

Katarzyna Parzych-Blakiewicz¹
WT UWM, Olsztyn

„DIALOG” I „DIALOGICZNOŚĆ” JAKO NARZĘDZIA TEOLOGII

Dialogiczne myślenie w teologii odkrywa wewnętrzną harmonię rzeczywistości stworzonej uwarunkowaną dialogiką relacji osoby Boskiej z osobą ludzką.

Posoborowy rozwój teologii ukierunkował myślenie dogmatyczne, w kwestiach merytorycznych i metodologicznych, na praktykę duszpasterką Kościoła. Uwrażliwił na wydarzenia społeczne, coraz częściej nagłaśniane i szybko rozprzestrzeniające się dzięki możliwościom komunikacyjnym współczesnej cywilizacji. Tym samym wyakcentował dynamizm misyjny, charakteryzujący się otwartością ewangelizacyjną. Ten istotny wątek eklezjalnych zmian zgodnych z intencją Vaticanum II, Karol Wojtyła przedstawił przy pomocy pojęcia dialog². Taki też kierunek – otwarcia w kierunku dialogu Kościoła ze środowiskami pozakatolickimi, pozakościelnymi – przyjął pontyfikat Jana Pawła II, wyrażony w praktyce pątniczej oraz nauczaniu porządkującym refleksję teologiczną zgodnie ze swoistą zasadą dynamiki dialogicznej³.

¹ Adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej WT UWM, wykładowca teologii dogmatycznej w Instytucie Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie.

² Zob. K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje – dekryty – deklaracje, Tekst polski*, wyd. III, Pallottinum brw, s. 9-23; tenże, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.

³ Poniższe przemyślenia dotyczące dialogu i dialogiczności są owocem studiów antropologicznej i teologicznej myśli Jana Pawła II oraz myśli filozoficznej M. Bubera, E. Lévinasa, J. Tischnera. Zob.: K. Parzych, *Dialog jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*, Olsztyn 2000; tenże, *Jan Paweł II o dialogu Kościoła z kulturą*, w: *Dialog kultur*, red. M. Borzyszkowski. Olsztyn 2000, s. 40-48; tenże, *Dialog Kościoła z kulturą. Nowe spojrzenie na Vaticanum II*, „Forum Teologiczne” t. 1,

W posoborowej literaturze teologicznej znane jest użycie pojęcia dialog wobec spotkań i rozmów organizowanych między środowiskami katolickimi i niekatolickimi. Stąd teologowie posiadają doświadczenie dialogu eklezjalnego, międzyreligijnego, Kościoła z kulturą, wiary z rozumem. Także w nowszych opracowaniach dogmatycznych coraz częściej można spotkać się ze słowem dialog, jednak nie ma wyraźnie doprecyzowanego zakresu pojęciowego tego słowa i jego pochodnych dla użytku teologicznego. Tymczasem w filozofii, filologii i psychologii wypracowano już odpowiedni stan badań, ukazujący bogactwo treści pojęcia „dialog”, który sprawia, że we współczesnej myśli humanistycznej dialog stał się zagadnieniem przedmiotowym, zajmującym coraz więcej miejsca w syntezach naukowych. Dlatego też w teologii należy podjąć refleksję nad pojęciem „dialog”, jego pochodnymi, jak np. określenie „dialogiczny”. Poniższe przemyślenia są próbą takich przemyśleń.

Czym jest dialog i na czym polega dialogiczność fenomenów określanych tym mianem? Jakie zastosowanie teologiczne mogą mieć te pojęcia? Odpowiedź na to pytanie zostanie przedstawiona w perspektywie teologicznej z uwzględnieniem wątków filozofii dialogu. Najpierw zostaną przedstawione kwestie odnoszące się do dialogu: „sytuacja dialogiczna” oraz wymogi istnienia i rozwijania się dialogu, czyli „warunki dialogu”. Następnie będzie przytoczone przykładowe użycie pojęcia „dialogiczność” w wyjaśnianiu teologicznym. W konkluzji zawarte będą wnioski i sugestie związane z teologicznym użyciem pojęć „dialog” i „dialogiczność”.

Olsztyn 2000, s. 59-68; tenże, *Człowiek jako miejsce dialogu Kościoła z kulturą według Jana Pawła II*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 143-153; tenże, *Obecność jako teologiczny aspekt ewangelizacji według nauczania Jana Pawła II*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002), s. 237-256; tenże, *Na progu teologii dialogu. Dar według studium „Osoba i czyn” Karola Wojtyły*, w: *Filozofia dialogu t. 1*, red. J. Baniak, Poznań 2003, s. 167-174; tenże, *Pojęcie dialogu wg Karola Wojtyły – Jana Pawła II i jego zastosowanie teologiczne*, w: *Filozofia dialogu t. 2*, red. J. Baniak, Poznań 2004, s. 185-200; tenże, *Personalistyczne podstawy dialogu Kościoła z religiami niechrześcijańskimi według Jana Pawła II*, w: *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 123-141; tenże, *Dialog jako wymiana darów w perspektywie dialogu międzyreligijnego według myśli Jana Pawła II*, w: *Filozofia dialogu t. 4*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 179-198; tenże, *Między Bogiem a człowiekiem. Teologiczna refleksja nad myślą Emmanuela Lévinasa*, w: *Filozofia religii t. 2*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 93-102; tenże, *Eklezjalny aspekt kulturowego wymiaru dialogu na podstawie encyklik „Dives in misericordia” i „Deus caritas est”*, w: *Filozofia dialogu t. 5*, red. J. Baniak, Poznań 2007, s. 103-115; tenże, *Chrześcijańskie powołanie do samotności w eklezjalnym aspekcie teologii dialogu* (w druku, szukaj: *Filozofia dialogu t. 6*, red. J. Baniak, Poznań 2008).

1. SYTUACJA DIALOGICZNA I DIALOG

Dialog często jest pojmowany jako rozmowa, forma komunikacji, wymiana informacji. Przygląda się mu coraz szersze grono dziedzin, dostrzegając w nim głębszą strukturę. Zagadnienie dialogu jest zakorzenione w personalistycznej koncepcji osoby⁴. Według myśli Jana Pawła II dialog jest wymianą wartości osobowych⁵. Dlatego też należy przyjąć założenie, że dialog jest wydarzeniem międzyosobowym oraz wskazuje na aktywność charakterystyczną dla osoby, czyli posiadającą znamiona czynu wolnego i celowego.

Dialog jest procesem, na który składają się wzajemne, następujące kolejno po sobie odniesienia uczestników dialogu: nadawanie i przyjmowanie (percepcja, słuchanie). Zaistnienie i rozwinięcie dialogu zakłada spełnienie określonych warunków kreujących „sytuację dialogiczną”. Sytuacja dialogiczna nie gwarantuje jeszcze dialogu. Jest dopiero swoistym pre-dialogiem. Spełnia się jako dialog wtedy, gdy zostają zachowane cztery momenty dialogotwórcze. Są to:

1) **Uczestnicy dialogu, czyli osoby**; w dialogu muszą uczestniczyć dwa podmioty, które na przemian są nadającymi i odbierającymi informacje. Zdolność do uczestniczenia w dialogu jest związana z cechami osobowymi (wolność i rozumność). Każda osoba jest centrum – ośrodkiem dynamizmu osobowego ujawnionego w wolnym i rozmyślnym (świadomym i celowym) akcie.

⁴ Personalistyczne pojmowanie osoby przedstawia ks. prof. Cz.S. Bartnik, przesuwając akcent z ontologicznej koncepcji osoby do podmiotowej. Ta koncepcja osoby odsłania wartość eklezjalną i eschatyczną dynamicznego aspektu osoby, wyrażającą się w dialogu.

⁵ Refleksja teologiczna w oparciu o nauczanie Jana Pawła II (obejmujące zasadniczy okres rozwoju teologii katolickiej i świadomości eklezjalnej po Soborze Watykańskim II), ukierunkowana na poszukiwanie źródeł merytorycznych i metodologicznych dla teologii dialogu skierowała uwagę na filozofię Karola Wojtyły. Pozwoliło to na próbę określenia czym jest dialog według Jana Pawła II: „...dialog, według Jana Pawła II, jest ruchem duchowym dwóch osób, wzajemnie ukierunkowanym. Tą drogą dokonuje się wymiana darów, gdzie dar jest rozumiany jednoznacznie, jako wartość osobowa. Dialog, w odniesieniu do osoby ludzkiej, posiada dwa wymiary: pionowy (wertikalny) i poziomy (horyzontalny). W pionowym dokonuje się wymiana darów między Bogiem i człowiekiem, w poziomym między ludźmi. Dialog musi owocować spełnieniem osoby. Zatem zakłada przyjęcie hierarchii wartości, w której zostają uznane i przyjęte dobro i prawda. Jeśli brakuje wartości, ma miejsce moralne nie-spełnienie osoby, dewaluacja. Zatem dialog jest wartością samą w sobie. Relacja międzyosobowa, w której zabraknie pozytywnego odniesienia do wartości jest nie-dialogiem, albo antydialogiem, gdyż nie prowadzi do spełnienia osoby”. Zob. K. Parzych, *Pojęcie dialogu*, op. cit., s. 192-193.

2) **Spotkanie**, będące wzajemnym zwróceniem się osób; należy podkreślić wagę osobistego spotkania. Wymiana informacji między podmiotami wymaga spotkania – usytuowania „naprzeciw” siebie, „twarzą w twarz” – osobiście⁶. Językiem dialogu nie jest bowiem jedynie wypowiedziane słowo, zdanie, ale także barwa głosu, ton wypowiedzi, towarzyszący gest, mina, a nawet dotyk⁷. Spotkanie może być wsparte różnymi przyrządami ułatwiającymi i pogłębiającymi dialog (np. telefon, łącza internetowe, inne mass media). Jednak bez spotkania osobistego dialog nie może odbyć się w pełni. Jakość dialogu może być jedynie przygotowana, wzmocniona, udoskonalona przez quasi-spotkania, jak np. za pośrednictwem różnorodnych mediów. Spotkanie jest warunkiem zaistnienia dialogu, gdyż w takich okolicznościach może mieć miejsce prawdziwa i pełna wymiana wartości osobowych. Principia filozofii dialogu wskazują na konieczność obecności osobistej⁸. Druga osoba, jej bliskość i usytuowanie „naprzeciw” wytwarza swoiste napięcie, inne niż w przypadku odniesienia człowieka do przedmiotów i rzeczy, z którymi się styka. Intuicja ta należy do pierwotnych, niejako paradygmatycznych odniesień poznawczych człowieka wobec świata. Językiem obrazowym mówi o niej już Księga Rodzaju, jako o „zachwycie mężczyzny” nad niewiastą, która wyróżnia się spośród innych „istot żywych” (Rdz 2,23)

3) **Informacja**, czyli „dar” – coś, co osoba ma do zaoferowania drugiej osobie. Przedmiotem dialogu jest informacja, którą jedna osoba przekazuje drugiej. Przedmiotem dialogu jest wartość osobowa – Jan Paweł II określa ją jako „dar”⁹. Według Papieża Polaka osoba egzystuje na sposób daru.

⁶ Koncepcja dialogu zaczerpnięta od Martina Bubera akcentuje konieczność usytuowania „naprzeciw” Drugiego, z którym wchodzi się w relację (*Ich und Du* – 1957). Emanuel Lévinas zaś skupia uwagę na „Twarzy” Drugiego stanowiącej centrum doświadczenia Drugiego jako osoby (*Totalité et Infini* – 1961; wyd. pol. *Całość i Nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 32); zob. K. Parzych, *Dialog jako metoda*, op. cit., s. 30-34; tenże, *Obecność jako teologiczny*, op. cit., s. 240-243.

⁷ A. Załazińska, *Niewerbalna struktura dialogu*, Kraków 2006, s. 113-117.

⁸ J. A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 23.

⁹ Jan Paweł II koncentruje swoją teologię wokół paradygmatu osoby, jako daru. Zob.: K. Parzych, *Na progu teologii dialogu*, op. cit., s. 172: [Dar] „Jest tym, co wyraża dynamizm podmiotu. Jest „czymś”, co pochodzi od osoby, urzeczywistnia się dzięki innej osobie i nie przemija (choć przemienia). Dar osobowy nie jest emanowaniem bytu, ani nawet energii (która jest jakimś ruchem materii). Dar osobowy jest wynikiem duchowego dynamizmu podmiotu. Jest to aktywność celowa osoby, skierowana do innej osoby, spełniająca ją samą. Dlatego też można powiedzieć, że osoba egzystuje na sposób daru. Dar

Osoby, choć są do siebie podobne na poziomie konstrukcji bytowej, to jednak każda stanowi bogactwo wartości warunkujących niepowtarzalnie piękno. Z tego powodu, według Jana Pawła II, osoba może być dawcą niepowtarzalnego daru z samej siebie dla drugiej osoby¹⁰. Ów dar – dlatego, że jest niepowtarzalny – stanowi wartość osobową, kierującą osobę do drugiej osoby i przeznaczoną dla niej.

4) Dwa **warunki dialogu**:

a) **Intencja prawdy i dobra**. Warunkiem spełnienia się sytuacji dialogicznej w wydarzeniu dialogu jest intencja prawdy i dobra, którą kierują do siebie wzajemnie uczestnicy dialogu. W dialogu musi chodzić o dobro osoby ludzkiej, a ściślej – każdej osoby ludzkiej. Intencja prawdy jako warunek dialogu jest wolnością od chęci oszukania, zmanipulowania czy nakłonienia do czegoś dla osiągnięcia dobra pojmowanego jedynie subiektywnie. Ten warunek stanowi aksjologiczny imperatyw dialogu. Osobę charakteryzuje zdolność do czynu, będącego świadomym i wolnym aktem ukierunkowanym na dobro osoby. Od wartości aksjologicznej czynu zależy proces ontologicznej przemiany osoby¹¹. Dlatego też intencja dobra i prawdy, jako warunek dialogu, czyni z dialogu metodę personalizacji osoby ludzkiej. W dialogu odbywa się spełnienie osobowe bytu na miarę jego przynależności kategoryjnej¹². W sytuacji niedopełnienia aksjologicznego

jest momentem czynu, to znaczy, że jest ukonstytuowany na bazie aktywności świadomej i pozytywnie odnoszącej się do wartości. Jest więc owocem moralnego istnienia osoby”.

¹⁰ Jan Paweł II rozwija personalistyczny wątek daru w aspekcie pneumatohagijnym (zob. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*, 18 V 1986, n. 22, 34, 35, 37, 39, 41, 52, Tenże, Katecheza, *Duch Święty jako Dar*, 21 XI 1990, w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II. Komputerowy zbiór dokumentów papieskich* [CD-ROM] Wydawnictwo M, Kraków 1999) oraz wspólnoty kobiety i mężczyzny (zob. Jan Paweł II, Katecheza: *Stworzenie jako podstawowy i pierwotny dar*, 1 I 1980, w: *Nauczanie Kościoła katolickiego* [CD-ROM], Kraków 2003; tenże, Katecheza: *Człowiek – w wolności miłowania staje się darem*, 16 I 1980, w: *Nauczanie Kościoła katolickiego* [CD-ROM], Kraków 2003). Nauczanie papieskie pozwala wnioskować o osobowym imperatywie daru (zob. K. Parzych, *Na progu teologii dialogu*, op. cit., s. 171-172).

¹¹ Karol Wojtyła w książce *Osoba i czyn* (1969) przedstawia analizę czynu ludzkiego w perspektywie aksjologicznej i ontologicznej. Wyjaśnia związek aktu ludzkiego z wolnością uwarunkowaną intencją dobra. Wg kard. Wojtyły czyn pojmowany w perspektywie aksjologicznej prowadzi do spełnienia bytu osobowego, czyli jego ontologiczną przemianę.

¹² Chodzi o podział osób ze względu na wewnętrzną strukturę. Brane są tu po uwagę trzy kategorie osób: 1 – osoba duchowa w pełni doskonałości (Boska); 2 – osoba duchowa stworzona (anielska); 3 – osoba duchowo-cieleśna (ludzka).

imperatywu nie można mówić o dialogu w sensie ścisłym, ale o antydialogu (np. wojna) lub prawie-dialogu (np. rozmowa telefoniczna).

b) **Owoce dialogu: poznanie i pojednanie.** Celem dialogu jest polepszenie jakości bytowej rzeczywistości stworzonej w aspekcie podmiotowym i przedmiotowym. Aspekt podmiotowy wskazuje na osobę aktywnie zaangażowaną w dialog. Aspekt przedmiotowy wskazuje na wytwory (dzieła, czyny) osoby, odnosi się do rzeczy oraz osób biernie (czasami nawet nieświadomie) zaangażowanych w dialog¹³. Gdyby nie chodziło osobie o jakieś dobro – coś, na czym jej zależy, a czego nie może osiągnąć samodzielnie – nie wychodziłaby „naprzeciw” drugiej i nie przyjmowała czyjegoś „zagajenia”¹⁴. Dlatego o spełnieniu dialogu można mówić dopiero wtedy, gdy pojawią się jego owoce w postaci poznania lub/i pojednania jako efektu spotkania dwóch podmiotów.

Osoba, pomimo, że jest kimś odrębnym, pojedynczym, niepowtarzalnym¹⁵, jest ukierunkowana na drugą osobę, potrzebuje jej¹⁶. Dlatego osoba

¹³ E. Lévinas pisał o Boskiej „intrydze”, w którą uwikłany jest człowiek, będący nosicielem „ślądu Nieskończoności” (*Totalité et Infini* – 1961). Zob. M. Jędraszewski, *Homo: capax alterius, capax Dei. Emmanuel Lévinas myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999, s. 56.79, 80, 94; tamże, s. 98: „...spotkanie z twarzą Drugiego uświadamia mu, że u samych początków swego istnienia jest on wplątany w intrygę trzech osób i że już w czasie an-archicznym został on przez Najwyższe Dobro naznaczony do tej odpowiedzialności”; tamże, s. 183: „Intryga na trzy” osoby ma zatem Drugiego jako swoją mediację: posłanie Transcendencji dociera do mnie za pośrednictwem bliźniego, bliźni jest także celem, do którego zmierza moja etyczna odpowiedź. W intrydze tej zachodzi podwójna asymetria: między Bogiem a Drugim, który znajduje się na Jego śladzie, oraz między Drugim a mną”; zob. też: K. Parzych, *Między Bogiem a człowiekiem. Teologiczna refleksja nad myślą Emmanuela Lévinasa*, w: *Filozofia religii*, t. 2, *Bóg i człowiek w filozofii religii. Problem relacji wzajemnych*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 93-102.

¹⁴ E. Lévinas nazywa „zagajeniem” pierwszy moment spotkania twarzą w twarz, będący inicjatywą procesu, w którym rozwija się „intryga trzech”.

¹⁵ Zob. Cz.S. Bartnik, *Personalizm uniwersalistyczny*, Stowarzyszenie Naukowe Personalizm [online], dostęp: 2007-10-23 [<http://www.personalizm.pl/polrocznik/numer-2/personalizm-uniwersalistyczny/>]: „(Ego subsistens realiter in natura rerum). Inaczej mówiąc, jest to subsystemacja bytująca na sposób kogoś (*ut ego, ut aliquis*) lub ktoś subsystemujący w łonie rzeczywistości (*aliquis subsistens in natura rerum*). Mamy tu zatem substancję, własne istnienie i relację do ‘reszty’ rzeczywistości, czyli samoistość, świat jaźni podmiotowej i centralną pozycję w stosunku wszelkiego bytu. Ma tu miejsce jedyne w swoim rodzaju „ujaznienie” subsystemacji, czyli zespolenie subsystemującego bytu z „ja”, a w rezultacie podmiotu z przedmiotem, ciała z duszą, własnego istnienia z niepowtarzalną i absolutną interioryzacją. Jednocześnie subsystemacja na sposób kogoś jest otwarta na relacje z innymi i ze światem rzeczy”.

szuka kontaktu (relacji) z drugą osobą. Relację międzyosobową generują momenty dialogotwórcze. Wskazują one na dynamikę życia osobowego¹⁷, wyrażającą się w pewnego rodzaju zwrotnym ruchu osobowym, w którym ujawnia się relacyjność bytu osobowego oraz jego donatystyczno-charyzmatyczna funkcja wobec wszystkiego, co nim nie jest¹⁸. Z dialogiem, bowiem wiąże się interakcja w spotkaniu z drugą osobą¹⁹. Dialog jest właśnie taką formą komunikacji międzyosobowej, która umożliwia spełnienie tej – leżącej u podstaw bytu osobowego – potrzeby.

W określeniu „dialogiczny” zastosowanym do różnych fenomenów życia ludzkiego chodzi o wskazanie właściwości służących nawiązaniu, udoskonaleniu, przeprowadzeniu dialogu. Dlatego cechy dialogiczności można doszukiwać się we wszystkim, co służy doskonaleniu osobowemu w wy-

¹⁶ Zob. A. Siemianowski, *W stronę ontologii osoby*, w: *Filozofia chrześcijańska* t. 1. *Osoba i jej relacje pod*, red. M. Jędraszewski, Poznań 2004, s. 46: „Z życiem osoby w-sobie-dla-siebie związany jest nieodłącznie (...) konieczny moment – istotny dla osoby – życie dla drugich. Osoba, żyjąc osobno swoim życiem w-sobie-dla-siebie, nie pozostaje zamknięta w sobie, nie jest monadą bez okien. Autyzm zapowiada klęskę człowieka. Osoba jest naprawdę osobno sobą jedynie wtedy, gdy sama ze siebie otwiera się dla drugich, gdy egzystuje w dialogu ja-ty. I owo bycie osoby dla drugich nie jest czymś wymuszonym z zewnątrz, tym bardziej nie jest skutkiem spowodowanym zewnętrznymi procesami oddziałującymi na psychikę. Życie osoby dla drugich jest jej własnym osobistym życiem i jako takie jest wyrazem, ekspresją, manifestacją życia w-sobie-dla-siebie. Dlatego osoba od chwili narodzin żyje porozumieniem, odczuciem obecności drugich, żyje dialogiem, oddaniem i przyjęciem daru, co kulminuje szczególnie w darze wzajemnej miłości. (...) Człowiek jako osoba od narodzin po śmierć uczestniczy w życiu dla drugich. Dlatego osoba najpełniej i wyraźniej manifestuje się w fenomenach współporozumienia ja-ty i komunii z drugimi”.

¹⁷ Cechą charakterystyczną osoby ludzkiej jest jej dynamiczność polegająca na kreatywnym stosunku do samej siebie i otoczenia przez odniesienie do wartości. Ten wątek antropologiczno-filozoficzny na gruncie polskiej teologii zaszczerpia K. Wojtyła (*Osoba i czyn* – 1969), J. Tischner (*Filozofia dramatu* – 1998), Cz.S. Bartnik (*Personalizm* – 1995, wyd. popr. i uzup. 2000).

¹⁸ Filozoficzno-teologiczne uzasadnienie donatystycznego aspektu dialogu zob.: K. Parzych, *Na progu teologii dialogu*, op. cit. *Teologiczne ujęcie charyzmatycznego aspektu dialogu*, zob.: tenże, *Dialog jako wymiana darów w perspektywie dialogu międzyreligijnego*, op. cit.; zob. także: tenże, *Chrześcijańskie powołanie do samotności*, op. cit.

¹⁹ Filozoficzna konstrukcja dialogu zwraca uwagę na dynamiczną ciągłość aktywności stron dialogujących (zob. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 151). Analiza wydarzenia dialogu z perspektywy filologicznej także akcentuje „dialogowość języka” wskazując na kategorię dynamiczności procesu wiążącego się z samym dialogiem (zob. A. Załazińska, *Niewerbalna struktura dialogu. W poszukiwaniu polskich wzorców narracyjnych i interaktywnych zachowań komunikacyjnych*, Kraków 2006, s. 18).

miarze jednostkowym oraz wspólnotowym. „Dialogiczność” wskazuje na wszystko to, co zawiera dialog, a więc odnosi się do osoby, jej dobra, prawdy w działaniu, prowadzi do polepszenia jakości więzi we wspólnocie oraz udostępnia obszar wiedzy w różnych dziedzinach, rozwijając osobę interdyscyplinarnie.

2. „DIALOGICZNOŚĆ” JAKO NARZĘDZIA TEOLOGICZNE NA PRZYKŁADZIE PYTANIA O DIALOGICZNOŚĆ MEDIÓW I WIARY RELIGIJNEJ²⁰

Współczesna mentalność świeckiego intelektualisty często wzbrania się przed pojęciami *stricte* teologicznymi. Zainteresowanie rzeczywistością uchwytną jedynie zmysłem wiary wypowiada w pytaniach o wartości. Dlatego w teologii ma miejsce refleksja nad „znakami czasów”²¹, zbliżająca teologię do kultury. Zdarza się czasem, że środowiska humanistyczne dostrzegają w tematyce aksjologicznej związek z teologią. Jednym z takich pytań, postawionych przez studentów prawa jest kwestia *media a wartości religijne*. Wobec powyższego pojawia się pytanie o przestrzeń łączącą media i wartości religijne. Jaki jest religijny i teologiczny sens mass mediów jako środków masowej, społecznej komunikacji we współczesnym świecie?

Obszar wyznaczony przez media i wartości religijne dotyczy dwóch dużych sfer życia osoby ludzkiej we współczesnej cywilizacji globalnej: 1) media służą komunikacji międzypersonalnej; 2) wartości religijne są zwią-

²⁰ Poniższa treść jest fragmentem wystąpienia na ogólnopolskiej konferencji naukowej pt. „Media a wartości”, w ramach dyskusji na temat „Media a wartości religijne”, zorganizowanej przez Studenckie Koło Naukowe Prawników Kanonistów na Wydziale Prawa i Administracji UWM w Olsztynie, dnia 9 V 2007.

²¹ P. Rabczyński, *Znaki czasów według Marie-Dominique Chenu*, Olsztyn 2007. Autor prezentuje myśl M.-D. Chenu OP na temat „znaków czasów” szkicując specyfikę metodologiczną myśli teologicznej wybitnego teologa. Opisuje sposób odczytywania przez Chenu treści teologicznych w wydarzeniach historycznych, kulturowych i religijnych życia społecznego. Jest to wątek bardzo ważny dla ukazania „znaków czasów” jako jednej z metod refleksji teologicznej nad Bożym Objawieniem. Autor przedstawia różne koncepcje teologiczne „znaku czasów”. Według Chenu jest nim wydarzenie historyczne o powszechnym znaczeniu, posiadające pozytywne cechy, które jest interpretowane historyzobawczo. Według P. Rabczyńskiego podobną do Chenu koncepcję „znaku czasów” mają: R. Fisichella, J. Majka, J. Mariański, A. Zuberbier, I. Korzeniowski, P. Rabczyński. Inni autorzy, jak np. M. Gogacz, A. Lewek, powołując się na myśl Vaticanum II, nie wiążą ściśle ze „znakami czasów” cech pozytywnych, zaliczając do nich np. ateizm.

zane ze środowiskiem rozwoju osoby ludzkiej. Można zatem domniemywać o istnieniu sprzężenia między mediami i wartościami religijnymi. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o specyfikę tej zależności skłania do skupienia się nad kwestiami dyskutującymi o dialogiczności mediów i dialogiczności wiary religijnej²². Określenie „dialogiczność” wskazuje na związek z dialogiem jako fenomenem charakteryzującym zarówno rzeczywistość medialną jak i religijną. Właśnie w dialogu można dostrzec korelację aktywności mediów i wiary religijnej²³.

2.1. MEDIA

Mass media są nośnikami informacji. Rozpowszechniają wiadomości i oddziałują wychowawczo na odbiorcę. Nazywa się je czwartą władzą, gdyż mają silny wpływ na kształtowanie opinii publicznej²⁴. Należą do nich prasa, radio, telewizja, Internet, ulotka, szeroko rozumiana kultura masowa.

Dynamizm mediów polega na przekazaniu informacji, za pośrednictwem wybranego nośnika, od nadawcy poprzez producenta do odbiorcy.

Nadawca wybiera zestaw informacji, które chce rozpowszechnić. Zazwyczaj reprezentuje jakąś hierarchię wartości, którą odzwierciedla w swojej pracy, a przede wszystkim w postawie wobec drugiego człowieka – także potencjalnego odbiorcy informacji, czyli użytkownika mediów.

Producent opracowuje informacje pod względem technicznym. Dba o jej atrakcyjność i sprawny przekaz. Na tym etapie informacja zostaje wpleciona w szereg innych – towarzyszących, które oddziałują na sferę zmysłów. Informacje „towarzyszące” służą modelowaniu informacji od nadawcy. Stanowią kompleksowe wyposażenie treści głównej dla jak najlepszej percepcji (służą jakby do „miękkiego lądowania” treści głównej w świadomości lub podświadomości odbiorcy). Dlatego też, obok informacji głównej, będącej wizytówką hierarchii wartości nadawcy, przekaz medialny odzwierciedla hierarchię wartości, którymi kieruje się producent.

Odbiorca informacji znajduje się pod wpływem dwóch odniesień: do nadawcy i do producenta. Jego pozycja z reguły jest bierna. W ten sposób media, a właściwie zespół osób składających się na zbiorowego nadaw-

²² „Wiara religijna” – chodzi o wiarę jako fundamentalną wartość religijną, aktywującą życie religijne człowieka w wymiarze osobowym i wspólnotowym.

²³ W pierwszej części wystąpienia przedstawiono schematycznie zagadnienie dialogu (sytuacja dialogiczna i warunki dialogu).

²⁴ K. Czuba, *Media i władza*, Warszawa 1994.

cę i producenta, kreują ludzkie gusta i potrzeby, modelują standardy fenomenów społecznych odnoszonych do kategorii prawdy, dobra i piękna.

Dialogiczność mediów

Media są doskonałym nośnikiem informacji pochodzących od nadawcy i producenta. Są narzędziem umożliwiającym osobie ludzkiej częściową obecność w miejscu, do którego nie może dotrzeć osobiście w danym czasie. Są areną dyskusji przygotowującej do spotkania. Ich wartość w przestrzeni dialogicznego spotkania osób ludzkich jest niezaprzeczalna, z pewnością niewystarczająco dostrzeżona i wykorzystana.

2.2. WIARA RELIGIJNA JAKO PODSTAWOWA WARTOŚĆ RELIGIJNA

Wartości religijne są treścią – informacją, która odnosi się pozytywnie do życia religijnego, rozwija je, wzbogaca, umacnia. Ich zakres merytoryczny nie jest ustalany przez człowieka, ale mu dany i zadany. Od człowieka zależy sposób i forma przyjęcia i przekazu tych informacji. Dlatego środki społecznego przekazu są bardzo ważnym instrumentem przekazywania i propagowania wartości religijnych.

Wartości religijnych chrześcijaństwa trzeba szukać w żywej tradycji Kościoła, który odwołuje się nieustannie do Objawienia Starego Testamentu oraz do osoby i nauki Jezusa z Nazaretu. Wartości te można odnaleźć w Księgach Pisma Świętego, w komentarzach najstarszych i najwybitniejszych świadków tradycji chrześcijańskiej, a także w rozstrzygnięciach soborów ekumenicznych i nauczaniu biskupów Rzymu.

Aktywne i owocne życie religijne opiera się na bliskości człowieka z Bogiem. Dlatego też pierwszą wartością religijną jest wiara. Polega ona na uznaniu istnienia Boga, ale także na przyjęciu Jego autorytetu i jest wyrażona w życiowej postawie człowieka. Wiara religijna jest więc przyjęciem objawiającego się Boga i powierzeniem się Mu z ufnością.

Przyjęcie treści Objawienia Bożego w wierze ma znaczenie dla kształtowania struktur życia społecznego, w których byłoby szanowane dobro każdego człowieka – każdego bez wyjątku. Ma też znaczenie dla przewyższania zła w relacjach międzyludzkich i strukturach społecznych, politycznych i gospodarczych gwałcących godność osoby ludzkiej, a zakorzenionych w tradycjach narodowych, kulturze (kreowanej także przez media), a także prawie stanowionym. Dlatego też wiara religijna (przynajmniej w odniesieniu do chrześcijaństwa), mądrze wprowadzana w życie osobiste, przynosi dobro każdemu człowiekowi. Służy dobru społeczeństwa.

2.3. KONKLUZJA (DO CZĘŚCI II)

Wiara religijna jest aktywnością duchową osoby ludzkiej skierowaną do Boga. W jej ramach odbywa się wymiana informacji, którą należy pojmować jako wymianę darów osobowych między Bogiem i człowiekiem. Odnosi się do dwóch sfer życia ludzkiego: osobistej i społecznej.

Społeczny aspekt wiary religijnej zakłada dialog z Bogiem „za pośrednictwem” oraz „z udziałem” drugiego człowieka. W tym miejscu istotną rolę odgrywają media²⁵. Znajdują się bowiem w przestrzeni międzypersonalnej generującej przekaz wartości osobowych od nadawcy i producenta do odbiorcy. Dlatego zasadą zaistnienia dialogu przy udziale mediów jest spełnienie przez nadawcę i producenta warunku intencji prawdy i dobra oraz doprowadzenie do poznania i pojednania we wspólnocie osobowej w dwóch wymiarach: między ludźmi oraz człowieka z Bogiem. Spełnienie tego ostatniego warunku wymaga od osób kreujących przekaz medialny aktywności wiary religijnej.

W praktyce rzecz często ma się inaczej. Media nie zawsze są właściwie użytkowane zarówno przez nadawcę, producenta i odbiorcę. Wszelkie skutki niewłaściwego korzystania z mediów sprawiają, że media tracą walor dialogiczności, uniemożliwiając osobie ludzkiej podjęcie dialogu. Zwłaszcza stają na przeszkodzie w kształtowaniu wiary religijnej jako podstawowej wartości religijnej, wymagającej duchowego, czasami dużego, wysiłku ze strony człowieka.

3. KONKLUZJA

Dialog jest zasadniczo określeniem sytuacji egzystencjalnej. Posiada silne konotacje osobowe i wspólnotowe. Dialogiczność zaś wskazuje na cechę rzeczy, fenomenu, wydarzenia, akcentującą sens wspólnotowego spełnienia osoby, z którą związana jest rzecz (fenomen, wydarzenie). Metodyczne zastosowanie pojęcia „dialog” i „dialogiczność” wiąże się ze specyfiką myślenia filozoficznego, nazwanego „myśleniem dialogicznym”²⁶, które odkrywa dynamiczną naturę osoby oraz całej rzeczywistości (stworzonej i niestworzonej) ukierunkowaną spełnieniu.

Na gruncie teologicznym pojęcia „dialog” i „dialogiczność” generują myślenie teologiczne, sygnalizując kwestie międzypersonalnych relacji two-

²⁵ *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990.

²⁶ M. Szulakiewicz, *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, w: *Filozofia dialogu* t. 1, red. J. Baniak, Poznań 2003, s. 14-17.

rzących kreatywną wspólnotę²⁷. Cechami dialogicznego myślenia w teologii są: otwartość na drugą osobę, w której wyraża się priorytet personologiczny oraz dynamizm misyjny w wymiarze horyzontalnym i dynamizm wiary religijnej w wymiarze wertykalnym. Dialogiczne myślenie w teologii odkrywa wewnętrzną harmonię rzeczywistości stworzonej uwarunkowaną dialogiką relacji osoby Boskiej z osobą ludzką. Dlatego pojęcia „dialog” i „dialogiczność”, jako narzędzia teologiczne, mogą mieć zastosowanie zwłaszcza w synchronizowaniu kwestii personologicznych i antropologicznych z trynitologicznymi, eklezjologicznymi i sakramentologicznymi, adekwatnie do spójnego wykładu chrystologii z soteriologią i charytologią, a także protologii z hamartiologią i eschatologią. Mogą także służyć weryfikacji międzyprzedmiotowych kwestii teologicznych, korelując wzajemną zależność wniosków dogmatycznych z wnioskami z innych dziedzin teologicznych oraz nieologicznych. Służą do wypracowania podstaw metodologicznych i schematów dla praktycznego wypełniania soborowej intencji eklezjalnego zjednoczenia wszystkich ludzi z różnych środowisk: wyznaniowych, religijnych, kulturowych i światopoglądowych.

„Dialog” i „dialogiczność” jako narzędzia teologii są pojęciami operatorami używanymi w odniesieniu do kwestii z zakresu teologii systematycznej, wskazującymi na typ myślenia teologicznego, wiążącego się z posoborową dynamiką misyjną i ewangelizacyjną.

²⁷ „Przymierze” Boga z człowiekiem w sposób właściwy oddaje teologiczny sens dialogu. Zob. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006, s. 151; K. Parzych, *Chrześcijańskie powołanie do samotności*, op. cit.