

Paweł Bortkiewicz

Jan Paweł II : nauczyciel myślenia i świadek prawdy

Studia Theologica Varsaviensia 43/2, 11-31

2005

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PAWEŁ BORTKIEWICZ

JAN PAWEŁ II – NAUCZYCIEL MYŚLENIA I ŚWIADEK PRAWDY

Wciąż jest zadaniem niezwykle trudnym pochylenie się nad myślą Jana Pawła II. Byliśmy wszyscy świadomi wielości wątków nauczania, reagowania na wszystkie istotne nurty myślenia ostatniego ćwierćwiecza, całej panoramy tematów trudnych i newralgicznych. Po śmierci wielkiego Papieża widać coraz wyraźniej, jak bardzo to jego nauczanie miało charakter nie tyle interwencyjny i parenetyczny, co na wskroś profetyczny.

Świadom wszelkich ograniczeń i fragmentaryczności szkicu do portretu człowieka, którego jeden z dziennikarzy włoskich nazwał po opublikowaniu *Evangelium vitae* „jedynym dzisiaj nauczycielem myślenia”, pragnę wskazać na dwa problemy papieskiego nauczania – kryzys kultury i tajemnicę Boga, które nabierają szczególnego waloru dzięki świadectwu Papieża.

1. U KORZENI KRYZYSU KULTURY – KRYZYS PRAWDY

W dwudziestym roku pontyfikatu Jan Paweł II opublikował encyklikę, której wyraźnie nadawał szczególne znaczenie. Mówił m.in. ... *chciałbym polecić waszej uwadze encyklikę 'Fides et ratio', którą miałem radość podpisać rok temu, 14 września.*

Dokument ten omawia stosunek między wiarą a rozumem, a więc zagadnienie decydujące tak dla nauki, jak i istnienia ludzkiego. Wiara i rozum reprezentują dwie różne, choć uzupełniające się drogi do Boga. Droga rozumu prowadzi, by tak rzec, od świata ku Bogu Stwórcy, od badań nad rzeczywistością świata ku szukaniu jego ostatecznego fundamentu. (...) W poznaniu drogą wiary proces ten przebiega przede wszystkim od Boga ku światu¹.

¹ Jan Paweł II wzywa do dialogu między wiarą a rozumem oraz do pokoju w Timorze Wschodnim. Anioł Pański 12.09.1999, „Wiadomości KAI” 1999 nr 37 (390), s. 23.

Relacja między rozumem a wiarą jest decydująca dla nauki, ale także i dla istnienia człowieka w ogóle. W żadnym innym miejscu chyba nie przebiega tak bezpośrednio styczność między teorią a praktyką jak tutaj. Właśnie w tej relacji, która obejmuje płaszczyznę teorii i życia, życia i teorii, zagadnienia wysoce teoretyczne stają się dogłębnie i istotowo żywymi.

Zwraca uwagę owo zaakcentowanie decydującego charakteru relacji wiary i rozumu dla istnienia ludzkiego. Jest to zaakcentowanie pozytywne – wiara i rozum decydują o istnieniu człowieka i istnieniu ludzkości. Ale co się dzieje, gdy ta relacja zostaje zachwiana? Otóż, można zauważyć, że kryzys tej relacji jest decydujący dla kryzysu istnienia.

W czym jednak wyraża się ów kryzys?

Najpierw i przede wszystkim chyba w lęku. Łatwo zauważyć, że człowiek współczesny jest pełen lęku². Pisał o tym Jan Paweł II w swojej programowej encyklice *Redemptor hominis*. Pisał w niej o tym, że człowiek w nas jest pozbawiony celu i sensu życia, za to wierzący w techniczną siłę samego procesu zmagania się z życiem. O tym, że zarazem i konsekwentnie jest to ktoś pozbawiony nadziei, za to trudzący się nad projektami i planami krótkodystansowymi. W takich warunkach dokonuje się destrukcja człowieka, który jest obrazem miłości Boga. Trzeba koniecznie zauważyć, że jest to destrukcja posunięta aż do kultury śmierci. Dramatyczny, a nawet wstrząsający obraz kultury śmierci zarysowany został przez Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae*.

Warto zauważyć, że w papieskim sformułowaniu – „kultura śmierci” – zawarty jest głęboki paradoks. Przecież słowo „kultura” – to jak przypominał Ojciec św. w UNESCO – podstawowy sposób bytowania człowieka na ziemi. Nie trzeba wielkiej wnikliwości, by zauważyć, że słowo „śmierć” jest radykalną negacją owego bytowania.

Ten paradoks jest jednak potwierdzony faktycznym opisem całej panoramy zjawisk, przytoczonych na kartach *Evangelium vitae*. Jest to wręcz całe spektrum przejawów: od antykoncepcji, która rozrywa prokreację od zjednoczenia małżeńskiego, a przez to uniemożli-

² Warto niejako w marginesie zauważyć, że w ubiegłym roku (2004) kongres Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich poświęcony był zagadnieniu lęku współczesnego człowieka. Dokonało się to dokładnie 25 lat po diagnozie dokonanej przez Jana Pawła II, którego nauczanie niejednokrotnie bywało ignorowana w kręgach także teologów katolickich.

wia akt stwórczy Boga, przez – sztuczne zapłodnienie *in vitro* (ono także rozrywa (oddziela) prokreację od całej struktury aktu małżeńskiego, co sprawia, że człowiek w momencie zaistnienia zostaje poddany manipulacji technicznej), dalej, przez – diagnostykę prenatalną, która w wielu przypadkach służy „wyrokowaniu” o istnieniu sprawnych i rokujących nadzieję zdrowia, bądź eliminacji zdefektowanych płodów ludzkich (może więc być narzędziem w tzw. eugenice negatywnej). Wreszcie owo spektrum „zamachów na życie” zamyka się horyzontem najbardziej czytelnych spraw – aborcją, która jest zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej oraz eutanazją, która jest eliminacją życia ludzkiego w momencie, gdy zostaje ono uznane za niepotrzebne, nieużyteczne... Gdy jego jakość życia (*quality of life*) jest nieprzeliczalnie mała, zbyt niska w stosunku do kosztów ekonomicznych podtrzymywania tego życia.

W papieskiej encyklice o wartości życia, która jest zarazem dogłębnym dokumentem społecznym i kulturowym, Papież wskazywał, że u podstaw rozpowszechniania się tej sfery zjawiskowej jest mechanizm legalizacji. To właśnie on stwarza sytuację, w której człowiek wierzy, że to, co jest dozwolone przez prawo, jest moralnie dopuszczalne. W tym kontekście pokazał, że legalizacja (np. eutanazji czy aborcji) jest ewidentnym przykładem totalitaryzmu³. Może on funkcjonować nawet w systemie demokratycznym. Otóż demokracja przeobraża się w totalitaryzm, w którym mocą prawa jedna część społeczeństwa wyrokuje definitywnie o prawie do życia innej części.

Jeszcze głębiej niż sfera legalizacji znajduje się zagadnienie mechanizmu myślenia. Tworzy ono styl mentalności, który można nazwać „antysolidarystycznym”. To takie rozumowanie, w którym drugiego człowieka nie postrzega się jako brata, ale jako przedmiot użyteczny bądź nieużyteczny. Myślenie, zamiast według wartości czy dobra, staje się myśleniem użytecznościowym. To sprawia, że zarówno w dziedzinie działania, jak i moralności, panuje dzisiaj dość powszechnie utylitaryzm.

W jednym ze swoich dokumentów Jan Paweł II stwierdzał: *Utylitaryzm to cywilizacja skutku, użycia – cywilizacja „rzeczy”, a nie*

³ Ten wątek (mimo prób pomniejszenia jego ciężaru wymowy przez niektórych komentatorów) pojawił się także w ostatniej papieskiej książce Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 20.

„osób”; cywilizacja, w której osoby stają się przedmiotem użycia, podobnie jak używa się rzeczy. Tak więc – na gruncie cywilizacji użycia – kobieta bywa przedmiotem dla mężczyzny. Dzieci stają się przeszkodą dla rodziców. Rodzina staje się instytucją ograniczającą wolność swoich członków. Aby się o tym wszystkim przekonać, wystarczy przyglądnąć się choćby pewnym programom wychowania seksualnego, które wprowadzane bywają w szkołach, często mimo sprzeciwu, a nawet protestów ze strony wielu rodziców. A dalej cały trend „proaborcyjny”, który usiłuje się ukryć poza pojęciami „prawa wyboru” („pro choice”) ze strony obojga małżonków, a w szczególności kobiety. To tylko kilka przykładów, które można by mnożyć⁴.

To właśnie w tej sferze – myślenia – pojawia się też istotny element, jakim jest zafałszowanie relacji prawdy i wolności. Jego przejawem jest sytuacja, w której grupa ludzi rezygnuje z prawdy o podmiotowości każdego człowieka i przypisuje sobie, mocą absolutystycznie pojmowanej wolności, prawo do decydowania o życiu drugiego. Nietrudno zauważyć, że jest to zarazem proklamacja skrajnego indywidualizmu.

U samej głębi tych mechanizmów znajduje się „nie uznawanie Boga jako Boga” lub jak inaczej określił to Jan Paweł II w *Evangelium vitae* – *osłabienie wrażliwości na Boga i wrażliwości na człowieka*. Niezwykle charakterystyczna, choć niewątpliwie wielu bulwersująca, jest ta występująca koniunkcja – ateizmu i ahumanizmu. Trzeba jednak wyraźnie zauważyć, że mowa jest tutaj o ateizmie radykalnym, a nie o postawach ateistów, naznaczonych bardziej wątpieniem czy szukaniem niż definitywną negacją.

Ostatecznie zatem można powiedzieć, że „kultura śmierci” jest zakorzeniona w mentalności człowieka opartej na błędnym rozumieniu wolności (na kryzysie wolności) oraz na ateizmie. Wolność zdeformowana (zabsolutyzowana) – prowadzi do instrumentalizacji drugiego człowieka, a przez to radykalnie sprzeciwia się prawdzie daru, czyli istocie miłości. Inaczej ujmując – wolność staje się oderwana od miłości i wymierzona przeciw człowiekowi. Stąd w *Listie do Rodzin* Papież stwierdził: *Nikt nie może zaprzeczyć, że epoka ta jest czasem wielkiego kryzysu, a jest to na pierwszym miejscu »kryzys prawdy«*. *Kryzys prawdy – to znaczy naprzód kryzys pojęć*. *Czy bowiem*

⁴ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 13.

pojęcia takie jak »miłość«, »wolność«, »dar bezinteresowny«, a nawet samo pojęcie »osoby« i w związku z tym także »prawa osoby« – czy pojęcia takie istotnie znaczą to, co wyrażają? Dlatego tak ważną stała się dla Kościoła i świata – zwłaszcza na zachodzie – Encyklika o »blasku prawdy« (*Veritatis splendor*). Jeżeli prawda o wolności, o komunii osób w małżeństwie i rodzinie odzyska swój blask, wówczas cywilizacja miłości może się urzeczywistnić i będzie można skutecznie mówić – wraz z Soborem – o »popieraniu godności małżeństwa i rodziny« [KDK 47]⁵.

Kryzys, czy też dezorientacja w obszarze prawdy, to nie tyle kwestia różnicy teorii, co raczej etosu. Idąc dalej, to różnica nie tyle pojęć, co istoty człowieka, kształtu jego życia. Stąd dwie kolejne encykliki papieskie – dwie zarazem przygody intelektualne schyłku naszego wieku: *Veritatis splendor*, która niekiedy paradoksalnie względem tytułu bywa nazywana przez komentatorów encykliką o wolności i *Fides et ratio* – czyli encyklika o prawdzie.

Kryzys wartości prawdy w wyniku absolutyzacji wolności oznacza – jak wskazuje Jan Paweł II – kryzys bytu i godności osobowej, co prowadzi myślenie o wartościach z przestrzeni aksjologii ku nicości. Wyrazem tego może być następujące sformułowanie papieskie z encykliki *Fides et ratio*: (...) Mam na myśli wizję nihilistyczną, która jest jednocześnie odrzuceniem wszelkich fundamentów i negacją wszelkiej prawdy obiektywnej. Nihilizm nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i z treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. W ten sposób stwarza się możliwość wymazania z oblicza człowieka tych cech, które ujawniają jego podobieństwo do Boga, aby stopniowo wzbudzić w nim destrukcyjną wolę mocy albo pogrążyć go w rozpacz osamotnienia. Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną⁶.

Warto zauważyć, że encyklika *Fides et ratio* nie była pierwszym dokumentem Kościoła na temat wzajemnych relacji między wiarą

⁵ Tamże.

⁶ FR 106.

a rozumem, między teologią a filozofią. W 1879 r., a więc 120 lat wcześniej Leon XIII opublikował encyklikę *Aeterni Patris*, podejmującą podobne kwestie. To z tamtej encykliki płynęło mocne przesłanie zachęcające do odnowy teologii na bazie filozofii tomistycznej. To z tamtego dokumentu popłynęły słynne słowa tomistycznego zwrotu i reorientacji – *Ite ad Thomam!*

Powtórne podjęcie kwestii wzajemnych relacji jest oczywiście poddyktowane nowym kontekstem kulturowym. W tym kontekście nabierają nowej rangi słowa pytania: *Dlaczego wiara powinna się zajmować filozofią i dlaczego rozum nie może zrezygnować ze wsparcia wiary?*⁷ Dlaczego w ogóle Jan Paweł II stawiał te pytania? Rozszerzając, można postawić pytanie – dlaczego wiara powinna zajmować się filozofią?

Jest to zapewne kwestia kryzysu autorytetu – dawniej wszelkie (lub niemal wszelkie uzasadnienia) brały się z racji autorytetu – bo Kościół tak naucza, bo taka jest wola Boga, bo ja, wasz ksiądz wam to mówię... Należało wierzyć, bo tak należało. Taka wiara – w swej strukturze była irracjonalna. Oczywiście, można powiedzieć – bliska ideałom biblijnym, bo Biblia nie ma kategorii abstrakcyjnych, nie jest księgą spekulacji, lecz życia... Biblia jest zarazem medytacją wiary i mądrości. Może nawet jest tak, że wiara jest kontemplacją Miłości i Mądrości. Trudno więc wierze odmówić refleksyjności.

Jeden z największych traktatów wiary – egzystencjalnej i związanej z tajemnicą – traktat o wierze według Hioba – jest naznaczony buntem. A bunt jest załączkiem filozofowania. W świecie uładowanym, tym załączkiem może być zadziwienie, ale w świecie dramatu – załączkiem filozofii jest bunt. Hiobowe pytanie – o to, dlaczego cierpienie? – jakkolwiek cały czas stawiane wobec Boga, w przestrzeni wiary, z której nic Hioba nie wytrąci – jest wielką inicjacją egzystencjalizmu – na długo przed Kierkegaardem czy Sartrem.

Oprócz tego, owo zainteresowanie wiary rozumem, wiąże się ze sprawą dialogu – wiara uczniów Jezusa, jak i oni sami, jak i my sami – jesteśmy w świecie. Świat współczesny jest światem pluralistycznym, wielokulturowym, zróżnicowanym światopoglądowo. Wiara w tym świecie jest dialogiem z owym światem. Do dialogu potrzebny jest język – słownik, gramatyka, zrozumienie. Wiemy, że dzisiaj często stawia się kwestię – jak współczesnemu człowiekowi mówić

⁷ J. Ratzinger, *Encyklika Jana Pawła II „Fides et ratio”*, ComP 19 (1999) nr 3, s. 21.

o Bogu? Na zapotrzebowanie owego „jak” – w dużej mierze odpowiada filozofia.

Dlaczego wiara powinna się zajmować filozofią i dlaczego rozum nie może zrezygnować ze wsparcia wiary? Stawiając takie pytania Jan Paweł II wskazywał, że odpowiedzi na nie domagają się orientacji w kulturze współczesnej. Nie mogą bowiem być prostym powielaniem wyjaśnień danych w minionej epoce. Z drugiej strony nowość odpowiedzi jest związana z kontekstem, a nie samym rdzeniem dziedzictwa myśli chrześcijańskiej. Inaczej mówiąc, Jan Paweł II wypowiadał dziedzictwo orędzia Kościoła w nowej przestrzeni kulturowej. Ta przestrzeń zaś, naznaczona jest jak zauważa kard. Ratzinger *radikalnym oddzieleniem wiary od rozumu oraz wyeliminowaniem kwestii prawdy – absolutnym i bezwarunkowym – przez racjonalną wiedzę ludzką*⁸.

Oddajmy głos samemu Ojcu św. Już w encyklice *Veritatis splendor* akcentował przeobrażenia kulturowe (zwłaszcza w zakresie kultury moralnej) związane z absolutyzacją czy kultem wolności. Mówiąc o ewolucji rangi wolności pisał: *Jak łatwo zrozumieć, istnieje związek między tą ewolucją a kryzysem wokół zagadnienia prawdy. Zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, w nieunikniony sposób doprowadził także do zmiany koncepcji sumienia: nie jest już ono postrzegane w swojej rzeczywistości pierwotnej, czyli 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. Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji, indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej*⁹.

Negacja idei natury ludzkiej – to negacja między innymi waloru ludzkiego poznania, jego możliwości. To zachwianie wymiaru duchowego człowieka. To wreszcie – redukcja racjonalności w człowieku do poziomu funkcjonalności, utylitaryzmu, instrumentalno-

⁸ Tamże, s. 21.

⁹ VS 32.

ści, czegoś wyrachowanego lub przeliczalnego według wskaźnika socjologicznego.

Kryzys prawdy oznacza zatem, w swoim głębokim wymiarze – kryzys myślenia o człowieku, jego rozumienia (w tym rozumienia człowieka przez siebie samego). Wyrazem tego są rozliczne nurty filozofii współczesnej. Jan Paweł II wymienia wprost w swojej encyklice kilka takich nurtów: eklektyzm, secentyzm, pragmatyzm, nihilizm, wątki postmodernizmu.

Problem prawdy i jej kryzysu jest – wedle Jana Pawła II – fundamentalnie ważny dla człowieka. Wyjaśnił to czytelnie w encyklice o wierze i rozumie: *Prawda jawi się człowiekowi najpierw pod postacią pytania: Czy życie ma sens? Ku czemu zmierza? Na pierwszy rzut oka istnienie osobowe mogłoby się wydawać całkowicie pozbawione sensu. Nie trzeba nawet odwoływać się do filozofów absurdu ani do prowokacyjnych pytań, jakie stawia Księga Hioba, aby wątpić w sens życia. Codzienne doświadczenie cierpienia własnego i cudzego, liczne wydarzenia dokonujące się na naszych oczach, które w świetle rozumu wydają się niewytłumaczalne – wszystko to wystarcza, aby zmusić nas do postawienia sobie dramatycznego pytania o sens. Trzeba tu jeszcze dodać, że pierwszą absolutnie niepodważalną prawdą naszego istnienia – poza samym faktem, że istniejemy – jest nieunikniona konieczność śmierci.*

Prawda a pytanie o sens – to z jednej strony samo sedno dociekań filozoficznych, a z drugiej strony – samo sedno dramatów egzystencjalnych. Dzisiaj ten wymiar dramatu życia zyskał na aktualności. Warto przywołać tutaj interesującą i wnikliwą analizę stosunku człowieka do śmierci, jakiej dokonał Ph. Ariès w swojej książce *Człowiek i śmierć*, ukazując ewolucję stosunku do kresu ludzkiego życia na linii, którą nazwał – od śmierci oswojonej do śmierci zdziżalej. Punktem wyjścia była tu postawa, którą można najkrócej scharakteryzować w powszechnym przekonaniu śmierci wszystkich bez wyjątku. Oswojenie śmierci wyrażało się w ujęciu jej w ramy uspołeczniającego ją rytuału kulturowego. Tak oswojona śmierć naznaczona była z jednej strony twardym realizmem (wszyscy umrzemy), ale i z drugiej strony – konkretną nadzieją przetrwania po śmierci – w plamieniu, rodzie lub rodzinie, a dla ludzi wierzących we wspólnocie z Bogiem.

W literaturze ten model dominował w średniowieczu – tak umierali rycerze w *Pieśni o Rolandzie*, w opowieściach z cyklu Okrągłego

Stołu, w poematach o Tristanie. Ich śmierć była regulowana zwyczajowym rytuałem, szczegółowo opisywanym. Cechą niezmiernie charakterystyczną był czas darowany na przygotowanie się do śmierci. Podobne elementy występują w biografiami pobożnych mnichów. Świadomość kresu dni towarzyszyły niejednokrotnie znaki. W czasach średniowiecza nie istniała granica między tym, co naturalne, a nadnaturalne.

W takim kontekście – dla ludzi tamtej epoki – było sprawą naturalną to, że śmierć zapowiadała swoje przyjście, co ułatwiało spontaniczne i oczywiste pogodzenie się z tym faktem. W pewnym tekście z 1490 roku opisana jest historia dziewczyny ze Spoleto, która w czasie swojej młodości, obfitującej w zalotności i rozrywki, bardzo ciężko zachorowała. Nikt nie próbował ludzić ją czy oszukiwać, co do stanu jej zdrowia. Przeciwnie, wszyscy wokół umożliwili jej jasną świadomość tego, jak niewiele życia jej pozostało. W tej sytuacji młoda dziewczyna podejmuje bunt, ale bardzo specyficzny. Nie protestuje przeciw śmierci, ale rzuca wyzwanie Bogu – w ślubnych sukniach zaprzedała duszę diabłu¹⁰.

Ludzie tamtej epoki – wiedzieli, że umrą. Stąd nie dziwią dyspozycje, jakie wydają żyjącym, związane z ich agonią i pogrzebem. Samowiedzy o śmierci towarzyszy także żal za życiem, wzruszenie z powodu traconych dóbr i ukochanych osób. Wszystko to jednak mieści się w pewnych granicach. Natężenie żalu jest wręcz bardzo słabe w porównaniu z całym patosem epoki¹¹.

O radykalnie przeciwnym biegunie naszej współczesności przekonuje codzienność. Wśród powodów definitywnego zakończenia etosu śmierci oswojonej można przede wszystkim zauważyć upadek modelu świata metafizycznego wywodzącego się z najstarszych nurtów kultury Zachodu. O tym upadku zdecydowały m.in. indywidualizacja, laicyzacja i technologizacja życia. Jedną z najistotniejszych przemian mentalnościowych stanowiło przejście od naturalnego lęku przed śmiercią w „religijny strach przed sądem”¹² ostatecznym – z pola lęku przed śmiercią na to, co następuje po niej. Laicyzacja

¹⁰ Por. A. Tenenti, *Il Senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino 1957, s. 170, przyp. 18.

¹¹ Por. Ph. Ariès, *Człowiek*, s. 28.

¹² J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVII w.*, Warszawa 1994, s. 79.

sprawiła, że pojawiło się przeniesienie trwogi na sferę własnej śmierci¹³. Natomiast zastosowanie technologii oznaczało właściwie przejście śmierci z domeny teologii pod zakres władania medycyny, która przejmując wszelkie dotychczasowe funkcje wpisane w posługę Kościoła, w tym także swoistą funkcję duszpasterską. Zabiegi re-suscytacji powodują z jednej strony zakwestionowanie nieodwołalności śmierci, ukazanie nieostrej granicy między życiem a śmiercią. Z drugiej strony przyspieszają proces definitywnego zawłaszczenia śmierci przez medycynę¹⁴.

Owo zawłaszczenie oznaczało też pojawienie się wiary w Technologię. Nietrudno zauważyć, że to zjawisko jest konsekwencją upadku wizji metafizycznej świata. Wiara w technologię sugeruje całkowite ujarzmienie sił natury, poddanie jej władzy człowieka. W konsekwencji domaga się wszakże uprzedniego wyrwania tej natury z łożyska jej własnego i właściwego jej zarazem sensu wewnętrznego, zbudowanego na fundamencie metafizycznym. (...) *Natura staje się wyłącznie tworzywem, uzdolnionym do tego, by być manipulowanym przez człowieka*¹⁵.

Z optymizmem technologicznym idzie wszakże nieuchronnie w parze pesymizm ontologiczny. *Niestety, z owej poddanej człowiekowi rzeczywistości nie chce zniknąć śmierć, a również ból, cierpienie, głód i nędza zdają się mieć wcale dobrze. Napięcie między pesymizmem ontologicznym i optymizmem technologicznym rodzi niespotykany dotychczas w dziejach wzrost jednostkowej odpowiedzialności za zło świata*¹⁶.

Kryzys człowieka jest w papieskim przesłaniu kryzysem kultury, która jest *podstawowym sposobem bytowania człowieka na ziemi*. U źródeł tego kryzysu znajduje się zdeprecjonowanie prawdy, odrwanej i odrzuconej od wolności, która została podniesiona do rangi absolutu. Człowiek tak portretowany przez współczesne prądy myślenia, człowiek, który „jest wolnością” okazuje się jednak coraz bardziej człowiekiem zagrożonym lękiem – wyalienowanym przez

¹³ Por. K. Szewczyk, *Lęk, nicość*, s. 20-21.

¹⁴ Por. W. F. May, *Code and Covenant of Philanthropy and Contract?*, w: *Ethics in Medicine. Historical Perspectives and Contemporary Concerns*, red. S.J. Reiser, A.J. Dyck, W.J. Curran, The MIT Press, Cambridge 1977, s. 66.

¹⁵ Por. K. Szewczyk *Lęk, nicość*, dz. cyt., s. 27. Por. też: J. Uexküll, *Der Sinn des Lebens*, E. Klett Verlag, Stuttgart 1977; tenże, *Bedeutungslehre*, J. Barth, Leipzig 1940.

¹⁶ K. Szewczyk, *Lęk, nicość*, dz. cyt., s. 28.

wytwory własnych rąk, przez samego siebie. Punktem kulminacyjnym owej alienacji staje się spojrzenie na tajemnicę śmierci, rosnąca wręcz bezradność człowieka wobec tej tajemnicy. Jan Paweł II zaproponował współczesnemu światu, wraz ze swoim słynnym, programowym wołaniem „Nie lękajcie się!”, fundament uzasadniającej taką odwagę istnienia, męstwo bycia – obraz Boga, który wyzwala człowieka, gdyż jest Bogiem miłości.

2. POSZUKIWANIE PRAWDY – W GŁĄB TAJEMNICY CZŁOWIEKA

Pesymizm ontologiczny jest źródłem lęku. A ponieważ u genezy tego pesymizmu jest zafalszowanie prawdy (wszak nadzieja – jak za Norwidem powtarzał Jan Paweł II – wyrasta z prawdy), dlatego głównym sposobem powrotu do odwagi bycia jest prawda. Dla Jana Pawła II – jak wyznał to w wywiadzie z Frossardem – najbardziej istotnym zdaniem Ewangelii pozostawało to właśnie: *Poznaćcie prawdę, a prawda was wyzwoli.*

Stanowisko Jana Pawła może zdumiewać tych, którzy traktują prawdę w kategoriach zwykłego *adaequatio rei et intellectus*. Tymczasem dla Ojca św. Prawda ma charakter nie tylko logiczny, ale egzystencjalny, personalistyczny, a nade wszystko teologiczny (dokładniej zaś chrystologiczny). Stąd mówienie o prawdzie jest mówieniem o Prawdzie przez duże „P”. Można dostrzec głęboko biblijne korzenie takiego myślenia. Wszak biblijny Izrael nie posiadał konkretnej definicji prawdy, jednak miał poczucie ważkości jej znaczenia – doskonałą sposobność dania odpowiedzi na uprzedzające, zbawcze działanie Boga w historii. Posłuszeństwo prawdzie regulowało jednocześnie stosunki wzajemne w Narodzie Wybranym i wyznaczało ramy codzienności. Prawda nabierała kształtów zaufania, a nawet zawierzenia. Stanowiła zatem niezawodny fundament relacji człowieka wobec Boga Jahwe, potwierdzanych w sposób oficjalny sprawowanymi czynnościami kultycznymi oraz pełnym szacunku odniesieniem do każdego stworzenia, zwłaszcza zaś drugiego człowieka¹⁷.

Całość orędzia Bożego, zawartego w Starym Testamencie, prowadzi niezawodnie do ostatecznych rozstrzygnięć w świetle zbaw-

¹⁷ Por. J. Wróbel, art. cyt., s. 61.

czego posłannictwa Jezusa Chrystusa¹⁸. Rozstrzygnięcia te dotyczą także, a może nawet przede wszystkim zagadnienia „prawdy”¹⁹. Nowy Testament, w którym termin „prawda” – chociaż występuje w ujęciu greckim – przejął całe bogactwo hebrajskiego „emet”, napotyka jednak na trudności związane z brakiem należytej bazy pojęć, to znaczy – własnego chrześcijańskiego słownictwa. Zakres tego wyrażenia poszerzył się więc i zaczął obejmować takie nowe dziedziny, jak: objawienie Boże i naukę Jezusa Chrystusa²⁰.

„Prawda” Nowego Testamentu posiada zatem charakter osobowy, obligatoryjny, powszechny i trwały. Należy podkreślić owo jednoznacznie dominujące w Nowym Testamencie chrystocentryczne ujmowanie prawdy. To Jezus Chrystus jest *pełen łaski i prawdy* (J 1,14; por. Ef 4, 21). Nade wszystko On sam jest Prawdą (por. J 14,6), gdyż jest Słowem, które pochodzi od Ojca (por. J 1,18). Objawiając Słowo, konsekwentnie głosi prawdę (por. J 8,45) i daje świadectwo prawdzie (por. J 18,37). Upoważnia to wszystko Jezusa do szczególnej manifestacji siebie, gdy wyzna, że jest *drogą i prawdą, i życiem* (J 14,6)²¹. W konsekwencji starotestamentalny związek między prawdą a prawem zostaje zastąpiony relacją prawdy i Dobrej Nowiny. Stąd Paweł Apostoł będzie pisał o „prawdzie ewangelicznej” (Gal 2,5.14) czy „prawdzie Chrystusa” (2 Kor 11, 10).

Dlatego, ogłaszając na początku pontyfikatu zwrot ku Chrystusowi, Jan Paweł II wyznaczył zarazem sposób i metodę przywracania utraconej prawdy o człowieku: *Jeden zwrot ducha, jeden kierunek umysłu, woli i serca: ad Christum Redemptorem hominis, ad Christum Redemptorem mundi. Ku Niemu kierujemy nasze spojrzenie, powtarzając wyznanie św. Piotra: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego”, bo tylko w Nim, Synu Bożym, jest nasze zbawienie* (J 6, 68; por. Dz 4, 8 nn.). *Poprzez całą tak bardzo wraz z Soborem rozbudowaną świadomość Kościoła, poprzez wszystkie warstwy tej świadomości, poprzez wszystkie kierunki działalności, w której Kościół wyraża siebie, odnajduje i potwierdza siebie – stale musimy dążyć do Tego, który jest Głową* (por. Ef 1, 10. 22; Ef 4, 25;

¹⁸ Por. KO 16; zob. też: T. Jęlonek, dz. cyt., s. 79.

¹⁹ W NT termin „prawda” występuje ponad 100 razy, w tym ok. 40 razy w Ewangelii i Pismach św. Jana.

²⁰ Por. F. Gryglewicz, dz. cyt., s. 114.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Citta del Vaticano 1989, s. 243.

Kol 1, 18), do Tego, „przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8, 6; por Kol 1, 17), który równocześnie jest „drogą i prawdą” (J 14, 6) i „zmartwychwstaniem i życiem” (J 11, 25); do Tego, którego widząc, widzimy także i Ojca (por J 14, 9), do Tego, którego odejście przez Krzyż, a potem Wniebowstąpienie było pozytywne dla nas (por J 16, 7), ażeby Poczyszyciel przyszedł do nas i stale przychodził: Duch Prawdy (por J 16, 7. 13). W Nim są „wszystkie skarby mądrości i wiedzy” (Kol 2, 3), Kościół jest Jego Ciałem (por Rz 12, 5; 1 Kor 6, 15; 1 Kor 10, 17; 1 Kor 12, 12. 27; Ef 1, 23; Ef 2, 16; Ef 4, 4; Kol 1, 24; Kol 3, 15), „jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”, którego źródłem jest On! On Sam! Redemptor!²²

Od początku swojego pontyfikatu Papież Wojtyła objawiał światu Boga, wyznając Go publicznie. Tak było w homilii inauguracyjnej pontyfikatu, tak było w wielkiej triadzie encyklik o Bogu – Odkupicielu człowieka, Bogu – Ojcu bogatym w miłosierdzie i Bogu – Panu i Ożywicielu. Tak było też w przypadku mniej typowej literatury teologicznej, jaką stały się choćby jego wywiady czy wspomnienia. Na przykład książka *Przekroczyć próg nadziei* jest najgłębiej i najdosłowniej teologiczna; jest słowem o Bogu, „Boho-słowiem” wypowiedzianym przez papieża Słowianina, papieża Polaka, papieża Piotra naszych czasów. Te określenia „piotrowe” mają wydźwięk nie tylko stylistyczny – odsłaniają źródła tej teologii, jej korzenie kulturowe, historyczne, osobiste, ale ostatecznie – biblijne. Tak więc jest to teologia przesycona świadectwem i odsłaniająca świadectwo (martyrię) innych. Jest to słowo o Bogu, wyrastające z dialogu Wschodu i Zachodu. Jest to przepowiadanie Boga, wyrastające z misji apostoelskiej, w jej prostej, bezpośredniej kontynuacji.

W czasie prezentacji książki *Przekroczyć próg nadziei*, która miała miejsce w Mediolanie 20 października 1994 r., kard. J. Ratzinger stwierdził o Bogu, o którym mówił Karol Wojtyła – Jan Paweł II: *Bóg nie jest dla niego tylko problemem myślenia, ale fundamentem życia, owszem rzeczywistością, która wyprzedza i utwierdza każdą myśl. Wiara tego Papieża w Boga bez wątplenia znalazła swój najistotniejszy wyraz w programowym wołaniu, które w dniu rozpoczęcia jego posługi usłyszeli ludzie zebrani na Placu Świętego Piotra i na*

²² RH, nr 7.

całym świecie: »Nie lękajcie się!« W zdaniu tym zawarta jest synteza znaczenia, jakie Bóg ma dla człowieka – co oznacza wierzyć w Boga. (...) W przeszłości krytycy religii wysunęli tezę, że Boga i bóstwa stworzył strach. Dzisiaj przekonujemy się, że jest odwrotnie: eliminacja Boga zrodziła strach, który czyha na dnie współczesnej egzystencji. Człowiek lęka się dzisiaj, że Bóg może istnieć naprawdę i że jest groźny. Boi się samego siebie i straszliwych możliwości, jakie nosi w sobie. Boi się mrocznego i nieprzewidywalnego wymiaru świata, którego nie przypytuje już racji miłosnej, lecz grze przypadku i zwycięstwu silniejszego.

Słowa komentarza kard. R a t z i n g e r a zasługują, jak zwykle, na szczególną uwagę. Odsłaniają bowiem raz jeszcze ujawnianego w posłudze Jana Pawła Boga chrześcijan. Boga, który jest miłością w dziejach świata i człowieka, miłością stwórczą, zbawiającą, sensotwórczą i kluczową dla zrozumienia świata, historii, dramatu egzystencji. Bóg, jako Ten, który Jest i jest Miłością pojawia się w centrum nauczania papieskiego przełamującego małość i małoduszność ludzkich serc i ciasnotę zracjonalizowanych, zempiryzowanych umysłów. Bez wiary w Boga człowiek lęka się przeludnienia i wojny, lęka się siebie i każdego drugiego jako sartrowskiego piekła, lęka się rozliczenia z przeszłością i lęka się nadziei przyszłości. Lęka się siebie tu i teraz. Dialog papieża z czytelnikami jego książki zaczął się właściwie od owego, tak bardzo charakterystycznego „nie lękajcie się”.

Prowadząc ku wyzwoleniu z lęku, J a n P a w e ł II konsekwentnie proklamował Boga Trójjedyną Miłości. W dobie współczesnej kontestacji ojcostwa i autorytetu ojca – umożliwił odkrycie na nowo wartości tych pojęć. Zamiast „śmierci Boga” – podjął refleksję nad sensem pojęcia Ojciec. Przypomnił, że autorytet ojca oznacza realizację samoczynnego wzrostu bytu otrzymanego od ojca. Ten wzrost, rozwój – staje się tym bardziej wyzwolony, o ile syn uznaje tkwiące w sobie wymagania i jest za nie wdzięczny.

Ojcostwo w Bogu wskazuje na miłość, ale i autorytet – wyrażony i potwierdzony przez posłuszeństwo Syna. W tajemnicy Boga wyjaśnia się, że miłość, jej autorytet zostają podarowane same w sobie – to sprawa swoiste „ubogie bogactwo”, a zarazem czyni życie przekazanym.

Warto zaznaczyć, że zazwyczaj spoglądamy na tę tajemnicę w „Trójcy ekonomicznej”, czyli w obrazie Boga odczytywanym w perspektywie ekonomii zbawienia. Owszem, niekwestionowanie

czytelna jest miłość stwarzająca, rozlewana w wielorakich łaskach, ale ona jest najpierw w samym Bogu – w Nim osoby są odniesieniem wzajemnym, oddającym siebie innemu. Wszystko to dokonuje się nie na mocy statusu Bożej mocy (Bóg może tak działać, Bóg może tak miłować), ale na mocy samej istoty Boga – Bóg jest Bogiem, gdyż tak właśnie miłuje.

Wydaje się, że dla Jana Pawła II było to prawdziwie ważne – dostrzeżenie pierwszeństwa miłości tworzącej osobę przed miłością, którą osoba daje z siebie. Wędrując tekstami Biblii, Jan Paweł II przypominał, że centralny dialog miłości w dziejach zbawienia – nie dokonał się w akcji stworzenia świata, ale w zrodzeniu Syna przez Ojca. W tym wydarzeniu – Syn otrzymuje wszystko od Ojca, ale otrzymuje w bezwzględnym posłuszeństwie; dzięki temu, to wszystko, co od Ojca, zostaje przyjęte, też – w tej samej mierze – prowadzi do Ojca, otwarte na swój początek. Autorytet Ojca wyraża się tutaj zarazem w ubóstwie postawy wobec Syna, w milczącej otwartości, w nadziei pokładanej w Synu. Odpowiedź Syna jest zgodą na otrzymywanie swego życia w dynamicznej relacji – wydania i ponownego otrzymania – śmierci i zmartwychwstania. Z tym wydarzeniem – związana charakterystyczna „nieobecność Ojca”, która tak często stanowi ogromny problem i zgorszenie dla współczesnego (choć nie tylko człowieka).

Jan Paweł II wskazywał, że za tą pozorną nieobecnością, kryje się raczej ukryty majestat Ojca. Nieobecność w znaczeniu wycofania się, stanowiłaby przejaw bezsily Ojca, gdyby Jego obecność ograniczała Syna. Tymczasem ukrycie jako forma obecności oznacza wyzbycie się bogactwa jako ubóstwo, oznacza panowanie poprzez służbę.

W takiej perspektywie możliwe staje się zbliżenie do tajemnicy krzyża. Jest on ostatecznym słowem dialogu miłości między Ojcem a Synem, Synem a Ojcem. W tym dialogu jest milczenie (por. Gethsemani) pełne przerażającej ciszy nie-odpowiadanie Ojca na dramatyczne wołanie Syna. W tym dialogu jest milczenie Ojca na krzyżu – gdy w agonii Syn wypowiada siedem słów, które nie są traktatem cierpienia, ale wołaniem pełnym bólu. Może właśnie dlatego, że nie opuszcza swojego Syna. Każde słowo – byłoby tutaj nieadekwatne do tego cierpienia, które ma charakter absolutny i tak radykalny, poprzez swoją niewinność. Dla Jana Pawła II bardziej czytel-

nym przesłaniem krzyża było nie tyle rozważanie na temat obecności Boga Ojca w cierpieniach Syna, co odsłonięcie tego, że ten specyficzny dialog miłości był wielką, niezrównaną proklamacją świętości Boga, której istotnym wymiarem jest tajemnica miłosierdzia.

Jak człowiek, który naprawdę i straszliwie cierpi, Chrystus zwraca się w Ogroju i na Kalwarii do Ojca – do tego Ojca, którego miłość głosił ludziom, o którego miłosierdziu świadczył całym swoim postępowaniem. Ale nie zostaje Mu oszczędzone – właśnie Jemu – to straszne cierpienie: „własnego swego Syna Bóg nie oszczędził”, ale „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu” (2 Kor 5, 21) (...)

Odkupienie w tym wymiarze jest ostatecznym i definitywnym objawieniem się świętości Boga, który jest bezwzględną pełnią doskonałości, pełnią sprawiedliwości i miłości przez to, że sprawiedliwość ugruntowana jest w miłości, wyrasta z niej niejako i ku niej zmierza. W męce i śmierci Chrystusa, w tym, że Ojciec własnego Syna nie oszczędził, ale uczynił Go grzechem za nas (por tamże), znajduje swój wyraz absolutna sprawiedliwość, gdyż męki i krzyża doznaje Chrystus ze względu na grzechy ludzkości. Jest to wręcz jakiś „nadmiar” sprawiedliwości, gdyż grzechy człowieka zostają „wyrównane” ofiarą Boga-Człowieka. Jednakże ta sprawiedliwość, która naprawdę jest sprawiedliwością „na miarę” Boga, całkowicie rodzi się z miłości: z miłości Ojca i Syna, i całkowicie owocuje w miłości. Właśnie dlatego owa sprawiedliwość Boża objawiona w krzyżu Chrystusa jest „na miarę Boga”, że rodzi się z miłości i w miłości dopełnia się, rodząc owoce zbawienia. Boski wymiar Odkupienia nie urzeczywistnia się w samym wymierzeniu sprawiedliwości grzechowi, ale w przywróceniu miłości, tej twórczej mocy w człowieku, dzięki której ma on znów przystęp od owej pełni życia i świętości, jaka jest z Boga. W ten sposób Odkupienie niesie w sobie całą pełnię objawienia miłosierdzia²³.

Odkupienie jest dla Jana Pawła II boską miarą wyznaczoną zlu²⁴. Patrząc na dziejowe zło, dokonujące się w niedawnej historii i w teraźniejszości, Jan Paweł II nie wahał się zauważać w tej dramaturgii ostatecznego zwycięstwa dobra, możliwego dzięki Temu, który jest Miłością.

Należy wręcz mówić o fascynacji tajemnicą trynitarną miłości w życiu i myśli Jana Pawła II.

²³ DM.

²⁴ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, dz. cyt., s. 25.

W swoim życiu wewnętrznym Bóg »jest Miłością«, miłością istotową, wspólną trzem Osobom Boskim: miłością osobową jest Duch Święty jako Duch Ojca i Syna, dlatego »przenika głębokości Boże« jako Miłość-dar nie stworzony. Można powiedzieć, iż w Duchu Świętym życie wewnętrzne Trójjedynego Boga staje się całkowitym darem, wymianą wzajemnej miłości pomiędzy Osobami Boskimi, i że przez Ducha Świętego Bóg bytuje »na sposób« daru. Duch Święty jest osobowym wyrazem tego obdarowywania się, tego bycia Miłością. Jest Osobą-Miłością. Jest Osobą-Darem.²⁵

Takie spojrzenie na tajemnicę Boga wskazuje, że życie wewnętrzne Boga odsłania i potwierdza Janową prawdę, iż Bóg jest Miłością. Jan Paweł II przywoływał jednak tę prastarą prawdę w kontekście współczesności i antropologii ważnej dla naszych czasów. To, kim jest Bóg, pozwala zrozumieć, kim jest człowiek (gdyż człowiek jest ikoną Boga, z zarazem – jak często powtarzał za św. Ireneuszem Papię – *chwałą Boga jest człowiek żyjący*).

Bóg zatem jest Miłością. To znaczy, że kreatywność Boga, życie Boga – dokonuje się w rytmie *otrzymywania samego siebie przez pośrednictwo drugiego, istnienie z czystego daru, posłuszeństwo prawdzie, którą jest obecność drugiego*²⁶. Tak można to postrzegać w perspektywie zarówno trynitarniej, jak i chrystocentrycznej. Stąd jednak wynika poniekąd zaskakująca, a na pewno kulturowo niezwykle istotna prawda dla nas. *Bóg chrześcijan nie jest absolutną i arbitralną wolnością. Bóg chrześcijan jest miłością, a zanim staje się nią w stosunku do człowieka, jest nią już w sobie samym, w relacji osób Boskiej Trójcy*²⁷.

Stąd też, podejmując dialog ze światem, Jan Paweł II sięgnął do płaszczyzny refleksji antropologicznej, ale uczynił to w oparciu o tajemnicę Boga. Dlatego też u początku pontyfikatu pojawił się (niemal w prostej kolejności) tryptyk trynitarny – encykliki: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* i *Dominum et vivificantem*. Ta ostatnia stała się w pewnym sensie ukoronowaniem, zamknięciem cyklu tej medytacji. *Dominum et vivificantem* proponuje teologię trynitarną wychodzącą z wieczernika, gdyż to tam stajemy u szczytu samoobjawienia Boga Trójjedynego. Jest to ujęcie nieco

²⁵ DV, nr 10.

²⁶ R. Buttiglione, *Ku antropologii*, s. 37.

²⁷ Tamże, s. 37.

inne od tego, jakie proponują niektórzy współcześni teologowie. Na przykład Jürgen Moltmann proponował wyjście od historii zbawienia w rozważaniu tajemnicy Trójcy Świętej. Była to koncepcja tzw. ekonomicznej Trójcy Świętej, która wzajemnie oddziałuje na immanentną Trójcę Świętą. A to sprawia, że Męka Chrystusa należy do natury Boga. Nie jest to więc męka samego Chrystusa, ale „cierpienie cierpięliwego Boga”, przynależne dogłębnie do życia i bytu Boga. Trójca Święta nie istnieje właściwie wcześniej sama w sobie, w boskiej naturze: *Krzyż Syna oddziela Boga od Boga aż do zupełnej wrogości i różnicy. Wskreszenie opuszczonego przez Boga Syna łączy Boga z Bogiem w najbardziej intymną wspólnotę* (Moltmann). Zdaniem niemieckiego teologa, przeciwstawienie Ojca i Syna na krzyżu, stanowi zarazem, dzięki wzajemnemu oddaniu, najgłębszą jedność – Ducha Świętego. Tak oddane treściowo trynitarnie imiona oznaczają nie tyle osoby, ale wydarzenie boskiej miłości i cierpienia. Jest to – jak można dostrzec – próba ukrycia w Bogu bezsensownego i rozpaczliwego cierpienia świata (Auschwitz, jak krzyż Chrystusa jest wchłonięty w ból Ojca). Jest to próba dramatyczna, skoro cierpienie jest opoką ateizmu (wedle znanego stwierdzenia Büchnera). W efekcie jednak otrzymuje się obraz Boga tragicznego, wewnątrz którego jawi się cierpienie historyczne. Inny teolog, Eberhard Jüngel proponował także spojrzenie na Boga poprzez krzyż Jezusa – *vestigium trinitatis*. Według niego, Bóg chrześcijan jest Bogiem ukrzyżowanej miłości, Bogiem, *który w zupełnym oddaniu swej samoistności nieskończenie cierpi ze względu na doczesnego człowieka*. Utożsamienie Boga ze zmarłym Jezusem jest wzięciem na siebie, wewnątrz boskiego życia – nicości, jej chaotycznego działania, rodzaj wewnętrznej eksterminacji. Stąd zwycięstwo nad śmiercią, jest zwycięstwem nad nicością. Jednak w tej koncepcji dokonuje się odrzucenie metafizycznego pojmowania Boga. Na tym tle warto zauważyć, że teologia trynitarna Jana Pawła II nie przeciwstawia Boga ekonomii zbawienia i Boga immanentnej teologii, przeciwnie – tajemnica Boga teologicznego odsłania Boga historii zbawienia. To właśnie dlatego wyjście tej teologii bierze się z wiecznika, nie z krzyża. Taki Bóg jest Bogiem nie wydarzeniem, ale Bogiem osobą – źródłem rozumienia i tworzenia egzystencji chrześcijańskiej. Pozwala dostrzec, że prawo istnienia osobowego, czyli prawo wolności oznacza budowanie samoświadomości w oparciu o afirmację daru drugiego. Inaczej ujmując, praw-

da istnienia oznacza ni mniej ni więcej, jak tylko to, że wolność realizuje się w oparciu o afirmację (miłość) drugiego człowieka. To właśnie dar drugiego – oznacza nie tyle subiektywność jako ograniczenie, co otwarcie subiektywności na rzeczywistość zewnętrzną, wyzwolenie jej kreatywności. Jak skomentuje myśl Karola Wojtyły – Jana Pawła II Rocco Buttiglione: *człowiek jest twórczy, o ile obejmuje troską drugiego człowieka, byt w ogóle, a także siebie samego. Objąć troską, oznacza wyjść poza to, co faktyczne, jednocześnie przyjmując i respektując rzeczywistość*²⁸.

Sam zaś Jan Paweł II stwierdził u kresu życia: *Wolność jest sobą, jest wolnością w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniana przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem. Jeżeli wolność przestaje być związana z prawdą, a uzależnia prawdę od siebie, tworzy logiczne przesłanki, które mają szkodliwe konsekwencje moralne. Ich rozmiary są czasem nieobliczalne*²⁹.

Można powiedzieć, że jest to antropologia „negatywna”, jako że nie ujmuje w jednoznaczne pojęcie dobra/prawdy człowieka. Ale wskazuje, że prawda człowieka jest indywidualna i formuje się w niekończącym się i niemożliwym do przewidzenia dialogu z ludźmi, światem natury i Opatrznością³⁰.

* * *

Jan Paweł II był przez przeszło ćwierć wieku swojego pontyfikatu niestrudżonym nauczycielem myślenia. Nurtem przewodnim tego myślenia było głębokie umiłowanie prawdy o człowieku, jego sprawach, jego godności. Autentyzm myślenia i mówienia o człowieku wynikał z tego, że spojrzenie na ludzkie sprawy dokonywało się z niezwykłej i niespotykanej dzisiaj perspektywy – niejako z wnętrza samego Boga, bez którego nie sposób zrozumieć, kim jest człowiek. Autentyzm myślenia i mówienia wy-

²⁸ R. Buttiglione, *Ku antropologii*, dz. cyt., s. 37.

²⁹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 51.

³⁰ Podobnie ujmował zagadnienie sedna sprawy człowieka kard. Ratzinger: *Chrześcjaninem staje się w pewnym znaczeniu wcale nie dla siebie, lecz dla całości, dla drugich, dla wszystkich (...) bycie chrześcijaninem (...) nie znaczy więc: uchwycić coś dla siebie samego; przeciwnie znaczy ono: wyjść z egoizmu, który tylko siebie samego uznaje i o sobie myśli, a wejść w nową formę egzystencji tego, który żyje dla innych.* (J. Ratzinger, *Vom Sinn des Christenseins*, München 1971, s. 45 n.).

kał jednak w sposób równie ważny z tego, że był dziełem nie teoretyka, ale świadka.

Współcześnie słowo „świadek” stanowi jeden z podstawowych terminów kaznodziejstwa i publicystyki katolickiej. Nie zawsze idzie z tym w parze zauważenie najbardziej fundamentalnych elementów antropologii świadka. Świadek tymczasem odsłania najpierw samą istotę człowieka jako bytu wolnego. Jednocześnie fakt, że tylko człowiek jako istota wolna może dawać świadectwo, oznacza konsekwentnie możliwość także fałszywego świadectwa. Fałsz może być podyktowany albo świadomym kłamstwem, albo mówieniem w dobrej wierze rzeczy fałszywych. Niedawna przeszłość wskazała w niejednym przykładzie ludzi, którzy oddawali swoje życia dla sprawy Hitlera czy Stalina. Wartości, za które to życie oddawali wydawały im się nieporównywalnie większe niż wartość życia. Podobnie, życie oddawał grecki żołnierz za swoją polis, czy bojownik muzułmański, który ginąc w zamachu wierzy, że oddaje w ten sposób cześć Bogu Koranu. Trzeba więc wyraźnie zauważyć, że ani męczeństwo krwi, ani tortura nie są jeszcze obiektywnym dowodem na obiektywną prawdę, której ktoś w ten sposób chce dać świadectwo – *świadczący udowadnia przez [świadek krwi] tylko to, że wartość, za którą oddaje swoje życie, jest dla niego wartością wyższą od życia, a może nawet uważa on ją za wartość najwyższą*³¹.

W tym kontekście można też rozpatrywać ukrzyżowanie – świadectwo życia Jezusa jako jedno z wielu, ale jednocześnie analiza tego wydarzenia pozwala odsłonić potwierdzenie, że prawda, o której Jezus świadczy, ma walor obiektywny. Jezus bowiem zaświadcza, że zna to, o czym świadczy z własnego doświadczenia. Jednocześnie dane jest nam uwiarygodnienie tegoż świadectwa z pomocą czegoś, co przekracza wymiar czysto ludzki. Świadek prawdziwie, jakiego dał Jezus, od początku dziejów Kościoła, jak o tym zaświadczać pisma Piotra i Pawła, domaga się naśladowania, w którym bardzo istotnym elementem jest element cierpienia. W ten sposób świadkowie w Kościele na wzór Jezusa stają się próbowani jak złoto, które *próbuje się w ogniu* (1 P 1, 7). *Właśnie ogień pośmiewiska i przesładowania jest tym, co (...) najbardziej jest owocne w świadectwie: może ono otworzyć, od wewnątrz zamknięte drzwi odrzucenia, przez Ducha,*

³¹ H.U. von Balthasar, *Świadek i wiarygodność*, ComP 9 (1989) nr 6, s. 107.

*który jest ogniem*³². Taką strukturę świadectwa i taką jego specyfikę chrześcijańską miał na myśli Ojciec św., gdy w swoim przesłaniu do Konferencji Episkopatu Polski w 1997 r., wskazując na owoce śmierci św. Wojciecha, stwierdzał: *Polskie społeczeństwo wymaga gruntownej nowej ewangelizacji. Nikogo nie możemy uważać za straconego, bo Chrystus umarł za wszystkich, otwierając każdemu człowiekowi drogę do życia wiecznego. Potrzeba wiary w moc Chrystusowego krzyża*³³.

Sam potwierdził dogłębnie i do końca owo rozumienie świadectwa samym sobą, do swojej niezwyklej dla świata, a tak zarazem prostej w perspektywie wiary, śmierci w dniu 2 kwietnia 2005.

³² Tamże, s. 114.

³³ Jan Paweł II, *Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski*, Kraków 8.06.1997 r., nr 2.