

Józef Życiński

Personalizm po śmierci podmiotu ludzkiego

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 3, 9-20

2008

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.

Abp Józef Życiński

Personalizm po śmierci podmiotu ludzkiego

Charakteryzując kulturową sytuację współczesnego Zachodu, Tomasz Halik kładzie nacisk na głębokie przemiany wniesione w kulturę europejską przez personalizm chrześcijański i stwierdza: „Zachód nie zna wznioślejszej normy niż norma personalizmu i wyższej wartości niż «osoba», niezastąpiona indywidualność”¹. Ta jednoznacznie pozytywna ocena nie jest jednak w stanie zmienić głębokich przemian zachodzących w kulturze postmoderny. Ich wyrazem pozostają antypersonalistyczne deklaracje o dekonstrukcji podmiotu ludzkiego, śmierci człowieka czy wyczerpaniu swej mocy kulturowej przez kategorie personalizmu. Przewodnym motywem tych ostatnich ocen jest doświadczenie pluralizmu kulturowego w realiach globalnego świata. W różnorodności wzajemnie wykluczających się opinii propagowanych w zatimizowanych środowiskach opiniotwórczych personalizm stanowi tylko jedną z propozycji interpretacyjnych, niosącą przesłanie aksjologiczne odległe od dominujących ujęć.

I. Nomadzi w globalnym świecie

„Weszliśmy do globalnego teatru, w którym cały świat jest happeningiem” ostrzega Marshall McLuhan na kartach *Galaktyki Gu-*

¹ T. Halik, *Zacheusz! Kazania na niedzielę i święta*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 213.

tenberga. Happeningowe widzenie świata może utrudniać aksjologiczną, etyczną i antropologiczną interpretację wielu zjawisk współczesnej kultury. Trzeba jednak również pamiętać, że samo pojęcie personalizmu nie rodziło się w akademickich sporach, gdyż już podstawowy termin *prosopon* nawiązuje genetycznie do teatralnej maski, która stawała się symbolem osoby. Konieczna jest więc refleksja nad zmienionymi warunkami kulturowymi postmoderny, w których ten sam kontekst teatru upoważnia do deklaracji o śmierci osoby czy zaniku podmiotu ludzkiego². W wyniku tych przemian, twierdzi Julia Kristeva, na miejscu centralnego ongiś pytania „kim jestem?” pojawia się słabsza treściowo kwestia „gdzie jestem?”³; człowiek zaczyna określać swą tożsamość, wprowadzając kategorie nomady bytującego w hotelach.

Na miejscu cenionego w dorobku Kanta nieba gwiazd, które skłaniało do poszukiwania prawa moralnego, pojawiają się gwiazdki symbolizujące jakość nawiedzanych hoteli. Egzystowanie w hotelach kształtuje u współczesnego człowieka Zachodu poczucie anonimowości i samotności, której wcześniejsze pokolenia doświadczały albo w samotniczych przeprawach przez pustynię, albo też na kartach dzieł literackich: Jeden z bohaterów sztuki Augusta Strindberga *Do Damaszku* wyraża status współczesnych bezdomnych, mówiąc: „nie mam domu, mam tylko walizkę”.

Status współczesnego nomady wykorzenionego ze świata tradycyjnych wartości przejmująco charakteryzuje Emil Cioran, pisząc w swych *Zapiskach*: „Od 25 lat mieszkam w hotelach. Ma to swoją zaletę; nie jest się nigdzie na stałe. Na niczym człowiekowi nie zależy, prowadzi życie przechodnia”. „Lekarz, do którego poszedłem wczoraj, [...] spytał czy mam samobójcze myśli. Przez całe życie nie miałem żadnych innych – brzmiała moja odpowiedź”⁴.

Pustynia była tradycyjnie terenem doświadczenia wolności wędrowców. Dla współczesnych sympatyków rewolucji kulturalnej teren

² *The Cambridge Companion to Postmodernism*, red. S. Connor, Cambridge 2005, s. 103 n.

³ J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris 1980.

⁴ E. M. Cioran, *Z nie wydanych zeszytów*, „Zeszyty Literackie” 63(1998) nr 3, s. 56–61.

życiowej wędrówki okazuje się natomiast przede wszystkim formą „wszechświata koncentracyjnego”. Represyjność funkcjonujących instytucji idzie tu w parze z głębokim rozdarciem człowieka. Na miejscu substancjalnej osoby pojawia się jedynie strumień pożądań generowany – jak to tłumaczą Deleuze and Guatarri⁵ – przez bezpodmiotowy mechanizm produkcji skojarzeń. Tradycję personalistyczną usiłuje się zastąpić przez wprowadzenie botanicznej metaforyki kłącza (*rhizoma*).

Pod względem przyjętej metaforyki kultura kłącza pozostaje w opozycji do kultury biblijnego drzewa poznania, ukazując byt ludzki jako płataninę skomplikowanych składników, w której nie można już wprowadzić prostych dystynkcji między dobrem a złem. Kłącze nie ma określonego wyraźnie korzenia ani pnia; jego splecione odgałęzienia stanowią zaprzeczenie tego, co tradycyjnie zwykliśmy nazywać strukturą. Ich wszystkie części zapętłają się bowiem wzajemnie bez udziału ośrodka centralnego. Podobnie skomplikowana ludzka egzystencja nie może już być ujmowana w personalistycznych kategoriach, których broniło chrześcijaństwo, gdyż ma ona naturę kłącza pozbawionego linearnej struktury, złożoną jak dramatyczny los istot ludzkich skazanych na wieczne niedopełnienie.

Zapewne pokażna część przedstawicieli kultury zachodniej, doświadczać jakościowo nowych wyzwania egzystencjalnych, będzie skłonna uznać model kłącza opisujący współczesnych nomadów. Model ten pozostaje jednak odległy zarówno od problemów nurtujących mieszkańców ubogiego Południa, jak i od środowisk rozczarowanych współczesną kulturą postmoderny. Te ostatnie kwestionują podejmowaną obecnie negację tradycji judeochrześcijańskiej z właściwym jej personalizmem, jak również z racjonalnym dziedzictwem Oświecenia. Franz Oppenheimer twierdzi więc, że Zachód wydał wojnę cywilizacji judeochrześcijańskiej i w wojnie tej zdaje się obecnie odnosić zwycięstwo⁶. Peter Sloterdijk uderza natomiast w kasandryczny ton, opatrując współczesną ludzkość mianem „ostatniego człowieka”. Ostatni człowiek, na przekór zasadom biologicznej

⁵ Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, s. 56 n.

⁶ J.C. Guillebaud, *Le Principe d'humanité*, Paris 2001.

walki o byt, nie chce się rozmnażać, lecz bawi się sam sobą jako finalnym stanem ewolucji. Daje to „wielkoskalową zabawę w samobójców, realizowaną także w doświadczeniach, które człowiek przeprowadza na samym sobie, demonstrując wolność eksperymentowania aż po granice samozniszczenia”⁷.

Podobne oceny krytyczne mogą inspirować tęsknotę za utraconą Arkadią i prowadzić także do kwestionowania tych zmian niesionych przez naukę i biotechnologię, które mają skądinąd nieuchronny charakter. Arkadyjski romantyzm można natomiast ilustrować przykładami radykalnych ocen formułowanych w przeszłości przez niewątpliwie wybitnych przywódców, którzy nie potrafili się oprzeć pokusie sentymentalnego przywoływania minionego świata. Tak na przykład Thomas Jefferson w swoich *Notes of the State of Virginia* z 1787 roku wyrażał dystans wobec przemian kulturowych towarzyszących rozwojowi miast, mówiąc, że wieśniacy pracujący na roli są ludźmi wybranymi przez Boga, podczas gdy wielkowiejski tłum daje, jego zdaniem, tyle samo wsparcia dobremu rządowi, co boleści ludzkiemu ciału⁸. Te same motywy pojawiają się później u Dawida Thoreau w jego krytyce cywilizacji technicznej, współcześnie zaś w programach radykalnych ekologów operujących straszakiem GMO – żywności zmodyfikowanej genetycznie.

II. Alternatywy pozorne

W skrajnych ujęciach oceniających dopuszczalne perspektywy rozwoju naszego gatunku pojawia się często alternatywa rozłączna: albo nierealistyczna nostalgia za utraconą Arkadią nieskażonej osiągnięciami techniki, albo też niewrażliwy na ludzką godność globalny świat zatroskany o mechanizmy zysku ekonomicznego. Alternatywa taka jest bezpodstawna z tego względu, że globalizacja nie

⁷ P. Sloterdijk, *Essai d'intoxication volontaire*, Paris 1999, s. 14 n., 26.

⁸ Zob. T. Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, New York 1999.

stanowi zjawiska natury niezależnego od zachowań człowieka, w takim sensie, w jakim niezależne są wybuchy wulkanów czy trzęsienia ziemi. Nie można całkowicie wyeliminować lub zatrzymać globalizacji, tak jak nie można powrócić dziś do stanu przed rewolucją przemysłową. W dużym stopniu możemy ją jednak kontrolować, wzmacniając pewne procesy i eliminując inne. Kontrola ta możliwa jest zarówno na poziomie ekonomicznym, jak i kulturowym. Przede wszystkim konieczne jest w niej przeciwdziałanie próbom budowania wspólnoty uniwersalnej opartej na dążeniu do zysku za wszelką cenę i niekontrolowanych zasadach dzikiego kapitalizmu. Dlatego też uzasadnione pozostaje w tej dziedzinie poszukiwanie systemu globalnej etyki dostarczającej moralnej oceny najbardziej istotnych zjawisk generowanych przez globalizację. Kształtowanie świadomości etycznej i poczucia odpowiedzialności zarówno za dobro wspólne, jak i za godność osoby ludzkiej winno wyprzedzać nową świadomość „planetarnego narodu”, który potrafi łączyć szacunek dla pluralizmu etnicznego z poczuciem doniosłości integracji tradycji i kultur prowadzącej do nowej wersji humanizmu globalnego, spójnej z chrześcijańską wizją człowieka.

Niestety, od upadku kolektywnej wizji człowieka głoszonej przez marksizm nie uczyniono wiele, by uwrażliwić na tę wizję ludzkiej godności, którą Jan Paweł II ukazywał zarówno w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, jak i w nauczaniu całego pontyfikatu inspirowanym chrześcijańską wizją personalizmu. Niepokojący brak wartościowań personalistycznych w życiu społecznym i politycznym dawnych krajów komunistycznych sygnalizuje Anna Politkovska, pisząc:

„[...] mijają lata – przecież już szmat czasu dzieli nas od upadku partii komunistycznej – a niektóre obyczaje z przeszłości pozostają nietknięte. Najbardziej przemożnym z nich jest patologiczny brak szacunku dla człowieka, szczególnie dla tych, którzy mimo wszystkich okoliczności pracują bezinteresownie i z oddaniem, a jeszcze z prawdziwym umiłowaniem sprawy, której służą. Otóż władze nie nauczyły się jeszcze, jak dziękować ludziom, którzy poświęcili się służeniu naszemu krajowi”⁹.

⁹ A. Politkovskaya, *Rosja Putina*, Warszawa 2005, s. 245.

Sygnalizowane zjawisko nie stanowi bynajmniej jedynie problemu istniejącego w Rosji. Wiele bolesnych zjawisk społecznych świadczy, że w polskich realiach coraz częściej godność człowieka bywa podporządkowywana kategoriom pragmatyczno-uitylitarnym. Na miejsce świadków godności, wolności i prawdy, których wzorców dostarczała poezja Herberta czy styl niezłomnych ukazywany w biografii o Maksymiliana Kolbego lub Janusza Korczaka, wprowadza się jako wzorzec istoty tragiczne, które w nierównej walce ze światem mogły z desperacją uznać tylko swą przegraną. Jako wzorzec tej postawy prof. Andrzej Werner ukazuje w polemice ze mną Tadeusza Borowskiego¹⁰ – autora tragicznego, który po przejściu przez Auschwitz propagował socrealizm, wstąpił do PZPR, współpracował z wywiadem, na końcu popełnił samobójstwo.

Niewątpliwie los Borowskiego ukazuje desperacką bezradność osoby, w której widać pokomplikowaną strukturę kłącza i Cioranowski ból bytu. Powstaje jednak pytanie, czy jest to kliniczny przypadek dramatu życia silniejszego od wytrzymałości ludzkiej psychiki, czy też paradygmat egzystencji wyzwolonej z zasad i wartości, które uległy zniszczeniu w Auschwitz. Uważam, że nie mamy obiektywnych powodów, by nobilitować Borowskiego i ukazywać go jako wzorzec do naśladowania, tylko dlatego, że jest on autorem doskonałych tekstów literackich. Istnieje więc konieczność ponownego wydobycia tych personalistycznych kategorii, które bywały spychane na margines w środowiskach kierujących się prawem pięści lub uznających sukces za najwyższą wartość. Istnieje potrzeba pogłębionej refleksji nad takimi kategoriami, jak osoba, godność, wolność, racjonalność – mimo iż kategorie te wywołują nierzadko alergiczną pełną emocji krytykę.

Mimo jakościowo nowych różnic, w realiach pluralistycznego świata podejmowane są próby łączenia kategorii personalistycznych z dialogiem ekumenicznym¹¹. Jego intelektualnym owocem mogłaby

¹⁰ A. Werner, *Wywiad dla Joanny Szczęsnej*, „Gazeta Wyborcza” z dn. 4–5 sierpnia 2007.

¹¹ Por. J. Życiński, *Ecumenical Anthropology and World Ethics*, w: *Instaurare omnia in Christo*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 441–454; tenże, *The European Community of Values in the Teachings of John Paul II*, w: *On the Future of Europe*, red. G. Siwicki, Warsaw 2005, s. 21–30.

okazać się antropologia ekumeniczna, w której odwołując się do pojęcia obrazu Bożego w człowieku, dałoby się wypracować wspólne dla różnych wyznań chrześcijańskich zasady umożliwiające teologiczną troskę o humanizm w globalnym świecie¹². Możliwość tę dostrzegają nie tylko teolodzy. Benjamin R. Barber, profesor nauk społecznych w University of Maryland, w swym artykule *Democracy and Terror in the Era of Jihad vs. McWorld*¹³ twierdzi, że tylko dowartościowanie postaw religijnych może zagwarantować stabilny demokratyczny porządek w świecie napięć między zachodnim konsumpcjonizmem i muzułmańskim fundamentalizmem.

III. Chrześcijańska troska o inspirującą rolę personalizmu

Jan Paweł II w swym nauczaniu wielokrotnie podkreślał, jak ważną rolę może odegrać chrześcijaństwo w trosce o rozwój personalizmu w świecie, gdzie globalizacja usiłuje się podporządkowywać konsumpcji i prawom zysku. Rozwijając wizję „ekologii ludzkiej”, papież podkreślał, że szczególną pasterską troską należy objąć wartości, które chrześcijaństwo wniosło w kształtowanie duchowego oblicza Europy. Stanowią je między innymi: „głoszenie transcendentnej godności osoby ludzkiej, wartości rozumu, wolności, demokracji, państwa prawa i rozdziału między polityką a religią”¹⁴. Wartości te należy respektować jako aksjologiczny fundament demokratycznych instytucji. Ich ignorowanie może wносить nowe przejawy „misterium nieprawości”¹⁵ w życie społeczeństw, które żyją jak gdyby Boga nie

¹² J. Życiński, *The Human Person as the Image of God and Universal Ethics*, w: *Świadek Chrystusowych cierpień*, Kraków 2004, s. 293–305.

¹³ W: *Worlds in Collision. Terror and the Future of Global Order*, red. K. Booth, T. Dunne, London 2002, s. 262.

¹⁴ Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa* (28 VI 2003), nr 109.

¹⁵ Tenże, *Bądźmy świadkami miłosierdzia*. Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej bł. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, bł. Jana Bejzyna, bł. Jana Balickiego

było, w wyniku czego Bóg staje się wielkim nieobecnym. Mimo że „ślady Boga zagubiły się w pogmatwanym nieładzie naszej codzienności”, to jednak „wszyscy jesteśmy bezradnymi magami, pielgrzymami ku zagubionej wieczności, poszukującymi śladów Boga, który przeszedł”¹⁶.

Rozczarowania, jakie przyniósł wiek XX, nie upoważniają do deprecjonowania personalistycznej wymowy świadectw, które w kulturze naznaczonej dramatem Auschwitz ukazali Dietrich Bonhoeffer i o. Maksymilian Kolbe, matka Teresa z Kalkuty, Simone Weil, Omelian Kowcz i Janusz Korczak. Ich świadectwo godności i wolności ukazane w warunkach obozowej niewoli ma wymowę, której nie sposób zneutralizować za pomocą prostych haseł postmoderny. Doniosłość tego świadectwa potrafimy natomiast pojąć w perspektywie nauczania Jana Pawła II, gdy ukazuje on człowieka jako „rzeczywistość świętą otrzymaną od Boga jako dar, którego naturalną i moralną strukturę należy respektować”¹⁷.

Te zasady, akcentujące rolę naturalnego porządku w debatach dotyczących granicy między personalizmem a zastosowaniem nowych biotechnologii, inspirują odpowiedzi na wiele konkretnych pytań istotnych dla chrześcijańskiej antropologii. Z jednej strony podkreślają one, iż ingerencje medyczne wynikające np. z poznania ludzkiego genomu winny uwzględniać prawa i ład przyrody określony przez Boga. Człowiek nie jest więc stwórcą poznawanych praw, gdyż jawią się one jako dzieło Bożego Stwórcy. Równocześnie jednak nowe odkrycia nauki ukazują – akcentowaną w tradycji judeo-chrześcijańskiej – niedoskonałość natury ludzkiej i ukazują możliwość przeciwdziałania jej chorobowym skażeniom. Interwencje te winny jednak respektować także nienaruszalną godność najwcześniejszych stadiów ludzkiego życia. Stąd też Jan Paweł II podkreśla, że „ludzki genom ma nie tylko znaczenie biologiczne, lecz również

i bł. Sancji Janiny Szymkowiak, Błonia krakowskie, 18 VIII 2002, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 23(2002) nr 9, s. 20.

¹⁶ Elmar Salmann, *Daleka bliskość chrześcijaństwa*, tłum. B. Sawicki, Kraków 2005, s. 94 n.

¹⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (25 V 1995), nr 2; Encyklika *Centesimus annus* (1 V 1991), nr 38.

godność antropologiczną”¹⁸ i z tego powodu wyklucza możliwość stosowania selektywnej eugeniki w odniesieniu do ludzkich embriionów i płodów. Zbieżne opinie znajdujemy w orzeczeniu komisji American National Academy of Sciences z 2002 r., które podkreśla, iż od samego momentu zapłodnienia embriion ludzki należy traktować jako rozwijającą się istotę ludzką („a developing human”)¹⁹. Z kolei polski Kodeks Etyki Lekarskiej, znowelizowany na zjeździe w Toruniu 20 września 2003 roku, mówi o „ludziach w stadium embriionalnym”.

Kilka lat temu w Stanach Zjednoczonych, dzięki odpowiednio wspartej finansowo inicjatywie prezydenta Busha, stworzono specjalny program adopcji embriionów. Polega on na poszukiwaniu rodziców, którzy zgodziliby się urodzić i przyjąć do swej rodziny dziecko z zamrożonych embriionów otrzymanych w wyniku stosowania zapłodnienia pozaustrojowego. W realizację tego programu włączyły się zarówno środowiska katolickie, jak i sympatycy ruchu obrony życia. W ich publikacjach zamieszczano fotografie dzieci, które rozwinęły się z zarodków przetrzymywanych przez długi okres w „piekle zamrażalnika”. W kontekście podobnych doświadczeń szokująco brzmi postulat, by polscy katolicy z opłacanych przez nich podatków finansowali zabijanie embriionów powstałych podczas zapłodnienia *in vitro*. Jeszcze bardziej bezpodstawne pozostaje określanie mianem skandalu regulacji prawnych, które nie zmuszają katolików do finansowego wsparcia procedur prowadzących do zabijania życia.

Personalizm angażujący się w podobne spory antropologiczne z jednej strony unika demonizowania odkryć nauki, z drugiej zaś nie usprawiedliwia procedur, w których wszystko, co jest możliwe technicznie, byłoby również dopuszczalne pod względem moralnym. Klasyczna zasada, stanowiąca również dewizę Uniwersytetu Jagiellońskiego, *plus ratio quam vis* – wyznacza antropologiczne ukierunkowanie kultury przełomu tysiącleci, w którym świadomość

¹⁸ *Discourse of the Holy Father John Paul II*, February 23, 1998, w: *Human Genome, Human Person and the Society of the Future*, red. E. Sgreccia, Vatican 1999, s. 8.

¹⁹ National Academy of Sciences, *Scientific and Medical Aspects of Human reproductive Cloning*, Washington 2002, s. E-5.

dramatów niedawnej przeszłości nie upoważnia do tego, aby intelektualne dziedzictwo *animal rationale* sprowadzać do poziomu tragizmu pokolenia rozczarowanych niespełnionych tułaczy.

IV. Nomada pielgrzymem

Wykorzeniony ze swej wielkiej tradycji kulturowej człowiek jawi się dziś jako stworzenie bardziej dramatyczne od swych przodków, gdyż istotę jego egzystencji stanowi bezdomność. Jest to zarówno bezdomność na poziomie wartości, gdy żaden system tradycyjnych wartości nie może być identyfikowany z naszą duchową ojczyzną, jak i bezdomność kulturowa, gdy świat ludzkiej kultury staje się obcą rzeczywistością, z której chciałoby się uciec bądź to w wirtualną przestrzeń Internetu, bądź też w świat złudzeń generowanych np. przez narkotyki. Bezdomność kosmicznych sierot można próbować zagłuszyć reklamą lub ironią, emisją telewizyjnego *reality show* lub retoryką politycznej poprawności. Podobne propozycje kulturowe odbiegają daleko od wzorców, które wyrażały wcześniej naszą refleksję inspirowaną dążeniem w stronę Boga i wartości duchowych.

Aksjologiczna bezdomność współczesnego pokolenia nie musi bynajmniej przerażać, jeśli uświadomimy sobie, że nawet w bezdomności tkwią rysy bliskie Ewangelii Jezusa Chrystusa. Przypominają o tym słowa Łk 9,58, gdy Chrystus pytany, gdzie mieszka, udziela odpowiedzi: „Lisy mają nory i ptaki powietrzne gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć”. Odpowiedź ta ukazuje wielką perspektywę duchowej wolności, w której chrześcijaństwo nie jest identyfikowane z określoną tradycją kulturową czy z jednym systemem społecznym. Duchowa wolność chrześcijan płynie z tego, że potrafią spokojnie odchodzić z każdego miejsca, by dać wyraz, że Chrystus jest dla nich najważniejszy. W ludzkich kategoriach są bezdomni. W Bożej perspektywie stanowią grupę kulturowych wędrowców, którzy naśladując Syna Człowieczego, zmierzają do domu Ojca.

W wędrówce szlakiem wiary zjawisko naturalne stanowi kulturowa bezdomność wyrażająca najgłębszą wolność serca żyjącego Bogiem. Bezdomność nie musi więc być znakiem nihilistycznej negacji, lecz może wyrażać istotę naszej wolności, jeśli tylko potrafimy ujmować ją w perspektywie ostatecznej wędrówki do domu Ojca. Na szlaku kulturowych pielgrzymów będą nieuchronnie zmieniać się style i warunki marszruty. Nie trzeba tracić energii na oplakiwanie niegdysiejszych szlaków. Nie trzeba ubolewać, że w obecnym świecie nie występują niektóre procesy, do których przyzwyczailiśmy się w dzieciństwie. Trzeba natomiast konsekwentnie chronić poczucie kosmicznego Sensu, który przez tysiące lat kierunkował życiowe wysiłki naszych braci w człowieczeństwie. Nie wolno odejść od tego zbioru wartości, który stał się małą ojczyzną naszego gatunku, obejmując prawdę i wolność, altruizm i poświęcenie, solidarność, przyjaźń, współczucie.

Doświadczając jakościowo nowych wyzwań i zagrożeń, nie należy wpadać w przygnębienie ani propagować łatwej filozofii dla frustratów. Trzeba być na wzór św. Augustyna człowiekiem dwóch miast: ludzkiego i Bożego. Dzielać niepokoje ludzkiego miasta, należy ustawicznie dążyć do Bożego miasta, by poszukiwać wartości nie z tego świata, które ukazują ostateczny sens naszych codziennych wędrówek. Nie jest prawdą, że kultura obojętności religijnej zabiła w nas wrażliwość na te wartości. W pozytywnym oddziaływaniu nowych technologii kształtujących postawy kulturowe warto dostrzec, że dużym powodzeniem cieszą się portale internetowe przybliżające klasyczne teksty mistyków, które skłaniają do kontemplacyjnej zadumy. Celowi temu służą wspierane przez Papieską Radę Kultury nowe Ośrodki Kultury Chrześcijańskiej podejmujące twórczy dialog z myślą współczesną. Ułatwiają one poszukiwanie środków skutecznej formacji elitarnych środowisk, które połączą kompetencje z w dziedzinie sztuki z wrażliwością na istotne treści przesłania Ewangelii.

Rok 2008 jest rokiem św. Pawła. Uniwersalizm Apostoła i styl jego wystąpień na Areopagu jawią się jako nowe wyzwania dla naszej generacji (Dz 17,16–31). Zarówno Pawłowa umiejętność poszukiwania wspólnoty wartości, jak i język uwzględniający zainteresowania

słuchaczy uczą trudnej sztuki odchodzenia od patosu, ideologicznych uproszczeń, pragmatycznej pogoni za natychmiastowym sukcesem. Znamienne jest, że w swym wystąpieniu Apostoł Narodów mówił życzliwie o oznakach lokalnej pobożności, cytował miejscowych poetów, szukał wszelkich dostępnych środków, by przybliżyć mieszkańcom Aten światło Damaszku i optymistyczną prawdę o Zmartwychwstaniu. Trzeba umieć w jego stylu cierpliwie trwać pośród mroku, oczekując na brzask, w którym światła Damaszku złączą się ze światłem wielkanocnego poranka²⁰. Trzeba we współczesnym nomadzie dostrzec rysy Boże pielgrzyma, który na Pawłowym szlaku wskazuje na Boga, podkreślając, że „w Nim żyjemy, poruszamy się, jesteśmy” (Dz 17,28).

²⁰ Alain Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. P. Mościcki, J. Kutyla, Kraków 2007.