

Katarzyna Parzych-Blakiewicz

Sperancyjny aspekt teologii dialogu w encyklice "Spe salvi" Benedykta XVI

Studia Warmińskie 49, 55-65

2012

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Sperancyjny aspekt teologii dialogu w encyklice *Spe salvi* Benedykta XVI

Słowa kluczowe: nadzieja chrześcijańska, encyklika *Spe salvi*, teologia dialogu, humanizm.

Key words: Christian hope, *Spe salvi* encyclical letter, theology of dialogue, humanism.

Schlüsselworte: christliche Hoffnung, Enzyklika *Spe salvi*, Theologie des Dialogs, Humanismus.

Koncepcja dialogu we współczesnej myśli humanistycznej akcentuje związek dialogu jako fenomenu komunikacyjnego z wydarzeniem będącym historyczną aktualizacją tego fenomenu. Dialog zatem to nie tylko komunikacja, ale przede wszystkim spełnienie osobowe człowieka w aktywności relacyjnej, ukierunkowanej na drugą osobę. Momentem pośrednim między ideą dialogu a realnym dialogiem jest nadzieja; ona jest pomiędzy świadomością osoby i aktywnością osoby. Bez nadziei dialog ginie. Bez dialogu człowiek skazany jest na jałową lub destrukcyjną samotność.

Encyklika Benedykta XVI *Spe salvi* (dalej: SpS) dostarcza treści, które pomagają dookreślić teologiczny status nadziei w dialogice. Głębsza refleksja nad koncepcją nadziei zbawienia w *Spe salvi* pozwala na stwierdzenie, że nadzieja wskazuje na nienazwany dotąd przez dialogików moment odpowiadający za rozwój dramaturgii dialogicznej w kierunku przekształcania się relacji międzyosobowych w dojrzały dialog miłości. Usytuowanie nadziei w schematach dialogicznych spowodowało powstanie zapytania o to, jak z perspektywy dialogiki, przedstawia nadzieję zbawienia Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*? Kwestia teologii dialogu – jak dotąd – nie doczekała się systematycznego opracowania. Jednak istnieją opracowania wyznaczające obszar badawczy dla tego

zagadnienia. Ponadto w refleksjach teologicznych wielu czołowych współczesnych myślicieli można odnaleźć wyraźne nawiązanie do treści dialogicznych. Koncepcja nadziei chrześcijańskiej przedstawiona przez Benedykta XVI ujmuje w nowym aspekcie dialogikę teologiczną.

Odpowiedź na postawione pytanie opiera się na wskazaniu głównych treści dialogicznych w strukturze teologii (p. I). Rozwija się w naszkicowaniu „nadziei” jako kategorii zbawczej w oparciu o *Spe salvi* (p. II) oraz w poszukiwaniu treści wiążących myśl sperancyjną Benedykta XVI z koncepcją dialogiczną teologii (p. III). Prowadzi do konkluzji, że nadzieja zbawienia według koncepcji dialogiki charakterystycznej dla teologii kard. Józefa Ratzingera – Benedykta XVI, wiąże się z aktywnością ewangelizacyjną Kościoła wobec kultury tworzonej w oparciu o humanizm pozbawiony nadziei na osiągnięcie przez człowieka dóbr nieprzemijających i nieutracanych (p. IV).

I. Dialogika w strukturze teologii

Teologia dialogu określa model metody badawczej w teologii. Przyjmuje założenia dialogiki filozoficznej oraz wyznacza kontekst teologiczny zastosowania dialogu jako narzędzia badawczego do analizy źródeł i syntezy merytorycznej. Specyfiką teologii dialogu jest zwrócenie uwagi na wartość naukową doświadczenia wiary religijnej, z akcentem na jej chrześcijański charakter.

1. Założenia dialogiki filozoficznej

Filozofia dialogu rozpoznaje w doświadczeniu relacji międzyludzkich treści nadające się do utworzenia kategorii dialogicznej w ujmowaniu treści teologicznych. Na uwagę zasługuje pięć założeń wypracowanych lub też zainicjowanych przez czterech czołowych przedstawicieli myśli dialogicznej i egzystencjalno-personalistycznej: Martina Bubera, Emmanuela Levinasa, Józefa Tischnera, Karola Wojtyły.

1. Zasada dialogiczna Martina Bubera o relacyjności charakteryzującej specyfikę istnienia ludzkiego wśród rzeczy i osób¹.
2. Aksjologiczne uwarunkowania dialogu (Levinas, Tischner)².

¹ M. Buber jest prekursorem filozofii dialogu. Wypracował podstawową zasadę dialogiczną, która mówi o wzajemnym odniesieniu Ja i Ty. Zob. idem, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.

² E. Levinas nie uważał siebie za filozofa dialogu ze względu na to, że swojej filozofii nie oparł na zasadzie dialogicznej M. Bubera, która akcentowała symetryczność w relacji międzyosobowej. Refleksja współczesna nad myślą E. Levinasa pozwala jednak zakwalifikować ją do obszaru dialogiki ze względu na wskazanie aksjologicznych zależności w relacjach. Zob. główne dzieła Levinasa, w których

3. Harmonia symetryczności i asymetryczności relacji (Levinas, Tischner, Wojtyła)³.
4. Dramatyczny charakter relacji dialogicznych (Tischner)⁴.
5. Personologiczny aspekt uczestnictwa w społeczności osobowej (Wojtyła)⁵.

Współczesna koncepcja dialogu według osiągnięć myśli filozoficzno-humanistycznej, przedstawia dialog jako wydarzenie, tj. moment realizujący egzystencję osobową, określony relacją między partnerami. Partnerów dialogu łączy wzajemne odniesienie składające się z serii „samo-ofiarowania” Innemu i przyjęcia Innego. Warunki umożliwiające dynamikę dialogiczną należą do płaszczyzny etyczno-moralnej. Oznacza to, że sytuacja dialogiczna stawia partnerom wymagania co do sposobu obecności w dialogu. Wymagania te dotyczą intencji dobra i prawdy, uwzględniającej wymiar indywidualny i zbio-

zawierają się załączki współczesnej koncepcji dialogiki: *Catość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998; *Trudna wolność*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991; *Etyka i Nieskończoność. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków [b.r.w.]. Zob. opracowania dotyczące koncepcji dialogicznych na podstawie założeń filozofii E. Levinasa: M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990; idem, *Homo: capa alterius, capa Dei. Emmanuela Levinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999. J. Tischner rozwinął koncepcję dialogiczną E. Levinasa, pozostając jednak wiernym zasadzie dialogicznej. Wskazał na zależność osoby od świata wartości, która czyni człowieka odpowiedzialnym za jakość relacji. Zob. J. Tischner, *Myślenie wśród wartości*, Kraków 1992; idem, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.

³ Osoba jest podmiotem aktywnym w relacji. Oznacza to, że pozostając sobą (tzn. nie zmieniając swojej tożsamości jako „ktoś”, z akcentem na unikatowość jednostki osobowej) wchodzi w relacje, które sytuują osobę na równi z Innym, który jest partnerem w dialogu. Asymetryczność relacji dostrzeżona przez Levinasa w osobie i jej etosie ukazuje się jako korelująca z symetrycznością relacji. Dialogiczno-osobowa harmonia asymetryczności z symetrycznością wyłania się z koncepcji osoby i czynu według Karola Wojtyły. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994. Na temat asymetryczności i symetryczności w filozofii dialogu zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, Kraków 2009, s. 507–509. Więcej na temat aksjologicznego poziomu dialogu, w oparciu o założenia dialogiki Bubera, Levinasa, Tischnera, Wojtyły zob. K. Parzych, *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000, s. 27–45; idem, *Na progu teologii dialogu. Dar według studium „Osoba i czyn” Karola Wojtyły*, *Filozofia Dialogu* 1 (2003), s. 167–174; idem, *Aksjologiczna zasada dialogu małżeńskiego wobec przemian koncepcji małżeństwa*, w: A. Jucewicz, M. Machinek (red.), *Idea gender jako wyzwanie dla teologii*, Olsztyn 2009, s. 127–140; idem, *Elementy filozofii dialogu w antropologii paschalnej ks. Wacława Hryniewicza*, *Forum Teologiczne* 12 (2012) [w druku].

⁴ Ks. prof. Józef Tischner wypracował koncepcję filozoficzną, w której ukazał znaczenie obecności Innego dla dalszych losów relacji. Nazwał ją filozofią dramatu, podkreślając uzależnienie osoby od wartości i konieczność odniesienia się do nich, апробującego lub odrzucającego. Amibalencja ta przeznacza relacje w sytuacji dramatyczne, które oznaczają nieprzewidywalność reakcji Drugiego na wartości objawiające się wraz z zaistnieniem relacji. Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*; idem, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

⁵ Kard. Karol Wojtyła nie należy do grona filozofów dialogu. Jednak jego koncepcja osoby i czynu jako wyrazu aktywności podmiotowej człowieka odnoszonej do wymiaru aksjologicznego sprawia, że nie sposób pominąć tego autora i jego filozofii w przemyśleniach dialogicznych. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*. Zob. na temat miejsca filozofii K. Wojtyły w obszarze dialogiki, zwłaszcza dialogiki teologicznej: K. Parzych, *Na progu*; idem, *Pojęcie dialogu wg Karola Wojtyły – Jana Pawła II i jego zastosowanie teologiczne*, *Filozofia Dialogu* 2 (2004), s. 185–200; K. Wieczorek, *Człowiek otwarty na drugiego. Perspektywa filozofii Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, *Filozofia Dialogu* 3 (2005), s. 25–36.

rowy oraz zgody na uznanie równorzędności dialogicznej partnera pomimo nierówności podmiotowej. Równorzędność dialogiczna oznacza, że partnerzy są uczestnikami dialogu na równych prawach i obowiązkach. Są do siebie wzajemnie skierowani, tworząc sytuację „między” (Buberowskie *Zwischen*): Ja „naprzeciw” Innego Ja. Nierówność podmiotowa wynika z tego, że każda osoba jest swoistym centrum zawierającym niepowtarzalne bogactwo osobowe. Niepowtarzalność, wyjątkowość tego, co stanowi fundament osoby sprawia, że osoba jest wobec innej osoby kimś Innym. To zróżnicowanie wyraża się w nierówności podmiotowej ujawnianej w czynie osoby wobec Innych.

Wydarzenie dialogu wprowadza osobę w spotkanie z „Kimś” Innym. Jest to swoiste zderzenie, które porusza osobę inaczej niż zetknięcie z rzeczywistością nieosobową. Pozostawia ono trwały ślad w „moim” Ja – w tym, co określa „mnie” jako podmiot, jako „Kogoś”. „Ktoś” Inny – Drugi drażni i/lub fascynuje. Reakcja na spotkanie Kogoś Innego zależy jednak od podmiotu – mojego Ja. Ściśle odnosi się do sfery wolitywnej, kształtowanej i aktywizowanej poznawczym odniesieniem osoby do wartości. W efekcie sytuacja dialogiczna wywołana spotkaniem, jest momentem oceny Kogoś Innego, a następnie kwalifikacji polegającej na zaakceptowaniu lub odrzuceniu. E. Levinas opisuje to doświadczenie spotkania w „filozofii twarzy”.

Dialog jest zatem sytuacją-wydarzeniem, które godzi dwa typy relacji: symetryczną (Buber) i asymetryczną (Levinas). Pogodzenie to jednak wiąże się z dramaturgią spotkania Kogoś Innego (J. Tischner: „filozofia dramatu”). Ktoś Inny jest nieprzewidywalny w swojej reakcji na spotkanie „mojej” osoby. Znajomość drugiej osoby – zwłaszcza oparta na miłości, podtrzymywana w niej i prowadząca do coraz doskonalszego zjednoczenia – tworzy okoliczności swoistej „pewności”. Pewność ta jednak osadza się wśród doświadczeń opartych na nadziei, pragnieniu i oczekiwaniu. Słowo w dialogu jest bowiem nieustanną prośbą skierowaną do Kogoś Innego, a ujawniającą „moje” potrzeby i nadzieję, że zaspokoić je może Osoba Innego.

Dramatyczność spotkania zniechęca nieraz do dialogu lub wypacza relacje międzyosobowe, konstruując je poza poziomem dialogicznym. Dramatyczność spotkania pokazuje, że trwanie wobec Kogoś Innego – naprzeciw – jest bardzo trudne zwłaszcza, gdy osoba zaczyna doświadczać brzemienia odpowiedzialności. Zdarza się porażka, gdy nie udaje się spowodować zaistnienia nowej sytuacji z udziałem Kogoś Innego a zgodnie z własnymi zamierzeniami i potrzebami. Zdarza się nieakceptacja – gdy „moje” słowo nie zostaje przyjęte przez Innego. Zdarza się nieporozumienie – gdy nie doszło do pełnego spotkania, ale ma miejsce jedynie zetknięcie, w którym osoby są zwrócone w kierunkach rozmijających się.

2. Specjalizacja zagadnienia dialogu w zakresie teologicznym

Wyżej nakreślone treści dialogiczne pozwalają na stwierdzenie, że dialogika dostarcza narzędzi interpretacyjnych do badań teologicznych⁶. Zagadnienia dialogiczne znajdują dwa obszary badawcze w teologii: a) spojrzenie na specyfikę relacji między Bogiem i człowiekiem, b) sposób uprawiania teologii w oparciu o fenomen relacji międzyosobowych.

a) *Spojrzenie na specyfikę relacji między Bogiem i człowiekiem*; tu należy wskazać na dwie kategorie relacji: Przymierza i Kościoła-Eklezji⁷.

Kategoria Przymierza orientuje badania podstawowych źródeł teologicznych wokół fenomenu Przymierza z Bogiem i odnosi do aktualnego etapu historii zbawienia. Oznacza, że dialogika wymaga w badaniach teologicznych prowadzenia analiz źródeł pod kątem udziału człowieka w Nowym Przymierzu na aktualnym etapie historii zbawienia (miejsce, czas, warunki kulturowe).

Kategoria Kościoła-Eklezji orientuje badania podstawowych i pomocniczych źródeł teologicznych wokół fenomenu Kościoła jako rzeczywistości historycznej i zbawczej doświadczanej w życiu doczesnym osoby ludzkiej. Oznacza, że dialogika wymaga w badaniach teologicznych podejścia historio-zbawczego⁸.

b) *Sposób uprawiania teologii w oparciu o fenomen relacji międzyosobowych*; dialogika wprowadza teologię w wymiar wydarzeniowy. Oznacza to, że metoda dialogiczna w teologii prowadzi do syntez, które uwzględniają wszystkie poziomy działalności ewangelizacyjnej i zbawczej Kościoła. Wymaga to prac interdyscyplinarnych w ramach z specjalności teologicznych oraz teologii z przedmiotami pomocniczymi.

⁶ K. Parzych-Blakiewicz, „Dialog” i „dialogiczność” jako narzędzia teologii, *Teologia w Polsce* 1 (2007), s. 137–148.

⁷ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2004; J. Nawrot, *Granice dialogu w Starym Testamencie – osoby i sytuacje*, *Teologia Praktyczna* 9 (2008), s. 179–197; K. Parzych-Blakiewicz, *Dialog Przymierza. Dialogika komunikacji między Bogiem a człowiekiem*, *Filozofia Dialogu* 8 (2009), s. 167–184.

⁸ Oznacza to, że oprócz tradycyjnych źródeł teologicznych (Biblia, Nauczanie Kościoła) uwzględnia się także jako źródłowe dane pochodzące z dialogu interdyscyplinarnego. Zaś analizy i syntezy uwzględniają kontekst historyczny, skupiony na urzeczywistnianiu humanizmu chrześcijańskiego w kulturze globalnej, kontynentalnej, narodowej i środowiskowej. Uwyrażnia się także coraz bardziej potrzeba wypracowania fundamentów kultury chrześcijańskiej w kontekście przygotowań do ekspansji ludzkości w kosmosie. Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Teologia historiozbawcza w dogmatyce polskiej XX wieku*, Olsztyn 2010, s. 279–283, 289–309.

II. „Nadzieja” jako kategoria zbawcza

Ojciec Święty Benedykt XVI rozwija myśl o nadziei chrześcijańskiej od słów św. Pawła w Liście do Rzymian: w nadziei już jesteśmy zbawieni. Podkreśla realność, aktualność łaski zbawienia, która staje się udziałem człowieka w momencie przyjęcia Ewangelii. Zbawienie będące Bożym darem udzielonym przez Chrystusa i w Nim, ma charakter uniwersalny, nieodwołalny i jest pewne. Jednak pełny udział w zbawieniu osiąga się dopiero po spełnieniu życia ludzkiego w doczesności. Nadzieja zbawienia więc, o której mówi Apostoł i przybliża Ojciec Święty, wskazuje na dobro przyszłe – w życiu wiecznym, ale obecne „tu” i „teraz”. Dostęp do dóbr zbawczych na doczesnym etapie życia ludzkiego ma miejsce w akcie nadziei chrześcijańskiej.

Benedykt XVI pisze: „[...] chrześcijańskie orędzie nie tylko »informuje«, ale również »sprawia«. Oznacza to: Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie. Mroczne wrota czasu, przyszłości, zostały otwarte na oścież. Kto ma nadzieję, żyje inaczej; zostało mu dane nowe życie” (SpS, n. 2). Ojciec Święty opiera sprawczość zbawczą nadziei na następujących elementach:

– Usłyszane słowo Ewangelii. W nim zawiera się prawda o Bożym zbawieniu w osobie i dziele Jezusa Chrystusa.

– Akceptacja usłyszanego słowa. Jest to moment aktywności podmiotu ludzkiego, w którym człowiek dostrzega wartość dóbr zbawczych, do których zmierza poprzez doczesny etap życia.

– „Praktyka” nadziei zbawienia. Nadzieja zbawienia ukierunkowuje człowieka w jego wyborach odnoszących się do życia doczesnego w ten sposób, że historia ludzka zostaje przeniknięta historią zbawienia. Ojciec Święty Benedykt XVI wskazuje na miejsca „uczenia się” tej nadziei (SpS, n. 32–48): modlitwa, aktywność osobowa wraz z doświadczeniem cierpienia, ocena ludzkiej rzeczywistości doczesnej z perspektywy sądu Bożego⁹.

W koncepcji nadziei zbawienia zaprezentowanej w encyklice *Spe salvi* można zatem dostrzec następujące treści:

– Nadzieja zawiera w sobie „substancję” zbawienia, rzeczywistość łaski. Jest to nadzieja, która „jest »zbawieniem«” (n. 3). Łaska zbawienia w nadziei stanowi treść Boskiego Daru – Słowa dla człowieka i obliuguje do odpowiedzi

⁹ J. Jezierski, *Elementy eschatologii w perspektywie nadziei według encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI. Próba komentarza n. 41–48*, w: S. Ropiak, M. Tunkiewicz (red.), *Sacerdos Alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu Trzeciego Tysiąclecia. Księga Jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin ks. prof. zw. dr. hab. Władysława Nowaka*, Olsztyn 2010, s. 463–474; idem, *Nadzieja w perspektywie sądu ostatecznego i piekła*, w: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Zbawienie w nadziei. Wokół encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, Olsztyn 2010, s. 75–80.

poprzez przyjęcie lub odrzucenie. Nadzieja zawiera inspiracje, pobudza do odważnego pójścia w kierunku dobra (n 36)¹⁰.

– Nadzieja zbawienia urzeczywistnia się, staje się, dopiero w nadziei innych (n. 48). Oznacza to, że usłyszane słowo Ewangelii wprowadza osobę ludzką w nowy wymiar życia społecznego. Ma tu miejsce świadomość dostępu do dóbr zbawczych i ich nieutralność. To zaś obliuguje, ale przede wszystkim uspasabia do otwartego dzielenia się nadzieją zbawienia oznajmijającą i zawierającą pełnię Boskiego Miłosierdzia.

– Zbawienie, w które wprowadza nadzieja chrześcijańska, jest udziałem w Miłości stanowiącej pełnię życia wewnątrztrynitarnego. Benedykt XVI przypomina, że Ojcowie Kościoła stawiali akcent na wspólnotowy charakter zbawienia (n. 14). Wspólnota stwarza okoliczności życia błogosławionego, szczęśliwego. Jest to wspólnota o charakterze eklezjalnym, tzn. w której uczestniczą osoby Boskie i ludzkie. Zaś sednem relacji międzyosobowych i wspólnototwórczych jest miłość. Istotą miłości jest wyjście poza własne „ja”, swoiste zapomnienie o sobie, aby myśleć o drugim człowieku. W tym rodzaju aktywności osobowej można dopatrywać się źródła prawdziwej radości (n. 14). „To nie nauka odkupuje człowieka. Człowiek zostaje odkupiony przez miłość” (n. 26).

III. „Nadzieja zbawienia” jako kategoria dialogiczna

Spojrzenie na nadzieję w kategoriach teologicznych ukazuje jej charakter zbawczy. Następnie wyłaniają się treści określające dialogiczny charakter nadziei zbawienia. Można zasadnie stwierdzić, że nadzieja zbawienia stanowi moment zwrotny w kierunku utworzenia teologicznej perspektywy do ujmowania kwestii dialogicznych.

– Nadzieja jest momentem zetknięcia się łaski zbawienia z ludzkim podmiotem. Orientuje zbawczo dialog człowieka z Bogiem na poziomie indywidualnych i osobistych relacji.

– Odpowiedź pozytywna jest przyjęciem Boskiej „informacji”. Pozostawia w osobie ludzkiej ślad o charakterze bytowym. Tego typu zmiany zmierzają do uczynienia człowieka dojrzałym na podobieństwo doskonałego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Dojrzewanie człowieczeństwa „w nadziei chrześcijańskiej” stanowi proces zbawienia dokonujący się w dziejach i dopełniony w życiu społeczności niebiańskiej. Ta nadzieja objawia prawdę o człowieczeń-

¹⁰ J. Neumann, *Nadzieja jako kryterium wiary w przesłaniu encykliki „Spe salvi” Benedykta XVI*, w: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Zbawienie w nadziei*, s. 101–112.

stwie wyzwolonym, umiłowanym, bezcennym. Taka nadzieja jest źródłem szczęścia już na etapie doczesnym życia ludzkiego (n. 3).

– Dynamika zbawcza oparta na fenomenie nadziei chrześcijańskiej zakłada osobiste spotkanie człowieka z Jezusem Chrystusem. W tym spotkaniu zapoczątkowują się relacje o charakterze dialogicznym między Bogiem i człowiekiem. Tworzą one strukturę wspólnoty eklezjalnej i prowadzą do dojrzałego dialogu miłości w stanie nieba.

IV. Uzdrawienie nadziei zbawienia (konkluzje)

Nadzieja w sposób naturalny towarzyszy osobowej aktywności człowieka. Ujawnia ludzkie pragnienia. Ukierunkowuje dążenia. Inspiruje do usprawniania metod działania. Broni przed poddaniem się odmiennym, nierozumianym i nieakceptowanym tendencjom twórczym. Jest zaspokajana na bazie uczestnictwa osoby ludzkiej we wspólnocie/społeczności oraz przez kulturę otrzymaną (przyjętą) i wytworzoną.

Zaspokajanie potrzeby – generującej nadzieję – w oparciu o wyłącznie własne możliwości jest poszukiwaniem zbawienia poza wartościami religijnymi. Rozumiane jako wartość antropologiczna odnosząca się do autonomii, wytworzyło kulturę, w której człowiek pobłądził wśród wartości oświeceniowych, rozbudowanych aż do uformowania współczesnych humanizmów odmiennych od chrześcijańskiej wizji człowieczeństwa i życia ludzkiego. Stąd ukuto pojęcia takie jak „złudne nadzieje”, „utracone nadzieje”, „złodzieje nadziei”¹¹. W praktyce przełożyło się to na zaniechanie nadziei lub też przeformatowanie jej w skrajny pragmatyzm i hedonizm poniżający godność osobową człowieka.

Tymczasem nadzieja jest tym, co leży u podstaw rozwoju człowieczeństwa, czyniąc życie ludzkie szczęśliwym. Świadczenie takiej nadziei, Benedykt XVI widzi w życiu św. Józefiny Bakhita (SpS, n. 3). Taka nadzieja wymaga sprzeciwu wobec struktur zła istniejących i rozwijających się w społecznościach ludzkich: w cywilizacji, kulturze oraz tradycji. Ten sprzeciw, ukazujący zarazem sprawczy wymiar nadziei zbawienia, doprowadził Jezusa – Mistrza z Nazaretu – na Golgotę. Takiego wysiłku Ojciec Święty wymaga od współczesnego Kościoła, domagając się w postawie chrześcijańskiej, świadomego

¹¹ R. Hajduk, *Współczesne mity – „złodzieje nadziei”. Prawda chrześcijańska w starciu z „postępową mitologią” w świetle encykliki „Spe salvi”*, w: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Zbawienie w nadziei*, s. 9–23; Z. Kunicki, *Mocne nadzieje i płonne obietnice. Wokół krytyki iluzji politycznych*, w: K. Parzych-Blakiewicz (red.), *Zbawienie w nadziei*, s. 25–33; J. Nagórny, *Nadzieja chrześcijańska wobec wyzwań współczesności*, w: J. Nagórny, M. Pokrywka (red.), *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*, Lublin 2003, s. 66–75.

przylgnięcia do Jezusa Chrystusa oraz wprowadzania w życie codzienne wartości ewangelicznych. Ważny jest tu aspekt świadomego działania, aby nie ulec współczesnym „złodziejom nadziei”. Toteż trzeba stwierdzić, że myśl sperancyjna Benedykta XVI dotyczy uzdrowienia nadziei zbawienia. Uzdrawianie nadziei zbawienia wydaje się być pilną kwestią wobec umacniania się, w skali globalnej, kultury promującej humanizm bez Boga i poza Bogiem. Taka kultura eliminuje nadzieję zbawienia, wypacza ją, deformuje, wprowadza człowieka na drogi życiowe prowadzące donikąd (SpS, n. 23).

Uzdrawianie nadziei zbawienia wiąże się z uprawianiem teologii dialogu, w której doświadczenie teologiczne jest bezpośrednio odnoszone do doświadczenia wiary w życiu osobistym, liturgicznym i społecznym (por. SpS, n. 30). Nadzieja jest bowiem tym, co pobudza ludzki podmiot, skłania do dobra oraz uczy postawy dialogicznej, niezbędnej do wejścia w dialog zbawienia i do trwania w nim.

Nadzieja zbawienia, o której pisze Benedykt XVI komentując św. Pawła, jest tym, co stanowi sedno koncepcji dialogiki teologicznej według Józefa Ratzingera – Benedykta XVI. Kard. Ratzinger przedstawił dialog człowieka z Bogiem jako proces wzajemnych relacji oparty na Przymierzu¹². Przymierze z Bogiem rozpoczyna się i dojrzewa w pokoleniach Starego Testamentu. Jego ostateczne wypełnienie następuje w Nowym Przymierzu – którym jest Krzyż Jezusa Chrystusa stanowiący fundament nowego stylu życia religijnego oparte go na bezpośrednim odniesieniu człowieka do Boga (SpS, n. 3, 9). Od Jezusa Chrystusa rozpoczyna się aktywny udział człowieka w relacji dialogicznej z Bogiem. Już nie jest to Przymierze, którego nowe obszary odsłaniają prorocy kolejnych pokoleń Narodu Wybranego, ale jest to Przymierze angażujące na równi wszystkich ludzi uczestniczących w tajemnicy Chrystusa. Tymi ludźmi są ci, którzy „usłyszeli” i „przyjęli” Ewangelię. Zaangażowanie w nowotestamentowy dialog Przymierza sytuuje osobę ludzką nie tylko wobec Boga, w pozycji partnera, ale czyni człowieka pośrednikiem w Pośredniku, otwartym wobec innych; człowiek staje się jakby platformą dla rozprzestrzeniania się Ewangelii budzącej nadzieję zbawienia.

Zastanawiając się nad dialogiem Benedykta XVI ze współczesną kulturą trzeba uwzględnić dialogiczne treści nadziei zbawienia. Leżą one bowiem u podstaw koncepcji dialogu Kościoła ze współczesną kulturą. Benedykt XVI we wszystkich dotychczasowych dokumentach nauczania pontyfikalnego nazywa po imieniu błędy i wypaczenia powodujące zagubienie wśród współczesnych areopagów kultury. Zasadniczo wytyka dysfunkcyjność ateistycznych

¹² J. Ratzinger, *Wielość religii*; K. Parzych, *Dialog Przymierza*.

koncepcji światopoglądowych, jako wyprowadzających człowieka poza sferę kultury umożliwiającej ostateczne spełnienie życia w doczesności. W obliczu współczesnych przemian kulturowych o charakterze globalnym, gdzie w pluralizmie światopoglądowym uwyraźnia się linia demarkacyjna między teizmem i ateizmem, należałoby orzec o dwóch koncepcjach kultury: teistyczno-antropologicznej i laicko-antropologicznej. U podstaw kultury, według Benedykta XVI, dostrzega się więc aktywność ludzką polegającą na ożywianiu naturalnego zwrotu do dóbr zbawczych; inaczej mówiąc: na realizacji potrzeb ożywianych nadzieją. W dialogu z kulturą zaś, chodzi o ewangelizację kultury, która rozwinęła się na mentalności ubogiej w treści Ewangelii lub poza Ewangelią.

THE SPERATE ASPECT OF THE THEOLOGY OF DIALOGUE IN BENEDICT XVI'S ENCYCLICAL LETTER *SPE SALVI*

(SUMMARY)

Dialogue, according to contemporary humanities, is a communication event which means personal fulfillment in a relational activity. The intermediate moment between the notion of dialogue and real dialogue is hope. Without hope – dialogue dies. Without dialogue – human existence is lost in a barren or destructive loneliness.

Benedict XVI's encyclical letter *Spe salvi* provides content helping to specify the theological status of hope in dialogics. Deeper reflection on the concept of the hope of salvation in *Spe salvi* concludes that hope indicates the moment responsible for the development of dialogical dramaturgy.

The theology of dialogue defines the research method model. Hope defines the salvific category in human history. In the perspective of the theology of dialogue and the history of salvation, the hope of salvation is a dialogical category.

Hope is a natural human experience. Benedict XVI notes that human aspirations realized without reference to religious values do not fulfill human expectations. True hope makes man happy. This hope requires adhering to Christ and the courageous introduction of evangelical values into daily life. Benedict XVI accentuates the necessity of "healing" hope. Contemporary culture eliminates, distorts and deforms the hope of salvation and thus leads human life nowhere. The "healing" of the hope of salvation is practicing the theology of dialogue.

DER HOFFNUNGSASPEKT IN DER THEOLOGIE DES DIALOGS IN DER ENZYKLIKA *SPE SALVI* VON PAPST BENEDIKT XVI.

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die zeitgenössische Geisteswissenschaft definiert den Begriff Dialog als Kommunikationseignis, das persönliche Erfüllung durch Relationsaktivität bedeutet. Als mittelbarer Aspekt sollte zwischen dem Dialog-Konzept und dem Dialog-Akt die Hoffnung stehen. Ohne diese Hoffnung

– stirbt der Dialog. Ohne Dialog – verliert sich die menschliche Existenz in unfruchtbarem oder destruktivem Alleinsein. Die Enzyklika Papst Benedikts XVI. *Spe salvi* liefert Inhalte, die helfen, den theologischen Status der Hoffnung in der Theologie des Dialogs festzustellen. Das tiefere Nachdenken über die Konzeption der Hoffnung auf Erlösung in *Spe salvi* lässt die Aussage zu, dass Hoffnung auf einen Aspekt hinweist, der für die Entwicklung der Dramaturgie des Dialogs verantwortlich ist. Die Theologie des Dialogs definiert das Untersuchungsmodell. Die Hoffnung definiert die Erlösungskategorie in der Geschichte des Menschen. In der Perspektive der Theologie des Dialogs und der Geschichte der Erlösung stellt die Hoffnung auf Erlösung eine dialogische Kategorie dar. Hoffnung ist eine fundamentale menschliche Erfahrung. Benedikt XVI. merkt häufig an, dass die menschlichen Bestrebungen ohne den Bezug auf die religiösen Werte keine von den menschlichen Erwartungen erfüllen können. Die wahre Hoffnung aber macht einen Menschen glücklich. Sie fordert bei Christus zu bleiben sowie ein mutiges Mitnehmen der in den Evangelien beschriebenen Werte in den Alltag. Papst Benedikt XVI. betont die Notwendigkeit, die Hoffnung „gesund“ zu lassen. Die zeitgenössische Kultur verformt, entstellt und eliminiert, die Hoffnung auf Erlösung und führt dadurch das Leben der Menschen ins Nirgendwo. Die „Gesundung“ der Hoffnung auf Erlösung ist die Berechtigung für die Theologie des Dialogs.