

KS. FRANCISZEK SZULC

## WPROWADZENIE DO TEOLOGII DIALOGU KARDYNAŁA KAROLA WOJTYŁY

W okresie trwania Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza po zakończeniu jego prac, jednym z najbardziej dyskutowanych tematów w literaturze teologicznej był dialog. Stał się on zresztą hasłem wywoławczym posoborowej odnowy oraz wyznacznikiem głębokich przemian, jakie dokonały się w życiu Kościoła w ostatnim okresie<sup>1</sup>. Świadkiem i współtwórcą tych przemian był kard. Karol Wojtyła. Znalazło to żywe odbicie w jego twórczości teologicznej, a zwłaszcza w teologii dialogu, którą rozwijał w ścisłym powiązaniu z teologiczną refleksją o wierze i z problematyką eklezjologiczną. To zagadnienie, dotąd zupełnie nie podejmowane, domaga się szerszego opracowania monograficznego, które objęłoby całość doświadczeń kard. Wojtyły na temat dialogu. Tak rozumiane studium byłoby pewnym uwieńczeniem licznych już opracowań, dotyczących głównie myśli etycznej i personalizmu<sup>2</sup>. Z drugiej zaś strony stanowiłoby ich niezbędne dopełnienie. W niniejszym artykule podejmujemy problem inspiracji, genezy oraz ogólnej struktury teologii dialogu kard. Wojtyły.

Podjmując problematykę dialogu i sięgając przy tym do dorobku naukowego kard. Wojtyły, spodziewamy się, przynajmniej w jakimś stopniu, przywrócić samemu słowu „dialog” nie tylko właściwą treść, ale również należne mu miejsce w myśleniu chrześcijańskim. Wprawdzie świadomość potrzeby dialogu jako niezastąpionego środka rozwiązywania sytuacji konfliktowych stała się niemal powszechna, to jednak samo znaczenie tego terminu uległo w znacznej mierze zbanalizowaniu. Nadużywano go w żargonie politycznym i w języku kościelnym. Stąd różnorodne deklaracje o dialogu budzą raczej nieufność niż zainteresowanie. W zbiorowej świadomości dialog objęła postępująca dewaluacja. A przecież nie

<sup>1</sup> Por. J. F. Six, *Od „Syllabusa” do dialogu*, Warszawa 1972.

<sup>2</sup> Por. „*Analecta Cracoviensia*” 5-6:1973-1974 s. 49-241; M. Filipiak, A. Szostek, *Bibliografia prac naukowych Kardynała Karola Wojtyły. II: Opracowania*. „*Zeszyty Naukowe KUL*” 22:1979 nr 1-3 s. 168-170 oraz tamże zamieszczone artykuły.

można z tego powodu poniechać tej problematyki w dociekaniach filozoficznych i teologicznych. Wprost przeciwnie — tym bardziej domaga się ona odnowienia i pogłębienia.

## 1. INSPIRACJE SOBOROWE — ROZWÓJ PERSPEKTYWY PERSONALISTYCZNEJ

Wielki przełom w stosunkach Kościoła ze światem współczesnym wiąże się powszechnie z pontyfikatem Jana XXIII i jego encyklikami *Mater et Magistra* oraz *Pacem in terris*, które spotkały się z dużym zainteresowaniem i zostały życzliwie przyjęte poza Kościołem. Szczególnym doświadczeniem dialogu był sam Sobór oraz styl prac soborowych, w których uczestniczył jako Ojciec Soboru ówczesny metropolita krakowski. Zwłaszcza praca w Komisji Mieszanej (*Commissio Mixta Plenior*), której zadaniem było przygotowanie dla soborowego plenum tzw. schematu XIII, dawała okazję do zetknięcia się z najbardziej palącymi problemami, z jakimi borykał się Kościół. To właśnie w ramach dyskusji nad tym dokumentem, który przekształcił się w *Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*, problematyka dialogu była jednym z tematów kluczowych. O jej randze najlepiej świadczy fakt, że stała się ona przedmiotem pierwszej encykliki nowego papieża, kontynuatora dzieła soborowego, Pawła VI, który ogłosił ją na półmetku prac soborowych pt. *Ecclesiam suam*. Po raz pierwszy w historii Kościoła katolickiego dialog stał się głównym tematem papieskiego nauczania. Było to jednocześnie niezwykle mocne wsparcie tych przymysłów teologicznych, które już w okresie przedsoborowym torowały drogę nowej świadomości Kościoła.

Kard. Wojtyła nie tylko na bieżąco komentował ważne wydarzenia soborowe, ale także szukał dla nich głębszych racji, tłumaczył ich sens, wskazywał na ich doniosłość dla życia wiary i odnowy Kościoła<sup>3</sup>. Miało to tym większe znaczenie, że opinia katolicka w Polsce, w znacznej mierze zaskoczona wydarzeniami soborowymi, potrzebowała rzetelnych informacji oraz wnikliwych i kompetentnych komentarzy doktrynalnych. Zadanie to stało się jeszcze bardziej aktualne w okresie odnowy posoborowej. Trudno wprost przecenić rolę kardynała z Krakowa, jaką odegrał w dziedzinie udostępniania idei soborowych w Polsce. Przede wszystkim podjął się naświetlenia podstawowej orientacji Soboru i wynikających stąd konsekwencji. Swoją opinię w tym zakresie sformułował następująco: „Jednym z elementów, które decydują o postępowym charakterze Vati-

<sup>3</sup> Zostało to wyrażone w licznych artykułach, listach i odczytach w trakcie trwania Soboru i tuż po jego zakończeniu. Por. Filipiak, Szostek, jw. s. 161 - 162.

canum II jest pozycja, jaką w myśleniu soborowym posiada osoba ludzka, [.] Człowiek został uwzględniony na tej pozycji, jaka przysługuje mu z racji, że jest osobą. Może nigdy dotąd nie zaznaczyło się to tak wyraźnie w nauczaniu soborowym. W pewnym sensie jest to sobór personalistyczny”<sup>4</sup>. Wyrażone tutaj sądy są ważne i trafne, ale kard. Wojtyła nie chce poprzestać na tych stwierdzeniach: jak zwykle podjętą problematykę drąży w głąb, aby następnie dokonać odkrywczego i rozjaśniającego podsumowania. I tak jest w tym wypadku. Jest świadom, że perspektywa personalistyczna może być źle rozumiana, a nawet może być rozumiana jako ustępstwo: „że dawniej Kościół wysuwał prawdę na pierwszy plan, a teraz człowieka” Przyznajmy, że właśnie tak myślało, i nadal podobnie myśli, dość wielu wierzących. Stąd tym ważniejsza jest odpowiedź na podobne obiekcje: „W istocie rzeczy przesunięcie wygląda inaczej: prawda nie przestaje obowiązywać człowieka, nie obowiązuje go dziś mniej niż dawniej, tylko bardziej stajemy się świadomi podstaw tego zobowiązania w samym człowieku, bardziej też uwzględniamy możliwości człowieka pod względem stosunku do prawdy objawionej”<sup>5</sup>.

Trzeba tak gruntownie przeanalizować soborową optykę personalizmu, aby ujawnić jej niezwykle doniosłe implikacje. Jedną z nich jest pogłębione ujęcie stosunku człowieka do prawdy oraz określenie właściwych — czyli odpowiadających rzeczywistości osoby — dróg i sposobów świadczenia o prawdzie i dzielenia się prawdą. Tym właśnie jest dialog, który w dokumentach *Vaticanum II* ma nie tylko odpowiednio ważne miejsce, ale stanowi — zdaniem kardynała — jedną z naczelnych zasad właściwego rozumienia nauki soborowej: „Widzenie Soboru jako żywej całości rzutuje nie mniej na poszczególne sformułowania dokumentów, jak te sformułowania rzutują na całość. W teologicznym studium dokumentów soborowych trzeba mieć przed oczami tę całość, trzeba stale nawiązywać do pewnych idei czy też zasad przewodnich, takich jak np. *accomodata renovatio*, ekumenizm czy dialog. Owszem, od trafnego uchwycenia tych zasad naczelnych i dobrego określenia, co one znaczą, należałoby chyba rozpoczynać po-soborową pracę teologów”<sup>6</sup>. Autor tych słów sam konsekwentnie realizował wysunięte tutaj dezyderaty. Znakomitym tego przykładem jest ogólne wprowadzenie do dokumentów soborowych, w których wspomniane wyżej zasady naczelne zostały wnikliwie wydobyte i omówione. Oto jak charakteryzuje kardynał główną oś nauki soborowej: „Te dwie pary pojęć «*Ecclesia ad intra* — *Ecclesia ad extra*» oraz «*świa-*

<sup>4</sup> Sobór od wewnątrz. „Tygodnik Powszechny” 19:1965 nr 16 s. 1.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> *Vaticanum II a praca teologów*. „Collectanea Theologica” 36:1966 s. 13. Por. *Sobór a praca teologów*. „Tygodnik Powszechny” 19:1965 nr 9; *Teologia i teologowie w Kościele posoborowym*. W: *Teologia a antropologia*. Kraków 1973 s. 27 - 42.

domość Kościoła — dialog» stale musimy mieć przed oczyma przy studium dokumentów soborowych, a zwłaszcza przy wczuwaniu się w ich ducha”. W konsekwencji należy przyjąć, że „kręgi dialogu mogą stanowić klucz do uporządkowania owych dokumentów Soboru, które zgodnie z pierwotnym założeniem zaliczymy do pionu «Ecclesia ad extra»”<sup>7</sup>.

W dynamice wydarzeń soborowych zwraca kard. Wojtyła uwagę na znamieny fakt, że im bardziej rosła samoświadomość Kościoła, wyrażona fundamentalnie w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, tym bardziej Sobór w dalszych dokumentach stawał się świadom możliwości dialogu oraz jego zasięgu. Jego zdaniem perspektywy te w pełni przeniknęły do *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*<sup>8</sup>. Wyraźny rozwój myśli soborowej, który przechodził od refleksji nad naturą Kościoła do jego posłannictwa w świecie, objął również fenomen osoby ludzkiej z należnymi jej prawami. Tę drugą linię rozwojową ukazuje kardynał, analizując związek *Konstytucji Gaudium et spes* z *Deklaracją o wolności religijnej*: „Wydaje się, że te dwa dokumenty stanowią swobodną całość w myśleniu soborowym poprzez jeden główny przedmiot, który je łączy. Przedmiotem tym jest osoba ludzka. Wydaje się też, że wraz z tymi dokumentami znajdujemy się na jakiejś płaszczyźnie najbardziej podstawowej dla myślenia soborowego. [...] Dokumenty *Gaudium et spes* oraz *Dignitatis humanae* łączy szczególna więź, oba bowiem oparte są na jednej wspólnej prawdzie, która jest prawdą o osobie ludzkiej”<sup>9</sup>.

Ostatecznie jednak wspomniane wyżej linie rozwojowe myślenia soborowego są wobec siebie współzależne i komplementarne. Są nimi zaś tak dalece, zauważa kard. Wojtyła, że również w płaszczyźnie *ad extra* dotknął Sobór najbardziej węzłowych i decydujących spraw leżących *ad intra* Kościoła: „Jak najbardziej bowiem wewnątrz Kościoła stoi człowiek — osoba ludzka — w jej szczególnym, tylko osobie właściwym odniesieniu do Boga. Deklaracja o wolności religijnej ukazuje głębię tego odniesienia, jego autentycznie ludzką i osobową strukturę związaną ze stosunkiem do prawdy i z wolnością. Od tej strony Deklaracja *Dignitatis humanae* stanowi nie tylko płaszczyznę dialogu, ale także płaszczyznę samopoznania i świadomości Kościoła”<sup>10</sup>. Na podstawie tych analiz pogłębia się nasze rozumienie wewnętrznej logiki Vaticanum II, a jednocześnie ujawniają one, jak głęboko w obie wymie-

<sup>7</sup> Wstęp ogólny. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Poznań 1968 s. 13, 19.

<sup>8</sup> Tamże s. 19.

<sup>9</sup> Tamże s. 23.

<sup>10</sup> Tamże s. 21. Por. Świadomość Kościoła wedle Vaticanum II. W: W nurcie zagadnień posoborowych. T. 5. Warszawa 1972 s. 255 - 309.

nione linie myślenia soborowego wpisany jest dialog jako kategoria personalistyczna i eklezjologiczna zarazem.

Na podstawie dotychczasowych wywodów można z kolei postawić kwestię antropocentryzmu doktryny soborowej i w tym kontekście rozważyć jej znaczenie dla dialogu. Kard. Wojtyła stawia tutaj śmiałą tezę: „antropocentryzm jest najprostszą i najbardziej autentyczną podstawą dialogu”; z tego twierdzenia wynika z kolei, że „dialog stanowi wielką propozycję Kościoła soborowego pod adresem współczesnej ludzkości”<sup>11</sup>. Należy bliżej określić ową podstawę, by następnie ukazać znaczenie tej wielkiej propozycji Kościoła, jaką jest dialog. Oczywiście, wszystko zależy od tego, jak będzie się rozumieć antropocentryzm. Kardynał posługuje się tym terminem po uprzednim sprecyzowaniu jego treści. Dokonuje tego przez odwołanie się do rzeczywistego miejsca, jakie zajmuje człowiek w świecie: „Świat został tak pomyślany i zamierzony przez Boga, że człowiek znalazł się w jego centrum. Ów antropocentryzm jest wspólną tezą chrześcijaństwa i humanizmu, również humanizmu ateistycznego. [. . .] Właśnie owa zgodność poglądów w tym punkcie stwarza najszerszą podstawę dialogu [. . .]”<sup>12</sup>. W dalszym ciągu tego samego artykułu znajdujemy dogłębne naświetlenie tego problemu. Chodzi o metodologicznie precyzyjne ustawienie problematyki antropocentryzm — dialog z punktu widzenia chrześcijańskiego: „Antropocentryzm Konstytucji pastoralnej nie narusza obiektywnego porządku bytu, nie czyni człowieka — wbrew oczywistości — początkiem i kresem. Uwydatnia natomiast głębię, a zarazem powszechność uczestnictwa w Tym, który jest początkiem i kresem. Uczestnictwo to odpowiada najgłębszym potrzebom istoty ludzkiej. Jest otwarciem tajemnicy człowieka wraz z perspektywą jej spełnienia. Tak więc człowiek, który tkwi w centrum świata, wciąż musi odnajdywać poza sobą nie tylko źródło istnienia, ale także źródło ostatecznej sprawiedliwości. W sobie zaś odnajduje jej potrzebę”<sup>13</sup>. W tych słowach daje o sobie znać formacja filozoficzna naszego myśliciela. Dzięki niej mógł też znacznie głębiej osadzić teorię dialogu na założeniach personalizmu, niż uczyniła to encyklika *Ecclesiam suam*.

W interpretacji kard. Wojtyły przyjęcie przez Vaticanum II orientacji antropocentrycznej dało samej nauce o dialogu właściwy punkt wyjścia oraz stworzyło dogodną płaszczyznę dla autentycznego dialogu Kościoła ze światem współczesnym. Autentyzm tego dialogu polega na pełnym otwarciu się na człowieka, na każdy wymiar ludzkiej egzystencji, o czym

<sup>11</sup> *Znaczenie Konstytucji pastoralnej dla teologów*. „Collectanea Theologica” 33:1968 fasc. 1 s. 9.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże s. 14.

świadczą już pierwsze słowa *Gaudium et spes*. W swoich wnikliwych analizach kardynał dowodzi, że świadomość potrzeby dialogu oraz nauka o dialogu nie pojawiły się na Soborze przypadkowo, nie są też jakimś marginesem w całości kształcie jego prac i doktryny, ale wyrastają organicznie i z logiczną koniecznością z ducha personalizmu, który coraz bardziej przenikał kolejne dokumenty. Z różnych wypowiedzi można również wnosić, że właśnie w tym kierunku zmierzały wysiłki kard. Wojtyły, co mogłyby dodatkowo potwierdzić szczegółowe badania jego wystąpień soborowych. Przeanalizowanie ich pod tym kątem widzenia stanowiłoby z pewnością interesujący przedmiot badań.

Jeżeli teraz spojrzymy w jednym rzucie na przebytą dotąd drogę, to staje się czymś bardziej zrozumiałym, że prowadziła ona konsekwentnie kard. Wojtyłę do systematycznego i syntetycznego opracowania problematyki dialogu w książce *U podstaw odnowy* (1972). W drodze dochodzenia do syntezy decydującą rolę odegrały dwa czynniki: stały rozwój refleksji filozoficznej na człowiekiem oraz teologiczne dociekania o Kościele. W sposób wyraźny można również stwierdzić, że antropologia filozoficzna kard. Wojtyły doświetla w różnorodny sposób zagadnienia teologiczne. Szczególnym tego przykładem jest dialog, do którego podchodził kardynał jednocześnie z obydwu stron: filozoficznej i teologicznej. Dość znamienity jest fakt, że pod koniec swojej wielkiej rozprawy o człowieku napisał jako filozof: „Należy przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wylaniają się na drodze jej urzeczywistnienia”<sup>14</sup>. Z kolei jako teolog wnioskujący w rozwój świadomości Kościoła poszukiwał najgłębszych uzasadnień dla dialogu w tajemnicy Chrystusa: „Jeżeli Konstytucja *Gaudium et spes* poprzez swój antropocentryzm przygotowuje drogi dialogu ze światem współczesnym, to znaczy, że uobecnia w nim Chrystusa i na nowo podaje Go ludzkości jako wielki temat współczesności, a zarazem jako klucz do otwarcia i rozwiązania wielu trudnych problemów”<sup>15</sup>. Przez odwołanie się do obydwu dziedzin działalności naukowej kard. Wojtyły zostały tym samym wskazane źródła inspiracji jego teologicznej refleksji o dialogu.

## 2. DIALOG W WYMIARZE WERTYKALNYM I HORYZONTALNYM

Nawiązując do nauki soborowej oraz do treści encykliki *Ecclesiam suam*, ówczesny metropolita krakowski stara się sprowadzić zagadnienie dialogu do kwestii bardziej podstawowej: „Wydaje się jednak, że sprawą podstawową — już nie tylko dla pojęcia «dialog», ale dla całej tej orien-

<sup>14</sup> *Osoba i czyn*. Kraków 1969 s. 314.

<sup>15</sup> *Znaczenie Konstytucji pastoralnej dla teologów* s. 14.

tacji, na które ono wskazuje w Kościele i w życiu chrześcijańskim — jest określenie stosunku pomiędzy dialogiem a wiarą”<sup>16</sup> Wiara zatem będzie punktem wyjścia i ostatecznym odniesieniem dla rozważań o dialogu, który jest niejako wpisany w jej osobową i wspólnotową strukturę i stanowi istotny przejaw jej żywotności. Tak właśnie kardynał ustawia całą problematykę: „Człowiek wierzący, członek Kościoła, określa egzystencję wiary w sobie nie tylko ze względu na Boga, jako odpowiedź na Jego objawienie, ale także ze względu na ludzi”<sup>17</sup>. Z jednej więc strony wiara jest odpowiedzią człowieka na objawienie, a z drugiej wyraża się w świadectwie i posłannictwie chrześcijańskim. W tym sensie można mówić o jej wertykalnym i horyzontalnym wymiarze. A że chodzi tutaj o relacje w pełni osobowe — o szczególne odniesienie osoby do Boga i do innych ludzi — również dialog jako urzeczywistnianie tych relacji ma strukturę wertykalną i horyzontalną. Nie sposób tutaj omówić szczegółowo i wyczerpująco niezwykle bogatej nauki kard. Wojtyły w tym przedmiocie. Ograniczamy się do wydobycia podstawowej struktury metodologicznej jego teologii dialogu.

Wymiar wertykalny dialogu obejmuje całą rzeczywistość relacji pomiędzy Trójosobowym Bogiem i osobą ludzką na bazie stworzenia i zbawienia. Źródłem i wzorcem dialogu jest Trójca Święta jako jedność i wspólnota Boskich Osób. Zdaniem kardynała najbardziej właściwym terminem dla oddania tej Tajemnicy jest łaciński wyraz *communio*, gdyż „wskazuje na taką relację pomiędzy Osobami, która jest im właściwa. Wskazuje on równocześnie na dobro, jakim te Osoby się obdarzają, udzielając go sobie i zarazem przyjmując od siebie we wzajemnej relacji”<sup>18</sup>. Tym dobrem, którego Boże Osoby sobie wzajemnie udzielają jest doskonałe trwanie w prawdzie i miłości. Na tej podstawie możemy mówić, że Trójca Święta to doskonała Boża *Communio* — wzorzec wszelkiego dialogu w prawdzie i miłości. Ten aspekt nauki o tajemnicy Trójcy Świętej pogłębi jeszcze kard. Wojtyła w *Rekolekcjach watykańskich*. Nawiązując do pokartezjańskiej filozofii, powie, że „Bóg tej filozofii — to nie przede wszystkim *Ipsum Esse Subsistens*, ale nade wszystko Osoba”<sup>19</sup> W tym zawiera się podstawowa zbieżność z objawieniem, które idzie znacznie dalej, ukazując nam Boga jako pełnię Bytu osobowego: „przede wszystkim Bóg objawił się jako Miłość, Wielkie Serce”<sup>20</sup>. Mówienie o Trójcy Świętej jest równoważne z powiedzeniem, że Bóg jest Miłością.

<sup>16</sup> *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków 1972 s. 22.

<sup>17</sup> Tamże s. 23.

<sup>18</sup> Tamże s. 54.

<sup>19</sup> *Znak, któremu sprzeciwiać się będą. Rekolekcje w Watykanie. Rzym — Watykan. Stolica Apostolska 5 - 12. III. 1976. Poznań 1976 s. 19.*

<sup>20</sup> Tamże s. 25.

Drugim członem relacji dialogalnej jest człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Bóg stwarza z miłości partnera dialogu, człowieka, i powołuje go do dialogu. Niezwykłe interesująco interpretuje kard. Wojtyła naturę człowieka przez pryzmat tajemnicy Trójcy Świętej: „rzeczywistość człowieka jest również — choć inaczej niż Boska — osobowa i wspólnotowa zarazem. Dlatego też misja, czyli posłannictwo Trójcy Świętej, trafia niejako na grunt szczególnego podobieństwa. Bóg przychodzi zbawiać tego, którego stwórczym aktem wyposażył w takie podobieństwo, a przez to już przygotował do przyjęcia Boskiej misji”<sup>21</sup>. Mamy tutaj do czynienia z twórczym wykorzystaniem platońskiej idei egzemplaryzmu, którą inspirowali się zwłaszcza greccy Ojcowie Kościoła. Kardynał przetworzył ją jednak, opierając się na Tomaszowej nauce o przyczynowości: Trójca Święta jako jedność i wspólnota Osób jest przyczyną sprawczą i wzorcą dzieła stworzenia i zbawienia. Z tej racji, że Bóg jest doskonałą personalną *Communio*, posiada w najwyższym stopniu naturę dialogalną, dlatego też wchodzi w zbawczy dialog z człowiekiem.

Już w akcie stworzenia Bóg rozpoczyna dialog z człowiekiem, i na tej płaszczyźnie wciąż on trwa. Odwołując się do *Konstytucji o Objawieniu* (KO 3), kardynał stwierdza: „Sobór wyraźnie uczy, iż Bóg «poprzez rzeczy stworzone daje ludziom trwałe świadectwo o sobie». Wyraz «świadectwo» jest szczególnie wymowny. Wskazując bowiem na pierwiastek Objawienia zawarty w samym stworzeniu, wskazuje na to, że stworzenie jest jakby pierwszą i podstawową wypowiedzią Boga, jest Jego mową, która na pierwszym miejscu domaga się odpowiedzi wiary”<sup>22</sup>. W tej płaszczyźnie człowiek prowadzi dialog ze Stwórcą, poszukując ostatecznej prawdy o świecie i o sobie samym. Jednakże Bóg objawił również siebie w sposób bardziej bezpośredni — nie tylko dając się poznać człowiekowi poprzez dzieło stworzenia, ale udzielając się osobowo w zbawczej ekonomii: „Bóg bowiem objawił siebie nie w ten tylko sposób, aby ludzie Go poznali jako Ojca, Syna i Ducha Świętego w jedności Bóstwa, ale żeby przez Syna — Słowo, które stało się Ciałem, mieli w Duchu Świętym dostęp do Ojca — i aby stali się uczestnikami samej natury Bożej, czyli Bóstwa”<sup>23</sup>. W tym stwierdzeniu została streszczona cała historia objawienia i zbawienia jako jeden spójny proces trynitarnej ekonomii. W jej centrum stoi Chrystus, ostatecznie Słowo Ojca i odkupiciel człowieka.

Personalistyczny charakter objawienia zostanie jeszcze bardziej podkreślony: „Objawienie nie jest tylko informacją czy zbiorem informacji,

<sup>21</sup> *U podstaw odnowy* s. 52 - 53.

<sup>22</sup> Tamże s. 40 - 41.

<sup>23</sup> Tamże s. 48.



które wystarczy przyjąć do wiadomości. Jest ono natomiast jakby otwarciem się Boga w Jezusie Chrystusie ku człowiekowi i zaangażowaniem się w jego życie i los. Można powiedzieć bardzo ważąc słowa, że w Objawieniu wyraża się «postawa» Boga względem człowieka<sup>24</sup>. Pełną odpowiedzią człowieka na takie zaangażowanie Boga może być tylko pełne zaangażowanie siebie ze strony człowieka. Personalistycznej koncepcji objawienia odpowiada w dociekaniach kardynała w pełni personalistyczna koncepcja wiary: „Człowiek wnosi w nią swoją wolność i angażuje siebie, przyjmując za prawdę Słowo Boga i zawarte w nim Objawienie Siebie ze strony Boga”<sup>25</sup>. Teologia wiary jest niezwykle rozbudowana w jego rozprawach i jako taka mogłaby stanowić odrębny przedmiot badań. Tutaj wydobywamy, w znacznie skróconej formie, tylko pewny jej aspekt, a mianowicie jej personalistyczny i dialogiczny zarazem charakter. Warto przy tym odwołać się do jeszcze jednej wypowiedzi: „Człowiek bowiem, którego woła Bóg, powinien odpowiadać; powinien odpowiadać wszystkim; powinien odpowiadać ciągle. Nie ma żadnego składnika mojej egzystencji, mojej natury, mojego życia, który nie mógłby być i nie powinien być odpowiedzią”<sup>26</sup>. W dawaniu takiej odpowiedzi dialog z Bogiem osiąga swój cel — staje się wspólnotą z Bogiem przez wiarę i miłość.

Szczególnym owocem dialogu Boga z człowiekiem w dziejach zbawienia jest Kościół. Rodzi się on z misji Syna i Ducha Świętego, a jego natura w pełni odpowiada osobowej i wspólnotowej naturze człowieka. Kard. Wojtyła tak to ujmuje: „Istotne jest to, iż cała rzeczywistość Ludu Bożego ma stale swe źródło i początek w Bogu «który Siebie objawia». Równocześnie zaś od strony człowieka i ludzkości o rzeczywistości Ludu Bożego stanowi wiara jako odpowiedź dawana Bogu myślą i życiem”<sup>27</sup>. Co więcej, rzeczywistość Kościoła ma być spełnieniem powołania człowieka i odzworowaniem doskonałego dialogu, jaki odwiecznie trwa w Trójcy Świętej: „Głęboko jest wpisane w człowieka, w jego osobowy byt, to powołanie do Komunii osobowej — communio, w której osoby obdarowują się wzajemnie prawdą i miłością na podobieństwo Osób Boskich. Syn Boży przyszedł na świat, ażeby objawić ludziom to najwyższe powołanie do zjednoczenia w prawdzie przez miłość”<sup>28</sup>. W tym stwierdzeniu zawierają się również niezwykle wymagające zasady dla dialogu we-

<sup>24</sup> Tamże s. 179. Por. *Znaczenie Konstytucji „Dei Verbum” w teologii*. W: *Idee przewodnie Soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*. Kraków 1968 s. 7 - 11.

<sup>25</sup> Tamże s. 13.

<sup>26</sup> *Powołanie człowieka przez Chrystusa*. W: *Kazania 1962 - 1978*. Kraków b. r. s. 314.

<sup>27</sup> *U podstaw odnowy* s. 98.

<sup>28</sup> *Znak, któremu sprzeciwić się będą* s. 134.

wnątrzkościelnego. Dodajmy jeszcze, że cała eklezjologia kard. Wojtyły jest nacechowana personalizmem i duchem dialogu<sup>29</sup>

W tym punkcie analiz jawi się następujący problem: w jaki sposób dialog w płaszczyźnie wertykalnej przechodzi w płaszczyznę horyzontalną. Tym szczególnym „miejscem” według kardynała jest Kościół jako podmiot, jako jedyna w swoim rodzaju wspólnota: „Jest to niewątpliwie wspólnota wiary, wspólnota odpowiedzi dawanej Bogu na Jego Słowo, wspólnota ludzi, których łączy i zespala ta odpowiedź. Wspólnota wyrastająca z tej odpowiedzi, z dialogu z Bogiem, określa jak by pionowy wymiar Kościoła. Równocześnie zaś wspólnota ta jest otwarta ku wszystkim ludziom. Wiara zespolona z dialogiem kształtuje wymiar poziomy Kościoła”<sup>30</sup>. Rozwijając dalej tę myśl, kard. Wojtyła stwierdza, że wymiar poziomy dialogu wynika z pionowego i z niego czerpie podstawowe zasady: musi on odpowiadać zakresowi objawienia i powszechnej woli zbawczej Boga; z drugiej zaś strony „wymiar poziomy przechodzi też w wymiar pionowy”<sup>31</sup> — co należałoby rozumieć w ten sposób, że poprzez dialog Kościoła z człowiekiem urzeczywistnia się również dialog człowieka z Bogiem.

Dialog w wymiarze horyzontalnym ma swoje oparcie w samej naturze wiary i jej wyznawaniu: „Dialog nie jest bynajmniej jakąś metodą odejścia od pionowego wymiaru Kościoła, jak czasem bywa pojmowany. Jest to natomiast towarzyszący wyznawaniu i świadectwu wysiłek całego Kościoła i każdego katolika, by znaleźć w odpowiedzi wiary dawanej Bogu miejsce dla każdego człowieka, by to miejsce określić”<sup>32</sup>. Kościół na Soborze włożył ogromny wysiłek właśnie w to, aby określić miejsce każdego człowieka w wyznawanej wierze. Pierwszym świadectwem i owocem tego wysiłku jest *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, a za nią idą kolejne dokumenty, które obejmują kolejne kręgi dialogu Kościoła ze światem: *Dekret o ekumenizmie*, *Dekret o Kościołach wschodnich katolickich*, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, *Deklaracja o wolności religijnej*, aż w końcu doszło do uchwalenia *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele*, w której dialog obejmuje już wszystkich ludzi. Chronologia uchwalania poszczególnych dokumentów odzwierciedla w istotnych zarysach historię otwierania się Kościoła na cały świat, czemu to-

<sup>29</sup> Por. S. Nagy. *Karola Kardynała Wojtyły myśli o Kościele*. „Zeszyty Naukowe KUL” 22:1979 nr 1-3 s. 21-29; A. L. Szafranski. *Kościół a świat w ujęciu Karola Kardynała Wojtyły*. Tamże s. 31-49; Cz. Bartnik. *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*. Tamże s. 51-60.

<sup>30</sup> U podstaw odnowy s. 30.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże s. 31.

warzyszy świadomość dialogu w najszerszym zakresie<sup>33</sup>. Do tak szeroko rozumianego dialogu wzywa i zobowiązuje Sobór wszystkich katolików. Jest to jednocześnie wezwanie — podkreśla kardynał — do codziennego zdawania egzaminu z dojrzałości wiary: „Nie jest to egzamin łatwy, łatwiejsza z pewnością byłaby wiara «bez dialogu». Jednakże Sobór, który stara się odpowiedzieć na pytanie: co to znaczy być wierzącym, członkiem Kościoła — nie może nas zwolnić z tego egzaminu”<sup>34</sup>.

W ślad za teologią dialogu winna podążać jego ortopraktyka, czyli kształtowanie dojrzałej świadomości dialogu wraz z ugruntowaniem odpowiednich postaw u wierzących i w całym życiu Kościoła. W tym zakresie nauka o dialogu kard. Wojtyły zawiera wielki program, który wciąż czeka na urzeczywistnienie.

## L'INITIATION À LA THÉOLOGIE DU DIALOGUE DU CARDINAL KAROL WOJTYŁA

### R é s u m é

L'article se compose de deux parties. Dans la première l'auteur montre les relations profondes entre la pensée du Cardinal, l'enseignement du Concile Vatican II et la philosophie personaliste. D'après le Cardinal le dialogue constitue un des principes fondamentaux de la compréhension de l'enseignement conciliaire. C'est la conséquence du fait que la personne humaine fut placée au centre d'intérêt vu son propre rapport à Dieu et aux autres personnes humaines. Dans la deuxième partie il est question de la structure de la théologie du dialogue. On a souligné l'importance capitale de la conception personaliste de la Révélation et de la foi dans la réflexion du Cardinal. Il s'ensuit que le dialogue possède deux dimensions: verticale — Dieu — homme et horizontale — les hommes entre eux. Ces deux dimensions se croisent et se réalisent dans l'Eglise — communauté de dialogue avec Dieu et le monde contemporain. Enfin l'auteur constate le progrès évident de l'enseignement sur le dialogue du Cardinal Karol Wojtyła par rapport à celui de l'encyclique *Ecclesiam suam*.

<sup>33</sup> Por. Kard. K. Wojtyła. *Wstęp ogólny* s. 19.

<sup>34</sup> *U podstaw odnowy* s. 26.