

KS. JÓZEF URBAN

Opole

Stary Testament w dokumentach Kościoła dotyczących dialogu międzyreligijnego

Dla teologii po Vaticanum II, kiedy to „wiosna biblijna w Kościele katolickim”¹ stała się faktem, argumentacja biblijna w teologii ma znaczenie podstawowe, zasadnicze.

Starotestamentalne argumenty za możliwością dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami w posoborowych dokumentach Kościoła można ująć w trzy grupy tematyczne. Pierwsza grupa tekstów odnosi się do przymierza Boga z wszystkimi ludźmi, czyli idei uniwersalizmu zbawczego, druga — relacji Kościoła do Izraela oraz trzecia — relacji Kościoła do buddyzmu.

1. Teksty dotyczące idei uniwersalizmu zbawczego

Gdy idzie o pierwszy temat, autorzy powołują się na jedną tylko księgę, mianowicie Księgę Rodzaju, a w niej głównie na prehistorię biblijną (rozdz. 1–11)². Ta pierwsza księga Starego Testamentu, jak i cały Pięcioksiąg, w typowy dla ksiąg historycznych sposób, zabiera głos na temat

¹ Określenie kard. F. Königa. Cyt. za: A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968², s. 349.

² Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacja Ewangelizacji Ludów, *Dialog i przepowiadanie z dnia 19 maja 1991 r.*, w: *Nurt SVD 62(1993) 3 nr 19* (odtąd: *Dialog i przepowiadanie*); *Redemptoris missio*, nr 12.

tw. narodów pogańskich. Mówi się więc tam głównie o kontaktach politycznych Izraela ze swymi sąsiadami, oczywiście ujmowanych pod kątem religijnym. Nie mówiąc już o całym Pięcioksięgu, sama Księga Rodzaju w różny sposób mówi o narodach pogańskich. W naszych dokumentach nie spotkamy więc np. odniesienia do tekstu o wieży Babel (11,1–9), symbolu niewłaściwych dążeń ludzi, przekroczenia granic jej zakreślonych, symbolu ludzkości po potopie coraz bardziej oddalającej się od Boga. *Dialog i przepowiadanie* powie natomiast ogólnie o pierwszych jedenastu rozdziałach Księgi Początków, iż „Stary Testament świadczy, że od początku stworzenia Bóg zawarł przymierze za wszystkimi ludźmi (Rdz 1–11). A to oznacza, że istnieje jedyna historia zbawienia dla całej ludzkości”³ Możemy tu jednak, zdaniem niektórych teologów, wejść w szczegółowy tekst, mianowicie Rdz 1,26–27. Ten tekst o stworzeniu człowieka na Boże podobieństwo, należący do tradycji kapłańskiej, jest wyrazem całościowego, semickiego a nie dualistycznego i greckiego myślenia (jak w przypadku Mdr 2,23–24). Mamy tu spojrzenie na człowieka jako istotę cielesno-duchową, jako istotę, która istnieje „do siebie”, jako mężczyzna i kobieta, a zarazem jako stworzenie, które zdolne jest stanąć w obliczu Boga. Człowiek został tak stworzony, iż jego bycie człowiekiem spełnia się w relacji do Boga. W nawiązaniu do *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* Soboru Watykańskiego II możemy powiedzieć, że każdemu konkretnemu indywiduum umożliwia stanie się w pełni człowiekiem jego dialogowa socjalność (społeczność), tak w relacji do Boga, jak i do innych ludzi⁴. Bóg będący społecznością osób również zapragnął, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i po bratersku odnosili się do siebie, wszyscy bowiem pochodzimy z jednego stworzonego w raju człowieka, stworzonego na obraz Boga, ale zarazem otwartego na życie społeczne. Za św. Tomaszem z Akwinu powie ostatni Sobór, że „osoba ludzka [...] z natury swej koniecznie potrzebuje [...] życia społecznego”⁵ Co więcej, przez tak stworzonego człowieka możliwe staje się nawet pewne objawienie. Bóg objawia się przez stworzonego na swoje podobieństwo człowieka, tak iż rzeczywistość świata i wiary, ukryta w człowieku, staje się miejscem poznania teo-

³ Tamże.

⁴ „Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień”, KDK, nr 12. Por. B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD 158), Freiburg im Breisgau 1995, s. 118–119.

⁵ Por. KDK, nr 24–25.

logicznego: podobieństwo Boże jako otwarcie na świat i podobieństwo Boże jako interpretacja świata⁶ Tak stworzony człowiek niejako przekracza historię, bowiem przezeń dokonuje się *processio Dei ad extra*⁷ I tu dochodzimy do istoty naszego problemu — już prehistoria biblijna (Rdz 1 – 11) z zawartym w niej opisem stworzenia człowieka (Rdz 1,26–27) mówi nam o możliwości dialogu człowieka z Bogiem i innymi ludźmi, a więc także o dialogu międzyreligijnym. Możliwość ta tkwi w naturze człowieka, ale przede wszystkim w samym Bogu, który takim właśnie stworzył człowieka.

Drugim znaczącym wydarzeniem w prehistorii biblijnej, na który zwracają uwagę dokumenty posoborowe Kościoła dotyczące dialogu międzyreligijnego, jest przymierze Boga z Noem (Rdz 8,20–9,17), z człowiekiem, który żył w przyjaźni z Bogiem (Rdz 6,9). To symbol interwencji Boga w historię narodów, których Noe jest reprezentantem. Bóg nawiązuje dialog z tym prawym, wyróżniającym się nieskazitelnością człowiekiem (por. Rdz 6,9). Poprzez niego Bóg zawiera przymierze z wszystkimi ludźmi, a to oznacza, że „istnieje jedyna historia zbawienia dla całej ludzkości”⁸. Zdaniem J. Dupuis przymierze Jahwe z Noem, to najbardziej jawne i pozytywne przesłanie dla starotestamentalnych podstaw współczesnej teologii religii niechrześcijańskich⁹ Choć ustępuje ono rangą przymierzu z Mojżeszem, to jest to manifestacja odkupieńczej miłości, zobrazowanej w formie osobistej interwencji Boga w historię i życie ludzi; to objawienie Boga, który przemawia. To także pierwsze okazanie się miłości zbawczej, podczas gdy ekonomia wcześniejsza objawiała jedynie miłość stwórczą¹⁰ Bóg Stworzyciel i Ojciec wszystkich ludzi, o wszystkich się troszczy, Jego przymierze służy całej ludzkości i nigdy nie utraciło swej mocy, jest wieczne (por. Rdz 9,16). W dialogu przymierza z Bogiem ważny jest człowiek, zajmuje on bowiem szczególne miejsce w całym *universum*, panuje nad innymi stworzeniami, lecz z tego powodu jest też za nie odpowiedzialny przed Bogiem. Jest on kapłanem stworzenia i odpowiada zwłaszcza za życie, Bóg zaś upomina się o życie każdego czło-

⁶ Por. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 71–76.

⁷ M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964, s. 181.

⁸ *Dialog i przepowiadanie*, nr 19; *Redemptoris missio*, nr 12.

⁹ J. Dupuis, *Zbawcza wartość religii niechrześcijańskich*, w: *Ewangelizacja, dialog, rozwój. Wybrane dokumenty międzynarodowej konferencji teologicznej*, red. M. Dhavamony, Nagpur (Indie) 1971, Warszawa 1986, s. 208.

¹⁰ Por. G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975, s. 77–78.

wieka, bo „został stworzony na obraz Boga” (Rdz 9,5–6; por. Rdz 1,26). Noe, także Abel i Henoch przedstawiani są jako modele wiary (por. Hbr 11,4–7)¹¹, jako ludzie dialogu i przymierza z Bogiem. To oni mogą stanowić wzór dla dzisiejszych ludzkich dialogów, w tym również dialogów międzyreligijnych. Jako ludzie prawi, nieskazitelni (por. Rdz 6,9) byli też stawiani za wzór wiary dla Izraelitów.

Dokumenty posoborowe zwracają uwagę na jeszcze jeden tekst z Księgi Rodzaju, mianowicie Rdz 12,1–3¹². Choć w dziejach powołania Abrahama widzimy, że Bóg wybiera sobie i kształtuje lud, przez który objawi i zrealizuje swój plan miłości, to już tu widzimy ów Boży uniwersalizm, który dojdzie do głosu szczególnie w pismach proroków. Już w pierwszej księdze Pisma św. Bóg jawi się jako Stworzyciel i Ojciec wszystkich ludzi, troszczący się o wszystkich i za pośrednictwem Abrahama na wszystkich rozciąga swe błogosławieństwo: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12,3).

2. Teksty dotyczące relacji Kościoła do Izraela

Świadomość, że Bóg będzie błogosławił ludom całej ziemi chroni nas przed izolacją, zamknięciem się na owe ludy, a więc i inne religie. Tekst Rdz 12,3 odnosi się jednak szczególnie do religii Izraela i do chrześcijaństwa. Żydzi i chrześcijanie — mówi dokument Komisji Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem z 24 czerwca 1985 r. — „spotykają się w podobnym doświadczeniu, zasadzającym się na tej samej obietnicy danej Abrahamowi”¹³. Tekst ten winniśmy jednak rozumieć typologicznie, jako chrześcijański sposób czytania Biblii. Dla nas, chrześcijan, Stary Testament nie mówi jedynie o Żydach, ale również o nas, którzy uwierzyliśmy, i dlatego Abraham jest też ojcem naszej wiary. Współczesna teologia wypracowała wiele zagadnień w ujęciu typologicznym, zwróćmy uwagę na jedno z nich,

¹¹ *Dialog i przepowiadanie*, nr 19.

¹² Komisja Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem, *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień z dnia 24 czerwca 1985 r.*, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, red. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990, s. 66 (odtąd: *Żydzi i judaizm*); *Redemptoris missio*, nr 12.

¹³ *Żydzi i judaizm*, s. 66.

dotyczące eschatologii na podstawie tekstu Rdz 12,3. Otóż chrześcijańska i żydowska eschatologia spotykają się w podobnym doświadczeniu tej samej obietnicy danej Abrahamowi, mianowicie, gdy chodzi o Mesjasza. Co do osoby Mesjasza, jesteśmy podzieleni a zarazem ta Osoba nas łączy — przecież cel chrześcijan i Żydów jest analogiczny: Żydzi czekają na Jego przybycie, my na Jego powrót. Osoba więc Mesjasza, co do której lud Boży jest podzielony, stanowi dlań zarazem punkt zbieżny¹⁴. Czyż nie otwierają się w tym jednym tylko zagadnieniu szerokie możliwości dialogu chrześcijaństwa z judaizmem?

Ponieważ z judaizmem łączą chrześcijaństwo szczególną więzy, przeto posoborowe dokumenty Kościoła dotyczące dialogu międzyreligijnego wzmiankują jeszcze jedenaście tekstów starotestamentalnych. Autorom, którzy wybrali owe teksty zdaje się towarzyszyć jedna wielka troska — aby chrześcijanie dostrzegli wyjątkowy charakter judaizmu wśród wszystkich religii, a także jego szczególną relację do chrześcijaństwa. I tak spotkamy tu teksty mówiące, iż Izrael doświadcza Boga osobowego i Zbawiciela, a zarazem staje się Jego świadkiem i rzecznikiem pośród narodów: „[...] umiłował twych przodków, wybrał po nich ich potomstwo i wyprowadził cię z Egiptu sam ogromną swoją potęgą” (Pwt 4,37); „Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, [...] Ciebie wybrał Pan, [...] byś spośród wszystkich narodów [...] był ludem będącym Jego szczególną własnością” (Pwt 7,6–8); „[...] Nie lękaj się, bo cię wykupiłem, wezwałem cię po imieniu; tyś moim! [...] drogi jesteś w moich oczach, (...). Nie lękaj się, bo jestem z tobą [...]” (Iz 43,1–7).

Druga grupa ze wspomnianych wyżej jedenastu tekstów dotyczy idei uniwersalizmu, to znaczy rosnącej w Izraelu świadomości, że jego wybranie ma znaczenie uniwersalne. Przewija się w nich generalnie jedna myśl, że w eschatologicznym czasie zbawienia narody będą pielgrzymować do Jerozolimy, że działanie zbawcze Boga rozciąga się poza i poprzez Izraela na inne narody. Najwyraźniej idea ta jest widoczna u Izajasza i Jeremiasza: „[...] wszystkie narody do niej [góry świątyni Pańskiej] popłyną [...]” (Iz 2,2–5); „Pan Zastępów przygotowuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę [...]” (Iz 25,6–8); „[...] I pójdą narody do twojego światła” (Iz 60,1–6); „Zgromadzą się w niej [Jerozolimie] wszystkie narody w imię Pana” (Jr

¹⁴ Tamże, s. 65–66; Por. P. Skucha, *Żydzi i judaizm w przepowiadaniu i katechezie Kościoła po II Soborze Watykańskim*, w: *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, oprac. i red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 285–286.

3,17); „Do Ciebie przyjdą narody z krańców ziemi” (Jr 16,19)¹⁵ Dla judaizmu teksty wyżej wymienione mają wymiar eschatologiczny — judaizm nie jest jeszcze doskonały, potrzebuje oczyszczenia, ale tego samego potrzebują inne religie, aby kiedyś móc uczestniczyć w uczcie na świętej górze (por. Iz 25,6). Tę myśl odnosi również do siebie Kościół. Nie jest on jeszcze doskonałym królestwem Bożym, lecz jego sakramentalnym znakiem, nie jest on jeszcze *ecclesia triumphans* lecz *ecclesia crucis*. Tak jak Żydzi, tak i my chrześcijanie rozumiemy, że jesteśmy w drodze, nie jesteśmy jeszcze doskonali. To sprawia, iż relacje chrześcijaństwa z innymi religiami winniśmy postrzegać nie statycznie, lecz dynamicznie, historycznie i dialogicznie¹⁶ Minęły już czasy kategorycznego rozumienia absolutnego charakteru chrześcijaństwa, a to z kolei stwarza możliwości autentycznego dialogu z każdą religią, w tym oczywiście z judaizmem. W *Dialogu i przepowiadaniu* jest także wzmianka o księgach mądrościowych (bez wskazania konkretnych tekstów), świadczących o działaniu Bożym w świecie, które „rozciąga się [...] poza granice narodu wybranego, aby wkroczyć w historię narodów i w życie jednostek”¹⁷

Zwróćmy uwagę jeszcze na trzy pozostałe teksty, wzmiankowane w dokumentach wydanych przez Komisję Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem. W dokumencie *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego*, nawiązującym do tekstu z Księgi Tobiasza 13,4, wskazuje się na ciągłość historii Izraela, która nie zakończyła się bynajmniej w roku 70, lecz będzie trwać, zwłaszcza w okresie diaspory, by Izrael mógł wynosić Boga „[...] pochwałami przed wszystkim, co żyje, ponieważ [...] On sam Ojcem naszym i Bogiem po wszystkie wieki” (13,4)¹⁸. Wbrew teologii zastępstwa, która judaizm zamykała niejako w ramy bezpowrotnie minionej historii, możliwy okazuje się dialog z judaizmem jako religią żywą i aktualną. Dwa ostatnie teksty starotestamentowe odnoszące się w dokumentach do Izraela pochodzą z wcześniejszego dokumentu Komisji Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem, mianowicie ze *Wskazówek i sugestii w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” nr 4 z dnia 1 grudnia 1974 r.* Chodzi tu o przykazanie miłości Boga (Pwt 6,5) oraz przykazanie miłości bliźnie-

¹⁵ *Redemptoris missio*, nr 12; *Dialog i przepowiadanie*, nr 20.

¹⁶ W. Kasper, *Der christliche Glaube angesichts der Religionen*, w: *Wort Gottes in der Zeit. FS K.H. Schelkle*, hrsg. von H. Feld, J. Nolte, Düsseldorf 1973, s. 354–358.

¹⁷ *Dialog i przepowiadanie*, nr 20.

¹⁸ *Żydzi i judaizm*, s. 72.

go (Kpł 19,18)¹⁹ Pomijając różne od chrześcijańskiego rozumienie pojęcia „bliźni”, które w Księdze Kapłańskiej oznaczało Izraelitę, dokument watykańskiej Komisji apeluje, by w nauczaniu i wychowaniu chrześcijańskim przedstawiać religię Izraela w sposób obiektywny, a więc jako tę, która naucza o miłości Boga i bliźniego, a nie jako tę, która zdaje się proponować jedynie sprawiedliwość, obawy i legalizm. Nie należy więc ukazywać Starego Testamentu, jako będącego w opozycji do Nowego Testamentu²⁰

Tych kilkanaście starotestamentowych tekstów, które w dokumentach posoborowych odnoszą się do Izraela i judaizmu (w Nowym Testamencie jest ich oczywiście znacznie więcej), może stanowić biblijną podstawę do pisania traktatów o Żydach, jak to m.in. uczynił już F. Mussner²¹. Stworzą one być może lepsze możliwości do dialogu chrześcijaństwa z judaizmem.

3. Teksty dotyczące relacji Kościoła do buddyzmu

Pozostaje nam jeszcze odnieść się do ostatniej grupy tekstów Starego Testamentu, które w dokumentach posoborowych zostały wykorzystane w celu wykazania możliwości dialogu chrześcijaństwa z buddyzmem. Teksty te występują w jednym tylko dokumencie, a mianowicie w dokumencie *A la rencontre du bouddhisme* Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1970 roku. Autorzy dokumentu starają się wskazać na te teksty Starego Testamentu, które wyraźnie korespondują z głównymi założeniami doktryny buddyjskiej. Przeczytamy tu np., że „nie ma chyba drugiej księgi w Biblii, która by lepiej potrafiła ukazać różne strony buddyjskiej medytacji nad nicością, jak czyni to Eklezjastes”²². Przywołajmy istotne słowa tego tekstu: „[...] za szczęśliwych uznałem umarłych, którzy dawno już zeszli, od żyjących, których życie jeszcze trwa; za szczęśliwszego zaś od jednych i drugich uznałem tego, co jeszcze wcale nie istnieje [...]” (Koh 4,2-3). Równie wymowny jest, przytoczony w tym samym miejscu dokumentu, fragment Ps 39,6-7:

¹⁹ *Wskazówki i sugestie*, s. 41; Sekretariat dla Niechrześcijan, *Sugestie do dialogu między religiami*, w: *Wiara katolicka w dialogu, wybór dokumentów dokonany przez Instytut Wydawniczy „Pax”*, Warszawa 1970, s. 177.

²⁰ Tamże.

²¹ *Traktat o Żydach*, Warszawa 1993.

²² *A la rencontre du bouddhisme*, s. 93.

*Oto wymierzyłeś moje dni tylko na kilka piędzi,
i życie moje jak nicość przed Tobą.
Doprawdy, życie wszystkich ludzi jest marnością.
Człowiek jak cień przemija,
na próżno tyle się niepokoi,
gromadzi, lecz nie wie, kto to zabierze²³*

Eklektystę zaś do tej myśli o kruchości życia doda myśl o cierpieniu mówiąc, iż wszelkie bogactwa, skarby i sława „[...] to marność i przykre cierpienie” (Koh 6,2).

Inny z kolei tekst starotestamentowy, mianowicie Ez 18,1.20a, przytaczają autorzy omawianego dokumentu, aby wykazać, że w Izraelu funkcjonowało coś w rodzaju buddyjskiego prawa karmy²⁴. To jedno z najbardziej zasadniczych praw buddyzmu głosi odpowiedzialność za wyłącznie osobiste czyny każdego człowieka. Z tak rozumianym prawem odpłaty zgadzają się słowa Ez 18,20a: „Umrze tylko ta osoba, która grzeszy. Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca ani ojciec za winę swego syna” Podobnie jak buddyjscy mędrcy zawsze bronili właściwego rozumienia prawa karmy, tak i Ezechiel opowiada się za osobistą, a nie zbiorową czy dziedziczną odpowiedzialnością za popełnione czyny. Ezechiel kategorycznie sprzeciwia się zasadzie, która pojawiła się w Izraelu w okresie dekadencji religijno-moralnej pod koniec monarchii, a która brzmiała: „[...] Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom” (18,2b)²⁵. Ten przykład zbieżności etycznych między buddyzmem a judaizmem stwarza możliwość dialogu między tymi religiami, ale również między buddyzmem a chrześcijaństwem, które tak wiele przejęło od judaizmu, także w powyższej kwestii.

Ostatni tekst starotestamentowy w dokumencie poświęconym buddyzmowi mogący być kolejnym punktem wyjściowym do dialogu z tą religią, to słowa psalmu: „Albowiem w Tobie jest źródło życia i w Twej światłości oglądamy światłość” (Ps 36,10). Buddyzm, mówią autorzy dokumentu, nawiązując do *Nostra aetate* nr 2, dąży do stanu doskonałego wyzwolenia, do najwyższego oświecenia, wszystko jest temu jednemu celowi poświęcone. Podobnie chrześcijaństwo — mamy określoną drogę zbawienia, która ma wpływ na nasze myślenie i działanie. Tą drogą jest zjednoczenie z Bogiem

²³ Por. Koh 2,26; Ps 102,12; 144,4; Hi 7,6–10.

²⁴ *A la rencontre du bouddhisme*, s. 115.

²⁵ Por. Jr 31,29–30.

przez Chrystusa²⁶ Dostrzegamy tu oczywiście zasadnicze różnice między naszymi religiami, szczególnie gdy weźmiemy pod uwagę buddyzm hinajany, w którym nie ma idei Boga, niemniej sama idea podążania drogą, dążenia do doskonałości, do światłości, jest wspólna dla obydwu religii i stwarza kolejną możliwość dialogu.

Posoborowe dokumenty Kościoła, w których występuje problematyka dialogu międzyreligijnego, poświęcają jednak więcej miejsca tekstom nowotestamentowym, które stwarzają jeszcze bardziej solidne biblijne podstawy umożliwiające prowadzenie autentycznego dialogu z innymi religiami. Zagadnienie to jednak przekracza ramy jednego artykułu.

Das Alte Testament in den Dokumenten der Kirche über interreligiösen Dialog

ZUSAMMENFASSUNG

Die nachkonziliarische Dokumente der Kirche, die den interreligiösen Dialog betreffen, bedienen sich der alttestamentischen Argumentation besonders dann, wenn sie über die Möglichkeit des Dialogs mit anderen Religionen sprechen. Hier haben wir zuerst Texte des Genesis, hauptsächlich von der Bibelvorgeschichte, die das Bündnis zwischen Gott und den Menschen, also die Idee des Erlösungsuniversalismus darstellen. Wir sehen, daß schon in der Beschreibung der Menschenschaffung (Gen 1,26-27) der Verfasser überzeugt ist, daß der Dialog zwischen den Menschen und Gott möglich ist. Das weist auf die interreligiöse Dialogsmöglichkeit hin. Das zweite wichtige Ereignis, auf das sich die Dokumente des Dialogs berufen, war das Bund Gottes mit Noach (Gen 8,20-9,17). Zahlreiche alttestamentliche Texte sind auch in den Dokumenten der Kommission zu religiösen Kontakten des Heiligen Stuhls mit dem Judentum enthalten. Diese Texte (mit entsprechendem Kommentar der Dokumentenautoren) zeigen auf den besonderen Charakter des Judentums unter allen Religionen, und auf eine besondere Möglichkeit des Dialogs mit dieser Religion. Andere Texte wie Koh 4,2-3; 6,2 und Ps 39,6-7 wurden zum Nachweis der Möglichkeit des Dialogs zwischen dem Christentum und Buddhismus genutzt. Sie korrespondieren mit der buddhistischen Lehre über das Leiden, oder wie bei Ez 18,1.20a zeigen, das in Israel etwas wie Karmarecht funktioniert hat. Ps 36,10 weist zum Beispiel auf das ähnliche in beiden Religionen Trachten nach der Vollkommenheit.

²⁶ *A la rencontre du bouddhisme*, s. 95-96.