

Marcin Składanowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Katedra Teologii Protestanckiej

Bóg i człowiek w teologii zorientowanej dialogicznie

Wprowadzenie

Stworzenie Adama – fresk Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej to dzieło genialne. Bóg, wśród aniołów, zbliża się do Adama, którego właśnie stworzył. Adam jest słaby, bezsilny, nagi. Kochający Ojciec, wyciąga swoją dłoń do człowieka. Adam zwraca wzrok ku Bogu: spotykają się – spojrzenie Stwórcy i stworzenia. Adam widzi wyciągniętą ku sobie Bożą dłoń i nieśmiało wyciąga rękę. Odpowiada na Boże wezwanie, zaproszenie do życia w ożywiającym, wiecznym dialogu.

Pojęcie dialogu nabiera obecnie większego znaczenia. Termin ten występuje w wielu dziedzinach ludzkiej wiedzy i działalności szczególnie wówczas, kiedy bada się człowieka i świat, będący miejscem jego życia i rozwoju¹. Dialog dotyczy w jakiś sposób nauk przyrodniczych i humanistycznych. Staje się kategorią wyjaśniającą człowieka i jego rzeczywistość, podobnie jak pojęcie osoby i opierający się na nim nurt personalizmu. Zresztą terminy te są ze sobą powiązane.

Kiedy nacisk w filozofii czy naukach humanistycznych kładzie się na osobę – na jej prawa, godność, wolność i wartość – pojęcie dialogu wydaje się konieczne do interpretacji rzeczywistości, i to na bardzo różnych płaszczyznach, które łączy człowiek jako centrum stworzenia. Na godność osoby i znaczenie dialogu zwróciły uwagę wydarzenia XX wieku – stulecia wielkiego technicznego i cywilizacyjnego postępu ludzkości, a jednocześnie czasu wyjątkowego poniżenia i zaprzeczenia wartości życia ludzkiego przez zrodzone w tym okresie totalitaryzmy, których znakiem na zawsze pozostaną kominy Auschwitz i łagry Kołomyży². Prędzej czy później dołączą do nich także sale szpitalne, służące w wielu krajach z przyzwoleniem społecznym zabijaniu najbardziej bezbronnych istot ludzkich – dzieci jeszcze nienarodzonych, ludzi starych, chorych, cierpiących.

Zdolność człowieka do poniżania siebie i bliźniego, ogrom zła, jakie jest w stanie wyrządzić, to, po pierwsze, podstawa do filozoficznej i teologicznej re-

¹ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako dialog. Nadzieje i złudzenia nowego myślenia*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 21-22.

² Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 217.

fleksji nad *mysterium iniquitatis*, tajemnicą zła obecnego w człowieku i świecie. Po drugie, obserwacja zła doświadczanego i wyrządzanego przez ludzi prowadzi do namysłu nad znaczeniem pojęcia osoby. Jaką wartość ma osoba ludzka? Jak wartość tę można oszacować czy różnicować? Od czego można ją uzależniać? Trzecim wymiarem poruszanego problemu jest zagadnienie osoby jako bytu otwartego. Człowiek nigdy nie pozostaje sam. Nigdy sam nie dokonuje zbrodni, nigdy całkowicie sam nie czyni dobra; sam nie rozwija się, nie doskonali, ale też sam się nie degeneruje. Człowiek jako osoba ani sam się nie rodzi, ani sam nie umiera, lecz zawsze pozostaje w relacji – do innych ludzi, do świata ożywionego i nieożywionego, a ostatecznie do Boga jako Stwórcy i celu całej rzeczywistości. W samym pojęciu osoby zawiera się zdolność do tworzenia i podtrzymywania trwałych odniesień, autotranscendencja, szczególnie zaznaczająca się w stosunku do innych bytów osobowych – ludzi i Boga³.

Sytuacja dialogu jest trwałą sytuacją człowieka każdej kultury i każdej epoki, wiążącą się z jego byciem osobą. Osoba to samoistny byt pozostający w trwałych, istotnych dla niej relacjach do innych bytów, przede wszystkim do osób. Te trwałe relacje do bytów osobowych są dialogiem. Rzecz jasna, samo pojęcie dialogu może być także uszczegółowione. Dialogiem można nazwać „proces, którego celem jest wzajemne zrozumienie, tworzenie wspólnoty, współpraca w dziele integralnego rozwoju jednostek, grup, narodów, ludzkości oraz współdziałanie na rzecz wartości uniwersalnych”⁴. Odwołując się zaś do Karla Rahnera, należałoby w dialogu podkreślić zwłaszcza proces otrzymywania i przyjmowania czegoś od innego osobowego podmiotu, będącego partnerem dialogu⁵. Gdyby przejść na grunt językoznawstwa czy socjologii, dałoby się przywołać inne, o wiele bardziej złożone określenia dialogu. W niniejszych rozważaniach dialog będzie rozumiany szeroko – jako właściwy osobom sposób bycia (dialogiczność), polegający na trwałej, twórczej, kształtującej sam podmiot i dynamicznej relacji do innych bytów osobowych.

1. Postulat teologii dialogicznej

Myśl dialogiczna zaistniała w filozofii już w pierwszej połowie XX wieku. Związane jest z nią dzieło takich myślicieli, jak: Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber czy Gabriel Marcel, którzy poprzez podniesienie kategorii dialogu jak gdyby na nowo odkryli wartość ludzkiej osoby, wiążącą się z warto-

³ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 32.

⁴ W. Kamińska, *O możliwości dialogu w filozofii*, w: *Człowiek z przełomu wieków*, dz. cyt., s. 41.

⁵ Por. *Dialog*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996², kol. 100.

ścią wspólnoty, w której człowiek jako osoba się realizuje. Nie bez wpływu na myśl dialogiczną w filozofii pozostaje Emmanuel Lévinas, chociaż trwają spory, czy można go bez zastrzeżeń nazwać filozofem dialogu⁶. Jan Paweł II wymieniał go – wśród innych personalistów – jako myśliciela, który znacząco oddziałał na rozwój jego poglądów⁷. Filozofia dialogu nie zdołała wszakże odnieść w myśli dwudziestowiecznej większego sukcesu. Jej wartość była i jest kwestionowana. Współczesne myślenie filozoficzne ma charakter nie dialogiczny, twórczy, lecz raczej destruktywny (Jacques Derrida, Richard Rorty, postmodernizm)⁸.

Jednocześnie z zapoczątkowaniem myśli dialogicznej w filozofii w dwudziestowiecznej teologii chrześcijańskiej zauważalne stały się znaczące przemiany, związane także z ostrą krytyką chrześcijaństwa przez pewne nurty dwudziestowiecznej filozofii, oskarżające je o wypaczenie czy wręcz zakłamywanie obrazu człowieka (Karol Marks, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud). Przemiany myśli chrześcijańskiej stały się niemal koniecznością wobec duchowego kryzysu, który z taką mocą wystąpił w poddanej procesom sekularyzacji powojennej Europie. O tym, jak głęboki jest to kryzys, świadczą słowa wybitnego protestanckiego teologa Paula Tillicha, mówiącego, że z orędzia chrześcijańskiego w świadomości dzisiejszego człowieka pozostało tylko „przesłanie, które nie dociera”⁹.

Poszukująca nowych dróg dotarcia do człowieka teologia chrześcijańska właśnie w propozycjach filozofii dialogu znalazła możliwości skutecznych rozwiązań. Usytuowana w szerokim nurcie personalistycznym myśl filozofów dialogu, z jej wyraźnym ukierunkowaniem na osobę ludzką, pozostaje u podstaw „antropologicznego zwrotu” dokonanego w teologii, który zaowocował skupieniem się zainteresowań badawczych na człowieku jako osobie¹⁰. Oczywiście poruszane w kontekście dialogu problemy – takie jak człowiek realizujący się we wspólnocie czy osoba jako byt samoistny, ale jednocześnie relacyjny – są trwałym elementem chrześcijańskiej antropologii. Jednak w obliczu wyzwań stojących przed człowiekiem współczesnym, wobec wspomnianego już „odkrycia” osoby w dzisiejszej filozofii, w naukach humanistycznych i przyrodniczych, także w wyjaśnianiu teologicznym kwestie te domagają się reinterpretacji i pogłębienia. Może temu służyć teologia nawiązująca do zasadniczych intuicji filozofii dialogu.

⁶ Por. T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa*, w: E. Lévinas, *O Bogu*, dz. cyt., s. 30.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 155-156.

⁸ Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako dialog*, dz. cyt., s. 21-22.

⁹ Tamże, s. 23.

¹⁰ Por. K. Rahner, *Teologia a antropologia*, tłum. A. Kłoczowski, „Znak” 21 (1969), nr 12, s. 1538-1539. Zaznaczyć jednak należy, że w Rahnerowskim rozumieniu ten „zwrot” objawia się szczególnie w punkcie wyjścia rozważań teologicznych, którym ma stać się właśnie człowiek jako poznający podmiot, „słuchacz słowa” (*Hörer des Wortes*) kierowanego doń przez Boga. W interpretacji dialogicznej przedstawianej w niniejszym artykule postulat ten nie jest oczywisty, skoro człowieka bez Boga nie można zrozumieć.

O ile określenie „teologia dialogu” mogłoby sugerować jakieś zawężenie problematyki teologicznej do analizy samej kategorii dialogu w odniesieniu człowieka do Boga, o tyle pojęcie „teologii dialogicznej” wskazywałoby na pewien klucz uprawiania teologii, na wzór interpretacji całej rzeczywistości, człowieka i jego odniesienia do Boga w kategorii dialogu. Wydaje się, że zorientowana dialogicznie teologia byłaby w stanie ukazać we właściwym świetle centralne, lecz dzisiaj niekiedy usuwane w cień prawdy chrześcijańskiego orędzia. W teologii dialogicznej fundamentalnego znaczenia nabierają prawdy o Bogu jako Trójcy Osób, o Chrystusie jako Bogu-Człowieku, o człowieku powołanym do zbawienia i życia wiecznego – powołanym jednak nie indywidualnie, ale we wspólnocie innych ludzi. Te prawdy wiary nie są bynajmniej „odkrywcze” – Kościół głosi je zawsze. Wydaje się jednak, że w czasach sekularyzacji i zaniku myślenia religijnego ich interpretacja według klucza dialogicznego, z wyraźnym akcentem personalistycznym, może na nowo ukazać ich niegasnący blask. Ostatecznie wszelka teologia, wszelki język teologiczny, skomplikowane i wyszukane nieraz teorie mają jednak jeden prosty cel – otwarcie człowieka na łaskę, na samego Boga pociągającego ludzi ku sobie.

Teologia dialogiczna nie może być przełożeniem filozofii dialogu na język teologiczny czy też próbą rozwiązania metodami tej filozofii współczesnych problemów wiary. Tak rozumiane powiązanie byłoby co najmniej problematyczne, i to już w samym punkcie wyjścia. Nie można się bowiem z chrześcijańskiego punktu widzenia zgodzić z występującym u przedstawicieli filozofii dialogu i mającym wielkie znaczenie przyznawaniem prymatu etyce kosztem metafizyki (czy też, jak to się łagodniej określa, z zastąpieniem „metafizyki fundamentu” przez „metafizykę orientacji”, która w gruncie rzeczy sprowadza się do etyki)¹¹. Właśnie przy dialogicznym ujmowaniu relacji Boga i człowieka ukazanej w orędziu chrześcijańskim konieczne staje się dostrzeżenie bytowego, obiektywnego fundamentu tej relacji, którym – w języku klasycznej, odwołującej się do św. Tomasza z Akwinu metafizyki – pozostaje przygodność bytu ludzkiego i jego zależność od Boga – dawcy istnienia. Takie zastrzeżenie w tym miejscu może być ocenione jako zatrzymanie się w pół kroku na drodze do odnowy myślenia teologicznego, lecz nie tak łatwo jest oderwać się od pewnej myśli Tomaszowej, by wejść na grząski grunt „metafizyki orientacji”, przeżywającej byt, lecz niewyjaśniającej go ostatecznie¹². To zastrzeżenie wobec filozofii dialogu wskazuje, że dialogicznie zorientowana (i wciąż personalistyczna) teologia chrześcijańska nie może być ubraną w nowe szaty filozofią dialogu, lecz ma z tym kierunkiem filozoficznym wiele punktów styčných – przede wszystkim w antropologii.

¹¹ Por. M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, „Filozofia Dialogu” 1 (2003), s. 17.

¹² Por. tamże, s. 26.

Trudno mówić dzisiaj o ukształtowaniu się silnego, w miarę zwartego nurtu teologii dialogicznej, mimo iż w dziełach najznakomitszych teologów XX wieku – takich jak Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger czy w Polsce Czesław Bartnik – można odnaleźć wszystkie zasadnicze linie tak rozumianego myślenia teologicznego. Również przedstawiany artykuł nie zmierza do wyczerpującego ujęcia koncepcji teologii dialogicznej. Zamiast tego podjęta zostaje tutaj próba szkicowego ujęcia modelu teologii dialogicznej.

2. Węzłowe punkty teologii dialogicznej

Model dialogicznie zorientowanej teologii ma charakter zstępująco-wstępujący. U jego początków znajduje się tajemnica Boga jedyne w Trójcy Świętej. Wspólnota Osób Boskich jest źródłem istnienia świata, przede wszystkim – źródłem istnienia świata osób. Kontemplacja Trójcy Świętej daje zrozumienie, jak wielką wartość ma osoba, na czym właściwie polega bycie osobą, jakie zadania i cele ma przed sobą człowiek pragnący zrealizować własne bycie osobą. Drugim zasadniczym punktem dialogicznej teologii jest wydarzenie Jezusa Chrystusa jako centrum historii zbawienia, szczyt skierowanego przez Boga w stronę człowieka wezwania do dialogu. W Chrystusie Boża inicjatywa dialogu wyraża się najpełniej. Kolejnym momentem refleksji dialogicznej jest analiza sytuacji człowieka jako bytu osobowego – w pełni jest ona możliwa dopiero w świetle Trójcy Świętej i wcielenia Chrystusa. Zamyślenie się nad człowiekiem owocuje odkryciem jego wewnętrznej dialogiczności – faktu, że człowiek jako podmiot konstituuje swoją osobowość w dialogu z innymi osobami, w szerszym zaś znaczeniu także w „dialogu” z całą rzeczywistością, w której żyje i się rozwija. Jednakże nawet ten niezbędny dialog nie wyczerpuje bogactwa człowieka, nie daje odpowiedzi na wszystkie pytania, a nawet wydaje się nie do końca uzasadniony, pozbawiony absolutnych, niepodważalnych podstaw. W teologicznej refleksji nad dialogicznością człowieka okazuje się, że dopiero trwałe odniesienie ku Bogu i wejście w osobowy dialog z Nim wyjaśnia byt człowieka, nadaje mu niezbędny fundament. Ten wniosek prowadzi do końcowej refleksji dotyczącej sensu ludzkiego życia, które nie wyczerpuje się w rzeczywistości doczesnej i przemijającej. Boże wezwanie powołuje człowieka do pełni, do zjednoczenia ze Stwórcą, „przebóstwienia”. Wieczny, nieprzemijający dialog z Trójjedynym Bogiem jest finalnym momentem całej dialogicznej teologii.

Powyższe streszczenie węzłowych punktów teologii ukierunkowanej dialogicznie może nasuwać zastrzeżenia. Wyjaśnienia domaga się szczególnie kwestia punktu wyjścia takiej teologii, ponieważ dotyka ona trzonu konstrukcji myśli dialogicznej, tj. dialogicznie rozumianego człowieka, odnajdującego sens istnienia w wolnej osobowej odpowiedzi na Boże wezwanie. Wydawać by się

mogło, że „zstępujący” początek tego modelu jest zbyt oderwany od rzeczywistości, zbyt abstrakcyjny. Przypomina może „odgórną” drogę teologii scholastycznej. Czy nie lepiej by zatem zacząć właśnie od człowieka, od jego „natury”, aby przez jej analizę dojść do wniosku, że jedynie Bóg – i to Bóg osobowy, Trójjedyny – jest w stanie ją „usprawiedliwić”? Być może za takim początkiem przemawiają raczej psychologiczne, apologetyczne, chęć dotarcia do słuchacza przez dotknięcie go już na samym początku egzystencjalnymi pytaniami, nieznajdującymi prostych odpowiedzi. Jednakże sprzeciwia się temu fundamentalna teza teologii dialogicznej: człowiek jako osoba ma rację istnienia tylko w osobowym Bogu. Co więcej – właśnie kontemplując Boga, można zrozumieć, kim jest człowiek. Teologia nie jest w stanie adekwatnie mówić o człowieku, nie kontemplując najpierw tajemnicy Boga objawiającego się w Chrystusie. Jeśli chodzi więc o pytanie, co winno być początkiem teologii: „dół” – człowiek czy „góra” – Bóg, należy w świetle tych wyjaśnień opowiedzieć się za drugim rozwiązaniem, tym bardziej że teologia dialogiczna nie ma aspiracji apologetycznych. Jest ona natomiast w zasadniczych punktach zorientowana antropologicznie i eschatologicznie, ponieważ jej celem nie jest budowanie czysto teoretycznych konstrukcji myślowych, lecz dotarcie do człowieka i otwarcie go na Boże wezwanie.

3. Bóg osobowy – źródło dialogu

Kategorią dialogu wyjaśnia się relacje międzyludzkie, usiłując nakierować je na właściwe tory, niekiedy nawet uzdrowić. Jednak trzeba zwrócić uwagę na nie zawsze dostrzegany wymiar tego osobowego dialogu – odniesienie Boga do człowieka, będące podstawą istnienia bytu ludzkiego, podtrzymujące w istnieniu, nadające sens jego konkretnej, przemijającej egzystencji, a ostatecznie – wzywające go do wiecznego życia. Wezwaniem do dialogu jest samo Boże objawienie – zwrócenie się Boga ku człowiekowi, przemawianie do niego¹³. Dialog zawarty w Bożym objawieniu trwa, tak jak ono samo wciąż pozostaje aktualne i ożywiający dla człowieka¹⁴. Ów dialog, którego inicjatorem i kontynuatorem jest Bóg, daje człowiekowi życie, a nawet – życie wieczne¹⁵.

Wielkość Boga, Jego niewypowiedziany dynamizm, samoistność, wolność, dobroć, podmiotowość wskazują, że jest On bytem osobowym. Ściśle rzecz ujmując, to właśnie w odniesieniu do Boga, w dalekiej, lecz niepozbawionej podstaw analogii, można mówić w ogóle o bytach osobowych, o ile mają one w sobie coś z tego, czym ludzki język usiłuje oddać dynamizm i głębię życia Bożego.

¹³ Por. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, 70.

¹⁴ Por. B. Smolka, *Duch Święty zasadą dialogowego charakteru Objawienia Bożego*, „*Quaestiones Selectae*” 5 (1998), nr 7, s. 82-83.

¹⁵ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład*, dz. cyt., s. 65-66.

Właściwie nie jest tak, że w Bogu można „rozpoznać” osobę, analizując Jego „cechy” i porównując je z gotową już definicją osoby. Jest dokładnie odwrotnie – odnajdując w świecie stworzeń „ślady” Boga, *vestigia Dei*, niedoskonałe, niewyraźne, lecz właśnie niepozbawione podstaw, w pewnej wyjątkowej grupie stworzeń dostrzega się szczególne podobieństwo do Stwórcy. To podobieństwo wskazuje na istnienie świata osób, do którego zalicza się człowieka oraz byty duchowe. Takie rozumienie genezy osoby prowadzi do fundamentalnego stwierdzenia: „najbardziej osobowy” jest Bóg – Trójca.

O ile Bóg jest absolutnym wyjaśnieniem istnienia i sensu całego stworzenia, o tyle wyjaśnienie rzeczywistości nieosobowej jest możliwe przez odniesienie jej do świata osób. Ma to doniosłe konsekwencje praktyczne. Osoba ma pierwszeństwo przed innym bytem, wartość osoby, jej dobro i cel mają przewagę nad innymi wartościami. Na to silny nacisk kładzie chrześcijański personalizm¹⁶.

Jednakże orędzie ewangeliczne niesie ze sobą prawdę jeszcze głębszą: Bóg jest Trójjedyny, jest najdoskonalszą wspólnotą Osób. W Trójcy Świętej trzy Boskie Osoby najpełniej ukazują, co to znaczy być osobą – realizują się jako Osoby aż do tego stopnia, że całe określają się przez odniesienie, dialog z pozostałymi Osobami. Relacja staje się w Trójcy Świętej wyróżnikiem Osób. Zdaniem C. Bartnika, „subsystencja osobowa (*subsistentia personalis*) w Trójcy utożsamia się ze swym «odniesieniem do» (*relatio*). W Trójcy osoba jest sobą dzięki temu, że jest odniesieniem absolutnym [...] subsystencja i relacja są w Bogu identyczne”¹⁷. Osoby Boskie tak oddają się we wzajemnym dialogu miłości, że istnieją jednym istnieniem niepodzielnego, jedyne Boga¹⁸. Jednocześnie Bóg Trójjedyny w swojej dynamice wychodzi ku stworzeniu, przede wszystkim do ludzi¹⁹, czyli bytów z woli Bożej będących obrazem Stwórcy (por. Rdz 1,27). Wyciągając rękę do człowieka, Stwórca pociąga do siebie całe stworzenie, które „oczekuje wyzwolenia”, „jęczy i płacze”, pragnąc zjednoczyć się z Bogiem (por. Rz 8,19-22).

¹⁶ Por. C. Bartnik, *Personalistyczny zarys teologii katolickiej*, „Roczniki Teologiczne” 40 (1993), z. 2, s. 107.

¹⁷ Tenże, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 222-223.

¹⁸ Niezwykle trafną uwagę na ten temat wypowiada Bartnik: „Gdyby Bóg był jednoosobowy, byłoby to monstrualne indywiduum, potwór samotności, Bóg zanegowany, niemal wewnętrzna sprzeczność. Ukazało to chrześcijańskie objawienie o Trójcy Świętej. Boga oddaje wieloosobowość, a dokładnie – trójosobowość, gdzie Osoba istnieje z Osób, przez Osoby i dla Osób. Jedna Osoba istnieje – jest sobą – z racji pozostałych Osób. Przy tym «trzy» oznacza nie tylko jakąś liczbę, ile raczej sposób istnienia [...]. Osoba nie jest jakimś odrębnym bytem, lecz jest relacją wewnątrzbytową. Oto Istnienie, nawet Boże, uzyskuje godny siebie cel i sens: w drugiej osobie, w społeczności osób” (tenże, *Personalistyczny zarys*, dz. cyt., s. 108).

¹⁹ Por. tamże, s. 109.

4. Boże wezwanie w Chrystusie

Jan Paweł II w programowej encyklice *Redemptor hominis* pisał, że

człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie „przyswoić”, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć²⁰.

Nauka ta nie jest bynajmniej nowa – wypływa z całości chrystologii nowotestamentowej. Dialogicznie zorientowana teologia jest chrystocentryczna, o ile podkreśla, że najpełniej Boże wezwanie skierowane do człowieka zrealizowało się w Chrystusie, w Jego wcieleniu. Wcielenie staje się ośrodkiem tego dialogu, stąd teologię tak rozumianą można też określić mianem inkarnacyjnej.

Nowy Testament ukazuje Syna Bożego jako centrum i cel Bożego dzieła stwórczego: „W Nim wszystko zostało stworzone [...]. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i w Nim wszystko ma istnienie” (Kol 1,16a.17, por. Hbr 1,2b). W Chrystusie Bóg wyraża ostatecznie zbawczą wolę względem człowieka, ujawniając najmocniej prawdę o Bożej miłości, nieodwracającej się od ludzi mimo ich słabości i upadków: „Bóg nie posłał Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,17). W Słowie Wcielonym Bóg wyciąga rękę do człowieka. Dzięki Niemu każdy z ludzi może stać się dzieckiem Bożym, a więc uczestnikiem wyjątkowej, opartej na miłości, relacji do Boga, którego może nazywać Ojcem (por. J 1,12). Chrystus to decydujący „moment” dialogu Boga z człowiekiem. Historia zbawienia, kierowania przez Boga zbawczego słowa ku człowiekowi, osiąga kulminację we wcieleniu: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2a).

Chrystus, Logos Wcielony, jest powszechnym Zbawicielem. Choć Jezus z Nazaretu jest postacią historyczną ze wszystkimi wynikającymi stąd uwarunkowaniami i ograniczeniami, to równocześnie w Nim jako obiecany Chrystusie-Mesjaszu Bóg wypowiada się do każdego człowieka. Po chrześcijańsku rozumiana „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17). Treść Jezusowej Ewangelii nie jest bynajmniej drugorzędna wobec samej misji Jezusa, a więc realny kontakt z Dobrą Nowiną ma niebagatelne znaczenie w dziele zbawienia człowieka. Niemniej jednak w orędziu Jezusa, przekazywanym przez Kościół, wyraźna jest powszechność wysłużonego przezeń zbawienia, a zatem fakt wypowiedzenia się przez Boga w Chrystusie do każdego czło-

²⁰ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10.

wieka, skoro przez wcielenie i zmartwychwstanie Chrystus jedna ludzi z Bogiem, dając im niezасłużone zbawienie i dar życia w komunii ze Stwórcą. Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Choć oczywiście wcielenie istotnie dokonało się w czasie jako wydarzenie historyczne, to równocześnie pozostaje ponadhistoryczne: w Chrystusie Bóg zwraca się do każdego bez wyjątku człowieka, który kiedykolwiek i gdziekolwiek zaistniał na ziemi, aby żyć życiem przekraczającym granicę cielesnej śmierci.

5. Człowiek dialogiczny – wezwany do życia

Niezależnie od osiągnięć laickiego humanizmu, nie przecząc jego dokonaniom na rzecz rozwoju człowieka i obrony jego godności, stwierdzić trzeba, że z jednej strony personalizm oderwany od Boga nie jest w stanie dostrzec pełni tego, co oznacza osoba ludzka, a z drugiej – nie wyjaśnia faktu, że człowiek nie potrafi zaspokoić swojej naturalnej dialogiczności wyłącznie w relacjach z innymi ludzkimi osobami.

Jeżeli chodzi o pierwszą sprawę, to z natury humanizm ateistyczny, nawet mieniący się personalizmem, koncentrując się na wartości ludzkiej osoby, nie jest w stanie ani tej wartości określić, ani też uchronić jej przed zagrożeniami. Personalizm taki nie ma punktu odniesienia dla osobowego „ja”. Zresztą nawet jeśli istnieje wspomniany punkt odniesienia, to nie wykracza on poza sferę materialną, zdeterminowaną, wielorako ograniczoną. Zamykając się tylko do analizy określonych postaw i zachowań ludzkich, personalizm taki jest w stanie wysnuć rozmaite wnioski i wskazania, lecz nie może rościć sobie prawa do poznania i posiadania prawdy, która sama z siebie domagałaby się powszechnego uznania i przyjęcia. Nie podważając dobrych intencji ani nawet zdobywszy laickiej myśli humanistycznej w dziedzinie odkrycia wielkości i godności osoby, trzeba przyznać, że nie ma ona stosownych środków, by odkryć sens życia osoby ludzkiej ani nawet, by to, co udaje się jej ustalić, ukazać jako przekonującą prawdę, nie zaś tylko jako jedną z wielu możliwych filozoficznych propozycji. Myśl ta nie jest rozwiązaniem prawdziwych egzystencjalnych problemów człowieka.

Drugi z zarysowanych problemów jest głębszy. Otóż rozpatrując fakt, iż żadna osoba ludzka nie może zrealizować się w dialogicznym oddaniu się innej osobie ludzkiej, stwierdzić należy, że odniesienie konkretnej osoby ludzkiej do innych ludzi nie wystarcza jej, by odpowiedzieć na najgłębsze egzystencjalne pytania. Taki dialog ludzkiego „ja” z „ty” wiele mówi o naturze człowieka, o specyfice relacji międzyludzkich i ich konieczności, przerywa barierę ludzkiej immanencji, pobudzając do odpowiedzialności i troski o bliźniego²¹. Jednak nie

²¹ Por. E. Lévinas, *O Bogu*, dz. cyt., s. 59-60.

może on dać odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego żyję?”. (Przy tym trzeba odrzucić tezę, że szukanie sensu życia samo jest bezsensowne. Człowiek całym swoim byciem domaga się sensu i odkrywa go w wielu kwestiach w otaczającym go świecie. Dlaczego więc w tej sprawie – zasadniczej, najważniejszej dlań – miałyby akurat nie być tego sensu?). Konieczna jest tu dialogiczna więź z osobą większą niż człowiek – chciałoby się powiedzieć w świetle wcześniejszych stwierdzeń: z osobą „prawdziwszą”, „pełniejszą”, „bardziej-osobą”, „najbardziej-osobą”. Ewangeliczne orędzie wskazuje jednoznacznie Trójjedynego Boga, doskonałą wspólnotę doskonałych Osób jako właściwe „Ty” w dialogu z ludzkim „ja”, nadającą sens dialogom z innymi „ty” ludzkimi i wyjaśniającą egzystencję ludzką ostatecznie i najpełniej.

W doskonałości Trójcy Świętej dostrzega się zadania stojące przed człowiekiem chcącym zrealizować własne osobowe życie, osiągnąć cel ostateczny, jak gdyby wyczuwalny – chociaż nie zawsze wyraźnie uświadamiany – w tym wszystkim, co robi i do czego dąży na co dzień. Wezwaniem człowieka jest oddanie się bez reszty innym osobom²², przełamywanie własnego monadycznego, egoistycznego zamknięcia, a ostatecznie – wolne otwarcie na łaskawe Boże wezwanie i wejście w ożywiającą rozmowę z Bogiem. W ten sposób własne ludzkie ograniczone bycie osobą można kształtować według wzoru Bożego, Boskich Osób, będących całkowicie byciem-dla-innego i byciem-w-dialogu-z-innym. Martin Buber pisze, że „człowiek staje się Ja w kontakcie z Ty”²³. Ostatecznym Ty dla ludzkiego Ja pozostaje jednak Bóg. Stąd, zdaniem Emmanuela Lévinasa, prawdziwym sensem ludzkiego istnienia jest bycie-dla-innego, będące jednocześnie byciem-ku-Bogu²⁴. Skoro człowiek istnieje w-odniesieniu-do, to błędny jest indywidualizm jako pogląd opierający się na złudzeniu całkowitej autonomii jednostki – monady, a ostatecznie redukujący sam byt ludzki tylko do pewnych jego wymiarów. (Podobnie zresztą błędny jest pogląd przeciwny – socjologizm, nieodróżniający znaczenia ludzkiej jednostki)²⁵.

Dialog jest związany ze światem osobowym jako pierwotne zjawisko życia duchowego osoby²⁶. Podstawą dialogu międzyludzkiego pozostaje słowo Boga wypowiedziane do człowieka. Relacja z Bogiem jest źródłem ludzkiego istnienia i wszelkiego działania. Według Jana Pawła II Bóg „od początku prowadzi zbawczy dialog ze stworzoną przez siebie ludzkością”²⁷. Kwestia bycia osobą i bycia

²² Por. tamże, s. 150-151.

²³ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 56.

²⁴ Por. E. Lévinas, *O Bogu*, dz. cyt., s. 253.

²⁵ Por. J. Wadowski, *Pytania egzystencjalne jako dialogika intuicyjna*, w: *Człowiek z przełomu wieków*, dz. cyt., s. 268.

²⁶ Por. A. Siemianowski, *Dialog w filozofii – znaczenie koncepcji Karla Jaspersa*, w: *Człowiek z przełomu wieków*, dz. cyt., s. 93.

²⁷ Jan Paweł II, *Musimy być ludźmi dialogu*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 13 (1992), nr 5, s. 16.

w dialogu nie jest bynajmniej zagadnieniem czysto teoretycznym. Przeciwnie – bycie osobą, bycie w dialogu z osobami ludzkimi i z osobowym Bogiem – to wszystko wymaga jak najbardziej konkretnych postaw i zachowań. Otwartość względem innego człowieka jest nieustannym dostrzeganiem jego osobowej wartości i godności, wrażliwością na poniżenie, biedę, cierpienie, głód, osamotnienie, wyczerpaniem na okłamywanie, zwodzenie i zniewalanie ludzi.

Otwartość na człowieka – i to praktycznie urzeczywistniana – konsekwentnie prowadzi do otwartości na Boga i Jego wezwanie. Oczywiście dialog człowieka z Bogiem jest możliwy tylko dzięki Bożej łaskawej inicjatywie. Jednakże można mówić słusznie o roli człowieka odpowiadającego Bogu, ponieważ to Bóg zechciał stworzyć osoby ludzkie i wezwać je do wolnej odpowiedzi, do wyboru życia i dobra. Ten dialog mówi bardzo wiele o Bogu i człowieku. Ze strony Boga jest łaskawym obdarzeniem człowieka życiem, wezwaniem do wspólnoty z Bogiem zdolnej do trwania poza śmiercią, poza dramatem zniszczenia i grobu. Dialog jest darem łaski, wielkim, bezinteresownym, życiodajnym. Ukazuje on osobowego Boga, który choć w relacjach łączących Osoby Boże sam sobie wystarcza, to jednak swoją personalność pragnie rozlać poza siebie (*bonum est diffusivum sui*), pragnie wyjść z nią do świata, do innych osób, wzywając je do życia. Od strony człowieka nie jest ów dialog jedynie biernym przyjmowaniem Bożego wezwania. Mimo bezspornej Bożej inicjatywy wymaga on od człowieka wolnej odpowiedzi; wolnej – chociaż możliwej także dzięki łasce²⁸. Człowiek jako osoba odpowiada na Boże wezwanie, włączając się w życiodajną rozmowę ze Stwórcą, wszczepiając swoją małą, ograniczoną, słabą wolę w Bożą wolę zbawienia każdego człowieka, stworzonego na Boży obraz i podobieństwo. Ponieważ Bóg chce wolnej odpowiedzi, stworzył człowieka jako osobę zdolną do samodzielných i wolnych wyborów.

Znaczenie kategorii dialogu z Bogiem do wyjaśniania Bożego powołania skierowanego do człowieka dobrze obrazuje kwestia wezwania do życia wiecznego. W teologii tradycyjnej kategoria ta właściwie (a przynajmniej *explicite* i w tym kontekście) nie występowała. Ograniczano się na ogół do statycznej analizy duszy ludzkiej, która z natury miałaby być nieśmiertelna. W ten sposób filozoficzna analiza duszy, badanie jej istoty – nawet tak zdynamizowane jak przebogata w treść Tomaszowa koncepcja duszy jako formy substancjalnej ciała – faktycznie zastępowało dynamiczną wizję życia bez końca, możliwego nie dzięki własnej mocy człowieka (a ściśle rzecz ujmując: duszy jako jego „lepszej części”), lecz dzięki działającej nieustannie i przenikającej wszelkie sfery ludzkiego życia łasce Bożej. Tak zorientowane filozoficzne wyjaśnianie człowieka, jego relacji do Boga, a także zagadnienia wiecznego istnienia ludzkiego „ja” nigdy nie uwolniło się od esencjalizmu, operując wciąż wokół pojęcia nieśmiertelnej

²⁸ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład*, dz. cyt., s. 87-88.

„z natury” duszy ludzkiej. Zresztą myśl ta z trudem dawała się związać z perspektywą zbawienia całego człowieka, w jego duchowości i cielesności, co nie było adekwatne do chrześcijańskiego orędzia, w którym życie wieczne to nie własność człowieka, ale Boży dar dla niego: „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu” (1 J 4,9; por. J 10,10; Rz 2,6-7; 2 Tm 1,10). Chociaż każdy człowiek doświadcza dramatu opuszczenia i śmierci, to jednak Boże wezwanie skierowane do niego wyrwa go z tego dramatu. Śmierć dla wierzącego staje się nie tyle kresem, ile raczej momentem przejścia i spotkania²⁹. Człowiek odkrywa siebie jako skierowanego ostatecznie ku przyszłości, którą jest życie w Bogu³⁰.

Życie nie jest statycznym trwaniem zamkniętej w sobie monady, mającej w swojej naturze nieśmiertelność i uważającej śmierć fizyczną za złudzenie. Życie jest natomiast dynamicznym, pełnym energii procesem, szczególnie jeśli chodzi o życie osobowe, a nie jedynie wegetatywno-zmysłowe. Życie w realiach ziemskich jest historyczne, konkretne, przemijające, kruche i słabe, a ostatecznie – podlega nieuchronności śmierci i zniszczenia. Jednocześnie w tym życiu nieustannie obecne jest Boże wezwanie do życia w wieczności. Właśnie kategoria międzyosobowego pełnego miłości dialogu jest w stanie dać chrześcijańską, ortodoksyjną odpowiedź na pytanie o sens i cel życia ludzkiego, które nie może zakończyć się w chwili śmierci.

Uświadomienie sobie własnej słabości i przemijalności jest pierwszym krokiem do odpowiedzi na Boże wezwanie. Bóg jest potrzebny człowiekowi, by ten mógł istnieć i trwać, zgodnie z wewnętrznym ukierunkowaniem ku życiu. Jak sądzi Emmanuel Lévinas, „ułomność człowieka zaczyna się więc w bolesnym doznaniu kresu”³¹. Człowiek od tego lęku nie może się wyzwolić, własnej słabości nie jest w stanie usunąć³². Boże wezwanie do dialogu trwającego poza granicę nieuchronnej śmierci zawiera to, czego potrzeba człowiekowi – prawdę o sensie jego życia, którym jest powołanie do wieczności. Boże wezwanie mówi, że moje ludzkie „ja”, mimo ludzkiej śmiertelności i przemijalności, nie zniknie, nie rozplynie się pewnego dnia w niebycie. Jestem wezwany do życia. To jest – już według Boecjusza – prawdziwa, bynajmniej nie nużąca czy statyczna wieczność: *interminabilis vitae tota simul ac perfecta possessio*³³.

Marcin Luter mówił, że życie jest trwaniem na rozmowie z Bogiem³⁴. Jak to jest w ogóle możliwe? Tylko Bóg osobowy może ten dialog z miłości zainicjo-

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1985, s. 114-115.

³⁰ Por. K. Rahner, *Teologia a antropologia*, dz. cyt., s. 1550.

³¹ E. Lévinas, *O Bogu*, dz. cyt., s. 100.

³² Por. tamże, s. 101.

³³ Por. J. Ratzinger, *Ewigkeit (II)*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. J. Höfer, K. Rahner, t. 3, Freiburg – Basel – Wien 1959, kol. 1269-1270.

³⁴ „Wo er oder mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewißlich

wać i podtrzymywać. Życie w dialogu z Bogiem i z całą wspólnotą zbawionej ludzkości to wezwanie i przeznaczenie każdego człowieka. Często jednak życie wieczne w świadomości ludzkiej pozostaje prawdą nierzeczywistą, oderwaną, wręcz niepotrzebną w świetle problemów zwyczajnego życia. Życie wieczne nie jest bynajmniej rozwiązaniem codziennych bolączek i kłopotów, nie jest prostym lekarstwem na wyzwania stojące przed dzisiejszym człowiekiem, na trudności materialne, społeczne, moralne, polityczne. Co więcej, nie ma oczywistego przełożenia między głodem, wojną, konfliktami i niesprawiedliwościami społecznymi, bezrobociem, nienawiścią dla życia ludzkiego a zamgloną niejako perspektywą życia w wieczności. Z tego powodu człowiek, zamiast zwracać swoje myśli i pragnienia ku niepewnym i odległym perspektywom wieczności, wolałby jasne rozwiązania dotyczące konkretnych problemów życia. Jest w tym także niewątpliwie obecny ślad wzmiankowanego już błędnego i odrealnionego rozumienia wieczności³⁵. Tymczasem z chrześcijańskiego punktu widzenia perspektywa wezwania człowieka do życia bez końca i w pełni niesie ze sobą odpowiedzi na te wszystkie pytania.

6. Dialog z Bogiem – klucz do zrozumienia człowieka

Brak tutaj miejsca dla wypracowania i omówienia tego, w jaki sposób perspektywa Bożego wezwania – ostatecznie sięgającego poza śmierć – winna oddziaływać na życie człowieka. Jest to zresztą stały temat duszpasterskiej działalności Kościoła. Kreśląc zarys dialogicznego ujęcia teologii, warto zwrócić uwagę na niektóre wymiary ludzkiego życia widzianego przez pryzmat dialogu.

Pierwszym z nich są relacje międzyludzkie. Kategoria dialogu jako podstawa do zrozumienia bytu osobowego ujawnia, w czym człowiek powinien doskonalić swoją osobę na wzór doskonałości osób Bożych (por. Mt 5,48) przez całkowite oddanie się osobowemu „ty”. Dialogiczna relacja „ja” względem ludzkiego osobowego „ty” w sposób istotny wpływa na życie ludzkie, zarówno w wymiarze społecznym, jak i osobistym. Sprawia ona, że większą uwagę w dyskusji nad normami życia ludzkiej wspólnoty można zwrócić na godność osoby, na wartość i doniosłość dialogu w kontaktach międzyludzkich.

Jak jednak wskazano powyżej, dialogiczne odniesienie ludzkiego „ja” względem ludzkiego „ty” nie jest w stanie dać odpowiedzi na najistotniejsze pytania człowieka. W dialogu „ja” ludzkie odkrywa, kim jest i jakie powinno być. Jed-

unsterblich. Die Person Gottes, der da redet, und das Wort zeigen an, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden wollte” (Cyt. za: G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, Leipzig 1986, s. 13).

³⁵ Por. F. Guimet, *Istnienie i wieczność*, tłum. Z. Włodkowska, Paryż 1978, s. 64.

nak takie odkrycie do końca nie jest możliwe w dialogu z ludzkim „ty”. Jest tak, ponieważ w takim dialogu „ja” odkrywa zarówno własną ograniczoność i skończoność, jak i ograniczoność i skończoność partnera, a wreszcie ułomność samego dialogu między ludźmi jako środka poznania sensu własnego życia i sensu świata. Ostateczne ugruntowanie dialog znajduje w relacji ludzkiego „ja” z „Ty” Bożym, w którym przy zachowaniu ograniczoności i słabości ludzkiego podmiotu odkrywa się prawdziwy sens dialogu – życie. Mówią o tym przytaczane przez Emmanuela Lévinasa słowa Sørena Kierkegaarda: „W przypadku dóbr doczesnych, im mniej ich człowiek potrzebuje, tym staje się doskonalszy [...]. Ale w relacji między człowiekiem a Bogiem ta zasada zostaje odwrócona: im bardziej człowiek potrzebuje Boga, tym jest doskonalszy”³⁶. To drugi wymiar dialogiczności ludzkiego życia.

Trzecim istotnym aspektem jest kwestia podmiotu i źródła dialogu oraz punktu jego „zakorzenienia” w człowieku. Osoba ludzka sama z siebie nie jest w stanie nawiązać dialogu z osobowym Bogiem. Zarazem jednak dialogu tego pragnie, ponieważ jest bytem osobowym, który nie zaspokaja się na płaszczyźnie doczesnej, a nawet w dialogu z innymi ludźmi. Tę lukę między ludzkimi możliwościami i dążeniami (można by ją nazwać – w jakimś dalekim Rahnerowskim znaczeniu – „nadprzyrodzonym egzystencjałem”) wypełnia swoją łaską Bóg, który człowieka podnosi na poziom nadprzyrodzonej międzyosobowej relacji³⁷. To Bóg jest absolutnym podmiotem, inicjatorem i to On podtrzymuje dialog z człowiekiem oraz umożliwia człowiekowi wolną odpowiedź przez podjęcie tego dialogu, dając mu możliwość bycia aktywnym uczestnikiem tej szczególnej relacji. Karl Rahner pisze w związku z tym, że

osobowa relacja do Boga, historia zbawienia o charakterze prawdziwego dialogu między Bogiem a człowiekiem, przyjęcie swojego własnego niepowtarzalnego i wiecznego zbawienia, pojęcie odpowiedzialności przed Bogiem i jego sądem, wszystkie te twierdzenia chrześcijańskie [...] implikują, że człowiek [...] jest osobą i podmiotem³⁸.

Boże wezwanie ma charakter bytowy („egzystencjał”), trwale przynależy do bytu ludzkiego, nie jest czymś dochodzącym doń z zewnątrz, jakby na kształt łaski „nadbudowanej” na „czystej naturze”. Zatem to, że człowiek może odpowiedzieć na słowo Boże, jest możliwe jedynie dzięki podstawowemu, ontologicznemu określeniu jego ludzkiej egzystencji w kategorii powołania go do przyjęcia samego Boga, udzielającego się człowiekowi³⁹.

³⁶ E. Lévinas, *O Bogu*, dz. cyt., s. 181.

³⁷ Por. A. Zuberbier, *Karl Rahner*, dz. cyt., s. 86.

³⁸ K. Rahner, *Podstawowy wykład*, dz. cyt., s. 27.

³⁹ Por. tamże, s. 123; A. Zuberbier, *Karl Rahner*, dz. cyt., s. 87.

W tym kontekście można wzmocnić tezę, że dialog w powiązaniu z myślą personalistyczną jest dzisiaj w stanie o wiele lepiej wyjaśnić byt człowieka, a w szczególności jego powołanie do życia wiecznego, niż antropologia teologiczna oparta na pojęciu „nieśmiertelnej z natury” duszy. Dynamiczna dialogiczność jest także bardziej adekwatna do opisu kondycji człowieka od promowanego przez współczesną kulturę indywidualizmu, także sprowadzającego człowieka do zamkniętej w sobie monady⁴⁰.

7. Kierunki rozwoju teologii dialogicznej

Pojęcie dialogu w teologii może mieć szerokie zastosowanie. Można by wyróżnić kilka płaszczyzn dialogu, obejmujących najważniejsze punkty chrześcijańskiego orędzia.

W historii zbawienia Bóg wyraża odwieczną wolę, aby pojednać ze sobą cały świat i – w sposób tylko sobie wiadomy – skierować całe stworzenie ku sobie jako ostatecznemu celowi. Szczególną miłością Bóg obdarza człowieka już w momencie stworzenia. Karl Rahner, pisząc o wyjątkowości związku łączącego człowieka z Bogiem wyrażającego się w kategorii bycia stworzonym, stwierdza, że „stworzenie jest jedynym, niepowtarzalnym i nieporównywalnym sposobem, który nie zakłada innego jako możliwości aktywnego wyjścia-z-samego-siebie, lecz właśnie stwarza tego innego jako innego, zatrzymując go u siebie jako tego, który jest ugruntowany, i w tej samej mierze wyzwala go do jego własnej samodzielności”⁴¹. Łączy się z tym płaszczyzna stworzenia człowieka jako bytu społecznego, mającego żyć, rozwijać się i dążyć do zbawienia nie pojedynczo, lecz we wspólnocie innych ludzi i wśród całego stworzenia ożywionego i nieożywionego. To dialogiczne funkcjonowanie człowieka przejawia się w istnieniu społeczeństw, szczególnie jednak widoczne jest we wspólnocie wierzących. W Kościele dialog międzyludzki zyskuje fundament w wartościach ewangelicznych, przede wszystkim w miłości, mającej ogarniać wszelkie relacje łączące ludzi. Charakterystyczną cechą dialogu obecnego we wspólnocie chrześcijańskiej jest to, że cały Kościół jako wspólnota, a nie tylko jako zbiór jednostek, jest uczestnikiem dialogu z Bogiem.

Myśl dialogiczna w centrum zainteresowania stawia w pewien sposób pomijane dzisiaj jako „nieużyteczne” prawdy wiary. Zarazem umożliwia ona pogłębione badanie problemów uważanych za „użyteczne”, takich jak niektóre aspekty antropologii (społeczne funkcjonowanie człowieka, problem nierówności i dyskryminacji w społeczeństwie i we wspólnocie kościelnej, problematyka *gen-*

⁴⁰ Por. J. Wadowski, *Pytania egzystencjalne*, dz. cyt., s. 275.

⁴¹ K. Rahner, *Podstawowy wykład*, dz. cyt., s. 70.

der w konfrontacji z chrześcijańską nauką o człowieku) czy teologiczne ujęcie troski o stworzenie („eko-teologia”). Wszelkie propozycje zastosowania dialogicznego języka w teologii powinny jednak pozostawać w związku z podstawowym zadaniem Kościoła – głoszeniem Ewangelii. Droga dialogicznie ukierunkowanej teologii (jak w zasadzie teologii w ogóle) winna mieć zawsze ukierunkowanie pastoralne.

Zakończenie – Słowo Boga, słowo człowieka

Dzieje zbawienia to historia Bożego życiodajnego dialogu z człowiekiem. U jego początków znajduje się stworzenie świata i człowieka oraz niezłomna Boża wola zbawienia całego stworzenia (na ile może ono to zbawienie przyjąć) przez pojednanie go ze Stwórcą, co odnosi się zwłaszcza do świata osób ludzkich. Dzieje zbawienia to coś więcej niż tylko historia związków Boga z człowiekiem, którą najkrócej można ukazać jako odchodzenie człowieka i Boże wezwanie do powrotu. Dzieje zbawienia to nieustający dialog złożony z wielkich słów Boga do człowieka i małych słów człowieka do Boga. W centrum tego dialogu jest Słowo, które stało się Ciałem.

Każde Boże słowo to szczególny znak w życiu konkretnych ludzi lub całych narodów, to wydarzenie, zmieniające bieg życia, sprawiające, że wszystko w życiu się zmienia, że to, co było cenne, nagle traci wszelką wartość, a to, co było niczym, co było pogardzane, nagle staje się poszukiwanym skarbem (por. 1 Kor 1,26-29). Boże słowo to wezwanie do nawrócenia, do zmiany życia, do dokonywania właściwych wyborów życiowych, do życia prawdziwymi wartościami. Boże słowo to znak, że życie ludzkie ma swój sens, cel, wartość, nie przemija wraz z tym, co przemijające i doczesne. Jego sensem i przeznaczeniem jest zjednoczenie w wiecznym dialogu z Trójjedynym Bogiem.

Małe ludzkie słowo to błaganie o Boże miłosierdzie, przebaczenie, zapomnienie o złu. Małe ludzkie słowo to prośba o światło, aby człowiek nie gubił się w ciemnościach tego świata, we własnych ciemnościach, w gąszczu fałszywych wartości, półprawd, pozornych dóbr, nieprawdziwych i nieskutecznych rozwiązań. Małe ludzkie słowo to modlitwa o pomocną dłoń, o podtrzymanie na dobrej drodze, o kierowanie wśród pojawiających się niepewności, wątpliwości, rozterek. Małe ludzkie słowo to błaganie o życie dobre na ziemi, lecz ostatecznie o szczęście nieprzemijające, nieulotne, trwałe. Małe ludzkie słowo to modlitwa o to, by Bóg sam stał się treścią i sensem słabego, kruchej ludzkiego życia.

God and Human Beings in a Dialogically Oriented Theology

Summary

The idea of dialogue in philosophical and theological anthropology emphasizes the dignity proper to each human being as a person, and also the human social nature. In the 20th century many humanists rediscovered the idea of interpersonal dialogue. In the philosophical thought this idea is present in the works of Jewish thinkers: Martin Buber, Franz Rosenzweig and Emmanuel Levinas. But the notion of dialogue can also be useful in Christian theological language.

The article looks at the notion of dialogue in the definition of the relationship between God and human beings from the perspective of Christian Personalism. A “dialogically oriented theology” shows the relationship between God and man as a dialogue based on divine grace. The dignity of every human person is rooted in the vocation to dialogue with the persons of the Holy Trinity. This dialogue with God defines human beings in their relation to the world. The dialogue goes far beyond everyday life and finds its fulfillment in eternal dialogue with God and with the community of the redeemed.

Keywords

dialogue, dialogicity, philosophy of dialogue, dialogical theology

Słowa kluczowe

dialog, dialogiczność, filozofia dialogu, teologia dialogiczna