

Katarzyna Parzych-Blakiewicz

Elementy filozofii dialogu w antropologii paschalnej ks. Wacława Hryniewicza

Forum Teologiczne 12, 121-132

2011

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-BŁAKIEWICZ
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ELEMENTY FILOZOFII DIALOGU
W ANTROPOLOGII PASCHALNEJ KS. WACŁAWA HRYNIEWICZA

- Słowa kluczowe:** dialogika, filozofia dialogu, filozofia twarzy, teologia dialogu, teologia historiozbawcza, teologia paschalna.
- Key words:** dialogics, philosophy of dialogue, philosophy of face, theology of dialogue, soteriology, paschal theology.
- Schlüsselworte:** Dialogik, Philosophie des Dialogs, Philosophie des Antlitzes, Theologie des Dialogs, heilsgeschichtliche Theologie, paschale Theologie.

Wstęp

Teologia katolicka po Soborze Watykańskim II charakteryzuje się tym, że rozwija tezy badawcze odnoszące się do problematyki antropologicznej. Nowa perspektywa skłania teologów do poszukiwania nowych schematów filozoficznych, dzięki którym można zachować niezmiennie treści Bożego Objawienia i jednocześnie uwzględnić elementy zmienne, tj. historyczne okoliczności rozumienia i przyjmowania Objawienia. Stąd też w teologii sięga się do pojęć i modeli filozoficznych, określających fenomeny oraz wyjaśniających związki istniejące pomiędzy poszczególnymi elementami rzeczywistości dostępnej ludzkiemu poznaniu.

Dwudziestowieczna myśl filozoficzna dostarczyła wielu pojęć oraz modeli odpowiadających bogactwu rzeczywistości doświadczanej przez człowieka oraz ujmowanej w systematycznej refleksji. Tadeusz Gadacz wyróżnia następujące nurty filozofii tego okresu: filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha, neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu¹. Nurt dialogiczny skupia się na momencie dynamicznym – sprawiającym ruch osobowy – oraz precyzuje na czym ta aktywność polega². Z tego względu zakres objęty przez

¹ Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1 i 2, Kraków 2009.

² Twórcy filozofii dialogu i wybitni dialogicy: Herman Cohen, Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Abraham Heschel, w Polsce Józef Tischner.

filozofię dialogu odpowiada obszarowi badań teologicznych skoncentrowanych na momencie przemiany zbawczej dokonującej się w człowieku i coraz częściej jest uwzględniany przez teologów³.

Zgodnie z perspektywą badawczą wyznaczoną przez Ojców Soboru Watykańskiego II, we współczesnej teologii rozwija się nurt historiozbawczy. Teologia paschalna jest typem teologii historiozbawczej wyjaśniającej dynamikę zbawczą według koncepcji dialogicznej. W trzytomowym *Zarysie chrześcijańskiej teologii paschalnej* ks. Wacława Hryniewicza⁴ – czytelnik ma możliwość zapoznania się z historiozbawczym ujęciem kwestii soteriologicznych⁵, zawierającym elementy dialogiki.

Niniejsze opracowanie przedstawia elementy filozofii dialogu w antropologii paschalnej – stanowiącej wątek chrześcijańskiej teologii paschalnej ks. Wacława Hryniewicza – z perspektywy głębszej refleksji nad problematyką dialogiczną ukierunkowaną na potrzeby współczesnej teologii⁶. W pierwszym punkcie są przedstawione dwie filozoficzne koncepcje dialogu: symetryczna i asymetryczna, które leżą u podstaw antropologii paschalnej. W drugim – motyw paschalny w teologicznym podejściu do przedmiotu badawczego. W trzecim omawiane są założenia antropologii paschalnej ze szczególnym akcentem położonym na wątku dialogicznym.

³ Filozofia dialogu, najbardziej ze wszystkich współczesnych nurtów filozoficznych, odnosi się do wymiaru religijnego ludzkiej rzeczywistości. Świadczy o tym współpraca oraz niezależne badania myślicieli wywodzących się z tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej (katolickiej i protestanckiej). Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, s. 503.

⁴ *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982 [dalej: Zarys 1]; t. 2, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987 [dalej: Zarys 2]; t. 3, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991 [dalej: Zarys 3].

⁵ Zob. A. Nossol, *Ekumenia radykalnej nadziei zbawczego uniwersalizmu. Próba ogólnej charakterystyki paschalnej teologii Prof. Wacława Hryniewicza*, w: P. Kantyka (red.), *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei*, Lublin 2006, s. 103–105.

⁶ Analizy badawcze, wnioski i literatura dotycząca teologicznej refleksji nad dialogiem zob. K. Parzych, *Dialog – jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000; eadem, *Pojęcie dialogu wg Karola Wojtyły – Jana Pawła II i jego zastosowanie teologiczne*, *Filozofia Dialogu* 2 (2004), s. 185–200; K. Parzych-Błakiewicz, „Dialog” i „dialogiczność” jako narzędzia teologii, *Teologia w Polsce, nowa seria* 1 (2007), s. 137–148, *Teologia w Polsce*, w: <http://www.dogmatyka.pl/TwP/>, 1 XII 2007; eadem, *Koncepcja „wspólnoty” w perspektywie teologii dialogu*, w: E. Kotkowska, J. Moskałyk, M. Wiertelwska (red.), *Ja – Wspólnota. Wspólnota – Ja. Próba ujęcia interdyscyplinarnego*, Poznań 2008, s. 277–294; eadem, *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; eadem, *Teologia dialogu jako perspektywa myślenia eklezjalnego. Zarys problematyki*, *Filozofia Dialogu* 7 (2009), s. 151–166; eadem, *Dialog Przymierza. Dialogika komunikacji między Bogiem a człowiekiem*, *Filozofia Dialogu* 8 (2009), s. 167–184.

1. Symetryczność i asymetryczność w filozoficznej koncepcji dialogu

„Zasada dialogiczna” Martina Bubera⁷, leżąca u podstaw klasycznej koncepcji dialogu, przedstawia naturę dialogu w oparciu o symetryczność relacji międzyosobowych⁸. Istotne znaczenie w relacji ma trwałe i dynamiczne wzajemne odniesienie osób⁹. Podkreśla się tu walor równości partnerów w dialogu. Dwa podmioty stające naprzeciw siebie określane są zaimkiem Ja, który wyznacza granice tożsamości. Na tym poziomie doświadczenia dialogicznego pojawia się świadomość własnego Ja związana z rozpoznaniem w Innym jego własnego Ja. Naprzeciw siebie stają dwa podmioty, które są Ja wyłącznie w relacji wsobnej, zaś wobec Innego ujawniają się jako „Inne – Ja”, na które wskazuje zaimek Ty. Mówiąc w skrócie: Ty – to Ja, które nie jest moim Ja. Świadomość własnego Ja ugruntowująca się wobec Ty – będącego Ja dla samego siebie – tworzy sytuację „między” wyznaczającą oś symetrii we wzajemnych odniesieniach Ja i Ty¹⁰. Klasyczne ujęcie dialogu jest oparte na założeniu o symetryczności relacji dialogicznych, oznacza, że bez równości partnerów nie istnieje sfera dialogu.

Zasada dialogiczna została powszechnie przyjęta przez dialogików. Kwestię dyskusyjną stanowi równorzędność w relacji Boga z człowiekiem. Dialogicy wyjaśniają ją sięgając do pojęcia miłości, rozumianej jako relacja rozwijająca się we wzajemnej ofierze partnerów. Zatem o dialogu między Bogiem i człowiekiem można mówić dopiero wtedy, gdy bierze się pod uwagę relacje Przymierza¹¹.

Powyższa zasada dialogiczna nie wystarcza do wyjaśnienia relacji, w których mają miejsce trwałe czy też pogłębione konflikty aksjologiczne¹². Fluktuacje w relacjach międzyosobowych wywołuje zderzenie z głębią aksjo-

⁷ Wyraża ją para słów „Ja-Ty” – zob. M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.

⁸ Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, s. 508.

⁹ Zob. K. Dzikowska, *Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera*, w: M. Jędraszewski (red.), *Filozofia chrześcijańska*, t. 1, Poznań 2004, s. 87.

¹⁰ Zob. K. Parzych, *Dialog – jako metoda ewangelizacji*, s. 30–32.

¹¹ Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Dialog Przymierza. Dialogika komunikacji między Bogiem a człowiekiem*, *Filozofia Dialogu* 8 (2009), s. 167–184. Wnioski przedstawione w artykule oparte są na opracowaniach z zakresu filozofii dialogu, zwłaszcza M. Jędraszewskiego i M. Szulakiewicza, oraz dialogiki teologicznej, zwłaszcza J. Ratzingera. Zob. także opracowanie myśli dialogicznej w źródłach biblijnych: J. Nawrot, *Granice dialogu w Starym Testamencie – osoby i sytuacje*, *Teologia Praktyczna* 9 (2008), s. 179–197; idem, *Granice dialogu w Starym Testamencie: Bóg – ludzie – sytuacje*, *Filozofia Dialogu* 7 (2009), s. 93–114; T. Stanek, *Dialog Boga z człowiekiem/ludźkością w dziele historycznym Biblii Hebrajskiej*, *Filozofia Dialogu* 7 (2009), s. 125–140.

¹² „Konflikt aksjologiczny” jest tu wyrażeniem posiłkowym. Wskazuje na napięcia i konflikty wynikające z trudności w zrozumieniu i akceptacji odmienności osoby Innego. Każda osoba stanowi niepowtarzalny harmonijny zespół wartości osobowych. Symetryczność sytuacji dialogicznej wprowadza osobę w stan „nieobojetności” wobec doświadczenia czyjejs „inności”.

logiczną innej osoby, co powoduje dramatyczność spotkania i relacji¹³. Dlatego też wydarzenie dialogu uwarunkowane jest aksjologicznie, tzn., że zależy od intencji obu parterów. Dialog wymaga, aby intuicje były zbieżne. Nie wyklucza to różnicy zdań, poglądów, a nawet potrzeb, ale oznacza wspólne pragnienie osiągnięcia celu, którym według dialogiki jest dobro i prawda oraz pojednanie¹⁴.

Emmanuel Lévinas dostrzegł nierówność partnerów w relacjach międzyludzkich tak mocno ciężącą, a nawet obciążającą ludzką egzystencję, że jako filozof nie pozostał obojętnym wobec tego faktu¹⁵. Myśl dialogiczna Lévinasa rozpoczyna się w „filozofii twarzy”¹⁶. Głębia osoby ujawnia się poprzez ludzką twarz¹⁷. Tajemnica ta stanowi swoiste misterium, w którym drugi człowiek jest postrzegany jako niezgłębione bogactwo, wartość wymagająca szacunku, uznania. Doświadczenie spotkania twarzy Drugiego wiąże się ze zobowiązaniem do zachowaniem respektu, aczkolwiek nie jest to determinacja. Dlatego w czynach ludzkich ma miejsce dobro i zło, jako osobista odpowiedź na dotknięcie głębią tajemnicy Innego. Doświadczenie zła ze strony drugiego człowieka jest wynikiem niezachowania respektu wobec tajemnicy osoby. Wyjaśnienie powodu wrogości wobec Innego Lévinas widzi w strachu, obawach, niepewności co do prawdziwych intencji Innego. Doświadczenie głębi Innego odbierane jest jako prośba „nie zabijaj”¹⁸. Drugi bywa też postrzegany jako potencjalny agresor, jego Inność odbierana jest jako zagrożenie z tego względu, że jest potencjalnym odkrywcą „mojej” głębi. Strach przed ujawnieniem siebie, tajemnicy własnej osoby, prowadzi do utworzenia form ochronnych w postaci

¹³ „Dramatyczność” oznacza nieprzewidywalność ciągu wydarzeń inicjowanych każdorazowo przez aktywnego uczestnika spotkania. Jest to związane z aksjologicznym uwarunkowaniem życia osobowego. Na dramatyczną cechę relacji, spotkania, a więc także dialogu zwrócił uwagę ks. prof. Józef Tischner. Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998; zob. też J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 111–121.

¹⁴ Zob. K. Parzych-Błakiewicz, *Aksjologiczna zasada*, s. 31–135.

¹⁵ Filozofia po Auschwitz – charakterystyczna dla Emmanuela Lévinasa, filozofa pochodzenia żydowskiego, prześladowanego oraz świadka eksterminacji Żydów podczas II wojny światowej – odpowiada na pytanie o sens ludzkiego cierpienia. Doświadczenie cierpienia wskazuje na Boską transcendencję. Zrozumienie go wymaga respektu przed Transcendencją oraz postawy szacunku dla inności Innego. Zob. M. Jędraszewski, *Europa i Biblia*, w: *Emmanuel Lévinas, Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, J. Migański, Gdynia 1991, s. III; J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, s. 95–109. Takie podejście wymagało od filozofów zmiany myślenia teodycealnego. E. Lévinas podjął się tego wyzwania. Zob. M. Jędraszewski, *Jak można filozofować po Auschwitz?*, *Filozofia Chrześcijańska* 3 (2006), s. 9; a także K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992.

¹⁶ Zob. E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 42: „Twarz się wyraża [...] przynosi pojęcie prawdy, która nie jest odsłonięciem czegoś bezosobowego i neutralnego, lecz ekspresją: to określony byt przebija się przez wszystkie otuliny i ogólniki bycia, by w swojej «formie» ukazać całość swej «treści»...”.

¹⁷ E. Lévinas, *Trudna wolność*, s. 9.

¹⁸ *Ibidem*.

„maski”¹⁹ skrywającej twarz lub też agresji zmierzającej do zniszczenia Drugiego. Zezwolenie na dominację czynnika izolującego (maski) w relacjach międzyludzkich prowadzi do rozwoju wrogości między ludźmi, a w skrajnej formie do eksterminacji.

„Filozofia twarzy” uwzględnia dialogiczną zasadę symetryczności w odpowiedzi na pytanie o relacje międzyludzkie, ale nie jest wystarczająca, gdy pojawia się kwestia Boga²⁰. Lévinas, którego umysłowość kształtowała się na podłożu biblijnym, szukał dalej, tym razem odpowiedzi na pytanie o przyczynę możliwości agresji człowieka wobec bliźniego wtedy, gdy istnieje Boża wszechmoc: Jak Bóg mógł dopuścić do holokaustu? Na tym etapie Lévinas odrzucił zasadę symetryczności, bowiem Boska nadrzędność wobec człowieka wykracza w nieskończoność²¹. Według Lévinasa, doświadczenie Boskiej obecności ma miejsce tylko za pośrednictwem drugiego człowieka. Bóg „przychodzi”, zbliża się, uniaża aż do ofiary z siebie, ale nie jest dostępny bezpośrednio. Bóg pociąga poprzez drugiego człowieka. Relacje międzyludzkie wikłają człowieka w zależności moralne, dzięki czemu człowiek staje się pośrednikiem między Bogiem i drugim człowiekiem²². Lévinas wprost mówi o Boskiej „intrydze”, dzięki której Bóg „ukrywa się” w człowieku i ukazuje swój ślad w jego twarzy²³. Pośrednictwo ludzkie umożliwiające Bogu „ukrytą obecność” jest mesjanizmem²⁴.

W swojej koncepcji filozoficznej Emmanuel Lévinas nie sytuuje relacji między Bogiem i człowiekiem w kategoriach dialogicznych ze względu na brak symetryczności. Jednak interpretatorzy myśli Lévinasa postrzegają asy-

¹⁹ Ks. prof. J. Tischner rozwinął aksjologiczny i agatologiczny wątek filozofii Lévinasa. Skupił się na fenomecie „wstydu” i „maski”. „Maska kłamie”. Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 76. Wstyd ujawnia tęsknotę za dobrem. Zob. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 179; idem, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 65.

²⁰ Zob. K. Parzych, *Między Bogiem a człowiekiem. Teologiczna refleksja nad myślą Emmanuela Lévinasa*, *Filozofia Religii* 2 (2006), s. 93–102.

²¹ Lévinas nie postrzegał Boga w kategoriach osobowych, zwłaszcza w zestawieniu z człowieczeństwem osobowym. Rzeczywistość Boską wskazywał pojęciami Nieskończony i Nieskończoność, przeciwstawiając pojęciom Całość i Skończoność odniesionym do rzeczywistości posiadającej granice, tj. skończonej.

²² Lévinas wiązał zdolność człowieka do relacji z powinnością moralną. Człowiek doświadczający istnienia Drugiego zobowiązany zostaje do postawy sprzyjającej Drugiemu nawet za cenę własnego dobra – jest to odpowiedzialność. Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 59. „Byt” ludzki w ujęciu filozoficznym Lévinasa jest bytem moralnym. Zob. szerzej K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, s. 79n; B. Mielec, *Próba oceny myśli etycznej Emmanuela Lévinasa w świetle zasad teologii moralnej*, Kraków 2000, s. 226, 246.

²³ E. Lévinas, *O Bogu*, s. 43.

²⁴ Zob. J. Tischner, *Spotkanie z myślą Lévinasa*, w: E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 11–12; M. Jędraszewski, *Homo: capax alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 39. Pojęcie „mesjanizm” wywodzi się z Biblii, u Lévinasa ma konotacje ze stanem wybrania przez Boga do realizacji dzieła o uniwersalnym zasięgu – zob. E. Lévinas, *Trudna wolność*, s. 100.

metryczność jako wartość dialogiczną²⁵. Lévinas zwrócił bowiem uwagę na ważny aspekt, że uczestnicy sytuacji dialogicznej zachowują nienaruszalną głębię swojego bytu, czego wyrazem jest zależność etyczna między uczestnikami spotkania. Symetryczność dialogu wskazuje na to, że uczestnicy spotkania stają się partnerami – dialog zrównuje uczestników. Zaś asymetryczność dialogu wskazuje na głębię tajemnicy człowieka, którą jest ślad bezkresnej Transcendencji będącej Bogiem. Dlatego asymetryczność oznaczająca nierówność partnerów, ale przez wymiar dialogiczny spotkania, strzeże praw osoby do bycia partnerem, a także do szacunku i uznania. Spełnienie symetrycznej zasady dialogu staje się możliwe dopiero w zachowaniu, które utrwala asymetryczność relacji. W swej istocie zatem, fundamentem relacji międzypersonalnych jest uniżenie wobec Drugiego, wobec tajemnicy, na którą wskazuje twarz.

2. Paschalna koncepcja teologii

Teologia paschalna charakteryzuje się tym, że wyjaśnia Objawienie Boże przez pryzmat Paschy Chrystusa²⁶. Ks. prof. Wacław Hryniewicz przedstawił swoją koncepcję teologii paschalnej w trzech etapach. Najpierw wskazał na historiozbowczy sens Paschy Chrystusa określający paschalną specyfikę myślenia teologicznego²⁷. Następnie określił dynamikę zbawczą dziejącą się w osobie ludzkiej jako Paschę człowieka bezpośrednio nawiązującą do Paschy Chrystusa²⁸. Ostatecznie ukazał pełny sens Paschy Chrystusa realizujący się poprzez zbawcze dzieje człowieka i całego wszechświata²⁹.

Pascha jest pojęciem biblijnym, nawiązującym do religijnych wydarzeń z dziejów Narodu Wybranego. Akcentuje się w niej dwa wymiary. Pierwszym jest działanie Boga wobec Izraelitów, charakteryzujące się wsparciem, ochroną i wyzwoleniem z niewoli, ukazany w splocie cudownych wydarzeń. Drugim jest pamięć Narodu Wybranego o Boskiej opiece i związane z tym stałe powierzenie się Bogu. Złożenie obu wymiarów tworzy rzeczywistość zbawczą dokonującą się w historii zbawienia³⁰. Momentem przełomowym w historii zbawienia jest zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, które przekracza obowiązujące

²⁵ Zob. M. Jędraszewski, *Homo: capax*, s. 57, 75–76, 94, 100–101, 106, 149, 173; T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, s. 511.

²⁶ Zarys 1, s. 30–31; Zarys 3, s. 493.

²⁷ Zarys 1.

²⁸ Zarys 2.

²⁹ Zarys 3.

³⁰ Por. Zarys 2, s. 24; Zarys 2, s. 47–48.

w świecie prawa natury. Jest to wydarzenie o charakterze ponadhistorycznym, mającym wyraźne odniesienie do historii Jezusa i znaczenie dla człowieka i kosmosu³¹.

Pascha Jezusa Chrystusa nastąpiła w momencie dziejowym przygotowanym przez cykl wydarzeń liturgicznych Narodu Wybranego, których treść zbawczą potwierdzały Boskie czyny i słowa ujawniane wobec członków tej społeczności. Dynamizm Paschy Chrystusa wykraczał poza misteria żydowskie, spełniając zbawienie w dziejach, w wymiarze powszechnym. W Passze Chrystusa dokonało się „przejście” w nowy stan bytowy wszelkich rzeczy doczesnych, przede wszystkim osoby. Wyrazem tego przejścia jest zmartwychwstanie³².

W zmartwychwstaniu Jezusa Bóg objawił swoją miłość do grzesznego człowieka oraz spowodował nową dynamikę w dziejach zbawienia, o orientacji paschalnej³³. Ta dynamika różni się od starotestamentowej tym, że otwiera przed każdym człowiekiem wymiar dialogiczny komunikacji z Bogiem. W pokoleniach starotestamentowych w ten wymiar byli wprowadzani ludzie wybrani. Nowe Przymierze – w Passze Chrystusa – umożliwiło stworzeniu przekroczenie ontycznych możliwości własnego bytu, dając udział w egzystencji Boga Zbawcy.

3. Dialogika Paschy człowieka

Teologia paschalna kulminuje się w antropologii, nazwanej paschalną, która wyjaśnia specyfikę przenikania Paschy Chrystusa do ludzkiej codzienności, ludzkiego życia w ciągu dziejów³⁴. Ks. Waclaw Hryniewicz akcentuje w swojej antropologii paschalnej, relacyjność i ekstatyczność jako cechy dialogiczne osoby³⁵.

Rozumienie relacyjności wywodzi się w antropologii paschalnej z klasycznej filozofii dialogu i spotkania³⁶. Relacyjność w Passze, jako procesie

³¹ Zarys 1, s. 327; Zarys 2, s. 271.

³² Zarys 1, s. 41, 287–288, 327, 340; Zarys 2, s. 271.

³³ Zarys 1, s. 279, 321.

³⁴ Zob. M. Rusecki, *Antropologia paschalna (homo paschalis)*, w: P. Kantyka (red.), *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Waclawowi Hryniewiczowi OMI w 70. Rocznicę urodzin*, Lublin 2006, s. 290.

³⁵ Zarys 3, s. 66nn.

³⁶ F. Rosenzweiga, M. Bubera, F. Ebnera, G. Marcela, także E. Lévinasa – zob. ibidem, s. 76; „Zasadnicza intuicja filozofii dialogicznej XX w. wyraża się w przeświadczeniu, iż człowiek jako osoba szuka osobowego «ty», dzięki któremu uświadamia sobie swoją inność i odrębność. Będąc osobą, przekracza samego siebie i wchodzi w dialog z drugą osobą, a w ostatecznym odniesieniu z samym Bogiem jako «wiecznym Ty» człowieka” – ibidem, s. 74.

zbawczym, jest oparta na doświadczeniu komunikacji z Bogiem poprzez różne formy spotykania Go³⁷. Podkreśla się tu bezpośrednie odniesienie Boga do człowieka i człowieka do Boga, które wiąże się z dynamicznym charakterem istnienia osoby³⁸. „Osoba bytuje na sposób dialogiczny, w formie relacji do innych osób, a nie w odosobnieniu i separacji”³⁹. Takie wyjaśnienie tłumaczy oczywistość związku Paschy Chrystusa z Paschą człowieka. W rozumieniu chrześcijańskim Pascha człowieka jest możliwa ze względu na podobieństwo człowieka do Boga. To podobieństwo umożliwia komplementarność ontyczną bytu ludzkiego i Boga, która spełnia się w dynamice osobowej o charakterze relacyjnym, tj. w dialogu.

Ks. Hryniewicz idzie jednak dalej, korzystając z filozofii twarzy, wskazuje na głębię ontyczną osoby fundamentalnie określającą ukierunkowanie na nieskończoność⁴⁰. Ten model filozoficzny odpowiada dynamice aktu paschalnego, tj. przejścia w nowy wymiar istnienia. Ks. Hryniewicz nie zwraca wprost uwagi na asymetrię dialogu, ale rozwija tę intuicję dialogiczną. Píše: „Człowiek nie może przestać być sobą. Jestem tylko sobą i nic na świecie nie zmieni tego ontologicznego faktu. Nie mogę stać się kimś drugim, przestając być sobą. Osoba to niepowtarzalność”⁴¹. Podkreślając odrębność osoby, korzysta z intuicji chrześcijaństwa wschodniego⁴².

Osobę charakteryzuje zdolność do swoistego „opuszczania” siebie, przekraczania granic własnej osoby i tworzenia związków z inną osobą – aż do miłości⁴³, „Miłość [...] pozostanie zawsze najwłaściwszą drogą urzeczywistnienia się osoby”⁴⁴. Nie jest to naruszenie tożsamości, ale otwarcie na coś/kogoś innego, co leży poza kręgiem własnej osoby, z jednoczesnym zachowaniem tożsamości⁴⁵. Ekstazy jest związana jest z relacyjnością – jako zdolnością do nawiązywania kontaktów przemieniających się w proces komunikacyjny, w ramach którego mogą utworzyć się więzi międzypersonalne oraz w ich następstwie wspólnota⁴⁶. Antropologia paschalna kieruje uwagę na wspólnotę czło-

³⁷ Ks. Hryniewicz odwołuje się tu do obrazów biblijnych, gdzie ideą przewodnią jest komunikacja człowieka z Bogiem, która opiera się na wezwaniu i odpowiedzi, objawieniu i otwarciu. Zob. *ibidem*, s. 76.

³⁸ Ks. Hryniewicz stwierdza, że *Człowiek jest istotą paschalną* – *ibidem*, s. 494.

³⁹ *Ibidem*, s. 72.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 102.

⁴¹ *Ibidem*, s. 71.

⁴² *Ibidem*, s. 77–80.

⁴³ W tym miejscu antropologia paschalna powołuje się na personalizm dialogiczny. Zob. *ibidem*, s. 75.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 80.

⁴⁵ Ks. Hryniewicz píše: „Nie ucieknę od siebie samego. Mogę tylko szukać autentyczności bycia sobą, odkrywać te prawa ludzkiego istnienia, które pozwolą mi być sobą prawdziwie w jedności z innymi ludźmi” – zob. *ibidem*, s. 71.

⁴⁶ K. Parzych-Błakiewicz, *Koncepcja „wspólnoty”*, s. 277–293.

wieka z Bogiem, w wyniku której ostatecznie urzeczywistnia siebie⁴⁷ i dostępuje zbawienia⁴⁸.

Ekstazy i relacyjność osoby ludzkiej nawiązują do biblijnego pojęcia obrazu i podobieństwa Bożego. Wyjaśnia je paschalność jako cecha wskazująca na ukierunkowanie dynamiki osobowej, w zakresie określonym ekstazy i relacyjnością, do przejścia w wymiar egzystencji określonej fenomenem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Osoba Boska Jezusa Chrystusa jawi się w tym ujęciu jako paradygmat osoby ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boże oraz mającej udział w Passze⁴⁹. Zasadą udziału w Passze jest wolność aktu osobowego⁵⁰. Warunkiem koniecznym jest kenozą – tzn. ogołocenie, opuszczenie samego siebie i wyjście w kierunku Drugiego, które sprawia „...przewyciężenie bezsensu istnienia egoistycznego i zamkniętego w sobie, ustanawiającego arbitralnie swoje własne prawa”⁵¹, „Polega [...] na nieustannym przechodzeniu od życia dla siebie do życia z innymi i dla drugich”⁵². Teologiczny aspekt kenotycznej koncepcji osoby nawiązuje do proegzystencji jako zasady życia chrześcijańskiego⁵³, opartego na dynamice relacyjnej. W ten sposób wskazuje na podstawy paschalności osoby ludzkiej oraz na strukturę dialogiczną Paschy⁵⁴.

Osoba Boska w Jezusie Chrystusie uniża się i ogołaca, spełniając akt kenotyczny. Według zasad dialogiki jest to pierwszy, inicjujący, akt dialogiczny skierowany do osoby ludzkiej. Paradygmat chrystyczny⁵⁵ – jako fundament

⁴⁷ „Odosobnienie i zamknięcie w sobie nie jest formą istnienia osoby. To, czym ona jest w rzeczywistości, ukazuje się w relacji do innych osób. Osoba urzeczywistnia się przez swoje relacje i związki z innymi osobami. O tym, kim jestem, decyduje przede wszystkim jakość moich relacji do innych, a ostatecznie do samego Boga” – zob. *ibidem*, s. 71–72.

⁴⁸ „W relacji do osób ludzkich i Boga osoba aktualizuje i konstytuuje samą siebie. Dialog człowieka z Bogiem ma charakter zbawczy, jeżeli otwartość osoby wychodzi na spotkanie z samym Dawcą istnienia i bytu osobowego” – zob. *ibidem*, s. 75. Koncepcję człowieka jako istoty „wznoszącej się” do Boga – poprzez samotranscendencję dokonywaną w wolnym akcie osoby ludzkiej, w ten sposób tworzącej dzieje zbawienia – uznaje także antropologia Karla Rahnera. Zob. K. Gózdź, *Pascha chrześcijańska*, w: P. Kantyka (red.), *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei*, s. 280.

⁴⁹ Zob. *ibidem*, s. 91–93.

⁵⁰ Zob. *ibidem*, s. 109.

⁵¹ *Ibidem*, s. 80.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, s. 162.

⁵⁴ „Człowiek jest istotą skazaną na współistnienie. Dlatego właśnie, że jest osobą, musi istnieć z innymi i dla innych” – *ibidem*, s. 80.

⁵⁵ O. prof. Andrzej Napiórkowski nazywa Chrystusa paradygmatem człowieczeństwa w aspekcie powołania człowieka do realizacji pełni człowieczeństwa według modelu ukazanego przez Chrystusa. Takie ujęcie stanowi zakres antropologii chrystycznej. Zob. A. Napiórkowski, *Metodologiczne i merytoryczne uwagi do posoborowej antropologii teologicznej*, w: P. Kantyka (red.), *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei*, s. 173. W niniejszych rozważaniach chodzi o szerszy zasięg paradygmatu chrystycznego, obejmujący poziom fieri ludzkiego bytu.

osoby w człowieku – umożliwia „odbiór” Boskiego Słowa, swoiste dotknięcie tym Boskim aktem, a następnie odpowiedź – reakcję odpowiednią dla objawionych treści⁵⁶. Kenoza Boga w Osobie Słowa i przez Nie oraz reakcja osoby ludzkiej (w wierze) tworzą moduł procesu komunikacji między Bogiem i człowiekiem. Ten poziom relacji wskazuje na symetryczność sytuacji dialogicznej⁵⁷.

Antropologia paschalna wprowadza w głębsze rozumienie relacji dialogicznych. Otóż Pascha człowieka dokonuje się w pełni dopiero wtedy, gdy osoba ludzka wykona wolny akt otwarcia wobec Drugiego, aby przyjąć Jego dar (którym jest on sam, w akcie kenozy) i udzielić Mu samego siebie. Wymaga to od osoby ludzkiej kenozy wobec Chrystusa. W tym rytmie rozwija się proces wzajemnej wymiany darów osobowych między Bogiem i człowiekiem. Nie następuje w nim panteizacja stworzenia, ale ma miejsce jego chwalebna przemiana, „przejście” – według struktury zmartwychwstania, tj. z wymiaru doczesnego w chwalebny (zbawiony) – czyli Pascha. Ten poziom relacji ujawnia asymetryczność dialogu⁵⁸. Osoby uczestniczące w dynamice dialogicznej wymiany nie przestają być sobą, są tym samym Ja, choć nie takim samym, bo przemienionym paschalnie. Pascha jest przejściem w sferę istnienia Boskiego właściwą zbawionym (co chrześcijaństwo wschodnie nazywa przeobstwieniem – gr. *theosis*), w której dialog człowieka z Bogiem doskonale spełnia się w harmonii symetryczności dialogu z jego asymetrycznością.

Zakończenie

Prof. Tadeusz Gadacz uważa, że filozofia dialogu nie rozwija się⁵⁹. Nie można jednak stwierdzić braku zainteresowania dialogiem u współczesnych humanistów i myślicieli. Filozofia dialogu jakby ewoluowała w różne odmiany, z których opcja religijna wchłonęła chyba najwięcej treści dialogicznych. Można bowiem zauważyć, że współczesna dialogika rozwija się na gruncie antropologii i personologii ujmowanej w perspektywie dynamiki interpersonal-

⁵⁶ *Kenoza Chrystusa ukazuje ludziom nowy sposób istnienia w pełni osobowego* – ibidem, s. 85.

⁵⁷ Należy odróżnić „dialog” od „sytuacji dialogicznej”. Dialog jest rzeczywistością odpowiadającą określonym kryteriom, aż do „spełnienia” – osiągnięcia celu, o dialogu mówimy dopiero wtedy, gdy pojawiają się jego skutki. Elementy wprowadzające do wydarzenia dialogu nie tworzą dialogu, gdyż nie determinują efektów wydarzenia, które ma dopiero nastąpić albo jeszcze się nie zakończyło. Dialog jest procesem relacji międzysobowych, ale składa się z wielu sytuacji dialogicznych, wśród których są takie, które przekształcają się w dialog, tworząc go albo nie przekształcając, utrudniając lub kończąc relacje międzysobowe. Zob. K. Parzych-Błakiewicz, „Dialog” i „dialogiczność”, s. 143–144.

⁵⁸ Starotestamentowa idea Przymierza Narodu Wybranego z Bogiem, wypełniona w Nowym Przymierzu, dokonanym w Passze Jezusa Chrystusa, odpowiada asymetrycznej koncepcji dialogu. Zob. K. Parzych-Błakiewicz, *Teologia dialogu jako perspektywa*, s. 159.

⁵⁹ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, s. 511.

nej, a wkraczając w obszar refleksji etycznej, przekształca się w dialogikę teologiczną. Teologia paschalna ukazuje specyficzny sposób wykorzystania osiągnięć dialogiki filozoficznej, tworząc załączek dialogiki teologicznej.

Filozofia dialogu skupia się na strukturze spotkania i relacji międzyosobowych. W tym zakresie wypracowano zasady dialogiczne. Pierwsza dotyczy symetryczności relacji międzyosobowych. Druga wiąże się z uwarunkowaniem aksjologicznym tych relacji. Obie zasady stały się podstawą do wypracowania dwóch koncepcji dialogu: symetrycznej i asymetrycznej. Koncepcja symetryczna dialogu wskazuje równość partnerów jako zasadę dialogu. Koncepcja asymetryczna akcentuje głębię tajemnicy osoby, a w konsekwencji związaną z nią nierówność stron.

Teologia paschalna, w antropologii, stosuje obie koncepcje, wyjaśniając przy tym ich komplementarność. Człowiek, włączając się w Paschę Jezusa Chrystusa, dokonuje wyboru zgodnego z najbardziej pierwotną (tj. podstawową, pierwszą, zasadniczą) strukturą osoby ludzkiej, a dzięki temu poddaje się Boskiemu zbawczemu działaniu. Symetryczność dialogu zbawczego sprzężona jest z wolnością osoby ludzkiej. Bóg, w Jezusie Chrystusie, unżył się wchodząc w sferę doczesną życia – historyczną. Asymetryczność dialogu zbawczego ujawnia „przechodniość” jako cechę osoby ludzkiej ukonstytuowanej na obraz i podobieństwo Boże – taki sens biblijnego pojęcia obrazu i podobieństwa Bożego odkrywa dialogika w antropologii paschalnej.

ELEMENTS OF THE PHILOSOPHY OF DIALOGUE IN THE PASCHAL ANTHROPOLOGY OF WAĆLAW HRYNIEWICZ (SUMMARY)

The essay has three parts. The opening part describes symmetric and asymmetric concepts of a dialogue. The middle section deals with paschal aspects of theology, and the closing one examines paschal dialogics based on the indicated dialogical and theological content. Explanations are drawn from the classical philosophy of dialogue as interpreted in the contemporary philosophical and theological dialogics. The author investigates the soteriological content of Fr Waćlaw Hryniewicz's book *Outlines of Paschal Theology*. The symmetric concept of a dialogue stresses equality of the partners, connected with an innermost experience of 'I'. The asymmetric concept of a dialogue draws attention to the inequality of the partners resulting from axiological circumstances of their personal lives. Hryniewicz's paschal theology is centered around the Passion of Jesus Christ seen as the historical events on the one hand, but on the other being relevant in all times and places. The purpose of those events, defined as the Passover, is the salvation of the man and all the universe. The paschal anthropology is focused on the paschal event taking place inside man. It accentuates the relational and ecstatic aspects of the human being, situated at the bases of the salvific dialogue. The elements of the philosophy of dialogue, from which the paschal theology draws its explanations, are two concepts of dialogue: symmetric and asymmetric. Their comple-

mentary nature was proved through theological implementation of both dialogical contents. Thanks to this the paschal anthropology revealed the tendency of the philosophical dialogics for self-development within theology.

ELEMENTE DER PHILOSOPHIE DES DIALOGS
IN DER PASCHALEN ANTHROPOLOGIE
VON WAŁAW HRYNIEWICZ
(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel besteht aus drei Teilen. Der erste beschreibt zwei Konzepte des Dialogs: ein symmetrisches und ein asymmetrisches; der zweite Teil bezieht sich auf den paschalen (österlichen) Aspekt der Theologie; im dritten Teil wird die paschale Dialogik anhand der gezeigten dialogischen und paschalen Inhalte vertieft. Die Ausführungen beziehen sich auf die gegenwärtige philosophische und theologische Dialogik. Eine besondere Aufmerksamkeit wird den soteriologischen Überlegungen vom Prof. Waław Hryniewicz in seinem Werk „Abriss der paschalen Theologie“ (*Zarys teologii pachalnej*) gewidmet. Das Konzept des symmetrischen Dialogs betont die Gleichwertigkeit der Partner, die mit einer inneren Ich-Erfahrung zusammenhängt. Das Konzept des asymmetrischen Dialogs dagegen berücksichtigt die Ungleichheit der Partner, die aus der axiologischen Bedingtheit des menschlichen Lebens resultiert. Die paschale Theologie von Hryniewicz kreist um das Paschageheimnis Jesu Christi, das zwar als eine Verflechtung der geschichtlichen Ereignisse gesehen wird, diese werden jedoch letztendlich auf die übergeschichtliche Existenz bezogen. Ihr tiefster Sinn ist die Erlösung des Menschen und des Kosmos, die als Pascha verstanden wird. Die paschale Anthropologie konzentriert sich auf das Erlösungsereignis, dessen der Mensch teilhaft wird. Dabei wird die relationale und transzendente Dimension der Person betont, die den Dialog, der zum Heilsereignis wird, ermöglicht. Als Elemente der Philosophie des Dialogs, auf die sich die paschale Anthropologie stützt, kann man die schon genannten Konzepte des Dialogs betrachten: das symmetrische und das asymmetrische. Die theologische Anwendung beider Konzepte zeigt ihre Komplementarität. Anhand dieser Überlegungen lässt sich auch die prinzipielle Eignung der philosophischen Dialogik für theologische Fragestellungen bestätigen.