

KS. JAN WAL

WIARA, NADZIEJA I MIŁOŚĆ JAKO PODSTAWOWE WARUNKI DIALOGU ZBAWIENIA

Jeśli mówimy o wierze, nadziei i miłości jako czynnikach warunkujących autentyczny dialog zbawienia, to wiarę, nadzieję i miłość rozumiemy podwójnie: jako cnoty teologiczne (boskie) w wertykalnym i zarazem horyzontalnym wymiarze oraz jako cnoty naturalne, na których horyzontalny wymiar cnót teologicznych bazuje. Łaska nie niszczy bowiem natury, ale właśnie na niej buduje. Cnoty teologiczne wiara, nadzieja i miłość mają charakter nadprzyrodzony, bo są darem Boga i nie można ich zdobyć na drodze osobistych, naturalnych wysiłków. W przedsoborowej teologii uważano, że cnoty teologiczne są nastawione na samego Boga¹. Dzisiaj zwraca się uwagę jedynie, że wymiar wertykalny cnót teologicznych (odniesienie do Boga) jest wymiarem zasadniczym i z niego wypływa wymiar horyzontalny (relacja do ludzi) tychże cnót. Dlatego w nauce katolickiej należy podkreślać także nadprzyrodzony charakter wiary w człowieka, będącego przejawem nadziei, zaufania do człowieka i wreszcie miłości do człowieka.

Na wiarę, nadzieję i miłość jako istotne warunki dialogu zbawienia wskazał wyraźnie Jan Paweł II w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski. Na Błoniach Krakowskich papież mówił: „Musicie być mocni, Drodzy Bracia i Siostry, mocą tej wiary, nadziei i miłości świadomej, dojrzałej, odpowiedzialnej, która pomaga nam podejmować ów wielki dialog z człowiekiem i światem na naszym etapie dziejów – dialog z człowiekiem i światem, zako-

Ks. prof. dr hab. JAN WAL – kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Ogólnej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Kanonicza 20/4, 31-002 Kraków; e-mail: joanneswal@poczta.onet.pl

¹ Zob. *Cnota*. W: *Mały słownik teologiczny*. Red. M. Kowalewski. Poznań–Warszawa–Lublin 1960 s. 79.

rzenia w dialogu z Bogiem samym: z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym – dialog zbawienia”²

I. POJĘCIE DIALOGU ZBAWIENIA

Pojęcie dialogu zbawienia pojawia się w encyklice Pawła VI *Ecclesiam suam* (ES 72-73). Jest ono także obecne w dokumentach Vaticanum II, które określają dialog dwojako: jako *colloquium* – rozmowa (domyślnie *colloquium salutis* – rozmowa zbawienia) i *dialogus* – dialog (por. KDK 92). *Encyklopedia Katolicka* używa określenia „zbawczy dialog”, choć nie rozpracowuje szczegółowo tego terminu³. Problem dialogu zbawienia mocno wyeksponował Jan Paweł II w swoim przemówieniu do Episkopatu Austrii, podkreślając, że prowadzenie dialogu zbawienia tak we własnej wspólnocie, jak i na zewnątrz jest podstawowym obowiązkiem Kościoła⁴. Dialog taki jest obowiązkiem i powinnością apostolską Kościoła jako wspólnoty zbawienia. Ma ona prowadzić ludzi do „pełnego zbawienia”⁵. Pełne zbawienie to zbawienie „integralnie” pojęte. W integralnym pojęciu zbawienia zawierają się trzy elementy: realizacja Bożego wezwania do świętości („Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” – por. Kpł 11, 44 oraz 1 P 1, 16), promocja ludzka oraz odnowa porządku doczesnego w duchu Ewangelii, czyli *consecratio mundi*⁶. Nie należy jednak ani promocji ludzkiej, ani też odnowy porządku doczesnego identyfikować z samym zbawieniem, bo wtedy doprowadzilibyśmy do „zeświecczenia zbawienia”. Mówi o tym wyraźnie Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi*: „Kościół łączy, ale nigdy nie utożsamia wyzwolenia ludzkiego ze zbawieniem w Jezusie Chrystusie, ponieważ wie z boskiego objawienia, z doświadczenia historii i z rozważania wiary, że nie każde pojęcie

² Jan Paweł II. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach. Kraków 9 IX 1979*. W: Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie*. Kraków 1999 s. 204.

³ Zob. R. Łukaszyk. *Dialog*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 3. Red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz. Lublin 1979 kol. 1260.

⁴ Jan Paweł II. *Dialog w Kościele dialogiem zbawienia. Spotkanie z członkami Konferencji Episkopatu Austrii dnia 21 VI 1998*. „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 19:1998 nr 10 s. 33.

⁵ Jan Paweł II. *Pełne zbawienie. Audiencja Generalna w dniu 18 lutego 1998*. „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 19:1998 nr 7 s. 40 n.

⁶ Zob. Z. K a t a. *Dialog w życiu Kościoła. Teologiczno-pastoralne uwarunkowania dialogu zbawienia*. „Studia Sandomierskie” 8:2001 s. 217.

wyzwolenia koniecznie zgadza się i przystaje do ewangelicznej wizji człowieka, rzeczy, zdarzeń; ani że nie wystarczy uzyskać wyzwolenie, zaprowadzić dobrobyt i postęp, żeby nadeszło Królestwo Boże” (EN 35). Tak jak z jednej strony nie wolno promocji ludzkiej i odnowy porządku doczesnego identyfikować z samym zbawieniem, tak z drugiej strony nie należy ich od zbawienia człowieka oddzielać, bo zbawia się cały człowiek i zbawia się poprzez doczesność.

Jan Paweł II zdaje się identyfikować w swoim nauczaniu „dialog zbawienia” z „dialogiem apostołskim” W adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae* papież mówi o dialogu apostołskim, który trzeba łączyć z dialogiem kulturowym (por. CT 53)⁷ Należy postawić pytanie: dlaczego Kościół bardziej preferuje określenie „dialog zbawienia” niż „dialog apostołski”? Czyni tak po to, aby uniknąć oskarżenia o „eklezjocentryzm” lub „chrystianocentryzm”, które często pojawiało się w Kościele posoborowym⁸ Chcąc temu zapobiec, podkreślano, że Kościół jest narzędziem zbawienia, miejscem spotkania Boga z człowiekiem, natomiast zbawia Bóg i zbawia się człowiek współpracujący z łaską Bożą. Oczywiście w świetle nauki o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa można powiedzieć, że zbawia także Kościół, skoro zbawia Chrystus, a on jest Głową Kościoła, w takim też kontekście zbawienie nabiera wspólnotowego charakteru. Niemniej krytyczne uwagi miały na względzie, z jednej strony, dowartościowanie podmiotowego charakteru zbawienia, realizowanego w relacji Bóg–człowiek, z drugiej zaś wskazanie na służebną rolę Kościoła w dziele zbawienia. Pojęcie „dialog apostołski”, jak podkreślano, bezpodstawnie przenosi akcent ze strony podmiotowej na Kościół i chrześcijan podejmujących działania apostołskie. Idąc za duchem personalizmu, starano się ten podmiotowy aspekt zachować także w używanej terminologii teologicznej.

⁷ W. Ł y d k a. *Zbawienie. W: Słownik teologiczny*. Red. A. Zuberbier. Katowice 1998 s. 678.

⁸ Posądzenie o eklezjocentryzm dotyczyło m.in. zarzutu, że Kościół w swojej misji nie koncentruje się na realizacji zbawienia człowieka czy budowaniu Królestwa Bożego, tylko na „samobudowaniu”, tzn. trosce o swój własny rozwój. Niektórzy autorzy posoborowi pisali nawet, że Kościół nie jest Królestwem (*l'Église n'est pas Royaume*), gdy tymczasem w świetle nauczania Jana Pawła II Kościół jest Królestwem Bożym, ale Królestwo Boże przekracza ramy Kościoła. Królestwo Boże ma też wymiar duchowy, dlatego możemy mówić o Królestwie Bożym obecnym między ludźmi i w samym człowieku. Pismo święte stwierdza: „Oto bowiem Królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 21). W tym kontekście Królestwo Boże jest „horyzontem Kościoła”, a człowiek stanowi „pierwszą i podstawową drogę Kościoła” (RH 14); por. H. Teissier. *La mission de l'Église*. Paris 1985 s. 209.

Jest jeszcze inny powód preferowania terminu „dialog zbawienia” W krajach obszaru języka francuskiego klasyczną dotychczas terminologię „misja zbawcza”, odnoszoną do pierwszego głoszenia Ewangelii, oraz „apostolat”, oznaczający głoszenie Ewangelii i wychowanie w wierze obejmujące ochrzczonych zaczęto nieco modyfikować po Soborze Watykańskim II, rozciągając pojęcie zbawczej misji na wszystkich ludzi⁹ Być może z tych też racji preferowano termin „dialog zbawienia”, a nie „dialog apostołski”

Kard. R. Etchegaray podkreśla, że posoborowy „Kościół daje się światu przez dialog”¹⁰ Stwierdzenie to zawiera nie tylko naukę o służebnym charakterze Kościoła, ale także zwraca uwagę na „dramatyzm” dziejów świata i „ofiarniczy” charakter zbawczej misji, realizowanej poprzez *tria munera*.

II. WIARA JAKO WARUNEK DIALOGU

Wiara jest, z jednej strony, darem Boga, z drugiej zaś świadomą postawą człowieka. Kard. K. Wojtyła, późniejszy papież Jan Paweł II, analizując wskazania Soboru Watykańskiego II na temat dialogu, podkreślił, że dialog jest drogą wzbogacania wiary „[...] nie tylko dlatego, że gruntuje dojrzałość przekonań, ale także – i może przede wszystkim – dlatego, że dzięki niemu wiara staje się w szczególny sposób żywa, ożywiona przez miłość”¹¹

Nas w związku z nakreślonym tematem interesuje inny aspekt wiary, zarówno nadprzyrodzonej, jak i naturalnej. Chodzi o wiarę warunkującą dialog. J.-Y. Calvez zwraca uwagę na dwa wymiary wiary. Otóż św. Tomasz z Akwinu uważał wiarę za przejaw aktywności rozumowej, nie dowartościował jednak psychologicznego wymiaru wiary¹² Wiara w aspekcie racjonalnym tym różni się od teizmu, czyli poglądu na świat przyjmującego istnienie Boga, że zakłada szczególną interwencję Boga w sferę myśli i woli człowieka. Tę interwencję nazywamy łaską wiary¹³ Psychologiczny wymiar wiary

⁹ Zob. R. Coffy. *L'Église*. Paris 1984 s. 106 n.

¹⁰ Zob. R. Etchegaray. *Un survol de l'œuvre conciliaire à la lumière de "Lumen Gentium"* W: *Le Concile 20 ans de notre histoire*. Red. G. Defois. Paris 1982 s. 66 n.

¹¹ K. Wojtyła. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Wyd. 2. Kraków 1988 s. 31.

¹² Zob. J.-Y. Calvez. *Foi et justice. La dimension sociale de l'évangélisation*. Paris 1985 s. 120 n.

¹³ Zob. A. Frossard. „Nie lękajcie się” *Rozmowy z Janem Pawłem II*. Roma 1982 s. 53.

wiąże się natomiast z doświadczeniem religijnym. A. Frossard mówi o spotkaniu w swoim życiu Boga poprzez dotknięcie Jego światła i mocy¹⁴

Psychologiczne doświadczenie wiary towarzyszy wierze intelektualnej, przy czym może ono wystąpić także niezależnie od wiary intelektualnej. W pierwszym wypadku proces dojrzewania do wiary bywa zwykle powolny (taka jest bowiem Boża pedagogia wiary), w drugim zaś wchodzi się natychmiast intuicyjnie w orbitę wiary. Psychologiczne doświadczenie wiary rodzi zawierzenie, sprawia, że nie tylko wierzymy w Boga, ale wierzymy Bogu. Wiara w takim ujęciu nie jest ideologią, ale relacją, i to relacją dialogową z osobowym Bogiem. Tym, który pierwszy wychodzi z inicjatywą dialogu, jest zawsze Bóg. Jan Paweł II mocno podkreśla, że zawierzenie polega na „powierzeniu siebie”¹⁵

Człowiek na inicjatywę Bożą może odpowiedzieć na różne sposoby tylko wówczas, gdy nie tylko wierzy w Boga, ale także wierzy Bogu. Jednym z najbardziej znanych sposobów takiej odpowiedzi, o którym mówi Paweł VI, jest dialog modlitewny (por. ES 70). Z pojęciem „wiary” i „zawierzenia” łączy się ściśle problem „wierności”. Poprzez dialog nawiązuje się swoiste przymierze między Bogiem a człowiekiem. Bóg nie tylko jest wierny w swoich obietnicach, ale znając ułomność natury ludzkiej, pomaga człowiekowi, pośród i pomimo jego słabości, wzrastać w wierności. Dotyczy to zwłaszcza przełamywania niewierności i zdrad. Bóg jest uczestnikiem i konstruktorem naszej wierności, wyrażającej się nie tylko trwaniem przy Nim, ale także powstawaniem z upadków. Bóg czyni to, respektując wolność człowieka. Człowiek także musi w dialogu respektować wolność Boga i „nie wymuszać zbawienia, ale „[...] pozwolić się zbawić”¹⁶ Pozwolić się zbawić, to nie znaczy nie przeszkadzać Bogu w zbawczym dziele, ale ciągle wychodzić Bogu na spotkanie i współpracować z łaską odkupienia. Z wiernością Bogu wiąże się ściśle trwanie w wierze Kościoła i realizowanie jej wymagań. Wierność wierze Kościoła nie jest, jak sądzą niektórzy, przeszkodą w otwarciu na człowieka naszych czasów, wręcz przeciwnie – stanowi fundament tego otwarcia¹⁷ Tylko ten bowiem potrafi być otwarty i podejmować autentyczny dialog, kto ma świadomość własnej tożsamości.

¹⁴ O tym doświadczeniu A. Frossard rozmawiał z Janem Pawłem II. Zob. Frossard, jw. s. 56 nn.; por. tenże. *Dieu existe, je l'ai rencontré*. Paris 1969; tenże. *Spotkałem Boga*. Paris 1972.

¹⁵ Zob. Frossard. „Nie lękajcie się” s. 76.

¹⁶ Zob. F. Krenzer. *Taka jest nasza wiara*. Paris 1981 s. 108.

¹⁷ Zob. G. Soula ges. *Épreuves chrétiennes et espérance*. Paris 1979 s. 5.

W zbawczym dialogu Boga z człowiekiem z woli Bożej uczestniczą różni ludzie. P. M. Zulehner mówi o wielkiej roli teologów i teologii „[...] na placach targowych życia”¹⁸ Chodzi o poznawanie poprzez dialog egzystencjalnych problemów ludzi i udzielanie im odpowiedzi na ich trudności w wierze. Nie tylko jednak dialogiczne nauczanie jest tutaj ważne. Liczy się przede wszystkim świadectwo wiary. Słusznie bowiem podkreślił Paweł VI, że ludzie dzisiaj potrzebują o wiele bardziej świadków niż nauczycieli, a jeśli potrzebują nauczycieli, to takich, którzy są równocześnie świadkami (por. EN 41). Dialog zbawienia opiera się na świadectwie świadków wiary. Jednym z istotnych komponentów każdego świadectwa jest zawsze wierność¹⁹ Autentyczne świadectwo wiary nie ma charakteru czysto ludzkiego, bo w tym świadectwie uczestniczy sam Duch Święty i dlatego zyskuje ono walor nadprzyrodzony²⁰

Należy jeszcze wspomnieć o naturalnej wierze w człowieka leżącej u podstaw dialogu zbawienia, ale nie tylko – także u podstaw każdego dialogu. Wierze w działanie łaski Bożej potrafiącej czynić cuda w człowieku winna towarzyszyć wiara w naturalne konsekwencje aktu stworzenia. W człowieku, w związku z jego rozumnością, wolnością i emocjonalnością, tkwią ogromne możliwości. Wiara w człowieka zasadza się na przeświadczeniu o wielkiej szansie uaktywnienia tych możliwości właśnie w dialogu. Nie wystarczy jednak wierzyć w człowieka, trzeba także wierzyć człowiekowi. Zawierzenie człowiekowi to przekonanie o jego kompetencjach albo przynajmniej „zwykłej znajomości rzeczy” w tematach, które są podejmowane w dialogu. Nie można pominąć także bogatego i niepowtarzalnego doświadczenia życiowego każdego człowieka. Bez wiary i przekonania o wartości tego doświadczenia nie widzielibyśmy potrzeby sięgania w dialogu do niego. Trzeba nadto wierzyć w siebie, we własne kompetencje i wartość życiowego doświadczenia oraz w to, że możemy nimi wzbogacać innych, bo na kanwie tej wiary rodzi się wierność drugiemu człowiekowi. Ta wierność może trwać nie tylko wówczas, gdy zawodzi wierność innych, ale – jak mówi Paweł VI – także wtedy, gdy odpowiedzią na nasze propozycje dialogu są szykany, prześladowania czy poniżenia. Wtedy milczenie, głos bólu i cierpliwość są świadectwem, którego nawet śmierć nie zniszczy (por. ES 103). Wierność Bogu zobowiązuje nas do wierności człowiekowi i nawet w najtrudniejszych sytuac-

¹⁸ P. M. Zulehner. *Aufatmen. Eine Ermutigung für Geschiedene*. Stuttgart 1989 s. 29 n.

¹⁹ Zob. J.-P. Jossua. *La condition du témoin*. Paris 1984 s. 63.

²⁰ Zob. J. Salij. *Świadkowie Boga. O sensie i wartości cierpienia*. Kraków 2001 s. 10 n.

cjach ukazuje sens naszych inicjatyw dialogowych. Doświadczenie poniżenia i pogardy oraz innych „grzechów świata” nie może prowadzić do ukształtowania się postawy „doloryzmu” (cierpiętnictwa i ubolewania), bo taka postawa kłóciłaby się z radością chrześcijańskiego życia²¹ Przykład właściwej postawy dają tutaj Apostołowie, których nawet cierpienie biczowania nie pozbawiło autentycznej radości chrześcijańskiej, płynącej z wiary. „A oni odchodzili sprzed Sanhedrynu i cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia [Jezusa]” (Dz 5; 41). Właśnie radość chrześcijańska płynąca z wiary stanowi siłę motoryczną dialogu.

III. ROLA NADZIEI W DIALOGU ZBAWIENIA

„Do nas należy wybór między nadzieją a rozpaczą, ze wszelkimi ich konsekwencjami” – napisał kiedyś M. Bednarz²² Sprawa jednak nie wydaje się być tak oczywista, jak mogłoby to wynikać z czysto naturalistycznej interpretacji powyższej wypowiedzi, bo nadzieja chrześcijańska ma swe ostateczne źródło zawsze w Bogu. Chodzi tu o coś daleko więcej niż uznanie prawdy, że wybór „Boga nadziei” zawsze dokonuje się w relacji do Jezusa Chrystusa, bo poza nim nie ma prawdziwej nadziei²³ Jeśli mówimy, że Bóg jest źródłem ludzkich nadziei, to mamy na myśli nie tylko „horyzonty przyszłości”, które otwiera Chrystus, ale także moc ducha, jaką nas obdarza, a która chroni przed „zwątpieniem, znużeniem i zniechęceniem”²⁴ Ostateczna nadzieja, jaką jest zbawienie wieczne, porządkuje, a przynajmniej winna porządkować, wszystkie nadzieje i oczekiwania doczesne.

Pojęcie „oczekiwania” jako „spodziewania się” ma tutaj wymiar aktywny i oznacza nie tylko „czuwanie”, ale także „wyjście na spotkanie” zarówno Bogu, ludziom, jak i całej rzeczywistości oraz „twórcze zaangażowanie” w kształtowanie naszej przyszłości. W tym sensie nadzieja jest postawą pozytywną wobec czasu, ale przede wszystkim wobec Boga i drugiego człowieka. Chrystus mówi w Ewangelii, że celem ludzkiej nadziei musi być budowanie „organicznej” jedności człowieka z Bogiem i bliźnimi. Tę organiczną jedność w wymiarze wertykalnym przybliża w przypowieści o krze-

²¹ J o s s u a, jw. s. 41.

²² M. B e d n a r z. *Między wiarą i miłością nadzieja*. W: *Otwarcie w wierze*. Red. R. Darowski. Kraków 1974 s. 119.

²³ Tamże.

²⁴ J a n P a w e ł II. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na krakowskich Błoniach* s. 205.

wie winnym, którym jest On sam, my zaś latoroślami tego krzewu. Trwanie latorośli w krzewie winnym oznacza ich życie (por. J 15, 1-11). Celem horyzontalnym cnoty nadziei ma być budowanie jedności z innymi ludźmi. Podkreśla to Modlitwa Arcykapłańska w Wieczerniku: „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał” (J 17, 20-21). Jedność między ludźmi ma stanowić odzwierciedlenie jedności Osób w Trójcy Świętej.

W logikę chrześcijańskiej nadziei wpisany jest na trwałe krzyż Chrystusa. Jak stwierdza G. Soulages: „Bóg nie chce pokonać zła przez niewinność Chrystusa, ale przez misterium Krzyża”²⁵ Krzyż zatem staje się znakiem nadziei i wielkim życiowym zadaniem. Ci, którzy rozumieją krzyż, przyjmują go z nadzieją: „O crux ave, spes unica!” (Witaj krzyżu, nadziejo jedyna!). Dzięki tajemnicy krzyża dokonuje się coś, co można nazwać za J. Tischnerem, choć użył on tego określenia w zupełnie innym kontekście, „misterioryzacją ludzkiego bycia”²⁶ Zdaniem tegoż autora nadzieja wiąże się zawsze z jakimś planowaniem przyszłości. „Podstawowym wymiarem nadziei jest skierowanie ku przyszłości. Nadzieja jest tą duchową siłą, która steruje z ukrycia ludzkim dramatem, pozwala człowiekowi pokonać przeszkody terażniejszości i zwracać się ku przyszłości. W ten właśnie sposób nadzieja wzbudza w świadomości [...] jakiś mniej lub bardziej określony projekt jutra”²⁷ Nawet przy wyborze „projektu przyszłości” pojawia się krzyż. „Już w samym akcie wyboru nadziei jest jakaś ofiara. Z bólem porzucamy wtedy nadzieje, które są wprawdzie możliwe, ale nie leżą w zakresie naszych powinności, z bólem rezygnujemy z tego, co powinniśmy uczynić, aby czynić to, co czynić musimy, bo jeśli tego nie zrobimy, to nikt tego nie robi. Kluczowym problemem refleksji etycznej jest określenie etycznego sensu ofiary, której wymaga od nas nasz czas i nasze miejsce w świecie”²⁸ Jeszcze większa ofiara, poświęcenie, trud, a niekiedy także cierpienie towarzyszą realizacji nadziei poprzez „tworzenie” przyszłości. „Między doświadczeniem nadziei, a doświadczeniem przestrzeni życia człowieka zachodzą głębokie powiązania” [...] Niekiedy coś niedobrego dzieje się z ludzką nadzieją. Nadzieja, jakby malała w człowieku, a wraz z tym maleje również przestrzeń

²⁵ Soulages, jw. s. 233.

²⁶ Zob. J. Tischner. *Myślenie według wartości*. Kraków 1982 s. 492.

²⁷ Tamże s. 457.

²⁸ Tamże s. 463.

jego życia”²⁹ Pojęcie „przestrzeni życia” zawiera w sobie także tak istotną dla dialogu „przestrzeń obcowania” z ludźmi.

Co stanowi przyczynę „kurczenia” się ludzkich nadziei? Pierwszą przyczynę stanowi fakt odmowy przyjęcia krzyża związanego z realizacją nadziei. Przyczyny odmowy mogą być różne: zagubienie sensu, lenistwo duchowe, brak zaufania do siebie, lęk przed trudem, cierpieniem czy upokorzeniem albo obawa przed tym, co nieznane. Te czynniki powodują, że sami ograniczamy własną przestrzeń życiową. Mogą ją ograniczać także inni ludzie poprzez swój egoizm, fałszywie rozumianą tolerancję, wrodzoną nieśmiałość, różne formy nieprzystosowania, wybujałe ambicje, znieczulicę, bezdusność, perfidię czy zwyczajną głupotę. Natomiast ich dialogiczne nastawienie, zdolność do ofiar i poświęceń, postawa służebna, zaangażowanie w realizację trudnych wyzwań, umiejętność włączania własnych cierpień w zbawczą ekonomię Boga, poszerzają przestrzeń życiową innych, ale także własne horyzonty przestrzenne. Predyspozycje te pozwalają pozytywnie wpływać na kształt ludzkich nadziei. Jest zatem ewangelicznym paradoksem to, iż właśnie krzyż poszerza ludzkie przestrzenie życiowe i pozwala wzrastać w nadziei. To filozoficzne rozważanie na temat „przestrzeni życiowej” i sposobów jej poszerzania ma również teologiczne reperkusje. Są one bardzo mocno związane z kultem miłosierdzia Bożego i „przedłużaniem ramienia Bożego miłosierdzia” przez ludzi dzięki modlitwie, słowom i czynom miłosierdzia³⁰ Kult miłosierdzia Bożego podkreśla, że miłosierdzie Boże, jak mówi Jan Paweł II, przywraca człowieka samemu człowiekowi, bo „w swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i człowieku” (DiM 6). Wymienione przez papieża cechy miłosierdzia prowadzą w konsekwencji do poszerzania przestrzeni bytowania ludzkiego i ugruntowywania nadziei, dlatego kult miłosierdzia Bożego wiązano zawsze z nadzieją (wezwanie „Jezu, ufam Tobie”), podczas gdy kult Serca Bożego odnoszono do miłości. Także miłosierdzie ludzkie, chociaż w innym wymiarze, należy przyporządkować nadziei, nie negując tego, że jest ono specyficznym rodzajem miłości (Jan Paweł II mówi o „miłości miłosiernej”). Poprzez miłosierdzie zarówno Bóg, jak i my sami uczestniczymy w budowaniu nadziei naszych bliźnich, oni

²⁹ Tamże s. 415.

³⁰ Zob. *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*. Kraków 1983 s. 279 pkt 742.

z kolei uczestniczą w budowaniu naszej nadziei. Miłosierdzie w dialogu umożliwia akceptację drugiej osoby, bez jakichkolwiek wstępnych warunków, a poprzez przyjęcie wyzwań krzyża pozwala, zwłaszcza dzięki dialogowi, konstruktywnie rozwiązywać dramatyzm dziejów świata i ludzkiego istnienia.

Naturalny wymiar nadziei, podnoszony często dzięki łasce także do sfery nadprzyrodzonej, ukazuje nam trzy niejako ukierunkowania tej cnoty. Pierwszym z nich jest „tęsknota” za tym, co ma przyjść³¹ Ponieważ tęsknota odnosi się do przyszłości, towarzyszą jej zawsze niepokój, lęk, obawy czy zwątpienie. W życiu ludzkim bardzo doniosłą rolę odgrywają „wspomnienia” i „marzenia”; te ostatnie są związane z perspektywicznym myśleniem i futurystycznymi dążeniami. Tęsknota ożywiana jest zawsze marzeniami, które wyzwalają spontaniczność, wspaniałomyślność, śmiałość i odwagę, pozwalając przezwycięzać niepokój, lęk, obawy czy zwątpienie. Marzenia jednak i związane z nimi tęsknoty podlegają słusznym ograniczeniom z powodów moralnych, bo niektóre z nich mogłyby godzić w innych albo nawet w nas samych. Ograniczenia marzeń są spowodowane także hierarchią wartości i czynów ludzkich. Najcenniejsze są wartości konieczne, za nimi idą wartości pożyteczne, a dopiero na końcu znajdują się wartości przyjemne. Podobnie jest z czynami ludzkimi. Największy ciężar gatunkowy mają czyny ofiarne, po nich należy wskazać czyny absorbujące, a dopiero w trzeciej kolejności wymienić czyny relaksujące³² Bardzo często bywa tak, że najwięcej marzeń ogniskuje się wokół wartości przyjemnych i czynów relaksujących, ale najcenniejszymi i najszlachetniejszymi marzeniami są te, które dotyczą wartości koniecznych i czynów ofiarnych.

Innym wymiarem, ukierunkowaniem nadziei jest „zaufanie”³³ O ile wiara w człowieka, zawierzenie i wierność człowiekowi opierały się głównie na przesłankach ontologicznych, przy zaufaniu wkraczamy zwłaszcza w sferę aksjologii, ściślej mówiąc – w dziedzinę moralności. Zaufanie opiera się na założeniu czyjejś dobrej woli. Zawierzenie łączy się ściśle z „powierzeniem siebie komuś”, zaufanie zaś zasadza się na „zdaniu się na kogoś” Doświadczenie życiowe uczy, że w postępowaniu winniśmy się kierować z jednej strony racjonalną zasadą „ograniczonego zaufania” (ze względu na ludzkie słabości, ułomności i niedoskonałości), z drugiej – spontaniczną przychyln-

³¹ Zob. J. Wal. *Vademecum dialogu*. Kraków 1998 s. 56.

³² Zob. t e n ż e. *By nie żyć nadaremnie*. Kraków 1995 s. 79 nn.

³³ Zob. t e n ż e. *Vademecum dialogu* s. 57.

ścią i życzliwością, które wyrażają się „kredytem zaufania” Z zaufaniem ściśle łączy się „ufność”, która – jak podaje encyklika *Ecclesiam suam* – dotyczy zarówno własnych słów, jak i woli przyjęcia ich przez naszego rozmówcę, co dla dialogu ma niebagatelne znaczenie (por. ES 81).

Nieodzowny składnik nadziei stanowi „otucha”, która występuje zwłaszcza w momentach „próby nadziei” Otucha to podnoszenie na duchu, animacja, mobilizacja i aktywizacja, by mierzyć „siły na zamiary”, nie zaś „zamiar według sił” Otucha może mieć charakter nadprzyrodzony (specjalne intuicje, Boże natchnienia czy łaska gorliwości) albo też naturalny (życzliwe rady, podsuwane pomysły, sugerowane usprawnienia). Właśnie otucha najbardziej wskazuje na wspólnotowy wymiar nadziei, która spełnia w dialogu rolę inspiracyjną, innowacyjną, akomodacyjną i aktualizacyjną.

IV. DIALOG ZBAWIENIA RELACJĄ MIŁOŚCI

O tym, że dialog jest relacją miłości, mówi wyraźnie encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*. „My natomiast ów wewnętrzny impuls miłości – stwierdza papież – zmierzający do wyrażenia się w zewnętrznym darze tejże miłości, określimy terminem dialogu” (ES 64). W autentycznym dialogu zatem musi występować zarówno miłość wewnętrzna (*caritas affectiva*), jak i miłość zewnętrzna (*caritas effectiva*). Priorytetowa rola miłości w dialogu dotyczy porządku istotowego, logicznego (miłość jest najważniejsza), a nie porządku istnieniowego, czyli porządku działania, bo w porządku działania pierwsza jest sprawiedliwość, gdyż – jak mówi soborowy Dekret o apostołstwie świeckich – „najpierw trzeba zadośćuczynić wymaganiom sprawiedliwości, by nie ofiarować jako darów miłości tego, co się należy z tytułu sprawiedliwości [...]” (DA 8). Priorytet miłości zasadza się też na tym, że „[...] sprawiedliwość tworzy porządek, miłość daje życie [...]”³⁴

Analizując egzystencjalne aspekty miłości Bożej, F. Drączkowski podkreśla, że należą do nich: przebywanie razem, obcowanie i zjednoczenie; dzielenie się posiadanymi dobrami oraz zdolność do ofiar i poświęceń, aż do oddania życia³⁵ Jak łatwo zauważyć, między cnotami teologicznymi występuje ścisła korelacja. Na przykład zdolność do ofiar i poświęceń jest zarówno znakiem żywej wiary, wyrazem nadziei, jak i przejawem dojrzałej miłości.

³⁴ P. Reginaldo, M. Pizzorni. *Giustizia e carità*. Roma 1969 s. 69.

³⁵ Zob. F. Drączkowski. *Miłość syntezą chrześcijaństwa*. Lublin 1990 s. 65 nn.

Podobnie jest z jednością. Stanowi ona treść wyznania wiary (jeden Bóg, jeden Kościół, jeden chrzest) cel dążeń nadziei („bratanie” nieba z ziemią, „godzenie” wiary z życiem) i specyfikę miłości, która zawsze łączy, nie dzieli. Te same egzystencjalne atrybuty Bożej miłości chrześcijanie wprowadzają we własne życie, i to zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do ludzi.

Gdy chodzi o miłość Boga, to wielkość miłości Boga do nas winna stanowić motyw i miarę naszej miłości do niego. Osobowa Miłość Ojca do Syna, którą to Miłość nazywamy Duchem Świętym, jest tą samą miłością, jaka z Ojca przez Syna spływa na wszystkich ludzi. Jesteśmy włączeni w boską, nieskończoną i wieczną miłość. „W miłości Jezusa do nas miłuje nas sam Ojciec”³⁶ W naszej miłości do Boga możemy zatem wyodrębnić dwa wątki: antropologiczny i teologiczny. W porządku antropologicznym musimy kochać Boga tak, jak Ojciec w swoim Synu i przez Syna nas umiłował. Miara miłości Bożej do nas jest wyznacznikiem stopnia naszej miłości do Boga. W porządku teologicznym mamy kochać Ojca tak, jak Go miłuje Chrystus, który powiedział: „Ja zawsze czynię to, co się Jemu podoba” (J 8, 29) i który poprzez miłość realizuje jedność z Ojcem: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Innymi słowy mówiąc, winniśmy naśladować samego Chrystusa, Wcielonego Syna Bożego, w Jego miłości do Ojca. E. Schick bardzo mocno podkreśla, na bazie danych biblijnych (por. J 15, 12), jedność miłości Boga i ludzi³⁷ Ks. F. Drączkowski natomiast identyfikuje, utożsamia miłość Boga i bliźniego, zwracając uwagę, że jest jedno, a nie dwa przykazania miłości³⁸ Nasza miłość do bliźnich winna być zatem „umiłowaniem Boga w człowieku”, a zarazem „umiłowaniem człowieka w Bogu” Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym podkreśla, że „On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (KDK 22). Wcześniej jednak Bóg zjednoczył się z człowiekiem przez akt stworzenia, mówiąc: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26). „Prawdziwym motywem miłości do ludzi jest ich podobieństwo do Boga, jest to, że zostali oni, jak my, stworzeni przez Boga, są naszymi braćmi, ponieważ mamy wspólnego Ojca”³⁹ To pierwsze zjednoczenie jest zjednoczeniem naturalnym przez „obraz i podobieństwo”, czyli rozumność i wolność. Drugie ma charakter nadprzyrodzony i wiąże się z łaską odkupienia, która czyni Chrystusa „naszym Bratem” Autentyczna miłość do bliźnich winna

³⁶ E. Schick. *Testament Pana*. Katowice 1996 s. 72.

³⁷ Zob. tamże s. 73 n.

³⁸ Zob. Drączkowski, jw. s. 95.

³⁹ J. Guittou. *Dialogi z Pawłem VI*. Poznań–Warszawa 1969 s. 313.

być najpierw „umiłowaniem Boga w człowieku”, ze względu na łaskę odkupienia oraz „obraz i podobieństwo” Takie podejście nadaje miłości charakter uniwersalistyczny⁴⁰ Miłość do człowieka winna mieć jednak także wymiar personalistyczny. Należy kochać człowieka ze względu na niego samego, z racji jego osobowej godności. W tym drugim przypadku należy „kochać człowieka w Bogu”, to znaczy miłować go tak, jak Bóg go umiłował. Chrystus stwierdził: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13, 34). Zbawiciel umiłował nas na zawsze i bezgranicznie: „[...] umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13, 1). Umiłował nas też bezwarunkowo i bez reszty: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13).

W ujęciu teologicznym miłość jest najpierw świadomym i wolnym, a także emocjonalnym aktem człowieka jako osoby⁴¹ „Drugim rysem miłości – oprócz funkcji całej osoby – jest jej dialogiczność. Miłość «mówi» uczuciem jednego człowieka do drugiego człowieka. Miłość «mówi» też rozumem i wolą osób, które kochają. [...] Miłość jest również «wewnętrznym spojrzeniem i słyszeniem» [...]”⁴²

J. Powell nazywa dialog „aktem najczystszej miłości”, bo „w dialogu zarówno słuchanie, jak i mówienie skierowane są ku drugiemu [...]. Cały dialog jest w swej istocie ukierunkowany na drugą osobę. Jest to akt najczystszej miłości, jest tajemnicą uczestniczenia w miłości”⁴³

„Trzecim rysem osobowej miłości – poza funkcją całej osoby i dialogicznością – jest uzdolnienie osób do wejścia w komunie personalną”⁴⁴ Ludzka komunie personalna winna stanowić odbicie boskiej komunie Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

J. Tischner, powołując się na stwierdzenie Hegla, mówi, że jeśli ludzie mają niewłaściwe pojęcie Boga, to będą mieli także niewłaściwe prawo, niewłaściwą moralność, niewłaściwe państwo i niewłaściwą wolność⁴⁵ Można by ten zestaw uzupełnić także o niewłaściwe relacje interpersonalne. Bóg chrześcijan jest Miłością (por. 1 J 4, 16). Jest także „Bogiem między nami” J. Tischner wyciąga wniosek, że chodzi tu o coś daleko więcej niż o Boga

⁴⁰ Zob. tamże s. 198.

⁴¹ Zob. J. B u k o w s k i. *Oblicza miłości*. Kraków 1994 s. 36.

⁴² Tamże s. 37.

⁴³ J. P o w e l l. *Jak kochać i być kochanym*. Pelplin 1999 s. 223.

⁴⁴ B u k o w s k i, jw. s. 37

⁴⁵ Zob. J. T i s c h n e r. *Bóg między nami*. „Znak” 53:2001 nr 3 (550) s. 178.

jako potęgę stwórczą czy światło oświecające człowieka. „Bóg między nami” to Bóg wybrany, nasz Bóg⁴⁶ A skoro wybrany, to i umiłowany. W relacjach międzyludzkich *electi* (wybrani) nie zawsze są *dilecti* (umiłowani). W odniesieniu do Boga te sprawy się łączą. Dlaczego Bóg jest umiłowany – najpierw dlatego, że sam jest Miłością, a po wtóre dlatego, bo jest „Emanuelem” – „Bogiem z nami” (por. Mt 1, 23).

J. Tischner poszedł dalej i podjął w tym duchu interpretację pojęcia „być z kimś”, którą prezentujemy z niewielką własną modyfikacją. Bycie z kimś jest konsekwencją miłości i oznacza ono: obecność (bycie „wobec”), bliskość (bycie „przy”), wreszcie wzajemność (bycie „dla”)⁴⁷ Opierając się na biblijnym pojęciu Boga jako Emmanuela, J. Tischner ukazuje cechy naturalnej miłości. Stosuje tutaj drogę „zstępującą”, a nie „wstępującą” – idzie od Boga do człowieka, a nie od człowieka do Boga, porusza jednak niezwykle ważne dla dialogu międzyludzkiego sprawy. Aby zaistniał prawdziwy dialog, drugi człowiek nie tylko musi być „zauważony, doceniony i wybrany”, ale także „umiłowany” Nie ma też prawdziwego dialogu międzyludzkiego bez obecności (stanięcia przy drugim człowieku oraz szczerego ukazania mu własnego duchowego wnętrza), bliskości (opowiedzenia się za drugim człowiekiem, co musi oznaczać także mówienie gorzkiej prawdy dla jego dobra), wreszcie wzajemności (która wymaga nie tylko ofiary i poświęcenia, ale także przyjęcia służebnej postawy, pełnej pokory).

*

A. Delzant, mając świadomość tego, że dla zbawienia ludzkości „[...] Słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14), podkreśla, że język zbawienia musi być językiem komunikatywnym, nawiązującym relacje z bliźnimi⁴⁸ W tym kontekście trzy cnoty: wiara, nadzieja i miłość nie tylko stanowią nieodzowne warunki dialogu, ale stają się swoistym metajęzykiem dialogu, jest to przede wszystkim metajęzyk uczestnictwa w życiu Boga i ludzi.

⁴⁶ Tamże s. 180.

⁴⁷ Zob. J. Tischner. *Przestrzeń obcowania z drugim*. „Analecta Cracoviensia” 9:1977 s. 77 nn.

⁴⁸ Zob. A. Delzant. *Salut, foi et parole. Trois lectures bibliques*. W: *Dire le salut sauver le langage*. Red. J. Le Du, A. Delzant, H. Bourgeois. Lyon 1974 s. 118 n.

BIBLIOGRAFIA

- Bednarz M.: Między wiarą i miłością nadzieja. W: *Otwarci w wierze*. Red. R. Darowski. Kraków 1974.
- Bukowski J.: *Oblicza miłości*. Kraków 1994.
- Calvez J.-Y. *Foi et justice. La dimension sociale de l'évangélisation*. Paris 1985.
- Cnota. W: *Mały słownik teologiczny*. Red. M. Kowalewski. Poznań–Warszawa–Lublin 1960 s. 79.
- Coffy R.: *L'Église*. Paris 1984.
- Delzant A.: *Salut, foi et parole. Trois lectures bibliques*. W: *Dire le salut sauver le langage*. Red. J. Le Du, A. Delzant, H. Bourgeois. Lyon 1974.
- Drączkowski F.: *Miłość syntezą chrześcijaństwa*. Lublin 1990.
- Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej Profeski wieczystej Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia. Kraków 1983.
- Etchegaray R.: *Un survol de l'œuvre conciliaire à la lumière de "Lumen Gentium"* W: *Le Concile 20 ans de notre histoire*. Red. G. Defois. Paris 1982.
- Frossard A.: *Dieu existe, je l'ai rencontré*. Paris 1969.
- *Spotkałem Boga*. Paris 1972.
- „Nie lękajcie się” *Rozmowy z Janem Pawłem II*. Roma 1982.
- Guittou J.: *Dialogi z Pawłem VI*. Poznań–Warszawa 1969.
- Jan Paweł II. *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach*. Kraków 9 IX 1979. W: *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie*. Kraków 1999.
- *Dialog w Kościele dialogiem zbawienia. Spotkanie z członkami Konferencji Episkopatu Austrii dnia 21 VI 1998*. „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 19:1998 nr 10 s. 33.
- *Pełne zbawienie. Audiencja Generalna w dniu 18 lutego 1998*. „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 19:1998 nr 7 s. 40 n.
- Jossua J.-P.: *La condition du témoin*. Paris 1984.
- Kata Z.: *Dialog w życiu Kościoła. Teologiczno-pastoralne uwarunkowania dialogu zbawienia*. „Studia Sandomierskie” 8:2001.
- Krenzer F.: *Taka jest nasza wiara*. Paris 1981.
- Łukaszyk R.: *Dialog*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 3. Red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz. Lublin 1979 kol. 1260.
- Łydka W.: *Zbawienie*. W: *Słownik teologiczny*. Red. A. Zuberbier. Katowice 1998 s. 678.
- Powell J.: *Jak kochać i być kochanym*. Pelplin 1999.
- Reginaldo P., Pizzorni M.: *Giustizia e carità*. Roma 1969.
- Salij J.: *Świadkowie Boga. O sensie i wartości cierpienia*. Kraków 2001.
- Schick E.: *Testament Pana*. Katowice 1996.
- Soulaiges G.: *Épreuves chrétiennes et espérance*. Paris 1979.
- Teissier H.: *La mission de l'Église*. Paris 1985.
- Tischner J.: *Przestrzeń obcowania z drugim*. „Analecta Cracoviensia” 9:1977.
- *Myślenie według wartości*. Kraków 1982.
- *Bóg między nami*. „Znak” 53:2001 nr 3 (550).
- Wal J.: *By nie żyć nadaremnie*. Kraków 1995.
- *Vademecum dialogu*. Kraków 1998.

Wojtyła K.: U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II. Wyd. 2. Kraków 1988.
Zulehner P. M.: Aufatmen. Eine Ermutigung für Geschiedene. Stuttgart 1989.

FAITH, HOPE, AND LOVE
AS THE BASIC CONDITIONS OF THE DIALOGUE OF SALVATION

Summary

The Church of Christ's will initiates a salvific dialogue with the whole mankind throughout its history. The dialogical awareness of the Church was made particularly profound during the pontificate of John Paul II and the Second Vatican Council. The principal conditions of the dialogue of salvation are as follows: faith, hope, and love. The vertical and horizontal character of those virtues makes it that they first direct us to the dialogue with God, and, in consequence, determine the shape of the dialogue with our neighbours. The virtue of faith comprises three kinds of human activity which can be named as "believe," "trust," "to be faithful." The virtue of hope is characterised by "yearning," "trust," and "encouragement." Love is always communing with "somebody" (with God or man) and it calls for "presence" (being "towards"), "closeness" (being "with"), and "mutuality" (being "for"). In the practice of Christian life, also in the dialogue of salvation, one can never separate the love of God from the love of one's neighbour, for they both are one. Faith, hope, and love are not only basic conditions of dialogue, but they also make a specific metalanguage; it is the metalanguage of "participation" in the life of God and people.

Translated by Jan Klos

Słowa kluczowe: dialog, dialog zbawienia, Kościół, wiara, nadzieja, miłość.

Key words: dialogue, dialogue of salvation, the Church, faith, hope, love.