

Biblijne podstawy dialogu edukacyjnego

Biblical Foundations for Educational Dialogue

Wstęp

Pojęcie **dialog** wywodzi się z języka greckiego i oznacza tyle, co rozmowa (*διάλογος*). Należałoby najpierw, jak pisze kard. J. Ratzinger, właściwie zinterpretować i dobrze zrozumieć, czym jest dialog i co przez dialog chcemy uzyskać: *Nie chcemy, by dialog był tylko czczym gadaniem, wzajemnym potwierdzaniem swoich racji lub upewnianiem się, co do słuszności własnych poglądów. Jeśli przyjrzymy się klasycznemu wzorcowi dialogu u Platona (...), zobaczymy, że dialog jest drogą poszukiwania prawdy. Nie jest on zatem zamykaniem się w sobie, gdy każdy powtarza własne słowa, co najwyżej starając się przy tym zachować uprzejmość i szacunek wobec drugiej strony*¹.

W potocznym rozumieniu dialog społeczny definiuje się jako sytuację komunikacyjną, w której dwie strony, reprezentujące jakieś dwie grupy, przedstawiają w sposób nieskrępowany swoje stanowiska. Stanowiska te zostają wysłuchane i – w miarę możliwości – wzięte pod uwagę przez pozostałych partnerów. Wszyscy partnerzy zakładają z góry, iż pozostali reprezentują racje, które powinny być w jakimś zakresie brane pod uwagę i są przygotowani do podejmowania trwałych kompromisów². Filozoficzna interpretacja podpowie przecież, że dialog to wymiana myśli, poprzez wzajemną prezentację poglądów i postaw, w której uczestnikom zależy przede wszystkim na wzajemnym poznaniu się i przekazaniu posiadanych wartości intelektualnych i moralnych, a której celem jest wspólne zbliżanie się do

¹ *Chrześcijaństwo jest drogą, którą winniśmy podążać także pod prąd!*, wywiad z J. Ratzingerem 2004, [online], [dostęp: 12 września 2010]. Dostępny: <http://www.niedziela.pl/artukul.php?id=113956563900002010008>

² J. Gardawski, *Między negocjacjami a dialogiem społecznym*, w: *Demokracja spektaklu? Kondycja polskiego życia publicznego 15 lat po zmianie systemowej*, Warszawa 2004, s. 16.

prawdy lub wspólne działanie³. Dialog, doda M. Śnieżyński, to wzajemna wymiana myśli co najmniej dwóch osób, w którym dochodzi do wymienności ról nadawcy i odbiorcy z pełnym poszanowaniem prawa do podmiotowości ich uczestników, z poszanowaniem prawa do własnych poglądów, celem wzajemnego poznania się i zrozumienia prowadzącego do wzajemnego zbliżenia się osób⁴. Natomiast, zdaniem czołowego ideologa pedagogiki emancypacyjnej – P. Freire, dialog jest procesem międzyludzkim, dzięki któremu dialogiczna jedność Ja i Ty nadaje ludzkiemu życiu wartość humanistyczną⁵.

Edukacja zaś – pojęcie wieloznaczne – jest w niniejszych rozważaniach traktowana w najszerszym ujęciu. Podążając za rozumieniem przyjętym przez K. Rubachę, edukację traktuję tu *jako formę praktyki społecznej, która nastawiona jest na formowanie zdolności życiowych człowieka*. Mieści się tutaj, jak zauważa autor, wychowanie, opieka, kształcenie, nauczanie, uczenie się, socjalizacja – słowem oddziaływania zaplanowane, celowo uruchamiane przez jednostki, grupy i instytucje społeczne, jak i spontaniczne, niezaplanowane, jeśli ich skutki mają coś wspólnego z formowaniem się zdolności życiowych człowieka⁶.

Tytułowy „dialog edukacyjny” natomiast jest realną bądź możliwą wymianą między wszelkimi „podmiotami” edukacyjnymi”, w pełnej gamie ich powiązań. Jeżeli przyjmujemy za J. Ratzingerem, iż dialog, także edukacyjny, jest właśnie drogą poszukiwania prawdy, niejako spotykaniem się w horyzoncie prawdy, nikt zaś z ludzi nie posiada całej prawdy, istotne staje się pytanie o biblijne podstawy dialogu edukacyjnego.

Biblia jako dialog

Poszukiwanie biblijnych korzeni dialogu warto rozpocząć od przyjęcia założenia, iż sama Biblia jest dialogiem. Chodzi tutaj przede wszystkim o wymiar spotkania między Ludem Bożym Starego Przymierza a Ludem Nowego Przymierza – czyli mowa tutaj o dialogu między pierwszą a drugą częścią Biblii. Centrum całości Biblii nie znajduje się w niedokończonym Starym Testamencie ani w Nowym

³ B. Drózd, *Posługa społeczna Kościoła*, Legnica 2009, s. 67.

⁴ M. Śnieżyński, *Dialog edukacyjny*, Kraków 2001, s. 9.

⁵ Por. B. Śliwowski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 1998, s. 271.

⁶ K. Rubacha, *Metodologia badań nad edukacją*, Warszawa 2008, s. 9.

Testamencie. Oba krążą, jak pisze Ł. Kamykowski, *niczym podobne co do masy gwiazdy, wokół wspólnego „środka ciężkości” znajdujęcego się między nimi*⁷. Taka metafora harmonizuje z pełnią Objawienia, dokonaną w Jezusie Chrystusie, niejako w pewnym sensie poza Pismem Świętym. Można zaaplikować tutaj pojęcie trialogalności, o którym pisze J. Splett. Otóż pomiędzy Ja i Ty tkwi swoiste „pomiędzy”, co obydwaj transcenduje, odsyłając jedno do drugiego. Osoby nie są przez to jednym: jeden „internuje” drugiego, a drugi odwrotnie jego, lecz... osoby stają się jednym w Trzecim, który je jednoczy. Fenomenologicznie patrząc, to „pomiędzy” ukazuje się w pluriformicznych „trzecich relacjach”, w których tkwią Ja i Ty, konstytuując się w My⁸. Zatem stosując paralelę – pomiędzy Starym a Nowym Testamentem istnieje owo „pomiędzy – jest to pełnia Objawienia w Chrystusie, co ponadto skutkuje trialogicznością Biblii. O dialogu w Biblii mówił także bł. Jan Paweł II, zastanawiając się nad sensem dialogu chrześcijańsko-żydowskiego: *Pierwszy wymiar tego dialogu – a mianowicie spotkanie między Ludem Bożym nie odwołanego przez Boga Starego Przymierza (Rz 11, 29) a Ludem Nowego Przymierza – jest zarazem dialogiem wewnątrz naszego Kościoła, jakby między pierwszą i drugą częścią jego Biblii*⁹.

Biblia jest księgą dialogu *par excellence*, biorąc pod uwagę także inne racje, jak podaje S. Jankowski¹⁰. Od strony literackiej – stanowi pokaźny zbiór przytoczonych rozmów; od strony historycznej – zawiera zapis wydarzeń-spotkań za sprawą słowa; od strony psychologicznej – umożliwia wejście w relację z autorem tekstu¹¹. Można także mówić o dialogu kultur między judaizmem i światem hellenistycznym¹²,

⁷ Ł. Kamykowski, *Dialog wg Biblii wstęp do poszukiwań*, Kraków 2008, s. 16–22.

⁸ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 137.

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej*, Moguncja, 17.10.1980, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, Warszawa 1990, s. 112.

¹⁰ S. Jankowski, *Biblijne podstawy dialogu*, „Paedagogia Christiana” 2 (2010), s. 30.

¹¹ Por. koncepcja dzieła otwartego U. Eco z 1962 r. w jego książce *Dzieło otwarte: Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, opisująca polisemiczność każdego dzieła sztuki i przenosząca akcent w analizie dzieła z relacji twórcy – dzieła na dzieło – odbiorcy. Podobnie Hans-Georg Gadamer twierdził, że sens dzieła rodzi się w wyniku dialogu dzieła z odbiorcą. Dialog ten, który jest swoistą grą, generuje nowe znaczenia, Ł. Białkowski, *Sztuka w procesie jako typ dzieła otwartego*, „Estetyka i Krytyka” 11 (2008). W hermeneutyce Gadamerowskiej tekst to jedynie pewien rodzaj wytworu, który tak samo podlega rozumieniu i interpretacji. Posiada własną czasowość, ale musi się również poddać uwspółcześnieniu poprzez dialog, by czytelnik mógł go oswoić, K. Wejman, *Estetyczna zasada nieodróżnialności H.G. Gadamera a tekstualność dzieła sztuki*, w: „Lingua ac Communitas” 2 (2011), s. 175–190.

¹² S. Jankowski, dz. cyt., s. 30.

natomiast od strony teologicznej – w Biblii obecne jest słowo Stwórcy skierowane do stworzeń i słowo stworzeń skierowane do Stwórcy¹³. Biblia od początku do końca zatem jest dialogiem na różnych poziomach i w różnych aspektach¹⁴. Bez tej „matrycy hermeneutycznej” – jak zauważa J. Kręcidło – *nasza interpretacja biblijnego przesłania o dialogu zostałaby poważnie okaleczona i sprowadzona do zbioru przepisów*¹⁵.

Nowość Objawienia biblijnego polega na tym, że Bóg daje się poznać w dialogu, który pragnie prowadzić z ludźmi¹⁶. Mówi o tym konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*, stwierdzając, że niewidzialny Bóg *w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół (...) i przestaje z nimi (...), aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą*¹⁷ oraz: *Bóg, który niegdyś przemówił, rozmawia bez przerwy z Oblubienicą swego Syna ukochanego, a Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół w świecie, wprowadza wiernych we wszelką prawdę oraz sprawia, że słowo Chrystusowe obficie w nich mieszka (por. Kol 3, 16)*¹⁸.

Chociaż w Piśmie Świętym nie natrafimy na termin dialog (co prawda, podobne terminy pojawiły się w Nowym Testamencie – o czym w dalszej części), to nie można zaprzeczyć, iż Biblia wywarła ogromny wpływ na wykrystalizowanie się dzisiejszego spojrzenia na myślenie w kategoriach dialogalnych, którego pionierami byli filozofowie i teolodzy. Wystarczy wymienić tu, zdaniem A. Skowronka, M. Bubera z jego ujęciem osobowego Ty i Ja, kategorii spotkania, a przede wszystkim rozmowy Boga (w Jezusie) z ludźmi i ludzi z Bogiem w szczytowej formie dyskursu, jakim jest modlitwa. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przytacza świadectwo św. Ambrożego o modlitwie jako formie dialogu. Modlitwa powinna towarzyszyć lekturze Pisma Świętego, ażeby wywiązał się dialog między Bogiem a człowiekiem, albowiem *do Niego się zwracamy, gdy prosimy, On jest Tym, którego słyszymy czytając Boże wyrocznie* (nr 2653); podobnie Sobór (KDK, 19). Głęboko sięga wyprowadzona przez F. Rosenzweiga

¹³ Ten dialogiczny charakter Biblii znajdujemy choćby w słowach: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna* (Hbr, 1, 1–2).

¹⁴ S. Jankowski, dz. cyt., s. 29.

¹⁵ J. Kręcidło, *Dialog biblijny*, „Ateneum Kapłańskie” 1/153 (2009), s. 9.

¹⁶ Por. *Relatio ante disceptationem*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 12 (2008), s. 14–15.

¹⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”* (dalej: DV), 2.

¹⁸ DV, 8.

kategoria absolutnego dystansu w dialogu zachodzącym między Ja i Ty. Każdy z partnerów jest bez reszty inny od drugiego, co właściwie nie pozwala na jakąkolwiek między nimi styczność. A jednak, dzięki porządkującej funkcji Ja i Ty – wytwarza się między nimi swoista, nadzwyczajna i bezpośrednia relacja dialogu przewyżniającego wymieniony dystans bez jego niwelacji. W tej dialektyce dialogu paradoksalnie zostaje ukazany różnicujący dystans z jednoczesnym otwarciem się na drugiego¹⁹.

Nie można tutaj również pominąć interpretacji *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w którym czytamy, że *Boski zamysł Objawienia spełnia się równocześnie „przez wydarzenia i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane” oraz wyjaśniające się wzajemnie. Plan ten jest związany ze szczególną „pedagogią Bożą”. Bóg stopniowo udziela się człowiekowi, przygotowuje go etapami na przyjęcie nadprzyrodzonego Objawienia, którego przedmiotem jest On sam, a które zmierza do punktu kulminacyjnego w Osobie i posłaniu Słowa Wcielonego, Jezusa Chrystusa* (KKK, 53). Celem bowiem Objawienia się Boga człowiekowi jest jego zbawienie, które jednocześnie ukazuje się jako owoc właściwej i skutecznej pedagogii Bożej w ciągu historii. Bóg wchodząc w dialog z każdym człowiekiem i przyjmując go w takiej kondycji, w jakiej aktualnie się znajduje, zawsze docenia i szanuje jego godność. Stąd podstawą wychowawczego oddziaływania Boga, jaką możemy odkrywać w księgach Pisma Świętego, jest nauka o godności człowieka²⁰.

Dialog Boga z człowiekiem w Starym Testamencie

Już na pierwszych kartach Starego Testamentu możemy spotkać się z dialogiem. Stwórcze słowo Boga stanowi początek i istotę sytuacji dialogicznej (por. Rdz 1, 1–24). W pierwszej części Księgi Rodzaju mamy także do czynienia z bezpośrednią wypowiedzią Boga o charakterze „quasi-dialogu” w samym Bogu: *A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami, pelzającymi po ziemi* (Rdz 1, 26).

¹⁹ Por. E. Levinas, *Dialog*, w: *Chrislicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg Br. 1981, s. 74 nn.; A. Skowronek, *Ku pedagogii dialogu*, „Paedagogia Christiana” 1 (1997), s. 65.

²⁰ Por. J. Bagrowicz, *Ideal wychowawczy Starego Przymierza*, cz. I: *Pedagogia przymierza w Pięcioksięgu*, „Paedagogia Christiana” 2 (1998), s. 145.

Słusznie A. Bonora zauważa, że *być obrazem* znaczy, że człowiek nosi *wpisaną w swoje być stworzeniem Bożym wolę stwórczą Boga, która jest planem zbawczym lub wezwaniem do dialogu. Być człowiekiem to być obrazem Bożym, to także relacja w cielesności istnienia. Ludzkość ma ten cel: dialog z Bogiem. Ludzie nie są stworzeni dla innych celów (...), poza Bogiem*²¹.

Z kolei upadek Adama „przerywa” jego dialog z Bogiem. Zatem dialog, jak zauważa Ł. Kamykowski²², jest rzeczywistością wcześniejszą, pierwotną, kontynuowaną przez Boga w ciągu całych dziejów. Fundamentalnym pytaniem, które rozpoczyna każdy dialog, jest formuła „Gdzie jesteś?”, użyta przez Boga wołającego Adama ukrytego po grzechu w zaroślach Rajskiego Ogrodu. Jest to niewątpliwie w tym przypadku rodzaj obecności, którą można, podążając za J. Tischnerem, nazwać obecnością dialogiczną, w której pytający czeka na odpowiedź, a zapytany wciąż jej jeszcze nie daje. I chociaż ta obecność jest też pewnym dramatycznym napięciem w dialogu, od niej, od oczekiwania na odpowiedź zależy, czy dialog zapoczątkowany będzie kontynuowany.

Ten dramatyczny wymiar dialogu między Bogiem a człowiekiem w biblijnych tekstach od początku związany jest z brakiem ludzkiej gotowości do dania odpowiedzi wiary bez zastrzeżeń²³. Kiedy bowiem kobieta, kuszona przez węża, sprawdza prawdziwość jego informacji tylko doświadczalnie – patrzy na drzewo i jego owoce. Widzi je w świetle słów węża, jako nadające się do „zdobycia wiedzy”: tam właśnie, jak pisze Ł. Kamykowski, gdzie wiedzę zdobywa się jak rzecz, nie ma już miejsca na dialog²⁴.

Dwunasty rozdział Księgi Rodzaju otwiera historyczne dzieje Narodu Izraelskiego. Lud ten wierzył w Boga i na podstawie tego, czego doświadczył z Panem, kształtował swoje świadectwo o wychowawczym działaniu Boga. Izraelici szli przez historię w łączności i w sporze z Jahwe, uczyli się tak jak On oceniać i wartościować wszystko, co się działo i co istniało. Lud pozostawał zawsze w relacji do Boga. Problemy ludu były niemożliwe do rozwiązania bez Niego. Sam Jahwe-Wychowawca występował przy tym wyraźniej w swej wielkości i w swej bliskości. Pozostawał jednak Bogiem ukrytym, którego nigdy

²¹ Por. A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, tłum. J. Warzecha, „Communio” 2 (1982), s. 13.

²² Ł. Kamykowski, dz. cyt., s. 79.

²³ Tamże, s. 129.

²⁴ Tamże, s. 141–142.

nie można było przejrzeć i pojąć²⁵. Istota relacji narodu wybranego z Bogiem ukazuje prawdziwą przyjaźń Stwórcy ze swoim ludem, podtrzymywaną przez dialog o charakterze edukacyjnym. Ten dialog trwa także wtedy, gdy dochodzi do sprzeniewierzenia się społeczności ludzkiej Bogu²⁶. Bóg, który powołuje Abrahama (por. Rdz 12, 1–4), jest Bogiem konkretnego człowieka, konkretnych zdarzeń, w których uczestniczy człowiek. Jest Bogiem konkretnej historii, rozumianej jako dzieło osoby – Bożej i ludzkiej. Można by powiedzieć, że w przestrzeni osobowej właśnie następuje dialogiczne spotkanie się Boga z człowiekiem²⁷. Ujmując to jeszcze inaczej, przestrzenią dialogu Boga i człowieka jest zatem ludzka historia.

Pierwszym aktem, który wyrażał osobisty, można dodać dialogiczny, stosunek Boga do swego ludu, było Przymierze. Na mocy tego Przymierza Izrael ma być ludem świętym, a Bóg bierze Izraela na swoją szczególną własność²⁸. Pedagogia Przymierza opiera się na zasadzie obecności Boga pośród swego ludu²⁹. Samo Przymierze Boga z człowiekiem ma charakter dialogiczny, o charakterze jednak dialogiki asymetrycznej (por. E. Levinas). Asymetria, jak pisze K. Parzych-Blakiewicz, wynika z nieusuwalnej, niezmiennej i niemodyfikowalnej nadrzędności kategorii osób Boskich wobec osób ludzkich³⁰. Ponieważ jednak ze strony Boga mamy do czynienia z aktem świadomym, o ukierunkowaniu kreacyjno-soterycznym, istnieje w takim przymierzu możliwość wzajemnego odniesienia, relacji. Ta możliwość związana jest ze zdolnością do komunikacji dialogicznej, którą posiadają osoby. To w Przymierzu bowiem Bóg inicjuje relacje z człowiekiem, tym samym zapraszając do dialogu³¹.

²⁵ Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Matysiak, Warszawa 1999, s. 17.

²⁶ J. Moskałyk, *Bóg dialogu*, Poznań 2009, s. 26.

²⁷ R. Kozłowski, *Relatywizm wobec dialogu międzyreligijnego. Propozycja Josepha Ratzingera*, „Filozofia dialogu” 4 (2006), s. 136.

²⁸ *Przymierze moje, które zawieram między Mną a tobą, oraz twoim potomstwem, będzie trwało z pokolenia na pokolenie jako przymierze wieczne, abym był Bogiem twoim, a potem twego potomstwa. I oddaję tobie i twym przyszłym potomkom kraj, w którym przebywałeś, cały kraj Kanaan, jako własność na wieki i będę ich Bogiem* (Rdz, 17, 7–8).

²⁹ J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, s. 130 nn.

³⁰ Człowiek jest tym bytem, który odpowiada Bogu i którego odpowiedź ma znaczenie fundamentalne dla jego przyszłości, dla ludzkości i całego stworzenia. Ale to Bóg określa ramy, w których odpowiedź człowieka powinna się zmieścić – np. nakaz Boży skierowany do Abrahama: *Abraham obrzezaj Izaaka, gdy ten miał osiem dni, tak, jak to Bóg mu przykazał* (Rdz, 21, 4), por. T. Stanek, *Dialog Boga z człowiekiem/ludzkością w dziele historycznym Biblii Hebrajskiej*, „Filozofia dialogu” 7 (2009), s. 139; J. Nawrot, *Granice dialogu w Starym Testamencie: Bóg-ludzie-sytuacje*, „Filozofia dialogu” 7 (2009), s. 105.

³¹ K. Parzych-Blakiewicz, *Teologia dialogu jako perspektywa myślenia ekklezjalnego*, „Filozofia dialogu” 7 (2009), s. 159–160.

Tak rozumiane partnerstwo (nie równość) zatem, mimo nierówności ontologicznej, będące wynikiem celowego działania Boga wobec swego ludu, wyraża się w relacji błogosławieństwa i wierności (miłości, lojalności, sprawiedliwości służbie itd.)³². Bóg przewyższa w zupełności doczesność, gdyż stanowi transcendencję i nieskończoność, ale nie przestaje utrzymywać związku z tym, co widzialne i przemijalne. Na tym polega Jego inicjatywa dialogiczna, że to On staje się pierwszym impulsem zwrócenia świata doczesnego ku światu boskiemu³³. Jeszcze inaczej, podążając za myślą K. Parzych-Blakiewicz³⁴, możemy sięgnąć do dialogiki filozoficznej, dostarczającej niejako modelu do zrozumienia struktury także i tej inicjacji. Oto Bóg działa w „zaskoczeniu” potęgowanym tajemnicą Boskiego „śladu” w twarzy Drugiego. W ten sposób dokonuje się połączenie dwóch przeciwieństw: skończoności i nieskończoności. Przewyciężenie owej wciąż przywoływanej asymetryczności wydaje się być możliwe tylko w strukturze eklezjalnej, gdzie Bóg przychodzi do człowieka „poprzez” i „w” Drugim.

O dialogiczności relacji Boga z Narodem wybranym może także świadczyć fakt nieustannej obecności Boga w życiu Izraelitów, wędrówki z nimi, prowadzenia ich i komunikowania im swojej woli za pomocą słowa. Relacja ta, jak podaje J. Bagrowicz³⁵, na kartach Starego Testamentu wyrażona jest za pomocą formuły „być z” w ponad stu miejscach.

Powróćmy jednak na chwilę do wspomnianej wcześniej postaci Abrahama. Abraham, jako wierny świadek Boga-Jahwe, biorąc pod uwagę jego powołanie, historię, a w konsekwencji zawarcie Przymierza z Bogiem, dokonuje istotnego przeobrażenia i przełomu w myśleniu i traktowaniu o prawdziwym Bogu, mówiąc o Nim jako Twórcy Historii (por. Rdz, 11–25), a jednocześnie stawiając Boga w centrum historii ludzkiej³⁶. Dramatyczność dialogu w życiu i powołaniu Abrahama jest wielowymiarowa, obejmuje codzienne życie patriarchy, wraz z jego kontekstem społeczno-polityczno-kulturowym

³² Np. sprawiedliwość dotyczy obu partnerów, jest jednak między nimi radykalna różnica. Ze strony Boga sprawiedliwość jest zawsze doskonała i niezmienna w swej doskonałości, por. J. Nawrot, *Granice dialogu w Starym Testamencie: Bóg-ludzie-sytuacje*, s. 95.

³³ H. Urs von Balthasar, *Bóg jest swym własnym Egzegetą*, „Communio” 3 (1986), s. 58–64, za J. Moskałyk, dz. cyt., s. 31.

³⁴ K. Parzych-Blakiewicz, dz. cyt., s. 159.

³⁵ J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, s. 130 nn.

³⁶ Por. J. Moskałyk, dz. cyt., s. 29–30

i historycznym³⁷. Charakterystyczne w dialogu Abrahama z Bogiem jest to, że Bóg i człowiek stoją przed sobą jako dwie osoby, mówią i dyskutują po rodzinnemu. Ujawnia się to szczególnie w momencie wstawiania się u Boga za Sodomą i Gomorą (por. Rdz 18, 23–32), co można za J. Kręcidło zinterpretować jako otwartość Boga na dialog, możliwość ustąpienia człowiekowi, gdy ten prosi Go w słusznej sprawie, a jednocześnie oczekiwanie tego samego od ludzi wchodzących ze sobą w dialog w różnych przestrzeniach życia społecznego³⁸. Apogeum jednak owej dramatyczności dialogu Abrahama z Bogiem to wędrówka na wzgórze Moria (por. Rdz 22, 1–19). Dialog bliskich sobie osób – ojca i syna, przeniknięty dramatem milczenia, ukazuje spotkanie, niejako trajektorię dialogu wszystkich wchodzących na drogę „bycia z”, „bycia dla”. Píše J. Ratzinger: (...) *w nieskończonym dialogu między ojcem a synem, złożonym z niewielu słów i z niesionej wspólnie, w milczeniu tajemnicy tych słów, odbijają się wszystkie pytania historii, ich cierpienie, ich lęki i nadzieje*³⁹. Cały dialog Abrahama z Bogiem uprawnia do wysunięcia wniosku, że modlitwa, określona wcześniej jako forma dialogu, jest uprzywilejowanym miejscem objawienia i teologicznej refleksji, poszukiwania i odkrywania misterium Boga.

Bogate przesłanie wychowawcze i przykłady dialogu z Bogiem znajdujemy także w postaciach patriarchów: Jakuba i Józefa. Oto Jakub z człowieka butnego, przebiegłego i wyrachowanego, niejako praktycznego ateisty, przemienia się w dążącego do zgody z bratem, pokornego i wiernego jednemu Bogu. Pojednanie z Ezawem wskazuje, że prawdziwe nawrócenie i nowe życie oznacza nie tylko nawiązanie osobowej, powiedziec by można – dialogowej, relacji z Bogiem, wewnętrzne przewartościowanie, ale też naprawę relacji z bliźnimi (por. Rdz 27–33). Z epizodu spotkania Jakuba z Ezawem wyłaniają się istotne dla dialogu międzyosobowego elementy; jest to spotkanie osób, które były w stanie wyjść naprzeciw siebie, zostawiając za sobą obciążenie pamięci, dając ponadto dowody pokory i wielkoduszności⁴⁰. Błogosławieństwo natomiast udzielone Jakubowi przez Boga otwiera perspektywę na dalszy dialog z Bogiem, który nie ucina rozmowy,

³⁷ R. Kozłowski, *Droga na Górę Moria. Dramatyczny wymiar dialogu*, „Filozofia dialogu” 3 (2005), s. 135–136.

³⁸ J. Kręcidło, dz. cyt., s. 10.

³⁹ J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny do „Tryptyku rzymskiego”*, w: A.M. Wierzbicki, *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, Lublin 2003, s. 32.

⁴⁰ S. Jankowski, *Biblijne podstawy dialogu*, „Pedagogia Christiana” 2 (2010), s. 41.

tylko zadaje pytanie, pozostawia niewyjaśnioną kwestię, zachęca do dalszych poszukiwań (por. Rdz 35, 9–12).

Warto w tym miejscu, odchodząc na chwilę od głównego nurtu naszych rozważań, tj. dialogu między Bogiem i człowiekiem w Biblii, zwrócić uwagę na dialog Józefa Egipskiego⁴¹ (choć formalnie nie jest on zaliczany do Patriarchów) z braćmi. Głównym wątkiem historii jest wyniesienie Józefa, które nastąpiło w konfrontacji z szeregiem przeciwności. Sprawily one, iż Józef przeszedł proces wewnętrznej przemiany, dojrzał do odpowiedzialności za sytuację w domu rodzinnym, doprowadził do pojednania między braćmi. Osoba Boga pojawia się dopiero u końca tej narracji, jednak jest On tym, który czuwa nad Józefem przez cały czas (por. Rdz 45, 5–9). Interesująca właśnie jednak z punktu widzenia dialogu edukacyjnego jest rozmowa Józefa z braćmi. Korzystając z *incognito*, jak pisze S. Jankowski⁴², Józef posługuje się, na podobieństwo Sokratesa, metodą majeutyczną, aby wydobyć na światło dzienne prawdę, a w konsekwencji uzdrowić w braciach postawę dialogu (por. Rdz 45, 1–15).

Wielką postacią Starego Testamentu i nauczycielem modlitwy jest Mojżesz, z którym Pan rozmawiał twarzą w twarz, tak jak się rozmawia z przyjacielem (por. Wj 33, 11). Mojżesz odegrał szczególną rolę w wychowaniu narodu wybranego. Był nim nie tylko przez to, że przez niego naród otrzymał Dekalog, który jest do dziś fundamentem wszelkiego wychowania, ale i przez to, że potrafił umiejętnie prowadzić lud, że wykazywał niezwykłą, można powiedzieć dialogiczną, umiejętność postępowania z nim i wychowywania go do życia w wolności⁴³. Zatem można przyjąć, iż dla Mojżesza żywy dialog z Bogiem – Wychowawcą stanowił wzór, niejako imperatyw, do prowadzenia dialogu edukacyjnego z narodem wybranym, zgodnie ze słowami z Księgi Powtórzonego Prawa: *Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek swego syna, tak Pan Bóg twój, wychowuje ciebie* (Pwt 8, 5). (...) *[Bóg] powołuje więc Mojżesza, aby go posłać, aby go włączyć w swoje współczucie [dla ludu], w swoje dzieło zbawienia. Jednak w dialogu, w którym Bóg zwierza się Mojżeszowi, uczy się on również modlitwy:*

⁴¹ Historia Józefa jest opowiadaniem o dorastającym młodzieńcu, który pomimo trudności w pełni realizuje swój potencjał. Dorastał w rodzinie rozdartej kłótniami między braćmi, podsycanej faworyzowaniem przez ojca jednego z synów. Dalej pojawia się problem pierwszeństwa między braćmi, w tle którego stoi pytanie o pozycję najmłodszego w rodzinie, uważanego za najbardziej rozpieszczonego.

⁴² S. Jankowski, dz. cyt., s. 41.

⁴³ Por. J. Bagrowicz, *Stawać się bardziej człowiekiem. Z podstaw edukacji religijnej*, Toruń 2008, s. 31.

próbuję się wycofać, czyni zarzuty, a przede wszystkim stawia pytania i właśnie w odpowiedzi na jego pytanie Pan powierza mu swoje niewymowne Imię, które objawi się w Jego wielkich dziełach (KKK, 2575). Dialog Boga z człowiekiem wyraża się, poza sytuacją rozmowy „twarzą w twarz”, także, a może przede wszystkim, we wspomnianym już towarzyszeniu, nieustannej obecności dialogicznej (por. J. Tischner), co chociażby egzemplifikuje sytuacja wyjścia z niewoli egipskiej: *A Pan szedł przed nimi podczas dnia jako słup obłoku, by ich prowadzić drogą, podczas nocy zaś jako słup ognia, aby im świecić, żeby mogli iść we dnie i w nocy. Nie ustępował przed ludu słup obłoku we dnie ani słup ognia w nocy* (Wj 13, 21–22).

Dialog Boga z Mojżeszem dokonuje się równocześnie z dialogiem pomiędzy Bogiem a narodem wybranym. Izrael jednak, w przeciwieństwie do Mojżesza, który staje wobec Boga, rozmawiając z Nim „twarzą w twarz”, stanowi grupę zalęknionych, zatroskanych ludzi⁴⁴. Dopiero zawarcie Przymierza⁴⁵, przyjęcie Prawa Przymierza, wyrazu opieki i pełnego miłości osobowego kontaktu Boga z człowiekiem konstytuuje Izrael jako wspólnotę, na zasadach wyznaczonych przez Boga. Księga Wyjścia tę osobową relację wyraża słowami: *Ja jestem Pan Bóg twój* (Wj, 20, 2). Zaimek dzierżawczy „twój”, pisze J. Bagrowicz, bardziej wymownie niż długie formuły wyraża relacje wzajemnej przynależności Boga do Izraela i Izraela do Boga⁴⁶. Podobnie, jeśli wgłębimy się w strukturę Dekalogu – sformułowania oryginalne, oddające osobową relację Boga do człowieka: *Nie będziesz zabijał, nie będziesz cudzołożył* itd., zostały w polskich tłumaczeniach sprowadzone tylko do rangi nakazu: *Nie zabijaj, nie cudzołóż*⁴⁷.

Kolejnego przykładu, zgoła odmiennego, dialogu prowadzonego między Bogiem i człowiekiem dostarcza Księga Hioba, napisana po okresie niewoli babilońskiej. Jest to tekst niezmiernie trudny zarówno

⁴⁴ Por. T. Stanek, *Dialog Boga z człowiekiem/ludzkością w dziele historycznym Biblii Hebrajskiej*, „Filozofia dialogu” 7 (2009), s. 137.

⁴⁵ Warto zaznaczyć, iż w Starym Testamencie przymierza zawarte z Abrahamem czy Mojżeszem nie są jedynymi formami przymierza. Można wymienić tutaj również przymierze z Noem, rozumiane jako przymierze pokoju (por. Rdz 9, 1–17), które w przeciwieństwie do wymienionych form, mających węższy zakres, dotyczyło całej ludzkości czy też w okresie królestwa przymierze zawarte między Jahwe a Dawidem i jego domem królewskim (por. 2 Sm 7, 12–16; 23, 5).

⁴⁶ J. Bagrowicz, *Dialog w edukacji religijnej*, „Paedagogia Christiana” 2 (2010), s. 217.

⁴⁷ Słowa „nie będziesz zabijał” etc. wskazują na to, że jeżeli człowiek będzie trwał w relacji z Bogiem, to wtedy nie będzie zabijał, kradł itd. Czyli relacyjność osobowa owocuje po stronie człowieka dialogicznością znajdującą swoje przedłużenie i przełożenia w konkretnych postawach etycznych.

w warstwie obiektywnej lektury, jak i przedstawionego problemu⁴⁸. Hiob – człowiek pobożny, wierzący, zostaje postawiony w sytuacji ostrego kryzysu relacji z Bogiem. I ta właśnie sytuacja generuje zupełnie inną postać dialogu człowieka z Jahwe. Tu Bóg tłumaczy Hiobowi swoje zachowanie, odchodząc od mechanizmu czynu i podążającej za nim natychmiastowej kary. Zaistnienie zła i krzywdy, które spadają na Hioba, podkreślone jest przez ostry kontrast z wyjściowym dobrostanem bohatera: sprawiedliwego, prawego i bogobojnego ojca dziesięciorga dzieci, posiadacza siedmiu tysięcy owiec, trzech tysięcy wielbłądów, pięciuset jarzm wołów, tyłuż osłów i mnóstwa służby (por. Hi 1, 1–4). Kiedy na Hioba spadają dopusty i klęski, oddaje się wprawdzie lamentacji (por. Hi 3), a po niej, czy równoległe do niej, próbie odnalezienia sensu cierpienia w dialogu z przyjaciółmi (por. Hi 4–28⁴⁹); całość kończy się przemową Boga, odsłaniającego *mądrość i wykazującego ograniczoność i niedołężność myśli ludzkiej*⁵⁰, i ostatecznie przywróceniem bogactw i łask w dwójnasób. Napięcie opowieści kryje się w rozpacz i nadziei doświadczanego Hioba – rozpacz on z powodu cierpienia, ma jednak nadzieję na powrót łask lub przynajmniej przezwyciężenie milczenia Boga w kwestii sensu dopustów⁵¹.

Poetycki dialog Hioba z Bogiem dobitnie świadczy o tym, iż wielkość Boga pozwala, mimo wszystko, na stawianie pytań i nie chce poniżać, a jeśli doświadcza, to w celu ostatecznie wywyższenia⁵². Jeśli ktoś w dialogu z Bogiem stawia Mu wiele pytań, domagając się odpowiedzi, Bóg zaprasza go (podobnie jak w analizowanym przykładzie) do wzniesienia się ponad poziom: pytanie-odpowiedź. Można powiedzieć, że Hiob chciał udowodnić Bogu, że życie na tym świecie jest absurdalne. Bóg natomiast ukazuje, że oskarżanie Boga nie jest żadnym rozwiązaniem. Gdy wydaje się, że Hiob zaczyna to pojmować, Bóg proponuje odwrócenie ról – jeśli uważasz, że ten świat jest absurdalny, stań na moim miejscu i spróbuj stworzyć lepszy⁵³.

⁴⁸ Tekst ten składa się z wstępu i zakończenia, pisanych prozą, i z części zasadniczej zawierającej mowę Hioba i jego przyjaciół, pisanej wierszem, przy czym wstęp i zakończenie nie współbrzmiały ze sobą ani z resztą księgi. Problem naczelny podjęty w tekście dotyczy dramatu niewyobrażalnego cierpienia człowieka, sprawiedliwego, niewinnego, który broni prawdy, nawet wówczas, gdy musi wejść w kolizję ze swymi przyjaciółmi i z samym Bogiem – por. Z. Plużek, A. Jacyniak, *Świat ludzkich kryzysów*, Kraków 2006, s. 32.

⁴⁹ Hasło *Hiob*, w: H. Langkammer, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1993, s. 77.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ M. Zdrenka, *Anty-Hiob. Pretekst do dyskusji „O roli wzorów osobowych w etyce”*, w: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy. Próba diagnozy*, red. E. Okońska, K. Stachewicz, Poznań 2009.

⁵² W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań, 1985, s. 453.

⁵³ Por. Z. Plużek, A. Jacyniak, dz. cyt., s. 37.

W tej więc wyjątkowej relacji człowieka z Bogiem to Bóg przestaje być kimś, z kim się walczy, a staje się Źródłem życia i wtedy dopiero możliwa jest więź międzyosobowa i wzajemne zaufanie, a zatem można przyjąć, że prawdziwy dialog, pomimo asymetryczności relacji, jest możliwy.

Izrael – Naród Wybrany – nie był jednak otwarty na dialog, nie był skłonny słuchać Boga, co było bardzo piętnowane przez Proroków⁵⁴: *Słuchajcie tego, narodzie nierozumny i bezmyślny, co ma oczy, a nie widzi i uszy, a nie słyszy* (Jr 5, 21)⁵⁵. Tymczasem Bóg w historii Narodu Wybranego nieustannie wyzwał Izrael dla spotkania z sobą, mogliśmy powiedzieć do dialogu z sobą. Exodus to stopniowe zbliżanie się Boga do człowieka. Bóg „wejrzał” na nich, „usłyszał” ich udręczonego głos, gdyż ich „umiłował” (por. Wj 2, 24–25). Słuchanie pozwala człowiekowi zbliżyć się do Boga, przyjąć Jego Objawienie, wejść z Nim w dialog. Słuchanie jest przedstawiane, zwłaszcza w Starym Testamencie, jako czynność niezwykle trudna, wymagająca interwencji Boga, co egzemplifikują słowa Proroka Izajasza: *Każdego rana pobudza me ucho, bym słuchał jak uczniowie* (Iz 50, 4). Akcent położony na słuchanie Boga jest widoczny w narracji wszystkich ksiąg Starego Testamentu⁵⁶. Odrzucenie słuchania Boga to dla Hebrajczyków odrzucenie życia: *Utrapił cię, dał ci odczuć głód, żywił cię manną, której nie znalazłeś ani ty, ani twoi przodkowie, bo chciał ci dać poznać, że nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana* (Pwt, 8, 3). Słuchanie to, jak trafnie zauważa W. Pikor⁵⁷, eksponuje walor osobowego kontaktu z Bogiem. Dopełnieniem czasownika „słuchać” nie jest bowiem termin „słowo/a”. Izrael ma „słuchać mojego (=Jahwe) głosu”, gdyż tylko w ten sposób

⁵⁴ Prorocy swoją misję pojmowali często na sposób edukacyjny, ich zadaniem było prowadzić naród do dojrzałości duchowej, by mógł kiedyś odpowiedzieć Bogu. Byli jednocześnie bezlitosnymi oskarżycielami tych zjawisk w życiu Izraela, które świadczyły o ich niedojrzałej wierze (por. Iz, 1, 2–3) – por. J. Bagrowicz, *Stawać się bardziej człowiekiem. Z podstaw edukacji religijnej*, s. 32

⁵⁵ Por. także np.: Iz 6, 9–10; Ez 2, 4; Ez 3, 7; Jr 7, 24.

⁵⁶ W Starym Testamencie słuchanie jest wyrażone hebr. czasownikiem *šāma'*. Czasownik ten występuje w Biblii hebrajskiej 1159 razy. Może on nazywać czynność Boga, który słucha człowieka (por. Lb 11, 1; 14, 27; Ps 78, 21 i wiele innych miejsc): słucha jego modlitwy albo słyszy jęk jego ucisku, jak było w przypadku Hebrajczyków w Egipcie, bądź też słyszy narzekanie Izraelitów, jak to miało miejsce w czasie wędrówki po pustyni. Za każdym razem Bóg działa zgodnie z tym, co słyszy. Dla porównania w Nowym Testamencie czasownik *akouw* występuje 430 razy; oczywiście nie we wszystkich tych miejscach mamy do czynienia z rozumieniem teologicznym – por. A. Kiejza, *Słuchanie w Biblii*, w: *Uważajcie jak słuchacie* (Łk 8, 18): *Teoria i praktyka „lectio divina”*, red. H. Witeczak, S. Harężga, Kielce 2004.

⁵⁷ W. Pikor, *Czyj jest Kościół?*, w: *Tożsamość Izraela w świetle przymierza synajskiego* (Wj 19, 3–8), „*Verbum Vitae*” 6 (2004), s. 93–112.

będzie pozostawać w bezpośredniej bliskości swego Boga. „Słuchanie czyjegoś głosu” jest najpierw wejściem w kontakt z osobą mówiącą. Przekracza on tylko rozpoznawanie i rejestrowanie jej słów. O wiele bardziej chodzi o spojrzenie w twarz mówiącego, otworzenie się na jego osobowość objawiającą się poprzez głos i twarz, wreszcie o doświadczenie sensualne drugiego (por. Pnp 2, 8.14; 4, 11; 5, 16). Tak rozumiany dialog jest doświadczeniem miłosnym, w którym słowo prowadzi do jedności dwojga osób.

DIALOG EDUKACYJNY W NOWYM TESTAMENCIE

Chociaż przykładów dialogów w Nowym Testamencie jest bardzo dużo: dialog Maryi z Gabrielem (por. Łk 1, 26–38), dialog Maryi z Elżbietą (por. Łk 1, 39–55) dialog Jana Chrzciciela z faryzeuszami (por. J 1, 19–27), to swoiste centrum stanowią dialogi prowadzone przez Jezusa.

Odwieczny dialog Słowa Bożego znalazł bowiem swój wyraz cielesny w Jezusie Chrystusie (por. Kol 2, 9), który podejmował dialog nie tylko z uczniami i apostołami, ale także z faryzeuszami, Nikodemem (por. J, 3, 1–21); Samarytanką (por. J, 4, 1–30); a nawet z Piłatem (por. J, 18, 33–37), nie podjął go jednak z Herodem Agryppą, ponieważ nie miał on dobrej woli ((por. Łk, 23, 8–12). W dialogu przedstawiał Chrystus propozycje nowego rozumienia prawd wiary i kultu religijnego, dostosowując liczbę i moc przekonującą cudów zarówno do sytuacji, jak i do woli słuchaczy (por. Mt 12, 38; 13, 13–17) i pozostawiając im możliwość podjęcia zbawczego dialogu lub uchylenia się od niego (por. J, 6, 67–68)⁵⁸.

W Nowym Testamencie widzimy jeszcze wyraźniej, że to Słowo stanowi podstawę wiary. To właśnie Bóg wypowiedział się w swoim słowie: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna* (Hbr 1, 1–2). Nie sposób tutaj nie przywołać jednego z najbardziej znanych fragmentów Ewangelii – Prologu Ewangelii św. Jana (por. J 1, 1–14). Prolog jest teologią powiedzielibyśmy „najwyższego rzędu”. Słowo, które jest Bogiem, stało się „ciałem”. *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga* – zakłada od razu dwa wymiary Słowa: Jego preegzystencję „u Boga” oraz Jego historię

⁵⁸ *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszczyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, t. 3, s. 1259 nn.

ziemską – „było” przed wejściem w historię ziemską. Było zatem i Początkiem stwórczym, i Początkiem historii zbawienia⁵⁹.

Rzeczywistość dialogu między Bogiem i człowiekiem, jak mówi H. Urs von Balthasar, stanowi niezwykle napięcie dramatyczne, którego tłem jest niejako historiozbawcza perspektywa rozwoju człowieka⁶⁰. Najwyższą treścią i tematem historii ludzkiej jest Jezus, który wkracza w świat i w ludzkość, żeby uczynić ich uczestnikami pełni Boga⁶¹. Stał się Początkiem, Centralną Drogą i Celem – Sensem świata i dziejów. On w końcu, Pierwszy i Ostatni, jak podaje Apokalipsa św. Jana (por. Ap 2, 8; 21, 6; 22, 13), wypowie ostatnie słowo o wszystkich i o wszystkim. Natomiast pełne rozwiązanie nastąpi na końcu, gdzie dojdzie do ostatecznego podsumowania wszech dziejów, urzeczywistnionych na gruncie dialogu Stwórcy ze stworzeniem, w którym to istota ludzka musi spełnić wyjątkowe posłannictwo⁶².

Przyglądając się poszczególnym pojęciom związanym z dialogiem, zauważymy, iż w słownikach greki Nowego Testamentu rzeczownik *διαλογός* nie występuje wcale⁶³, jedynie pojawiają się: rzeczownik *διαλογίζομαι* (rozwierać, rozmawiać, rozważać, zastanawiać się – por. Mt 16, 7–8; Mk 2, 6–8; Łk, 1; 29, 3), *διαλέγομαι* (rozmawiać, rozprawić, mówić – por. Mk 9, 34; Dz, 17, 2; Hbr 12, 5; Jud 9), *διαλογισμός* (myśl, zamysł, powątpiewanie, sprzeciwianie się)⁶⁴.

Najpełniej, jak podaje J. Bagrowicz, podstawę relacji ludzi między sobą ukazał Jezus w Kazaniu na Górze, mówiąc o wadze przykazania miłości, którego wypełnienie wskazuje na najgłębsze podstawy dialogu, który nie może być ograniczony poczuciem krzywd, niechęcią czy nieprzyjaznymi uczuciami (por. Mt 5, 43–48)⁶⁵. To właśnie Kazanie na Górze stało się podstawowym kodeksem pedagogii Chrystusa i jednocześnie pedagogii Nowego Testamentu, wskazując na nieskończony

⁵⁹ Cz. Bartnik, *Chrystologia świata w Prologu Ewangelii św. Jana*, „Teologia w Polsce” 4 (2/2010), s. 190.

⁶⁰ Cyt. za M. Pyc, *Posłuszeństwo Jezusa Chrystusa a tajemnica Trójcy Świętej według Hansa Ursy von Balthasara*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 19 (2005), s. 103–116.

⁶¹ Pełnia ta wyrażana jest przez słowo *pleroma* (gr.). W listach św. Pawła wyraz ten odnosi się do pełni Boga (por. Ef 3, 19), do pełnej miary bóstwa Chrystusa (por. Kol 1, 19; 2, 9), do Kościoła jako dopełnienia Chrystusa (por. Ef 1, 23) i do pełni czasu, w którym Syn Boży został wysłany (por. Ga 4, 4) – por. G. O’Collins SJ, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002.

⁶² Por. J. Moskałyk, dz. cyt., s. 39.

⁶³ Z kolei S. Jankowski podaje, iż w Nowym Testamencie użyte są ekwiwalenty terminu „dialog” w kategorii rzeczowników i przymiotników: *dialaleo* – „towarzystwo”; *syllaleo* – „rozmawiać z kimś” (Mt 17, 3); *syzeteo* – „dociekać”, „dyskutować” „spierać się” (Mk 1, 27) itd., S. Jankowski, dz. cyt., s. 36.

⁶⁴ Por. Ł. Kamykowski, dz. cyt., s. 28.

⁶⁵ J. Bagrowicz, *Dialog w edukacji religijnej*, s. 219.

dialog miłości Boga do człowieka. Ten dialog znalazł swoje świadectwo w cierpieniu i śmierci krzyżowej Jezusa, a jego nieskończoność otwiera zmartwychwstanie jako zaproszenie do życia łaski.

Charakterystyczny dla dialogów Boga-Człowieka w Nowym Testamencie jest sposób przenoszenia przez Jezusa zbawczego orędzia w sam środek ludzkich spraw za pomocą autentycznego dialogu. Oto słowo Jezusa, Jego włączenie się w rozmowę, ustawia rzeczy w nowej perspektywie. Jest to widoczne wyraźnie w scenie uzdrowienia paralytyka (por. Mk 2, 6–8; Mt 9, 3–4; Łk 5, 21–22)⁶⁶. Już na postawie tylko tych przykładów możemy zauważyć nową rzeczywistość wstąpienia Boga w sytuację człowieka, co stwarza inną perspektywę relacji. Głównie chodzi tu o dialog człowieka ze swoim Bogiem oraz dialog między społecznością ludzką a Nim⁶⁷. Trafnie ujmuje to S. Włodarczyk⁶⁸, mówiąc o największej adaptacji „języka Boga” do człowieka w nauczaniu Jezusa. Ewangelie ukazują bowiem wiele przykładów dialogów, w których Jezus dostosował się do języka, świata pojęć, odczuć i wykształcenia swoich słuchaczy. Mówił inaczej do uczniów i apostołów, którzy byli Mu bliscy, inaczej do nieznanych rzesz. Przywołując przyjęte w niniejszych rozważaniach rozumienie edukacji jako formy praktyki społecznej, nastawionej na formowanie zdolności życiowych człowieka, to dialogi Jezusa właśnie można zaliczyć do wzorcowych przykładów prowadzenia dialogu edukacyjnego. Bardzo celnie charakteryzuje te edukacyjne dialogi J. Kręcidło: *Jego spotkania z ludźmi nigdy nie były obojętne, były pełne treści. Nie znajdujemy na kartach Ewangelii śladu odrzucenia kogokolwiek przez Jezusa. On zawsze był otwarty na dialog (...) potrafił rozmawiać ze wszystkimi (...). Łamał w ten sposób stereotypy, nie dzielił ludzi na 'nasi' i 'obcy' (...), Zbudowawszy pomiędzy sobą i człowiekiem płaszczyznę dialogu w postaci akceptacji i miłości, nazywał rzeczy po imieniu i wskazywał, gdzie znajduje się jedyna Prawda oraz jakie kroki powinien podjąć Jego rozmówca, by tę Prawdę poznać i według niej żyć*⁶⁹.

Dialog edukacyjny zatem, prowadzony przez Jezusa jest elementem Jego pedagogii realizującej się w działaniu – sam zresztą Jezus od początku świadomy był swojej misji edukacyjnej: *Wy mnie nazywacie 'Nauczycielem' i 'Panem' i dobrze mówicie, bo nim jestem* (J, 13, 13).

⁶⁶ Szerzej tematyka tych trzech perykop jest opisana w: Ł. Kamykowski, dz. cyt., s. 34–45.

⁶⁷ J. Moskałyk, dz. cyt., s. 37.

⁶⁸ S. Włodarczyk, *Dialog jako metoda nauczania Jezusa*, „Pedagogika Katolicka” 8 (2011), s. 78–84.

⁶⁹ J. Kręcidło, dz. cyt., s. 11.

Szczególne miejsce w nauczaniu w dialogu i poprzez dialog u Jezusa zajmowały przypowieści. Już prorocy hebrajscy posługiwali się tą formą, znaną wówczas jako metoda maszalu⁷⁰. Maszal w greckim tekście Nowego Testamentu nazwany został słowem parabolę. W Wulgacie wyraz maszal przetłumaczono podobnie jako parabolę. Kilka wieków później Jakub Wujek w swym przekładzie Pisma Świętego posłużył się terminem „przypowieść”, który to termin spotykamy także we współczesnych przekładach. Jezus posługując się przypowieściami, wychodził od rzeczywistości danej w doświadczeniu codziennego życia, aby pouczać o rzeczach duchowych, o prawach Królestwa Bożego, które właśnie się realizuje. Innymi słowy, celem każdej przypowieści było przedstawienie jakiejś prawdy abstrakcyjnej za pomocą konkretnych obrazów, zaczerpniętych z codziennego życia.

W przypowieściach Jezus zachęcał słuchaczy, by odmienili swe dotychczasowe życie, postępowanie, stosunek do innych ludzi. Jako wzór stawiał im własne postępowanie – na przykład wobec grzeszników, w ten sposób podejmując dialog edukacyjny z słuchaczami. Wystarczy przywołać tu przypowieści: o ziarnku gorczycy (por. Mk 4, 30–32), drzewie figowym (por. Łk 13, 6–9), siewcy (por. Mt 13, 1–23), synu marnotrawnym (por. Łk 15, 11–32), miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10, 30–37), uczcie królewskiej (por. Łk 14, 15–24), płonących lampach oliwnych (por. Mt 25, 1–13), wdowim groszu (por. Mk 12, 41–44), zaczynie (por. Mt 13, 33) itd. Można powiedzieć, iż Jezus odbywał drogę myślową ku temu, co w problemie prawdziwe, i drogą tą wspólnie w relacji dialogowej kroczył z słuchaczami, mimo niejednokrotnie braku konkretnej słownej wypowiedzi z ich strony. Nasuwa się tutaj ciekawa konotacja z sytuacją dialogu w trakcie prowadzenia wykładu monograficznego na uczelni. Chociaż ten ostatni, jak pisze M. Gogacz⁷¹, jest wnikiem intelektu nauczających w rejonie problemu nie całkiem jasne. W swej książce *Jezus jako terapeuta. Uzdrawiająca moc przypowieści*⁷² A. Grün ukazuje dodatkowy jeszcze walor przypowieści Jezusa – który można określić mianem dialogu terapeutycznego. Jezus bowiem także leczy ludzi za pomocą przypowieści, słów i spotkań. Słowa Jezusa ukazują sposoby radzenia sobie z trudnymi doświadczeniami życia człowieka, a także historie uzdrowień.

⁷⁰ Przypowieść lub baśń biblijna, w której bohaterami są rośliny.

⁷¹ M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997, s. 114.

⁷² A. Grün, *Jezus jako terapeuta. Uzdrawiająca moc przypowieści*, Poznań 2012.

Z kolei inne wypowiedzi Jezusa można zaliczyć do dialogów niezrozumienia lub – jak niektórzy badacze wskazują – do dialogów wykorzystujących metodę nieporozumienia⁷³. Metoda nieporozumienia polega na tym, że Jezus objawia siebie lub swoje posłannictwo, posługując się jakimś obrazem lub metaforą. W dialogu, który następuje po wypowiedzi Jezusa stawiający pytanie wykazuje niezrozumienie obrazu lub metafory, biorąc tylko materialne znaczenie wypowiedzi. To staje się dla Jezusa podstawą do głębszego wyjaśnienia swej nauki. Przykładem takiego dialogu jest rozmowa Jezusa z Nikodemem (por. J 3, 1–13). Nikodem, dostojnik żydowski, rabin, członek Sanhedrynu i Wysokiej Rady, sam rozpoczyna dialog, przychodząc pod osłoną nocy do Jezusa. Chodziło Nikodemowi głównie o uzupełnienie tego, co już wie, o drogę zbawienia i etapy, jakie trzeba przebyć, by to zbawienie osiągnąć. W odpowiedzi Jezus posługuje się metodą nieporozumienia. Do Nikodema mówi: *Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może wejść do królestwa Bożego*. Rabin nie rozumie słów Jezusa, bo pyta: *Jakże może się człowiek narodzić będąc starcem? Czy może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?* Jezus wyjaśnia: (...) *jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego*. Słowa Jezusa nadal jednak pozostają niezrozumiałe dla Nikodema: *Jakżeż to się może stać?* Jezus mówi o potrzebie powtórnego narodzenia się, o swojej zbawczej misji, o konieczności wiary w Niego, gdyż jest światłem; o tym, że ci, którzy dopuszczają się nieprawości, unikają tego światła, aby nie potępiono ich uczynków. Cierpliwe wyjaśnianie przez Jezusa prawdy Nikodemowi pokazuje, iż prawdziwy dialog (możemy dodać edukacyjny) z Drugim jest możliwy, jeśli szanuje się godność i system wartościowania Drugiego i gdy obydwie strony dialogu chcą szukać wartości ich łączących.

Podobnie na płaszczyźnie niezrozumienia toczy się dialog Jezusa z Samarytanką⁷⁴, który ma miejsce przy studni Jakubowej (por. J 4, 1–42). Problemem w tym dialogu, wywołującym niezrozumienie, jest „woda żywa”. Samarytanka, podobnie jak Nikodem, stawia pytanie dotyczące „wody żywej”: *Skądże weźmiesz wody żywej?* I tak poprzez dalszy ciąg dialogu Samarytanka, kobieta niegodna i grzeszna, przez rozmowę z Jezusem, stopniowo rozpoznaje w Nim Pana i Mesjasza. Jezus w ciągu tej rozmowy postępuje jak dobry pedagog, można śmiało

⁷³ S. Włodarczyk, dz. cyt., s. 80.

⁷⁴ Oczywiście cały ten dialog należy rozpatrywać, biorąc także pod uwagę historyczno-literacki punkt widzenia, zwłaszcza dotyczący Samaritan i szerokiego kontekstu waśni na tle religijno-etnicznym.

powiedzieć, iż prowadzi doskonały dialog edukacyjny: nie rozpoczyna od grzechów Samarytanki, ale od tego, że jest potrzebna. Niechęć w relacji jest jednostronna: istnieje tylko od strony Samarytanki i dopiero dialog usuwa tę niechęć.

Również inne dialogi Jezusa miały za zadanie pomóc rozmówcom znaleźć prawdę – wystarczy wskazać tu: dialog prowadzony w związku z uzdrowieniem ślepego przy sadzawce Siloe (por. J 9, 1–41); dialog z Kananejką (Syrofelicjanką) (por. Mt 15, 21–28; Mk 7, 24–30); dialog z bogatym młodzieńcem (por. Mk 10, 17–22) czy też z Piotrem po zmartwychwstaniu (por. J 21, 15–19).

Trudno natomiast nazwać dialogiem w Nowym Testamencie rozmowy prowadzone przez Jezusa z szatanem czy też w trakcie przesłuchania przed Sanhedrynem. W opisie kuszenia Jezusa przez szatana (por. Mt 4, 1–11; Łk 4, 1–13) nie ma dialogu, gdyż szatan posługuje się słowem, by wystawić Jezusa na próbę, manipuluje prawdą, by osiągnąć swoje cele. Oczywiście możemy tu przyjąć także nieco inną perspektywę – filozoficzną, inspirowaną myślą J. Tischnera, który wielokrotnie podkreśla, że poza dialogiem zła nie ma, a zatem zło może pojawić się jedynie w dialogu. Idąc dalej tym tropem – w kuszeniu, okłamywaniu, oszukiwaniu, zdradzaniu zło jest elementem, bez którego tych relacji by nie było. Zło może pojawić się jedynie w dialogu i tylko zło może ten dialog przerwać – w tym właśnie ukazuje się podwójne oblicze zła⁷⁵. Choć jednocześnie J. Tischner mówi o niemożności spotkania (a więc elementu konstytutywnego dla dialogu) na płaszczyźnie zła, która jest płaszczyzną zdrady⁷⁶.

Z kolei podczas przesłuchania przed Sanhedrynem (por. Mt 26, 63–64; Mk 16, 60–62; J 18, 19–23) Jezus wyznaje uroczyście prawdę lub milczy. Benedykt XVI nazywa tę rozmowę dramatycznym dialogiem⁷⁷, jednak wydaje się, iż stwierdzenie Jezusa (Łk 22, 67–68): *Jeśli wam powiem, nie uwierzycie Mi, a jeśli was zapytam, nie dacie Mi odpowiedzi* – ukazuje realną ocenę sytuacji przez Jezusa, jako rozmowy bez dobrej woli jednej ze stron, by przyjąć prawdę. Tylko bowiem wiara otwiera człowieka na dialog, pozwala przyjąć prawdę, co dopowie Jezus w rozmowie z Nikodemem: *Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła* (J 3, 21).

⁷⁵ Por. M. Manikowski, *Relacja dialogiczna a zło. Na marginesie pism Józefa Tischnera*, „Filozofia dialogu” 3 (2005), s. 199.

⁷⁶ Por. J. Tischner, *Zło w dialogu kuszenia*, „Znak” 328 (1982), s. 37–38.

⁷⁷ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kielce 2011, cz. II, s. 193.

Interesującego spojrzenia na dialog Boga z człowiekiem, ale także ludzi między sobą, dostarczają nam również pozostałe (poza Ewangelią) części Nowego Testamentu, zwłaszcza Listy Apostołów, ze szczególnym uwzględnieniem listów św. Pawła. Chrystus był dla św. Pawła zasadą życia i treścią nauczania. W. Rakocy w książce *Rozmowy z Pawłem z Tarsu. O Bogu i człowieku*⁷⁸, napisanej w formie dialogów z św. Pawłem, dokonuje ciekawego porównania kategorii dialogu z listami Apostoła. Obie formy, jego zdaniem, mają w sobie coś wspólnego – bezpośredniość przekazu, zwłaszcza jeśli przyjmiemy, iż Apostoł nie pisał z pozycji naukowca, lecz zatroskanego nauczyciela i pasterza. Żywe słowo siłą swej bezpośredniości dociera skuteczniej do duszy odbiorcy i rodzi wiarę: *Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest Słowo Chrystusa* (Rz 10, 17). Słowo jest przestrzenią, w której działa Bóg, w której jest obecny. I ta właśnie Boża obecność jest warunkiem *sine qua non* dialogu⁷⁹. Ze strony człowieka zaś takim warunkiem jest wiara. Bez wiary porozumiewanie się z Bogiem nie jest możliwe, o czym czytamy w Liście do Koryntian: *Człowiek zmysłowy [tj. pozbawiony w swym poznaniu światła łaski – przyp. E.O.] bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego pojąć, bo tylko duchem można to zrozumieć* (1 Kor, 2, 14). O ile wiara jest więc warunkiem dialogu człowieka z Bogiem, o tyle jego urzeczywistnianie zachodzi podczas modlitwy (o czym wspomniano, omawiając starotestamentalny dialog Abrahama z Bogiem). W Liście do Rzymian Paweł Apostoł pisze: *Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami* (Rz 8, 26).

Jednak tym, co charakteryzuje nowy typ dialogu z Bogiem, w ujęciu św. Pawła jest rzeczywistość misteryjna. W Misterium odkupienia Bóg w Jezusie osiągnął pełnię swojego działania i zrealizował swój plan wyzwolenia człowieka. Pisze o tym Apostoł Paweł w Liście do Efezjan: *(...) i wydobyć na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego i przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy* (Ef 3, 9).

I to właśnie Misterium znajduje się w centrum nowotestamentalnego dialogu i jest niezmiennym źródłem jednoczenia podmiotu ludzkiego

⁷⁸ W. Rakocy, *Rozmowy z Pawłem z Tarsu. O Bogu i człowieku*, Częstochowa 2010.

⁷⁹ R. Ostrowski, *Dialog według listów Pawła z Tarsu*, „Filozofia dialogu” 7 (2009), s. 123.

z Bogiem. Jednocześnie człowiek, zważając na misteryjny charakter dialogu z Bogiem, powinien mieć świadomość, iż aktualnie nie może poznać odpowiedzi co do ostatecznych owoców tego dialogu. Jedyne wytrwała kontynuacja może wzbudzać coraz mocniejsze przeświadczenie jego sensu i dawać nadzieję spełnienia duchowego⁸⁰. Zatem można powiedzieć, iż Misterium, mimo znajdowania się we wspomnianym centrum dialogu Boga z człowiekiem, wskazuje rzeczywistość najważniejszą – zbawcze treści i cel ostateczny. Owo Misterium, konstytuujące się w dialogu Boga z człowiekiem, ma charakter powszechny: *Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze* (Hbr 10, 10); *Mamy więc, bracia, pewność, że wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa* (Hbr 10, 19). Nie sposób tutaj także nie odnieść się do pięknego rozwinięcia pedagogii Jezusa, którą znajdujemy w Hymnie o miłości (1 Kor 13, 1–13). Miłość jako podstawowa zasada odniesienia się człowieka do człowieka (a przede wszystkim Boga do człowieka), doskonale zinterpretowana w kategorii normy personalistycznej przez Karola Wojtyłę (*Miłość i odpowiedzialność*), staje się jednocześnie zasadą i normą dialogu w wymiarze edukacyjnym.

Apostołowie kontynuowali dialog zbawczy ze wszystkim ludźmi bez względu na narodowość, pochodzenie i przekonania (por. Kol 3, 11)⁸¹, nie uciekając się do przymusu ani sposobów niezgodnych z duchem Ewangelii.

Charakterystyka dialogu edukacyjnego w Biblii

Istotne z punktu widzenia interesującego nas w tym przedłożeniu dialogu edukacyjnego jest uchwycenie jego cech, parametrów, przymiotów, atrybutów zawartych zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Zagadnienie wartości słowa pojawiło się już w odniesieniu do Prologu Ewangelii św. Jana. Warto jeszcze podkreślić wspólnotowórczą rolę słowa, co ma duże znaczenie w kontekście dialogu edukacyjnego. Zresztą, jak zauważymy, samo pojęcie dialog, etymologicznie *dia-logos* – słowo pomiędzy rozmówcami, zakłada jakiś zręb

⁸⁰ J. Moskałyk, dz. cyt., s. 42; por. także R. Gaurdini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków, 1969, s. 163–170.

⁸¹ *A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus*

wspólnoty⁸². Odnoszą się do tego perykopy w Starym Testamencie: o wieży Babel i pomieszaniu języków (por. Rdz 11, 1–9); w Nowym Testamencie o zesłaniu Ducha Świętego (por. Dz 2, 1–12).

Dialog konstituuje nie tylko słowo, a więc mówienie, ale także słuchanie oraz milczenie. O słuchaniu była już wcześniej mowa, jednak z uwagi na jakość prowadzonego dialogu także w wymiarze edukacyjnym istotne jest podkreślenie przewagi słuchania nad mówieniem, co egzemplifikuje chociażby przykład z Księgi Hioba: (...) *czyż to nie ucho ocenia mowę?* (Hi 12, 11). W tej samej księdze znajdujemy także wskazówkę dotyczącą wzajemnej prezentacji poglądów i postaw w dialogu, słowem odnoszącą się do wymienności ról nadawcy i odbiorcy: *Potem zawezwij, a ja odpowiem lub ja przemówię, a Ty mi odpowiesz* (Hi 13, 22). Jednocześnie pokazuje to gotowość osób do podjęcia dialogu, czego wzorem jest sam Bóg, który nawet uprzedza zwracających się do Niego: *I będzie tak, że zanim zawołają, Ja im odpowiem; oni jeszcze mówić będą, a Ja już wysłucham* (Iz 65, 24); *Choć jeszcze nie ma słowa na moim języku, Ty, Panie, już znasz je w całości* (Ps 139, 4). Ta gotowość do dialogu wiąże się z otwartością i ciągłą dyspozycyjnością, aby w ten dialog wchodzić. Do tego właśnie wzywa Bóg przez Proroków, piętnując postawę „zatwardziałyh serc”: *To ludzie o bezczelnych twarzach i zatwardziałyh sercach; posyłam cię do nich, abys im powiedział: Tak mówi Pan Bóg* (Ez 2, 4)⁸³, jak również poprzez swego Syna: *Mając oczy, nie widzicie, mając uszy, nie słyszycie* (Mk 8, 18) czy też: *Kto ma uszy, niechaj słucha* (Mt 11, 15). Dobrym przykładem takiej właśnie postawy gotowości, a nawet, idąc dalej, można powiedzieć postawy odpowiedzi jest historia powołania Samuela (por. 1 Sm 3, 1–21). Samuel słucha, ale nie tylko słucha, także idzie do kogoś, by sprawdzić, nie znając jeszcze głosu, odpowiada na jego wezwanie: *Oto jestem* (1 Sm, 3, 16), a zwracając się do Boga, mówi: *Mów, bo służa Twój słucha* (1 Sm, 3, 10) Taka postawa jest postawą dialogu, postawą odpowiedzi. Głębszy wymiar takiej dialogalnej postawy, w perspektywie historiozbowczej, znajdujemy we wspomnianym przykładzie dialogu Maryi z aniołem (por. Łk 1, 26–38), a właściwie z samym Bogiem, przez pośrednictwo archanioła Gabriela. Maryja słyszy słowo Boga, stara się je zrozumieć przez rozważenie i przez postawione pytanie, które nie jest znakiem wątpliwości, lecz próbą głębszego wniknięcia w treść usłyszanego słowa. Po

⁸² S. Jankowski, dz. cyt., s. 36.

⁸³ Por. także Iz 6, 10; Ez 3, 7; Jr 7, 24; Jr 23, 14; szerzej w: S. Jankowski, dz. cyt., s. 44–45.

doświadczeniu głębokiej niepewności, nawet lęku – przychodzi pocieszenie, poznanie i wejście w jeszcze głębszy dialog z Bogiem. Maryja jest w stanie wyrazić zgodę na stan, w który Bóg Ją wprowadził: *Niech mi się stanie...* (Łk 1, 38). Omawiane *exemplum* jest, zdaniem S. Jankowskiego⁸⁴, dialogiem w poszukiwaniu prawdy, podobnie jak historia Hioba czy też sygnalizowane wcześniej dialogi Jezusa z Nikodemem, Samarytanką, w myśl słów wypowiedzianych przez Jezusa do Piłata: *Każdy, kto jest z prawy, słucha mojego głosu* (J 18, 37).

W tej postawie gotowości do dialogu, wchodzeniu w dialog istotne jest także unikanie agresji – można mówić nawet o odpowiedniej, tak istotnej dla dialogu edukacyjnego, atmosferze dialogu: *Każdy człowiek winien być chętny do słuchania, nieskory do mówienia, nieskory do gniewu. Gniew bowiem męża nie wypełnia sprawiedliwości Bożej. Odrzućcie przeto wszystko, co nieczyste oraz cały bezmiar zła, a przyjmijcie w duchu łagodności zaszczerpione w was słowo, które ma moc zbawić dusze wasze* (Jk 1, 19–21)⁸⁵.

Wartość dialogu mierzy się jakością postawy milczenia. Wpływa ona z faktu dostrzeżenia rozmówcy w jego godności. Carl Rogers określa tę rolę rozmówcy jako katalizatora scalenia samego siebie. To scalenie siebie wymaga także skupienia się i wewnętrznego zamknięcia, które jednocześnie daje szansę drugiemu rozmówcy, aby ten mógł również *usłyszeć samego siebie*⁸⁶, jak mówił zresztą S.J. Lec: *Komu język posłuszny, ten często milczy czy Czasem trzeba zamilknąć, aby zostać wysłuchanym*.

Milczenie pojawia się w Biblii jako pomoc w rozumieniu Słowa – milczenie Maryi (por. Łk 1, 38; 2, 19), Maryi u stóp Jezusa (por. Łk 10, 38–42); jako skutek śmierci: *Gdyby Pan mi nie udzielił pomocy, wnet by moja dusza zamieszkała [w kraju] milczenia* (Ps 94, 17); jako narzucanie milczenia⁸⁷: *(...) na życie Pana! Na pewno będę mówił to, co Pan mi powie* (1 Krl 22, 13–14); *Cierpliwy do czasu dozna przykrości, ale później radość dla niego zakwitnie. Do czasu będzie ukrywać swoje słowa. A wargi wielu wychwalać będą jego*

⁸⁴ S. Jankowski, dz. cyt., s. 38–39.

⁸⁵ Por. także: *Bądź skory do słuchania, a odpowiadaj po namyśle* (Syr 5, 11); *Nie bądź skory w duchu do gniewu, bo gniew przebywa w piersi głupców* (Koh 7, 9) czy też: *Tak samo język, mimo, że jest małym organem, ma powód do wielkich przechwałek. Oto mały ogień, a jak wielki las podpala. Tak i język jest ogniem, sferą nieprawości. Język jest wśród wszystkich naszych członków tym, co bezczęści nasze ciało i sam trawiony ogniem piekielnym rozpara krąg życia* (Jk 3, 5–6 nn.).

⁸⁶ Por. W. Sobczyk, *Wychowanie do dialogu w katechizacji*, „Katecheta” 2 (1964).

⁸⁷ Por. S. Jankowski, dz. cyt., s. 33–34.

rozum (Syr 1, 23–24) czy też jako uznanie wielkości Boga: *Jakże ja zdołam z Nim mówić? [Jakich] dobiore słów wobec Niego? Choć słuszność mam, nie odpowiem, a przecież błagać będę o litość* (Hi 9, 14–15). Milczenie jest jednak przede wszystkim istotnym elementem dialogu, jak czytamy w Księdze Koheleta: *[jest] czas milczenia i czas mówienia* (Koh 3, 7). Istotnych implikacji dla zrozumienia wagi milczenia w dialogu edukacyjnym dostarcza milczenie samego Boga. Jest ono podyktowane zagniewaniem się na swój lud⁸⁸, jak pisze Prorok Micheasz: *Wolać będą wówczas do Pana, ale im nie odpowie, lecz zakryje w tym czasie oblicze swe przed nimi z powodu występków, które popełnili* (Mi 3, 4). Jednocześnie jednak, jak kochający Ojciec, w postawie wsłuchiwania się w swoje dzieci, w swoich wychowanków jest nieustannie obecny, czeka, by okazać łaskę: *Lecz Pan czeka, by okazać wam łaskę i dlatego stoi, by zlitować się nad wami, bo Pan jest sprawiedliwym Bogiem. Szczęśliwi wszyscy, którzy Jemu ufają* (Iz 30, 18).

W Starym i Nowym Testamencie jest także mowa o tym, co utrudnia bądź uniemożliwia dialog człowieka z Bogiem i ludzi między sobą. To przede wszystkim wrogość i kłótniowość: *obludnik ustami chce zniszczyć bliźniego* (Prz 11, 9); *głupi swój gniew ujawnia od razu* (Prz 12, 16); *nie przyzwyczajaj ust swoich do obrzydliwego grubiaństwa, gdyż w nim jest grzeszna mowa* (Syr 23, 13); *(...) wargi niemądrego prowadzą do kłótni. Usta nierozumnego są jego zgubą, a wargi – pułapką na jego życie* (Prz 18, 6–7). Kolejnym czynnikiem uniemożliwiającym dialog jest kłamstwo. J. Tischner pisze: *Kłamstwo jest szczególnym przypadkiem stosunku między Ja i Ty – polega ono na podaniu innemu nieprawdy jako prawdy. Zakłada, że prawda jest kłamiącemu znana – w każdym razie jest on o tym przekonany – nie jest jednak z jakichś powodów przekazywana innym*⁸⁹. Tym, który według Biblii wprowadził człowieka w logikę kłamstwa, jest szatan w czasie rozmowy z Ewą w raju (por. Rdz 3, 4–5). W Dekalogu zaś zostało ono dobitnie wskazane: *Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek* (Rdz, 20, 16). Dalej w wielu miejscach

⁸⁸ Por. tamże, s. 44–45.

⁸⁹ Kłamstwo – można powiedzieć – jest wprowadzeniem nieporozumienia do wnętrza porozumienia. Kłamstwo jest możliwe jedynie w przestrzeni ukonstytuowanej przez wspólny język, w którym podstawową rolę odgrywa jednakowe dla kłamcy i okłamywanego rozumienie pojęcia prawdy. Różnica w pojmowaniu istoty prawdy przekreśla możliwość kłamstwa jako aktu dialogicznego. Nie przekreśla jednak kłamliwej intencji, z jednej, i podejrzenia o kłamstwo, z drugiej strony, J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków, 2006, s. 105 nn.

zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu: *Ile razy mam cię zaklinać, żebyś mi mówił tylko prawdę w imię Pana?* (1 Krl 22, 16); (...) *klamstwo jest złym nawykiem człowieka i jest ono stale na ustach ludzi źle wychowanych. Lepszy złodziej niż ten, co stale kłamstwem się posługuje* (Syr 20, 24–25); *Nie okłamujcie się nawzajem, boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami* (Kol, 3, 9) pojawia się jednoznaczna ocena kłamstwa⁹⁰.

Zakończenie

Podsumowując te zaledwie zasygnalizowane rozważania na temat biblijnych korzeni dialogu w Kościele, możemy przyjąć, iż dialog Boga z człowiekiem (Objawienie) i człowieka z Bogiem (modlitwa), przenikający zarówno Stary, jak i Nowy Testament, domaga się kontynuacji w postaci najszerzej rozumianego dialogu, także w wymiarze edukacyjnym. Dlatego chrześcijanie, jak czytamy w encyklice *Ecclesiam suam*, wzorem samego Boga, powodowani szczerą miłością, winni jako pierwsi szukać dialogu ze wszystkimi ludźmi, nie czekając *na propozycje z ich strony*⁹¹. Zwłaszcza, iż świadome unikanie dialogu, czasem nawet jawna niechęć wobec jego praktykowania stają się, jak można przypuszczać, źródłem różnorodnych form kryzysu samego człowieka i świata.

Dobra diagnoza sytuacji pastoralnej współczesnego Kościoła przekłada się na grunt edukacyjny, od nauczania Kościoła powszechnego, Kościoła w Polsce, poprzez dialog edukacyjny na poziomie diecezji, dialog w nauczaniu religii w szkole, w duszpasterstwach różnych grup, aż po parafię – lokalną wspólnotę wspólnot – miejsce uobecniania się dialogu Kościoła i dialogu w Kościele, także w przestrzeni edukacyjnej. Warto, by pierwszym punktem odniesienia tej rzetelnej diagnozy uczynić biblijne podstawy dialogu, także edukacyjnego, gdyż Kościół przecież jest wspólnotą, która słucha słowa Bożego, nie żyje samym sobą, lecz Ewangelią, z której zawsze i wciąż na nowo

⁹⁰ Por. także: *Mówienie prawdy przetrwa, gnienie oka trwa język kłamliwy* (Prz 12, 19); *Falszywy świadek nie ujdzie karaniam, kto kłamstwa rozgłasza, nie umknie* (Prz 19, 5); *Nie świadcz bezprawnie przeciw bliźniemu. Kłamstwa chcesz mówić swymi ustami?* (Prz 24, 28); *Maczugą, mieczem, ostrą strzałą fałszywy świadek przeciw bliźniemu* (Prz 25, 18); o tym, jaka kara spotka kłamców na końcu czasów, mówi fragment Apokalipsy św. Jana: *A dla tchórzów, niewiernych, obmierzłych, zabójców, rozpustników, guślarzy, bałwochwalców i wszelakich kłamców udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką* (Ap 21, 8).

⁹¹ Paweł VI, *Ecclesiam suam*, 93, Wrocław 2006.

czerpie wskazania na dalszą drogę. Tylko ten bowiem, jak mówi papież Benedykt XVI, *kto przede wszystkim słucha słowa Bożego, może stać się później jego głosicielem – te słowa powinien wziąć sobie do serca i odnieść do siebie każdy chrześcijanin*⁹².

Summary

The “educational dialogue” mentioned in the title is a real or potential exchange between all possible educational “parties” within the full extent of their relations. Dialogue, including that which has an educational character, is a way to seek the truth, a kind of encounter within the horizon of truth. The fact that no-one knows the entire truth boosts the importance of the biblical foundations for educational dialogue.

My reflections on the biblical foundations for educational dialogue begin with a general interpretation of the Bible as dialogue. This is followed by a study of specific dialogues relevant to the subject matter in all parts of the Bible. The final part aims to offer an insight into the features, parameters, traits and attributes of educational dialogue included in both the Old and New Testaments.

⁹² Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu nt.: „Pismo Święte w życiu Kościoła”* (16 września 2005), „Acta Apostolicae Sedis” 97 (2005), s. 956; „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 11–12 (2005), s. 25.