



Dialog międzyreligijny w społeczeństwie pluralistycznym

Jacques Dupuis SJ

W obecnym kontekście pluralizmu religijnego, dialog międzyreligijny stał się dla dalszego życia świata sprawą wagi nadrzędnej. Aby dialog ten mógł być owocny, chrześcijanie muszą koniecznie dokonać pozytywnej oceny innych tradycji religijnych. Dodajmy, że w aktualnej sytuacji świata dialog jest wręcz imperatywem. Konieczność dialogu narzuca się zwłaszcza w kontekście szokujących zdarzeń, które wstrząsnęły światem i które nadal burzą jego porządek. Świat wydaje się niezdolnym do utrzymania pokoju między narodami, a religie, które powinny być elementem prowadzącym do powszechnego pokoju, były często używane na przestrzeni dziejów do wywoływania konfliktów oraz wojen. Hans Küng napisał: „Nie może być pokoju między narodami bez pokoju między religiami. Nie może być pokoju między religiami bez dialogu międzyreligijnego. Nie może być dialogu między religiami bez poszukiwania fundamentu teologicznego”. Oznacza to, że aby zapewnić światu pokój, niezbędny jest prawdziwy dialog międzyreligijny, którego teologiczny fundament stanowiłaby pozytywna ocena tradycji religijnych.

Nie można negować faktu, że w ciągu wieków chrześcijaństwo posiadało negatywną ocenę innych religii, co w efekcie pociągało za sobą negatywne postawy wobec ich wyznawców. Jako chrześcijanie musimy być świadomi tej trudnej przeszłości, jeśli chcemy uczciwie ocenić ostatnie wydarzenia, a także obecną sytuację świata. Musimy zatem postawić sobie następujące pytania: Jaką nową ocenę teologiczną innych tradycji religijnych powinniśmy my chrześcijanie pielęgnować i promować? Jaką nową postawę w stosunku do wyznawców innych religii powinniśmy przyjąć i okazywać?

Kościół podkreśla konieczność i wagę istnienia dialogu międzyreligijnego w obecnym świecie. Warto więc powołać się na kilka ostatnich dokumentów, dostosowanych szczególnie do naszych czasów. W liście apostolskim *Novo millennio ineunte*, na początku nowego tysiąclecia (2001) papież Jan Paweł II mówi o wielkim wyzwaniu, jakie stoi przed dialogiem międzyreligijnym. I dodaje: „W warunkach daleko posuniętego pluralizmu kulturowego i religijnego, jakiego można się spodziewać w społeczeństwie nowego tysiąclecia, dialog ten jest potrzebny także po to, aby można było położyć trwałe fundamenty pokoju i oddalić zło-wieszcze widmo wojen religijnych, które stały się przyczyną rozlewów krwi w wielu okresach dziejów ludzkości. Imię jedynego Boga musi się stawać coraz bardziej tym, czym naprawdę jest – imieniem pokoju i wezwaniem do pokoju (nr 55).

Kilka lat wcześniej, w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (1994), który zapowiada nadejście nowego tysiąclecia, Papież proponuje, by Kościół dokonał żalu za grzechy, których dopuścili się chrześcijanie na przestrzeni wieków w stosunku do wyznawców innych religii. Papież napisał: „Bolesnym zjawiskiem, nad którym synowie Kościoła muszą się pochylić z sercem pełnym skruchy, jest przyzwolenie – okazywane zwłaszcza w niektórych stuleciach – na stosowanie w obronie prawdy metod nacechowanych nietolerancją, a nawet przemocą” (nr 35). Następnie dodał: „U progu nowego millennium chrześcijanie winni stanąć w pokorze przed Panem, aby zastanowić się nad odpowiedzialnością, jaką i oni ponoszą za różne przejawy zła w dzisiejszym świecie” (nr 36).

Podczas uroczystej celebracji pokuty i pojednania, która odbyła się w Rzymie, w Bazylice św. Piotra w marcu 2002 roku, kardynał Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacji Nauki Wiary, wyznał publicznie i poprosił o wybaczenie, jako że „również ludzie Kościoła, w imię wiary i moralności uciekali się czasami do nieewangelicznych metod pod pretekstem obrony wiary”. Za tymi oględnymi słowami kryje się wiele grzechów. Cała ceremonia była utrzymana w tonie przebaczenia i prośby o przebaczenie. Wyrażono w imieniu wszystkich nadzieję, że zarówno w Kościele, jak i poza nim, dojdzie do wymazania złych doświadczeń z pamięci i że to doprowadzi do nowych wzajemnych postaw pełnych otwartości.

Jednakże samo oczyszczenie pamięci, choć jest bardzo istotne, nie wystarczy. Niezbędne jest także oczyszczenie języka oraz teologicznego myślenia. Poza wrogimi postawami często manifestowanymi w przeszłości w stosunku do wyznawców innych religii, należy wymienić jeszcze tradycyjnie negatywne postrzeganie ich dziedzictwa kulturowego i religijnego na przestrzeni wieków. Pretendowanie do bycia „jedyną prawdziwą religią” ideologicznie wyrażało się w maksymie: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Kościół był pojmowany jako „arka Noego”, poza którą było się zgubionym. Wstyd budzi fakt, że to twierdzenie, rozumiane w sposób sztywny, rygorystyczny pozostawało przez wiele wieków oficjalną doktryną Kościoła. Powinniśmy za to prosić Boga i ludzi o przebaczenie.

Terminologia teologiczna, jeszcze dziś stosowana przez wielu kaznodziejów i teologów, zawiera wyrażenia na temat „innych”, które mają zabarwienie wyraźnie pejoratywne. Mówi się jeszcze o „poganach”, a nawet o „niewiernych” czy „niewierzących”. „Niewierni” komu lub czemu? – można by zapytać. Nawet określenie „niechrześcijanie” może zostać uznane za obraźliwe. Co pomyślelibyśmy sobie, gdyby ci „inni” uważali nas i określali jako „niehindusów” czy „niebuddystów”? Ludzie powinni być określani na podstawie zrozumienia, które pochodzi od nich samych, a nie na podstawie oceny wynikającej z uprzedzeń.

Wieloetniczny, wielokulturowy i wieloreligijny świat naszych czasów wymaga ze wszystkich stron proporcjonalnego do sytuacji „jakościowego skoku”, jeśli pragniemy cieszyć się wzajemnymi pozytywnymi, pełnymi otwartości relacjami, w których jest miejsce na dialog i współpracę pomiędzy narodami, kulturami i religiami świata. Prawdziwe nawrócenie osób i grup religijnych jest koniecznym warunkiem do zaprowadzenia pokoju między religiami, bez którego, jak powiedziałem wyżej, nie może być mowy o pokoju między narodami. Co zatem rozumiemy przez wzajemne nawrócenie? Takie nawrócenie wymaga przede wszystkim istnienia prawdziwej „sym-patii” czy „em-patii”, która pomoże zrozumieć „innych” w sposób, w jaki oni sami siebie rozumieją, a nie jakimi my ich widzimy, często przez pryzmat trwałych tradycyjnych krzywd. Potrzeba, byśmy przyjęli innych w ich inności, w ich niezbywalnej tożsamości. Wyzwaniem, a zarazem łaską

dialogu międzyreligijnego jest właśnie przyjęcie innych w ich inności.

Niniejszy artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej zastanowimy się, jaki jest, z punktu widzenia chrześcijańskiego, teologiczny fundament dialogu międzyreligijnego. W drugiej zaś będziemy analizować wyzwanie, jakie stoi przed dialogiem, a także korzyści z niego płynące.

Fundament teologiczny dialogu

Deklaracja Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate*, aby ustanowić fundament „relacji Kościoła z religiami niechrześcijańskimi”, a w szczególności fundament dialogu międzyreligijnego, stwierdza: „Jedną (...) społeczność stanowią wszystkie narody, jeden mają początek, ponieważ Bóg sprawił, że cały rodzaj ludzki zamieszkuje cały obszar ziemi, jeden także mają cel ostateczny, Boga, którego Opatrzność oraz świadectwo dobroci i zbawienne zamysły rozciągają się na wszystkich” (nr 1). Dialog powinien zatem zostać zbudowany na podwójnym fundamencie: wspólnocie, która pochodzi od Boga poprzez stworzenie, oraz na jej losie złączonym z Bogiem za pośrednictwem zbawienia w Jezusie Chrystusie. Nie wspomina się nic o obecności i działaniu Ducha Świętego we wszystkich ludziach oraz we wszystkich tradycjach religijnych. Wiemy jednak, że Sobór stopniowo odkrywał skuteczność działania Ducha Świętego, a także to, że owoce tego ponownego odkrycia zawarte są w konstytucji *Gaudium et spes*. Trzeba przyznać ponadto, że Sobór stwierdził powszechną skuteczność Ducha Świętego wśród wszystkich ludzi raczej w ziemskich aspiracjach ludzkości, takich jak: pokój, braterstwo, praca i postęp, niż w ich aspiracjach i działaniach czysto religijnych.

Fakt, że Duch Boży jest wszechobecny i działa w życiu religijnym „innych” oraz tradycjach religijnych, z których się wywodzą, jak to ma miejsce pomiędzy chrześcijanami oraz w Kościele, jest odkryciem posoborowym. Wizja ta jest bardzo istotna dla teologicznego fundamentu dialogu międzyreligijnego i nie może ująć naszej uwagi, stanowi bowiem trzeci podstawowy element dialogu. Jednakże taka wizja zakorzeniła się w mentalności stopniowo,

powoli. Nie znajdujemy jej śladów w nauczaniu Pawła VI. Żeby się o tym przekonać, wystarczy zauważyć, że w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (1975), która podsumowuje prace synodu biskupów na temat ewangelizacji we współczesnym świecie, Duch Święty pojawia się tylko jako Ten, który stymuluje Kościół oraz czyni go zdolnym do wypełniania swojej misji ewangelizacyjnej (nr 75), polegającej przede wszystkim na głoszeniu Ewangelii.

Uznanie obecności oraz powszechnego działania Ducha Bożego pośród „innych”, a także w ich tradycjach religijnych stanowi najistotniejszy wkład Jana Pawła II w budowanie teologicznego fundamentu dialogu międzyreligijnego. Nie ma potrzeby cytować tutaj wszystkie teksty. Wystarczy przypomnieć główne myśli w nich zawarte. Papież mówi, że „zdecydowane przekonania w wierze wyznawców religii pozachrześcijańskich” są „również owocem Ducha Prawdy przekraczającego w swym działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa” (*Redemptor hominis*, nr 6). W swoim ważnym przemówieniu z 22 XII 1986 roku do członków Kurii Rzymskiej, Papież chciał uzasadnić teologicznie wydarzenie, jakim były światowe dni modlitwy o pokój, które odbyły się w Asyżu dwa miesiące wcześniej.

Wracając jednak do teologicznego fundamentu dialogu, tak jak został on przedstawiony na Soborze: jako jedność pochodzenia i przeznaczenia w Bogu całego rodzaju ludzkiego poprzez stworzenie i odkupienie, Papież widzi w nim „misterium jedności”, które łączy wszystkich ludzi, bez względu na różnice wynikające z okoliczności ich życia: „Wszelkie różnice są mniej istotne w porównaniu z jednością, która jest czymś radykalnym, podstawowym i determinującym” (nr 3)¹. I dalej z jeszcze większym naciskiem mówi: „W świetle tej tajemnicy wszelkie różnice, przede wszystkim religijne, w zależności od stopnia, w jakim stanowią ograniczenie planu Bożego, zdają się przynależeć do innego porządku. (...) Różnice i rozbieżności, także religijne, zawierają w sobie «czynnik ludzki» i winny być przewyżczone na drodze stopniowej realizacji wielkiego planu jedności, który przewyższa stworzenie” (nr 5).

¹ Zob. Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, Asyż. *Światowe dni modlitw o pokój* (27 października 1986), s. 25-26.

Pomimo występujących różnic, postrzeganych czasami jako podziały nie do przewyciężenia, wszyscy ludzie „są włączeni w wielki i jedyny plan Boga, w Jezusie Chrystusie” (tamże). „Powszechna jedność, oparta na fundamencie stworzenia i odkupienia, nie może nie pozostawiać śladu w żywej rzeczywistości ludzi, także tych, którzy należą do różnych religii” (nr 7). Te „ziarna Słowa” rozsiane między innych stanowią konkretny fundament dialogu międzyreligijnego popieranego przez Sobór.

Do tego „misterium jedności” – fundamentu dialogu – Papież dodaje trzeci element, tzn. aktywną obecność Ducha Bożego w życiu religijnym „innych”, zwłaszcza zaś w ich modlitwie: „Istotnie – mówi Papież – każdą prawdziwą modlitwę pobudza Duch Święty, który w tajemniczy sposób jest obecny w sercach wszystkich ludzi” (11).

Należałoby obszernie zacytować tekst encykliki *Dominum et vivificantem* (1986) o Duchu Świętym, w której Papież poszerza swoją wypowiedź, poprzez teologiczne rozwinięcie idei tchnienia z mocą, na temat powszechnej obecności Ducha na przestrzeni historii zbawienia – od początków i, po wydarzeniu Jezusa Chrystusa, daleko poza granice Kościoła. Tutaj jednak wystarczy wspomnieć encyklikę *Redemptoris missio* (1990), w której mówi się wyraźnie, że obecność Ducha nie rozciąga się jedynie na życie religijne człowieka, ale dotyczy również jego tradycji religijnych, do jakich przynależy: „Obecność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii” (nr 28). Z tych tekstów wyłania się stopniowo ta sama doktryna: Duch Święty jest obecny i działa w świecie, pośród wyznawców innych religii oraz w samych tradycjach religijnych. Każda autentyczna modlitwa (nawet skierowana do nieznanego jeszcze Boga), wartości i cnoty ludzkie, skarby mądrości ukryte w tradycjach religijnych, a więc także dialog i autentyczne spotkanie wyznawców religii, są owocami obecności i działania Ducha.

Jeśli zaś idzie o dokument *Dialogue et annonce* (1991), przypomina on za Janem Pawłem II o „misterium jedności”, potrójnym fundamencie teologicznym dialogu międzyreligijnego, opartym na wspólnym pochodzeniu i wspólnym przeznaczeniu do życia w Bogu, na zbawieniu świata w Jezusie Chrystusie i na aktywnej obecności Ducha Świętego pośród wszystkich ludzi (nr 28).

Podstawowy powód zaangażowania się Kościoła w dialog „nie jest jedynie natury antropologicznej, ale również teologicznej” (nr 38). Kościół musi wejść w dialog zbawienia z innymi ludźmi w taki sposób, w jaki Bóg wszedł w wielowiekowy dialog zbawienia z całym rodzajem ludzkim, dialog, który ciągle trwa. „W tym zbawczym dialogu zarówno chrześcijanie, jak i inni są wezwani do współpracy z Duchem zmartwychwstałego Pana, Duchem, który jest wszechobecny i działający” (nr 40).

Poszukując fundamentów teologicznych dialogu międzyreligijnego, należy również podkreślić uniwersalny charakter królestwa Bożego, do którego mogą należeć wyznawcy innych religii tak samo jak chrześcijanie. Ten czwarty element fundamentu nie jest wyrażony w sposób bezpośredni w wymienionych dokumentach. Wspomina się jednakże o nim w dokumencie *Dialogue et annonce* (1991), w którym czytamy: „Z misterium jedności wynika, że wszyscy, którzy są zbawieni, uczestniczą, jakkolwiek w inny sposób, w tej samej tajemnicy zbawienia w Jezusie Chrystusie poprzez Jego Ducha. Chrześcijanie są tego świadomi dzięki swej wierze, podczas gdy inni pozostają nieświadomi faktu, że Jezus Chrystus jest źródłem ich zbawienia. Tak czy inaczej tajemnica zbawienia ich obejmuje poprzez drogi Bogu znane dzięki niewidzialnemu działaniu Ducha Chrystusowego” (nr 29).

Powszechnie obecne w świecie królestwo Boże pokazuje wszechobecność tajemnicy zbawienia w Jezusie Chrystusie. To, że wszyscy należą do królestwa Bożego oznacza, że wszyscy uczestniczą w misterium zbawienia w Bogu. Nietrudno odgadnąć, jakie to ma konsekwencje dla teologii religii i dla dialogu. Uniwersalny charakter królestwa Bożego stanowi czwarty element teologicznego fundamentu dialogu międzyreligijnego. Wszyscy ludzie mogą należeć do królestwa Bożego w historii poprzez posłuszeństwo Bogu Królestwa w wierze i poprzez nawrócenie. Teologia religii i dialogu musi wskazywać sposób, w jaki „inni” uczestniczą w rzeczywistości królestwa Bożego w świecie na przestrzeni dziejów poprzez otwarcie się na działanie Ducha. Wyznawcy innych religii, odpowiadając poprzez szczere praktykowanie swych tradycji religijnych na wezwanie Boga, stają się bezwiednie aktywnymi członkami królestwa. Poprzez uczestnictwo w misterium zbawienia stają się członkami królestwa już obecnego w historii, a ich tradycje religijne w tajem-

niczy sposób przyczyniają się do promowania królestwa Bożego w świecie. Wynikają z tego ważne konsekwencje dla dialogu międzyreligijnego. Dialog ten rozgrywa się między osobami, które są już ze sobą związane poprzez uczestnictwo w królestwie Bożym, zapoczątkowanym w historii przez Jezusa Chrystusa. Nie zważając na różnice wynikające z ich przynależności religijnych, ludzie pozostają w jedności między sobą w misterium zbawienia, chociaż istnieje między nimi rozbieżność na poziomie „sakramentu”, tzn. porządku mediacji misterium. W rzeczywistości jednak ważniejsza jest komunია, która posiada większą wartość niż różnice na poziomie znaku.

Jeśli dialog międzyreligijny wyznawców innych religii i chrześcijan jest szczery i autentyczny, to może on doprowadzić do głębokiego zjednoczenia w Duchu². Pokazuje nam to również, dlaczego dialog międzyreligijny jest formą wzajemnego dzielenia się, dawania i otrzymywania; dlaczego nie jest procesem jednokierunkowym, czyli nie jest monologiem, lecz dialogiem. Dzieje się tak dlatego, ponieważ rzeczywistość królestwa Bożego przejawia się już we wzajemnej wymianie. Dialog sprawia, że ta komunია, która jest cechą rzeczywistości zbawienia, jaką jest królestwo Boże, staje się widoczna, namacalna.

Prawdopodobnie nic nie jest w stanie zapewnić dialogowi międzyreligijnemu równie głębokiej bazy teologicznej i równie szczerej motywacji jak przekonanie, że pomimo różnic wynikających z odmiennych tradycji religijnych, kroczymy razem jako członkowie królestwa Bożego w historii w stronę pełni królestwa, w stronę nowej ludzkości, jakiej chciał Bóg, do jakiej jesteśmy wezwani, by ją współtworzyć pod przewodnictwem Boga.

Wyzwania stojące przed dialogiem i jego owoce

Zaangażowanie i otwartość

Warunki dotyczące możliwości zaistnienia dialogu międzyreligijnego zajmują ważne miejsce w debacie na temat teologii

² Por. Abhishiktananda (H. Le Saux), *The Depth – dimension of Religious Dialogue*, „Vidvajvoti” 45 (1981), s. 202-221.

religii. By dialog mógł stać się możliwym, teologowie „pluraliści” zalecają przejście od paradygmatu chrystocentryzmu do paradygmatu teocentryzmu, tzn. od „inkluzywności” do „pluralizmu”. Jak faktycznie – zastanawiają się – dialog może być szczerzy czy przynajmniej uczciwy, skoro chrześcijanie angażują się w niego mając przekonanie o „konstytutywnej” niepowtarzalności Jezusa Chrystusa, Zbawiciela ludzkości? Zdaniem „pluralistów”, chrystologia „konstytutywna” (stanowiąca) i „inkluzywana”, według której cała ludzkość jest zbawiona przez Boga w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, nie pozostawia miejsca na autentyczny dialog. Dialog – przypominają – nie może być prawdziwy, jeśli nie rozgrywa się pomiędzy równymi partnerami. Czy Kościół i chrześcijanie są szczerzy deklarując chęć dialogu, jeśli nie skłonią się do odrzucenia tradycyjnego przekonania na temat Jezusa Chrystusa Zbawcy „konstytutywnego” ludzkości? Problem tożsamości religijnej w ogóle, a tożsamości chrześcijańskiej w szczególności, jest zawarty w tym pytaniu, a także w kwestii otwarcia na „innych”, którego wymaga dialog.

Przede wszystkim nie można pod pretekstem uczciwości w dialogu nawet tymczasowo „wziąć w nawias” własnej wiary (praktykując *epoché*), oczekując na ewentualne odkrycie uzasadnienia dla tej wiary poprzez dialog. Przeciwnie, uczciwość i szczerłość dialogu wymaga od partnerów wejścia w dialog i zaangażowania się w niego zachowując integralność swej wiary. Nie ma tu mowy o jakiegokolwiek wątpliwości metodycznej czy zastrzeżeniach (ograniczeniach) intelektualnych. W przeciwnym razie nie można by było mówić o dialogu międzyreligijnym lub pomiędzy wyznaniem religijnymi. U podstaw każdego autentycznego życia religijnego jest wiara, która wnosi w dialog swój specyficzny charakter oraz własną tożsamość. Ta wiara religijna podlega negocjacjom w dialogu międzyreligijnym nie bardziej niż jak to ma miejsce w życiu prywatnym. Nie chodzi tutaj o jakąś dogodność, która może być rozparcelowana czy wymieniona; jest to dar Boga, którym nie możemy dowolnie szafować. Podobnie jak szczerłość w dialogu nie pozwala na żadne „wzięcie wiary w nawias”, nawet tymczasowo, tak też jej integralność nie pozwala na żaden kompromis w odniesieniu do niej, ani na jakiegokolwiek jej ograniczenie czy zredukowanie. Dialog nie dopuszcza

ani „synkretyzmu”, który poszukując wspólnych obszarów, usiłuje zniwelować różnice i sprzeczności w wierze różnych tradycji religijnych poprzez zredukowanie jej treści, ani „eklektyzmu”, który poszukując wspólnego mianownika dla różnych tradycji religijnych, wybiera oddzielne elementy tworząc z nich bezkształtny i niespójny zlepek. Tak naprawdę dialog nie szuka ułatwień, które są zresztą iluzoryczne. Dialog, nie ukrywając różnic istniejących pomiędzy wiarą religijnymi, potrafi je jednak rozpoznać tam, gdzie rzeczywiście istnieją, i stawić im czoła cierpliwie oraz w sposób odpowiedzialny. Ukrywanie różnic i ewentualnych sprzeczności byłoby równoznaczne z oszukiwaniem i doprowadziłoby faktycznie do pozbawienia dialogu jego przedmiotu. Dialog poszukuje zrozumienia w różnicach, w szczerym szacunku dla przekonań innych niż nasze. W efekcie popycha on każdego z uczestników do postawienia sobie pytania: Jakie implikacje dla mojej wiary posiadają osobiste przekonania drugiego? Jeśli jest oczywiste, że w praktyce dialogu religijnego chrześcijanie nie mogą ukrywać swojej wiary w Jezusa Chrystusa, to ze swej strony powinni przyznać swym partnerom prawo nie podzielenia swej wiary, prawo i obowiązek zaangażowania się w dialog z zachowaniem własnych przekonań, a nawet swych uniwersalistycznych roszczeń, które mogą przynależeć do tej wiary. To właśnie w fakcie pozostawania wiernym swoim własnym przekonaniom, nie podlegającym negocjacjom, szczerze akceptowanym przez obie strony, dialog religijny ma miejsce jak „równy z równym”, we wzajemnej różnorodności.

Podobnie jak powaga dialogu nie pozwala na to, by rezygnować czy osłabiać swe głębokie przekonania, które charakteryzują uczestników dialogu, tak też jego otwartość wymaga, by nie absolutyzować – przez niezrozumienie czy nieprzejednanie (upór) – tego, co absolutne nie jest. Zaangażowanie w osobistą wiarę i otwarcie na „innego” muszą się więc przeplatać. Chrystologia „konstytutywna”, która wyznaje powszechne zbawienie w wydaniu Jezusa Chrystusa wydaje się umożliwiać jedno i drugie.

Tożsamość chrześcijańska jest związana jednocześnie z wiarą w „konstytutywną” mediację oraz w „pełnię” objawienia boskiego w Jezusie Chrystusie. Należy je jednak rozumieć bez redukcjonizmu z jednej strony i bez wyłączości z drugiej.

Osobista wiara a doświadczenie „innego”

Jeśli dialog zakłada integralność osobistej wiary, to domaga się również otwarcia na wiarę innego z całą jej różnorodnością. Każdy partner dialogu powinien wejść w doświadczenie drugiego usiłując zrozumieć to doświadczenie od wewnątrz. Aby tego dokonać, musi wznieść się ponad poziom pojęć, za pomocą których to doświadczenie w sposób niedoskonały się wyraża, by dotrzeć poprzez pojęcia, ale też ponad to, co konceptualne do serca samego doświadczenia. To właśnie wysiłek „z-rozumienia” i „sym-patii” R. Panikkar nazywa dialogiem intrareligijnym, który jest niezbędnym warunkiem prawdziwego dialogu interreligijnego³. Został on opisany jako duchowa technika, która polega na „wzniesieniu się ponad i na dokonaniu zwrotu”. „Wzniesić się ponad” oznacza spotkać drugiego z jego własnym doświadczeniem religijnymi i z jego wizją świata, innymi słowy *Weltanschauung*.

„Poznać religię drugiego to coś o wiele więcej niż posiadać informację na temat jego tradycji religijnej. Zakłada to wejście w drugiego, jakby kroczenie jego nogami, postrzeganie świata tak jak widzi go ten drugi, stawianie jego pytań, wniknięcie w sens, jaki ma dla drugiego bycie hindusem, muzułmaninem, żydem, buddystą czy wyznawcą jakiegokolwiek innej religii”⁴.

Na bazie tych przesłanek powinniśmy postawić pytanie, czy możliwe jest i do jakiego stopnia dzielenie dwóch różnych wiar religijnych przyjmując każdą za swoją i przeżywając obydwie naraz w swoim życiu religijnym. Z całościowego punktu widzenia wydaje się to niemożliwe. Nawet abstrahując od całego konfliktu wewnętrznego, który mógłby powstać w osobie, każda wiara religijna stanowi nierozłączną całość i wymaga pełnego zaangażowania. Wydaje się niemożliwe, aby takie pełne zaangażowanie osoby mogło być podzielone między, by tak rzec, dwa przedmioty. Bycie chrześcijaninem nie oznacza wyłącznie odnalezienia w Jezusie wartości i ich promowanie, nie oznacza również odna-

³ R. Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*, Aubier, Paryż 1985.

⁴ F. Whaling, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, Marshall Pickering, Londyn 1986, s. 130-131.

lezenia sensu własnego życia; bycie chrześcijaninem oznacza natomiast oddanie się i całkowite poświęcenie się Jego osobie, odnalezienie w Nim swojej drogi do Boga. Czy wobec tego oznacza to, że pojęcie „chrześcijanin o cechach jedności” jest sprzeczne samo w sobie, że nie można być hindusem-chrześcijaninem, buddystą-chrześcijaninem itp.? W tym tkwi problem, który określa się dzisiaj modnym wyrażeniem „podwójnej przynależności” religijnej. Zaprzeczylibyśmy doświadczeniu, gdybyśmy *a priori* stwierdzili, że taka podwójna przynależność jest całkowicie niemożliwa, ponieważ takie przypadki są znane i nie należą do rzadkości. Należałoby tutaj przypomnieć, że teologia religii nie może poprzestać na dedukcjach *a priori* wychodząc od tradycyjnych zasad doktrynalnych, ale przeciwnie, powinna na pierwszym miejscu zastosować metodę indukcyjną, to znaczy wyjść od przeżywanej rzeczywistości, by następnie poszukiwać jej sensu w świetle danych Objawienia. A zatem nie można zaprzeczyć, że wielu ludzi, których szczerość i lojalność są poza wszelkim podejrzeniem, przeżywało i obecnie przeżywa doświadczenie, które polega na łączeniu w ich życiu wiary i praktyki religijnej, swojej wiary chrześcijańskiej i pełnego zaangażowania w Osobę Jezusa Chrystusa z elementami innego doświadczenia wiary i innego zaangażowania religijnego. Oba te elementy mogą się przeplatać w osobistym doświadczeniu w różnym stopniu i na różne sposoby.

Należy tymczasem brać pod uwagę różne możliwe znaczenia pojęcia podwójnej przynależności. Bycie „hindusem-chrześcijaninem” może oznaczać łączenie w sobie kultury hinduskiej z wiarą chrześcijańską. Hinduizm nie będzie wówczas w ścisłym sensie wiarą religijną, lecz filozofią i kulturą, które po koniecznych korektach mogłyby służyć jako nośnik dla wiary chrześcijańskiej. Problem „hindusa-chrześcijanina” będzie więc problemem inkulturacji wiary i doktryny chrześcijańskiej w środowisku hinduskim. Jest rzeczą oczywistą, że w tym przypadku pojęcie „hindus-chrześcijanin” nie przedstawia w zasadzie żadnej trudności. Ale czy to wyjaśnienie całkowicie odpowiada rzeczywistości? Hinduizm, nie będąc zasadniczo doktrynalny, posiada jednak cechy wiary religijnej w życiu konkretnych mężczyzn i kobiet. Zresztą rozróżnienie między religią a kulturą jest trudne do ustalenia

zwłaszcza w tradycjach orientalnych. Przedstawiając element transcendentny kultury, religia z trudem daje się od niej oddzielić.

Czy można zatem zachowywać razem i uczynić swoimi wiarę hinduską czy buddyjską i wiarę chrześcijańską? W tej kwestii konieczne jest rozeznanie. Z całą pewnością istnieją elementy innych religii, które współbrzmia z wiarą chrześcijańską i mogą być z nią zintegrowane. Będą dla niej ubogaceniem, jeśli przyjmiemy za fakt, że inne religie zawierają elementy prawdy i Objawienia Bożego. Istnieją jednak i takie elementy, które formalnie są sprzeczne z wiarą chrześcijańską, a więc nie dadzą się zasymilować.

Z całą pewnością dialog międzyreligijny, aby mógł być autentyczny, wymaga od obu partnerów pozytywnego wysiłku wchodzenia, w miarę możliwości, w doświadczenie religijne i w globalną wizję jeden drugiego. Chodzi o to, by we wnętrzu tej samej osoby spotkały się dwa sposoby bycia, widzenia i myślenia. Ten dialog „intra-religijny” jest koniecznym przygotowaniem do wymiany między osobami w dialogu „inter-religijnym”.

Wzajemne ubogacenie

Wzajemne oddziaływanie między chrześcijaństwem a religiami azjatyckimi, szczególnie hinduizmem i buddyzmem, było pojmowane na różne sposoby przez wielu promotorów dialogu międzyreligijnego. W tej różnorodności opinii nie wszystko jest jasne i łatwe. Niemniej, co można wywnioskować o owocach dialogu w oparciu o zasady przytoczone wyżej? Po pierwsze musimy pamiętać, że głównym sprawcą dialogu międzyreligijnego jest Duch Święty, który ożywia ludzi. Duch działa zarówno w tradycji chrześcijańskiej, jak i innej poprzez dialog; dialog nie może być więc monologiem, to znaczy procesem jednostronnym. To również ten sam Bóg, który wypełnia zbawcze dzieła w historii ludzkiej i który mówi do ludzi w głębi ich serc. Ten sam jest zarazem „całkowicie Innym” i „fundamentem istnienia” wszystkiego, co jest; transcendentny „poza” i immanentny „w głębi”; Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa; „Ja” w centrum siebie. Ten sam Bóg jest obecny i działający po dwóch stronach dialogu.

Partnerzy chrześcijańscy nie będą się więc ograniczać do dawania, ale coś również otrzymają. „Pełnia” Objawienia w Jezusie Chrystusie nie zwalnia ich ze słuchania i z przyjmowania. Nie posiadają oni monopolu na prawdę Bożą. Powinni raczej pozwolić się jej posiąść. Nawet jeśli nie usłyszeli objawienia Bożego w Jezusie Chrystusie, partnerzy chrześcijan w dialogu mogą faktycznie głębiej poddać się tej Prawdzie, której jeszcze poszukują, ale której promienie oświełają ich religijne tradycje (por. *Nostra aetate*, nr 2). Można z całą pewnością powiedzieć, że poprzez dialog chrześcijanie i inni „kroczą razem w poszukiwaniu prawdy” (*Dialogue et mission*, nr 13).

Chrześcijanie mogą coś na dialogu zyskać. Wyciągną z niego podwójną korzyść. Z jednej strony ubogacą własną wiarę. Dzięki doświadczeniu i świadectwu innych będą mogli odkryć w głębszy sposób pewne aspekty, pewne wymiary tajemnicy Boga, które dotąd niezbyt wyraźnie postrzegali. Z drugiej strony oczyszczą swoją wiarę. Szok wywołany spotkaniem często prowokuje pytania i zmusza chrześcijan do zrewidowania pewnych tanich domniemań i do przełamania głęboko zakorzenionych uprzedzeń albo też do obalenia zbyt ciasnych, negatywnych pojęć czy perspektyw wobec innych tradycji. Korzyści płynące z dialogu stanowią zatem wyzwanie dla partnera chrześcijańskiego.

Owoce i wyzwania dialogu idą więc w parze. Jednocześnie poza tymi niewątpliwymi korzyściami trzeba powiedzieć, że spotkanie i wymiana posiadają wartość same w sobie. Są same w sobie celem. Jeśli od samego początku zakładają otwartość na drugiego i na Boga, dokonują również głębszego otwarcia człowieka na Boga poprzez drugiego.

W ten sposób dialog nie służy jako środek do uprzedniego celu. Ani z jednej, ani z drugiej strony nie zmierza on do „nawracania” partnera na religijną tradycję drugiego. Zmierza on raczej do głębszego nawrócenia jednego i drugiego do Boga. Ten sam Bóg mówi w sercu obu partnerów: ten sam Duch działa we wszystkich. Ten sam Bóg wzywa i przywołuje partnerów jednego przez drugiego za pośrednictwem ich wzajemnego świadectwa. W ten sposób stają się, można powiedzieć, jeden dla drugiego znakiem prowadzącym do Boga. Właściwym celem dialogu międzyreligijnego jest wspólne nawrócenie chrześcijan i członków

innych tradycji religijnych do tego samego Boga – Boga Jezusa Chrystusa – który ich wzywa razem przywołując jednego przez drugiego. To wzajemne przywoływanie – znak Bożego wezwania – jest bez wątpienia wzajemną ewangelizacją. Tworzy ono między członkami różnych tradycji religijnych powszechną komunię, która określa nadejście królestwa Bożego, nowego stworzenia upragnionego przez Boga.

Tłumaczenie: Anna Królikowska

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – MISJA EWANGELIZACYJNA KOŚCIOŁA,
DIALOG INTRARELIGIJNY,
DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY

SUMMARY

JACQUES DUPUIS SJ, *The Interreligious Dialogue in the Pluralistic Society*

In the context of religious pluralism that we presently deal with, it is necessary to take up the interreligious dialogue. It is particularly important in the context of appalling events that have shaken the world and are still bringing confusion. The situation we live in makes it more and more difficult to keep peace among nations, and religions, supposed to bring common peace, are often used to cause conflicts and wars. Peace among nations will be possible only when there is peace among religions. However, to make peace achievable among religions, the dialogue is essential. According to the author, the condition of genuine dialogue is the search for the theological foundation for interreligious dialogue. This search determines the structure of the article. The first part presents the search for the answer to the question about the theological foundation for the dialogue from the Christian perspective. The second part is devoted to the challenges that the dialogue has to face and its benefits.

Jacques Dupuis SJ, urodzony w Belgii 05.12.1923 r. Wstępuje do Towarzystwa Jezusowego w roku 1941. W 1948 roku – tytuł licencjata filozofii na Uniwersytecie w Louvain (Belgia). W latach 1948-1984 przebywa w Indiach. Doktor teologii na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Wykładowca teologii systematycznej w Indiach przez 25 lat, najpierw na Wydziale Teologicznym w Kurseong, a następnie w Delhi. Od 1973 do 1984 r. – redaktor naczelny czasopisma teologicznego *Vidyajyoti* wydawanego przez Wydział Teologiczny w Delhi. W latach 1984-1998 wykładowca teologii systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. W latach 1985-1995 konsultor Papieskiej Rady do spraw dialogu międzyreligijnego. Od 1985 roku – dyrektor czasopisma teologicznego i filozoficznego „Gregorianum”. Ważniejsze publikacje w języku francuskim i włoskim: *Jésus Christ à la rencontre des religions*, Desclé, Paris 1989, II wyd. 1991; *Homme de Dieu. Dieu des hommes*, Editions du Cerf, Paris 1995; *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Editions du Cerf, Paris 1997, II wyd. 1999; *Il cristianesimo e le religioni: dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001.