypadkowo modlitwa za zmarłych, msza święta pogrzebowa, msza święta w rocznice śmierci i każda msza święta w intencji dusz w czyśćcu cierpiących stanowią wyraz wykorzystania najcenniejszych duchowych darów i łask, jakie Bóg daje człowiekowi na ziemi w imię wstawiennictwa za zmarłych. Jak przy korzystaniu z owoców Eucharystii w życiu doczesnym nie pytamy, na ile jesteśmy zdolni ogarnąć tak wielki sakrament, na ile potrafimy przyjąć nieskończoną łaskę sakramentalną, tak w modlitwie za zmarłych w formie ofiarowanej mszy świętej nie pytamy, czy osoba po drugiej stronie jest już „święta”, w znaczeniu zbawiona, w Domu Ojca, czy jeszcze oczyszcza się, uwalnia z grzechów, które nie pozwalają na pełne uczestnictwo w komunii z Bogiem w niebie.

Przedmiotem troski modlącego się Kościoła nie jest wiedza, w jaki sposób podczas naszej modlitwy zmarli realizują swoje „bycie razem z Chrystusem” (Flp 1, 23). Powinniśmy ufać, że – ze względu na wieczność Boga – każda modlitwa osiąga przed Nim swój skutek we właściwym czasie (człowieka)³⁴.

Podobnie jak przy wstawiennictwie świętych za nas, nasza troska o zmarłych, możliwość pomocy w ich oczekiwaniu na pełną komunię z Bogiem, nie ma charakteru doczesnego, doraźnego, czasowego i materialnego, ale duchowy, w którym dokonuje się niewidzialna, tajemnicza wymiana darów duchowych przede

wolą, przez grzech odchodzą od wspólnoty Kościoła, jednocześnie zamykają się na świętych i nie mogą uczestniczyć w wieczności w dialogu z Bogiem. Sens modlitwy za zmarłych spoza świętych obcowania, wstawiennictwo u Boga za osoby, które umierają w grzechu ciężkim bez pojednania z Bogiem, które zaparły się Boga, które podejrzewamy, że mogą zostać potępione (nigdy tego nie możemy być pewni...), podobnie jak kwestia „zbawienia dla wszystkich” (zob. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1990) wykraczają poza temat tego opracowania.

³³ J. Finkenzeller, *Eschatologia. Traktat XI*, [w:] *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1995, s. 141.

³⁴ Tamże, s. 141–142.

wszystkim dzięki Chrystusowi – Jego zasługom, Jego Męce i Śmierci, Jego Zmartwychwstaniu. Tak jak my, tu na ziemi, uświęcamy się i wzrastamy duchowo dzięki tym zasługom Chrystusa, tak nasza modlitwa za zmarłych, nasza świętość i łaski, które możemy jeszcze zyskiwać na ziemi, pomagają, wzmacniają i oczyszczają zmarłych, którzy już sami tej świętości i łask osiągnąć nie mogą. Wiara, nadzieja i miłość z tego świata, poprzez nasze duchowe działanie modlitwy, ofiar i postów (z największym udziałem Ofiary Eucharystycznej), „przenika” w dialogu z wiecznością do tamtego świata zmarłych, którzy jeszcze nie są gotowi na pełne zjednoczenie z Bogiem.

Pomoc zmarłym, bez względu na ich stan w wieczności (choć najczęściej rozumie się tę pomoc jako wsparcie duszom czyśćcowym³⁵), ma charakter wstawienniczy i jest w bezpośrednim związku z Mistycznym Ciałem Chrystusa, który przenika Kościół ziemski, Kościół nieba i Kościół czyśćca³⁶. To Chrystus, w odpowiedzi (w dialogu) na modlitwę żyjących docześnie i wobec potrzeb wsparcia duchowego zmarłych, „przekazuje zbawienie jednym przez drugich”³⁷. Uzasadnień teologicznych takiej „ekonomii dialogu z wiecznością” jest wiele (trudno tu wszystkie przytaczać), ale istotna jest nie tyle możliwość takiego wstawiennictwa, ile skuteczność modlitw, ofiar, odpustów, dzieł miłości i zadośćuczynienia.

Kościół przez wieki wypracował wiele form przekazywania duchowych dóbr w dialogu z wiecznością. Najwięcej śladów wiary w nadprzyrodzoną pomoc zmarłym można znaleźć w liturgii już od II wieku, gdy pojawiła się specjalna modlitwa za zmarłych. W kolejnych stuleciach modlitwy takie pojawiają się w Eucharystii oraz w liturgii pogrzebowej³⁸. Dziś, mimo zmian cywilizacyjnych, wiara w pomoc żyjących docześnie dla żyjących już po tamtej stronie śmierci jest widoczna nawet u osób, które na co dzień się nie modlą, ale które na pogrzebie pró-

³⁵ Zob. J. M. Bot, *Czyścić. Brama do pełni życia*, Poznań 2011, s. 103–131.

³⁶ Por. Ch. Schönborn, „*Communio sanctorum*” jako wspólnota trzech stanów Kościoła: pielgrzymującego, oczyszczającego się i chwalebnego, [w:] „*Communio*”, dz. cyt., s. 94–106.

³⁷ H. Szumilewicz, *Po tamtej stronie życia. Zarys eschatologii*, Tarnów 2003, s. 85. „Prawda o Mistycznym Ciele Chrystusa znajduje się [również] u podstaw pomocy duszom oczyszczającym się w czyśćcu. Ponieważ wszyscy zbawieni łączą się w Chrystusie, stąd nawet te dusze, za które nikt się nie modli, uczestniczą w modlitwach całego Kościoła. W ramach tej tradycji powstawały specjalne bractwa, a nawet zgromadzenia zakonne, obierające sobie za szczególne zadanie pomoc duszom pozostającym w czyśćcu” – tamże, s. 86.

³⁸ „Teksty liturgiczne w czasie pogrzebu odwołują się do chrztu świętego i Eucharystii jako szczególnych więzów łączących człowieka ze Zbawicielem w ciągu ziemskiego życia. Kościół wyraża w ten sposób nadzieję, że zmarły będzie mógł wziąć udział w uczcie dzieci Bożych w niebie, gdzie Chrystus, który powróci na końcu czasów, przygotował wszystkim mieszkanie: «Prośmy Boga, aby N., który(a) przez chrzest stał(a) się przybrany(m) dzieckiem Bożym i w ciągu życia karmił(a) się Ciałem Chrystusa, teraz został(a) wezwany(a) na ucztę dzieci Bożych w niebie i razem ze Świętymi stał(a) się dziedzicem obiecaney nagrody wiecznej»” – tamże, s. 87–88.

bują prosić Boga o przebaczenie grzechów dla swoich bliskich zmarłych lub proszą o mszę świętą lub modlitwę kapłana i innych wiernych. Perspektywa pomocy zmarłym przez ofiarowanie mszy świętej, czasem spóźnione przebaczenie, którego nie dokonało się za życia bliskiej osoby, i świadomość możliwości duchowego wsparcia, jakie daje wspólnota Kościoła, są niekiedy impulsem do zmiany złego postępowania, poszukiwania głębszej wiary i powrotu do praktyki zaniedbanych sakramentów św. przez osobę, która pozostaje na ziemi i chce przez swoje nawrócenie pomóc bliskiej zmarłej osobie. Pociecha dawana osobom w żałobie, obietnica duchowego wsparcia zmarłym i nadzieja na ponowne spotkanie ze zmarłym w Domu Ojca są dziś, w czasach kryzysu egzystencjalnego i laicyzacji życia religijnego, ważną szansą w duszpasterskiej odnowie życia wiernych³⁹.

Problem współczesnego dialogu z wiecznością w świętych obcowaniu

Świat współczesny, zwłaszcza Zachód, jak słusznie konstatuje w swoich klasycznych już analizach Philippe Ariès, zatrzymuje się tylko na granicy śmierci, i to „śmierci na opak” i „śmierci wyeliminowanej”⁴⁰, a człowiek wierzący, nawet jeśli nie kwestionuje życia wiecznego i swojego zmartwychwstania, jest często przekonany, że między doczesnością i wiecznością zionie przepaść, mimo iż przeczy temu teologia Stworzenia, Wcielenia i Zmartwychwstania, w których czas łączy się z wiecznością. Dalej – diagnozuje o. Jerzy Skowron, karmelita bosy:

to błędne myślenie jest potężną wyrwą w świadomości współczesnego człowieka i w konsekwencji przyczyną zastoju i niedorozwoju moralnego i duchowego [...]. Zanika również i słabnie wrażliwość na potrzeby innych i na sprawy ludzkie, obumiera zdolność do świadomej, wnikliwej pracy nad sobą, obniża się poziom kultury i potrzeba wyższej hierarchii wartości⁴¹.

Cytowany autor – można chyba tak powiedzieć – kreśli antytezę człowieka w dialogu z wiecznością, wykorzystując obraz wody, która może być wartka, życiodajna lub zastała, martwa. Człowiek niedialogujący z wiecznością

³⁹ Nie tylko w nurcie posoborowym, ale też uwzględniając współczesną refleksję teologiczną, warto byłoby przyjrzeć się liturgii pogrzebu, wszystkich form pogrzebu zawartych w posoborowym, ale niezmienionym od ponad czterdziestu lat, obecnie używanym rytuale i zaakcentować w nich bardziej np. możliwość duchowego wsparcia zmarłych i umocnienia w wierze dla pogrążonych w żałobie – zob. *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1977, oraz późniejsze niepoprawiane dodruki.

⁴⁰ Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992, s. 549–590.

⁴¹ J. Skowron, *Mistyka i eschatologia*, dz. cyt., s. 24.

przypomina nie płynącą i żywą rzekę, lecz zastygły staw, którego wody utraciły swoją pierwotną żywotność. I na tym polega ów stan życia pozbawionego kierunku. Jest ono jedynie skończoną i zamkniętą całością przypominającą gęstą ławę (*geschlossene Totalität*), Heideggerowskim *Sein zum Tode*. Przez takie rozumowanie człowiek żyje w ciągłej rozpacz i w poczuciu tragiczności życia (Miguel de Unamuno)⁴².

Szereg trudności w rozumieniu i akceptacji dialogu z wiecznością wynika z wątpliwości, jakie ludzie naszych czasów zgłaszają wobec tajemnicy „oczyszczającego spotkania z Chrystusem”. Ojciec prof. Zdzisław Kijas ukazuje te trudności w przystępnej formie pytań i w wyjaśnieniach w formie katechez na temat czyśćca pośrednio odpowiada także na pytania o naturę tajemnicy świętych obcowania⁴³. Kontekst dialogu z wiecznością z nauką Kościoła katolickiego na temat czyśćca to osobny temat do opracowania i można byłoby więcej skorzystać z analiz przewodniczącego Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego „Fides et Ratio”⁴⁴, ale w tym miejscu ważniejsze jest pokazanie jeszcze innych uwarunkowań dialogu z wiecznością, eschatologii katolickiej i wyzwań współczesnego świata.

Chodzi o uczuciowe okoliczności bolesnych odejść na drugą stronę życia, dramat śmierci, który powoduje bunt w doczesnym życiu, a nade wszystko silne pragnienie naturalnej komunikacji ze zmarłymi⁴⁵. Nie można jej mylić z dialogiem z wiecznością. Komunikacja materialna, chęć zmysłowego zobaczenia zmarłych, rozmowy ze zmarłymi nie mają w sobie elementu *communio sanctorum* i włączenia relacji ludzkich w trynitarną relację Osób Bożych. Emocje, ciekawość, chęć poznania tajemnicy – jeśli towarzyszą poszukiwaniu kontaktu ze zmarłym – nie mogą być jednocześnie komunią ze zmarłymi w duchu wstawien-

⁴² Tamże.

⁴³ „Jeżeli Biblia milczy na temat czyśćca, czy w takim razie ma on rację bytu?”, „Czy wszyscy zmarli najpierw trafiają do czyśćca?”, „Czy da się pogodzić istnienie czyśćca, który wiąże się z cierpieniem i oddaleniem od Boga, z obrazem Boga miłosiernego?”, „Czy temat czyśćca nie jest tematem staroświeckim? Czy wypada o nim mówić w okresie dialogu ekumenicznego? W jaki sposób należałoby go przedstawić ludziom współczesnym?” – zob. Z. J. Kijas, *Odpowiedzi na 101 pytań o rzeczy ostateczne*, Kraków 2004, s. 75–154.

⁴⁴ Chodzi o ogromną, ponad 700-stronicową monografię na temat rzeczy ostatecznych człowieka (swoistą trylogię eschatologiczną), która jest obecnie chyba najlepszym, całościowym opracowaniem na ten temat w języku polskim – zob. Z. J. Kijas, *Niebo, czyściec, piekło. W domu Ojca, w oddaleniu, dla kogo*, Kraków 2010.

⁴⁵ Istnieje dość spora literatura, firmowana nawet autorstwem osób duchownych, która podaje szereg możliwości technicznych, psychologicznych, parapsychologicznych i spirytystycznych kontaktów ze zmarłymi (pomijam korzyści finansowe „medium” towarzyszącego „wywoływaniu duchów”), które nie tylko nie są zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego, ale przede wszystkim nie opierają się na prawdziwej wierze, nie budują relacji nadprzyrodzonych i prowadzą do zabobonów (zob. F. Brune, *Umarli mówią*, Warszawa 1993; autor tytułuje się księdzem... Zwraca też uwagę niekatolickie wydawnictwo o charakterze komercyjnym: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna i Reklamowo-Handlowa ADAM).

nictwa i świętych obcowania. Rzetelni teolodzy biorą pod uwagę ryzyko udziału żalu, poczucia niesprawiedliwości, zawinionych powinności wobec zmarłych i innych rozbudzonych śmiercią bliskich uczuć, ale powstałe pragnienia komunikacji zmysłowej ze zmarłymi, chęć przywrócenia dawnych, żywych relacji z bliskimi osobami prowadzą na manowce fałszywego dialogu z wiecznością.

Pragnienie to łatwo ulega zwyrodnieniu, gdy ulega pokusie zobaczenia, usłyszenia, dotknięcia, powtarzania do woli spotkań z duszami cierpiącymi. Czasem zwycięża niepohamowana ciekawość i tragikomiczna łatwowierność, której nie wahają się wykorzystywać oszuści. Jest to również otwarcie drzwi wszelkim demonicznym wpływom. Spirytyzm, który ma wciąż zapewniony sukces na całej planecie, podtrzymuje złudzenie, że wystarczą rytuały, formuły i techniki, żeby wejść w kontakt z duchami⁴⁶.

Dialog z wiecznością, zwłaszcza w wymiarze komunii ze zmarłymi, wykracza poza uczucia religijne, poza pojęcie dialogu w doczesnym tego słowa znaczeniu i poza wyobrażenia, które możemy zbudować na podstawie Objawienia tajemnic eschatologii. Ostatecznie, własne doświadczenie i nasz udział zarówno we wstawiennictwie świętych, jak i w duchowej pomocy zmarłym jest najlepszym dowodem na istnienie i bogate urzeczywistnienie już tu na ziemi tajemnicy świętych obcowania. Z jednej strony, nie ma w naszych czasach lepszego przykładu tej prawdy niż osoba bł. Jana Pawła II, który w swoim życiu pokazał, jak można korzystać ze wstawiennictwa świętych, jak duchowo pomagać zmarłym, a po śmierci – jakby z drugiej strony – uczy nas tego samego jako niezmordowany i skuteczny orędownik za nami w Domu Ojca. O tym pewnie każdy z nas, kto wzywa wstawiennictwa Błogosławionego, przekonuje się w praktyce życia doczesnego.

Z drugiej strony, wydawać by się mogło niektórym wiernym, że dialog z wiecznością, zwłaszcza w trudno wyobrażalnej tajemnicy świętych obcowania, stanowi temat równie abstrakcyjny, jak niepraktyczny. Jednak zarówno eklezjologiczne, chrystologiczne, jak i antropologiczne konteksty tezy o *communio sanctorum* i *communicatio sanctorum* odkrywają w pustce eschatologicznej XXI wieku zachęcające i inspirujące propozycje pastoralne⁴⁷. Teologia dialogu z wiecznością nie jest teoretyczną konstrukcją myślową rozpiętą między jedną a drugą stroną życia (doczesności i wieczności), ale jest niezwykle bogatym sposobem nadania sensu naszej chrześcijańskiej religijności.

⁴⁶ J. M. Bot, *Czyścić*, dz. cyt., s. 103.

⁴⁷ Najnowsze opracowania katechetyczne na temat świętych obcowania odnoszą się nie tylko do tradycyjnych źródeł katechizmowych (Katechizm Kościoła Katolickiego z 1992 roku), ale sięgają do nowoczesnych źródeł wiary, do których należy np. katechizm dla młodzieży YouCat – zob. A. Bałoniak, *Co jednoczy Kościół na ziemi, w czyśćcu i w niebie? Obcowanie świętych, „communio sanctorum”*, *Youcat* 146, [w:] „Katecheta”, 2011, nr 11, s. 34–38.

Kult świętych, modlitwa za zmarłych, ofiara mszy świętej za dusze w czyśćcu cierpiące nie jest reliktem tradycyjnej pobożności ludowej, ale w świetle idei dialogu z wiecznością ma szansę ożywić nie tylko katolicką eschatologię, lecz także nadać nową treść posoborowemu postulatowi odnowy wiary Kościoła (który przecież zapowiada i realizuje Kościół wieczności – Niebieskie Jeruzalem), szczególnie w obecnym Roku Wiary. Kilka refleksji na temat dialogu z wiecznością⁴⁸ w kontekście tajemnicy świętych obcowania, którą tu zaprezentowano, służy również samemu artykułowi wyznania wiary o świętych obcowaniu, pokazuje, że ta rzeczywistość nie jest jakimś tajemniczym, statecznym monolitem zbawionych i poważanych świętych, ale jest to wspólnota żywych naszych braci i siostr, gotowych pomóc nam w drodze do Boga.

Abstract

The Mystery of the Communion of Saints as a Dialogue with Eternity

Communio Sanctorum based on the Catechism of the Catholic Church and the documents of Vatican Council II reveals two areas of the Communion of Saints, which involve dialogue with eternity: the intercession of the saints, and the communion with the dead. In both cases the Eucharist is above all a communion and dialogue. The Mass, which involves prayer, sacrifice and satisfaction for the sins, also constitutes part of the communion with the dead within the whole community of the Church. In the current situation of spiritual threat, the worship of saints and prayer for the dead (especially the Eucharist) can revive our faith, hope and love, not only during the Year of Faith.

⁴⁸ Pomijam ze względów merytorycznych wiele innych problemów tajemnicy świętych obcowania, które niekoniecznie wiążą się z naszym udziałem w dialogu z wiecznością (np.: czy wszyscy święci pomagają zmarłym w czyśćcu? Jak przedstawia się kwestia świętych obcowania wobec dzieci, które zmarły bez chrztu?). Są to bardzo intrygujące, ważne dla eschatologii, złożone zagadnienia teologiczne, które jednak przekraczają ramy niniejszego opracowania.

ks. Tadeusz Nosek

JAN PAWEŁ II – AUTENTYCZNY ŚWIADEK I PROMOTOR PEDAGOGIKI ŚWIĘTOŚCI

*Tak jak dobrze spędzony dzień obdarowuje radosnym snem,
tak dobrze spędzone życie obdarowuje radosną śmiercią.*
(Leonardo da Vinci)

*To nie śmierć przyjdzie, aby mnie odnaleźć,
ale dobry Bóg!*
(św. Teresa z Lisieux)

W oktawie Wielkiej Nocy 2005 roku, w wigilię Niedzieli Miłosierdzia Bożego 2 kwietnia o godzinie 21.37, w Watykanie zasnął w Chrystusie Panu i powrócił po trudach ziemskiego pielgrzymowania do „domu Ojca” urodzony 18 maja 1920 roku w Wadowicach, a od 16 października 1978 roku 263. następca Świętego Piotra, papież Jan Paweł II – Karol Wojtyła¹. Przez niezliczone rzesze ludzi współczesnych, z jakimi dane mu było pielgrzymować na przełomie XX i XXI wieku do „domu Ojca”, u którego „jest mieszkań wiele” (zob. J 14, 1–2a), spontanicznie uważany i uznany, nie tylko w godzinie śmierci i liturgii pogrzebowej, za wielkiego i świętego człowieka. Wydaje się jednak, że on sam starał się patrzeć zarówno na fascynującą wielu historię swojego blisko 85-letniego życia doczesnego na tym świecie, jak i na zróżnicowane psychospołecznie, kulturowo-religijnie, polityczno-ekonomicznie biografie spotykających się z nim osób i narodów w świetle świadome i dobrowolnie przeżywanej przez siebie wiary. W tej właśnie historiozbowczej optyce chrześcijańskiej wiary postrzegał własną

¹ Odnośnie do życia i pontyfikatu bł. Jana Pawła II zob. na przykład: *Jan Paweł II, Karol Wojtyła*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. S. Wielgus, t. VII, Lublin 1997, k. 837–862; G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000; J. Nowak, *Jan Paweł II. Ilustrowana biografia*, Kraków 2001; J. Poniewierski, *Pontyfikat 25 lat. Wstęp ks. Józef Tischner*, Kraków 2003; G. Tobin, *Ojciec Święty Benedykt XVI. Papież nowego tysiąclecia*, Kraków 2005, s. 78–98; B. Lecomte, *Pasterz*, Kraków 2006.

egzystencję przede wszystkim jako tajemniczy dar Boga i osobowo-wspólnotowe powołanie do świętości².

Ten pierwszy od 445 lat pochodzący spoza Włoch biskup Rzymu, wprowadzając Chrystusowy Kościół w nowe tysiąclecie, w 45. roku sakry biskupiej i 25. roku swojej posługi na Stolicy Piotrowej, przypomina sobie, braciom w biskupstwie i całemu Ludowi Bożemu, że pastorał

jest znakiem władzy, jaka przysługuje biskupowi dla wypełnienia zadania opieki nad owczarnią. I ten znak wpisuje się w perspektywę troski o świętość Ludu Bożego. Pasterz ma bowiem czuwać i chronić, prowadzić każdą owcę „na zielone pastwiska” (zob. Ps 23 [22], 2) – na te pastwiska, na których odkryje ona, że świętość nie jest zarezerwowana dla wybranej grupy „geniuszów” świętości. „Drogi świętości są wielorakie i dostosowane do każdego powołania” (*Novo millennio ineunte*, 31). Jaki potencjał drzemie w tej niezliczonej rzeszy ludzi ochrzczonych! Stale modłę się, aby Duch Święty rozpałał serca biskupów swoim ogniem, abyśmy byli pedagogami świętości, zdolnymi pociągać wiernych naszym przykładem³.

Karol Józef, syn Karola Wojtyły i Emilii z Kaczorowskich, 20 czerwca 1920 roku w wadowickiej świątyni parafialnej zostaje osobiście obdarowany religijno-sakramentalnym potencjałem wiary w Trójjedynego Boga. Od tego dnia jest zatem imiennie powołany wraz z „niezliczoną rzeszą ludzi ochrzczonych” w Kościele katolickim, aby w procesie serdecznej komunikacji modlitewnej z Duchem Świętym stawać się w pełni człowiekiem Bożym oraz być dla siebie i innych autentycznym „pedagogiem świętości”. Stąd też jako chrześcijanin, a zarazem sługa boskiej wizji człowieka i pierwszy „pedagog świętości” pośród innych „pedagogów świętości” w Kościele Chrystusowym⁴, na progu trzeciego tysiąclecia przypomina wszystkim ludziom dobrej woli oraz swoim braciom i siostram w wierze,

że skoro chrzest jest prawdziwym włączeniem w świętość Boga poprzez wszczęcie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym, to sprzeczna z tym byłaby postawa człowieka pogodzonego z własną małością, zadowolającego się minimalistyczną etyką i powierzchowną religijnością. Zadać katechumenowi pytanie: „Czy chcesz

² Zob. J. Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 7–39 [dalej: DT]; J. Kiliańczyk-Zięba, *Jan Paweł II. Autobiografia*, Kraków 2005.

³ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 43 [dalej: WCH].

⁴ Według Jana Pawła II „powołanie biskupa z pewnością jest wielkim wyróżnieniem. Nie oznacza to jednak, że kandydat został wybrany spośród wielu jako wybitny człowiek i chrześcijanin. Biskup zostaje wyróżniony przez to, że jego powołaniem jest stanąć pośrodku Kościoła i być pierwszym w wierze, pierwszym w miłości, pierwszym w wierności i pierwszym w służbie. [...] Pierwsze i najważniejsze źródło czci należynej biskupowi tkwi w odpowiedzialności związanej z jego posługą” (WCH, s. 41).

przyjąć chrzest?”, znaczy zapytać go zarazem: „Czy chcesz zostać świętym?”. Znaczący postawić na jego drodze radykalizm Kazania na Górze: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Sobór wyjaśnia, że nie należy mylnie pojmować tego ideału doskonałości jako swego rodzaju wizji życia nadzwyczajnego, dostępnego jedynie wybranym „geniuszom” świętości. [...] Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej „wysokiej miary” *zwyczajnego życia chrześcijańskiego*. Całe życie kościelnej wspólnoty i chrześcijańskich rodzin winno zmierzać w tym kierunku⁵.

To antropologiczno-teologiczne, ludzko-boskie źródło życia jest historycznym darem jedynego Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego dla wszystkich ludzi dobrej woli po wszystkie dni aż do skończenia świata. Ten niezwykły i niepojęty dla człowieka dar urzeczywistnia się w osobowo-wspólnotowym i motywowanym wiarą, nadzieją i miłością dialogu zbawienia Kościoła Chrystusowego z każdą osobą ludzką i współczesnym światem. Ten właśnie dar stanowi sakramentalny fundament opartej na żywym i autentycznym świadectwie każdorazowego następcy św. Piotra oraz pozostających z nim w komunii następcami Apostołów „pedagogiki świętości”. Mając zatem na uwadze nieustannie podejmowane próby interdyscyplinarnego usystematyzowania zarówno filozoficznych, jak i teologicznych inspiracji w przebogatej spuściźnie pedagogicznej Jana Pawła II⁶, warto spojrzeć na jego dorobek nie tylko jako promotora jakiegoś, może niezbyt wirtualnie aktualnego systemu pedagogicznego-religijnego, ale przede wszystkim na niego samego jako na jedyną i niepowtarzalną osobę wychowywaną w żywej wierze Kościoła katolickiego od poczęcia do śmierci.

Osobę, która starała się na różnych etapach rozpoznawania i realizacji swojego życiowego powołania maksymalnie rozwijać własne człowieczeństwo, obficie czerpiąc z inspirowanej chrześcijańską „pedagogiką świętości” tradycji duszpastersko-katechetycznej Kościoła rzymskokatolickiego. Osobę, która świadoma katolickiego charakteru powołania do świętości starała się na miarę swoich indywidualnych możliwości odpowiedzialnie podejmować i wypełniać w ciągu całego życia różno-

⁵ List apostolski *Novo millennio ineunte* Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Kraków 2001 [dalej: NMI].

⁶ Zob. m.in.: A. Kaczor, *Pedagogika kultury w ujęciu Jana Pawła II*, [w:] *Pedagogika kultury. Historyczne osiągnięcia, współczesne kontrowersje wokół edukacji kulturalnej perspektywy rozwoju*, red. J. Gajda, Lublin 1998, s. 79–88; K. Wrońska, *Karola Wojtyły personalistyczna filozofia wychowania*, [w:] *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 187–194; S. Chrobak, *Personalistyczny wymiar pedagogiki Jana Pawła II*, [w:] tamże, s. 195–208; M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Lublin 1999, s. 312–322; A. Rynio, *Wokół encykliki „Fides et ratio”. Refleksja pedagogiczna*, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, red. M. Nowak, T. Ożóg, Lublin 2000, s. 133–144; A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 285–304.

rodne funkcje społeczno-kościelne o zasięgu lokalnym, narodowym i międzynarodowym. Osobę, która będąc w tym wszystkim po prostu sobą, stawiała się jednocześnie wiarygodnym i autentycznym świadkiem jednej z najistotniejszych dla integralnego rozwoju człowieka formy wychowania chrześcijańskiego, jaką może być, nie tylko dla „Pokolenia JPII”, sprawdzona osobiście przez niego i zalecana wszystkim jego autorska, a zarazem jakże uniwersalna i na wskroś katolicka pedagogia wiary, pozostającej w służbie dialogu Boga z osobą ludzką w Kościele i świecie.

Patrząc z tak właśnie określonej perspektywy badawczej, można między innymi zarysować autobiografię Jana Pawła II jako osoby powołanej do świętości, a następnie przyrzeć się bliżej jednej z jego duszpastersko-katechetycznych propozycji, która jest ściśle związana z praktycznym urzeczywistnianiem się personalno-eklezyjnego zbawczego dialogu doczesności z wiecznością w ramach „pedagogiki świętości”.

Z autobiografii człowieka osobiście powołanego do świętości...

*Nie wszyscy święci rozpoczynali dobrze,
ale wszyscy dobrze kończyli.
(św. Jan Maria Vianney)*

O początkach swojego osobistego dialogu z wiecznością oraz powołania ludzkiego, chrześcijańskiego i kapłańskiego Karol Józef Wojtyła – Jan Paweł II pisze, że

historia ta znana jest przede wszystkim Bogu samemu. Każde powołanie kapłańskie w swojej najgłębszej warstwie jest *wielką tajemnicą*, jest *darem*, który nieskończenie przerasta człowieka. [...] Wobec wielkości tego daru czujemy, jak bardzo do niego nie dorastamy. Powołanie jest *tajemnicą Bożego wybrania*: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili, i by owoc wasz trwał” (J 15, 16). „I nikt sam sobie nie bierze tej godności, lecz tylko ten, kto jest powołany przez Boga jak Aaron” (Hbr 5, 4). „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię” (Jr 1, 5). [...] Dlatego też, gdy [...] mówimy o kapłaństwie i dajemy o nim świadectwo, winniśmy to czynić w postawie wielkiej pokory, świadomi, iż Bóg nas „wezwał świętym powołaniem nie na podstawie naszych czynów, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski” (2 Tm 1, 9). Równocześnie zdajemy sobie sprawę z tego, że *ludzkie słowa nie są w stanie udźwignąć tej tajemnicy*, jaką kapłaństwo w sobie niesie⁷.

⁷ DT, s. 7–8.

Misterium *caritatis*

Z kolei szukając źródła swego powołania kapłańskiego i biskupiego, przyszedł wikariusz Chrystusa na ziemi głęboko wierzy w to, że

ono pulsuje tam [...] w jerozolimskim Wieczerniku. [...] Myślą przenoszę się do owego pamiętnego Czwartku, gdy Chrystus, umiłowawszy swoich aż do końca (zob. J 13, 1), ustanowił Apostołów kapłanami Nowego Przymierza. Widzę Go schylającego się przed każdym z nas, następców Apostołów, by obmywać nam nogi. Słyszę, jakby mówił do mnie, do nas te słowa: „Czy rozumiecie, co wam uczynilem? Wy Mnie nazywacie «Nauczycielem» i «Panem» i dobrze mówicie, bo nim jestem. Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wy powinniście sobie nawzajem umywać nogi. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczynilem” (J 13,12–15). Razem z Piotrem, Andrzejem, Jakubem, Janem [...] słuchamy dalej: „Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowałem. Trwajcie w miłości mojej! [...] To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich. Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję” (J 15, 9–14). Czyż w tych słowach nie jest zawarte misterium *caritatis* naszego powołania? Te Chrystusowe słowa, wypowiedziane w godzinie, na którą przyszedł (por. J 12, 27), są korzeniem każdego powołania w Kościele. Z tych słów wypływają ożywcze soki, które dają początek każdemu powołaniu: Apostołów i ich następców, podobnie jak powołaniu każdego człowieka, bo Syn pragnie być „przyjacielem” każdego: za wszystkich bowiem oddał swoje życie. To, co najważniejsze, najcenniejsze i najświętsze spotyka się w tych słowach: miłość Ojca i miłość Chrystusa do nas, Jego i nasza radość, jak też nasza przyjaźń i wierność, która wyraża się w wypełnianiu przykazań. W tych słowach zawiera się także cel i sens naszego powołania: abyśmy szli i owoc przynosili, i aby owoc nasz trwał... (por. J 15, 16)⁸.

Misterium słowa

Karol Józef Wojtyła wyznaje między innymi, że kiedy był w gimnazjum, jeden z takich czcigodnych następców Apostołów,

Ksiązę Adam Stefan Sapieha, arcybiskup metropolita krakowski, wizytował naszą parafię w Wadowicach. Mój katecheta, ks. Edward Zacher, zlecił mi zadanie przywitania Księcia Metropolity. Miałem więc po raz pierwszy w życiu sposobność, ażeby stanąć przed tym człowiekiem, którego wszyscy otaczali czcią. Wiem też, że po mo-

⁸ WCH, s. 10–11.

im przemówieniu Arcybiskup zapytał katechetę, na jaki kierunek studiów wybieram się po maturze. Ks. Zacher odpowiedział: „idzie na polonistykę”. Na co Arcybiskup miał powiedzieć: „szkoda, że nie na teologię”. [...] Jeżeli młody człowiek o tak wyraźnych skłonnościach religijnych nie szedł do seminarium, to mogło rodzić domysły, że wchodzi tu w grę sprawa jakichś innych miłości czy zamiłowań. Miałem w szkole wiele koleżanek i kolegów, byłem związany z pracą w szkolnym teatrze amatorskim, ale nie to było decydujące. W tamtym okresie decydujące wydawało mi się nade wszystko *zamiłowanie* do literatury, a w szczególności *do literatury dramatycznej i do teatru*. Zamiłowaniu do teatru dał początek starszy ode mnie polonista Mieczysław Kotlarczyk. Był on prawdziwym pionierem amatorskiego teatru o wielkich ambicjach repertuarowych. [...] W maju 1938 roku zdałem egzamin dojrzałości i zgłosiłem się na Uniwersytet, na filologię polską. [...] W związku ze studiami pragnę podkreślić, że mój wybór polonistyki był umotywowany wyraźnym nastawieniem na studiowanie literatury. Jednakże już pierwszy rok studiów skierował moją uwagę *w stronę języka*. [...] To wprowadziło mnie w zupełnie nowe wymiary, żeby nie powiedzieć w *misterium słowa*. Słowo, zanim zostanie wypowiedziane na scenie, żyje naprzód w dziejach człowieka, jest jakimś podstawowym wymiarem jego życia duchowego. Jest wreszcie ukierunkowaniem na niezgłębioną tajemnicę Boga samego. Odkrywając słowo poprzez studia literackie czy językowe, nie mogłem nie przybliżyć się do tajemnicy Słowa – tego Słowa, o którym mówimy codziennie w modlitwie „Anioł Pański”: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14). Później zrozumiałem, że te studia polonistyczne przygotowały we mnie grunt pod inny kierunek zainteresowań i studiów: mam na myśli filozofię i teologię⁹.

Środowiska osób i wątek maryjny

Jan Paweł II, pisząc z wdzięcznością o wielkim wpływie na swoją formację ludzką i chrześcijańską krakowskiego seminarium duchownego, do którego ostatecznie postanowił wstąpić jesienią 1942 roku, stwierdza: „Bóg pozwolił mi wsłuchiwać się w Jego głos również dzięki szczególnemu udziałowi wielu innych środowisk i osób”¹⁰. Natomiast odnosząc się do „wątku maryjnego” powołania,

⁹ DT, s. 8–11. Zob. DT, s. 13–19, 49–52, 88–92; WCH, s. 72–89, 104–105.

¹⁰ DT, s. 21. Wśród tych środowisk wychowawczych i osób, które formowały jego człowieczeństwo i kapłaństwo, Karol Wojtyła – Jan Paweł II wymienia między innymi: seminarium – kardynał Adam Stefan Sapieha, ks. Stanisław Smoleński, ks. Kazimierz Klósak, ks. Karol Kozłowski, ks. prof. Władysław Wicher, ks. prof. Ignacy Różycki, ks. Józef Jamróz, ks. Franciszek Szymonek, ks. Adam Biela (zob. DT, s. 15–20); rodzina – „a zwłaszcza *mój Ojciec*, który wcześniej owdowiał. [...] Nieraz zdarzało mi się budzić w nocy i wtedy zastawałem mojego Ojca na kolanach, tak jak na kolanach widywałem go zawsze w kościele parafialnym. Nigdy nie mówiliśmy z sobą o powołaniu kapłańskim, ale ten *przykład mojego Ojca* był ja-

przyszły sługa sług Bożych wskazuje na lokalne środowiska parafialno-klasztorne w Wadowicach, Krakowie Dębnikach i Kalwarii Zebrzydowskiej.

W związku z tym nasz przyszły „pedagog świętości” wyznaje:

Nabożeństwo do Matki Bożej w postaci tradycyjnej wyniosłem z domu rodzinnego i z parafii wadowickiej. W kościele parafialnym pamiętam boczną kaplicę Matki Bożej Nieustającej Pomocy, do której rano przed lekcjami ciągnęli gimnazjaliści. Potem z kolei w godzinach popołudniowych, po zakończeniu lekcji, ten sam pochód uczniów szedł do kościoła na modlitwę. Prócz tego w Wadowicach był Karmel, klasztor na Górcie [...]. Wadowiczanie licznie uczęszczali do tego klasztoru, a to oznaczało związanie się z *tradycją karmelitańskiego szkaplerza*. Ja sam też zapisałem się do szkaplerza mając chyba 10 lat i do dzisiaj ten szkaplerz noszę. Do karmelitów chodziło się także do spowiedzi. Tak więc zarówno kościół parafialny, jak i klasztor na Górcie kształtowały moją pobożność maryjną jako chłopca, a później młodzieńca i gimnazjalisty, aż do egzaminu dojrzałości. [...] Na Dębnikach w okresie, w którym krystalizowała się sprawa mojego powołania kapłańskiego, a także pod wpływem osoby Jana Tyranowskiego, mój sposób pojmowania nabożeństwa do Matki Bożej uległ pewnej przebudowie. O ile dawnej byłem przekonany, że *Maryja prowadzi nas do Chrystusa*, to w tym okresie zacząłem rozumieć, że *również i Chrystus prowadzi nas do swojej Matki*. Był taki moment, kiedy nawet poniekąd zakwestionowałem swoją pobożność maryjną, uważając, że posiada ona w sposób przesadny pierwszeństwo przed nabożeństwem do samego Chrystusa. Muszę przyznać, że wówczas z pomocą przyszła mi książeczka św. Ludwika Marii Grignon de Montfort, nosząca tytuł: „Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny”. [...] Tak, Maryja nas przybliża do Chrystusa, prowadzi nas do Niego, ale pod warunkiem, że przeżyjemy Jej tajemnicę w Chrystusie. [...] Tu tłumaczy się pochodzenie owego *Totus Tuus*. Bierze ono początek właśnie od św. Ludwika Marii Grignon de Montfort. Jest właściwie skrótem

kimś pierwszym domowym seminarium” (DT, s. 22); fabryka Solvay – „Spotykałem się na co dzień z ludźmi ciężkiej pracy, poznałem ich środowisko, ich rodziny, ich zainteresowania, ich ludzką wartość i godność. [...] *Zaprzyjaźniłem się z wielu robotnikami*. Nieraz zapraszali mnie do swoich domów. [...] Miałem także sposobność przekonania się o tym, ile drzemie w nich zainteresowań religijnych i życiowej mądrości” (DT, s. 23–24); parafia księży salezjanów na Dębnikach – „W parafii była osoba wyjątkowa: chodzi tu o *Jana Tyranowskiego*. [...] Od niego nauczyłem się między innymi elementarnych metod pracy nad sobą, które wyprzedziły to, co potem znalazłem w seminarium. Tyranowski, który sam kształtował się na dziełach św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Jezusa, wprowadził mnie po raz pierwszy w te niezwykle, jak na mój ówczesny wiek, lektury” (DT, s. 25); klasztor ojców karmelitów bosych przy ul. Rakowieckiej – o. Leonard od Matki Bożej Bolesnej; Katedra Wawelska – „W ciągu tych wszystkich lat moim spowiednikiem i bezpośrednim kierownikiem duchowym był ks. Kazimierz Figlewicz” (DT, s. 26–28); zaprzyjaźnione rodziny z czasów okupacji – Mieczysław i Zofia Kotlarczykowie, Juliusz Kydryński, Wojciech i Antoni Żukrowscy, Wiesław Kaczmarczyk, rodzina Szkockich, Jadwiga Lewaj, Zofia Poźniakowa (zob. DT, s. 13–14, 39–40).

pełnej formuły zawierzenia Matce Bożej, która brzmi: „Totus Tuus ego sum et omnia mea Tua sunt. Accipio Te in mea omnia. Praebe mihi cor Tuum, Maria”. [...] To samo odnosi się poniekąd do pieśni ludowych, chociażby do polskich kolęd na Boże Narodzenie, Gorzkich Żalów na Wielki Post, w których osobne miejsce zajmuje dialog duszy z Matką Bolesną. Wszystkie te doświadczenia duchowe wyznaczyły jak gdyby *szlak modlitewny i kontemplacyjny mojej drogi do kapłaństwa, a potem w kapłaństwie – aż do dnia dzisiejszego*. Droga ta, w pewnym sensie od dziecka, ale bardziej jeszcze później, kiedy byłem kapłanem i biskupem, prowadziła mnie wielokrotnie na „drożki maryjne” w Kalwarii Zebrzydowskiej. [...] Często tam przyjeżdżałem, aby samotnie wędrować po owych „drózkach”, omadlając różne sprawy Kościoła, zwłaszcza w trudnym okresie zmagania się z komunizmem. Dzisiaj widzę, jak bardzo to wszystko jest jednorodne, *jak bardzo znajdujemy się w obrębie promieniowania tego samego misterium*¹¹.

Communio Sanctorum

Zwyczajne i niecodzienne, a zarazem głęboko teologiczno-symboliczne znaczenie dla Jana Pawła II w realizacji jego osobistego powołania do świętości miały wydarzenia, które dokonały się w dniach 1 i 2 listopada 1946 roku w prywatnej kaplicy biskupów krakowskich oraz krypcie św. Leonarda w Katedrze Wawelskiej. Według niego bowiem jego

święcenia kapłańskie miały miejsce w dniu, w którym zwykle tego sakramentu się nie udziela: 1 listopada obchodzimy [...] Uroczystość Wszystkich Świętych i cała liturgia Kościoła jest nastawiona na przeżycie tajemnicy Świętych Obcowania i przygotowanie do Dnia Zadusznego. Jednakże Księżę Metropolita wybrał ten dzień ze względu na to, że miałem wkrótce wyjechać do Rzymu na dalsze studia. Przyjmowałem święcenia sam, w prywatnej kaplicy biskupów krakowskich. [...] Odprawiając prymicyjną mszę świętą w krypcie św. Leonarda pragnąłem uwydatnić moją żywą więź duchową z historią Narodu, która na Wzgórzu Wawelskim znalazła swą szczególną koncentrację. Ale nie tylko to. Jest w tym fakcie także *moment teologiczny*. Święcenia kapłańskie, jak wspominałem, przyjąłem w Uroczystość Wszystkich Świętych, kiedy Kościół daje wyraz liturgiczny prawdzie o Świętych Obcowaniu – *Communio Sanctorum*. Święci to ci, którzy przez wiarę mają udział w tajemnicy paschalnej Chrystusa i oczekują ostatecznego zmartwychwstania. Ci ludzie, których sarkofagi znajdują się w Katedrze Wawelskiej, także czekają tam na zmartwychwstanie. Cała katedra zdaje się powtarzać słowa Symbolu apostoelskiego: „Wierzę w ciała zmartwychwstanie i żywot wieczny”. A lu-

¹¹ DT, s. 28–31; zob. WCH, s. 46–50.

dzie, którzy w niej spoczywają, są wielkimi „Królami – Duchami”, którzy prowadzą Naród poprzez stulecia. Są to nie tylko koronowani władcy i ich małżonki czy też biskupi i kardynałowie, są to także wieszczowie, wielcy mistrzowie słowa, którzy tak ogromne znaczenie posiadali dla mojej chrześcijańskiej i patriotycznej formacji¹².

Łaska zwycięskiej wiary i krakowscy protektorzy świętości

Jan Paweł II, wskazując między innymi na wciąż aktualną potrzebę mężnego trwania w wierze oraz apostołską konieczność dawania świadectwa Prawdzie, która wyzwala (por. J 8, 32), apeluje przede wszystkim do biskupów jako „pedagogów świętości” i do polskiej młodzieży, podkreślając z mocą:

Istotnie nie wolno odwracać się od prawdy, zaprzestać jej głoszenia, ukrywać, nawet jeśli jest to prawda trudna, a jej wyjawienie wiąże się z wielkim bólem. [...] W tej sprawie nie ma kompromisów ani oportunistycznego uciekania się do ludzkiej dyplomacji. Trzeba dać świadectwo prawdzie, także za cenę prześladowań, nawet krwi, jak to uczynił sam Chrystus i jak kiedyś zrobił to mój święty poprzednik w Krakowie, biskup Stanisław ze Szczepanowa. Próby zawsze nas spotykają. Nie jest to niczym niezwykłym. To należy do życia wiary. Czasem próby są łagodne, czasem bardzo trudne, a nawet dramatyczne. W próbie możemy się czuć osamotnieni, ale łaska Boża, łaska zwycięskiej wiary, nigdy nas nie opuszcza. Dlatego każdą próbę, choćby najtrudniejszą, możemy przejść zwycięsko. Kiedy mówiłem o tym do polskiej młodzieży w roku 1987 na gdańskim Westerplatte, odwoływałem się do tego miejsca jako symbolu wierności w dramatycznej próbie. [...] Odwoływałem się do tego wydarzenia, zapraszając zwłaszcza młodych do refleksji nad odniesieniem pomiędzy *więcej być* a *więcej mieć*, i ostrzegałem ich: „Nigdy samo *więcej mieć* nie może zwyciężyć. Bo wtedy człowiek może przegrać rzecz najcenniejszą: swoje człowieczeństwo, swoje sumienie, swoją godność”. W tej perspektywie zachęcałem ich: „Musicie od siebie wymagać, nawet gdyby inni od was nie wymagali”¹³.

Jednocześnie Jan Paweł II, odnosząc się do swojego osobistego oraz ogólnoludzkiego doświadczenia wymagającej i zwycięskiej wiary w Jezusa Chrystusa, przyznaje, iż

ludzie zawsze potrzebowali wzorców do naśladowania. Potrzebują ich także teraz, w naszych czasach naznaczonych zmianami i przeciwnymi ideami. Jeżeli mówi-

¹² DT, s. 41, 46.

¹³ WCH, s. 147–148.

my o wzorcach do naśladowania, nie możemy zapominać o świętych. Jakże wielkim darem dla każdej diecezji są rodzimi święci i błogosławieni. Myślę, że jest to szczególnie wrzuceniem dla biskupa stawiać jako wzór konkretnych ludzi, którzy odznaczyli się płynącą z wiary heroicznością cnót. Wrzucenie jest tym większe, gdy chodzi o osoby, które żyły w bliskich nam czasach. Dane mi było rozpocząć procesy kanonizacyjne wielkich chrześcijan związanych z krakowską archidiecezją. Później, jako biskup Rzymu, mogłem stwierdzić heroiczność ich cnót, a po zakończeniu procesów wpisać ich w poczet błogosławionych i świętych. [...] Tych naszych krakowskich świętych uważam za swoich protektorów. Mógłbym ich wyliczać bez końca: św. Stanisław, św. Jadwiga Królowa, św. Jan Kanty, św. Kazimierz królewicz i tylu innych. Rozmyślałem o nich i modłę się do nich za mój naród¹⁴.

Pedagogika świętości w duszpasterstwie Kościoła XXI wieku

*Święci są podobni do ostatniej części życia Jezusa,
która przetrwa aż do końca świata.*
(Jacques Nonet)

*Świat posiada jeden wielki smutek: to, że nie jest święty.
Posiada jednak jedną wielką radość: to, że jest święty.*
(Leon Bloy)

Jan Paweł II jako autentyczny i wierny świadek dziejznanego dialogu doczesności z wiecznością, który urzeczywistnia się między innymi w duszpasterstwo-katechetycznej posłudze Kościoła Chrystusowego, w liście apostolskim *No-vo millennio ineunte* odwołuje się do dwutysiącletniego przeświadczenia wiary tej bosko-ludzkiej społeczności o obecności Zmartwychwstałego Chrystusa wśród wierzących w Niego, które „zostało na nowo rozbudzone w naszych sercach przez obchody jubileuszowe”¹⁵. Jego zdaniem, to właśnie

¹⁴ WCH, s. 148–149, 151. Wśród tych krakowskich i polskich „świętych protektorów” Jan Paweł II ze szczególnym pietyzmem odnosi się do: św. Faustyny Kowalskiej, św. Jacka Odrowąża, bł. Anieli Salawy i św. Brata Alberta – Adama Chmielowskiego. O nim to właśnie nasz „pedagog świętości” pisze: „Był dla mnie postacią przedziwną. Bardzo byłem z nim duchowo związany. Napisałem o nim dramat, który zatytułowałem *Brat naszego Boga*. Widziałem w nim model, który mi odpowiadał: rzucił sztukę, żeby stać się sługą biedaków – «opuchlaków», jak ich nazywano. Jego dzieje bardzo mi pomogły zostawić sztukę i teatr, i wstąpić do seminarium duchownego. Codziennie odmawiam litanie narodu polskiego, w której jest św. Brat Albert” (WCH, s. 150; zob. DT, s. 32–34).

¹⁵ NMI 29.

jubileusz dał nam niezwykłą sposobność, by przez kilka lat przygotować się do niego przez wspólną dla całego Kościoła katechezę o tematyce trynitarnej, której towarzyszyły konkretne działania duszpasterskie, mające umożliwić owocne przeżycie tego wydarzenia¹⁶.

Próbując określić adresata tego katechetyczno-pastoralnego programu, będącego oryginalnym, papieskim zaproszeniem do motywowanego wiarą dialogu religijno-pedagogicznego ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, trzeba stwierdzić, że jest nim nade wszystko każda ochrzczona osoba ludzka, która w całościowym procesie eklesjalnego wychowywania w wierze stara się osobiście komunikować z Bogiem w Trójcy Świętej Jedynym w Kościele Chrystusowym. To właśnie ta na wskroś ludzka społeczność religijna z bosko-ludzkiego mandatu zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa urzeczywistnia w osobowo-wspólnotowych dziejach człowieka zbawczy dialog w prawdzie i miłości ze światem ludzko-boskich wartości pod macierzyńską opieką Najświętszej Maryi Panny¹⁷.

Uwzględniając zasadnicze wytyczne papieskiego modelu katechezy, wychowującej tak określonego katechizowanego do celebrowania Eucharystii jako szczytu, a zarazem źródła jego życia w Kościele i świecie, trzeba pamiętać o tym, że u początku trzeciego tysiąclecia „nie stoi już przed nami żaden doraźny cel, ale otwiera się szersze i wymagające takiego samego wysiłku pole zwyczajnego duszpasterstwa”¹⁸, w którym „prowadzenie do świętości pozostaje szczególnie pilnym zadaniem duszpasterskim”¹⁹. W związku z tym bł. Jan Paweł II, przypominając soborowe nauczania o Kościele jako ludzie „zjednoczonym jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego” (zob. KK 4), stwierdza, iż

wyznawać wiarę w Kościół jako święty znaczy wskazywać jego oblicze jako Ob-lubienicy Chrystusa, dla której On złożył w ofierze samego siebie [...] po to, aby ją uświęcić (por. Ef 5, 25–26). Ten dar obiektywnej świętości zostaje ofiarowany każdemu ochrzczonemu i staje się z kolei zadaniem, któremu winno być podporządkowane całe życie chrześcijanina: „Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie” (1 Tes 4, 3). To zadanie nie dotyczy tylko niektórych chrześcijan: „wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości”²⁰.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Zob. T. Nosek, *Katechizowany wobec problemów współczesnego świata*, [w:] *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2004, s. 263–269.

¹⁸ NMI 29.

¹⁹ NMI 30.

²⁰ Tamże.

Dlatego też biskup Rzymu proponuje, aby w duszpasterstwie ukierunkowanym na wychowywanie do tak pojętej świętości niestrudzenie wyjaśniać, że ideał chrześcijańskiej doskonałości nie jest nadzwyczajną wizją życia, zarezerwowaną tylko dla wybranych „geniuszów” świętości, a drogi świętości są różnorodne i dostosowane do każdego powołania. Jednocześnie, wskazując na świętych i błogosławionych w naszych czasach, szczególnie wiernych świeckich, którzy uświęcili się w najzwyklejszych okolicznościach życia, uczyć wdzięczności Bogu za objawienie Jego świętości w tych osobach oraz z nowym przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej „wysokiej miary” zwyczajnego życia chrześcijańskiego w rodzinach i wspólnotach kościelnych²¹. Realizacja tych właśnie zadań domaga się – jak podkreśla papież – uświadomienia sobie oczywistego faktu,

że istnieją różne indywidualne drogi do świętości, wymagające prawdziwej pedagogiki świętości, która zdolna jest dostosować się do rytmu poszczególnych osób. Winna ona łączyć całe bogactwo propozycji dostępnych dla wszystkich z tradycyjnymi formami pomocy indywidualnej i grupowej oraz z nowszymi formami udostępnianymi przez stowarzyszenia i ruchy uznane przez Kościół²².

Ta na wskroś duszpastersko-katechetyczna pedagogika świętości, którą proponuje i promuje papież Jan Paweł II, jest w istocie swojej ściśle związana z takimi wartościami życia chrześcijańskiego, jak: modlitwa przyznająca pierwszeństwo łasce²³, Eucharystia niedzielna²⁴, sakrament pojednania i pokuty²⁵, ciągłe i kreatywne słuchanie oraz głoszenie Słowa Bożego²⁶. Według niego bowiem ewangelizacyjna troska Kościoła o pielęgnowanie i rozwijanie tych wartości posiada priorytetowe znaczenie dla programów duszpasterskich w trzecim tysiącleciu²⁷.

Wydaje się zatem, iż z punktu widzenia aktualnych wyzwań stawianych przed programowaniem pastoralno-katechetycznym, które ma twórczo partycypować w eklezjalnym wychowaniu do świętości, warto podjąć się próby integralnego odczytania tego papieskiego modelu edukacyjno-pedagogicznego, odnosząc zarówno modlitwę, sakrament pojednania, jak również słuchanie i głoszenie Słowa Bożego do tajemnicy Eucharystii.

²¹ NMI 31

²² NMI 31. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na wytyczne Kongregacji ds. Duchowieństwa opublikowane w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, Poznań 1998 [dalej: DOK]. Szczególnie chodzi tu o DOK 144–162, które odnoszą się do elementów metodologii w katechezie będącej pedagogią w akcie wiary.

²³ Zob. NMI 32–34, 38.

²⁴ Zob. NMI 35–36.

²⁵ Zob. NMI 37.

²⁶ Zob. NMI 39–41.

²⁷ Zob. NMI 29.

Sztuka modlitwy chrześcijańskiej

Dla Jana Pawła II jako wiernego świadka i promotora świętości w Kościele i świecie modlitwa chrześcijańska jest sztuką, której się trzeba nieustannie uczyć w ramach pedagogiki świętości. W modlitwie bowiem toczy się dialog z Chrystusem, dzięki któremu stajemy się Jego przyjaciółmi. Owocem modlitewnego dialogu jest trwanie w Chrystusie, a sprawcą tego trwania Duch Święty, który otwiera nas – przez Chrystusa i w Chrystusie – na kontemplację oblicza Ojca. Zdaniem następcy św. Piotra należy uczyć się tej „trynitarnej logiki chrześcijańskiej modlitwy”, ponieważ – w doświadczeniu osobistym – stanowi ona „sekret naprawdę żywego chrześcijaństwa” i można ją w pełni przeżywać w liturgii Kościoła²⁸. Ta trynitarzna logika modlitwy urzeczywistnia się w każdej Eucharystii i dlatego powinna być dowartościowana w wychowywaniu pastoralno-katechetycznym do udziału w niedzielnej mszy świętej²⁹.

Modlitwy osobistej mamy się uczyć w szkołach modlitwy. Takimi szkołami winny być wspólnoty chrześcijańskie, które uczyłyby „modlitwy głębokiej”. W tej modlitwie

spotkanie z Jezusem nie polega jedynie na błaganiu Go o pomoc, ale wyraża się też przez dziękczynienie, uwielbienie, adorację, kontemplację, słuchanie, żarliwość uczuć aż po prawdziwe „urzeczenie” serca. [Tego rodzaju modlitwa] nie przeszkadza uczestniczyć w sprawach doczesnych, jako że otwierając serce na miłość Bożą, otwiera je także na miłość do braci i daje nam zdolność kształtowania historii wedle zamysłu Bożego³⁰.

Dlatego też między innymi wychowywanie do „modlitwy głębokiej” uważa bł. Jan Paweł II za kluczowy element programów duszpasterskich i katechetycznych. W tym kontekście mówi o swoim zamiarze poświęcenia katechez środowych refleksji nad psalmami. Celem tych katechez będzie wskazanie wartości publicznej modlitwy Kościoła, która „poczynając od Psalmów Jutrzni, [...] zachęca nas do uświęcenia każdego dnia i nadania mu właściwego kierunku”³¹. W związku z tym podaje dwa wskazania pastoralno-katechetyczne dotyczące wychowywania

²⁸ Zob. NMI 32.

²⁹ Zob. A. Läpple, *W kręgu Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Wrocław 1999, s. 254–256; *Eucharystia i Trójca*, [w:] *Eucharystia sakrament nowego życia. Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 pod redakcją Komisji Teologiczno-Historycznej*, Katowice 2000, s. 92–97; L. Voronoy, *Kościół i Eucharystia w świetle Trójcy Świętej*, [w:] *Eucharystia*, Poznań–Warszawa 1986, s. 89–104; K. Lehmann, *Modlitwa osobista w sprawowaniu Eucharystii*, [w:] tamże, s. 269–274; L. Bouyer, *Celebrowanie Eucharystii a modlitwa w Duchu*, [w:] tamże, s. 306–317.

³⁰ NMI 33.

³¹ NMI 34.

do modlitwy liturgicznej we wspólnotach eklezjalnych: (1) starać się o tworzenie klimatu przenikniętego modlitwą nie tylko we wspólnotach zakonnych, ale także parafialnych, roztropnie korzystając przy tym z form pobożności ludowej; (2) nawiązując do doświadczenia wielu grup aktywnego apostołatu, głównie tworzonych przez wiernych świeckich, starać się tak układać plan dnia chrześcijańskiej wspólnoty (m.in. parafii), „aby pozwalał [on] łączyć rozliczne zajęcia pastoralne i dawanie świadectwa w świecie z udziałem w liturgii eucharystycznej czy nawet w Jutrzni i Nieszporach”³².

Sakrament pojednania i pokuty

W ramach codziennej pedagogiki chrześcijańskiej wspólnoty sytuuje się również zadanie przekonywającego i skutecznego zachęcania do praktyki sakramentu pojednania³³. U podstaw tego przekonywania i zachęty leży pastoralno-katechetyczna troska o to, aby

wszelkimi siłami przeciwdziałać kryzysowi „świadomości grzechu”, występującemu we współczesnej kulturze, ale (przede wszystkim) o to, aby pomagać innym odkrywać Chrystusa jako *mysterium pietatis* – jako Tego, w którym Bóg ukazuje nam swoje miłosierne serce i w pełni jedna nas ze sobą³⁴.

Jan Paweł II, wskazując te dwa ważne aspekty duszpasterstwa katechetycznego związanego z sakramentem pojednania, przypomina przede wszystkim to, co napisał w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*. W tym dokumencie możemy znaleźć między innymi istotne z punktu widzenia wychowania do owocnego współuczestnictwa we mszy świętej przypomnienie określenia tajemnicy Eucharystii autorstwa św. Augustyna z odniesieniem do sakramentu pokuty. Według papieża, definicja Eucharystii, jaką podaje ten Ojciec Kościoła:

sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis ukazuje w jasnym świetle skutki osobistego uświęcenia (*pietas*) i wspólnotowego pojednania (*unitas* i *caritas*), które płyną z samej istoty tajemnicy eucharystycznej jako bezkrwawego ponowienia ofiary Krzyża, źródła zbawienia i pojednania dla wszystkich ludzi³⁵.

³² NMI 34.

³³ Zob. NMI 37.

³⁴ NMI 37. Warto w tym kontekście przeanalizować zadania katechezy w duszpasterstwie pokuty i pojednania, o których pisze Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* [dalej: RP], Watykan 1984, nr 24–28.

³⁵ RP 27.

W związku z tym wydaje się, iż przy tworzeniu programów wychowawczych sprzyjających pełnemu, czynnemu i świadomemu udziałowi chrześcijan we mszy świętej³⁶ trzeba pamiętać: (1) „że Kościół, kierowany wiarą w ten Boski Sakrament, naucza, iż żaden chrześcijanin, świadom popełnienia grzechu ciężkiego, nie może przyjąć Eucharystii przed otrzymaniem przebaczenia od Boga”; (2) o wskazaniach Instrukcji *Eucharisticum Mysterium*³⁷, w której między innymi czytamy: „Eucharystia ma być przedstawiana wiernym jako środek zaradczy uwalniający nas od powszednich grzechów, a broniący od grzechów śmiertelnych”; (3) o wskazywaniu wiernym dogodnych sposobów korzystania z pokutnej części liturgii mszy świętej, a tym spośród nich, którzy chcą komunikować, trzeba przypominać o konieczności „badania siebie samego” (zob. 1 Kor 11, 28), potrzebnego po to,

żeby nikt, będąc świadomy popełnienia ciężkiego grzechu, nawet gdyby zdawało mu się, że zań żałuje, nie przystępował do świętej Eucharystii bez uprzedniej sakramentalnej spowiedzi; gdyby zaś zachodziła konieczność, w braku spowiednika, niech najpierw obudzi akt doskonałego żalu³⁸.

Słuchanie i głoszenie słowa Bożego

O wpływającej z integralnie pojętego wychowania w chrześcijańskiej wierze konieczności słuchania i głoszenia słowa Bożego jako znaczących wartościach pedagogiki świętości w odniesieniu do Eucharystii oraz o wynikających z nich wskazaniach pastoralno-katechetycznych Jan Paweł II pisze w *Novo millennio ineunte* (nr. 39–41). Słuchanie słowa Bożego papież wiąże z przyznaniem szacownego miejsca słowu Bożemu, zawartemu w Piśmie Świętym jako jednym z podstawowych źródeł żywej wiary Kościoła i rozpowszechnianiem świętej Księgi w rodzinach. Od strony metodycznej należy wprowadzać w „słuchanie” słowa poprzez *lectio divina*, które pomagają odnaleźć w tekście biblijnym żywe słowo, stawia pytania, wskazuje kierunek, kształtuje życie³⁹.

³⁶ Zob. R. Rak, *Wychowanie do życia eucharystycznego*, [w:] *Msza święta*, red. W. Świeżawski, Kraków 1992, s. 131–156.

³⁷ Przy programowaniu pastoralno-katechetycznego wychowania do udziału w Eucharystii trzeba brać pod uwagę ogólne zasady dotyczące katechezy o Tajemnicy Eucharystii, określone w części I Instrukcji *Eucharisticum Mysterium*. Zob. Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Program duszpasterski na rok 1992/93. Ewangelizacja i Eucharystia*, Katowice 1992, s. 90–96.

³⁸ RP 27.

³⁹ Zob. M. Masini, *Wprowadzenie do „lectio divina”*. *Teologia, metoda, duchowość, praktyka*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2001, s. 115–127.

Papież podkreśla wyraźnie, że „przede wszystkim zaś samo dzieło ewangelizacji i katechezy czerpie żywotne soki właśnie z tej więzi ze słowem Bożym”⁴⁰. Według niego bowiem, mamy karmić się słowem, aby być s ł u g a m i s ł o w a w dziele ewangelizacji. Jest to „jedno z najważniejszych zadań stojących przed Kościołem na progu nowego tysiąclecia”⁴¹. Zadanie to koncentruje się wokół wielorakich potrzeb związanych z nową ewangelizacją, działalnością misyjną, inkulturacją, a przede wszystkim z duszpasterstwem młodzieży. Polega owa ewangelizacja na ufnym przedkładaniu wszystkim propozycji Chrystusa. Jego zdaniem, z tą propozycją Chrystusa

trzeba się zwracać do dorosłych, do rodzin, do młodych i do dzieci, nie ukrywając nigdy najbardziej radykalnych wymogów ewangelicznego orędzia, ale dostosowując się do szczególnych potrzeb każdego, do jego wrażliwości i języka, na wzór Pawła, który pisał: „Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych” (1Kor 9, 22)⁴².

Eucharystia niedzielna i pierwszeństwo łaski

W świetle powyższych ustaleń wychowanie do Eucharystii jawi się zatem jako jeden z duszpastersko-katechetycznych priorytetów pedagogiki świętości. W tym kontekście Eucharystia niedzielna, będąc w egzystencjalnej korelacji z innymi bosko-ludzkimi prawdami chrześcijańskiej wiary (modlitwa, sakrament pojednania, słuchanie i głoszenie słowa Bożego), pozostaje podstawową wartością i tajemniczym, niezastąpionym komponentem w pastoralno-katechetycznym procesie stawiania się dzieci, młodzieży, dorosłych i osób w podeszłym wieku ludźmi świętości. Skuteczna realizacja tego procesu w aktualnych uwarunkowaniach misji Chrystusowego Kościoła na początku XXI wieku jest związana z duszpasterstwem, „które przeznaczy całą swoją przestrzeń na modlitwę indywidualną i wspólnotową”, czyli zastosuje się do kluczowej zasady chrześcijańskiej wizji życia, jaką jest pierwszeństwo łaski. Równocześnie Jan Paweł II, doświadczony i wierny świadek tego rodzaju rozmodlonej i ukierunkowanej na pomoc w stawianiu się świętymi strategii duszpasterskiej, roztropnie przestrzega przed

pokusą, która od zawsze zagraża życiu duchowemu każdego człowieka, a także działalności duszpasterskiej: jest nią przekonanie, że rezultaty zależą od naszej zdolności działania i planowania. To prawda, że Pan Bóg oczekuje od nas konkretnej

⁴⁰ NMI 39.

⁴¹ NMI 40.

⁴² NMI 40. Zob. J. Kochel, *Katecheza ewangelizacyjna w nauczaniu pastoralnym Carlo Maria kard. Martiniego*, Opole 1999, s. 99–218.

współpracy z Jego łaską, a zatem wzywa nas, byśmy w służbie Jego Królestwu wykorzystali wszystkie zasoby naszej inteligencji i zdolności działania. Biada jednak, gdybyśmy zapomnieli, że bez Chrystusa „nic nie możemy uczynić” (por. J 15, 5)⁴³.

Dowartościowując zatem chrystologiczny charakter „pierwszeństwa łaski” w planowaniu i realizacji programów duszpastersko-katechetycznych, które mają służyć wychowaniu do świętości między innymi poprzez wprowadzanie osób ludzkich w motywowane wiarą przeżywanie tajemnicy Eucharystii, nie należy równocześnie zapominać o konieczności dobrego „wykorzystania wszystkich zasobów naszej inteligencji i zdolności działania” w tym zakresie. Chodzi tu przede wszystkim o to, abyśmy przy organizowaniu i programowaniu działalności ewangelizacyjno-katechetycznej w obrębie duszpasterstwa inspirowanego „pedagogiką świętości” rozpoczynali pracę od analizy aktualnego stanu duszpasterstwa katechetycznego, sytuacji religijno-moralnej oraz społeczno-kulturowej katechizowanych⁴⁴.

Trzeba przy tym pamiętać, że tego rodzaju analiza sytuacji ma być „pierwszym narzędziem roboczym o charakterze informacyjnym, jakie służba katechetyczna podaje duszpasterzom i katechetom”⁴⁵, oraz stanowić punkt wyjścia w formułowaniu konkretnego programu działania. Natomiast ów program, uwzględniając potrzeby Kościoła lokalnego, powinien zawierać zharmonizowane ze strategią duszpasterską Kościoła powszechnego cele, środki i normy. Wskazane jest także, aby ukierunkowując działanie ewangelizacyjno-katechetyczne na szczeblu diecezjalnym lub międzydiecezjalnym, parafialnym bądź międzyparafialnym, określić planowany czas realizacji treści i celów, jak również sposoby ich ewaluacji po upływie wyznaczonych terminów⁴⁶.

Natomiast jeśli chodzi o integralnie pojęte nauczanie katechetyczne o niedzielnej Eucharystii i przeżywaniu niedzieli, to powinno być ono rozpatrywane i planowane zarówno w korelacji ze szkolnym wtajemniczaniem katechizowanych w celebrowanie Eucharystii, jak i z inspirowanym pedagogiką świętości zwyczajnym duszpasterstwem parafialnym, międzyparafialnym, diecezjalnym, archidiecezjalnym, narodowym i międzynarodowym. Z kolei w tym właśnie duszpasterstwie, według następcy św. Piotra, „jak najwięcej uwagi należy [...] poświęcić liturgii, bo ona «jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie źródłem, z którego wypływa cała jego moc»”⁴⁷. W tym również kontekście duszpastersko-katechetycznym nabiera szczególnego znaczenia nie tylko przypominanie katechizowanym o motywowanym wiarą obowiązku uczestniczenia we mszy świętej, którego

⁴³ NMI 38.

⁴⁴ Zob. DOK 279.

⁴⁵ DOK 280.

⁴⁶ Zob. DOK 281.

⁴⁷ NMI 35.

wypełnienie powinno „być dla każdego ochrzczonego sercem niedzieli”⁴⁸, ale również pouczanie ich o samej niedzieli, „przeżywanej jako specjalny dzień wiary, dzień zmartwychwstałego Pana i daru Ducha Świętego, prawdziwa Pascha tygodnia”⁴⁹.

Jan Paweł II, omawiając powyższe kwestie w *Novo millennio ineunte*, powołuje się na swój list apostolski o świętowaniu niedzieli⁵⁰. W rozległym horyzoncie zagadnień i problemów teologiczno-pastoralnych podejmowanych we wspomnianym dokumencie „pedagog świętości” umiejscawia całościowe i systematyczne wyjaśnianie szczegółowych treści depozytu wiary, związanych z katechetycznym nauczaniem o chrześcijańskim przeżywaniu niedzieli i niedzielnej Eucharystii. Papież sugeruje przy tym, aby tego rodzaju nauczanie dotyczyło nie tylko samej niedzieli jako Paschy tygodnia, dnia Chrystusa zmartwychwstałego i daru Ducha Świętego oraz dnia wiary, ale także Eucharystii niedzielnej, która „będąc cotygodniowym zgromadzeniem chrześcijan jako rodziny Bożej, wokół stołu Słowa i Chleba życia, w naturalny sposób przeciwdziała jej rozproszeniu”⁵¹.

Rozbudzanie eucharystycznego zdumienia

Podjmując w XXI wieku powyższe działania pastoralno-katechetyczne, trzeba przede wszystkim pamiętać o tym, że złożony proces wychowawczego rozpoznawania, pogłębiania i rozwijania każdego autentycznie chrześcijańskiego powołania do świętości opiera się na osobowo-wspólnotowej aktualizacji łaski chrztu świętego. Podstawowym zaś celem i sensem tego wielowymiarowego i tajemniczego ludzko-boskiego procesu jest egzystencjalne zjednoczenie w wierze, nadziei i miłości osoby ochrzczonej ze zmartwychwstałym Panem Jezusem Chrystusem. Ta osobista i dobrowolna komunია z Jego Osobą oraz Jej uświęcającym oddziaływaniem w Kościele i świecie

na mocy swej dynamiki kieruje ucznia do zjednoczenia się z tym wszystkim, z czym głęboko był zjednoczony sam Jezus Chrystus: z Bogiem, Jego Ojcem, który Go posłał na świat, i z Duchem Świętym, który kierował Nim w Jego posłaniu; z Kościołem, Jego Ciałem, za które się wydał, i ludźmi, Jego braćmi, których los zechciał podzielić⁵².

⁴⁸ NMI 36.

⁴⁹ NMI 35.

⁵⁰ Zob. Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini* do biskupów, kapłanów i wiernych o świętowaniu niedzieli, Poznań 1998; T. Nosek, *Wychowanie do niedzielnej Eucharystii poprzez katechezę*, [w:] Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, *Umiłować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2002–2003*, Katowice 2002, s. 243–251.

⁵¹ NMI 36.

⁵² DOK 81.

W ten oczywisty z punktu widzenia wiary nieustannie szukającej rozumienia oraz egzystencjalnego uzasadnienia nadziei i autentycznej miłości Boga i bliźniego, a zarazem wyrażnie chrystologiczno-trynitarny i eklezjalno-antropologiczny, integralny chrystocentryzm celu chrześcijańskiego życia i ostatecznego sensu realizacji osobistego powołania do świętości wpisuje się Karol Józef Wojtyła – Jan Paweł II jako autentyczny świadek i promotor pedagogiki świętości. Tym samym wpisuje się również w pedagogiczno-edukacyjną historię ludzkości i duszpastersko-katechetyczną pamięć Kościoła katolickiego na przełomie XX i XXI wieku. Nie ulega wątpliwości, że ten jego osobisty wpis ma nade wszystko oryginalny historiozabawczy i wybitnie chrystocentryczno-eucharystyczny charakter, na co wyrażnie wydaje się wskazywać w swojej ostatniej encyklice *Ecclesia de Eucharistia*⁵³. Tak więc bł. papież Jan Paweł II jako wybitny pedagog i gorliwy duszpasterz świętości w tym oświadczeniu podpisanym przez siebie testamencie duchowym, kierując się ojcowską i pasterską troską o ciągle rozbudzanie eucharystycznego „zdumienia” w Kościele i świecie, stwierdza między innymi:

[napisałem] tę Encyklikę jako kontynuację dziedzictwa jubileuszowego, które chciałem przekazać Kościołowi w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* oraz w jego maryjnym zwieńczeniu w Liście *Rosarium Virginis Mariae*. Kontemplacja Oblicza Chrystusa – kontemplacja wraz z Maryją – jest „programem”, który zaproponowałem Kościołowi u progu trzeciego tysiąclecia, zachęcając go, by z entuzjazmem nowej ewangelizacji wypłynął na głębię na morzu dziejów. Kontemplowanie Chrystusa zakłada umiejętność rozpoznawania Go, gdziekolwiek się objawia, obecny na różne sposoby, ale przede wszystkim w żywym sakramencie Jego Ciała i Jego Krwi. *Kościół żyje dzięki Chrystusowi eucharystycznemu*, Nim się karmi, z Niego czerpie światło. [...]

U progu trzeciego tysiąclecia my wszyscy, dzieci Kościoła, jesteśmy zachęceni do podjęcia z nowym zapałem drogi życia chrześcijańskiego. [...] „Nie trzeba [...] wyszukiwać nowego programu”. Program już istnieje: ten sam co zawsze, zawarty w Ewangelii i żywej Tradycji. Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego mamy poznawać, kochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemienić historię, aż osiągnie swą pełnię w niebieskim Jeruzalem. Wypełnianie tego programu odnowionej gorliwości w życiu chrześcijańskim wiedzie przez Eucharystię. Każdy krok ku świętości, każde działanie podjęte dla realizacji misji Kościoła, każda realizacja programów duszpasterskich winny czerpać potrzebną siłę z tajemnicy eucharystycznej i ku niej się kierować jako do szczytu. W Eucharystii

⁵³ Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice, do katolików świeckich oraz do wszystkich ludzi dobrej woli o Eucharystii w życiu Kościoła, Kraków 2003 [dalej: EE].

mamy Jezusa, Jego odkupieńczą ofiarę, mamy Jego zmartwychwstanie, mamy dar Ducha Świętego, mamy adorację, posłuszeństwo i umiłowanie Ojca. Jeżeli zaniedbamy Eucharystię, jak będziemy mogli zaradzić naszej nędzy?⁵⁴

Zarysowany powyżej portret Jana Pawła II jako autentycznego świadka i promotora pedagogiki świętości wpisuje się w jego osobisty, a zarazem wypływający z żywej wiary nadziei i miłości dziejzownaczy dialog doczesności z wiecznością we wspólnocie Kościoła wiernego Bogu i człowiekowi. W służbie tego osobowo-wspólnotowego dialogu pozostaje między innymi integralnie pojęta katecheza. Ona bowiem będąc

pedagogią w akcie wiary, w realizacji swych zadań nie może inspirować się rozważaniami ideologicznymi lub interesami czysto ludzkimi, nie może mieszać zbawczego działania Boga, które jest czystą łaską, z działaniem pedagogicznym człowieka, ale również nie może ich przeciwstawiać i rozdzielać. Jest dialogiem, jaki Bóg prowadzi w miłości z każdą osobą, która staje się jego inspiracją i normą. Katecheza jest niestrudzonym „echem” tego dialogu, stale szukając dialogu z ludźmi, zgodnie z wielkimi wskazaniem danymi przez Urząd Nauczycielski Kościoła. [...] Jezus Chrystus jest żyjącą, doskonałą relacją Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Od Niego pedagogia wiary otrzymuje „prawo, które obowiązuje w całym życiu Kościoła”, a więc i w katechezie: „prawo wierności dochowanej Bogu i wierności okazywanej człowiekowi w tym samym duchu miłości”⁵⁵.

Abstract

John Paul II – the authentic witness and promoter of pedagogy of sanctity

The portrait of John Paul II sketched above and describing him as authentic witness and promoter of pedagogy of sanctity may be derived from his personal (but also emerging from living faith, hope and love) historical dialogue of temporality and eternity in the community of Church faithful to God and man. In service of that personal-communitarian dialogue there is, among other things, a catechesis understood integrally, which may be seen as ‘pedagogy in the act of faith’ that is not able to mix God’s salvific activity (being pure grace) with pedagogical action of man but also cannot contrast or divide them (see: DOK 144). Catechesis understood in such way is the echo of dialogue which God leads in love with every person that becomes an inspiration and a norm of it.

⁵⁴ EE 6 i 60.

⁵⁵ DOK 144 i 145.

DIALOG A WALKA DUCHOWA

Walka jest czasem – jakże często – *koniecznością moralną*, jest obowiązkiem. Objawia się w niej siła charakteru, a nieraz autentyczny heroizm. „Bojowaniem jest żywot człowieka na ziemi” (Job 7, 1) – mówi Pismo. Człowiek musi na co dzień zmagać się ze złem i walczyć o dobro: prawdziwe dobro moralne nie bywa łatwe. Trzeba go zdobywać – w sobie, w drugich, w życiu społecznym, w układach międzynarodowych. „Walcz w dobrych zawodach...”, pisze św. Paweł do Tymoteusza¹.

Spotkanie człowieka z Bogiem stanowi samo serce doświadczenia wiary. Jest to dialog miłości, który owocuje otwarciem na Drugiego, na Boga i bliźniego. Świadczy o tym Pismo Święte i doświadczenie mistyków. Teologiczny fundament dla chrześcijańskiego rozumienia dialogu znajdujemy w III części encykliki papieża Pawła VI *Ecclesiam suam*. Pisze w niej Ojciec Święty, że fundamentem dialogu jest Trójca Święta².

Postawa dialogu i otwartości na bezwarunkowe przyjęcie drugiego człowieka stawia bardzo wysokie wymagania uczniom Jezusa. Jest ona zaproszeniem do wejścia na drogę mistycznego doświadczenia Boga w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, owocując w człowieku sercem scalonym i świętością życia. Papieża Jana Pawła II cechowała postawa dialogu, bo był głęboko zjednoczony z Bogiem. Napisał też w książce *Wstańcie, chodźmy*, że przed każdym spotkaniem modlił się w intencji osoby, która miała do niego przyjść.

Nie dziwi nas to, że przy Janie Pawle II gromadziło się tak wiele różnych środowisk, chrześcijan z różnych wyznań, ludzi kultury, nauki, przedstawicieli różnych religii (na przykład w czasie spotkania w Asyżu w 1986 r.). Wiemy, jak wielkie znaczenie dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego miała pierwsza, historyczna wizyta Jana Pawła II w rzymskiej synagodze.

Jan Paweł II wzywał nas, byśmy – podobnie jak św. Paweł – mieli udział w trudach związanych z głoszeniem Ewangelii. W Krakowie-Łagiewnikach, w sierpniu 2002 r., a więc pod koniec swego pontyfikatu, przypomniał nam o duchowej walce,

¹ A. Frossard, „*Nie lekajcie się*”. Rozmowy z Janem Pawłem II, Watykan 1982, s. 255.

² Zob. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* 70.

jaka toczy się w świecie pomiędzy „tajemnicą pobożności” a „tajemnicą nieprawości”. Jest to walka nieustanna pomiędzy Bogiem a księciem tego świata o człowieka; to walka, która nawiązuje do tej stoczonej przez Jezusa na pustyni, gdy był kuszony na początku swojej publicznej działalności (zob. Łk 4, 1–13). Karol Wojtyła pisał o tym, gdy był arcybiskupem Krakowa, kiedy to w 1976 roku przygotowywał wielkopostne rozważania dla Pawła VI i Kurii Rzymskiej³. W tym trudnym dla Kościoła i dla Polski czasie zdecydowanie przeciwstawiał się pokusie odrzucenia Boga z życia społecznego, jakie miało miejsce we wszystkich państwach totalitarnych, zdominowanych przez komunizm i ideologię marksistowską.

Dialog czy konfrontacja z ateizmem?

Inna była sytuacja na zachodzie Europy, gdzie istniały państwa demokratyczne. Z kolei społeczeństwa te masowo, zwłaszcza po roku 1968, ulegały humanizmowi ateistycznemu oraz ideologii sekularyzmu i laicyzmu, w której nie ma miejsca na transcendencję i wiarę w Boga. Zjawisko to bardzo trafnie opisał francuski jezuita kard. Henri de Lubac⁴. Kard. Karol Wojtyła odróżniał „ateizm oficjalny”, narzucony w państwach komunistycznych, od „ateizmu egzystencjalnego” jako wolnego wyboru niewiary w Boga. Podczas Soboru, w przemówieniu na temat roboczego schematu Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, powiedział odnośnie do zjawiska ateizmu:

Problem ateizmu (nr 19) w pewnym aspekcie stanowi zagadnienie uzupełniające do deklaracji O wolności religijnej. Należy w jasny sposób rozróżniać pomiędzy ateizmem, który wynika z osobistego przekonania, a tym, który do propagowania ateizmu posługuje się niegodziwymi środkami, czyli wszelką formą przymusu⁵.

Zarówno Karol Wojtyła, jak i Henri de Lubac, którzy razem przygotowywali ostateczny tekst *Gaudium et spes*, uważali, że opowiedzenie się po stronie ateizmu jest nade wszystko duchową decyzją człowieka, jest siłą sprzeniewierzającą się Bogu objawienia chrześcijańskiego. Kard. Karol Wojtyła pisał w tym kontekście o Anty-Słowie, które ma swoje korzenie w kuszeniu pierwszych rodziców opisanym w Księdze Rodzaju (Rdz 3, 1–24). Było to przedmiotem rozważań w IV rozdziale jego książki *Znak sprzeciwu*.

³ Zob. K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Kraków 1995, s. 42–52.

⁴ Zob. H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, Kraków 2004.

⁵ R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*, Warszawa 2011, s. 327, zob. przypis 6.

Dialog w prawdzie

Powyższa refleksja na temat rozumienia ateizmu przez Karola Wojtyłę jest bardzo ważna dla podjętego tematu dialogu jako *walki duchowej*. Wydaje się w pierwszym momencie, że w pojmowaniu i w praktyce wyrażania postawy dialogu nie powinno być miejsca na walkę, a jednak... Kiedy poznajemy biografię i twórczość Karola Wojtyły na wszystkich etapach jego życia, to widzimy, że jego otwarta postawa, bogactwo spotkań z ludźmi, rozległe zainteresowania (literatura, sztuka, teatr, mistycy chrześcijańscy, filozofia, teologia, etyka), wszystko to zmierzało ku dobru, jak sam przyznał pod koniec życia. Jednocześnie jego życie przeniknięte było duchowym rozeznawaniem, badaniem duchów, skąd pochodzą. Karol Wojtyła, będąc głęboko zjednoczony z Bogiem, troszcząc się nieustannie o kształtowanie prawego sumienia, od razu umiał wskazać i odróżnić, co służy dobru człowieka, a co go pomniejsza i niszczy. Stąd w swojej postawie dialogicznej potrafił być bardzo wymagający. Widać to zwłaszcza w książce *Miłość i odpowiedzialność*.

To dlatego, w imię najgłębszego dobra człowieka, Jan Paweł II starał się przeciwstawiać ateizmowi, podejmując polemikę z tym filozoficznym nurtem. Uczynił to choćby w encyklikach *Dominum et Vivificanem* (odrzuć zbawienie jest grzechem przeciw Duchowi Świętemu); *Centesimus annus* (napisał tam o ateizmie jako *błędzie antropologicznym marksizmu*), a także w *Fides et ratio*, wskazując na zagrożenia nihilizmem. Jan Paweł II dlatego podejmował tak zdecydowaną duchową walkę z ateizmem, że widział skutki odrzucenia Boga w postaci zaniku zasad moralnych, braku poszanowania życia poczętego czy eutanazji. Na te zjawiska wskazywała już konstytucja *Gaudium et spes* (nr 27). Jednocześnie Karola Wojtyłę cechował zawsze głęboki szacunek dla ateisty jako osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boga i dlatego godnej szacunku. Przyjaźnił się nawet z ateistami, pośród których był m.in. prezydent Włoch Sandro Pertini. Taka postawa została utwierdzona w Karolu Wojtyłe podczas Soboru. To właśnie w *Gaudium et spes* Kościół zadeklarował wobec całej ludzkości, że w imię miłości Boga jest otwarty na dialog z wszystkimi ludźmi dobrej woli, nie wykluczając nikogo, także ateistów (zob. nr. 19–21). W paragrafie 21 czytamy:

Kościół zaś, chociaż odrzuca ateizm całkowicie, to jednak szczerze wyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni się przyczyniać do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją; a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu. Boleje więc Kościół nad dyskryminacją wierzących i niewierzących, którą niesprawiedliwie wprowadzają niektórzy kierownicy państw, nie uznający zasadniczych praw osoby ludzkiej. Dla wierzących doma-

ga się wolności działania, aby wolno im było w świecie budować również świątynię Bogu. Ateistów zaś przyjaźnie zaprasza, by otwartym sercem rozważali Ewangelię Chrystusową.

W dokumencie tym zawarty jest zarys chrześcijańskiej antropologii, której fundamentem jest to, iż zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. Skoro Bóg jest Trójjedyną Miłością, wzajemnym obdarowywaniem się Boskich Osób, to człowiek ochrzczony, zanurzony w tej tajemnicy i nią żyjący, zdolny jest do tworzenia relacji pełnych miłości. Człowiek, odkupiony przez Jezusa Chrystusa, uwolniony od egoizmu i pokusy samowystarczalności, może budować także ziemską społeczność. Ukoronowaniem tego doczesnego trudu przetwarzania natury i tworzenia kultury jest obiecany dar życia wiecznego. Dlatego chrześcijanin zaangażowany w dialog pamięta o tej eschatologicznej perspektywie. Dlatego taki dialog jest też wymaganiem, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi niewierzących.

Dialog i duchowe rozeznawanie

W dialogu z ateizmem Karol Wojtyła pragnął przedstawić bogactwo humanizmu chrześcijańskiego, pokazując, że „nowy człowiek” może być ukształtowany w szkole Ewangelii, w szkole krzyża, bo tylko wtedy jest zdolny uczynić dar ze swego życia, budując dobro tak osobiste, jak i społeczne. A kiedy świat odwracający się od Boga lekcewał jego słowa, to przyszło mu zaświadczyć o prawdzie Ewangelii krwią w dniu zamachu na placu św. Piotra w Rzymie, 13 maja 1981 roku. Orężem w jego duchowej walce ze współczesnymi nurtami ateistycznymi była głęboka wiara, która zawsze jest zwycięstwem. Jej wolności domagał się podczas spotkań z przedstawicielami władz komunistycznych, a także podczas uroczystości religijnych. Tak więc duchowej sile ateizmu ideologii marksistowskiej, której przedstawiciele chcieli zredukować i wchłonąć chrześcijaństwo, Karol Wojtyła przeciwstawiał świadectwo człowieka o niezłomnej wierze. Nie dziwi nas, że podczas swojego pierwszego przesłania papieskiego, 22 października 1978 r., powiedział, by wszyscy otworzyli szeroko drzwi Chrystusowi i by się Go nie lękali. Dzięki duchowi „dialogu rozeznającego”, a więc prowadzonego w prawdzie, kolejno upadały mury podziału świata wzniesione przez ideologię ateistyczną. A kiedy Polska na nowo odzyskała wolność po dziesięcioleciach komunizmu, wtedy Jan Paweł II, w duchu wymagającego dialogu, przypomniał w 1991 r. Polakom Dekalog. W Kielcach był wyraźnie wzburzony, widząc, że w Polsce niszczy się rodzinę. To też był dialog, prawdziwy, wymagający, bo prowadzony w trosce o człowieka. Bo dialog to nie tylko

wymiana uprzejmości i uśmiechów, choć i one są ważne w każdym spotkaniu z drugim człowiekiem.

Jan Paweł II widział możliwość dialogu z ateistami na drodze piękna, o czym napisał w Liście do artystów w 2000 roku. Współczesny człowiek może odkryć piękno wiary w Chrystusa. Jan Paweł II umiał sięgać do literatury pięknej, w której walka duchowa jest obecna. To właśnie u wielkich poetów i pisarzy wyczuwalna jest walka o szlachetne człowieczeństwo wolne od kłamstwa; jest w niej dyskretnie ukryte wołanie o sens życia.

Obronić człowieka

Walka duchowa toczy się nieustannie w nas. Dzisiaj obserwujemy też wzmożony, zwłaszcza medialny, atak przeciwko chrześcijaństwu, szczególnie zaś przeciw Kościołowi katolickiemu. O antyewangelizacji pisał Jan Paweł II w książkach *Przekroczyć próg nadziei*⁶ i *Pamięć i tożsamość*⁷. Dzisiaj nie odrzuca się już wybranych dogmatów, ale celuje się prosto w serce chrześcijaństwa.

Chodzi o samą chrześcijańską koncepcję życia, chrześcijańską duchowość, wewnętrzną postawę, która przed każdym czynem i wszelkim zewnętrznym gestem świadczy o chrześcijaninie. Te ideologie, które się wdzierają, filozofie różnego rodzaju, usuwają całe chrześcijaństwo i je zastępują. Ideałowi chrześcijańskiemu przeciwstawiają ideał pogański. Przed Bogiem, którego wielbią chrześcijanie, dumnie wznoszą swe nowe bożyszcza. Czynią tak z myślą, że tak ujmą samą Jego istotę, i że zniosą wszystko za jednym zamachem. Gdyż podobnie jak Schopenhauer uważają, że w każdej religii istotne są jednak jej duch i tendencja etyczna, a nie mity, w jakie je ona ubiera⁸.

Z kolei w 1999 r. w Zakopanem Jan Paweł II wezwał nas do obrony Krzyża, zadanie jakże aktualne dzisiaj. Nasze czasy charakteryzują się wielką pogardą dla Ukrzyżowanego. To, że dzisiaj wielu chciałoby usuwać krzyże, wiąże się także z tendencją dominującą w kulturze. A przecież krzyż przypomina właśnie o tym co najważniejsze, o potrzebie ofiary w codziennym życiu, o zapominaniu o sobie. Wielu chciałoby wprowadzić łatwiejszy model życia, bez wymagań Ewangelii i dziesięciu przykazań, a więc „poza dobrem i złem”, jak chciał F. Nietzsche. To duchowy dramat naszych czasów, próba tworzenia cywilizacji śmierci. Nieste-

⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 2005, s. 100.

⁷ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 55.

⁸ H. de Lubac, dz. cyt., s. 132–133.

ty, ulegają jej nawet dusze szlachetne, bo „tajemnica nieprawości” może dotknąć każdego człowieka, a wtedy nie umie on już odróżniać, co jest dla niego dobre, a co złe. To dlatego Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* przestrzegał ludzkość przed prorokami nihilizmu. Są dzisiaj tacy myśliciele, którzy kuszą nową, wyzwoloną etyką, poza dobrem i złem, wszystko relatywizują. Wabią też jakimś nowym pięknem, na które może się skusić niejeden chrześcijanin.

Podobne ostrzeżenia możemy znaleźć także u Benedykta XVI, który demaskował dyktaturę relatywizmu. Jakże aktualnie brzmią tutaj przemyślenia Henri de Lubaca: „Chrześcijaństwo – tak kończy rozdział o walce duchowej francuski teolog – ze wszystkich stron jest pod ostrzałem, a serca wielu ochrzczonych zaczęły się już poddawać. Krążą pogłoski o apostazji. Niekiedy pod wpływem odurzenia zataczają się nawet najtęższe głowy”⁹.

A więc to, co jest proponowane w nowych filozofiach, często może nadwątlić naszą wiarę, może sprawić, że będziemy chwiejni w naszym powierzeniu się Panu Bogu. Jedynym rozwiązaniem jest, zdaniem Henri de Lubaca, powrót do źródeł. Przede wszystkim do Ewangelii. Wystarczy nam ta Ewangelia, którą Kościół nam nieprzerwanie daje. Musimy tylko na nowo ją odkryć. Nieraz najlepszy z tych, którzy nas krytykują, potrafią cenić ją bardziej niż my. Na przykład Proudhon, francuski socjalista z XIX w., bardzo dobrze znał Pismo Święte. Najlepszym orężem w walce z nurtami ateistycznymi w kulturze jest miłość. Chrześcijaństwo, jeśli pójdziemy wprost do jego istoty, jest religią miłości. Bóg jest Miłością, mówi Jan Apostoł. Kto trwa w Miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim. I na nowo odnalezienie Boga Miłości jest odnalezieniem duchowej siły. Przypomina nam o tym Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*, gdzie napisał, że trzeba na nowo uznać we wszystkim prymat Pana Boga. Nie wystarczy działalność charytatywna w Kościele. Trzeba przede wszystkim skupić się na Panu Bogu, a On potem poprowadzi nas także do ludzi, abyśmy owocowali czynami miłości.

Trzeba, byśmy nasze refleksje o walce duchowej, o próbach w doświadczeniu wiary, widzieli w bardzo szerokiej perspektywie. Wiemy, że w świecie toczy się duchowa walka pomiędzy „tajemnicą pobożności” i „tajemnicą nieprawości”. Taką właśnie perspektywę ukazywał nam często Jan Paweł II. Dlatego zawsze trzeba dokonywać wyboru: po której stronie stanę, za kim pójść: za Chrystusem, Królem wieków, czy za księciem ciemności, który wtrąca człowieka w otchłań bezsensu życia? Takie pytanie stawia Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (nr 91).

Jan Paweł II wiele wymagał, zwłaszcza od ludzi młodych, którzy – taką miał nadzieję – mieli budować lepszy świat, bogaty żywą wiarą, nowym stylem życia

⁹ Tamże, s. 141.

i wartościami. Przestrzegał, by młodzi nie wybierali drogi łatwiejszej, idąc za pokusą Nieprzyjaciela Pana Boga, szatana, który proponuje tymczasowe rozwiązania, bylejakość, duchowe lenistwo, niedowierzenie Bożej Prawdzie, odrzucenie miłości Boga w ludzkim życiu.

Dramat wyboru i dialog nawrócenia

Jan Paweł II podczas swego długiego pontyfikatu wiele razy z bólem zauważał, jak wielu ludzi „odwraca się od Boga”, o czym pisze np. w encyklice *Dominum et Vivificantem* (zob. nr 37). Wskazał w niej na promowanie w świecie anty-Słowa (nr 37), które w wielu nurtach współczesnej kultury przeciwstawia się tajemnicy żywego Słowa, Jezusa Chrystusa. Można zauważyć dzisiaj „ciśnienie w kierunku odrzucenia Boga” (nr 38), ateistyczne ideologie próbują osłabić chrześcijańską wiarę (zob. nr 38). W świecie zdaje się dominować ideologia „śmierci Boga” (nr 38). A przecież, jak nam przypomniał II Sobór Watykański, „Stworzenie bez Stworzyciela zanika” (zob. nr 38). Według Jana Pawła II, „przekonywać o grzechu – to znaczy: wykazywać zło, jakie się w nim zawiera. To znaczy objawiać *mysterium iniquitatis*” (nr 39), tajemnicę nieprawości. Odpowiedzią Boga jest tajemnica pobożności, Jego miłosierne Serce.

Człowiek staje zatem wobec dramatu wyboru. Św. Augustyn w *Wyznaniach* opisuje, jak wielki jest ten trud decyzji, by wreszcie opowiedzieć się bezwarunkowo za Bogiem. Przed swoim nawróceniem targował się z Bogiem, mówiąc: może jeszcze nie dzisiaj, może jutro się do Ciebie nawrócę, jutro przemienię swoje życie. Podobnie, znany hiszpański ksiądz i poeta Lope de Vega (1562–1635) napisał bardzo piękny wiersz, w którym pada deklaracja: „Mañana le abriremos” – „Jutro ci otworzę”. Każdego wieczoru przychodzi do mnie Jezus – Przyjaciel, pukając to do drzwi, to do okna domu, niepokoi mnie, zapraszając w duchu Apokalipsy (3, 20): Oto stoję u drzwi i kołaczę... A ja odpowiadam jutro, żeby jutro też powiedzieć jutro... – tak gorzko kończy się ten wiersz o nieodwzajemnionej miłości Boga do człowieka.

Odkładanie nawrócenia pokazuje też ogromną walkę duchową, jaka toczy się w człowieku, kiedy uświadamia sobie swoje przywiązanie do grzechu, gdy nie chce utracić bliskości z inną osobą czy po prostu cielesnej przyjemności. Wiąże się to z szukaniem poczucia bezpieczeństwa u drugiego człowieka i powoduje często ogromne rozdarcie. O tajemnicy grzechu w życiu człowieka czytamy w *Gaudium et spes*:

Dlatego człowiek jest wewnętrznie rozdarty. Z tego też powodu całe życie ludzi, czy to jednostkowe, czy zbiorowe, przedstawia się jako walka, i to walka dramatycz-

na między dobrem i złem, między światłem i ciemnością. Co więcej, człowiek odkrywa, że jest niezdolny zwalczać skutecznie o własnych siłach napaści zła, tak że każdy czuje się jakby skrępowany łańcuchami. Ale sam Pan przyszedł, aby człowieka uwolnić i umocnić, odnawiając go wewnętrznie i wyrzucając precz „księcia tego świata” (J 12, 31), który trzymał człowieka w niewoli grzechu. Grzech pomniejsza człowieka, odwołując go od osiągnięcia jego własnej pełni. W świetle tego Objawienia znajduje swoje ostateczne wyjaśnienie zarazem wzniosłe powołanie, jak i głęboka nędba, których człowiek doświadcza¹⁰.

O potrzebie nawrócenia w owocnym prowadzeniu dialogu, zwłaszcza ekumenicznego, napisał Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint* (nr. 33–35). W numerze 35 czytamy:

Rzec można, że cały Dekret o ekumenizmie przeniknięty jest duchem nawrócenia. Dialog ekumeniczny nabiera w tym dokumencie właściwego charakteru: staje się *dialogiem nawrócenia* i jako taki również autentycznym *dialogiem zbawienia* – wedle trafnego określenia papieża Pawła VI. Dialog nie może się rozwijać wyłącznie w wymiarze horyzontalnym, ograniczając się do spotkania, wymiany myśli czy nawet wymiany darów właściwych dla każdej Wspólnoty. Dialog przechodzi także i przede wszystkim w wymiar wertykalny, zwracając się ku Temu, który jako Odkupiciel świata i Pan dziejów jest naszym pojednaniem. Wymiar wertykalny dialogu polega na wspólnym i wzajemnym uznaniu naszej kondycji jako ludzi, którzy zgrzeszyli. To ono właśnie otwiera w braciach, żyjących we Wspólnotach pozbawionych pełnej wzajemnej komunii, tę wewnętrzną przestrzeń, w której Chrystus jako Źródło jedności Kościoła może skutecznie działać mocą swego Ducha Parakleta.

W powyższych refleksjach chciałem ukazać, że postawa dialogu, która cechowała życie i twórczość Jana Pawła II, nie wykluczała wcale jego gotowości do walki duchowej wszędzie tam, gdzie chodziło o obronę wiary (por. 1 P 3, 15) i ocalenie godności każdego człowieka. Jan Paweł II widział historię ludzkości jako zmaganie się, walkę pomiędzy „tajemnicą pobożności” i „tajemnicą nieprawości”. To także walka, która toczy się w obszarze kultury pomiędzy cywilizacją śmierci i cywilizacją miłości. Ta walka staje się konfrontacją z ideologią ateistyczną, która jak cień naznaczyła cały wiek XX. Odniesione nad nią zwycięstwo, także dzięki odważnemu świadectwu wiary Jana Pawła II, staje się nadzieją dla wielu przyszłych pokoleń.

¹⁰ *Gaudium et spes* 13.

Abstract

Dialog and spiritual battles

In this address I try to underline the attitude of dialog that characterized life and writings of John Paul II. This attitude, however, did not mean the exclusion of spiritual battles, everywhere where protection of faith and defense of dignity of human life were at stake. John Paul II understood human history as a battle between those inspired by the “mystery of devotion” and those inspired by the “mystery of wrongdoing”. The same battle takes place in contemporary culture between “civilization of death” and “civilization of love”, and confronts atheistic ideology which marked the whole of the Twentieth Century as a shadow. The courageous testimony of faith of John Paul II becomes a hope for us at the beginning of the Twenty-First Century.

O RELACJI DOCZESNOŚCI DO WIECZNOŚCI

1. Miłość podstawą dialogu

Dialog oznacza szczególną relację między dwiema osobami. Jest wymianą myśli wyrażoną przede wszystkim w języku naturalnym, ewentualnie uzupełnianą innymi niewerbalnymi znakami komunikacji¹. Dialog jest relacją symetryczną. Wymiana myśli wpływa na każdą ze stron. Dialog ma prowadzić do poznania się i do zbliżenia.

Dialog nie rodzi się z taktyki czy wyrachowania, ale jest działaniem mającym swe uzasadnienie, wymogi, godność: wypływa z głębokiego szacunku dla tego wszystkiego, co w każdym człowieku zdziałał Duch, który „tchnie tam, gdzie chce”. [...] Dialog opiera się na nadziei i miłości...².

Idzie tu o miłość umysłową, czyli o „upodobanie woli w jej przedmiocie”³.

„Dialog z wiecznością” najogólniej można by rozumieć jako dialog między doczesnością ludzką a wiecznością. Jeśli za strony dialogu przyjąć osoby, to dialog z wiecznością trzeba rozumieć jako dialog między osobą ludzką w jej doczesnym kształcie a Osobą Boską w jej nieskończoności i wieczności trwania. Nie jest to relacja symetryczna w sensie relacji dialogu między dwiema osobami ludzkimi.

Dialog osoby ludzkiej z wiecznością jest możliwy, gdy człowiek wierzy w istnienie i w moc sprawczą Osoby Boskiej. Czynniki wiary powoduje, że zbliżanie się osoby ludzkiej do wieczności w jej dialogu z Osobą Boską jest tajemnicą i zawsze ma kształt indywidualnego przeżycia. Przeżycie to jednak formuje doczesną racjonalność. Czynniki wiary w istnienie wieczności, a zwłaszcza wiary w możliwość partycypacji tego, co doczesne w wieczności, jest decydujący. Wtedy otwie-

¹ Zob. M. Zabierowski, *Kulturowe i społeczne uwarunkowania komunikacji*, Wrocław 2012, rozdz. 10.

² Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* 56.

³ É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998 (2. wydanie), s. 312–328.

ra się horyzont eschatologiczny, w którym to, co wieczne, staje się ważniejsze i realniejsze niż to, co doczesne. A doczesność napęłnia się nadzieją.

Dialog jako taki zawsze zakłada pod pewnym względem jednorodność stron dialogu. Gdzie zatem szukać owej jednorodności doczesności i wieczności? Konieczny jest moment transcendencji doczesności w ludzkim podmiocie poznającym wieczność, dialogującym z wiecznością, przybliżającym się w owym dialogu do wieczności. Moment transcendencji daje o sobie znać w poprzednich zdaniach naszej wypowiedzi. Człowiek w dialogu z wiecznością przekracza horyzont eschatologiczny *wiarą* w istnienie wieczności i *nadzieją* na życie wieczne. Równolegle cnota *miłości* jest tą, która niejako w praktyczny sposób, w sensie odniesienia do rzeczywistości ludzkiej doczesnej egzystencji, przekracza doczesność w stronę wieczności. Transcendencja doczesności miłością stanowi klucz dla relacji doczesności do wieczności.

2. Doczesność jako proces istnienia a wieczność

Dialog jest relacją między osobowym „ja” i osobowym „ty”. Miłość jako podstawa dialogu jest relacją międzyosobową, która dotyczy każdej osoby ludzkiej, także w wymiarze pokoleniowym, jest relacją w obiektywny⁴ sposób tworzącą ludzką wspólnotę (w sensie rodu ludzkiego). Konieczność międzyosobowej trwałej relacji między poszczególnymi osobami (w tym sensie jej naturalność) dostrzegł Arystoteles, gdy pisał o przyjaźni jako podstawowym czynniku konstytuującym wspólnotę⁵. Relacja przyjaźni (miłości społecznej, solidarności⁶) tworzy ludzką doczesność społeczną. Miłość jako cnota chrześcijańska ma jednak moc scalającą nie tylko poszczególne osobowe „ja”, lecz cały ród ludzki z Osobą Boską, ma moc scalającą doczesność z wiecznością. Partycypacja ludzkiego „ja” w wieczności (postać dialogu doczesności z wiecznością) odbywa się w pierwszym rzędzie w miłości tego, co docześnie dane. Jednak, jak wspomnieliśmy, relacja dialogu doczesności z wiecznością nie jest po prostu symetryczna. To Boskie Ja tworzy ją aktem miłości. Dlatego czynnik wiary i towarzyszącej mu nadziei na zjednoczenie doczesności z wiecznością (uwalniającej człowieka od lęku przed śmiercią) są niezbywalnymi warunkami tego dialogu.

⁴ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 335 i cały rozdział VII.

⁵ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, 1155a; zob. też T. Grabińska, *Społeczny i etyczny wymiar solidarności w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] *Jan Paweł II. Posługa myślenia*, Studia nad Myślą Jana Pawła II, vol. 9, red. J. Kupczak OP, D. Radziechowski, Kraków 2011, s. 165–178.

⁶ Zob. T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka gospodarowania. Uniwersalizm Jana Pawła II i solidarności*, Wrocław 2009.

Gabriel Marcel określił istotę człowieczeństwa, ludzkiego „ja”, jako bycie korelatem „ty”⁷, a zatem istnienie człowieka jest „współbyciem”. Marcel, Karol Wojtyła⁸ i inni chrześcijańscy personaliści szczegółowo opisali znaczenie miłości dla relacji międzyludzkich i dla aktualizacji ludzkiego potencjału w życiu doczesnym. Ich rozważania pomagają zrozumieć sens dialogu doczesności, ludzkiego „ja”, z wiecznością.

Oto człowiek w swej jednostkowej bytowości staje się uczestnikiem, a nie tylko przedmiotem dzieła stworzenia. Stwórca w swej nieskończoności i ponadczasowości nadaje człowiekowi *znamię wieczności* zdolnością do miłości (stopniowalnej jak u Platona⁹) do innej osoby, zasadniczo każdej osoby i zasadniczo w stopniu tym samym co miłość własna. Pochodzenie tej miłości jest nadprzyrodzone, toteż jej działanie w doczesności jest tym, co scala doczesność z wiecznością.

Stwórca z miłością daruje człowiekowi istnienie w doczesności. Doczesność ma być darem¹⁰, a nie przekleństwem, karą za grzech pierworodny, skazaniem na słabość, cierpienie, lęk. Człowiek dar może wykorzystać zgodnie – lub nie – z intencją darczyńcy. Zniekształcenie ludzkiej woli przez grzech pierworodny nie pozwala człowiekowi bez podjęcia wysiłku doskonalić woli do urzeczywistnienia zamysłu Boga-darczyńcy. Jedynie wiara w ów dar stworzenia w miłości i w tajemnicę daru odkupienia pozwala ten wysiłek podjąć dla zjednoczenia doczesności z wiecznością.

Zjednoczenie z wiecznością następuje zatem stopniowo, od momentu uświadamienia sobie istoty daru stworzenia w doczesności ku przejściu w momencie śmierci do wieczności. Śmierć jest tylko pewnym etapem istnienia, w którym cielesność przestaje tworzyć formę ludzkiej bytowości, bowiem jeśli „jażń nasza samoistnieje, a ciało istnieje tylko przez jażń-duszę, to w takim wypadku sposób istnienia naszego ciała byłby właśnie nie tyle istnieniem takim, jakim istnieje jażń-dusza, ale byłby pierwszym sposobem posiadania”¹¹. Posiadanie należy tu rozumieć jako Marcelowskie „mieć” w odróżnieniu od „być”, czyli od „sposobu istnienia naszej jażni-duszy, konstytuującej się w miłosnym dialogu”¹².

Narodziny, jak i śmierć są początkiem i końcem procesu istnienia, a nie samego istnienia, bowiem tylko w doczesności, czyli w istnieniu mierzonym następstwem zdarzeń wyznaczających czas można mówić o procesie. Istnienie jest ponad procesem ze względu na wieczne pochodzenie i wieczne przeznaczenie

⁷ Zob. G. Marcel, *Présence et immortalité*, Paris 1959, za: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 452.

⁸ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Londyn 1964.

⁹ Zob. Platon, *Uczta*, [w:] tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2007, s. 73–122.

¹⁰ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* 9–19 i inne fragmenty.

¹¹ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 452.

¹² Tamże.

istnienia. Proces istnienia jest jednak konieczny do aktualizacji istoty człowieczeństwa, której kresem jest zjednoczenie z Boskim Ty, z gotowością do darowania się Boskiemu Ty. Cóż bowiem człowiek może darować Bogu w obliczu tego, co od Boga otrzymał w darze? W akcie darowania i przyjmowania daru występuje moment odwzajemnienia się darczyńcy. Odwzajemnienie jest dobrowolne. Człowiek zatem własną wolą, o ile jest ona prawidłowo ukształtowana, może w naturalny sposób dążyć w doczesności w procesie istnienia do odwzajemnienia daru istnienia, odwzajemnienia miłości Boskiemu Ty. W sposób konieczny usposabia do tego miłość do każdego osobowego „ty”.

Proces istnienia, od narodzin do śmierci, postępuje w dwóch kierunkach – wstępującym i zstępującym. Kiedyś mała Marysia zdziwiła się odkryciem, że człowiek na początku jest dzieckiem, gdyż myślała, że człowiek rodzi się starszkiem, a z czasem staje się dzieckiem. Marysia przed tym odkryciem, można byłoby mniemać, pomieszała owe kierunki procesu istnienia: wstępujący (rozwój duchowości) z zstępującym (rozwojem ciała). Czy jednak rzeczywiście je pomieszała? Czy, zgodnie zresztą z jednością psychofizyczną ludzkiego doczesnego bytu, można je tak po prostu przedstawiać przeciwnie, linearnie? Czy mała Marysia nie wyraziła odczuwania w sobie pełni potencjału rozwoju, którego brak dostrzegła u ludzi starszych? Marysia podała w wątpliwość tezę o tym, że potencjalność rozwoju cielesności i duchowości należy określać jako odwrotnie proporcjonalne. Wątpliwość małej Marysi ma swoje uzasadnienie, bowiem prawdziwa jest teza słabsza niż ta, którą powtórzył za św. Pawłem Mieczysław A. Krąpiec, gdyż nie w każdym momencie procesu istnienia i nie w każdym realnym doczesnym ludzkim istnieniu „tendencje rozwojowe linii biologicznych i psychofizycznych są odmiennokierunkowe”¹³.

3. Dusza jako nośnik nieśmiertelności

Jaźń jest reprezentantem duszy i jest samoistna z racji samoistności duszy, która powoduje, że dusza przenosi istnienie przez etap procesu istnienia, czyli przez doczesność, w której jest połączona z ciałem. Samoistność duszy warunkuje jej nieśmiertelność. Przez jej obecność w doczesności warunkuje uczestnictwo każdego ludzkiego jestestwa w wieczności, dialog z wiecznością.

Istnienie „samo przez się”, które jest atrybutem duszy, nie może, stosując terminologię Arystotelesa, ani powstawać, ani ginąć. Jest ponadczasowe i pozaczasowe. Jest ponadczasowe, czyli wieczne, bo nie ulega zmianie w skończonym czasowo procesie istnienia (doczesności). Śmierć ciała, śmierć człowieka jako bytu złożone-

¹³ Tamże, s. 454.

go (*compositum*) z duszy i ciała nie jest śmiercią duszy. Stosując terminologię św. Tomasza z Akwinu, Étienne Gilson pisał o tym tak: „Dusza ludzka, jako substancja rozumna, jest w sensie właściwym tym, co przyjmuje akt bytu. Posiadając własny akt bytu, sama jest bytem we właściwym tego znaczeniu (*habens esse*)”¹⁴.

Istnienie duszy jest pozaczasowe, bo żadne zdarzenie w rzeczywistości przyrodniczej nie ma na nie wpływu, bo to ludzka dusza reguluje przyrodzoną zdarzenio-wość, reguluje rytm (los) doczesnego ludzkiego życia. Dusza istnieje sama przez się mocą nadaną jej w stworzeniu przez Boski Absolut i tylko On może pozbawić ją istnienia. To dusza, czynnik duchowy w ludzkim doczesnym bycie, umożliwia transcendencję doczesności przez poznanie i miłość. „Kontekstem jej istnienia jest tylko Byt Absolutny, Bóg jako osoba, z którą duch ludzki, poznając czy kontemplując przyrodę, prowadzi dialog, wznosząc się nieustannie ponad przyrodę”¹⁵.

Akt bytu (*esse*) nie jest możliwy do wyobrażenia ze względu na tkwiącą w nim tajemnicę. Jednak, czy akt istnienia rozumnej ludzkiej duszy nie jest możliwy do poznania? Dusza nie jest czystą formą jak czyste inteligencje, bo w swej egzystencji w sposób konieczny przechodzi przez doczesny związek z ciałem. Jest ona w porządku stworzenia w tym połączeniu ciągłym i trwałym świadectwem odwzorowania boskiej doskonałości w ludzkim jestestwie. Stąd:

dusza ludzka czy jakakolwiek forma cielesna jest pewną doskonałością niepełną, lecz zdolną do osiągnięcia pełni i odczuwającą jej potrzebę lub nurtowaną jej pragnieniem. Dlatego to właśnie forma pod wpływem braku tego, czego jej nie dostaje, stanowi zasadę działania bytów naturalnych; każdy akt istnienia w tej mierze, w jakiej jest – chce być; działa on jedynie, by zachować istnienie i jeszcze pełniej afirmować samego siebie¹⁶.

Dusza udziela ciału bytu. Śmierć ciała nie jest kresem istnienia duszy, bo dusza swe istnienie w swej jednostkowości ma od Stwórcy, nie od ciała. „Nieśmiertelność duszy to nieśmiertelność jej *esse*”¹⁷.

4. Przeżycie intelektualne a przeżycie emocjonalne

Gdy Cyprian Kamil Norwid pisał o tym, że ponadczasowe są poezja i dobro, to dotykał spraw, które tu podejmujemy. Poezja natchniona, bo przekraczająca

¹⁴ É. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 195n.

¹⁵ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 152–156.

¹⁶ É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 224.

¹⁷ Tamże, s. 232.

doczesność i proces istnienia, potrafi uchwycić ów moment transcendencji doczesności przez miłość. Poezja zatem byłaby u Norwida sposobem dochodzenia do prawdy o dobru, które urzeczywistnia się w miłości, w każdej miłości¹⁸.

Rzadko któremu człowiekowi jest dany intuicyjny (w poetyckiej lub mistycznej ekstazie) wgląd w tajemnicę istnienia. Każdy natomiast człowiek jest wyposażony w rozum, który dzięki inteligibilności jest w stanie poznawać i poznać prawdę o bycie. Prawda tu wyraża się m.in. w tym, że naturalną relacją człowieka do bytu tak doczesnego, jak wiecznego jest relacja miłości. Sama zaś miłość nie jest aktem intelektu, lecz uczuciem. Jest uczuciem, które wyraża się w relacji do dobra doczesnego i wiecznego. Jeśli zatem człowiek ma tę relację budować właściwie, w duchu miłości, musi być wyposażony w odpowiednią dyspozycję do tego. Dlatego personalisci wskazują na rozumowe, wyrażone w języku, poznanie wartości etycznych i poprzedzające je „naturalne” (tzw. przedfilozoficzne) ich poznanie¹⁹, na swoisty instynkt moralny rozróżniania dobra i zła. Jacques Maritain ten instynkt moralny określał jako „intuicyjne i nie wyrażone życie intelektu i rozumu, które poprzedza rozumowe wyjaśnienia”²⁰.

Podobnie jak zwierzęce instynkty przetrwania i zachowania gatunku warunkują wpisanie każdego poszczególnego człowieka w łańcuch ludzkiej filogenezy, tak instynkt moralny pozwala mu zachować, jak to ujął Maritain, „strukturę ontologiczną istoty ludzkiej”. Instynkty zwierzęce, generowane przez biologię człowieka, splatają się nierozzerwalnie z instynktem moralnym, który je humanizuje. Rodzina zatem to nie po prostu stado, lecz wspólnota ludzka, która realizuje przekaz biologiczny według wartości etycznych, a nie tylko zgodnie z kodem biologicznym. Instynkt moralny powstrzymuje kierowane instynktem zwierzęcym skłonności do zdobywania za wszelką cenę w celu samozachowania, do zabijania, niszczenia intruzów itp.²¹. Instynkty zwierzęcy i moralny mogą znaleźć się w konflikcie, a instynkt moralny (podobnie zresztą jak instynkt zwierzęcy) może zostać wypaczony w życiu osobniczym, w procesie istnienia. I jest na wypaczenie bardziej narażony niż instynkt zwierzęcy.

¹⁸ Zob. podobne rozważania w: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 453; zob. też o ontycznym znaczeniu miłości w: T. Grabińska, *Ontyczna a społeczna perspektywa godności osoby ludzkiej*, [w:] *Godność w perspektywie nauk*, red. H. Grzmil-Tylutki, Z. Mirek, Kraków 2012, s. 40–46.

¹⁹ Np. J. Maritain, *Poznanie „naturalne” wartości etycznych*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 268–279.

²⁰ Tamże, s. 269.

²¹ Por. z mechanistyczną antropologią Thomasa Hobbesa, gdzie naturalność ludzkiego działania jest dużo mocniej zanurzona w sferę biologiczną: T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2009, część pierwsza; zob. też: T. Grabińska, *Uspokojenie do melancholii w antropologii fundującej pesymizm moralny*, referat na konferencji poświęconej pamięci prof. Antoniego Kępińskiego „Przeciw melancholii”, Kraków 2013, w druku.

Działanie ludzkie kierowane instynktem moralnym wyróżnia się podmiotowym traktowaniem innych ludzi i zgodnością z prawdą o człowieku, która nie jest wyrażalna pojęciowo, lecz „działa jak wzorzec dla dążności”, a „dla dynamizmu uczuć i dążeń człowieka [...] jest punktem konwergencji, punktem ustalania, który wprowadza w ruch odpowiednie skłonności i emocje”²². Taką skłonnością jest upodobanie w dobru, a odpowiednim uczuciem – miłość. Przy czym, choć instynkt moralny nie jest pochodną rozumu świadomego, to jest zakorzeniony w ludzkim rozumie, i tylko w ludzkim rozumie. Owa dyspozycja, poznanie naturalne, a nie poznanie dyskursywne, wyzwała formułowanie przez rozum sądów o wartościach i oceny moralne. Dopiero w następstwie tego zjawia się świadomy wybór postępowania skierowanego na realizację rozpoznanej dobra czy osąd moralny czynu.

Uświadomione działanie kierowane instynktem moralnym jest źródłem budowania wiedzy o moralności, która systematycznie wzbogaca naturalne poznanie wartości. Wiedza o moralności, rozwijana w wyniku doświadczenia praktycznego, nie tylko w ten sposób ewoluuje, lecz odbija w sobie cechy kulturowe, wszystko to, co ludzki potencjał wytworzył w przestrzeni społecznej. Przy czym kultura ma wzmacniać instynkt moralny, pomagać w jego działaniu w złożonych sytuacjach wyboru; społeczność w kulturze ma utrzymywać naturalne skłonności generowane przez instynkt moralny, nadawać im uniwersalne formy, bowiem ich uniwersalność pochodzi z uniwersalności ludzkiego rozumu. To, że poznanie wartości nie odbywa się w filozoficznym dyskursie, lecz „przedfilozoficznie”, nie oznacza ich subiektywności czy ostatecznej relatywizacji kulturowej.

5. Udział rozumu i wiary w dialogu z wiecznością

W dialogu doczesności z wiecznością kończy się czysto rozumowe rozpoznanie porządku rzeczy. Konieczne jest, jak na to wskazał Paweł VI pisząc o św. Tomaszu z Akwinu, współdziałanie wiary i rozumu:

Centralnym punktem i niejako samym jądrem rozwiązywania problemu nowej konfrontacji między rozumem a wiarą, jakie wskazał kierując się geniuszem swej pro-
rocznej intuicji, było pogodzenie świeckości świata z radykalizmem Ewangelii, dzięki czemu uniknął nienaturalnej skłonności do odrzucenia świata i jego wartości, nie uchybiając przy tym bynajmniej najwyższym i niepodważalnym wymogom porządku naturalnego²³.

²² J. Maritain, *Poznanie „naturalne” wartości etycznych*, dz. cyt., s. 273.

²³ Paweł VI, List apostolski *Lumen Ecclesiae* (20 listopada 1974), za: Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* [dalej: FR] 43.

Jan Paweł II przytoczył powyższe słowa Pawła VI w swej encyklice *Fides et ratio*, a na jej końcu odwołał się do dużo wcześniejszej konstatacji św. Bonawentury o tym, że:

nie wystarczy mu [człowiekowi] lektura, której nie towarzyszy skrucha, poznanie bez pobożności, poszukiwanie bez porywów zachwyty, roztropność, która nie pozwala się cieszyć niczym do końca, działanie oderwane od religijności, wiedza oddzielona od miłości, inteligencja pozbawiona pokory, nauka, której nie wspomaga łaska Boża, i refleksja nie oparta na wiedzy natchnionej przez Boga²⁴.

Relacja między doczesnością i wiecznością nie jest, jak stwierdziliśmy na początku artykułu, relacją symetryczną. Nie jest więc symetryczna, jak to ma miejsce w przypadku relacji między dwiema osobami ludzkimi, gdzie komunikat jednej osoby skierowany do drugiej powoduje reakcję zwrotną, nawiązującą do przyjętego wcześniej komunikatu itd., aż do ustalenia stanowisk czy opinii lub do uznania niemożliwości porozumienia się. Czy jednak nie można doszukać się jakiegoś rodzaju symetrii w dialogu między osobą ludzką w jej doczesnym kształcie a Osobą Boską w jej wieczności?

Odpowiedź na to pytanie, która przychodzi na myśl spontanicznie, to swoiste „porozumienie” w modlitwie, która tylko wtedy jest możliwa, gdy wiara pozwala na oczekiwanie w pewności boskiej odpowiedzi, na łaskę. „Porozumienie” w modlitwie w małym stopniu polega na werbalnym komunikacie. Bardziej istotna jest gotowość (dyspozycja) do: 1) pokornego poddania się boskim wyrokom (zawierzenia) i 2) do zjednoczenia z Osobą Boską (w zbawieniu). Pierwszy i drugi warunek nie mają odpowiednika w świecie przyrodzonym, a równocześnie oba są właściwościami doczesnego ludzkiego jestestwa, ale tymi właściwościami, które doczesność odnosi wprost do wieczności, a wieczność dzięki nim uczestniczy w doczesności.

Trzecim koniecznym warunkiem „porozumienia” jest dążenie do doskonałości. Dążenie to pozwala osobie ludzkiej coraz bardziej upodobniać się do Osoby Boskiej, a przez to coraz bardziej ujednolodzić płaszczyznę dialogu doczesności z wiecznością. Czynnikiem najbardziej homogenizującym tę relację jest, jak wskazaliśmy, miłość, uczucie nakierowane na dobro. Dobro, które tworzone w doczesności pozwala niejako na odtworzenie przekazu wieczności do doczesności.

Piszemy „porozumienie” w cudzysłowie nie dlatego, że w dialogu człowieka z Bogiem nie jest możliwy jakiś rodzaj jedności, lecz dlatego, że pojęcie to w języku polskim w samej już nazwie odnosi się do rozumu i do równości

²⁴ Św. Bonawentura, *Prologus 4: Opera omnia*, Florencja 1891, t. V, s. 296, za: FR 105.

stron. W międzyludzkim porozumiewaniu się chodzi o rozumową, wyartykułowaną wykładnię racji jednej i drugiej strony. Cudzysłów w nazwie „porozumienie” jako nazwie wyniku dialogu między doczesnością i wiecznością bierze się z tej samej racji, dla której powinien się znaleźć w słowie „dialog”. To swoiste metafory relacji międzyludzkich, które w odniesieniu do doczesności i wieczności jako stron wskazują na ostatecznie nadprzyrodzony charakter „porozumienia” i „dialogu”.

Abstract

On the relationship of temporality with eternity

The relationship of temporality to eternity is presented in the realm of Christian virtues, in the language of personalism. Temporal life of human person is considered as an ascending as well as a descending process, dependent on biological or psychophysical criteria. The discussion focuses on the participation of faith and mind in the dialogue with eternity.

Antoni Szwed

O POZORNYM I RZECZYWISTYM DIALOGU Z WIECZNOŚCIĄ

*Bądźcie więc wy doskonali,
jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski.*
(Mt 5, 48)

Czy można prowadzić dialog z wiecznością? Zapewne nie. „Wieczność” jest bezosobowym abstraktem, skrótem myślowym, raczej zaciemniającym niż rozjaśniającym przedmiot, do którego się odnosi. Jeśli przez „wieczność” będziemy rozumieć zbawienie wieczne, to będzie to ostateczny rezultat naszych relacji z Bogiem, zawiązanych podczas doczesnego życia na ziemi. W takiej sytuacji lepiej mówić o nieustającym dialogu człowieka z Bogiem, a nie o abstrakcyjnym dialogu z wiecznością. Pozostaje pytanie: kiedy jest on rzeczywisty, a kiedy przeradza się w dialog pozorny, by nie powiedzieć: fałszywy?

W dialogu pozornym człowiek także mówi o Bogu, ma jakieś Jego wyobrażenie, do którego tak czy inaczej się odnosi, nie odnosi się jednak wówczas do rzeczywistego Boga, lecz do atrapy, do martwego bożka swoich pragnień i namiętności. Wtedy zastępuje rzeczywistego Boga nie tyle jakimś materialnym bożkiem, ile właśnie czysto myślowym konceptem czy abstrakcyjnym przedstawieniem. Wymyślony Bóg jest wygodny, bo nie stawia człowiekowi żadnych wymagań. W żaden sposób nie przemawia do człowieka i nie komunikuje mu swojej woli. Niby jest, ale tak, jakby Go nie było. Wymyślony Bóg nigdy nie staje się rzeczywistą stroną dialogu. Abstrakcyjny dialog jest fałszem, jeśli zamiast do prawdziwego Boga człowiek odnosi się na przykład do wymyślonej przez siebie idei Boga, ujmowanej w jej historycznym rozwoju. Prawdziwy dialog nie może być zastępowany dialogiem z teologiczną czy filozoficzną tradycją ani tym bardziej z historycznie ukształtowanymi pojęciami: wieczności, zbawienia wiecznego, osobowej doskonałości itd. Nie chodzi więc o rozważania różnych koncepcji Boga, religii, wiary, uprawiania takiej czy innej filozofii religii. To wszystko są przejawy pozornego dialogu z wiecznością.

Taką współczesną atrapą Boga jest koncept Boga miłosiernego, który wszystkim wszystko przebacza, niezależnie od tego, czy zainteresowani zwracają się o ta-

kie przebaczenie, czy nie. Tutaj miłosierdzie występuje bez związku z boską sprawiedliwością. Miłosierdzie Boga staje się czymś nieokreślonym, gdyż nie zakłada ono sprawiedliwego osądu moralnej i religijnej postawy człowieka wobec Boga. Także w perspektywie wiecznej przestaje mieć znaczenie sprawiedliwy osąd ludzkich czynów, zarówno dobrych, jak i złych. Stąd wypływa główna konsekwencja: w sferze moralnej niczego specjalnie robić nie trzeba. Wystarczy tylko wierzyć, że Bóg jest nieskończenie miłosierny. Wystarczy przyjąć, że Jego miłosierdzie jest tak wielkie, iż nikogo nie pozostawi bez zbawienia, nikomu nie odmówi szczęścia wiecznego. Zwolennicy tego konceptu rozumują mniej więcej tak: skoro Bóg jest nieskończenie dobry, to Jego dobroci, miłości i miłosierdzia nie da się pogodzić z wiecznym potępieniem. Być może Bóg w jakiś sposób ukarze grzesznika, ale kara ta nie będzie trwać wiecznie. Skłonni są uznać istnienie jakiejś formy czyśćca, ale już nie piekła. W ich rozumieniu wiara w boskie miłosierdzie wystarczy, aby człowiek nie musiał zanadto przejmować się popełnianymi grzechami, gdyż one i tak nie mają rozstrzygającego znaczenia dla naszego zbawienia.

Współczesne tendencje idą w tym względzie jeszcze dalej. W ogóle każą nam wyzbyć się świadomości grzechu. Swego czasu Rudolf Augstein, nieżyjący już redaktor naczelny niemieckiego tygodnika „Der Spiegel”, wyrażał radość, że w ostatnich latach w Niemczech prawie zupełnie zanikła świadomość grzechu. Zdaniem Augsteina, to pozytywny przejaw, który świadczy o tym, że ludzie wyzwolili się od niepotrzebnego stresu i lęku z tą świadomością związanych. Stąd też nie należy się dziwić, że w ostatnich kilkudziesięciu latach w chrześcijańskich dotąd krajach Zachodu tak szybko zanikała praktyka indywidualnej spowiedzi usznej. Przypominanie sobie grzechów i wzbudzanie za nie żalu jest czymś kłopotliwym i nieprzyjemnym. Po co to więc czynić? Należy minimalizować praktykowanie spowiedzi usznej, a najlepiej byłoby w ogóle z niej zrezygnować. Lepiej ją zastąpić spowiedzią powszechną lub przynajmniej ograniczyć spowiedź uszną i co najwyżej potraktować jako sposób wyznawania grzechów najcięższych (zabiłem, ukradłem miliony, spowodowałem katastrofę itd.), rezygnując jednocześnie z grzechów pomniejszych, zwłaszcza tak zwanych grzechów powszednich.

Kilka miesięcy temu redakcja pewnej polskiej gazety¹ podjęła temat: czy należy posyłać ośmioletnie dzieci do pierwszej spowiedzi, czy też bez spowiedzi od razu pozwalać im przystępować do pierwszej komunii. Usilnie optowano za tą drugą możliwością. Argumentowano, że przecież tak małe dzieci nie popełniają grzechów ciężkich (skąd o tym wiedzą redaktorzy, nie wiadomo), zaś ich grzechy są tak mało znaczące, że są wręcz śmieszne (nie posprzątałem swojego pokoju, nie słuchałem mamy, pociągnąłem koleżankę za włosy). Z tego powodu – argumentowano – nie warto dziecka zmuszać do spowiedzi, gdyż sam ten akt jest dla

¹ Zob. „Tygodnik Powszechny”, 2012, nr 20 (3281), i następne.

niego zbyt dużym stresem i może niekorzystnie odbić się na psychice dziecka. Być może pierwszą spowiedź należałoby – sugerowano – odbywać w wieku piętnastu czy szesnastu lat, tuż przed przystąpieniem do sakramentu bierzmowania. Do tego czasu dziecko mogłoby przystępować do komunii świętej, praktycznie czując się bezgrzeszne. Jak się zdaje, milcząco przyjęto założenie, iż tym okresie dziecko ani moralnie, ani tym bardziej religijnie się nie rozwija, choć może, bez większych przeszkód, rozwijać się intelektualnie.

Oczywiście, tego typu poglądy nie są zgodne z duchem Ewangelii. Milcząco zakłada się, że stan niedoskonałości nie wymaga duchowego wysiłku, by go przezwyciężyć. Jezus zachęca nas: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Bycie doskonałym pozostaje w harmonii z byciem duchowo czystym wobec Boga. „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Jezus Chrystus nie mówi, że sam Bóg, niezależnie od nas, uczyni nas doskonałymi i czystymi. Nie mówi też: wierzcie tylko w Boga, a to wystarczy do osiągnięcia doskonałości. Przeciwnie, zachęca nas: „bądźcie doskonali”, a więc: podejmijcie wysiłek zmierzający do „bycia doskonałym”. W drugim fragmencie mówi natomiast, iż tylko ludzie o czystym sercu będą oglądać Boga. W obu przypadkach chodzi o jedno: mamy się upodobnić do Boga, jeśli chcemy z Nim być. Jest to wymaganie, które zakłada z naszej strony duchowy wysiłek. Owszem, zakłada on egzystencjalny akt wiary, ale do samej wiary się nie ogranicza. Doskonałość zostaje przeciwstawiona niedoskonałości, a czystość nieczystości.

Skoro więc na co dzień nie jesteśmy ani czysti, ani doskonali, to co nam blokuje drogę do czystości i doskonałości? Odpowiedzi trzeba szukać w adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Reconciliatio et paenitentia*². W czasach moralnego i teologicznego zamętu papież daje jasną wykładnię – blokadą duchowego rozwoju człowieka jest grzech. Pokazując, jak należy traktować grzech, jednocześnie poddaje dosyć surowej krytyce współczesne, pseudo-postępowe próby eliminacji grzechu z ludzkiej egzystencji. Z jednej strony, przypomina naukę o powadze każdego grzechu, z drugiej, naukę o nieskończonej wartości sakramentu pojednania. Przypomina i na nowo wyjaśnia to, o czym na przełomie XX i XXI wieku niemal całkowicie zapomniano. Zwraca uwagę, że również w życiu kościelnym obserwuje się „pewne tendencje”, które prowadzą do zaniku „poczucia grzechu”. Wielu duchownych powstrzymuje się od „zbytniego akcentowania lęku przed karą wieczną”, ograniczając się „do głoszenia miłości Bożej, która miałaby wykluczać wszelką karę za grzech”³. Jan Paweł II nie ma wątpliwości, że grzech nale-

² Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia* [dalej: RP], [w:] *Adhortacje apostołskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II 1996–2003, Kraków 2006.

³ RP 18.

ży traktować z całą powagą, na jaką zasługuje. Jest bowiem rozłamem we wnętrzu człowieka i początkiem wszystkich innych rozłamów, rozproszeń, duchowej dezintegracji zarówno w samej jednostce, jak i między ludźmi w społeczeństwie. Grzech jest zerwaniem z Bogiem, gdyż jest wyborem nieposłuszeństwa wobec Boga. Człowiek w tym akcie wolności nie uznaje panowania Boga w swoim życiu, przynajmniej w tym określonym momencie, w którym popełnia grzech, przekraczając Boże prawo. Tym samym jako boskie stworzenie odrzuca Tego, od którego pochodzi. Jednocześnie grzech jest mniej lub bardziej świadomym odwołaniem się do „sił ciemności”. Z tych przesłanek papież wyciąga wniosek: takie zachowanie jest aktem samobójczym. Brak podporządkowania się Bogu rodzi wewnętrzną nierównowagę w postaci wybuchających konfliktów, które rodzą nieprzewidywalne sprzeczności, co niekiedy kończy się także fizycznym samobójstwem. Człowiek doświadcza wewnętrznego zranienia, zapada na duchową chorobę, która z kolei przenosi się na relacje z innymi osobami, a do pewnego stopnia także na cały świat stworzony. Ostatecznie, grzech jest dezintegracją grzesznika, ale prowadzi też do zniszczenia właściwych relacji z innymi osobami w społeczeństwie, w którym żyje.

Dlatego Jan Paweł II przestrzega przed zdejmowaniem z człowieka odpowiedzialności za grzech i przerzucaniem jej tylko na złe struktury społeczne czy systemy polityczne. Źródłem grzechu są zawsze konkretne osoby, a nie abstrakcyjne byty nieosobowe. Niezależnie od tego, co się nieraz sądzi na ten temat, przyczyną grzechu jest wolny wybór zła, a nie takie czy inne mechanizmy społeczne, ustroje polityczne, choć te oczywiście mogą ułatwiać, a nawet w jakiś sposób mocno skłaniać jednostkę do podejmowania złych decyzji. Skutkiem każdego grzechu jest osłabienie woli i zaciemnienie rozumu. Człowiek popełniający grzechy systematycznie osłabia swoją wolę, stając się coraz bardziej skłonny do złego oraz zaciemnia swój rozum, tracąc ostrość widzenia zła. Dzisiejszy laicki świat nie dostrzega tych skutków, lekceważąc je pomija, zasłaniając się pozornym poszanowaniem konkretnych ludzkich sumień. Ograniczanie się jednak do bezwzględnego tolerowania wolności własnego i cudzego sumienia prowadzi ostatecznie do powszechnego zaniku „obowiązku mówienia prawdy” – konkluduje papież. I taką postawę moralno-religijną – idąc za papieżem Piusem XII – nazywa sekularyzmem, czyli „humanizmem całkowicie oderwanym od Boga”. Stanowi on współcześnie ideologiczną podbudowę świata bez Boga⁴.

W *Reconciliatio et paenitentia* papież mówi o współczesnym „zaćmieniu sumień”, przez co rozumie ich wypaczenie, znieczulenie i duchową martwość⁵. Sumienie zaś jest „najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka” – przypo-

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

mina Jan Paweł II, idąc za nauczaniem II Soboru Watykańskiego⁶. To „rodzaj *zmysłu moralnego*, który prowadzi nas do rozpoznawania, co *dobrze*, a co *złe* [...] jakby wewnętrzne oko, duchowa zdolność widzenia, która prowadzi nasze kroki na drodze dobra”⁷. Stanowi ono o godności człowieka oraz o jego stosunku do Boga. Sumienie nie jest jednak samoregulującym się instrumentem poznania dobra i zła. Mimo że w danej sytuacji działa spontanicznie, podlega kształtowaniu w świetle prawdziwych moralnych zasad i norm. Dlatego papież apeluje do duszpasterzy Kościoła katolickiego, by poświęcali wiele uwagi kształtowaniu sumień wiernych, gdyż to „wewnętrzne sanktuarium”, „najgłębsze „ja” człowieka”, bywa przez różne ideologie i systemy filozoficzne „atakowane, wystawiane na próbę, burzone i zaciemniane”. Jeśli człowiek nie kształtuje sumienia, to przeradza się ono w „siłę niszczącą jego prawdziwe człowieczeństwo”⁸.

Zaśmienie sumienia jest zaśmieniem poczucia grzechu (świadomości grzechu), które wszak nie likwiduje samego grzechu. Tu papież wprost odwołuje się do słów św. Jana Ewangelisty. „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy. Jeżeli wyznajemy nasze grzechy, [Bóg] jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam” (1 J 1, 8–9). Dlatego według Jana Pawła II ludzkie bycie w grzechu jest „integralną częścią prawdy o człowieku”. Ta prawda składa się jakby z dwóch elementów: z pierwszego, że człowiek grzeszy i pozostaje w grzechu; z drugiego, że nie ma takiego grzechu, którego Bóg nie mógłby odpuścić. Odpuszczenie grzechu nie jest jednak możliwe bez świadomości grzechu. Człowiek musi ją wpierw zyskać w samym sobie. Przy czym nie może się ona sprowadzać do ogólnej konstatacji, że każdy z nas jest ze swej istoty grzeszny. Uznanie siebie za grzesznika w całej konkretności jest „konieczną zasadą powrotu do Boga” – stwierdza Jan Paweł II⁹. Pełne pojednanie z Bogiem, z sobą samym i z drugim człowiekiem musi być tak głębokie, jak głęboki jest rozłam spowodowany grzechem. Głębia pojednania ma być przynajmniej taka jak głębokość zranienia, spowodowanego grzechem¹⁰.

Dlaczego poczucie czy świadomość grzechu jest tak istotna? Papież odpowiada, że jest tak dlatego, ponieważ poczucie to wyrasta z moralnej świadomości osoby, w której obecny jest stosunek łączący człowieka z Bogiem jako jego Stwórcą, Panem i Ojcem. Człowiek nie jest w stanie usunąć tej relacji, gdyż ma ona charakter ontyczny, wyprzedzający wszelką ludzką świadomość. Człowiek

⁶ Papież odnosi się do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 8, 16, 19, 26, 41, 48; oraz do Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* 2, 3, 4.

⁷ RP 26.

⁸ Tamże.

⁹ RP 13.

¹⁰ RP 4.

nie może w sobie bez reszty zatrzeć pieczęci stworzenia, wskazującej na pochodzenie od Boga. Nie można całkowicie wymazać poczucia Boga. Poczucie grzechu i poczucie Boga (głównie poprzez sumienie) są ściśle ze sobą związane. Poniękąd papież wskazuje na coś, o czym wiedział już Sokrates, na wagę moralno-religijnego poznania samego siebie. Człowiek, który nie rozpoznaje siebie w popełnionym złu, nie jest w stanie wrócić do Boga. Swego czasu duński filozof Søren Kierkegaard stwierdzał to samo – bez świadomości grzechu nie ma świadomości Boga. Co więcej, tylko świadomość grzechu umożliwia właściwy stosunek do Boga¹¹. U Jana Pawła II ta korelacja stanowi podstawę prawdziwego dialogu z Bogiem.

Świadomość grzechu nie składa się z prostych aktów psychicznych, określanych jako pewien dyskomfort, niepokój, wewnętrzny smutek itd., lecz jest to świadomość aktów egzystencjalnych, w których zaangażowana jest cała duchowa sfera człowieka, wyrażająca się w żalu i skruszce. To duch, który pragnie oczyszczenia i ponownej przejrzystości dla samego siebie, przed Bogiem. Lęk sygnalizuje, jeśli można w ten sposób powiedzieć, że człowiek nie żyje tak, jak żyć powinien, że nie egzystuje w prawdzie. Te akty *stricte* osobiste, egzystencjalne, chronią jednostkę przed zadowalaniem się abstrakcyjnymi, obiektywnymi, nieosobowymi badaniami, np. struktur grzechu. Tego typu obiektywne rozważania, owszem, mają sens, ale nie mają większego znaczenia dla egzystencji jednostki, pozostającej w grzechu. Ich nawet dogłębne poznanie nie uzdrawia człowieka obciążonego grzechem. Dlatego Jan Paweł II pisze: „Nauczanie o grzechu i o nawróceniu nie może dokonywać się tylko przy pomocy pojęć abstrakcyjnych”. Nawrócenie domaga się „uznania własnego grzechu”, co nie jest możliwe bez „poznawania siebie”¹². To ostatnie ma charakter wybitnie praktyczny, nie teoretyczny.

Jan Paweł II był jednak nie tylko filozofem, lecz także teologiem i papieżem Kościoła katolickiego. Nie mógł w wewnątrzkościelnym dokumencie, jakim jest *Reconciliatio et paenitentia* poprzestać na ogólnej, egzystencjalnej charakterystyce grzechu. W zgodności z Pismem Świętym i Tradycją analizuje różne rodzaje grzechów. Za św. Janem Ewangelistą odróżnia grzechy, które „sprowadzają śmierć”, od grzechów, które jej nie sprowadzają (1 J 5, 16–20).

Te pierwsze to grzechy ciężkie, które powodują duchową śmierć, zerwanie ścisłej więzi z Bogiem Ojcem i Synem, czyli w konsekwencji utratę prawdziwego życia. Najpełniejszym wymiarem tego zerwania jest apostazja (wyrzeczenie się Chrystusa), ateizm i bałwochwalstwo (odrzućenie objawiającego się Boga na rzecz kultu fałszywych bogów). Jeśli grzechy te przybierają trwałą postać, to stają się grzechem (błuznierstwem) przeciwko Duchowi Świętemu. Taki grzech nigdy nie

¹¹ S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. A. Szwed, Kęty 2002, s. 65–66.

¹² RP 13.

zostanie odpuszczony. Człowiek obciążający się nim uparcie odmawia „nawrócenia się do miłości Ojca miłosierdzia”. Konsekwentnie odrzuca Boga i Jego łaskę, świadomie nie chce Bożego przebaczenia, nie chcąc mieć z Bogiem nic wspólnego. Taka postawa ściąga „wieczną śmierć”, czyli wieczne potępienie¹³.

Jan Paweł II nie pomija grzechów powszednich. Stwierdza, że grzechy te są duchowym „nieładem”, ale nie prowadzą do odwrócenia się od Boga. Nie niszczą przyjaźni z Bogiem ani nie pozbawiają Jego uświęcającej łaski, Jego miłości i szczęścia wiecznego. Papież zauważa, że grzechy powszednie to jakby chwilowe „przystanięcia” lub „zwolnienia kroku” w drodze do szczęścia wiecznego, do jedności z Bogiem, nie są jednak porzuceniem tej drogi. Jednocześnie jednak wyraźnie podkreśla, że grzechów powszednich nie należy zaniedbywać ani tym bardziej pomijać. Grzech powszedni zasługuje na karę doczesną, do odpokutowania na ziemi lub w czyśćcu. Nie należy zatem tych grzechów pomniejszać ani traktować jako mało ważne, gdyż one także mogą ostatecznie prowadzić do dobrowolnego odwrócenia się człowieka od Boga. Grzechy powszednie mogą być darowane przez Boga w akcie żalu, poprzez uczynki miłości, modlitwę, akty pokutne, ale także, zgodnie z zaleceniem Kościoła, poprzez akt sakramentalny, czyli spowiedź. Dlatego także i w tym przypadku Papież zachęca do częstej spowiedzi (sakramentu pojednania), gdyż wzmacnia ona świadomość, że również grzechy powszednie obrażają Boga. Sakrament pokuty jest okazją do tego, by „w doskonalszy sposób upodabniać się do Chrystusa i wierniej ulegać głosowi Ducha Świętego”¹⁴.

Jan Paweł II zdecydowanie opowiada się za pierwszeństwem indywidualnej spowiedzi usznej przed spowiedzią powszechną. Spowiedź uszna nie może wyjść z użycia ani nie może być zaniedbywana. Jest ona czymś zwyczajnym, natomiast spowiedź powszechna jest czymś nadzwyczajnym i stosowana jest w sytuacjach nadzwyczajnych, za zgodą i na odpowiedzialność lokalnego biskupa. Tym samym papież zdecydowanie przeciwstawia się tendencjom, jakie w tej kwestii zapanowały w Kościele na zachodzie Europy, gdzie po II Soborze Watykańskim zaczęto się ograniczać do spowiedzi powszechnej, recytowanej podczas mszy świętej.

Próba podsumowania

Z Księgi Rodzaju dowiadujemy się, że był taki czas, w którym istnieli ludzie moralnie doskonali i czystego serca. Żyli oni stale w bezpośredniej obec-

¹³ Zob. RP 17.

¹⁴ RP 32.

ności Boga i cieszyli się Jego przyjaźnią. Byli to Pierwsi Ludzie przed Upadkiem. Grzech pierworodny przekreślił ich niewinną doskonałość i czystość. Wydawało się, że wszystko stracone, ale Bóg dał ludziom drugą szansę. Zesłał na ziemię swojego Syna, który stał się Odkupicielem rodzaju ludzkiego. Niedoskonały i przez grzech pozbawiony duchowej czystości, człowiek miał teraz możliwość osiągnięcia, dzięki odkupieniu, jeszcze większej doskonałości niż ta, którą posiadali Pierwsi Ludzie. Niezależnie od tego, jak paradoksalnie to brzmi, grzech stał się okazją do wylania jeszcze większej łaski Boga. Stało się jasne, że rzeczywisty dialog z Bogiem zakłada jako przesłankę pośrednią grzech, a następnie świadomość grzechu (grzechów wszelkiego rodzaju). Znaczyło to, że po Upadku tylko na tej drodze mogła pojawić się możliwość doświadczenia rzeczywistego Boga w Jego miłosierdziu, ale i sprawiedliwości. Wyjątkiem była tutaj Maryja z Nazaretu, która nie doświadczyła w swoim życiu żadnego grzechu (także pierworodnego), co nie przeszkodziło Jej w doskonałym poznaniu Boga.

Tak więc chrześcijaństwo stało się Bożą odpowiedzią na grzech, daną w obiektywnym wymiarze słowa Bożego Objawienia. Miało ono być przyjmowane w subiektywnym akcie wiary jednostki. I przeciwnie, wystarczyło usunąć z ludzkiej świadomości świadomość grzechu, aby całe chrześcijańskie przepowiadanie stało się dla konkretnego człowieka czymś zupełnie nieistotnym, czymś do pominięcia, aby jednostka straciła zainteresowanie dla Ewangelii i odkupieńczej roli Jezusa Chrystusa. Dla człowieka „bezgrzesznego” w sensie współczesnego sekularyzmu Ewangelia nie jest Dobrą, lecz raczej niepotrzebną Nowiną, zaś ewentualna wiara w Boga, jeśli zlaicyzowana myśl w ogóle Go dopuszcza, ogranicza się do przyjęcia i akceptacji subiektywnie zrelatywizowanego przedstawienia, wyobrażenia, idei Boga, do wymyślonej na użytek własny intelektualnej atrapy. Bóże, dzieło własnej wyobraźni, ma zastąpić prawdziwego Boga. Taka substytucja czyni zasadnym pogląd dziewiętnastowiecznego niemieckiego ateisty Ludwika Feuerbacha, który ideę Boga pojmował jako projekt ludzkiej samoświadomości. Sądził on, że Bóg to w istocie ideał doskonałego człowieka, wyzwolonego z ograniczonego konkretnego człowieka, którego tenże człowiek nie ośmiela się wiązać z człowiekiem, więc przypisuje go wyższemu od siebie, wymyślonemu bogu. W *Reconciliatio et paenitentia* Jan Paweł II zapobiega takiej projekcji. Przedstawiając rzeczywistość grzechu, rozumianego jako *terminus medius*, wyraźnie przeciwstawia się błędnym odniesieniom do Boga. Pokazuje w sposób nie budzący wątpliwości drogę do Niego, która zakłada rzeczywisty egzystencjalny wysiłek człowieka. Nie ma on wiele wspólnego z czysto spekulatywnymi wysiłkami współczesnych teologów i filozofów Boga.

Abstract

About Apparent and Actual Dialogue with Eternity

One can consider man's dialogue with God as actual or apparent. The latter is based on products of human imagination, understood as determined by definite representations of God and ideas about God. Both of them could be called intellectual idols (god ideas). One of them is the idea of merciful God excepting His justice. Such God never judges human moral acts, allowing a man to be beyond good and evil. The actual dialogue is different. Imperfect man, burdened with a personal sin, is being related to the perfect God. Our analyses were based on *Reconciliatio et paenitentia*, the pastoral document of Pope John Paul II. The Pontiff criticizes here contemporary forms of secularization, and especially the propagation of the resignation from the awareness of sin, which is presented as a liberation from unnecessary stress and anxiety. But human knowledge of God is strictly connected with the awareness of sin. The Gospel and Christianity lose their meaning among individuals and societies, when man considers himself sinless.

ŻYCIE W DIALOGU Z WIECZNOŚCIĄ

Czas ucieka, wieczność czeka...

Trzy słowa-klucze: wieczność, dialog i życie, obecne w tytule, domagają się krótkiego komentarza. Na początek – wieczność. Żyjąc w czasoprzestrzeni, mamy trudność w wyobrażeniu sobie czegoś, co trwa, a równocześnie wyjęte jest spod praw logiki i skali czasu. Stąd wieczność definiujemy nie tyle poprzez wskazanie, czym ona jest, ale poprzez to, czym nie jest, w relacji do czasu. Zwykle postrzegamy wieczność jako istnienie, które się nie kończy, nie podlega przemijaniu i nie ulega zniszczeniu. Nasz rozum i nasze zmysły upewniają nas, że wszystkie znane nam formy istnienia przemijają: „Przemija postać tego świata”¹.

Człowiek obrazem wieczności

W zamyśle Stwórcy, o czym poucza nas historia rajskiego ogrodu, człowiek żyjący pod osłoną zapewniającego nieśmiertelność drzewa życia, miał trwać w bezpośredniej bliskości Boga na wieczność. Ta nieśmiertelność wynikała już z samej logiki stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga, który – jako jedyny – jest bytem samoistnym i wiecznotrwałym. Księga Mądrości tak o tym mówi: „dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, i [...] uczynił go obrazem swej własnej wieczności”². „Wieczność” pojawia się tu nie tylko jako przymiot Boga, ale także jako jedno z Jego imion. Pismo Święte używa w tym przypadku słowa „Przedwieczny”, podkreślając szczególną cechę owej wieczności, mianowicie *jej odwieczne istnienie, zanim czas zaistniał*. Wieczność zatem, nie wchodząc w niuanse, to osobowy Bóg, jedyny byt, który jest Wiecznością pisaną od dużej litery „W”. Wszystko, co wiecznotrwałe, w Nim ma swe źródło. Nic więc dziwnego, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga jest równocześnie „obrazem” Jego „wieczności”.

¹ Pierwszy List św. Pawła do Koryntian (1 Kor 7, 25–31); wszystkie cytaty z Biblii podaje za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2003.

² Mdr 1, 13–15.

Jako taki, człowiek jest jedynym bytem stworzonym, który posiada w sobie wszystkie trzy znane formy życia: *bios*, *psyche* i *(d)zoe*³. To ta ostatnia w szczególny sposób odróżnia go od reszty stworzeń w świecie, a upodabnia do Boga i czyni obrazem Jego wieczności. Co więcej, każdy pojedynczy człowiek – jak poucza nas Pismo – istniał w sercu Boga, zanim świat został przezeń stworzony⁴.

Mamy zatem dwa podmioty dialogu. Z jednej strony, człowieka („koronę stworzenia”) obdarzonego przez Boga duszą nieśmiertelną, z którym chcemy utożsamiać nasze tytułowe życie; człowieka, o którym Karl Rahner, chcąc go zdefiniować, mówi: „duch w świecie i słuchacz Słowa”. *Nota bene*, ta definicja wydaje się kluczowa z punktu widzenia interesującego nas dialogu. Z drugiej strony, WIECZNOŚĆ, którą utożsamiamy z Przedwiecznym Bogiem wyznaczającym perspektywę, sens i cel istnienia. Pozostaje trzecie z tytułowych słów-kluczy, czyli dialog.

Życie domaga się poznania i dialogu

Obdarzony życiem samego Boga, a więc rozumem i wolną wolą, człowiek nieuchronnie i nieustannie musi wybierać. Są to wybory, których celem podstawowym jest spełnianie się życia poprzez odnajdywanie przyjaznych życiu środowisk oraz odnajdywanie i zdobywanie odpowiedniego dla życia pokarmu – i to niezależnie od tego, czy chodzi o środowisko i pokarm dla *bios*, *psyche*, czy *(d)zoe*. Natura człowieka została wyposażona przez Boga w swoiste władze poznawcze, pozwalające rozpoznać właściwe środowisko i wybrać pokarm odpowiedni dla każdej z form życia. Dusza człowieka różni się od duszy zwierząt, choć ma z nią także cechy wspólne. Jako przeznaczona w szczególny sposób do poznawania, dusza w przypadku człowieka wyposażona została przez Boga we władze, których żadna inna istota nie posiada: rozum, wyobraźnię, wolną wolę i sumienie, w które Bóg wpisał prawo naturalne w formie dziesięciorga przykazań. Ta dusza ludzka ma jeszcze jedną szczególnie ważną cechę; jest mianowicie (jak mówi o tym Katechizm) *capax Dei*, spragniona Boga i na Niego otwarta. Jest to tym samym dusza odczuwająca własną transcendencję i jako taka poszukująca Boga ze swej natury; poszukująca Go, jak zobaczymy, także jako środowiska i pokarmu dla swego życia (*zoe*). To pragnienie i poszukiwanie jest początkiem dialogu, który ostatecznie jest owocem aktywności i łaski samego Boga. On to, odpowiadając na pragnienie człowieka, wysłał do jego duszy Ducha Świętego, wołającego „Abba, Ojciec”⁵. Możemy, co prawda, poszerzając rozumienie słowa „dialog”, odnosić je na przykład

³ U. Eco, C. M. Martini, *W co wierzy ten, kto nie wierzy?*, tłum. I. Kania, Kraków 1998.

⁴ Ps 139.

⁵ J 14, 17.

do kontemplowania przyrody czy do jakichś form porozumienia ze zwierzętami, ale czujemy, że dialog z wiecznością, o który nam chodzi, należy do zupełnie innej rzeczywistości; że jest dialogiem międzyosobowym.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej, jak dialog ów przebiega, co jest jego przedmiotem, jego sensem, celem, zadaniem; ku czemu prowadzi, co jest jego specyfiką, na czym się go buduje.

Przedmiot i sens dialogu

Pismo Święte, które samo w sobie jest zapisem takiego dialogu życia z Wiecznością, poucza nas, że najważniejszym przedmiotem tego dialogu jest samo życie. Dialog życia z wiecznością jest zatem, w rzeczy samej, dialogiem życia zanurzonego w doczesności z Życiem Wiecznym pisanym wielkimi literami. Jedynym reprezentantem życia zanurzonego w doczesności zdolnym do takiego dialogu jest człowiek. Jedynym zaś zdolnym prowadzić ów dialog ze strony wieczności jest Bóg ukryty *de facto* pod słowem „Wieczność”. Przedmiotem dialogu jest samo życie, jego sens, logika, cel, przeznaczenie, jego prawa i zasady oraz warunki jego wzrostu i rozwoju, widziane w perspektywie wieczności.

Specyfika i owoc dialogu życia z Wiecznością

Dialog ów, co bardzo istotne, nie jest li tylko intelektualną dysputą, choć zawiera w sobie jej elementy. Bóg nie przekazuje człowiekowi prawd teoretycznych. Paradoksalnie, dialog otwierający perspektywę wieczności, ku niej kierowany i z nią prowadzony, dotyczy doczesności, a w niej chwili obecnej (tylko w niej bowiem możliwe jest spotkanie doczesności z wiecznością). Dialog ten ma zawsze wymiar praktyczny i podejmowany jest ze względu na stojące w jego tle pytanie – co mam czynić i jak mam czynić, tu i teraz, aby osiągnąć życie wieczne, czyli w sposób trwały zanurzyć swoje życie w Wieczności? Poznanie odbywa się tu zawsze ze względu na służbę życiu (a więc ze względu na kształt miłości) i jako takie jest zawsze poznaniem rodzącym moralne zobowiązanie. Muszę poznać prawdę, tzn. prawdziwe dobro, na które czeka życie, moje czy życie bliźniego, w chwili obecnej, aby temu życiu tym właśnie dobrem usłużyć. Poznanie takie wpisane jest zawsze w wolę Bożą i rezonuje w ludzkim sumieniu. Nie chodzi więc o czynienie dobra w ogóle, ale dobra bardzo konkretnego, ściśle określonego, istotnego dla tu i teraz; dobra, które jako zgodne z wolą Boga, a więc święte, najlepiej (tj. w sposób adekwatny) odpowiada na potrzeby życia. Rozpoznając to dobro i wcielając je w życie, miłujemy prawdziwie i mądrze, a tym samym uświę-

camy się (wzrastamy w świętości), wrastamy w wieczność – bo miłość, świętość i wieczność są tu synonimami. Taki dialog z Wiecznością przekracza możliwości człowieka zarówno na poziomie poznania, jak i na poziomie wcielania tegoż poznania w życie. Odbywa się on, jak dalej zobaczymy, przede wszystkim na poziomie serca i w przestrzeni łaski. Dusza nieśmiertelna jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym tego dialogu. Tylko wiecznotrwały Duch, któremu człowiek robi miejsce w swym sercu (w swej nieśmiertelnej duszy), zdolny jest prowadzić dialog z Wiecznością i zachowywać jego logikę.

Jest to dialog na poziomie Ducha Świętego. Nie może być inaczej na poziomie dialogu Życia z życiem, w którym chodzi o życie; bowiem tylko „Duch daje życie, ciało na nic się nie przyda”⁶. Jest to zatem dialog oparty na Słowie Życia; Słowie Przedwiecznym, które mówi: „Słowa, które ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem”. Z oczywistych powodów to one, słowa Pisma, powinny stać się najbardziej podstawową materią tego dialogu. Jak trzeba się obchodzić z tymi słowami w ramach tego dialogu, o tym poniżej.

Dialog zapośredniczony

Człowiek, ze swej natury wezwany do takiego dialogu, nie może jednak prowadzić go na mocy tejże natury. Nadnaturalna, nadprzyrodzona łaska, której potrzebuje, sprawia, że dialog taki może być prowadzony jedynie w Duchu Świętym. Jest to więc dialog ze swej natury chrystologiczny, bowiem to Chrystus, Słowo Przedwieczne – jedyne, które ma słowa życia wiecznego – dostarcza przez Ducha Świętego słów adekwatnych dla prowadzenia tego dialogu.

Jest to zatem dialog, w którym Przedwieczne Słowo Życia, które zstąpiło z Wieczności, a więc z rzeczywistości, do której zmierza nasze życie, poucza nas i prowadzi Drogą, którą samo Jest.

W praktyce, modlitwa słowem Bożym i klasyczne *lectio divina* to jedne z dwu najbardziej podstawowych form tego dialogu.

Logika formacji permanentnej

Życie stworzone przez Boga jest życiem zdążającym do swej pełni poprzez nieustanny wzrost i rozwój. Dotyczy to wszystkich form życia w człowieku – tej *bios* (rozpoczynającej się od zapłodnionej komórki jajowej), tej *psyche* i tej (*d*) *zoe*. Ta ostatnia, ze względu na godność człowieka, jest formą wiodącą. Ona po-

⁶ J 6, 63.

rządkuje i integruje wzrost i rozwój dwu pozostałych, nie naruszając ich mechanizmów, ich własnej logiki i względnej autonomii. Ów ciągły wzrost i rozwój oraz pełna integracja wszystkich form życia w człowieku wpisane są w proces formacji permanentnej. Pełnia i najgłębszy nurt tego procesu płynie nurtem dialogu z Wiecznością w zarysowanym tu rozumieniu. Gdybyśmy chcieli metodycznie rozpracować i systematycznie opisać ów proces w szczegółach, trzeba by poważnego studium⁷. Nie o to jednak chodzi nam w tej chwili.

Dialog przekraczania

Dialog z Wiecznością jest dialogiem przekraczania wymiarów doczesności i wymiarów przyrodzoności; przekraczania ich logiką i mocą Wieczności. Oczekiwania tego dialogu oddają doskonale dwa wydarzenia opisane w Piśmie Świętym.

Oporna figa. Pierwsze z nich to tajemnicze spotkanie Jezusa z drzewem figowym. Mistrz zdążający wraz z apostołami z Jerozolimy do domu Łazarza poczuł głód i zapragnął, by Jego głód zaspokoiła swymi owocami figa, którą spotkał na swej drodze. Rzecz w tym, że nie było na niej owoców, bo być nie mogło, gdyż – jak zauważyli później sami apostołowie – „nie był to czas na figi”⁸. Mimo to Jezus oczekuje, wbrew całej logice sytuacji, że figa nakarmi Go swymi owocami, wydanymi niejako wbrew naturze i wbrew logice czasu. Nie widząc owoców, których przecież być nie mogło, Pan Jezus przeklina drzewo. Uczniowie, będący świadkami tej sceny, są w tych okolicznościach wyraźnie skonsternowani. Następnego dnia, wracając tą samą drogą, zauważają, że przeklęta figa uschła. Zdziwieni tym, co się stało zwracają na to uwagę swemu Mistrzowi, oczekując od Niego wyjaśnienia. Komentarz Jezusa, biegnący jakby „obok” całego wydarzenia, musiał być dla nich nie mniej zaskakujący. Jezus mówi im o wierze, a tym samym o najgłębszej tajemnicy życia i Jego oczekiwaniach, co do owoców dialogu, jaki On – Życie Wieczne przeprowadził z figą, czyli życiem doczesnym. Mówi, że oczekiwany owoc takiego dialogu jest owocem nadnaturalnym. Ukazuje w ten sposób, czym powinna stać się natura, która wchodzi w dialog z Wiecznością, dialog wszakże oparty na logice Wieczności, a nie doczesności. Pokazuje, do czego zdolne jest *bios* i *psyche* poddane (*d*)*zoe*. Jezus nie oczekiwał śliwek na fidze, co byłoby wbrew naturze figi; oczekiwał fig, tyle że wydanych nie na mocy natury, lecz łaski. To wydarzenie ukazuje z całą siłą, że dialog, który analizujemy, w żaden sposób nie podlega logice tego świata. Ukazuje ono, czym staje się i jakie możliwości zyskuje natura poddana, na zasadzie wiary i zaufania, Słowu Przedwiecznemu i mocy łaski.

⁷ A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, tłum. J. Zarzycka, Kraków 2004.

⁸ Mk 11, 12–14. 20–24.

Maryjny rytm dialogu. Jakże odmiennie wygląda w tym kontekście inna „Figa”, gotowa przyjąć, wbrew wszelkiej doczesnej logice, posłannictwo, łaskę i moc przychodzącą od Słowa Przedwiecznego i wydać Jego owoce. Pamiętamy tamto wydarzenie: „Anioł Pański zwiastował...”, a Ona przyjęła to Słowo i poczęła, i zrodziła Jego owoc⁹. Jak widać, dialog ten podlega logice, która nie jest logiką doczesności, nie jest logiką tego świata.

Dialog z Wiecznością, a więc dialog ze Słowem Przedwiecznym, ma swój bardzo czytelny rytm i swoją logikę. Jeśli dialog ów budujemy na słowie Pisma, a więc na Przedwiecznym Słowie Boga, na którym jest on *de facto* oparty, wówczas dostrzeżemy, że wpisuje się on doskonale w rytm i w logikę kolejnych kroków modlitwy słowem Bożym; modlitwy opartej o dynamikę *lectio divina* wiodącą od *lectio*, poprzez *meditatio*, następnie *contemplatio* do szeroko rozumianej *oratio* i w końcu *actio* – zamiany zrozumianego i przyjętego z miłością słowa w czyn. Podobną logikę i dynamikę znajdujemy w dopiero co przywołanym wydarzeniu, które stanowi doskonały wzorec owego *lectio divina*.

Oto po stronie człowieka mamy u początków tego dialogu otwartość, pragnienie, bojaźń i pokorną gotowość całego „ja” do przyjęcia Słowa przychodzącego z Wieczności; postawę, której wzorem jest właśnie uniżoność Maryi: „oto ja służebnica Pańska”. Po stronie Wieczności jest dostrzeżenie tej pokornej gotowości (będącej już pierwszą odpowiedzią na udzieloną łaskę) i decyzja o złożeniu Słowa z ufnością w sercu człowieka, które w swej uniżoności i służebności gotowe jest Je przyjąć i zrodzić Jego owoc. Wcześniej jednak jest pełne zadziwienie, niedowierzanie („zmieszała się na te słowa”) i rozważanie („rozważała, co miałoby znaczyć”) człowieka świadomego własnej niemocy; rozważanie rodzące pytanie: „jakże się to stanie, skoro [...]?” Potem, po uspokojeniu serca Słowem Bożym¹⁰, odpowiedź: „niech mi się stanie według słowa twego”, i początek procesu zamieniającego słowo w czyn („poczęła”), a następnie noszenie tego Słowa w sobie i postrzeganie, jak rośnie i rozwija się, do czasu, aż dojrzeje do zrodzenia („porodziła swego Syna”). Ten wzrost i rozwój Słowa jest zawsze wzrostem i rozwojem wiecznego życia i wiecznego królestwa Boga w nas¹¹. Oto Bóg rośnie w nas, aby stać się człowiekiem, ale równocześnie i nieodwołalnie człowiek wrasta w Wieczność, doznaje przeobstwienia, uświęcenia; można powiedzieć: staje się Bogiem, dziedzicem Wieczności. W końcu rzecz cała, w sposób subtelny, staje się dostrzegalna dla wrażliwego na Boży przekaz otoczenia i słyszymy: „a skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?”. Dostrzegalność owej przemiany i wywyższenia, jakich dokonuje w nas Wieczność, rodzi dziękczynienie i uwielbienie Boga: „wielbi dusza moja Pana”. To-

⁹ Zob. Łk 1, 26–38.

¹⁰ Zob. Łk 1, 35.

¹¹ Zob. Łk 17, 20–21.

warzysz tu temu uszczęśliwiająca radość („raduje się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim”) i widzenie siebie w prawdzie („bo wejrzał na uniżenie swojej służebnicy”). Ten dialog (i jego owoc) jest równocześnie dialogiem zbawczym i wprowadza człowieka w Wieczność samą. Ale by takim się okazał, musi być związany z owym „Fiat” opartym na wierze, nadziei i miłości; opartym na zaufaniu do Słowa Przedwiecznego i Jego mocy; Słowa przychodzącego z Wieczności i z nią współistotnego. To zaufanie do Słowa Przedwiecznego ma znaczenie fundamentalne. Wyrażają je trzy słowa „Jezu, ufam Tobie” przypomniane za pośrednictwem współczesnej prorokini św. Siostry Faustyny. Są to te słowa, których zabrakło fidei, a które wypowiedziała Maryja w swoim zbawiennym FIAT. Są to słowa kluczowe, na których zawisł nie tylko cały dialog z Wiecznością, ale także ów fundamentalny wybór między życiem a śmiercią, błogosławieństwem i przekleństwem¹².

Dialog obcowania

Z tego choćby, co powiedziano dotychczas, jasno wynika, że dialog życia z Wiecznością, życia doczesnego z Życiem Wiecznym, daleko odbiega od logiki bliskiego wielu z nas dyskursu akademickiego. Wychowani w tej logice, z trudem przyjmujemy i pojmujemy inny jego kształt i zupełnie inny paradygmat poznawczy. Nie rozumiemy, że jest to dialog poznawczy, rodzący zobowiązanie i wołający o odpowiedzialność, że jest aktem wtajemniczenia i że zawsze pozostaje na służbie miłości (będącej nieodwołalnie służbą życiu). Jest to dialog, w którym akt poznania, akt wiary, nadziei i miłości, akt zaufania, akt czci, szacunku i uwielbienia, akt dziękczynienia, akt służby, akt odkrycia własnej godności i tożsamości są niepodzielne, nierozłączne i wzajemnie się warunkują. Jako taki dialog ten staje się wielowymiarowym i płodnym obcowaniem z Tym, który jest Drogą, Prawdą i Życiem; jest dialogiem w drodze, bo życie jest nieustannie w drodze. Prawda i Droga tego Życia przychodzą z Wieczności i ku Wieczności orientują; mają wymiar osobowy i egzystencjalny.

W rozpoczętym dopiero co Roku Wiary warto i trzeba z mocą podkreślać, że dialog życia z wiecznością jest przede wszystkim dialogiem wiary prowadzonym przez Syna Człowieczego z synami Pańskimi. Jest to dialog kluczowy dla całego kosmosu; jest spełnieniem jego pragnień: „całe [bowiem] stworzenie [...] oczekuje objawienia się [zdolnych do takiego dialogu] synów Pańskich”¹³.

Jest to dialog, w którego centrum stoi Życie, będące źródłem wszelkiego życia oraz animatorem tego dialogu. Jest nim eucharystyczna obecność Chrystu-

¹² Zob. Pwt 30, 19–20.

¹³ Rz 8, 18–25.

sa, który jako Żywe Słowo Boga jest także fundamentem tego dialogu. Tak więc dialog życia z Wiecznością (a więc życia doczesnego z życiem Wiecznym) płynąć może od strony stworzenia jedynie poprzez „synów Pańskich”, czyli tych, których ożywia Duch Wieczności; od strony zaś Wieczności poprzez „Syna Człowieczego”, który ów dialog animuje i który jest wiodącą mocą tego dialogu, odbywającego się w Jego Duchu, w Nim, z Nim, przez Niego i dla Niego; On jest równocześnie jedyną Drogą i jedyną Prawdą tego dialogu. Co ważne, a w istocie rzeczy najważniejsze, ów dialog jest spełnieniem oczekiwań doczesnego życia wszelkiego stworzenia, które, jak wiemy, „oczekuje [...] objawienia się synów Pańskich”; poprzez nich bowiem zostaje ono zanurzone i odnowione w Synu Człowieczym, doznając w ten sposób przeniesienia w uszczęśliwiającą Wieczność.

Abstract

Life in the Dialogue with Eternity

Taking as the point of departure the analysis of three key concepts, i.e. eternity – dialogue – life – in their biblical context, the paper demonstrates the interpersonal character and dimension of the dialogue with eternity. It points to the general meaning and specific features of such dialogue. The dialogue with Eternity, spelled with capital ‘W’, is in reality a dialogue of man with God; and for the Christian believer it has a clearly Mariological, Christocentric and Eucharistic dimension. Only the dialogue conceived in such terms, i.e. transcending the temporal limitations of worldly existence, can become a basis for any genuine dialogue between human persons, and so it can satisfy man’s deepest needs and desires.

ARTYSTA I DZIEŁO SZTUKI WOBEC PRZEMIJANIA I WIECZNOŚCI

W Liście Jana Pawła II do artystów, bardzo często przypominanym, ale rzadko analizowanym, i traktowanym już teraz jako wielka pamiątka – odnajdujemy sformułowania, dzięki którym winien on stać się trwałym i niezwykle ważnym dokumentem ukazującym sens sztuki, miejsce artysty wobec przemian czasów i epok. List do artystów jest bowiem także rozważaniem Bożego Człowieka, który w swym życiu nigdy nie przestał być artystą. Píše Jan Paweł: „Tak więc historia sztuki nie jest tylko historią dzieł, ale również ludzi...”.

Czytając poezję, słuchając muzyki, patrząc na średniowieczną architekturę, ale i podziwiając najnowsze budowle, oglądając stare i nowe obrazy – poznajemy zmienność czasów, trwałość i przemijanie wartości, ale nade wszystko poznajemy artystów. Ich czasy, ich życie duchowe, ich wielkość, ale nieraz także naiwność, ich determinację w poznawaniu prawdy, ale i łatwość w poddawaniu się naporowi czasów, ustrojów, zmienność myślenia, ale i upór prowadzący do prawdy.

Patrząc na ukrzyżowanego Chrystusa w krakowskim kościele Mariackim, patrząc na udręczone Ciało, ale i na perizonium, rozwiane, będące niemal genialnie wyrzeźbionym symbolem piękna i zwycięstwa, czujemy zamysł Wita Stwosza, ukazującego wielkość cierpienia, prowadzącego naszą myśl i naszą modlitwę ku zmartwychwstaniu. Rówieśnik Wita Stwosza – Matthias Grünewald – w słynnym ołtarzu z Isenheim, w centralnym obrazie, maluje ukrzyżowanie. W mrocznym pejzażu patrzymy na ukrzyżowanego Chrystusa, na Jego zbite Ciało, patrzymy na perizonium, które jest kawałkiem potarganego płótna.

A przecież patrząc na dzieło Stwosza i Grünewalda, tu i tam patrząc na mękę Chrystusa, odczytujemy – w tak przecież innej interpretacji – ukrzyżowanie jako znak Zwycięstwa i Odkupienia. Okazuje się też zarazem, że artyści, podejmujący nie tylko dla siebie najważniejsze motywy, w takich właśnie przypadkach realizują po prostu swoje autoportrety.

Ich dzieła są skierowane do odbiorców. Wit Stwosz myśli o ludziach, którzy wejdą na modlitwę do bazyliki Mariackiej, Grünewald o mieszkańcach szpitala dla trędowatych, gdzie w kaplicy umieszczono ołtarz jego autorstwa.

Dobre i wielkie dzieła były, są i będą szczególnego rodzaju rozmową artysty z tymi, którzy będą patrzeć na ich dzieła.

Liczne autoportrety Rembrandta, wnętrze pokoju, w którym mieszkał Van Gogh, wizje polskiej historii malowane przez Jana Matejkę – to oczywiście dzieła, które mają swą ogromną wartość, które powstawały w wyniku przeżyć i wzruszeń, były rezultatem studiów i szkiców, ale w istocie były rozmową ze współczesnymi, przecież jednak pozostały w równym stopniu rozmową z nami.

Ten związek artysty z dziełem, artysty i dzieła z czasem, w którym powstaje – to nie tylko sprawa malarstwa czy rzeźby. W roku 1992 Witold Lutosławski mówi:

W chwili obecnej czujemy zmęczenie swoistą tymczasowością muzyki współczesnej... A główną sprawą w muzyce jest przecież nie „jak”, lecz „co”. To „jak” jest konieczne, ale najważniejsze jest przesłanie. I na nie właśnie czekamy¹.

Dzisiaj często jesteśmy zaniepokojeni tym, co nazywamy niezrozumiałością sztuki współczesnej. Niejednokrotnie w literaturze, w obrazach, w filmach czy w teatrze postrzegamy sytuacje i treści, które niepokoją nas, a nawet przejmują elementami zgorzienia, zła, prymitywnego interpretowania spraw ważnych. I tu jednak trzeba zatrzymać się nad słowami Jana Pawła:

Nawet wówczas, gdy artysta zanurza się w najmroczniejszych otchłaniach duszy lub opisuje najbardziej wstrząsające przejawy zła, staje się w pewien sposób wyrazicielem powszechnego oczekiwania na odkupienie².

Oczywiście, postawy artystów i ich dzieła to nie tylko dokumentacja niepokoju, zła, niewiary i nieszczęść...

W polskiej, ale i światowej sztuce dawnej i współczesnej postrzegamy obecność myślenia o związkach człowieka z Bogiem, o problemach dobra, piękna, poszukiwania i odkrywania wartości. Pamiętajmy jednak, że historia ludzi ukazuje się w historii sztuki, że bardzo często właśnie dzięki treściom dzieł, dzięki ich ekspresji, ale i ich spokojowi i czytelności – ludzie odszukują i odkrywają wartości i zbliżają się do prawdy. Do prawdy o sobie i o świecie, który ich otacza i w którym żyją.

¹ Fragment wypowiedzi Witolda Lutosławskiego na posiedzeniu u Ministra Kultury (rok 1992), na którym byłem obecny. Cytowany fragment zanotowałem.

² Jan Paweł II, *Do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych „epifanii” piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej*, Watykan, dnia 4 kwietnia 1999, [w:] http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists_pl.html (10.01.2013).

Często w czasie podróży, i to nie tylko po świecie, ale także po Polsce, patrzymy na różnorodność architektury. Dawne domy, dwory, ale także wiejskie chałty i gospodarcze zabudowania, to nie tylko piękne formy, lecz i użyteczność oraz konstrukcje, formy i kształty wyrastające z potrzeb życia.

Patrząc na kościoły powstałe jeszcze w XIX wieku i na te budowane obecnie, myślimy o ewolucji architektury, która kiedyś bliska była historii. Teraz natomiast często nieduży kościół przypomina niebrzydki budynek i tylko znak krzyża uświadamia nam, że to nie dom handlowy, tylko kościół.

Oczywiście, to, co piszę, nie jest negacją współczesności. Wskazuje jednak niejednokrotnie na zanikanie sakralności budowli, która mogłaby przecież i poprzez walory nowoczesności ujawniać klimat sakralności i być jej znakiem.

Jeżeli wspominam o tym, to również dlatego, by nie zapominać o obecności Pana Boga w twórczym myśleniu i w procesie twórczym, którego rezultatem są dzieła sztuki, literatury, muzyki, teatru. Dotyczy to w równym stopniu także architektury, współtworzącej przecież krajobraz, w którym żyjemy i który współtworzy nasze poczucie piękna i naszą wyobraźnię. Warto też uświadomić sobie, że upływający czas zmienia naszą wyobraźnię, że temperatura naszego życia, wielość otaczających nas wydarzeń, zjawisk, ewolucja naszej wyobraźni – wszystko to zmienia nasze życie wewnętrzne, niekiedy spłyca je i eliminuje zeń wartości.

Obszarem, w którym warto szukać wartości, jest sztuka. Nawet wspomniana tu ewolucja formy i treści dzieł pozwala na odszukiwanie ciszy i refleksji, skłania do zachowywania w naszym życiu wewnętrznym miejsca dla poezji, muzyki, malarstwa.

Tak jak niepokojąca jest eliminacja czy wyraźne zmniejszanie miejsca dla sztuki w programach szkolnych, tak niepokojące jest zapominanie o sztuce jako ważnym obszarze życia domowego, rodzinnego, a nawet towarzyskiego.

Wchodzące do starych, gotyckich kościołów wycieczki rodaków i turystów zagranicznych to zaledwie zwiedzający, niekiedy fotografujący, prawie nigdy kłękający ludzie, chcący obudzić w sobie przez święty gest sens oglądania właśnie tego miejsca.

Takie właśnie sytuacje są niepokojącym znakiem laicyzacji naszego życia. Laicyzacji, której sztuka może zapobiegać, jeżeli będzie w sposób właściwy ukazywana jako znak naszego życia duchowego, naszej potrzeby czegoś więcej niż ciekawość świata.

To właśnie sztuka jest od stuleci naszym dialogiem z wiecznością, to sztuka jest i pozostanie znakiem naszej wiary. Właśnie dlatego właśnie sztuka to nie tylko dekoracja naszego życia; sztuka może i powinna być jedną z dróg do Boga i wieczności.

Abstract

The Artist and the Work of Art in the Face of Transience and Eternity

Referring to the *Letter to Artists* by John Paul II, who was both a man of profound faith and an artist at the same time, the author stresses the great relevance of the text and the need for its in-depth analysis. Drawing attention to the historical and cultural context important for the accurate reading of works of art, the author also points to the timeless dimension of art, which makes it always subservient to the cognition of permanent truths and values inherent in the current logic of life.

O PIELGRZYMOWANIU JAKO FORMIE DIALOGU Z WIECZNOŚCIĄ W POEZJI KAROLA WOJTYŁY

*My dzisiaj właśnie do tych miejsc powracamy,
tędy bowiem przyszedł kiedyś Bóg do Abrahama.
Do Abrahama, który uwierzył, przyszedł Bóg.
(Jan Paweł II, Tryptyk rzymski)*

„Dzięki łasce Boga jestem człowiekiem, chrześcijaninem; sądząc z czynów – wielkim grzesznikiem, z powołania – pielgrzymem bez dachu nad głową, najniższego stanu, tułającym się z miejsca na miejsce. Cała moja majętność to na ramieniu torba z suchym chlebem, a na piersiach święta Biblia. Tylko tyle”¹. Słowa te, otwierające pierwszą opowieść rosyjskiego pielgrzyma, podbiły tchnieniem Ducha i Nieskończoności XIX-wieczną Europę². Przypomniały, że człowiek jest pielgrzymem, a życie drogą, która istnieje po to, aby ją przemierzyć. Tylko tyle, a przecież aż tyle.

W czasach, gdy nieznany nam autor pisał w Rosji owe opowieści, w zachodniej części Europy, w Paryżu, Mickiewicz opublikował już *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego* (1832), a Cyprian Kamil Norwid snuł poetycką refleksję dotyczącą przedziwnej wędrówki, jaką jest życie człowieka. Dzieliło ich wiele; łączyło przekonanie, że wędrować warto i że wędrować trzeba, bo u kresu wędrówki czeka zmartwychwstanie. Nie zmierzch, ale z martwych powstanie.

¹ Opowieści rosyjskiego pielgrzyma, [w:] <http://heavenrose.wordpress.com/2010/09/02/hello-world> (5.02 2013).

² Przyjmuje się, że ten anonimowy tekst, o oryginalnym tytule *Otkroviennyje rasskazy strannika duchownomu swojemu Otcu*, powstał około 1855–1861 r. Jego pierwsze wydanie ukazało się w Kazaniu w 1870 roku; drugie (uzupełnione przez biskupa Teofana, zwanego Pustelnikiem, i uznawane za podstawowe) ukazało się w roku 1884. Niektórzy badacze uważają, że opowieści te mogły stanowić osobiste wyznania konkretnego pielgrzyma Nemytowa, chłopca z guberni orelskiej, znanego w klasztorze Optino, gdzie wielokrotnie odwiedzał starca Makarego (zob. M. Cyrulski, *Przedmowa do: Opowieści pielgrzyma. Szczere opowieści pielgrzyma poświęcone duchownemu ojcu*, Tyniec 2012, s. 9–13).

Wiek XIX dał się poznać jako epoka literatury drogi. Nie wymyślił jednak pielgrzymowania. O wielkiej wędrowce do Boga wspominała już często Biblia, a starożytna i średniowieczna literatura i duchowość uczyniły z niej uprzywilejowany temat, definiujący nawet w pewnych okresach specyficzną formę życia duchowego. Tak było na przykład w dawnym iryjskim Kościele, w którym od V do VIII wieku wielką popularnością cieszyła się pielgrzymka dla miłości Chrystusa – *peregrinatio pro Christi amore*. Liczni mnisi, ale i ludzie świeccy, składali tu ślub wiecznej pielgrzymki, opuszczali Irlandię i przemierzali europejski kontynent, głosząc Ewangelię. Ta szczególna zamorska pielgrzymka uznawana była za najlepszą drogę do świętości.

Od wieków zatem ludzie pielgrzymowali, a ich pielgrzymowanie było znakiem wielkiej tęsknoty za Bogiem. Znalazło ono także szczególne miejsce w życiu i refleksji Karola Wojtyły. Refleksji poetyckiej i teologicznej, dopełniających się nawzajem słowem i milczeniem odsyłającym do tej części rzeczywistości, wobec której słowa okazują się bezradne – do prawd, dla których często „brakuje nam słów, brakuje gestu i znaku”³.

Refleksja ta intensyfikuje się w latach 1963–1965, a następnie w latach zogniskowanych wokół Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Owocem pierwszej jest poemat *Wędrowka do miejsc świętych* (1965), powstały po odbytej w 1963 roku pielgrzymce do Ziemi Zbawiciela; owocem drugiej *Tryptyk rzymski* opublikowany w 2003 roku. Lektura obydwu tekstów pozwala lepiej zrozumieć sens pielgrzymowania, które ukazane zostaje jako specyficzna przestrzeń spotkania człowieka z Bogiem, jako szczególna forma dialogu stworzenia z wiecznością. Dialogu realizującego się w konkretnej czasoprzestrzeni, lecz wykraczającego poza czas i poza przestrzeń, a przez to zakorzeniającego stworzenie w wieczności. Ten właśnie dialog, wpisujący się w szczególny rodzaj pielgrzymowania, jakim jest wędrowka do miejsc świętych związanych z historią zbawienia, stanowi przedmiot refleksji zawartej w niniejszym opracowaniu.

Znamienne jest, że w przywołanych utworach rzeczownika „pielgrzymka” używa się rzadko. W *Wędrowce do miejsc świętych* słowo to występuje jeden raz, w ostatnim fragmencie utworu, w kontekście Ziemi, do której autor przychodzi w pielgrzymce⁴. W tytule poematu pojawia się natomiast biblijne imię pielgrzymki – „wędrowka”. Powróci ono dwa razy w kontekście historii Abrahama⁵. Do Abrahama będzie się też odnosić czasownik „wędrować”⁶. Częściej pojawia

³ K. Wojtyła, *Myśl jest przestrzenią dziwną*, [w:] tenże, *Poezje. Poems*, Kraków 1998, s. 79.

⁴ Zob. K. Wojtyła, *Wędrowka do miejsc świętych*, [w:] tenże, *Poezje. Poems*, dz. cyt., s. 173.

⁵ Zob. tamże, s. 171.

⁶ Zob. tamże.

się czasownik „pielgrzymować” (cztery razy w odniesieniu do autora-pielgrzyma: „pielgrzymuję”⁷, i raz w odniesieniu do wędrowki ludu przez pustynię⁸) oraz inne czasowniki, nawiązujące do idei pielgrzymowania: „przychodzić”, „iść”, „trafiać”, „szukać”, „stąpać”, „powracać”, „stanąć”, „dotrzeć”, „zatrzymać się”, „klęknąć”, „przyklękać”, „odchodzić”. Już sam fakt odwołania się bardziej do czasowników niż do rzeczowników ukazuje pielgrzymowanie jako kategorię dynamiczną, wpisującą się w biblijną dynamikę drogi. Znamienne jest też, że widzialnym kresem tej drogi są miejsca święte – czytelny znak celu pielgrzymowania, jakim okazuje się spotkanie z Tym, który Jest.

O takim spotkaniu mówi też trzecia część *Tryptyku rzymskiego* – „Wzgórze w krainie Moria” – przywołująca miejsca, w których kiedyś „do Abrahama, który uwierzył, przyszedł Bóg”⁹. Także i tu dominują czasowniki drogi, przeżywanej jako tajemnica wiary człowieka wielkiego wędrowania, jakim był Abraham. Próbuąc wnikać w tajemnicę i dramat jego wędrowki, już na początku swojej refleksji Wojtyła stawia pytanie „dlaczego?”: „Dlaczego my dziś szukamy | tego miejsca w ziemi chaldejskiej, | skąd wyruszył Abram syn Teracha | z gromadą podobnych sobie koczowników?”¹⁰. Pytanie to staje się echem innego „dlaczego?”, które mogło nurtować Abrahama: „Dlaczego mam stąd odchodzić? | Dlaczego mam opuszczać Ur w ziemi chaldejskiej?”¹¹. Staje się jednocześnie punktem wyjścia do medytacji tajemnicy spotkania na wzgórzu w krainie Moria, postrzeganej w kontekście spełnionej obietnicy i zawartego Przymierza. W końcowej części refleksji droga Abrahama i droga Wojtyłowego pielgrzyma krzyżują się we wspólnej odpowiedzi, we wspólnym „dlatego”: „Dlatego, by stanąć na progu – | by dotrzeć do początku Przymierza”¹². Oto sens każdej wędrowki do miejsc-świadków Bożego przebywania.

Idea pielgrzymki zakłada szczególny ruch *va et vient*: przychodzenia i odchodzenia. Pielgrzymujemy do celu naszej wędrowki, by – osiągnąwszy go – oddalić się od niego, powracając tam, skąd wyszliśmy – umocnieni, przemienieni, inni. Zasada ta odnosi się do ziemskiego rytmu wędrowki człowieka. Inaczej jest jednak z ziemią, która – raz dotknąwszy Tego, który Jest, eliminuje rozłąkę, włączając stworzenie w rytm Narodzenia, nieznanego już kresu i rozstania¹³. Ziemia utrwała w sobie, „uwiecznia” ślad Bożej obecności i dzieli się nim z tymi, którzy przemierzają ją stopami lub wzrokiem. Ten, kto przychodzi do świę-

⁷ Zob. tamże, s. 169 i 171.

⁸ Zob. tamże, s. 171.

⁹ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2003, s. 34.

¹⁰ Tamże, s. 31.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 36.

¹³ Zob. K. Wojtyła, *Wędrowka do miejsc świętych*, dz. cyt., s. 167.

tej ziemi w pielgrzymce, przychodzi, aby dotknąć śladu Bożej obecności, wchłoniąć go w siebie i dawać o nim świadectwo. Pielgrzymować to stawać się świadkiem – tym, który widział, który dotknął i który zaświadcza, że to, o czym daje świadectwo, jest prawdziwe.

Pielgrzymowanie nie jest jedynie kategorią kulturową, lecz przede wszystkim metafizyczną. Zakłada określony cel, do którego człowiek zmierza ożywiany wiarą i nadzieją na dotknięcie transcendencji, na spotkanie z Bogiem. Nie jest wędrówką błędnego rycerza; jest wędrówaniem w ściśle określonym celu – *peregrinatio pro*: wędrówaniem do czegoś i jednocześnie wędrówaniem dla Kogoś. W poetyckiej myśli Wojtyły pielgrzymowanie jest wędrówką do miejsc świętych, przenikniętych na zawsze obecnością Tego, który Jest. Miejsc przechowujących w sobie tę obecność, promieniujących nią, a przez to domagających się czci – nie dla siebie, lecz dla Tego, którego dotknięcie w sobie noszą. Miejsca takie stają się śladem wieczności.

Pielgrzymowanie to dotknięcie tajemnicy: tak postrzegane staje się ono doświadczeniem mistycznym, a pielgrzym jawi się jako mistyk¹⁴. Mistyk drogi, mistyk transcendencji: ten, który dotyka tajemnicy drogi i tajemnicy celu drogi, pozwalając się ogarnąć temu, co wyrasta ponad znak drogi i co stanowi jej ponadczasowe i ponadprzestrzenne dopełnienie: temu, co stanowi część wieczności.

W tak pojmowanym pielgrzymowaniu człowiek otwiera się na wieczność, a wieczność otwiera się na człowieka, odsłaniając mu się poprzez znak materii przeobstwowanej dotknięciem Boga. W poezji Wojtyły wędruje przecież nie tylko pojedynczy człowiek: wędrują ludy i narody, a przede wszystkim wędruje zie-

¹⁴ Słowo „mistyka” etymologicznie spokrewnione jest ze słowem „tajemnica”. Jak przypomina bp Andrzej Siemieniewski, „etymologicznie rzecz ujmując, pojęcie «mistyka» wywodzi się z biblijnego słowa «tajemnica» (*mysterion*). Jest ono używane w Nowym Testamencie na określenie sensu przypowieści, które były zakryte przed innymi, ale uczniom dane było właśnie poprzez nie poznać «tajemnicę» królestwa (por. Mk 4, 11; Mt 13, 11). Tajemnica przypowieści jest zakryta, a odkrywa się w skierowanej do Apostołów katechezie Jezusa, jako że wtedy sens słów Zbawiciela objawiony jest przez samego Ojca. Chrystus wskazuje, że tajemnicą tą jest królestwo Boże (*mysteria tes basileias tou theou*, Łk 8, 10), a ostatecznie «Chrystus pośród was» (Kol 1, 27). Poznanie tej tajemnicy to poznanie samego Boga (*mysterion tou theou*, 1 Kor 2, 1) oraz poznanie Chrystusa, gdyż «tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła» (*to mysterion touto mega estin*, Ef 5, 32). Tak też trzeba rozumieć przeniesienie pojęcia tajemnicy na życie Kościoła, który żyje «wielką tajemnicą pobożności» (*mega estin to tes eusebeias mysterion*, 1 Tm 3, 16). Apostoł Paweł mówi nawet o mądrości mającej postać tajemnicy (*sofias en mysterio*, 1 Kor 2, 6–9), nabytej nie tylko poprzez studium lub przez słuchanie, ale także przez miłość Chrystusa» (*Mistyka chrześcijańska, mistyka niechrześcijańska: granice podobieństw*, [w:] http://www.tillit.pl/siema.1/index.php?option=com_content&view=article&id=124:mistyka-chrzescijaska-mistyka-niechrzescijaska-granice-podobiestw&catid=43:dialog-midzyreligijny&Itemid=61, 4.02.2013).

nia, która cała „przychodzi do tej jednej Ziemi i przez nią | ziemią się staje, tak jak staje się tym, co jest, | wszystko przez TEGO, KTÓRY JEST”¹⁵. Nie chodzi o metaforę życia pojmowanego jako droga. Chodzi o rzeczywistość spotkania tego, co ziemskie, z tym, co boskie. W *Wędrowce do miejsc świętych* Ziemia Święta nie jest zwyczajną ziemią. Jest ziemią dialogu, a nawet więcej: jest samym dialogiem – słowem, poprzez które Bóg mówi do człowieka, rozmową, jaką człowiek prowadzi z wiecznością. Nie poprzez ludzką mowę, lecz poprzez dotyk i spojrzenie. „Widzenie także jest miejscem spotkania”¹⁶, pisze Wojtyła. „Pielgrzymuję nie do kamieni, lecz do widoków, w których miejsca ziemi przepływają wciąż w jedną zatokę, a jest nią zatoka wzroku. Zatoka ta głęboko zapuszcza się w ląd. Łądem jest człowiek”¹⁷. Widoki te otwierają pielgrzyma na inne widzenie, pozwalające w akcie wiary dotknąć Nieogarnionego. Przestrzeń widzialna łączy się w tym widzeniu z przestrzenią niewidzialną, zanurzoną w Tym, o którym święty Paweł mówił: „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”. Zatem pielgrzymowanie to ciągle i wciąż głębsze poruszanie się w Bogu, do którego człowiek wędruje. Pielgrzym przybliży się do celu, nosząc go jednak wciąż w sobie, choć nie zawsze jest tego świadomy. Pielgrzymowanie oznacza więc odkrywanie tego, co kryje wewnątrz pielgrzymującego, czekające na swe dopełnienie i na swe wypełnienie. W miejscach świętych dopełnienie to urzeczywistnia się przez promieniowanie „miejsc wewnętrznych względem wszystkich zewnętrznych miejsc Ziemi”¹⁸, do której przychodzi się w pielgrzymce. Píše Wojtyła: „To miejsce wybrałeś od wieków. Miejsce, w którym Siebie udzielasz, a mnie przyjmujesz”¹⁹. Miejsce to dopełnia człowieka, bo jest miejscem spełnienia, w którym wszystko „posiadło sens”, w którym kres stał się „początkiem nas wszystkich”²⁰. Pielgrzymować oznacza więc także docierać do fundamentu swojej tożsamości, rodzić się na nowo, czerpać sens z Tego, który nie przestaje się udzielać.

Pielgrzymowanie angażuje duszę, umysł i ciało. To ostatnie odgrywa szczególną rolę w dialogu pielgrzymującego z wiecznością: toczy się on nie tylko poprzez spojrzenie, ale i przez dotyk. Dotykając ziemi, po której chodził Chrystus, pielgrzym wchodzi w przemieniające ślady Jego stóp. Bóg jest Panem wszystkiego – także materii. Także na nią rozciąga się Jego uświęcająca i przemieniająca siła. Dlatego adoracja, uwielbienie Pana tej materii jest częścią pielgrzymowania. Materii przeobrażonej, bo wypełnionej Bogiem raz na zawsze²¹. „Dlatego właśnie

¹⁵ K. Wojtyła, *Wędrowka do miejsc świętych*, dz. cyt., s. 167.

¹⁶ Tamże, s. 169.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 173.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Zob. tamże, s. 169.

nie mogę po tobie stąpać”, pisze Wojtyła, „muszę klęknąć. Przez to dzisiaj potwierdzam, że byłaś miejscem spotkania”²².

Jeżeli przez dialog rozumieć twórczą rozmowę dwóch lub więcej osób (takie było znaczenie greckiego *διαλογος* – *dialogos*) i wspólne poszukiwanie prawdy (taka była w starożytnej Grecji rola dialogu), to pojawia się pytanie: „Kto z kim dialoguje i w jaki sposób poszukiwana jest prawda?”. Dialogującymi są pielgrzym i Ten, do którego pielgrzym zmierza. Rozmowa toczy się na poziomie tego, co niewypowiedziane i co zakłada obecność Tego, który Jest. Pielgrzymowanie jest zatem ciągłym stawianiem pytań: „Kim jesteś?” i „Gdzie się ukryłeś?”. Odpowiedź przychodzi przez znaki: najpierw znak drogi, a potem znak miejsca świętego, wśród których szczególną rolę odgrywają górskie szczyty.

W ogłoszonym w 1999 roku Liście o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią Zbawienia Jan Paweł II rozwinął ten temat, zwracając uwagę na tajemnicze interwencje Boga w historii ludu Abrahama, jakie miały miejsce na górze Horeb i na górze Nebo. W ich kontekście Horeb – miejsce spotkania i wzajemnej umowy Boga ze swym ludem – jawi się jako góra wiary i góra miłości, a Nebo – jako góra nadziei i znak wypełnienia Bożej obietnicy²³. Także w tym tekście – podobnie jak w tekstach poetyckich – słowa „ślad” i „świadek” okazują się kluczem do zrozumienia Wojtyłowej wizji pielgrzymowania. Pielgrzym to człowiek poszukujący śladów i świadków Boga, zapisanych w przestrzeni nawiedzanej przez Boga i wpisanej tym samym w perspektywę Zbawienia, gdyż „podobnie jak rytm czasu może być wyznaczany przez *kairos* – szczególne momenty łaski – tak i przestrzeń może przechowywać znaki nadzwyczajnych zbawczych interwencji Boga”²⁴. Poprzez to przechowywanie uświęcona przestrzeń czyni możliwym dialog stworzenia z wiecznością, prowadzący do głębszego poznania objawiającego się Pana. Miejsca święte to przestrzeń szczególnej wymiany i przemiany, w których Prawda odsłania się poszukującemu i zaprasza do jej przyjęcia.

W przywołanych utworach poetyckich Karol Wojtyła formułuje swoistą „teologię ziemi”: ziemia, w szczególności ziemia dotknięta interwencją Boga, zaświadcza o Nim, objawia Go i przybliża do Niego, bo została włączona w historię Zbawienia. Poprzez tę ziemię człowiek może lepiej poznawać Stwórcę, odkrywać Go i bardziej się z Nim jednoczyć. Taki jest sens Wojtyłowego pielgrzymowania: dać się prowadzić swojej tęsknocie za Bogiem, podążać śladem Umiłowanego, aż do spotkania z Rzeczywistością, którą kryje w sobie znak miejsca świętego i do której odsyła jego świadectwo.

²² Tamże.

²³ Zob. Jan Paweł II, List o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią Zbawienia, Watykan, 29 czerwca 1999 r., [w:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/o_pielgrzymowaniu_29061999.html (4.02.2013).

²⁴ Tamże.

Abstract

Pilgrimage as a Form of Dialogue with Eternity in the Poetry of Karol Wojtyła

In Karol Wojtyła's poetry, especially that concerned with the theme of pilgrimage („Journey to the Holy Places” (1965), *Roman Triptych* (2003)), going in pilgrimage to holy places is presented as a specific space of man's encounter with God, as a special form of dialogue of the created human being with eternity. That dialogue takes place in the concrete time and space, however, by transcending temporal and spatial actuality, it situates the created human being in eternity. In the pilgrimage conceived in this way man opens up for eternity; and eternity opens for the human being by revealing itself through the material sign that has been deified by God's touch. The Earth, transformed by the Divine intervention, bears testimony to God, reveals Him, and brings man closer to God because it was made part of the history of Redemption. Man, through his worldly existence on earth, can discover his Creator, he can get to know Him better and, in consequence, man can be united with God. This is the meaning which Wojtyła gives to the pilgrimage: to allow oneself to be led by the yearning after God, to follow the traces of the Beloved up to the moment of the encounter with the Reality that is hidden within the sign of the holy place and to which the holy place bears witness.

KRYZYS WSPÓŁCZESNEGO DIALOGU W WYPOWIEDZIACH MŁODZIEŻY NA KANWIE DNI JANA PAWŁA II (DIALOG Z WIECZNOŚCIĄ)

Ostatnie Dni Jana Pawła II, poświęcone problematyce dialogu, dały uczestniczącej w nich młodzieży VIII Liceum Ogólnokształcącego w Krakowie¹ bodziec do wypowiedzi o dialogu w sferze doczesności i jej różnych przejawach w społeczeństwie współczesnym. Być może problematyka „dialogu z wiecznością” jest dla młodych ludzi zbyt odległa, co wyrazili podczas dyskusji po sesji naukowej zorganizowanej przez Międzynarodowe Towarzystwo Naukowe „Fides et Ratio”. Warto jednak odnotować spojrzenie młodzieży na problematykę dialogu ze współczesnością². Dla autora niniejszego opracowania kryzys we współczesnym dialogu (indywidualnym, kulturowym, politycznym, międzyreligijnym czy społecznym), widziany oczami młodzieży, stał się podstawą do szukania w wypowiedziach Kościoła i papieży (szczególnie Jana Pawła II) myśli dotyczących podstaw prawdziwego dialogu. Konwencja prezentowanej pracy uwzględnia pastoralne i socjologiczne ujęcie problemu. Bezpośrednią treść stanowią wypowiedzi młodzieży licealnej i postrzeganie przez nią współczesnej rzeczywistości na tej płaszczyźnie, jaką jest szeroko rozumiany dialog. Młodzież zwraca uwagę na kryzys w relacjach międzyludzkich i staje się to wielokrotnie inspiracją do szukania w nauczaniu Jana Pawła II jego podejścia do sposobu i formy uzgadniania stanowisk w rzeczach istotnych.

¹ Uczniowie klasy II „i”, II „h”, II „j” oraz III „a” uczestniczyli w VII edycji Dni Jana Pawła II wraz z nauczycielkami: Anną Balon, Agnieszką Liszowską-Reiss i Aleksandrą Brzezińską-Lis.

² Wypowiedzi uczniów stały się podstawą dyskusji w szkole, na katechezie. Polaryzacja stanowisk, krytycyzm i idealizm stanowiły w ich wypowiedziach wyraz ich troski o prawdziwe dobro dialogu – tego w doczesności i tego z wiecznością.

Człowiek nie może istnieć bez dialogu. Każda forma wypowiedzi (rozmowa, wypowiedź literacka czy dialog filozoficzny) jest płaszczyzną porozumiewania się, odkrywania siebie i świata. Jednak aby stawał się on czymś twórczym, konieczne jest spełnienie podstawowych kryteriów. Jedno zawarte jest w opisowej definicji *Słownika języka polskiego* i oznacza wypowiadanie się razem, uzasadnianie stanowisk w rzeczach ważnych, wspólne poszukiwanie prawdy³. Drugie kryterium wyrasta z konstytucji człowieka jako całości. Każda z osób wnosi do rozmowy własne bogactwo emocji, światopoglądu czy osobowości. Jak dodaje J. Sobkowiak, dialog ma też zawsze znaczenie dla życia moralnego, służy bowiem uregulowaniu podstawowych kwestii dotyczących ludzkiego działania. Jednak w prowadzeniu takiego dialogu grożą człowiekowi dwie skrajności, których trzeba unikać. Jedna to absolutyzowanie norm życia moralnego, które nie mają takiego charakteru (nie wszystkie normy są dane człowiekowi i jednoznacznie zinterpretowane), a druga wyraża się w rezygnacji z wszelkich form kompromisu jako realizmu w życiu moralnym⁴.

Dialog wzbogaca nas wewnętrznie, pomaga poszerzyć horyzonty myśli, uwarściwia na potrzeby innych. To z kolei staje się motywem działania. Możemy też czerpać z dorobku kulturowego i naukowego przeszłości: nie musimy wszystkiego odkrywać sami, bo czerpiemy z doświadczenia innych, co zauważa Adriana Rodrigues-Machado – uczennica klasy II „i” VIII LO w Krakowie – autorka eseju *Dialog doczesności z wiecznością*⁵. Obok tych pozytywnych skojarzeń istnieje niebezpieczeństwo utraty własnej indywidualności, czegoś, co odróżnia nas od milionów innych ludzi. Gdy poglądy człowieka nie są jeszcze ukształtowane, młody człowiek łatwo poddaje się wpływom innych⁶. Rozmowy mogą przybierać różnoraki charakter. Od tej przy spotkaniu w kawiarni, poprzez przysięgę małżeńską, aż do kłótni z użyciem zastawy stołowej. Nie zmienia to faktu, że wszystkie wymienione sytuacje są dialogiem. Brak porozumienia nie przekreśla wcale dialogu jako takiego, a tylko jego sens⁷. Współcześnie rozmowa i dialog uległy przewartościowaniu. Okazję do mówienia (dzięki współczesnym środkom przekazu) zyskał każdy – nawet ten, kto nie ma nic do powiedzenia.

Dla wspólnoty Kościoła dialog stanowi w pewnym sensie środek, a nade wszystko sposób wypełniania jego działalności w świecie współczesnym. Sobór

³ Zob. M. Szymczyk (red.), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1978, t. 1, s. 394.

⁴ Zob. J. A. Sobkowiak, „Dialog”, [w:] Jan Paweł II, *Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 145.

⁵ Wydruk komputerowy.

⁶ Jak zauważa A. Rodrigues-Machado, taka postawa, w wyniku której człowiek zwalnia się od konieczności twórczego myślenia i odpowiedzialności, nie wnosi nic nowego i zarazem twórczego do dorobku kulturowego świata, a przez to do życia poszczególnego człowieka.

⁷ Zob. M. Siwek, uczeń klasy III „i” VIII LO w Krakowie, rozprawa *O dialogu* (wydruk komputerowy), s. 1.

Watykański II stwierdza, iż „Kościół na mocy swego posłannictwa, nakazującego mu oświecać orędziem ewangelicznym cały świat i zespolić wszystkich ludzi [...] w jedność Ducha, staje się znakiem owego braterstwa, które pozwala na szczery dialog i taki dialog utrwała”, i dodaje, że Kościół winien dbać o to, by co-raz „owocniejsza była wymiana poglądów między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży”⁸, oraz że do Kościoła należy „nawiązywanie dialogu ze społecznością ludzką”⁹.

Jan Paweł II podjął temat podstaw dialogu podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny w 1979 roku. W Częstochowie, przemawiając do Konferencji Episkopatu Polski, wskazywał na psychologiczny aspekt konwersacji. Mówił:

Bardzo często jest to psychologia kompleksu. W dialogu trzeba jasno mówić, kim ja jestem, żeby móc rozmawiać z kimś drugim, który jest inny. Trzeba bardzo jasno to mówić, bardzo stanowczo: kim ja jestem, kim ja chcę być i kim chcę pozostać. Zdajemy sobie sprawę z tego, że dialog ów nie może być łatwy, gdy prowadzi się go ze stanowiska diametralnie przeciwnych założeń światopoglądowych, ale musi być możliwy i skuteczny, jeśli domaga się tego dobro człowieka, dobro narodu i wreszcie dobro ludzkości¹⁰.

Te proste kryteria stanowią podstawę wzajemnego porozumienia, a przez to właściwego dialogu. Niestety, człowiek zatracił to podstawowe znaczenie. Mimo wielkich deklaracji o „kulturze dialogu” cudze zdanie jest dziś szargane i poniewierane. Zdanie zaś czy opinia oparta na wartościach chrześcijańskich, na których wyrosła Europa, rodzi zarzut niepoprawności i grozi społecznym wykluczeniem czy wręcz okrzyknięciem wrogiem źle pojętej tolerancji.

Wszelkie działania, również te na polu komunikacji międzyludzkiej, podejmuje się w jakimś celu. Dialog jest podstawą więzi społecznych, fundamentalną potrzebą każdego człowieka. Stąd wielki sukces portali społecznościowych, które stanowią remedium na powszechną dzisiaj samotność w tłumie. Nasuwa się pytanie: skoro wszyscy potrzebujemy rozmowy i jesteśmy gotowi za nią zapłacić tak wiele, to dlaczego wspomniane wyżej zjawisko jest tak powszechne?¹¹ Warto nieco dłużej zatrzymać się przy tym problemie.

⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 92.

⁹ Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* 13; zob. też Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* 8; Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* 11–12.

¹⁰ Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski podczas I pielgrzymki do Ojczyzny (05.06.1979).

¹¹ Zob. M. Siwek, art. cyt., s. 2.

Nie ulega wątpliwości, że każda jednostka, zaspokajając kolejne potrzeby i wspinając się przez to w górę słynnej piramidy Masłowa, natrafia w końcu na „schodek”: miłość i przynależność. Pojawia się pragnienie nawiązania więzi z drugim człowiekiem, dzięki której w przyszłości będzie mogła nastąpić dalsza wspinaczka po stopniach uznania i samorealizacji. Obecnie nawiązanie głębszej znajomości jest trudne – wpływa na to wiele czynników powiązanych głównie z „brakiem czasu”, który szczerlnie wypełniają obowiązki zawodowe, a nawet towarzysko-zawodowe. Walka o pozycję społeczną na wciąż zmieniającym się rynku pracy jest męcząca i bywa frustrująca. Natłok informacji udostępnianych przeciętnemu telewidzowi i zwłaszcza internaucie wymusza tak zwane „myślenie na skrót”, co daje pole do popisu mediom i reklamodawcom. Rzetelna, istotna z punktu widzenia obywatela informacja miesza się z fragmentami programów, artykułów, opinii, dźwięków, które nie stanowią merytorycznej i systematycznej wiedzy, lecz kolorową papkę, robiąc z mózgu nie tyle wodę co „wysypisko śmieci”. Nie da się ukryć, że minimum kulturowe podlega dziś tabloidyzacji, co *de facto* osłabia więzi społeczne pomimo pozornej unifikacji. W takiej rzeczywistości poszukiwanie przez jednostki jakiegokolwiek punktu zaczepienia, przynależności jest zrozumiałe. Potrzebie tej wychodzą naprzeciw wspomniane portale, które umożliwiają nieustanne podziały wewnątrz społeczności wedle dowolnych kryteriów – każdy znajdzie dla siebie grupę, a nawet wiele grup¹².

Jan Paweł II podczas przemówienia wygłoszonego podczas spotkania z członkami Konferencji Episkopatu Austrii mówił:

Przez inicjatywę dialogu, z którego nie chcecie nikogo wykluczyć, nie zamierzacie jedynie doprowadzić do spotkania ludzi z różnych środowisk na neutralnym gruncie, posługując się modną dzisiaj formą. Istnieje wiele różnych postaci dialogu: przyjazna wymiana zdań, obiektywna dyskusja, debata naukowa lub proces kształtowania porozumienia społecznego. Chociaż w ostatnich dziesięcioleciach pojęcie „dialog” stało się przedmiotem nieporozumień i bywało zniekształcane, nie należy go dyskredytować. Dialog, który Kościół prowadzi albo do którego zaprasza, nigdy nie jest jedynie zwy-

¹² Zob. tamże, s. 3: „Przebywając przez pięć dni w tygodniu w środowisku zdominowanym przez kobiety, praktycznie codziennie jestem świadkiem rozmów absolutnie niemerytorycznych, gdzie główną motywacją pozostaje chęć podtrzymania kontaktu emocjonalnego. Wbrew pozorom, dialogi takie, pomimo trywialności treści są dalece ważniejsze od debat, negocjacji oraz innych, bardziej «celowych» form komunikacji interpersonalnej”. M. Siwek wymienia także przykłady współczesnego zaśmiecania języka dialogu: np. „niezła bijacz”; „jaram się twoją anegdotką”; „rzyganie jest glamour”; „emocje jak po zbieraniu ziemniaków”; „od jutra nie jem”; „komentarz został zjedzony przez Grycanki”; „co ja płaczę”; „imprezo, oddaj moją godność”; „czesałbym”; „nie śpię, bo trzymam grzywkę” itd. Według nowszych badań niektórych ekonomistów ludzie obecnie nie walczą o dobra, ale o kapitał, co stanowi istotny zwrot, ponieważ pieniądź ze środka wymiany przeistacza się w towar.

klą formą otwarcia się na świat ani też próbą powierzchownego przystosowania się do świata. Ma być natomiast rozmową i działaniem wspieranym przez działanie Boże oraz ukształtowanym przez wiarę Kościoła. W tym sensie *Dialog für Österreich* musi się stać „dialogiem zbawienia”. Byłby nadmiernie spłycony, gdyby toczył się wyłącznie na płaszczyźnie horyzontalnej i polegał jedynie na wymianie poglądów lub na interesującej dyskusji. Winien raczej otworzyć się na wymiar wertykalny, który skieruje go ku Zbawicielowi świata i Panu historii – Temu, który jedna nas ze sobą i z Bogiem¹³.

Współczesna kultura masowa często pragnie zastąpić dialog z Bogiem. Działła przeciwko wewnętrznej potrzebie człowieka odnalezienia „siły wyższej” rządzącej światem. Człowiek XXI wieku, poddając się tej presji, łatwo traci sens i się gubi. Nie wierząc w życie pozagrobowe, człowiek pomniejsza swój świat, a „wieczność” ogranicza tylko do kilkudziesięciu lat spędzonych w doczesności. Gwałtownie zmienia się też skala wartości, a wybory moralne, które człowiek podejmuje, ulegają polaryzacji. Nastawienie na terażniejszość powoduje, że człowiek nie dąży do samodoskonalenia, lecz raczej do samozadowolenia, spełnienia chwilowych pragnień i zachcianek. Przestaje szukać odpowiedzi o istotę Boga, a Jego miejsce zajmują sukces, praca i chęć zdobywania wpływów i pieniędzy. Pozbawieni właściwego dialogu z wiecznością, skupieni na ludzkim dzisiaj, karłujemy i zmniejszamy horyzonty z poziomu oceanu do małego stawu, a przecież to jeszcze nie koniec¹⁴.

Współczesny człowiek sukcesu na płaszczyźnie doczesności, stając przed perspektywą wieczności (w sytuacji choroby czy śmierci), czuje się zagubiony. Gdy brak jest w życiu prawdziwego „dialogu z wiecznością”, ostatni etap życia, choroby czy starości rodzi bunt lub może wręcz prowadzić do ateizmu albo agnostycyzmu. Ci, którzy potrafią ustawić właściwie swoje życie, łącząc perspektywę doczesności i wieczności, nie będą drwiną czy szyderstwem dążyć do zniszczenia innych przez sprowadzanie ich do poziomu tylko płaskiej doczesności¹⁵. Może razić czyjaś ponadprzeciętność w sferze ducha, taka naprawdę oryginalna, która zna prawdziwe wartości i idee. Współczesna kultura, niszcząc żywą, czującą istotę i jej makrokosmos, zatruwa przez zwątpienie i nienawiść prawdziwie ludzkie wartości oparte na Ewangelii. Nawet najwybitniejsze jednostki są dziś skazane na banicję, gdy ich myślenie nie jest podporządkowane płytkiemu ogółowi¹⁶. Każdy potrzebuje kontaktu, dialogu z innymi, który rozwija i ubogaca.

¹³ Zob. *Ut unum sint*, 35 [w:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/austria_21061998.html.

¹⁴ Zob. A. Rodrigues-Machado, art. cyt., s. 3

¹⁵ Zob. tamże.

¹⁶ A. Rodrigues-Machado wymienia w swojej pracy przedstawicieli niemieckiej grupy „Die Brüche”, którzy próbowali nawiązać dialog ze współczesnymi sobie, ale za cenę rezygna-

Cała ludzka działalność dokonuje się w obrębie określonej kultury. Wchodzi w dialog z nią, a obie wzajemnie na siebie oddziałują – przypominał Jan Paweł II w *Centesimus annus*.

Rzeczywiste kształtowanie się kultury wymaga włączenia się całego człowieka, który wyraża w niej swój zmysł twórczy, inteligencję, znajomość świata i ludzi. Angażuje w nią także swą umiejętność panowania nad sobą, osobistego poświęcenia, solidarności i pracy dla rozwoju dobra wspólnego. Dlatego pierwsza i najważniejsza jest ta praca, która się dokonuje w ludzkim sercu, a to, w jaki sposób angażuje się on w budowanie własnej przyszłości, zależy od jego pojmowania siebie i swojego przeznaczenia¹⁷.

Papież Jan Paweł II pyta również, czym jest kultura:

Kultura jest wyrazem człowieka. Jest potwierdzeniem człowieczeństwa. Człowiek ją tworzy — i człowiek przez nią tworzy siebie. Tworzy siebie wewnętrznym wysiłkiem ducha: myśli, woli, serca. I równocześnie człowiek tworzy kulturę we wspólnocie z innymi. Kultura jest wyrazem międzyludzkiej komunikacji, współmyślenia i współdziałania ludzi. Powstaje ona na służbie wspólnego dobra – i staje się podstawowym dobrem ludzkich wspólnot¹⁸.

Czy można dziś mówić o wielkiej kulturze i dialogu z nią? Uproszczona forma „kultury” dostępna jest dla każdego, kto podłączony jest do globalnej sieci. Wystarczy włączyć internet, odwiedzić kino, pójść na koncert. Wielu poczuje się wtedy „dowartościowanymi”. Ponadto globalna sieć sprawia, iż możemy poznawać świat bez wielkich nakładów finansowych. Każdy znajdzie coś dla siebie w mnogości subkultur czy ruchów. Każdy odszuka forum internetowe z podobnymi sobie ludźmi. Jednak czy jest to kultura twórcza, która ubogaca człowieka? Niebezpieczeństwo na płaszczyźnie relacji kultura – dialog można wyrazić zdaniem, że nie dyskutuje się dziś po to, by kogoś przekonać. Takie dysputy odbywały się w średniowieczu, a kultura dyskusji była nieporównywalnie wówczas wyższa. Dysputy zmuszały do poznania i zrozumienia zdania adversarza. Niestety, taka rzecz jest niemożliwa dzisiaj. W tzw. „kulturze parlamentarnej” nie chodzi

cji ze swoich ideałów. Taki dialog jest zawsze pozbawiony sensu. Rozmowa ubogaca jedynie w przypadku, gdy różnimy się między sobą patrzeniem na otaczającą nas rzeczywistość.

¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę ogłoszenia encykliki Leona XIII *Rerum novarum*, Rzym 01.05.1991, [w:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/centesimus_1.html.

¹⁸ Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha, Gniezno, 3.06.1979, I pielgrzymka do Ojczyzny.

o zrozumienie, wysłuchanie argumentów, ale raczej o zakrzyczenie rozmówcy. Zaczyna liczyć się nie to, co słuszne, lecz to, co politycznie korzystne.

Dialog z kulturą masową niesie ze sobą wiele zagrożeń. Mało wymagająca i spłycająca kultura masowa rządzi się swoimi prawami. Nie panuje w niej nuda, lecz ciągła zmienność, trudne tematy są przejściowe albo traktowane zbyt powierzchownie. Taki przekaz nastawiony jest często na zysk i „dyskretnie” kontrolowanie. Pojawia się manipulacja faktami: współczesny człowiek nie chce dopuszczać do siebie zbyt głębokich treści, mogących uzmysłwić mu, jak jest płytki mimo wiedzy, szkół czy kupionych dyplomów¹⁹. Inne zagrożenia, na które zwróciła uwagę A. Rodrigues-Machado, to:

utwierdzanie w przekonaniu o pozornej własnej wielkości i mądrości, ośmieszanie poglądów z dawnych wieków, adaptowanie tylko tego, co wygodne i przydatne w danej sytuacji. Wtedy stajemy się wyznawcami idei lansowanych przez media i celebrytów, ekscytujących się tanimi sensacjami (najczęściej z ich życia). Nawet czytając światowe bestsellery, zupełnie nie zwracamy uwagi na to, iż ich treść może zawierać coś głębszego²⁰.

Dialog z kulturą masową staje się dyktaturą, a indywidualizm niemieszczący się w jej ramach zostaje brutalnie wyśmiany. Tracimy też zdolność do samodzielnego myślenia, nie umiemy odróżnić rzeczy wartościowych od tanich podróbek. Pod pozorem zachowania indywidualności i tolerancji kultura masowa chce zamknąć nas w ciasnych szufladkach, skatalogować i zaznaczyć w bazie danych pod odpowiednią etykietką. Zostawia się współczesnemu człowiekowi pole wolności i samodzielnności. Jednak jakie wolności wybieramy sobie sami? Czy jednak możemy nazwać wolnością wybór przez ptaka własnej klatki? – zadaje retoryczne pytanie młoda licealistka²¹.

W konstytucji apostolskiej o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae* Jan Paweł II przypominał, że człowiek współczesnej kultury nie tylko ma ją poznać, ale powinien być otwarty na całość ludzkiego doświadczenia i zawsze ma „być gotów do dialogu i nauczania się czegoś od każdej kultury”²². Dialog z kulturą decyduje o przyszłości nie tylko Kościoła, ale i świata. Bowiem kultura ludzka jest otwarta na objawienie i transcendencję²³.

¹⁹ Zob. A. Rodrigues-Machado, art. cyt., s. 3

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Jan Paweł II, Konstytucja apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae*, Watykan, 15.08.1990, [w:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/konstytucje/o_uniwersytetach_15081990.html.

²³ Zob. tamże.

W zacytowanych już rozważaniach na temat dialogu Marek Siwek zadaje pytania i próbuje udzielić na nie odpowiedzi: Co można uznać za dialog konstruktywny? Jakie warunki powinny zaistnieć w takim dialogu? Jakie są przeszkody w konstruktywnym dialogu? Za dialog „konstruktywny” uznaje on ten, który „daje pozytywne rezultaty, wnosi coś konkretnego i jest zdolny do stworzenia czegoś nowego i wartościowego, jest też podstawą dalszej komunikacji”²⁴. Dialog idealny charakteryzuje: rezygnacja z chęci uczynienia rozmowy licytacją, konkursem wiedzy i umiejętności retorycznych, wyraźnie zasygnalizowany cel rozmowy, dobre przygotowanie merytoryczne uczestników, umożliwiające swobodne poruszanie się w temacie, gotowość do zmiany stanowiska, niestosowanie chwytów erystycznych, uczciwość w rozmowie, korzystanie ze swoich doświadczeń i wiedzy, koncentracja na realizacji celów, a nie na walce o względy publiczności, osobistych animozjach bądź sympatiach²⁵. Wreszcie, opanowanie i przyjazne nastawienie do siebie nawzajem, choć rozmówcy mają prawo do irytacji czy oburzenia, jeśli zostają sprowokowani czy obrażeni. Autor konsekwentnie i kontrastowo prezentuje też „antydialog” jako „autoprezentację” i traktowanie rozmówcy jak rywala, jako ciągłą zmianę tematu, elementarny brak wiedzy, zatajanie faktów (by użyć ich później jako przysłowiowego „asa z rękawa”, aby „zagiąć” rozmówcę), koncentrację wyłącznie na tym, by pogrążyć rozmówcę, manifestowanie wrogości i wywyższanie się²⁶.

Jaka jest podstawa dialogu społecznego i politycznego dzisiaj? Takie pytanie Marek Siwek zadaje w dalszym ciągu swojej refleksji²⁷. Kryzys dialogu społecznego w Polsce stoi w sprzeczności z prawdziwym celem dialogu, odpowiada licealista: potęguje go często zarozumiałość i skłonność do uzyskania monopolu „na bycie prawdziwymi Polakami”²⁸. Problem niskiej efektywności dialogu społecz-

²⁴ Zob. M. Siwek, art. cyt., s. 4. Według autora, tzw. „debaty oksfordzkie”, modne w krakowskich kręgach młodzieży, nie spełniają tego wymogu.

²⁵ Zob. tamże. Słynna książka A. Schopenhauera *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów* według licealisty szkodzi konwersacji, a oportunistyczne zgadzanie się z rozmówcą jest wyraźnym mijaniem się z prawdą.

²⁶ Zob. M. Siwek, art. cyt. s. 5

²⁷ „Kryzys, jaki niewątpliwie przeżywa instytucja rodziny w Polsce i na świecie, ma złożone przyczyny, które nie stanowią tematu niniejszej pracy” – pisze Marek Siwek. „Niepokojące jest także obniżanie wieku rozpoczęcia edukacji szkolnej dzieci, które skraca okres swobodnego kształtowania ich charakterów przez rodziców. Oczywiście, można przyjąć, że służy to wyrównywaniu szans edukacyjnych, ale patrząc realistycznie, przejęcie przez państwo kompetencji rodzica spowoduje tylko dalsze osłabienie więzi rodzinnych. Chodzi tutaj nie tylko o ojca czy matkę, ale może jeszcze bardziej o dziadków i babcie, których role w rodzinie i tak ulegają olbrzymiej marginalizacji w wielu domach. Dzieciom nie ma kto przekazywać wartości, a także nauczyć krytycznej selekcji źródeł” (tamże, s. 6).

²⁸ W identyfikacji polskości pojawia się specyficzne przeżywanie i autonazywanie zwalczających się obozów, np. „lemingi”, zwące siebie samych „otwartymi i nowoczesnymi”, ścierając

nego w Polsce nie ma swojego źródła w niechęci Polaków do rozmowy, ale w nieumiejętności bądź niechęci do sprecyzowania zarówno celu („co jest dobre dla nas, Polaków?”), jak i sposobu prowadzenia rozmowy. Problemem nie jest niska samoocena i kompleksy społeczeństwa polskiego, ale jego zarozumiałość i iście sarmackie przywiązanie do stwierdzenia „zdanie obojętne jakie, ważne, że moje”, tudzież panika przed ryzykiem starcia z kimś, kto może mieć rację. Poza tym, znacznie łatwiej jest narzekać, ponieważ póki nie żyjemy w utopii, powód do narzekania zawsze się znajdzie²⁹.

Według młodego człowieka dialog na arenie politycznej jest zarysowany w dość kontrastowy sposób:

Nie powinien więc dziwić fakt, że sprawy naprawdę ważne dla państwa, a co za tym idzie dla obywateli, nie są zwykle czynione przedmiotem debaty, a dialog polityczny zamienia się w antydialog. Politycy współzawodniczą w wyścigu o głosy wyborców, obficie korzystając z brutalnych praktyk, a dialog przeradza się w konkurs ideologii. W tym miejscu polityka zajmuje miejsce tabloidu, a więcej jest w sejmie argumentów odwołujących się do sumienia (!) wyborców, etyki czy moralności (które jeśli już, to są przecież przedmiotem dialogu społecznego!) niż dobra państwa, a więc bezpieczeństwa publicznego, ekonomii, spraw międzypaństwowych [...]. Oczywiście, prawo nie może powstawać w oderwaniu od norm moralnych, obyczajowych, ale dla czego w takim razie, choć kadencja trwa 4 lata i bez wątplenia przyjmuje się wiele ustaw, to od kilku lat przeciętny obywatel słyszy głównie o związkach partnerskich, aborcji, eutanazji? Być może posłom wcale nie zależy na rozwiązaniu pewnych problemów, bo wtedy musieliby zająć się czymś ważniejszym? Bez wątpienia polski system polityczny stwarza olbrzymie pole do robienia z działalności organów państwa regularnej telenoweli. Nie oznacza to, że dialog o jakości państwa jest w Polsce nierealny. Trudno jednak oczekiwać od rządzących dyscypliny, gdy obywatele nie zagrażają ich pozycji ani przez chwilę. Sprzeciw w sprawie ACTA stanowił wyjątek – co ważne spontaniczna akcja zakończyła się sukcesem. Czy istnieje możliwość sprawniejszego dialogu o państwie? Już Platon zarysował w *Państwie* problem rządzących i rządzonych. Myśli Sokratesa o działaniu dla dobra państwa nie znajdują potwierdzenia w rzeczywistości. Wygląda więc na to, że władza wciąż będzie przypominać teatr, w którym politycy grają napisane przez nich samych role. Raczej drugoplanowe, ponieważ główną obecnie zarezerwowała sobie ekonomia. A lud niech patrzy i podziwia

się z „fanatykami o faszyzujących skłonnościach”, określających siebie mianem „prawdziwych Polaków”. Pomijając już podziały wedle utajonych korzeni (Żydzi) i stowarzyszeń (masoni), M. Siwek zauważa, że często w tak przejawianych określeniach mamy do czynienia z nadużywaniem terminologii (zob. tamże, s. 8).

²⁹ Zob. tamże.

kunszt scenicznych dialogów budujący największą tragikomedię w dziejach świata. Przedstawienie musi trwać³⁰.

Współczesny dialog między kulturami i między cywilizacjami jest najtrudniejszą formą komunikacji. Jak można go podjąć, skoro we własnej społeczności człowiek nie potrafi lub nie chce się porozumieć? Żyjąc współcześnie w „globalnej wiosce”³¹, ludzie jednak nadal bardzo się od siebie różnią, czego dowodem jest istnienie wielu kultur i cywilizacji. Może i powinno stanowić to płaszczyznę wzajemnego ubogacenia oraz tolerancji bez irenizmu.

W rozmowach z krakowskimi licealistami pojawił się też problem dialogu międzyreligijnego. Jaką odpowiedź przynosi w tej kwestii nauczanie Kościoła? Przypomnijmy, że ten szczególny rodzaj dialogu należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła. Rozumiany jako metoda i środek wzajemnego poznania i ubogacenia, dialog taki nie przeciwstawia się misji *ad gentes*, ale przeciwnie, jest z nią w szczególny sposób powiązany i stanowi jej wyraz. Odbiorcami tej misji są bowiem grupy ludzkie nieznające Chrystusa i Jego Ewangelii, a ogromna ich większość należy do innych religii. Jak zauważa Paweł VI,

Bóg powołuje do siebie w Chrystusie wszystkie narody, pragnąc im przekazać pełnię swego Objawienia i swej miłości; czyni wszystko, aby na różne sposoby być obecnym nie tylko dla poszczególnych jednostek, ale także dla narodów poprzez ich bogactwa duchowe, których głównym i zasadniczym wyrazem są religie, chociaż mają one braki, niedostatki i błędy³².

Istnienie w ramach jednej zbiorowości kilku grup kulturowych, a także konieczność dialogu z kulturami innych społeczeństw wymusza opracowanie pewnej uniwersalnej metody komunikacji. Pomocna staje się popularność języka angielskiego, choć należy oczekiwać jeszcze większego wzrostu zainteresowaniem językami Azji, dla przykładu z grupy chińskich (gł. mandaryńskim). W odróżnieniu od omówionego dialogu społecznego w komunikacji międzykulturowej

³⁰ Zob. tamże, s. 10.

³¹ Marshall McLuhan w swojej książce *Galaktyka Gutenberga* wprowadził do użytku pojęcie „globalnej wioski”. Wskutek rozwoju narzędzi komunikacji odległość istotnie przestała mieć znaczenie. Wysłanie prostego e-maila zajmuje kilka sekund, niezależnie od danych geograficznych. Intensyfikują się także migracje ludności, powstają nowe nawyki wiążące się z rozwojem społeczeństwa informacyjnego (zob. M. Siwek, art. cyt., s. 11).

³² Paweł VI, Przemówienie na rozpoczęcie II sesji Soboru Watykańskiego II, 29 września 1963: AAS 55 (1963), 858; por. Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* 2; Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* 16; Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* 9; Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* 53.

nacisk z wartości przenoszony jest na sam fakt porozumienia, zbieżne interesy. Aby taki dialog był konstruktywny, należy się szczególnie troszczyć o wiedzę na temat „Innego”, a także otwartość. Błędem jest jednak pseudokurtuazyjne niedocenianie własnej kultury i rdzennego środowiska. Paradoksalnie, duma w przypadku rozmowy międzykulturowej staje się pomostem do głębszego porozumienia. Z drugiej strony, ostentacyjne obnoszenie się z własną „innością”, szczególnie na „obcej” ziemi, z całkiem zrozumiałych względów może być źle odczytane przez autochtonów. Trzeba pamiętać, że szacunek należy się każdemu, a zwyczaj lokalne są wynikiem wielowiekowej tradycji, która przetrwała, co świadczy o jej jakości i sile. Gdyby zmusić wszystkich do dopasowania się do tego samego modelu, mogłoby się okazać, że zaproponowane rozwiązania po prostu się nie sprawdzają – nie da się ukryć, że kultura to także wyraz „praktycyzmu” należących do niej społeczeństw.

Pozostając w ścisłym związku z ludźmi i ich historią, kultury podlegają takiej samej dynamice, jaka występuje w dziejach człowieka. Tak więc można w nich dostrzec przekształcenia i procesy rozwojowe dokonujące się w wyniku kontaktów między ludźmi, którzy przekazują sobie nawzajem różne modele życia. Kultury czerpią pokarm z przekazywania wartości, zaś ich żywotność i przetrwanie zależą od ich zdolności do przyjęcia nowych elementów. Jak wyjaśnić tę dynamikę rozwoju? Każdy człowiek jest włączony w jakąś kulturę, zależy od niej i na nią oddziałuje. Człowiek jest jednocześnie dzieckiem i ojcem kultury, w której żyje. We wszystkie przejawy swego życia wnosi coś, co odróżnia go od reszty stworzenia: nieustanne otwarcie na tajemnicę i nieugaszone pragnienie wiedzy. W konsekwencji każda kultura kryje w sobie i wyraża dążenie do jakiejś pełni. Można zatem powiedzieć, że w samej kulturze zawarta jest możliwość przyjęcia Bożego Objawienia³³. Do współczesnych problemów stających na przeszkodzie dialogowi międzykulturowemu należy więc zaliczyć obok zwykłego nieuctwa, ksenofobii i szowinizmu także nieznaną dorobku własnego narodu i pogardzanie nim. Idealny partner do takiej konwersacji nie jest absolutnie kosmopolitą czy internacjonalistą, ale patriotą, także lokalnym.

Dialog z przedstawicielami innych religii do którego wzywa papież,

musi być kontynuowany. W warunkach daleko posuniętego pluralizmu kulturowego i religijnego, jakiego można się spodziewać w społeczeństwie nowego tysiąclecia, dialog ten jest potrzebny także po to, aby można było położyć trwałe fundamenty pokoju i oddalić złowieszcze widmo wojen religijnych, które stały się

³³ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* 71.

przyczyną rozlewu krwi w wielu okresach dziejów ludzkości. Imię jedynego Boga musi się stawać coraz bardziej tym, czym naprawdę jest – imieniem pokoju i wezwaniem do pokoju³⁴.

Nieco inaczej wygląda sprawa dialogu międzycywilizacyjnego. W odróżnieniu bowiem od kultury (rozumianej jako ogół dorobku ludności mającej pewne cechy wspólne), cywilizacja to „metoda ustroju życia zbiorowego”³⁵. Kultur można wyróżnić bardzo wiele, zależnie od przyjętego kryterium; liczba cywilizacji jest znacznie mniejsza, a sposób podziału bardziej jasny. O ile pisząc o dialogu międzykulturowym mamy na uwadze sprawy regionalne lub międzynarodowe, to cywilizacje łączą się z kompletnie odmiennym środowiskiem, a co za tym idzie, z zupełnie inną wizją świata. Należy też zauważyć, że o ile kultura odpowiada za wykształcenie cywilizacji w zamierchłej przeszłości, o tyle obecnie role uległy odwróceniu – to w ramach cywilizacji powstają i zanikają określone wzory zachowania, tradycje. Trzymając się podanej definicji cywilizacji, łatwo stwierdzić, iż cywilizacja nierozzerwalnie wiąże się z pewną formalizacją życia jej członków: pojawiają się instytucja państwa i religia warunkująca dalszy rozwój filozofii i systemu wartości, które odpowiadają odpowiednio postępowi naukowemu i prawniczemu. Powstające wskutek tego różnice wedle niektórych badaczy prowadzą nieuchronnie do konfrontacji między cywilizacjami i zmniejszania się ich liczby. F. Koneczny, dokonując historiozoficznej analizy dziejów, postawił tezę, która na pierwszy rzut oka może przeczyć zdrowemu rozsądkowi. Oto, według niego, cywilizacje niższe przy bezpośrednim kontakcie wypierają wyższe z uwagi na umiłowanie łatwizny w społeczeństwach tych drugich³⁶. Ten smutny wniosek może być przestrogą, aby chronić własną tożsamość nie wrogością, ale pracą.

Dialog między cywilizacjami to jedna z najtrudniejszych form komunikacji. Obok dużej wiedzy, wyrozumiałości i świadomości wspólnych celów wymaga także jasnego stanowiska w kwestiach, które nie mogą podlegać negocjacom. Z pomocą przyjść może chrześcijańska zasada miłości bliźniego, a także przekonanie o niezaprzeczalnej godności każdego człowieka. O nią to apelował Jan Paweł II podczas przemówienia do młodzieży na placu św. Piotra:

³⁴ Zob. Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.

³⁵ M. Siwek, art. cyt., s. 7.

³⁶ Zob. F. Koneczny, *Napór Orientu na Zachód*, Kraków 2006, s. 27. Chociaż, wedle Feliksa Konecznego, Kościół prawosławny jest – w przeciwieństwie do chrześcijaństwa zachodniego – produktem, a nie czynnikiem tworzącym cywilizację (w tym przypadku bizantyńską).

Jakże różni są młodzi dzisiejsi od tych sprzed dwudziestu lat! Jakże zmienił się kontekst kulturalny i społeczny, w którym żyjemy! Ale Chrystus nie, On się nie zmienił! On jest Odkupicielem człowieka wczoraj, dziś i zawsze! Oddajcie więc wasze talenty na służbę nowej ewangelizacji, aby odtworzyć środowisko życia chrześcijańskiego!³⁷

Pielgrzymując po ścieżkach czasu, Kościół właśnie z naszym kontynentem związał swą misję tak ściśle jak z żadnym innym. Duchowe oblicze Europy kształtowało się dzięki wysiłkowi wielkich misjonarzy i dzięki świadectwu męczenników. Kształtowano je w świątyniach wznoszonych z wielkim poświęceniem i w ośrodkach życia kontemplacyjnego, w humanistycznym przesłaniu uniwersytetów. Kościół powołany do troski o duchowy wzrost człowieka jako istoty społecznej wносił w europejską kulturę jednolity zbiór wartości. Zawsze trwał w przekonaniu, „że autentyczna polityka kulturalna powinna ujmować człowieka w jego całości, to znaczy we wszystkich jego wymiarach osobowych – bez pomijania wymiaru etycznego i religijnego”³⁸. Jakże uboga pozostałaby kultura europejska, gdyby zabrakło w niej chrześcijańskiej inspiracji!

Jan Paweł II zatroskany o dobro człowieka w ciągu swego długiego pontyfikatu ciągle podejmował dialog z kulturą, narodami, indywidualnym człowiekiem. Dialog między religiami zaś uważał za narzędzie w służbie pokoju. Nie jest on możliwy bez odniesienia do prawdy, która nadaje kierunek jedności³⁹. Podstawą dialogu są: wysłuchanie wzajemnych opinii, szacunek i wstrzymanie się od jakichkolwiek pospiesznych sądów, cierpliwość, umiejętność ustrzeżenia się przed podporządkowaniem wiary, która jednocy, różnym poglądom, modzie, wyborom ideologicznym, które dzielą. To są przymioty dialogu, który – wewnątrz Kościoła – winien być wytrwały, chętny, szczery. Jest rzeczą jasną, że dialog nie byłby i nie stałby się czynnikiem pojednania bez uwzględnienia i przyjęcia nauki Urzędu Nauczycielskiego Kościoła⁴⁰.

³⁷ Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży rzymskiej, XIX Światowe Dni Młodzieży, plac św. Piotra, 1.04.2004, [w:] <http://sdm.org.pl/index2.php?page=2&cat=4&rok=2004&id-p=103&g=p> (20.02.2013).

³⁸ Jan Paweł II, Orędzie na Światową Konferencję UNESCO poświęconą polityce kulturalnej, 24.07.1982.

³⁹ Zob. Jan Paweł II, *Ut unum sint* 33.

⁴⁰ Zob. Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia* 25.

Abstract

The crisis in contemporary dialogue as seen by young people. (On the basis of the symposium “Dialogue with eternity”)

Young people from VIII High School who were participating in the Days of Pope John Paul II expressed their observations on the dialogue. Although the theme of the Conference was ‘dialogue with eternity’ young people focused on the dialogue with the life in the world, and its various aspects, be it for eternity. Participation in the Conference was the inspiration for the present dialogue with the contemporary culture, community, between human beings and what in his long Papacy, John Paul II stated. Although the text presented in the statements of young people not directly related to the teaching of John Paul II, it has become an inspiration to find in the rich literature of the Papal teaching the basics of dialogue and how the Pope ran it.

Contemporary mass culture often wants to replace dialogue with God, works against this inner need of man. The rejection of the dialogue with God in daily life leads to confusion, loss of meaning in life, and rapidly changing the scale of values. It can lead to the closure in tight temporal dimension. Hence tis is one step to unilateral image of the man and then the man facing eternity begins to fear. Genuine dialogue based on truth is the basis of peace, mutual understanding and provides inspiration to creative involvement in the affairs of the world.

Insights of youth covering the whole culture that may not exist in the present world without a dialogue based on truth are valuable. Young people, although critical, have an idealistic shot of their life. Trying to debunk the false political dialogue or even interreligious one, they are looking for inspiration in the teachings of Pope John Paul II.

kard. Stanisław Dziwisz

HOMILIA NA ZAKOŃCZENIE VII EDYCJI DNI JANA PAWŁA II

Wprowadzenie

Eucharystia, którą sprawujemy w sanktuarium błogosławionego papieża, wieńczy VII edycję Dni Jana Pawła II w Krakowie i Małopolsce. Po kilku dniach refleksji nad intelektualnym i duchowym dziedzictwem człowieka, którego nazywaliśmy Piotrem naszych czasów, pragniemy przeżyć wspólnie spotkanie z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem. Jest On dla nas „drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6), tak jak był drogą, prawdą i życiem dla Jana Pawła II. To jest klucz do zrozumienia historii jego życia, jego osobistej drogi oraz prawdy, której szukał i której służył.

Tutejsze sanktuarium stanowi część większej całości – Centrum Jana Pawła II „Nie lękajcie się!”. Wznosimy je, aby utrwalić pamięć o jego patronie, o jego nauczaniu, służbie i świętości.

Witam i pozdrawiam serdecznie wszystkich zgromadzonych na tej Eucharystii. Witam rektorów i przedstawicieli wyższych uczelni Krakowa oraz organizatorów VII edycji Dni Jana Pawła II. W sposób szczególny witam studentów oraz zdobywców nagród w konkursach literackim i fotograficznym, zorganizowanych w ramach papieskich dni.

Jako wspólnota wiary zjednoczmy się w słuchaniu Bożego słowa i uczestnictwie w Najświętszej Ofierze. Wcześniej jednak przepróśmy Boga za nasze niewierności i grzechy, by nasz udział w tej Ofierze był szczery i owocny.

Homilia

Siostry i Bracia!

1. Co roku podczas listopadowych Dni Jana Pawła II staramy się skupić naszą uwagę i refleksję na jednym z ważnych aspektów jego osobowości i naucza-

nia. W tym roku przewodnim hasłem jest słowo „dialog”. Przez pryzmat tego słowa można spojrzeć na pontyfikat Jana Pawła II, na jego osobistą postawę, na styl jego służby Kościołowi i światu, na jego sposób szukania prawdy i dzielenia się nią.

Nie ulega wątpliwości, że Jan Paweł II był człowiekiem dialogu. Opisano już wielokrotnie tę cechę jego charakteru, ujawniającą się na wielu płaszczyznach. Był człowiekiem dialogu w uprawianej przez siebie refleksji filozoficznej i teologicznej. Prowadził swoisty dialog z bogatą tradycją Kościoła, aby w jej świetle stawiać czoło wyzwaniom współczesności. Był człowiekiem dialogu, gdy poznawał złożoną rzeczywistość dzisiejszego świata, któremu chciał służyć. Wsłuchiwał się pilnie w głos kompetentnych osób, reprezentujących różne dyscypliny nauk społecznych. Wsłuchiwał się również w głos zwykłych ludzi, zwłaszcza ubogich, żyjących na marginesie. Jan Paweł II był człowiekiem dialogu, gdy przyjmował ludzi Kościoła i rozmawiał z nimi – z biskupami i księżmi, z osobami konsekrowanymi i świeckimi. Wtedy więcej słuchał, niż mówił. W świetle tych spotkań i rozmów rodziły się jego plany duszpasterskie dla całego Kościoła. Dodajmy, że Jan Paweł II był także człowiekiem dialogu w życiu codziennym, w kontaktach z najbliższymi współpracownikami. Mogę o tym osobiście zaświadczyć. Niczego nie narzucał. Wsłuchiwał się w różne głosy i decydował, wybierając to, co lepsze i słuszne.

2. Nie jest dziełem przypadku, że podczas mszy świętej sprawowanej we wspomnienie błogosławionego Jana Pawła II towarzyszy nam fragment Ewangelii św. Jana, stanowiący zapis wyjątkowego dialogu. Miał on miejsce między zmarłychwstałym Panem a Szymonem Piotrem nad brzegiem Jeziora Tyberiadzkiego. Podczas tego dialogu, który przyjął kształt pytań i odpowiedzi, w centrum uwagi stanęła miłość. Ona miała być warunkiem i jednocześnie fundamentem pasterskiej posługi oraz władzy Piotra w Kościele.

Jezus zadał najbliższemu uczniowi trzy pytania, niemal jednobrzmiące, i już ten fakt podkreślał wyjątkowość chwili. „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?”; „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie?”. Na to pytanie trzy razy padła jednoznaczna odpowiedź: „Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham”. „Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię kocham”. Po każdej odpowiedzi Piotr słyszał: „Paś baranki moje”, „Paś owce moje” (zob. J 21, 15–17). Pod koniec tej rozmowy apostoł usłyszał jeszcze z ust Jezusa: „Pójdź za Mną” (J 21, 19). Wiemy, że poszedł za Jezusem, a droga służby Jezusowi i Kościołowi doprowadziła go do stolicy pogańskiego imperium, gdzie ostatecznie oddał życie za Mistrza.

3. Po wyborze na biskupa Rzymu Jan Paweł II szukał w doświadczeniu św. Piotra punktu odniesienia i zrozumienia dla swojej nowej i niezwyklej misji. Wspominał o tym w homilii 16 października 2003 roku, w dwudziestą piątą rocznicę pontyfikatu. Wtedy – mówił – „w sposób szczególnie doświadczyłem Bożego miłosierdzia. Oto, głosem Kolegium Kardynalskiego, zmarłychwstały Chrystus

rzekł do mnie, jak ongiś do Piotra nad jeziorem Genezaret: «Paś owce moje» [...]. A w mojej duszy brzmiało echo pytania, które wtedy usłyszał Piotr: «Czy Mnie miłujesz? Czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?» [...]. Jak po ludzku mogłem nie odczuwać lęku? Jak mogła nie zaciążyć odpowiedzialność tak wielka? Trzeba było z całą mocą odwołać się do miłosierdzia, aby na pytanie: «Czy przyjmujesz?», z ufnością odpowiedzieć: «W posłuszeństwie wiary wobec Chrystusa mojego Pana, zawierając Matce Chrystusa i Kościoła – świadom wielkich trudności – przyjmuję» (nr 1).

Następnie Ojciec Święty dodał znamienne słowa: „Dziś dzielę się z wami [...] tym doświadczeniem, które trwa już ćwierć wieku. Każdego dnia odbywa się w mym sercu ten dialog Jezusa z Piotrem” (tamże). Oto sekret duchowości błogosławionego papieża.

4. Znamy owoce tego codziennego dialogu. Ponad dwadzieścia sześć lat niezmordowanej służby w Watykanie i w drodze, w podróżach. Tysiące przemówień, katechez i homilii. Tysiące stron składających się na papieskie nauczanie w formie encyklik, konstytucji, adhortacji i listów apostolskich. Niezliczone spotkania, audiencje, rozmowy. Celebracje liturgiczne i spotkania z wiernymi. Codzienne i ważne decyzje podejmowane w zarządzaniu Kościołem. A w to wszystko było wpisane świadectwo cierpienia, zwłaszcza w ostatnich latach pontyfikatu,

Jan Paweł II nie zamykał się w komnatach watykańskich. Znajdował w nich przestrzeń do modlitwy i refleksji, ale wiedział, że jego pierwszym zadaniem jest głoszenie Ewangelii całemu stworzeniu. Czynił to dosłownie. Po wyborze na papieża musiał poszerzyć przestrzenie swego serca, aby znalazły w nim miejsce wszystkie kultury, tradycje i języki. Wiemy, że uczynił to w stopniu najwyższym. Potrafił prowadzić dialog z możliwymi tego świata. Przemawiał na najważniejszych areopagach. Angażował się w sprawy pokoju w różnych częściach świata. Dopominał się o sprawiedliwość i apelował o solidarność z ubogimi. Nie mamy wątpliwości, że wniósł również swój wkład w obalenie bezbożnych i niehumanitarnych ideologii i systemu totalitarnego w naszej części Europy.

„O, jak są pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście, który obwieszcza zbawienie” (Iz 52 7). Te słowa Izajasza, odnoszące się wprost do zapowiadanego Mesjasza, charakteryzują dobrze duchową i apostolską sylwetkę Jana Pawła II. Idąc za ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem, przybliżał Go dzisiejszemu światu i człowiekowi, stając się rzeczywiście *alter Christus*.

5. Jan Paweł II włączył się ze swoją pasterską posługą w dialog zbawienia, jaki Bóg od początku prowadzi ze światem. Nasz Stwórca i Pan nie pogodził się nigdy z tym, że człowiek po grzechu pierworodnym oderwał się od Niego, od swoich źródeł. Dlatego całe dzieje człowieka na ziemi stały się dziejami zbawienia, ocalenia ludzkiego losu. Szczytowym momentem tych dziejów było przyjście na świat

Syna Bożego Jezusa Chrystusa, Jego misja pojednania ziemi z niebem. Założony przez Chrystusa Kościół pozostaje w służbie tej misji, aby każdy człowiek, każde pokolenie znalazło drogę prowadzącą do życia wiecznego. Jan Paweł II służył tej rzeczywistości.

Bóg szanuje wolność człowieka. Stworzył go przecież na swój obraz i podobieństwo. Dlatego proponuje i czeka na odpowiedź. Ewangelii nie można narzucać siłą. Ona jest bezbronna, tak jak bezbronny był Jezus wobec swoich prześladowców. Ewangelia czeka jednak na swoich wiarygodnych świadków, czyli na ludzi, którzy przemienieni mocą jej prawdy pragną mówić innym, że tylko Jezus Chrystus jest Zbawicielem, że tylko On ma słowa życia wiecznego. Ewangelia czeka, aby ją proponowano na drodze przejrzystego, bezinteresownego dialogu miłości i prawdy.

Ta myśl powracała wielokrotnie podczas zakończonego kilkanaście dni temu w Watykanie synodu biskupów, poświęconego nowej ewangelizacji dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Podczas synodu uderzyło mnie (nie po raz pierwszy), jak bardzo Jan Paweł II jest obecny w doświadczeniu i refleksji dzisiejszego Kościoła. My nadal czerpiemy całymi garściami z dorobku jego myśli, jego postawy, jego stylu, pomimo że oddalamy się od daty jego błogosławionej śmierci i końca jego pontyfikatu. Niech nasza wierność wobec jego myśli będzie twórcza. Niech nie zwalnia nas z osobistej refleksji, bo stajemy wobec nowych wyzwań, nowych sytuacji w świecie, w którym żyjemy.

Niech ta uwaga towarzyszy organizatorom Dni Jana Pawła II w Krakowie i Małopolsce. Niech umacnia ich w przekonaniu, że idą słuszną drogą. Myśl, służba i świętość Jana Pawła II są darem dla Kościoła i świata. Od nas zależy, w jakiej mierze i w jaki sposób przyjmujemy ten dar.

Amen.

NOTY O AUTORACH



Mateusz Antoniuk, dr – literaturoznawca; wykładowca w Zakładzie Filologii Polskiej Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Tarnowie. Autor książek: *Kultura małomówna Stanisława Lacka. W kręgu młodopolskiej świadomości mowy i milczenia* (2006) oraz *Otwieranie głosu. Studium o wczesnej twórczości Zbigniewa Herberta* (2009). Współpracował z „Zeszytami Literackimi” przy wydaniu „ineditów” Zbigniewa Herberta, publikował także m.in. w „Tekstach Drugich”, „Ruchu Literackim”, „Dekadzie Literackiej”.



Roman Banasik OFMConv, dr – gwardian klasztoru franciszkanów w Krakowie, od ponad 30 lat spowiednik w Seminarium Metropolitalnym w Krakowie, wykładowca katechetyki i pedagogiki w Wyższym Seminarium Duchownym Franciszkanów w Krakowie i Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej.



Andrzej Borowski, prof. dr hab. – literaturoznawca (literatura polska i europejska średniowiecza, renesansu i baroku, komparatystyka literacka, neolatynistyka, translatologia, bibliografia), profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego i Uniwersytetu Warszawskiego, dyrektor Instytutu Polonistyki UJ (1991–2002), kierownik Katedry Literatury Staropolskiej i Oświeceniowej w Instytucie Polonistyki UJ (1999), kierownik Zakładu Bibliografii Polskiej im. K. Estreichera UJ (od r. 1975), przewodniczący Międzynarodowego Naukowego Komitetu Studiów Polonistycznych (1999–2001); wiceprzewodniczący Rady Programu Akademii *Artes Liberales*. Wykładał w Belgii, Francji, Niemczech i Szwajcarii. Autor takich książek, jak: *Pojęcie i problem Renesansu północnego* (1987); *Renesans* (1992); *Powrót Europy* (1999); *Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole* (2001), *Literatura polska i powszechna. Starożytność – Oświecenie* (2002), *Renesans* (2002) oraz kilkudziesięciu rozpraw i artykułów.



Jerzy Brusiło OFMConv, dr – franciszkanin, święcenia kapłańskie 1988, doktor teologii 2003 (*Lekarz wobec kresu życia ludzkiego w nauczaniu Kościoła i w dokumentach świeckich*), adiunkt w Katedrze Teologii Pastoralnej Szczegółowej i Międzywydziałowym Instytucie Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca etyki bio-

technologii Uniwersytetu Rolniczego w Krakowie. Krajowy duszpasterz lekarzy weterynarii w Warszawie oraz członek Komisji Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski; członek Komisji Bioetycznej Collegium Medicum UJ. Redaktor serii „Prace i Sympozja” Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II (1995–2009), XVIII tomu „Sacrum i Przyroda” (2010) oraz autor kilkunastu artykułów naukowych i książki *Życie bez bólu* (1996).



Katarzyna Dybeł, dr hab., prof. UJ – profesor w Instytucie Filologii Romańskiej UJ. Romanistka i rusycystka. Mediewistka. Specjalizuje się w starofrancuskiej powieści arturiańskiej i problematyce percepcji Orientu w literaturze średniowiecznej Francji. Opublikowała kilka monografii naukowych, w tym: *Etre heureux au Moyen Age. D'après le roman arthurien en prose du XIII^e s.* (2004), *Samotność w literaturze średniowiecznej Francji (literatura narracyjna XII-XIII wieku)* (2009), *Mistrz i uczeń w starofrancuskiej literaturze powieściowej* (2013). Szczególnym obszarem jej badań jest twórczość poetycka i dramatyczna Karola Wojtyły. Jest autorką monografii *Vedere Dio. L'uomo alla ricerca del suo creatore nella poesia di Karol Wojtyła* (2010) i współautorką pozycji: Katarzyna Dybeł, Hanna Suchocka, George Weigel, Maria Zboralska, *Sull'onda dello stupore. Quattro voci sull'uomo in Giovanni Paolo II* (2012). Członek Komisji Neofilologicznej PAU, Akademickiego Towarzystwa Romanistów Polskich „Plejada”, Stowarzyszenia Société Internationale pour l'Etude du Théâtre Médiéval, Stowarzyszenia im. Edmunda Wojtyły, współzałożyciel i długoletni sekretarz Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego „Fides et Ratio”. W latach 1990–1992 sekretarz Klubu Inteligencji Katolickiej w Krakowie; 1995–1996 pracownik Biura Współpracy Zagranicznej Urzędu Miasta Krakowa; 1998–1999 wykładowca i organizator Dyplomu 3 cyklu „Stosunki gospodarcze z krajami Europy Środkowo-Wschodniej” na Wydziale Języków Uniwersytetu Lyon 3. Stypendystka Rządu Francuskiego i Uniwersytetu w Antwerpii.



Stanisław Dziwisz, kardynał metropolita krakowski – długoletni sekretarz papieża Jana Pawła II, doktor teologii – święcenia kapłańskie przyjął w Katedrze Wawelskiej (1963) z rąk biskupa Karola Wojtyły; pracował jako wikariusz w Makowie Podhalańskim (1963–1965), w roku 1981 uzyskał doktorat na podstawie rozprawy *Kult św. Stanisława Biskupa w Krakowie do Soboru Trydenckiego*. W latach 1966–1978 kapełan kard. Karola Wojtyły; jednocześnie wykładowca liturgiki w Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie oraz redaktor pisma urzędowego Kurii Biskupiej *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi*. Brał udział w pracach Komitetu Roku Świętego (1974–1975) i uczestniczył czynnie w pracach Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej (1972–1979). Sekretarz osobisty papieża Jana Pawła II (1978–2005).

W 1995 roku został kanonikiem kapituły metropolitalnej we Lwowie, w 1996 roku protonotariuszem, a w 1997 roku kanonikiem kapituły metropolitalnej w Krakowie; w 1998 roku mianowany biskupem tytularnym San Leone i drugim prefektem Domu Papieskiego. Sakrę biskupią w roku 1998 otrzymał z rąk Ojca Świętego Jana Pawła II, a w roku 2003 został podniesiony do godności arcybiskupiej. Przez papieża Benedykta XVI mianowany arcybiskupem metropolitą krakowskim; w 2006 roku kreowany na kardynała. Jest wielkim kanclerzem Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i członkiem trzech dykasterii watykańskich: Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu i Papieskiej Rady ds. Świeckich. W Kościele polskim pełni funkcję przewodniczącego Komisji Duchowieństwa i członka Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski. Autor książek: *Kult św. Stanisława biskupa w Krakowie do Soboru Trydenckiego* (1981 i 1984), wspomnień o zamachu na Ojca Świętego Jana Pawła II *Dotknąłem tej tajemnicy* (2001), *Miłością mocni* (2006), *Więcej sportu* (2006), *Pielgrzym miłości* (2006), *Świadectwo* (2007), *Bo wezwał Cię Chrystus* (2008). Współredaktor kolejnych tomów tekstów papieskich wydawanych w języku polskim przez Libreria Editrice Vaticana. Wiceprzewodniczący Rady Fundacji Jana Pawła II (od 1987). Jest także narratorem filmu *Świadectwo* powstałego na podstawie książki o tym samym tytule (2008). Odznaczony między innymi: Orderem Wyzwolenia im. św. Marcina (odznaczenie rządu Argentyny, 1998), Orderem Wielkiego Krzyża, Honoru i Dewocji Zakonu Maltańskiego (2007), medalem „Bene merenti” Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (2001), Akademii Pedagogicznej (2006), Uniwersytetu Abat Oliba CEU w Barcelonie (2007), Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (2008), Papieskiego Uniwersytetu Katolickiego w Buenos Aires (2009), Stołecznego Uniwersytetu America w Bogocie (2010), Uniwersytetu w Bukareszcie (2011), Uniwersytetu w Salento w Lecce (2011) i Uniwersytetu Tirańskiego w Albanii (2013).

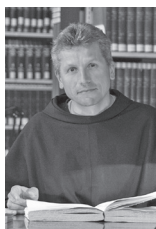


Teresa Grabińska, prof. dr hab. – specjalistka w zakresie filozofii oraz metodologii nauk przyrodniczych i społecznych, aktualnie profesor w Wyższej Szkole Oficerskiej we Wrocławiu, doktor nauk fizycznych, doktor habilitowany nauk humanistycznych. Autorka kilku monografii z zakresu filozofii nauki i filozofii społecznej, m.in.: *Teoria, model, rzeczywistość* (1993), *Poznanie i modelowanie* (1994), *Od nauki do metafizyki* (1998), *Philosophy in Science* (2003), *Etyka gospodarowania* (2009), *Filozofia wojny, pokoju i bezpieczeństwa. Od Platona do Clausewitza* (2012). Wydawca ponad dwudziestu monografii zbiorowych z serii Cosmos-Logos, Fundamenty, *Disputationes Ethicae* i in. Autorka ponad dwustu artykułów o zasięgu międzynarodowym i krajowym, w tym – publikacji na temat filozofii Karola Wojtyły i nauczania społecznego Jana Pawła II.

Laureatka nagrody im. M. Kopernika Polskiej Akademii Umiejętności. Członek zarządu Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego „Fides et Ratio” w Krakowie.



Stanisław Grygiel, prof. dr – filozof i filolog, studia filozoficzne i filologiczne ukończył w Krakowie, doktorat z filozofii uzyskał na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie (1965). Studiował też filozofię na uniwersytecie w Louvain (Belgia, 1966–1967). W latach 1963–1980 był redaktorem miesięcznika „Znak” w Krakowie, gdzie także wykładał filozofię na Papieskim Wydziale Teologicznym (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie). Od 1980 przebywa w Rzymie, gdzie jest profesorem filozofii człowieka (obecnie już emerytowanym) w Papieskim Instytucie Jana Pawła II przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim. Był także wykładowcą w USA oraz w Szwajcarii. Współzałożyciel włoskiego kwartalnika „Il Nuovo Areopago”. Wydał kilka książek w językach włoskim i hiszpańskim. W Polsce ukazały się cztery książki: *W kręgu wiary i kultury* (1990), *Kimże jest człowiek?* (1995), *Ojczyzna jest zawsze trochę dalej* (1998), *Jestem, więc modłę się* (2012). Opublikował też kilkadziesiąt esejów i artykułów w różnych językach w Europie, w Ameryce i w Azji.



Zdzisław Józef Kijas OFMConv, prof. dr hab. – specjalista w zakresie teologii systematycznej i ekumenicznej. Studia teologiczne odbył w Rzymie (Seraphicum, Gregorianum), Louvain (Université Catholique de Louvain), Krakowie (PAT) i Nowym Jorku (St Bonaventure University). Relator Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, członek Komisji Ekspertów Kongregacji Edukacji Katolickiej ds. Procesu Bolońskiego, członek Papieskiej Komisji ds. Medjugorje, sekretarz Papieskiej Akademii Niepokalanej (Watykan), profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, prezes Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego „Fides et Ratio”, od 1997 r. członek Zespołu Kościoła Rzymskokatolickiego do dialogu z Kościołem Polskokatolickim; były rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury – Seraphicum (Rzym), wykładowca Uniwersytetu Ca’ Foscari (Wenecja), autor wielu pozycji naukowych tłumaczonych na włoski, hiszpański, angielski. Opublikował m.in. następujące pozycje: *„Homo creatus est”. Eku-
meniczne studium antropologii* (1996); *Przebóstwienie człowieka i świata* (2000); *Początki świata i człowieka* (2001); *Wprowadzenie do myślenia teologicznego* (2005); *Ecumenismo: risposte a 101 domande* (prefazione: Walter Card. Kasper) (2008); *E’ l’ora della testimonianza* (2008); *Niebo – w domu Ojca. Czyściec – dla kogo. Piekło – w oddaleniu* (2010); *Znalazłem perłę* (2010); *12 vie per la felicità* (2010); *Cristo. Chiesa. Uomo. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II, LEV* (2010); *Życie zakonne. Turystyka czy pielgrzymowanie* (2011); *Kto szuka Boga. Napomnienia św. Franciszka* (2011); *Inna strona Kościoła* (2011), *O życiu szczęśliwym w dobie kryzysu, czyli obrona ubóstwa* (2012); *Uboga jest nasza wiara* (2013).



Zbigniew Mirek, prof. dr hab. – botanik, autor ponad 400 publikacji naukowych i popularnonaukowych (w tym kilkunastu książek) z zakresu geobotaniki, systematyki roślin naczyniowych, florystyki, fitogeografii, historii botaniki, synantropizacji i ochrony szaty roślinnej, informacji i dokumentacji botanicznej, a także z dziedziny ekoteologii, ekoetyki i ekoturystyki; dyrektor Instytutu Botaniki PAN w Krakowie (1999–2011). Członek Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Botanicznego, a w latach 1996–2004 jego prezes. Przewodniczący Komitetu Botaniki PAN (2007–2011) i Komitetu Ochrony Przyrody PAN (od 2007) oraz członek Komitetu Ekologii PAN (1998–2004). Redaktor kilku czasopism i serii naukowych (m.in. *Flora polska*; *Atlas Flory Polski* i *Ziem Ościennych*; „*Wiadomości Botaniczne*”, „*Polish Botanical Studies*”, „*Polish Botanical Guidebooks*”). Członek rad naukowych Tatrzańskiego Parku Narodowego, Muzeum Tatrzańskiego w Zakopanem, Instytutu Dendrologii PAN, Ogrodu Botanicznego PAN. Członek honorowy Polskiego Towarzystwa Botanicznego i Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego.



Mieczysław Mokrzycki, abp, doktor teologii – przewodniczący Konferencji Episkopatu Ukrainy obrządku łacińskiego. Studiował w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu (1981–1983); w 1987 roku ukończył Wydział Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Studiował na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu Angelicum, gdzie w 1996 roku otrzymał tytuł doktora teologii. Wyświęcony na diakona w 1986 roku oraz na kapłana w 1987. W 1998 roku mianowany kapłanem honorowym Jana Pawła II, a w roku 2003 – prałatem Jego Świątobliwości. Od 1996 pracował jako osobisty sekretarz papieża. W 2007 roku otrzymał sakrę biskupią z rąk papieża Benedykta XVI. W roku 2008 objął Archidiecezję Lwowską w związku z rezygnacją poprzedniego metropolity kardynała Mariana Jaworskiego. Uehonorowany: Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski – „za wybitne zasługi dla polskiego Kościoła, za działalność na rzecz Polonii ukraińskiej” (2007), Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski – „za wybitne zasługi dla Polonii na świecie, za promowanie Polski oraz działalność na rzecz krzewienia polskich tradycji i kultury” (2010), Złotym Dyplomem Wydziału Teologii KUL – „w dowód uznania za niestrudzoną pracę na rzecz odrodzenia życia religijnego w Archidiecezji Lwowskiej” (2012).



Tadeusz Nosek, ks., dr – proboszcz parafii św. Mikołaja w Krakowie, święcenia kapłańskie przyjął z rąk księdza kardynała Franciszka Macharskiego w 1987 roku. Do 1991 roku pracował jako wikary na parafiach Chrystusa Króla w Bielsku Białej i Podwyższenia Krzyża Świętego w Krakowie-Kurdwanowie. Od 1991 studia doktorskie na KUL z Teologii Pastoralnej, po uzyskaniu tytułu doktora pracownik naukowy KUL. Od 2000 pracownik dydaktyczno-naukowy PAT (obecnie UPJPII) i koordynator działań między UPJPII a Centrum Jana Pawła II „Nie lękajcie się”.



Maciej Ostrowski, ks., prof. dr hab. – wyświęcony na kapłana w 1977. Profesor zwyczajny, doktor habilitowany teologii (teologia pastoralna). Studiował w Krakowie (magisterium 1977, licencjat kościelny 1982, doktorat 1989, habilitacja 1997, profesura 2006) i w Monachium. Obecnie prorektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Szczegółowej Wydziału Teologicznego UPJPII. Wykłada teologię pastoralną na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie i w Instytucie Teologicznym w Bielsku-Białej. Konsultor Komisji Duszpasterstwa Ogólnego Episkopatu Polski oraz Rady Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Migracji, Turystyki i Pielgrzymek, diecezjalny duszpasterz turystów. W latach 2002–2007 przewodniczący Sekcji Pastoralistów Polskich. Ważniejsze publikacje książkowe: *Duszpasterstwo wobec problemu wolnego czasu człowieka. Aspekt moralno-pastoralny ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień turystyki* (1996); *Jesteśmy pielgrzymami przed Tobą. Posługa duszpasterska wśród pielgrzymów* (2005). Autor ponad stu artykułów naukowych. Interesuje się problemami z zakresu teologii pastoralnej, w szczególności parafii, duszpasterskiego planowania, kościelnych zrzeszeń, pielgrzymowania, turystyki i turystyki religijnej, wolnego czasu, teoekologii.



Edward Pasteczko, ks., dr – katecheta w VIII Liceum Ogólnokształcącym w Krakowie oraz wykładowca etyki i filozofii na Podhalańskiej Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Nowym Targu, wikariusz parafii Św. Mikołaja w Krakowie. Święcenia kapłańskie otrzymał z rąk kard. Franciszka Macharskiego w 1990 roku. Praca doktorska z teologii moralnej: *Moralny aspekt relacji między rozumem a wiarą w nauczaniu kościelnym i publikacjach filozofów i teologów lat 1980–2000* (obroniona w 2006 roku), *Młodzież o godności a nauczanie Jana Pawła II* (2011).



Jacek Popiel, prof. dr hab. – teatrolog, polonista, prorektor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ukończył filologię polską (1977) i dziennikarstwo (podyplomowo 1978) na UJ. Specjalizacja: historia dramatu i teatru polskiego XIX–XXI wieku, dzieje szkolnictwa teatralnego, edycja naukowa tekstów dramatycznych. Profesor na Wydziale Polonistyki UJ i jego dziekan (2005–2012), dyrektor Instytutu Polonistyki UJ (2002–2005), rektor PWST w Krakowie (1996–2002), członek Komitetu Nauk o Literaturze PAN (od 2007), wiceprzewodniczący Konferencji Rektorów Uczelni Artystycznych (1999–2002). Autor ponad 200 prac, m.in. 19 książek, w tym 6 indywidualnych. Jego teksty były tłumaczone na język francuski, angielski, włoski. Jest autorem kilku scenariuszy teatralnych, sztuki *Doktor Korczak* wystawionej w kilku miastach japońskich, m.in. w Tokio. Dwukrotny laureat nagrody indywidualnej Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego (1991 i 2002); ponadto uhonorowany m.in. Złotym Medalem Zasłużony Kulturze Polskiej „Gloria Artis”, Srebrnym Krzyżem Zasługi i Medalem Komisji Edukacji Narodowej.



Stanisław Rodziński, prof. dr hab. – artysta malarz, absolwent (1963), a obecnie profesor Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie. Urodził się w Krakowie w roku 1940. W latach 1972–1981 związany zawodowo z Państwową Wyższą Szkołą Sztuk Plastycznych we Wrocławiu; od 1981 roku pracownik Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, od 1992 – profesor zwyczajny tej uczelni. W latach 1993–1996 pełnił funkcję dziekana Wydziału Malarstwa, zaś w latach 1996–2002 rektora ASP. W latach 1999–2002 przewodniczący Konferencji Rektorów Szkół Artystycznych, od 2007 roku członek Rady Muzeum Narodowego w Warszawie oraz Centralnej Komisji ds. Tytułów i Stopni, a od 2001 członek rzeczywisty Polskiej Akademii Umiejętności i Rady Programowej Instytutu Dziedzictwa Narodowego. W 1977 roku był sygnatariuszem Deklaracji Towarzystwa Kursów Naukowych (tzw. Latający Uniwersytet); członek Rady Kultury przy Premierze RP (1991–1992). Laureat wielu nagród, m.in. Fundacji A. Jurzykowskiego w Nowym Jorku (1988) i Nagrody im. Witolda Wojtkiewicza (2007). Odznaczony Medalem Komisji Edukacji Narodowej (1993), Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski (1998), Srebrnym Medalem Zasłużony Kulturze Polskiej „Gloria Artis” (2005), medalem „Per Artem ad Deum” Papieskiej Rady ds. Kultury (2013). Doktor honoris causa Uniwersytetu Wrocławskiego (2002), wrocławskiej i katowickiej Akademii Sztuk Pięknych; profesor honorowy ASP w Krakowie. Redaktor biuletynu Rady Artystycznej ZPAP. W latach 1963–2006 jego prace prezentowano na ponad stu wystawach indywidualnych i ponad dwustu zbiorowych, w kraju i za granicą. Autor esejów w zakresie sztuki, zebranych w tomach *Sztuka na co dzień i od święta* (1999), *Obrazy czasu* (2001) i *Mój szkicownik* (2005).



Władysław Stróżewski, prof. dr hab. – emerytowany profesor zwyczajny i doktor honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego, obecnie profesor zwyczajny Akademii „Ignatianum”. Członek czynny Polskiej Akademii Umiejętności, przewodniczący Polskiego Towarzystwa Filozoficznego; redaktor „Kwartalnika Filozoficznego”. Autor prac z zakresu ontologii, filozofii wartości, estetyki i filozofii człowieka.



Bogdan Szlachta, prof. dr hab. – absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, doktor habilitowany nauk prawnych, profesor nauk humanistycznych, profesor zwyczajny UJ oraz Akademii Ignatianum w Krakowie, kierownik Katedry Filozofii Polityki w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ; dziekan Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ w kadencjach 2008–2012 i 2012–2016. Autor monografii: *Ład – Kościół – Naród. Filozofia i myśl polityczna polskich ultramontanów w latach 1834–1883* (1996); *Konserwatyzm. Z dziejów tradycji myślenia o polityce* (1998); *Z dziejów polskiego konserwatyzmu* (2000); *Polscy konserwatyści wobec ustroju politycznego do 1939 roku* (2000); *Monarchia prawa. Szkice z historii angielskiej myśli politycznej do końca epoki Plantagenetów* (2001); *Konstytucjonalizm czy absolutyzm? Szkice z francuskiej myśli politycznej XVI wieku* (2005).

i *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów* (2008), oraz kilku zbiorów esejów, kilkuset artykułów naukowych i haseł encyklopedycznych. Redaktor *Słownika społecznego* (2004) i współredaktor serii Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej, współautor *Słownika historii doktryn politycznych* (t. I–VI) i *Encyklopedii politycznej* (t. I–II) oraz kilku innych książek; od 2004 r. redaktor naczelny kwartalnika „Politeja”.



Antoni Szwed, dr hab. – absolwent UJ (magister fizyki) i KUL (doktor filozofii), pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Były asystent ks. prof. Józefa Tischnera w Katedrze Filozofii Człowieka PAT. Tłumacz i komentator pism Sørensa Kierkegaarda (przełożył m.in.: *Pojęcie lęku*, *Wprawki do chrześcijaństwa*, *Czyny miłości*, *Dziennik – wybór*). Autor pozycji *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli S. Kierkegaarda*. Przedmiotem jego obecnych zainteresowań jest filozofia religii (filozofia niemiecka i duńska).



Mieczysław Tomaszewski, prof. dr hab. – muzykolog urodzony w Poznaniu (1921), profesor Akademii Muzycznej w Krakowie, studiował polonistykę w Toruniu, muzykologię w Krakowie na UJ; redaktor „Arkony” (1946–1949), dyrektor Pomorskiej Orkiestry Symfonicznej (1949–1952), redaktor naczelny i dyrektor Polskiego Wydawnictwa Muzycznego w Krakowie (1952–1988). Od roku 1960 związany z Akademią Muzyczną w Krakowie. Obszar jego działalności naukowej stanowi muzyka XIX i XX wieku, pieśń romantyczna oraz polska muzyka współczesna. Zajmuje się interakcjami zachodzącymi pomiędzy różnymi dziedzinami sztuki, przede wszystkim między muzyką i poezją. Autor ważnych opracowań, m.in.: *Krzysztof Penderecki i jego muzyka* (1994), *Muzyka Chopina na nowo odczytana* (I. 1996, II. 2010), *Od wyznania do wołania. Studia nad pieśnią romantyczną* (1997), *Nad pieśniami Karola Szymanowskiego* (1998), *Chopin. Człowiek, dzieło, rezonans* (1998, 2005, 2010), *F. Chopin und seine Zeit* (1999), *Interpretacja integralna dzieła muzycznego* (2000), *Muzyka w dialogu ze słowem* (2003), *O muzyce polskiej w perspektywie intertekstualnej* (2005), *Penderecki. Bunt i wyzwolenie* (I. 2008, II. 2009), *Chopin. Fenomen i paradoks* (2009), *12 spojrzeń na muzykę polską wieku apokalipsy i nadziei* (2011).

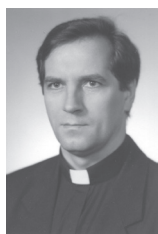


Gabriel Turowski, prof. zw. dr hab. nauk przyrodniczych UJ na Wydziale Lekarskim, z wykształcenia biolog i chemik – specjalista z zakresu biotechnologii, immunogenetyki, immunologii klinicznej i mikrobiologii. Od wczesnych lat studenckich związany z pracą w duszpasterstwie akademickim oraz w Środowisku księdza Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Kawaler Zakonu Świętego Grobu Bożego w Jerozolimie, publicysta i członek Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Autor licznych opracowań o bł. Janie Pawle II (85), w tym m.in. książek: *Zamach, czyli*

jak zło w dobro się obróciło (2001, 2011), *Ilustrowane Kalendarium Wielkiego Pontyfikatu 1978–2005* (2005), *Litania Narodu Polskiego* (2004), *Wojtyła – Przyjaciel, Kardynał, Papież* (2007), *Fatimski szlak w pontyfikacie Jana Pawła II* (2008), oraz prac publicystycznych. Honorowy Obywatel Stołecznego Królewskiego Miasta Krakowa (2011).



Jan Wal, ks., prof. dr hab. – emerytowany pracownik i wykładowca teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Pełnił funkcje: dyrektora Wydziału Duszpasterstwa Charytatywnego Kurii Metropolitalnej w Krakowie, prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, przewodniczącego Sekcji Pastoralistów Polskich. Był członkiem i konsultantem Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski oraz członkiem Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Napisał m.in.: *Vademecum dialogu* (1998), *Kultura dialogu* (2012), *Duch dialogu* (2013) oraz – wspólnie z ks. prof. dr. hab. Tadeuszem Borutką – *Zarys socjologii religii. Materiały studyjne* (2012). Jest nadto autorem tryptyku poetyckiego *Dialogi z niebem i ziemią* (2013), *Dialogi o życiu i świecie* (2013) oraz *Dialogi w słowie i czynie* (2013).



Zbigniew Wołak, ks., dr hab. – wykładowca logiki i filozofii w Katedrze Filozofii Logiki na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; autor książek: *Neotomizm a Szkoła Lwowsko-Warszawska* (1993), *Koncepcje analogii w Kole Krakowskim* (2005). Publikował m.in. w „Zagadnieniach Filozoficznych w Nauce”, „Dialogue and Universalism”, „Tarnowskich Studiach Teologicznych” i „Studiach z Filozofii Polskiej”.



Marek Wójtowicz SJ, dr – jezuita, doktor teologii, studiował filozofię w Krakowie (1980–1982), teologię w Warszawie (1982–1985), a także na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1986–1991); rekolekcjonista, duszpasterz akademicki, wykładowca w Akademii Ignatianum w Krakowie (1991–2009), od 2001 roku asystent kościelny Stowarzyszenia Apostołów Bożego Miłosierdzia „Faustinum” w krakowskich Łagiewnikach; autor kilku pozycji książkowych, m.in. *Henri de Lubac* (Wielcy Ludzie Kościoła), *Święci z charakterem*, *Modlitwa ze świętymi*, *Miłosierdzie ostatnim słowem Boga*, a także licznych artykułów w prasie katolickiej.



Zofia Zarębianka, prof. dr hab. – literaturoznawca, profesor zwyczajny, poetka, eseistka, krytyk literacki, członek Komisji Historycznoliterackiej PAN, Towarzystwa Naukowego KUL, Międzynarodowego Stowarzyszenia Studów Polonistycznych, Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego „Fides et Ratio”, Pen Clubu oraz Stowarzyszenia Pisarzy Polskich (od 1996 roku nieprzerwanie we władzach Oddziału Krakowskiego SPP). Specjalizuje się w badaniach nad relacją literatury oraz religii i metodo-

logii sacrum w literaturze, pracuje w Katedrze Literatury XX wieku na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego; stale współpracuje z miesięcznikiem literackim „Topos”. Autorka ponad 200 artykułów i 14 książek. Jej wiersze były tłumaczone na języki: angielski, czeski, ukraiński i hebrajski. Opublikowała m.in.: *Poezja wymiaru sanctum* (1992), *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej* (1993), *Zakończenia Anny Kamieńskiej* (1996), *Tropy sacrum w literaturze XX wieku* (2001), *O książkach, które pomagają być* (2004), *Czytanie sacrum* (2008) oraz tomy wierszy: *Człowiek rośnie w Ciszy* (1992), *Wyrwane z przestrzeni* (1996), *Niebo w czerni* (2000), *Jerozolima została zburzona* (2004), *Wiersze: Pierwsze* (2008), *Tylko na chwilę* (2012). W druku: *Wtajemniczenia (w) Miłosza, Pamięć. Duch(owość). Wyobraźnia* (2013).



Władysław Zuziak, ks., prof. dr hab. – rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, filozof (filozofia człowieka, etyka, personalizm, francuska filozofia refleksyjna), urodzony w 1952 r. Studiował na Papieskim Wydziale Teologicznym (1971–1977) oraz na Uniwersytecie Katolickim w Louvain-la-Neuve, gdzie uzyskał doktorat z filozofii; stypendysta Uniwersytetu Katolickiego w Waszyngtonie (1993). Stopień naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie etyki i filozofii człowieka otrzymał w 1999 r. Od 1997 r. prodziekan, a w latach 2000–2006 dziekan Wydziału Filozoficznego PAT. Członek European Society for the Study of Science and Theology (ESSAT), w latach 2003–2008 przewodniczący sekcji europejskiej Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie (COMIUCAP), zastępca przewodniczącego Kolegium Rektorów Szkół Wyższych Krakowa na kadencję 2012–2016 oraz wiceprzewodniczący europejskiej sekcji Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich (FUCE) w kadencji 2013–2016. Ważniejsze publikacje: *Dojrzewanie świadomości refleksyjnej w filozofii moralnej Georgesa Bastide’a i Jeana Naberta* (1998); *Społeczne perspektywy etyki* (2006); *Wokół tożsamości człowieka* (red., 2006), *Aksjologia Lavelle’a wobec ponowoczesnego kryzysu wartości* (2012).

SPIS TREŚCI

ks. Maciej Ostrowski	
Wstęp	5

I

WOKÓŁ KONCEPCJI DIALOGU JANA PAWŁA II

Jacek Popiel	
Słowo wstępne	9
kard. Stanisław Dziwisz	
Otwarcie sympozjum	11
ks. Jan Wal	
Jana Pawła II wizja dialogu (ustalenie podstawowych pojęć)	13
abp Mieczysław Mokrzycki	
Jan Paweł II – człowiek dialogu. Refleksje teologa	25
Andrzej Borowski	
Jan Paweł II i dialog międzykulturowy.	33
Stanisław Grygiel	
Ocalenie człowieka w dialogu darów	43
Mateusz Antoniuk	
Spełnione sny, spełnione proroctwa.	
Miniesej o dialogu wyobraźni i rzeczywistości.	57
Władysław Stróżewski	
Jan Paweł II – człowiek dialogu. Refleksje filozofa	71
ks. Zbigniew Wolak	
Jan Paweł II – filozof i człowiek dialogu.	83
Mieczysław Tomaszewski	
Dialog, czyli spotkanie twarzą w twarz	91
Bogdan Szlachta	
Jan Paweł II o kulturze dialogu w sferze społecznej i politycznej.	97

II

DIALOG Z WIECZNOŚCIĄ

Roman Banasik OFMConv	
Słowo wstępne	111
ks. Władysław Zuziak	
Otwarcie sympozjum	113
Zdzisław Józef Kijas OFMConv	
Wstęp, czyli co daje naszym rozmowom dialog z wiecznością?	115
Gabriel Turowski	
Błogosławiony Jan Paweł II – świadomy wieczności. Wspomnienia i refleksje	119
Zofia Zarębianka	
Przekaz doświadczenia mistycznego w twórczości poetyckiej Karola Wojtyły w perspektywie dialogu	127
Jerzy Brusilo OFMConv	
Tajemnica świętych obcowania jako dialog z wiecznością	139
ks. Tadeusz Nosek	
Jan Paweł II – autentyczny świadek i promotor pedagogiki świętości	157
Marek Wójtowicz SJ	
Dialog a walka duchowa	177
Teresa Grabińska	
O relacji doczesności do wieczności	187
Antoni Szwed	
O pozornym i rzeczywistym dialogu z wiecznością	197
Zbigniew Mirek	
Życie w dialogu z wiecznością	207
Stanisław Rodziński	
Artysta i dzieło sztuki wobec przemijania i wieczności	215
Katarzyna Dybeł	
O pielgrzymowaniu jako formie dialogu z wiecznością w poezji Karola Wojtyły	219
ks. Edward Pasteczko	
Różne oblicza dialogu w wypowiedziach młodzieży na kanwie Dni Jana Pawła II (Dialog z wiecznością)	227
kard. Stanisław Dziwisz	
Homilia na zakończenie VII edycji Dni Jana Pawła II	241
Noty o autorach	244

Sponsorzy VII edycji Dni Jana Pawła II



VIII edycja Dni Jana Pawła II

Celem Dni Jana Pawła II, których VIII edycja odbędzie się w dniach 5–7 listopada 2013 roku, jest upamiętnienie postaci błogosławionego Jana Pawła II i popularyzacja jego dziedzictwa w społeczności akademickiej Krakowa i całej Małopolski.

Hasłem przewodnim tegorocznej edycji Dni Jana Pawła II jest „Mądrość”. Na dni 5–7 listopada 2013 roku przygotowany jest bogaty interdyscyplinarny program, obejmujący między innymi koncerty i przedstawienia teatralne. Nie zabraknie także konkursów – literackiego i fotograficznego. Najważniejszym elementem wydarzenia pozostaje – wzorem lat ubiegłych – międzynarodowe sympozjum naukowe.

Na program tegorocznych Dni Jana Pawła II złożą się liczne wydarzenia naukowe, kulturalne i artystyczne, zorganizowane przez uczelnie wyższe Małopolski i zaproszone przez organizatorów instytucje. Centralnym wydarzeniem naukowym będzie **międzynarodowe sympozjum *Oblicza mądrości, które odbędzie się 7 listopada 2013 roku (czwartek) w godz. 9.00–14.00 w Auli Collegium Novum UJ (ul. Gołębia 24)***. Wezmą w nim udział między innymi kard. Zenon Grocholewski, ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek, George Weigel, o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas, prof. dr hab. Andrzej Białas, prof. dr hab. Zdzisław Ryn, prof. dr hab. Ryszard Tadeusiewicz.

4 listopada – wydarzenia poprzedzające

- 11.00** konferencja prasowa organizatorów VIII Dni Jana Pawła II (sala okna pańskiego Pałacu Arcybiskupów Krakowskich)
- 12.00** wręczenie Nagrody „Prix Jean-Paul II Europe Chrétienne” (sala okna pańskiego Pałacu Arcybiskupów Krakowskich)
- 16.30** Międzynarodowe Towarzystwo Naukowe „Fides et Ratio”: konferencja *Oblicza mądrości 313 – 2013. Z czego wyrastamy, ku czemu zmierzamy* (Sala Włoska w klasztorze Franciszkanów, plac Wszystkich Świętych 5), Program: prof. dr hab. Teresa Grabińska – wprowadzenie do konferencji; prof. dr hab. Izabela Trzcińska – *Mądrość w ikonę wpisana*; prof. dr hab. Leszek Bednarczuk – *Drogi chrystianizacji Europy. Od Konstantyna Wielkiego do Jana Pawła II*; prof. dr hab. Urszula Prokop – *Media a drogi mądrości*; prof. dr hab. Zbigniew Mirek – *Mądrość w kontekście logiki życia*

5 listopada

- 14.30–18.30** sesja naukowa *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II cz. IV* (Sala Kameralna, Akademia Muzyczna w Krakowie)
- 19.30** koncert organizowany przez Akademię Muzyczną

6 listopada

- koncert dla studentów organizowany przez Akademię Górniczo-Hutniczą wernisaż konkursu fotograficznego i rozdanie nagród organizowane przez Politechnikę Krakowską
- 16.30** spotkanie z **Georgem Weigelem** *John Paul II – A Doctor of the Church?*, Sala Kameralna im. prof. Marka Stachowskiego, Kraków, ul. św. Tomasa 43 (spotkanie tłumaczone będzie na język polski)

7 listopada

- główna sesja naukowa - szczegóły poniżej
- 17.00** msza święta w Sanktuarium bł. Jana Pawła II, po mszy świętej rozdanie nagród w konkursie literackim

Oblicza mądrości

międzynarodowa sesja naukowa

(czwartek, 7 listopada 2013, godz. 9.00–13.30, Aula Collegium Novum)

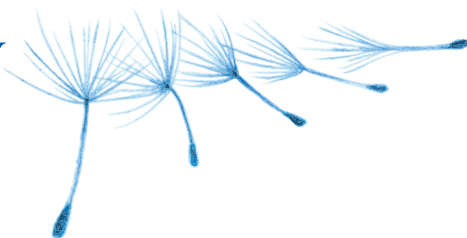
- 9.00–9.20** Otwarcie sympozjum:
JM prof. dr hab. Wojciech Nowak, Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego
JE Kardynał Stanisław Dziwisz
- 9.20–9.50** JE Kardynał Zenon Grocholewski – *Mądrość w świetle wiary*
- 9.50–10.20** George Weigel – „*Wisdom has built her house*”: *The Church in defense of reason*
- 10.20–10.40** ks. prof. dr hab. A. Szostek (KUL) – *Autorytet i dialog: Jana Pawła II droga, do mądrości*
- 10.40–11.40** Dyskusja
Prowadzenie: prof. dr hab. Andrzej Borowski
- 11.40–12.00** Przerwa
- 12.00–12.20** o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv (Kongregacja Spraw Kanonicznych, UPJPII) – *Mądrość nie jest posiadaniem odpowiedzi, ale wyleczeniem niedostatków mowy*
- 12.20–12.40** prof. dr hab. Zdzisław Ryn (AWF Kraków; GWSH Katowice) – *Mądrość w polityce. Mądrość polityka*
- 12.40–13.00** prof. dr hab. Andrzej Białas (Prezes PAU) – *Mądrość wiary*
- 13.00–13.20** prof. dr hab. Ryszard Tadeusiewicz (AGH) – *Mądrość Jana Pawła II jako drogowskaz przy kreowaniu techniki służącej dobrem celom*
- 13.20–14.00** Dyskusja i podsumowanie obrad
Prowadzenie: prof. dr hab. Teresa Malecka

Organizatorzy Dni Jana Pawła II 2013 serdecznie zapraszają całą społeczność akademicką i wszystkich zainteresowanych do udziału w tym szczególnym hołdzie błogosławionemu papieżowi.

www.jp2.krakow.pl

Sponsorzy VIII edycji Dni Jana Pawła II

KRAKÓW
AIRPORT
IM. JANA PAWŁA II



BAZYLICA MARIACKA
W KRAKOWIE

BIURO PODRÓŻY
KRAKTURS

AWER  TOUR

BIURO PIELGRZYMKOWE



Marimex





Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Historia Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie zaczyna się w tym samym czasie, co dzieje najstarszej polskiej uczelni – Uniwersytetu Jagiellońskiego. W roku 1397 papież Bonifacy IX erygował Wydział Teologiczny w ramach Studium Generale. Od tego czasu wydział rozwijał się i aktywnie działał, zdobywając sławę i uznanie środowiska naukowego, zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami. Jego funkcjonowanie próbowała przerwać dopiero komunistyczna władza, która jednostronną uchwałą Rady Ministrów w 1954 roku usunęła Wydział Teologiczny z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Decyzja ta nie przerwała jednak jego działalności.

Dziś Uniwersytet Papieski Jana Pawła II jest dynamicznie rozwijającą się uczelnią. Nasza oferta dydaktyczna jest ciekawą propozycją dla młodych ludzi. W ramach pięciu wydziałów wciąż otwieramy nowe kierunki i specjalności dostosowane do potrzeb naszych czasów. Nawiązujemy wciąż nowe kontakty z zagranicą.

Tradycja, w której jesteśmy zakorzenieni, zobowiązuje nas do dbania o wysoką jakość kształcenia oraz podejmowania nowych wyzwań badawczych zgodnie z myślą naszego patrona bł. Jana Pawła II, który podkreślał pozytywną rolę Kościoła w rozwoju kultury i oświaty oraz przywiązywał wielką wagę do dialogu ze światem nauki. Mamy nadzieję, że w przyszłości Uniwersytet Papieski będzie przyczyniał się do zachowania tożsamości europejskiej poprzez wzmocnienie relacji między sferą nauki i wiary w duchu encykliki *Fides et ratio* oraz przypominanie o chrześcijańskich korzeniach europejskiej kultury.

Studia w Krakowie to dla naszych słuchaczy niepowtarzalna okazja do kontaktu z kulturą i nauką w jednym z najpiękniejszych miast Europy. Stanowią dla nich szansę duchowego i intelektualnego rozwoju. Chcemy, aby nasi studenci odnosili sukcesy, dlatego oferujemy zajęcia w małych grupach, które sprzyjają dobrym kontaktom między studentami i wykładowcami, zapewniając indywidualne podejście do każdej osoby. Główną zaletą naszej uczelni jest połączenie atmosfery wiary i tradycji Kościoła katolickiego z nowoczesnym sposobem studiowania.

STUDIA NA UNIWERSYTECIE

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY

- filozofia

WYDZIAŁ HISTORII

I DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

- historia
- historia sztuki
- muzyka kościelna
- ochrona dóbr kultury

WYDZIAŁ NAUK SPOŁECZNYCH

- dziennikarstwo i komunikacja społeczna
- nauki o rodzinie
- praca socjalna

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

- teologia

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY SEKCJA W TARNOWIE

- teologia

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

31-002 Kraków • ul. Kanoniczna 25 • tel. 12 421 84 16 • faks 12 422 86 26

rektorat@upjp2.edu.pl • www.upjp2.edu.pl

