

DIALOGI I PROCESY INTEGRACYJNE

Studia Oecumenica 2
Opole 2002

WACŁAW HRYNIEWICZ

WYMAGANIA PRAWDY A KULTURA DIALOGU EKUMENICZNEGO

Wiek XX przekonywał o doniosłości dialogu dla pojednania uczniów Chrystusa. W Kościele katolickim decydujący krok zrobił w tym kierunku Sobór Watykański II. Dzięki niemu nauczyliśmy się, że dialog wyrasta z szacunku dla inności drugich oraz z przekonania, że również w ich wierze oraz w ich społeczności obecny jest zmartwychwstały Chrystus i działa nieustannie Duch Święty. Bez dialogu nie sposób już być chrześcijaninem we współczesnym świecie. Chodzi nie tylko o dialog wewnątrz samego chrześcijaństwa, ale również o dialog z innymi religiami. Jego celem jest wzajemne poznanie, harmonijne współistnienie oraz współdziałanie na płaszczyźnie humanitarnej i religijnej.

Pluralizm religii stał się wielkim wyzwaniem dla chrześcijaństwa. Chodzi nie tylko o wielkie religie historyczne, ale również o pojawiające się nowe typy religijności. To prawda, że religijne poszukiwania wystawione są nieraz na pokusę synkretyzmu i relatywizmu. Żyjemy w czasach niezwykłych. Społeczeństwa przyszłości będą w coraz większej mierze wielokulturowe i wieloreligijne. Rację mają ci, którzy mówią o rzeczywistej rewolucji w religijnych dziejach ludzkości, o końcu europocentryzmu, o nowej epoce „mundializacji” i chrześcijaństwie kulturowo-polocentrycznym.

Przez dwa tysiąclecia tradycja zachodnia była uprzywilejowaną postacią chrześcijaństwa. Nie wyklucza to możliwości ukształtowania się w ciągu trzeciego millennium innych form chrześcijaństwa. Można się spodziewać, że chrześcijaństwo przyszłości potrafi dokonać nowej syntezy wiary w procesie przenikania się tradycji europejskich z tradycjami kulturowymi innych kontynentów. Chodzi o pogodzenie tożsamości chrześcijańskiej z uznaniem pozytywnej wartości innych wielkich religii. Weszliśmy w epokę „mentalności pluralnej”, zarówno kulturowej, jak i religijnej. Powstająca nowa przestrzeń kultu-

rowa wymaga wielkiego trudu reinterpretacji. Zdajemy sobie coraz lepiej sprawę z uniwersalnego, a więc ogólnoludzkiego znaczenia Ewangelii Chrystusa. Kryje się w niej wielka mądrość, nieprzemijające dobro i duchowe piękno dla wszystkich. Daje ona ożywiający impuls do kształtowania ducha dialogu, szacunku i wzajemnego uznania. Trzeba będzie coraz wyraźniej odróżniać ideologię pluralizmu i kultury niepewności od uprawnionej wielości i różnorodności. Kultura dialogu ekumenicznego wymaga głębokiej refleksji nad samym rozumieniem prawdy oraz jej związku z przyszłością i nadzieją.

1. Duchowość dialogu kształtuje nowe postawy

Duch dialogu inspirowa do pełniejszego widzenia rzeczywistości. Inaczej odnosimy się wówczas do Boga, innych ludzi i całego świata stworzonego. Inaczej patrzymy na wartości ludzkie i religijne, inaczej postępujemy i działamy. Duchowość dialogu sprzyja bardziej wszechstronnemu rozwojowi osób i społeczności. Dzięki niej może kształtować się pozytywne nastawienie w stosunku do innych ludzi, nowa jakość istnienia. Duchowość dialogu to nie dodatek do chrześcijaństwa, lecz wewnętrzny kształt bycia chrześcijaninem w świecie naznaczonym pluralizmem wierzeń, wyznań i religii.

Głęboka i autentyczna duchowość sprzyja dialogowi i czyni go owocnym. Ludzie wierzący mają wystarczającą motywację do dialogu w głównych prawdach swojej wiary. Motywacja ta zawarta jest na pierwszym miejscu w teistycznej wizji rzeczywistości. Dzielimy wspólny los ludzki. Wierzymy, iż w Bogu mamy wspólny początek i wspólny cel ostateczny. Dobry i troskliwy Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi (1 Tm 2,4). Jest Stwórcą i Zbawicielem wszystkich. Chce zgromadzić wszystkich w niepojętej harmonii nowego świata, który nazywamy Królestwem Bożym, „nowym niebem i nową ziemią” (Ap 21,1). Wizja Boga Stwórcy i Zbawiciela, początku i kresu rzeczywistości stworzonej sprzyja umacnianiu poczucia ludzkiej solidarności i wzywa do rozwijania postaw dialogu. Bóg nie jest wyłączną własnością żadnej religii. Nie staje się więzieniem żadnego Kościoła. Im głębiej doświadczamy Jego uniwersalności i zbawczej suwerenności, tym mamy głębszą motywację do dialogu i wzajemnego porozumienia. Jest tylko jeden Bóg, który od samego początku kochał wszystkich ludzi i troszczył się o nich. To On wzbudzał proroków i mistyków w różnych religiach. Boży Duch oświeca wszystkich. To On skłania człowieka, aby stawiał sobie pytania dotyczące najgłębszych motywów istnienia. Ośmielam się mówić o powszechnej Pięćdziesiątnicy, rozłożonej na wszystkie czasy i miejsca. Bóg był, jest i będzie Bogiem wszystkich. Jakże nie zdumiewać się tą boską uniwersalnością! W rzeczy samej wszystkie narody są narodami wybranymi do istnienia i uczestnictwa w Bożym Królestwie harmonii i pokoju. Dlatego właśnie ostatnia księga Nowego Przymierza mówi o ostatecznej rzeczywistości „chwały i szacunku narodów” (Ap 21,26) w niebiańskim Jeruzalem nowego stworzenia.

Równie doniosła jest również motywacja oparta na przesłankach antropologicznych i egzystencjalnych. Łączy nas wspólne wszystkim ludziom poszukiwanie sensu życia i doczesnej działalności. Wszyscy wyczuwamy, w taki lub inny sposób, tajemnicę ludzkiego istnienia i osoby ludzkiej. Wszyscy tęsknimy w głębi ducha za zgodą, pokojem i harmonią. Są to głębokie podstawy ogólno-ludzkiej duchowości, która sprzyja dialogowi i poszukiwaniu powszechnej harmonii między osobami i narodami. Osoba ludzka jest rzeczywistością relacyjną; wzrasta i rozwija się dzięki relacjom do innych ludzi. Nie jest środkiem, ale celem budowania lepszego świata. Kto chce właściwie postępować wobec innych ludzi musi ich najpierw zauważać i szanować. Rozmawiamy z innymi o Bogu, człowieku i świecie. Rozmawiamy z nimi i słuchamy ich. Dialog uczy! Gdy spostrzegamy, kim jest inny człowiek i w jakiej znajduje się sytuacji, lepiej rozumiemy, że nasze doktryny i instytucje nie są celem samym w sobie, lecz że istnieją dla ludzi i życia. Wciąż aktualne są słowa Jezusa: „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabat” (Mk 2,27). Jego Ewangelia stała się po zmartwychwstaniu wartością uniwersalną, skierowaną do wszystkich ludzi.

Duchowość dialogu ma za sobą ważne racje nie tylko wynikające z wiary w jednego Boga, ale także racje antropologiczne i humanistyczne. Duchowość ta umożliwia również dialog z tymi, którzy nie podzielają teistycznej wizji świata lub nie wyznają wiary w Boga osobowego. Jednoczy nas wszystkich wrażliwość na tajemnicę ludzkiego istnienia oraz dążenie do porozumienia i harmonijnego współżycia. Wrażliwość na powszechną harmonię jest szczególnie bliska religijności i kulturze wielu ludów azjatyckich¹. Chodzi nie tylko o harmonię między ludźmi, ale także między człowiekiem a przyrodą. Ziemia jest ojczyzną wszystkich ludzi. Jej losy zależą od losu i zachowania wszystkich.

Kto zastanawia się nad duchowością dialogu i wzajemnego uznania, ten dostrzeże znaczenie wartości otwartych i powszechnych, które sprzyjają kształtowaniu postaw wzajemnego szacunku, zrozumienia, życzliwości i chęci wspólnego działania. Duch Ewangelii wymaga, by każdy chrześcijanin stawał się człowiekiem dialogu. Nie decydują o tym jedynie względy taktyczne. Wynika to z samej istoty wiary chrześcijańskiej. Wierzymy w Boga, który jest nieustannym dialogiem Osób, najbardziej zdumiewającą komunią międzyosobową, niepojętą dla nas miłością i dobrocią. Ten Bóg udziela się wszystkim swoim stworzeniom. Życie człowieka wierzącego to ciągły dialog z Bogiem i z innymi. Sam Bóg wybrał dialog z człowiekiem jako zbawczą drogę docierania do ludzkiej wolności. Chrystus jest ucieleśnionym Słowem Boga w tym dialogu. Jego wcielenie, życie, śmierć i zmartwychwstanie są największym wezwaniem do wiary, jakie kiedykolwiek rozbrzmiewało w dziejach tej Ziemi. Przez Chrystusa Bóg odsłonił nam coś z swojej najbardziej intymnej tajemnicy. Biblijna historia

¹ Zob. *Asian Christian Perspectives on Harmony*, w: FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES, *For All the Peoples of Asia*, t. II, Manila 1997, 229-298.

zbawienia to opowieść o niezwykłym dialogu Boga z ludźmi. Jest to dialog z każdym człowiekiem, wzywany przez Boga po imieniu w głębi jego serca, ducha i sumienia. Jest to niezwykle ważne stwierdzenie dla rozumienia samej kultury dialogu ekumenicznego.

2. Prawda a troska o międzyludzkie relacje

Chrześcijaństwo ma swoje podstawowe przekonania i zasady wiary. Nie trzeba z nich rezygnować w imię łatwego przystosowania się do wymogów chwili i gustów epoki. Pryncypialność nie może jednak stać się idolem dla samej siebie. Jej celem jest służenie czemuś ważniejszemu – przyjaźni względem Boga i ludzi. Gdyby Chrystus stawiał normy i nakazy wyżej od troski o dobro człowieka, nie wybaczyłby kobiecie pochwyconej na cudzołóstwie. Kazałby ukamienować ją zgodnie z wymogami Prawa. Gdyby rozumiał przykazanie szabatu w sposób ciasny i bezwzględny, nie zdecydowałby się na przekraczanie tego przykazania dla dobra ludzi, których w szabat uzdrawiał. Gdyby trzymał się jedynie zasad ludzkiej sprawiedliwości, nie posłużyłby się przypowieścią o robotnikach w winnicy (Mt 20,1-16), także tych najbardziej zapóźnionych, którzy otrzymali jednakową zapłatę za swój trud. Pryncypialność ustępuje przed troską Chrystusa o ocalenie w człowieku tego, co najbardziej zagrożone. Dlatego właśnie chrześcijaństwo uczy żyć z otwartymi oczyma i otwartym sercem, wrażliwym na sytuację drugiego człowieka.

Dostrzegam tę mądrą wrażliwość w nowych modlitwach eucharystycznych. Pojawiają się w nich zaskakująco aktualne i świeże akcenty. Sam Chrystus nazwany jest w jednej z nich „naszym Bratem”. Prosimy w niej Boga: „Otwórz (otwieraj ciągle! – przyp. W.H.) nasze oczy na potrzeby i cierpienia braci” (5 C). Dodajmy od razu: braci i sióstr. Maskulinizujący język liturgii wciąż nie nadaża za wrażliwością naszych czasów. Dzięki naszej otwartości wszyscy ludzie mają „otworzyć się na nadzieję nowego świata”. W innym kanonie eucharystycznym modlimy się: „Uczyń nas otwartymi i pełnymi gotowości wobec braci (znowu brak sióstr!), których spotykamy na naszej drodze, abyśmy mogli dzielić ich bóle i strapienia, radości i nadzieje oraz postępować razem na drodze zbawienia” (5 B). Modlimy się o to, bo to trudna umiejętność trwania w stanie otwartości na ludzką drogę. Nie przychodzi nam łatwo. Trzeba jej nieustannie się uczyć.

Powoli i z trudem przekonujemy się także do tego, że tożsamość chrześcijańska kształtuje się dzięki zdolności wychodzenia innym naprzeciw z życzliwością i zrozumieniem. Przeżywanie więzi i relacji z innymi jest doświadczeniem najbardziej wzbogacającym naszą własną osobowość. Więź i relacja są pewne formą zobowiązania. Trwanie w relacji to najbardziej uczłowieczający sposób ludzkiego bytowania. Nie tylko zresztą ludzkiego. Sam Bóg, jak głosi chrześcijaństwo, również istnieje w relacji Osób. Nie ma większego rozbitku

istnienia niż to, które ujawnia się we wzajemnych relacjach. Sieć wzajemnych relacji odsłania najgłębsze tajniki bytowania wszystkiego, co istnieje, żyje i trzdzi się pod słońcem.

Kryje się w tym potężny, choć niełatwo dostrzegalny imperatyw istnienia, którego uczymy się w szkole braterstwa: nie koncentruj się tylko na sobie samym! Nie jesteś miarą wszystkiego. Sam Bóg potrafił zrezygnować z tego, co boskie, wycofać się niejako z samego siebie, znaleźć dystans do własnej boskości. Ten właśnie cud Wcielenia i nawiązania nowej relacji ze stworzeniem nazwano boską kenozą. Już wczesnochrześcijański hymn o Chrystusie przekazał wiekom niesłyszana intuicję, iż owa *κένωσις*, umniejszenie samego siebie, оголошение Boga osiągnęło swój najbardziej dramatyczny wyraz w śmierci na krzyżu (por. Flp 2,6-8). Bóg zszedł z poziomu Stwórcy i Władcy wszechświata do poziomu Brata, Przyjaciela i Miłośnika ludzi.

Aż żal, że nie potrafimy przejąć się do głębi wymową tego wydarzenia, że nie staje się ono wyznacznikiem dla więzi osobowych poszczególnych osób i całych społeczności ludzi wierzących. W nawiązywaniu relacji i więzi z ludźmi Bóg okazał się najbardziej pomysłowy i twórczy. Ma to dalekosiężne konsekwencje dla rozumienia samego chrześcijaństwa. Nie może ono stać się bezkompromisowym, twardym i nieustępliwym stróżem zasad wiary i moralności, programowo przeciwstawiającym się nowoczesności i grzesznemu światu. W swoim najgłębszym przesłaniu niesie ono niezwykły potencjał braterstwa i przyjaźni do ludzi. Ukazuje Boga jako Przyjaciela ludzi, zatroskanego o ich los i wzajemne relacje. Trzeba dziś z większą wrażliwością spojrzeć na te właśnie wymiary ludzkiego bytowania i współistnienia.

3. Prawda jest otwarta w stronę przyszłości

Wierzyć, to być w drodze niosąc zdumiewająca obietnicę Boga. Apostoł Paweł powiedział o Abrahamie, iż „wbrew nadziei uwierzył nadziei” (Rz 4,18). Wiara jest nieodłączna od nadziei. Trzeba zawierzyć nadziei. Nadzieja obecna w wierze jest antycypacją spełnienia. Człowiek wierzący spogląda wstecz, chce się upewnić, umocnić swoje zaufanie. Droga wiary wiedzie dalej niż to wszystko, co widzi i pojmuje w określonym momencie swojego życia. Musi iść dalej, choć kręsu tej drogi nie dostrzega w świecie, w którym wiele rzeczy zdaje się wskazywać na nieobecność Boga i podważać Jego obietnice.

Z natury swej wiara ukierunkowana jest na przyszłość, zmierza naprzód ku rzeczywistości jeszcze większej. Rzeczywistości tej nie jest w stanie adekwatnie nazwać, uchwycić i wyrazić. Pozostajemy w kręgu obrazów, porównań, metafor i nie kończących się pytań. Taka jest zasadnicza postać wiary, której nie zmieniło przyjście Chrystusa na świat. To, co częściowo tylko poznajemy jest obietnicą spełnienia. Chrześcijanin nie jest człowiekiem, który doszedł już do „pełni prawdy”. Jest wciąż w drodze do czegoś większego. Jezus mówi o Du-

chu Świętym, iż „będzie uczył wszystkiego i przypominał wszystko” to, co On sam powiedział (J 14,26). Rola Ducha nie została bynajmniej zakończona. Trwać ona będzie tak długo jak dzieje świata i Kościoła. Chrześcijanie nie są posiadaczami prawdy. Nie mają jej na własność. Są w drodze do objawienia się jej w całej pełni.

Prawda ma istotne odniesienie do nadziei. Niesie z sobą nieodłączny wymiar nadziei. Prawda wiary jest w konsekwencji prawdą nadziei. Nie jest to na pierwszym miejscu prawda sformułowań słownych, lecz prawda, którą należy „czynić”: „czyniący prawdę (*ποιων την αληθειαν*) przychodzi do światła” (J 3,21). Ta prawda objawia się w życiu wierzących, w ich świadectwie. Słowa apostoła Pawła o cząstkowości naszego doczesnego poznania nie przypadkowo umieszczone zostały w hymnie o miłości (1 Kor 13,9.12). Prawdę „czyni się” w miłości (por. Ef 4,15), miłość zaś „wszystko przetrzyma”, także i mrok wiary (por. 1 Kor 13,7). W Ewangelii Janowej prawda ma charakter personalistyczny. Jezus mówi sam o sobie: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Pojęcie prawdy zostało tutaj zestawione z pojęciem drogi. Trzeba iść drogą Jezusa, aby przybliżyć się do prawdy i znaleźć prawdziwe życie.

Charakterystyczną cechą prawdy wiary jest ich otwartość ku przyszłości. Niosą one w sobie wymiar nadziei, który nie pozwala zamknąć ich w określonych granicach pojęciowych. Prawda wiary nie mieści się w czasowych ograniczeniach. W konsekwencji nie podlega ona ścisłym definicjom, gdyż każda definicja jest próbą wytyczenia granic. Prawdy wiary można jedynie opisywać przy pomocy wielu sformułowań i obrazów, a w ten sposób przybliżać się do ich zrozumienia. Prawda pozostanie zawsze większa niż wszelkie ludzkie słowa i pojęcia. Wymownym przykładem jest sam fakt istnienia czterech Ewangelii, ukazujących tajemnicę Chrystusa z różnych punktów widzenia. Każda z Ewangelii została napisana w odmiennej perspektywie teologicznej, właściwej poszczególnym redakcyjnym i wariantom tekstu. Za każdą z tych odmian redakcyjnych kryje się różna wrażliwość teologiczna w rozumieniu postaci i dzieła Jezusa. Prawdy o Nim nie da się wyrazić przy pomocy jednego ujęcia i jednej perspektywy. Po okresie ustnych tradycji zapisano w Biblii różne doświadczenia wiary. Ani jedna Ewangelia, ani wszystkie razem nie są w stanie wyrazić pełni prawdy o Chrystusie. Dopiero u kresu ludzkich dziejów okaże się, kim On był i jest nadal dla całej ludzkości i dla każdego poszczególnego człowieka.

W samej postaci Chrystusa dostrzec można wyraźnie eschatologiczną orientację prawdy. Prawdą tą jest przede wszystkim On sam. Każda wypowiedź wiary jest równocześnie obietnicą jeszcze większego spełnienia. Wyznając wiarę w zmartwychwstanie Jezusa wierzę, że spełni się ono dopiero w zmartwychwstaniu wszystkich ludzi. Sam zmartwychwstawszy, będę mógł dopiero pojąć, czym jest naprawdę Jego zmartwychwstanie i co oznacza ono dla wszystkich ludzi. Zanim to nastąpi możemy jedynie wyznawać z wiarą i nadzieją tę prawdę, której za ziemskiego życia nie pojmujemy. Nie można tej prawdy zdefiniować. Można ją tylko przybliżać przy pomocy obrazów budzących nadzieję na

jej spełnienie. Trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że zawodne są w tym względzie wszelkie ludzkie wyobrażenia. Pozostaje nadzieja, że jeżeli Bóg obdarzył Jezusa pełnią swojego życia, to spełni swą obietnicę także w stosunku do wszystkich ludzi. Sformułowania słowne mogą często budzić fałszywe wyobrażenia i utrudniać dostęp do wiary. Potrzebna jest korekta w postaci innych sformułowań. Ponownie przekonujemy się, jak dobroczynną i niezbędną rzeczą jest współlistnienie różnych sposobów rozumienia i wyrażania prawd wiary.

Różnorodność ludzkich dróg ku Bogu jest błogosławieństwem. Wszyscy poznajemy jedynie po części i wyrażamy prawdę po części przy pomocy słów. Część woła o całość. Prawdę wyrażamy językiem nadziei, gdyż z istoty swej ma ona charakter „nadziejny”, elpidyczny (*ελπίς* = nadzieja). Poznamy kiedyś całą dostępną stworzeniu pełnię prawdy, którą teraz ogarniamy tylko częściowo, dzięki wierze i nadziei. Jakże trzeba jednak cenić tę częściową percepcję prawdy i cieszyć się nią, skoro to właśnie ona jest obietnicą i nadzieją na większe spełnienie! Nasze Kościoły nadużywają języka religijnego mówiąc o posiadaniu już teraz całej „pełni prawdy” Trzeba, byśmy powrócili do większej skromności i ostrożności, której najlepszym przykładem są słowa apostoła Pawła o cząstkowym charakterze ziemskiego poznania, pozostawiającego zawsze miejsce na nadzieję i zaufanie Bogu. Niosąc nadzieję, prawda ma zawsze odniesienie do swego ostatecznego spełnienia. Jej relacyjność i charakter eschatologiczny są od siebie nieodłączne.

4. Lęk przed relatywizmem i absolutystyczna koncepcja prawdy

Sytuacja dzisiejszej ekumenii wymaga głębokiej refleksji. Współczesny pluralizm i relatywizm zakwestionowały to, co stanowiło dotąd wspólną podstawę dialogu ekumenicznego: wiarę w Jezusa Chrystusa jako jedyne i powszechne Pośrednika zbawienia. Wiara ta, potwierdzona wyraźnym świadectwem Nowego Testamentu (1 Tm 2,5) jest punktem odniesienia i oparcia dla ekumenii. Wyraża jedną z centralnych prawd chrześcijaństwa.

Deklaracja *Dominus Iesus* słusznie ostrzega przed ekscesami niektórych teologów, zwłaszcza azjatyckich i amerykańskich, którzy kwestionują przekonanie o niepowtarzalnym charakterze pośrednictwa Chrystusa, a w ten sposób relatywizują sens chrześcijaństwa. Zdziwienie może natomiast budzić to, że stanowisko najlepszych teologów religii zostało przedstawione w sposób bardzo uproszczony. Deklaracja piętnuje teorie relatywistyczne usprawiedliwiające pluralizm religijny. Tymczasem wielu teologów katolickich, akceptując zasadniczy pluralizm religijny nie opowiada się bynajmniej za całą ideologią pluralizmu. Nie zaprzeczają definitywnego charakteru Objawienia, natchnienia Pisma św. oraz jedyności i powszechności zbawczego dzieła Chrystusa. Nauka *Vaticanum II* daje wystarczające podstawy do tego, aby uznać, iż wielość religii wynika z tajemniczego zamysłu samego Boga. Przekonanie to nie przeczy je-

dyności i niepowtarzalności pośrednictwa Chrystusa. Trzeba uznać zbawczą wartość innych religii. Chrześcijanin wierzy, że moc zbawcza pochodzi ostatecznie z jedyne go źródła, którym jest Chrystus. Tego rodzaju chrystocentryzm jest usprawiedliwiony, choć może budzić zrozumiałe zastrzeżenia i opory ze strony innych religii, zwłaszcza judaizmu.

Deklaracja watykańska odchyła się jednak od wyważonego stanowiska Soboru Watykańskiego II oraz teologii posoborowej w kierunku trudno zrozumiałego „eklezjocentryzmu”. Przebija z niej, jak zauważył francuski dominikanin, Claude Geffré, „obsesyjny lęk przed relatywizmem”². Nieuzasadnione jest oskarżanie o relatywizm tych teologów, którzy uznając definitywny charakter Objawienia dokonanego w Chrystusie, podkreślają, iż jest ono ograniczone i nie wyczerpuje pełni prawdy w Bogu. Ponownie dotykamy tego samego paradoksu: Chrystus objawił Boga ludziom, ale nie jest to jeszcze cała pełnia Bożej prawdy w sensie eschatologicznym. Prawda i nadzieja są nieodłączne. Kto nie uznaje tego ograniczenia prawdy o Bogu w Jezusie Chrystusie, ten ulega pokusie doketyzmu i kwestionuje pełnię Jego człowieczeństwa. Podzielałam stanowisko jezuity, o. J. Dupuis, kiedy mówi: „Kościół ma pełnię objawienia w Jezusie Chrystusie. (...). Ale nawet w Chrystusie nie zostało objawione wszystko, co tylko można o Bogu wiedzieć. Takie myślenie jest sprzeczne z Nowym Testamentem. Jest jeszcze eschatologia – to jest definitywne objawienie Boże. Bóg nie może w historii objawić się głębiej niż uczynił to Jezusie Chrystusie, ale jest jeszcze pełnia eschatologiczna. (...) Rzymscy teologowie boją się zdobycia wiedzy poza Kościołem i poza Jezusem Chrystusem. Traktują jako absolutne objawienie to, które myśmy otrzymali. To absurd. Żaden prorok nie może objawić Boga tak, jak to uczynił Chrystus. Dlaczego? Bo On jest Synem Bożym. Ale objawienie, które mamy w Jezusie Chrystusie, pochodzi z Jego świadomości ludzkiej. To jest świadomość ludzka, ona także w przypadku wcielonego Syna Bożego nie wyczerpuje tajemnicy Boga. Więc kiedy się mówi, że Ten, który mówi, to Osoba Boska – (...) to jest pełnia historyczna, a nie pełnia eschatologiczna. To jeden z punktów, co do których byłem przesłuchiwany przez Kongregację Nauki Wiary. Tam mówią tak, jak byśmy już byli u celu. A my jesteśmy w drodze ku prawdzie”³

Z deklaracji *Dominus Iesus* przebija logiką absolutyzacji Objawienia i prawdy w Chrystusie. Ta sama logika absolutyzacji widoczna jest również w stanowisku Kongregacji Nauki Wiary wobec innych Kościołów chrześcijańskich, zwłaszcza poreformacyjnych. Nie bez powodu krytycy dopatrują się w nim nie tylko eklezjocentryzmu, ale także „romanocentryzmu”, niezgodnego z ekumeniczną opcją *Vaticanum II*.

² *A propos de Dominus Iesus: «Tristesse et étonnement»*. „Actualité de Religions” (2000) nr 22, 12: „une crainte obsessionnelle du relativisme”

³ *Wszyscy zmierzamy do prawdy. Z o. Jacquesem Dupuis, teologiem, rozmawia ks. Adam Boniecki*. „Tygodnik Powszechny” nr 3, 20 stycznia 2002, 11.

Krytyczne oceny pochodzące z różnych środowisk chrześcijańskich świadczą o tym, że problematyczne jest w dokumencie watykańskim samo rozumienie prawdy, dyktowane lękiem przed relatywizmem i utratą tożsamości. Trudno pogodzić jedną wyłączną percepcję prawdy z wielością kultur i kontekstów religijnych. Nie można czynić własnej tradycji miarą i normą całej szeroko rozumianej ekumenii. Deklaracja budzi wrażenie, iż pełnia prawdy może być zamknięta w gotowych sformułowaniach obowiązujących całe chrześcijaństwo. Tego roszczenia nie da się pogodzić z biblijnym rozumieniem prawdy i wielością kontekstów religijnych. Nie bierze ono pod uwagę prowizorycznego charakteru wszystkich sformułowań w stosunku do eschatycznego spełnienia. Pomija istotny związek między prawdą a nadzieją. Zapomina o eschatologicznym dystansie sformułowań teologicznych w relacji do ostatecznej pełni prawdy. Relacyjność prawdy, jej otwartość i eschatologiczna orientacja nie dochodzą w niej do głosu. Na nic zdały się dziesiątki lat refleksji hermeneutycznej i ekumenicznej. Tym można tłumaczyć sobie rozczarowanie wielu najwybitniejszych teologów zaangażowanych w dialog ekumeniczny między różnymi Kościołami.

Ton dokumentu jest taki, że ci, którzy prowadzili z Kościołem katolickim dialog w czasie ostatnich 35 lat, poczuli się głęboko dotknięci, a nawet zranieni. Nie zostali potraktowani jak równowartościowi partnerzy. Zabrakło wręcz wzajemnej uprzejmości i szacunku dla innych, prawdziwej kultury dialogu. Życzliwość i nie udawana uprzejmość otwierają serca uczestników spotkania. Stanowią pewien rodzaj wielkoduszności i przyjaźni. Kiedy apostoł Paweł stanął na Areopagu, nie zaczął od wypominania mieszkańcom Aten ich wielobóstwa. Pochwalił ich religijność i cześć oddawaną „Nieznanemu Bogu” (Dz 17,23), to zaś stało się okazją do dalszych rozmów. Nie bez racji można widzieć w tym postępowaniu godny naśladowania wzorzec także w dialogu ekumenicznym. Zewnętrzna uprzejmość Apostoła była wyrazem jego wewnętrznej życzliwości do ludzi. Sam doświadczył na sobie miłosierdzia i przyjaźni Chrystusa. Trzeba kochać ludzi, dostrzec w nich dobro, zanim zaczniesz się do nich przemawiać. Czy nie jest to lekcja dla współczesnej ekumenii? Mówiąc językiem Biblii, możemy wprowadzić naszą wiarą przenosić góry, ale w dialogu z innymi nie posuwać się naprzód na drodze porozumienia, jeśli zabraknie postawy życzliwości i głębokiego szacunku. Nie sposób ocenić ducha i rezultatów dialogu we właściwy sposób, jeżeli nie bierze się w nim udziału. Kongregacja Nauki Wiary osądza, choć w dialogach nie bierze bezpośredniego udziału.

Pojęcie prawdy nie ogranicza się do katalogu zdań, coraz to liczniejszych, wypowiedzianych tonem wykluczającym wszelki sprzeciw. Prawdy nie można pojmować na sposób rzeczy. Ma ona przede wszystkim charakter personalistyczny. Kiedy Chrystus mówi o sobie, iż jest Prawdą, oznacza to, że Prawda Boża ogarnia nas i bierze w swoje posiadanie. To ona tworzy relację między żywymi osobami. Z tej właśnie racji prawda jest relacyjna, czego nie wolno mylić z relatywizmem. Relacyjność osób i miłość są podstawową cechą bytowania samego Boga. Tymczasem deklaracja wielokrotnie podkreśla, iż w taką

czy inną prawdę należy „stanowczo wierzyć”. Wiara pojmowana jest w tych sformułowaniach jako akt zgody na określone zdania. Z tekstu deklaracji przebiega przekonanie, że Kościołowi powierzona została „pełnia prawdy”, którą wyraża on z kolei adekwatnie w odpowiednich zdaniach.

W oparciu o łaciński przekład Biblii zwany Wulgatą dokument stwierdza (nr 6), iż „Duch Święty, będący Duchem Chrystusa nauczy (*docebit*) apostołów ‘całej prawdy’ (J 16,13), a przez nich Kościół wszystkich czasów” Większość najlepszych kodeksów greckich mówi o czymś innym: „Duch Prawdy prowadzić będzie (poprowadzi) was w całej prawdzie”, *οδηγήσει υμας εν τη αληθεια πάση*. Inna seria kodeksów mówi, iż On „prowadzić będzie ku wszelkiej prawdzie”, *εις την αλήθειαν πασαν*. W obydwu zachowanych wersjach nie ma mowy o „nauczeniu całej prawdy”. Już to stwierdzenie powinno czynić nas skromniejszymi w roszczeniach do pełni prawdy. Cytat biblijny w wersji Wulgaty sprawia wrażenie, iż Duch Święty zakończył swoje dzieło i doprowadził już Kościół do „całej prawdy” Tymczasem, jak wynika z tekstu greckiego, owo prowadzenie do prawdy nie osiągnęło jeszcze swojego kresu i swego ostatecznego spełnienia, lecz trwa nadal.

Deklaracja ani słowem nie wspomina o tym, iż Kościół może zaciemniać prawdę wskutek swojej własnej winy, a więc winy wszystkich swoich członków, nie wyłączając najwyższych instancji kościelnych. Wręcz przeciwnie, podkreśla ona, że „w ciągu wieków Kościół wiernie głosił Ewangelię Jezusa i świadczył o niej” (początek numeru 2). W takim ujęciu zacierą się sens wyznawania win w roku jubileuszowym 2000 i prośby o przebaczenie.

5. Sformułowania wiary jako drogowskazy

Prawda wiary formułowana jest przy pomocy języka określonego czasu, w konkretnym kontekście historycznym i kulturowym. Nie istnieje jeden język o charakterze uniwersalnym i niezmiennym. Ludzie wyrażają prawdę w swoim własnym języku, który podlega rozwojowi. Słowa mogą nabierać innego znaczenia niż to, które miały w danym okresie historii. Sformułowania pomocne w jednym czasie mogą okazać się przeszkodą w rozumieniu prawdy wiary w innym okresie. Ludzkie słowa i pojęcia funkcjonują w określonym kontekście kulturowym i religijnym. Aby je zrozumieć, trzeba znać ten kontekst i historyczne uwarunkowania. W różnych kontekstach wiara chrześcijańska może znajdować inne sformułowania. Tylko w ten sposób może torować drogę do zrozumienia prawdy jeszcze większej. Dlatego nie wystarczy przełożyć poszczególne słowa i zdania na język innej kultury, w której mogą one mieć zgoła odmienne znaczenie. Kościoły muszą być otwarte na różnorodność sformułowań, wzajemnie się dopełniających i korygujących.

Jest rzeczą znamioną, że Pismo Święte nie mówi w ogóle o „obronie” prawdy. Wystarczy sięgnąć do konkordancji biblijnej, aby się o tym przekonać.

Dziesiątki określeń mówią o dawaniu świadectwa prawdzie, „czynieniu prawdy”, „chodzeniu w prawdzie”, postępowaniu w prawdzie lub według niej, mówieniu prawdy, szukaniu jej, służeniu Bogu w prawdzie, rozumieniu jej, cieszeniu się prawdą, trwaniu przy niej i trudzeniu się dla niej. Wskutek wielu okoliczności historycznych obrona prawdy w Kościele wysunęła się na pierwszy plan. Czy nie jest to w pewnym stopniu wynikiem niedowierzania w moc Bożego Ducha? Czy uważamy, że prawda jest tak słaba, że trzeba jej ustawicznie bronić? To przecież Boży Duch ma prowadzić wierzących w całej prawdzie i ku wszelkiej prawdzie. Taka jest nasza chrześcijańska nadzieja w stosunku do prawdy.

Sformułowania wiary nie są samą prawdą, lecz jedynie wskaźnikami, za którymi należy podążać, aby zbliżyć się do prawdy. Żaden drogowskaz ukazujący miejscowość, do której zamierzamy i podający odległość od celu podróży nie jest samą miejscowością. Jest tylko znakiem pomocniczym umożliwiającym dotarcie do celu. Podobnie rzecz ma się z prawdą wiary. Nie wolno utożsamiać jej z celem ostatecznym⁴ Nie bez głębokiej racji średniowieczni mistrzowie określali artykuł wiary jako „percepcję prawdy zdrażającą do niej samej”: *perceptio veritatis tendens in ipsam*⁵ W ujęciu tym wyraźnie dochodzi do głosu relacyjność i eschatologiczna orientacja prawdy zmierzającej do ostatecznego spełnienia.

Spójrzmy na zagadnienie od strony egzystencjalnej. Właściwymi wskaźnikami ukazującymi prawdę nie są same sformułowania wiary, lecz ludzie żyjący wiarą, jej świadkowie. Dlatego Pismo Święte tak mocno akcentuje potrzebę świadectwa. Wszelkie wypowiedzi wiary ukazują swoje siłę i doniosłość wtedy, gdy żyją życiem wiary i nadziei konkretnych ludzi. Nie jest to droga jasnej wizji, wykluczającej wszelki mrok, rozczarowanie i winę. Taka droga nie istnieje. Wszyscy idziemy drogą poznania częściowego, na której boska obietnica i ludzka nadzieja wzajemnie się przenikają. Bez wątplenia, sformułowania wiary spełniają swoją ważną rolę w procesie wzajemnej komunikacji wierzących. Nic nie jest jednak w stanie dorównać świadectwu życia. Już sam ten fakt uświadamia względność sporu o sformułowania i wypowiedzi.

Warto w tym kontekście odwołać się do tradycji żydowskiej. Odniesienie to może być niezbędnym przypomnieniem o duchowych korzeniach chrześcijaństwa. Na szczególną uwagę zasługuje specyficzne rozumienie Objawienia i prawdy w judaizmie, mogące służyć jako korekta dla pewnych tendencji dających o sobie znać w Kościele za naszych dni. Specyfika żydowskiego myślenia religijnego wynika z głębokiego przekonania, że choć prawda została dana i utrwalona w Piśmie raz na zawsze, trzeba jej poszukiwać wciąż na nowo. Co

⁴ Zob. F. KERSTIENS, *Von der Hoffnungsstruktur der Wahrheit*, „Orientierung” 64(2000) 19, 203-206.

⁵ TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae* II-II, q. 1, a. 6; ALBERT WIELKI, *III Sent.* d. 24, a. 4; BONAWENTURA, *III Sent.* d. 24, a. 3, q. 2.

więcej, tylko różnorodność może odzwierciedlać pełnię Objawienia. Różnorodność ta wyraża się nawet w sprzecznościach. Różnorodne interpretacje jednego słowa Bożego są czymś pozytywnym. Nie należy dążyć za wszelką cenę do zharmonizowania sprzecznych interpretacji. Nie należy ich hermeneutycznie unieszkodliwiać i wygładzać. Odzwierciedlają one coś z pierwotnego zamysłu Boga: „Bóg raz powiedział, dwa razy to słyszałem: Bóg jest potężny” (Ps 62,12). Sam Bóg przekonuje proroka: „Czy moje słowo nie jest jak ogień (...), czy nie jest jak młot kruszący skałę?” (Jr 23,29). Wymowa tych słów jest jednoznaczna: Boże „raz”, w percepcji człowieka oznacza „dwa razy” Młot kruszący skałę to nie tylko symbol skuteczności słowa rozbijającego opór stworzenia. To również obraz wielości odprysków i kawałków rozbijanej skały. Jesteśmy jako ludzie zdani na wielość i różnorodność. Przy kruszeniu skały sypią się iskry. One także są symbolem różnych interpretacji jednego słowa Bożego. Pełnia Objawienia może objawiać się w sposób, który z logicznego punktu widzenia uchodzić będzie za sprzeczność.

Tradycja judaizmu jest wielką przestrożą przed pokusą ujednociania i sprowadzania do jednej formuły. Dotyczy to nie tylko sfery doktrynalnych interpretacji, ale również decyzji w konkretnej praktyce życia. Podejście to widoczne jest w żydowskich komentarzach rabinackich, stanowiących swoistą synopsę interpretacji, obejmującą wiele pokoleń komentatorów (*Biblia Rabbini-ca*). Można zdumiewać się nad stanowczą wolą przekazywania przeciwstawnych koncepcji i interpretacji w Talmudzie. To tak, jakby nigdy nie było wiadomo, czy raz odrzucony pogląd nie mógłby stać się podstawą dla zgoła nowego sposobu myślenia⁶ Czy nie jest to specyficzny wyraz przekonania o eschatologicznej orientacji objawienia i prawdy? Jak słusznie podkreślał G. Josipovici, sama Biblia Hebrajska ma charakter otwarty⁷ Cechuje ją ogromne bogactwo poglądów niejednokrotnie sprzecznych. Ten, kto ją czyta musi pojednać je w sobie samym lub po prostu nauczyć się żyć ze świadomością tych sprzeczności. Tego rodzaju otwartość i różnorodność perspektyw religijnych jest jedną z charakterystycznych cech judaizmu. Nie należy o tym zapominać, jeżeli szczerze usiłujemy odnaleźć głębsze zakorzenienie w nieprzemijającej mądrości Dawnego Przymierza.

Kiedy wyznawcy innych religii i chrześcijanie innych wyznań zarzucają nam duchową zaborczość i zarozumiałość, trzeba traktować ten zarzut z całą powagą. Czy Kościół rzymskokatolicki ma niezaprzeczone racje ku temu, aby odmawiać Kościołom, które wyszły z Reformacji miana Kościoła we właściwym sensie tego słowa? Jedną z podstawowych zasad dialogu jest akceptacja

⁶ Zob. G. SCHOLEM, *Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum*, „Eranos Jahrbuch” 1962, 19-48, zvl. 29-30; J. PETUCHOWSKI, *Wie unsere Meister die Schrift erklären*, Freiburg i. Br. 1982, 131, 160; P. PETZEL, *Kommentar – Signifikante Denkform im Judentum. Eine erkenntnistheologische Studie*, „Orientierung” 65(2001) 3, 33-36.

⁷ G. JOSIPOVICI, *The Book of God: A Response to the Bible*, New Haven 1988.

drugiego takim, jakim on rozumie sam siebie, a nie jak my chcielibyśmy go rozumieć. Nie może być prawdziwego dialogu bez wzajemnej akceptacji. Dialog i autentyczna komunikacja zakładają wsłuchiwanie się w głos drugiej strony. Bez rozumienia innych, ich sposobu przeżywania prawdy i wyrażania jej w określonym kontekście historycznym nie może być mowy o trwałym pojednaniu. Kto uważa, że posiada całą prawdę, nie potrafi innych właściwie ocenić i zrozumieć.

Deklaracja watykańska wyrokuje o statusie eklezjalnym innych Kościołów. Jestem przekonany, że osąd ten ulegnie zmianie. Historia potrafi się powtarzać. Przykładem jest nauka o usprawiedliwieniu oraz sprawa szesnastowiecznych anatem. Prędzej czy później trzeba będzie przyznać, że kategorię wypowiedzi o innych Kościołach były nieuzasadnione.

Nie bez powodu, w kilka miesięcy po ogłoszeniu deklaracji *Dominus Iesus*, kard. Walter Kasper przeciwstawił się twierdzeniu Kongregacji Nauki Wiary, iż Kościoły poreformacyjne nie są Kościołami „we właściwym sensie tego słowa” Według Kaspera należałoby raczej mówić o „nowym typie Kościołów” (*ein neuer Typ von Kirchen*)⁸ Określenie to wprowadził do dyskusji ekumenicznej kard. J. Willebrands już w 1970 roku, kiedy stał na czele ówczesnego Sekretariatu ds. Jedności Chrześcijan⁹ Niefortunne i mylące sformułowanie użyte w deklaracji doprowadziło do wielu nieporozumień i zadrażnień. Jak wiadomo, Kościoły powstałe wskutek Reformacji świadomie rozumieją sami siebie inaczej niż to czyni Kościół rzymskokatolicki¹⁰ To odmienne rozumienie Kościoła w katolicyzmie i protestantyzmie powinno stać się treścią intensywnego dialogu w najbliższej przyszłości. Kard. Kasper uważa, iż błędnym rozwiązaniem byłoby narzucanie innym koncepcji rzymskiej. Ekumenia jest wymianą darów i nawróceniem ku Chrystusowi każdej ze stron dialogu. Choć Kościół katolicki wierzy, że w nim zachowana została podstawowa struktura Kościoła, może jednak być ubogacony przez inne Kościoły i wiele się od nich nauczyć. Zdaniem kardynała, rozdział deklaracji *Dominus Iesus* poświęcony innym Kościołom jest zbyt apodyktyczny z doktrynalnego punktu widzenia i sformułowany w sposób nazbyt wykluczający. Nie widać w nim rezultatów dialogu ekumenicznego z ostatnich dziesięcioleci. W gruncie rzeczy każdy z Kościołów chrześcijańskich uważa siebie za prawdziwy Kościół Chrystusa, choć ma inne rozumienie eklezjalności. Trzeba liczyć się z tym faktem, a wzrok kierować ku przyszłości.

⁸ W. KASPER, *Situation und Zukunft der Ökumene. Ein neues Bündnis zwischen Glaube und Vernunft unerlässlich*, „Katholische Nachrichten-Agentur. Dokumentation”, nr 3, 20 Februar 2000, 1-12, zvl. 6; TENZE, *Die römische Kurie reformieren. Kollegialität und Papsttum: Der designierte Kardinal Kasper steckt sein Programm ab*, „Die Tagespost” nr 11, 25 Januar 2001, 6.

⁹ J. WILLEBRANDS, *The Notion of „Typos” within the One Church* (1970), przedrukowany w „Information Service. Pontifical Council for Promoting Christian Unity” 1999 nr II-III, 130-140.

¹⁰ Przyznał to zresztą sam kard. J. Ratzinger: *Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” nr 221, 22 September 2000, 51-52; przekł. polski: *Pisać prosto po liniach krzywych. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Christian Geyer*, „Tygodnik Powszechny” nr 45, 3 grudnia 2000, 8-9.

Debata wokół deklaracji *Dominus Iesus* pogłębiają przekonanie, iż jedność Kościoła jest możliwa do osiągnięcia jedynie w ramach eklezjologii wspólnoty Kościołów, eklezjologii komunijnej, opartej na biblijnej i starożytnościjskiej kategorii *κοινωνία/communio*. Wymaga to wzajemnego uznania, iż w każdym Kościele obecny jest i urzeczywistnia się w konkretnej postaci prawdziwy Kościół Jezusa Chrystusa, pomimo wszelkich ludzkich niedostatków i ułomności. Oznacza to, że Boży Duch działa również w innych Kościołach. Żaden Kościół nie może rościć sobie pretensji do monopolu na prawdę i zbawienie. Postawa taka uczy pokory i wdzięczności wobec Pana ludzkich dziejów za suwerenność Jego darów, którymi nikt z ludzi nie może rozporządzać wedle własnego zamysłu. Przed nami jeszcze długa droga uczenia się szacunku dla innych Kościołów, szczerego i głębokiego respektu dla ich inności. Ekumenia jest dziełem perspektywnym, skierowanym ku przyszłemu kształtowi chrześcijaństwa, które potrafiłoby żyć i działać w prawdziwie pojednanej różnorodności. Wedle sugestywnego określenia H. U. von Balthasara, „prawda jest symfoniczna”, jak głosi tytuł jednej z jego książek¹¹.

6. Prawda i odpowiedzialność za postać tego świata

Pierwszą szkołą dialogu i braterstwa dla każdego z nas jest dom rodzinny, postawa obojga rodziców. Dziecko przenosi swoje doznania uczuciowe w kontakcie z rodzicami nie tylko na innych ludzi, ale także na wyobrażenia o Bogu. Jeżeli dziecko nauczy się w rodzinie zwracać do dorosłych z uczuciami sympatii i zaufania, wówczas w ciągu całego życia łatwiej będzie mu nawiązywać kontakt z ludźmi i z Bogiem. I przeciwnie – doświadczenia negatywne są przyczyną narastającego poczucia zagrożenia i lęku, zarówno w stosunku do ludzi, jak i do Boga. Chłodne i surowe postawy rodziców owocują w dziecku narastaniem nieufności i wrogości wobec innych ludzi. Jest to skutkiem niezaspokojenia potrzeby miłości. Atmosfera domu rodzinnego wpływa w decydującej mierze na kształtowanie się w nas dobrych relacji z innymi. Kochając swoje dziecko, rodzice budzą w nim zdolność kochania. Jeżeli nie doświadczy ono tego uczucia, niezmiernie trudno będzie mu dojść ukształtowania w sobie postawy otwartości i braterstwa na drodze intelektualnych poszukiwań i pouczeń ze strony innych

Tu tkwią korzenie wielu nierozwiązanych problemów w społeczeństwie i w Kościele. Dotyczy to również wzajemnych odniesień Kościołów. W nich także przedłuża się dramat nieszczęśliwego dzieciństwa całych rzesz ludzi wierzących, a zwłaszcza tych osób, które przewodzą poszczególnym wspólnotom. To te osoby wnoszą w swoje społeczności albo ducha braterstwa, zaufania

¹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tł. I. Bokwa, Poznań 1998.

i życzliwości, albo poczucie podejrzliwości i wrogości. Sprawa ekumenicznego pojednania i wzajemnej akceptacji woła o nowy styl wychowania. Trzeba, aby stawało się ono na całe życie szkołą przyjaznego nastawienia do innych ludzi oraz ich odmienności. Bez tego trudno spodziewać się większego braterstwa w Kościele i dobrych rezultatów dążeń ekumenicznych we współczesnym świecie, coraz bardziej pluralistycznym i zróżnicowanym. Profesor Uniwersytetu Łódzkiego, rusycysta, A. de Lazari pisał: „(...) świat świecki jest w stanie się zjednoczyć (przykład – Unia Europejska), świat kościelny – nie. (...) W dzisiejszym świecie zdecydowanie bardziej możemy liczyć na porozumienie pomiędzy kulturami/cywilizacjami w ramach świeckiego prawa i społeczności obywatelskiej. To te kategorie tworzą podstawy do pojednania i polifonii kulturowej. (...). Kościoły jeszcze bardzo długo będą nas dzielić (...)”¹².

Chrześcijaństwo i Kościół nie są wolne od tendencji doktrynerskich, prowadzących do zjawiska, które jeden z biskupów ewangelickich nazwał „niewolą doktryny”¹³. Chodzi o taką doktrynę religijną, która wprowadza ludzi w głębokie konflikty sumienia, ogranicza i paraliżuje możliwość działania dla dobra innych. Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie to nie tylko przestroga przed brakiem wrażliwości na człowieka w potrzebie. To także ostrzeżenie przed niewolą niezliczonych norm i przepisów. Kurczowe trzymanie się doktryny może przesłaniać sprawy ważniejsze. Załóżmy, że kapłan i lewita podróżowali do świątyni jerozolimskiej, aby tam sprawować swoją posługę. Poraniony człowiek przy drodze mógł nie dawać znaku życia. Można go było wziąć za martwego. Zbliżenie się do niego oznaczało groźbę rytualnego zanieczyszczenia i przekreślało możliwość pełnienia funkcji kapłańskich i lewickich przez siedem dni, aż do oczyszczenia. Tak postanawiały starotestamentalne przepisy (zob. Kpł 21,1; Lb 5,2-3; Ez 44,25-26).

To nie kapłan i lewita byli winni, że nie zajęli się poranionym człowiekiem. Winny był raczej system religijny, stawiający ich wobec konfliktu sumienia: nie pomóc i śpieszyć do służby w świątyni czy też pomóc i przez siedem dni odbywać rytualne oczyszczenie, wykluczające możliwość pełnienia swojej funkcji. Jako ludzie wierni doktrynie i jej przepisom woleli trzymać się z dala o człowieka w potrzebie. Miłosierdzie okazał Samarytanin, będący w oczach Żydów odszczępińcem i heretykiem. To także w wielu przypadkach zapomniana karta Ewangelii. Doktrynerstwo rodzi się z ciasnego i lęklivego rozumienia prawdy.

Dla chrześcijanina sam Chrystus jest największą inspiracją do kształtowania w sobie postawy życzliwości i dialogu w relacji z innymi ludźmi. Ewangelia pokazuje, iż odnosił się On do innych z niezwykłą otwartością, szacunkiem, uwagą, a nawet z podziwem. Jeżeli spierał się i polemizował, to jedynie z wyznawcami swojej religii, zwłaszcza z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie. Nie

¹² A. DE LAZARI, *Mniejsza i Większa Europa*, „Rzeczpospolita”, nr 46, 23-24 lutego 2002, D5.

¹³ Z. TRANDA, *W niewoli doktryny*, „Gazeta Wyborcza”, nr 3, 4-5 stycznia 1997, 17.

występował przeciwko przedstawicielom innych tradycji religijnych w Palestynie, a stykał się przecież z Samarytanami, Kananejczykami i Rzymianami. Dostrzega taką wiarę rzymskiego setnika, jakiej nie spotkał nawet u swoich rodaków (Łk 7,9). Podziwia i chwali wiarę kobiety kananejskiej, Syrofenicjanki, dając się wręcz przez nią pouczyć (Mt 15,27-28; Mk 7,26-29). Jakże nie wspomnieć o zdumiewającym dialogu z Samarytanką przy studni Jakubowej (J 4,6-42)! Dziś powiedzielibyśmy, że Jezus z upodobaniem posługiwał się metodą dialogu i stawiania pytań. Jak inaczej określić rozmowę z Nikodemem (J 3,1-21) czy z uczniami zdążającymi do Emaus (Łk 24,13-32)?

Zbyt rzadko zastanawiamy się chyba nad tymi faktami, które stanowią wzór postępowania dla wszystkich. C. Geffré pisał niedawno: „Ewangelia wykaże swą uniwersalność, jeśli będzie słowem zbawienia dla wszystkich ludzi, niezależnie od ich przynależności kulturowej i religijnej. (...) Ewangelia może odgrywać rolę kontrkultury wobec pewnej dehumanizacji człowieka oraz rolę sygnału ostrzegawczego w obliczu krzyczących niesprawiedliwości w społeczeństwach spod znaku wyłącznego prawa zysku (...). Ewangelia świadczy o nadziei ponad granicami historii, ale ma też historyczną odpowiedzialność za postać tego świata. Konkretnie znaczy to, że Kościół nie może uzasadniać swego uniwersalistycznego roszczenia inaczej, jak czyniąc swoimi wielkie sprawy współczesnej ludzkości, a są to: walka o sprawiedliwość, obrona i promocja praw człowieka, ochrona stworzenia, poszanowanie życia, a na pierwszym planie troska o najbardziej pokrzywdzonych.

Kościół jest nie tylko sakramentem przyszłego królestwa. Już tutaj jest on „sakramentem, to znaczy równocześnie znakiem i środkiem jedności całego rodzaju ludzkiego” (*Lumen gentium*, nr 1). W epoce mundializacji Ewangelia pozostanie wierna swemu powołaniu o światowym zasięgu tylko wówczas, gdy Kościół potrafi dostarczyć paradygmatu co do jedności rodziny ludzkiej. Chodzi o stworzenie takiego typu jedności, w której jest miejsce dla wielości kultur i modeli antropologicznych (...). Kościół Zielonych Świąt, który głosi cuda Boże w różnorodności kultur i języków, może być modelem jutrzejszej ludzkości”¹⁴

Zbawienie należy pojmować w sposób integralny. Nie jest ono jedynie duchowym wyzwoleniem ludzi od mocy grzechu i zła, ani tylko darem życia wiecznego. Chrystus wyzwala już teraz od wszystkich zniewoleń i alienacji, które uniemożliwiają rozwój osoby ludzkiej. Jego zbawcze dzieło obejmuje całą ludzkość. Ponownie dotykamy antropologicznych wymiarów zbawienia i duchowości chrześcijańskiej. Jako chrześcijanie wierzymy, że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem całego świata: „(...) Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem (...). Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno,

¹⁴ C. GEFFRE, *Le christianisme face à la pluralité des cultures/Chrześcijaństwo wobec wielości kultur*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu teologii fundamentalnej*. Lublin, 18-21 września 2001, Lublin 2001, 631.

mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Boga wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy” (KDK 22).

W tych cytowanych często słowach Soboru Watykańskiego II wyrażona została całościowa wizja dziejów ludzkich, w której dzieło Chrystusa jest nierozdzielnie związane z działaniem Ducha. Boże zbawienie ogarnia wszystkich ludzi „w sposób Boga wiadomy”. Jego zbawczy plan wobec ludzkości jest jeden. Samo centrum tego planu stanowi to, co nazywamy „wydarzeniem” Chrystusa Jego życia, śmierci i zmartwychwstania. Wydarzenie to nie jest jednak jedynym faktem zbawczym w dziejach ludzkości. Wszystkie religie są różnymi drogami prowadzącymi na swój sposób do Boga.

7. Wielość religii w boskim planie zbawienia

Wielość kultur i religii jest przyczyną tego, że dialog staje się coraz bardziej „polilogiem”. Chrześcijaństwo staje w obliczu innych religii i innych sposobów rozumienia świata. Sytuacja ta sprawia, że jednym z najpilniejszych zadań teologii chrześcijańskiej jest uznanie dobrze i właściwie pojętej relacyjności i dialogicznego charakteru chrześcijaństwa. Nie chodzi bynajmniej o relatywizm, dla którego wszystko może być równie dobre i prawdziwe.

Już dekret Soboru Watykańskiego II o stosunku do religii niechrześcijańskich wyrażał ostrożny dystans wobec roszczenia do absolutnej wyższości chrześcijaństwa. Teologia musi liczyć się z faktem, że nie sposób oddzielić Jezusa i Jego Ewangelii od określonego kontekstu kulturowego. Tylko Bóg jest rzeczywistością w pełni absolutną. Żadna religia nie może pretendować do takiej iscie boskiej absolutności. Pozostaje ona rzeczywistością relacyjną, skierowaną ku ostatecznemu spełnieniu ludzkich dziejów: „Chrześcijaństwo jako religia historyczna nie może zatem rościć pretensji do objęcia innych religii. Synteza należy do Boga poza historią. (...) Chrześcijaństwo jako pewna religia historyczna określa się raczej jako wymaganie dialogu (...). Zamiast rezygnować z wiary w Jezusa Chrystusa jako absolutu, wolę powiedzieć, że chrześcijanin powinien zrezygnować z wszelkich pretensji do posiadania prawdy absolutnej, ponieważ wierzy w Jezusa Chrystusa jako absolut, to znaczy jako eschatologiczną pełnię, która nie będzie nigdy adekwatnie objawiona w historii”¹⁵. Główna intuicja zawarta w tych słowach mówi o rezygnacji z pretensji do posiadania prawdy absolutnej z tej racji, że eschatologiczna pełnia Objawienia w Chrystusie nie może stać się w adekwatny sposób udziałem ludzi żyjących w czasie i historii. Pełnia ta odsłoni się dopiero w przyszłym świecie

¹⁵ C. GEFRE, *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, w: *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui*, Paris 1993; tl. pol. *Jedność chrześcijaństwa a pluralizm religijny*, Znak 48 (1996) 495, 25.

zmarłychwstania. Możemy jej jedynie oczekiwać w nadziei, ufając w spełnienie boskich obietnic do końca. Prawda i nadzieja przynależą do siebie nawzajem. Związek ten zasługuje na szczególną uwagę w czasie nie kończących się debat i kontrowersji nad deklaracją *Dominus Iesus*, zwłaszcza zaś nad rozdziałem IV, poświęconym „jedyności i jedności Kościoła” Rozdział ten wzbudził najwięcej kontrowersji wśród innych chrześcijan. W tym właśnie kontekście relacja pomiędzy prawdą a nadzieją wciąż domaga się pogłębionej refleksji teologicznej.

Teologia pluralizmu religijnego dostrzega dzisiaj w wielości religii rzeczywistość zamierzoną przez Boga w jego planie zbawienia wszystkich ludzi. Wielkość Boga ujawnia się w Jego absolutnej wolności i wszechogarniającej miłości do ludzi. Historia osobowych relacji nawiązywanych z nimi przez Boga sięga samych początków stworzenia. Objawiał On im swoją obecność jeszcze przed Abrahamem i Mojżeszem. Trzeba uznać zbawcze czyny Boga wobec wszystkich ludów. Chociaż w rozumieniu chrześcijańskim Chrystus jest powszechnym Zbawicielem ludzkości, to inne tradycje religijne zostały przewidywane i zamierzone przez Boga także jako drogi zbawienia. Oznacza to, że wydarzenie Chrystusa nie wyczerpuje zbawczej mocy Bożej. Nie kończy ono bynajmniej historii objawiania się Boga także w inny sposób. Boży Duch działał przed Chrystusem i nie przestanie działać do końca czasów. Wyznawcy innych religii zbawiają się za pośrednictwem tradycji religijnych, które wyznają. Zbawcza moc ich własnych dróg nie stanowi konkurencji dla zbawczej mocy Chrystusa. Różne religie prowadzą do tego samego Boga. Choć drogi się różnią, cel ostateczny jest wspólny dla wszystkich. Jest nim zjednoczenie z Bogiem takim, jaki objawił się w Jezusie Chrystusie.

Sobór Watykański II uznał pozytywne wartości istniejące w różnych tradycjach religijnych, nie odważył się jednak nazwać ich środkami lub drogami zbawienia. Współczesna teologia zrobiła już ten krok¹⁶. Nie przeczy ona, że misterium paschalne Chrystusa ma zasięg powszechny. Usiłuje wyjaśnić sposób, w jaki Jego zbawcza moc osiąga także wyznawców innych religii. Jest to nie tylko oddziaływanie Jego uwielbionego człowieczeństwa, wywyższonego w chwale nieba, nie podlegającego już ograniczeniom czasu i przestrzeni. Oddziałuje On także poprzez inne tradycje religijne, które stają się środkami spotkania z Bogiem, niewyraźnymi i niepełnymi znakami Jego zbawczej mocy. Nie wystarczy powiedzieć, że wyznawcy innych religii zbawiają się tylko dzięki swojemu subiektywnemu nastawieniu i szczeremu życiu religijnemu. To sama tradycja religijna, którą wyznają pełni zbawczą rolę i ma zbawczą wartość dla ich życia. Ich „święte Księgi” mówią o religijnych doświadczeniach spotkania z Prawdą odwieczną, mimo iż naznaczone są śladami ludzkiej ułomności.

¹⁶ Zob. J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Second printing, New York 1998, 305-357; TENZE, *L'unità e il pluralismo: il Cristianesimo e le religioni/Jedność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, 721-743.

Osobowa obecność Boga wobec ludzi osiągnęła w Chrystusie najwyższy stopień sakramentalnej (misteryjnej!) widzialności i uchwytności. Nie znaczy to, że innym religiom należy odmówić jakiegokolwiek sposobu sakramentalnej obecności paschalnej tajemnicy zbawienia. Bóg jest obecny i działa w nich przez same praktyki życia religijnego. W ten sposób wyznawcy innych religii doświadczają tajemnicy Boga i, nieświadomie, zbawczej tajemnicy Chrystusa. Ich obrzędy i praktyki są widzialnym znakiem, „sakramentem” tego doświadczenia wtedy, gdy otwierają się oni na głos Boga. Nie widać powodu, dla którego odmawialibyśmy tym praktykom charakteru sakramentalnego. Bóg działa na różne sposoby. Praktyki i obrzędy innych religii nie są, rzecz jasna, tym samym, co sakramenty chrześcijańskie ustanowione przez Chrystusa. Nie można im jednak odmówić pewnego iście „sakramentalnego” pośrednictwa w udzielaniu się Boga i przekazywaniu daru zbawienia. Tajemnica zbawienia i Boży plan zbawienia są jedną rzeczywistością, którą my ludzie poznajemy w różnych etapach jej rozwoju i spełniania się w dziejach poszczególnych ludzi i całych społeczności. Dosięga ona wszystkich bez wyjątku, choć z trudem próbujemy wyjaśnić sposób, w jaki się to dokonuje. Najbardziej powszechnym sakramentem zbawienia jest i pozostanie czynienie dobra. Być może przyszłe pokolenia zrozumieją to lepiej i wyrażą przy pomocy głębszych jeszcze kategorii myślenia.

8. Dialog i wzajemne uznanie

Wniosek narzuca się sam przez się: nie kłóćmy się o znane tylko Bogu sposoby i formy zbawczego pośrednictwa w ludzkich dziejach ani o pełnię środków zbawienia! Bóg jest większy niż to, co nam już odłonił w Chrystusie. Jego Duch działa w każdym czasie i w każdym miejscu, we wszystkich ludziach, religiach, kulturach i narodach. To On odnawia oblicze ziemi. Dialog służyć ma odkrywaniu Jego działania z czcią i wdzięcznością. Kultura dialogu żyje i karmi się tym przeświadczeniem.

Odnosi się to również do podzielonych Kościołów chrześcijańskich. Zmartwychwstały Chrystus i Duch Święty działają po obu stronach każdego podziału. Przypisywane innym błędy doktrynalne i braki w życiu kościelnym nie stoją temu na przeszkodzie. Ten, który powstał z martwych nie jest więzieniem określonych doktryn ani formuł sakramentalnych. Nikt z ludzi nie ma władzy rozporządzania Nim i Jego Duchem. Jeżeli Chrystus jest obecny w sakramentach danego Kościoła, wynika to z Jego własnej, boskiej i suwerennej woli zbawczej. Nie zmusza Go do tego żadna formuła sakramentalna ani żaden rytuał. Grzechy i błędy ludzkie nie powstrzymują Go od udzielania paschalnego daru swej obecności, tak jak nie powstrzymywały Go za życia ziemskiego od „szukania i zbawiania tego, co zginęło” (Łk 19,10), pomimo zgorszenia uczonych w Piśmie i faryzeuszów (Mt 9,11-13; Mk 2,15-17). To ważna lekcja, aby własnych racji wyznaniowych nie wynosić ponad racje ewangeliczne, widoczne w postępowaniu samego Chrystusa.

Wydaje się, że Kościoły nadal kierują się nadmiarem taktycznej ostrożności. Odczuwają lęk przed utratą własnej tożsamości oraz przed odważnymi krokami i konkretnymi inicjatywami. Dominuje postawa wyczekiwania i niezdecydowania. Nowe tysiąclecie jest wezwaniem do okazania większej bezinteresowności i odwagi w samym podejściu do wymogów jedności, wielorakiej i różnorodnej. Potrzebna jest uważna medytacja nad mądrością Ewangelii, która przestrzega przed zachłanną troską o siebie samego (Mk 8,35; J 12,24-25). W tym miejscu myśl zwraca się w stronę kenotycznego rysu tajemnicy Chrystusa, który „umniejszył samego siebie, gdyż przyjął postać sługi i stał się podobny do ludzi” (Flp 2,7). Duchowość ekumeniczna uczy bezinteresowności i ofiarności, są one przecież istotnym wymiarem chrześcijańskiej mądrości paschalnej.

Kto nie dopuszcza do siebie prawdy wyznawanej przez innych, łatwo staje się ofiarą ekskluzywizmu. Bez wzajemnego przenikania się świadomości i otwartości na innych sami skazujemy się na wewnętrzne zubożenie. Kontakt z innymi skłania do większej szczerości wobec siebie. Pozwala uświadomić sobie własne niedostatki, to zaś jest pewną formą ewangelicznej skromności i ubóstwa przed obliczem Boga. Dzięki innym stajemy się bardziej krytyczni wobec siebie i bardziej otwarci na wymagania prawdy. Dzięki innym możemy być bardziej sobą. Lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, że w sferze wiary wszyscy bez wyjątku „mamy skarb ten w naczyniach glinianych” (2 Kor 4,7). Jedni dla drugich stajemy się pytaniem. Jedni drugich przynaglamy do pełniejszej formy egzystencji chrześcijańskiej. Wyrosiliśmy wszyscy z tych samych korzeni. Obowiązuje nas wspólna troska o dobro, piękno i wiarygodność chrześcijaństwa w świecie.

To brak duchowej głębi nie pozwala nam dostrzec wszystkich tych, w których objawia się obecność Chrystusa i działanie Ducha Świętego. Uduchowieni ludzie różnych wyznań i religii są sobie bliscy. Potrafią wznieść się ponad podziały konfesyjne i dostrzec to, co łączy najbardziej: „wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga” (1 Kor 3,22-23). Tajemnica Boga pozostaje niepojęta dla wszystkich. Zdani jesteśmy na pomoc innych, na dopełnienie i korektę.

Żaden Kościół nie może absolutyzować własnej drogi. Każdy z nich ma swoje specyficzne punkty orientacyjne, własną wrażliwość dogmatyczną i duchową. Każdemu znane jest doświadczenie poszukiwania i błędzenia. Nie należy ukrywać tych doświadczeń. Żadna instancja kościelna nie jest w posiadaniu całej prawdy. Wszyscy możemy jedynie przybliżyć się do niej jako do rzeczywistości eschatycznej. Prawda i nadzieja są nieodłączne. Wiara mówi językiem nadziei. Lepszego, mądrzejszego i piękniejszego języka tutaj na ziemi nie posiada. Nie można od niej wymagać całkowitej oczywistości, gdyż wówczas przestałaby być wiarą. Do Boga należy ostatnie słowo. Trzeba słowu temu zaufać. Innej i pewniejszej drogi chrześcijanin nie zna. Dlatego błogosławi Boga za to, że droga do Niego prowadzi przez prawdę i nadzieję. Przekonanie to jest niezbędnym składnikiem prawdziwej kultury dialogu ekumenicznego.

Requirements of the Truth and the Culture of Ecumenical Dialogue

Summary

We live in unusual times. Our societies become more and more multicultural and multireligious. One can speak about a real revolution within the religious history of humanity. The Western tradition ceases to be a privileged form of Christianity. The Gospel of Christ urges the Christians to shape a new spiritual culture of dialogue, mutual respect and recognition. This culture requires a deep reflection on the very understanding of the truth in its essential link with hope and future fulfilment.

Against this background the author shows first how the spirituality of dialogue forms new positive attitudes towards the other people. It has its basic foundations in a theistic vision of the world. Equally important is also the motivation based on anthropological and existential premises such as relational character of human person, common search for the meaning of life and the feeling of its mysterious nature. The spirit of the Gospel requires that all Christians learn how to care for the quality of interpersonal relations. Christian identity is best preserved not by constructing the walls of defense, but by enlarging within ourselves a hospitable space for all the good values wherever they may exist. In its central message Christianity offers an unusual potential of benevolence, brotherhood and friendliness towards people. We are called today to show more sensibility to these dimensions of human coexistence.

The article deals then with a difficult issue of the truth. By its very nature the truth is orientated towards its future fulfilment. Our Churches abuse religious language when they speak about their possession of the whole truth. This claim is unfounded, for, as the apostle of the nations says, „we have partial knowledge” (1 Cor 13:9). The knowledge that we have now is imperfect. The truth stands in essential relation to hope. One of the most characteristic features of the truths of the faith is their openness to the future. They bear in themselves the dimension of hope and promise, which does not permit to contain them in limited conceptual boundaries. The truth remains always greater than all human words, concepts and definitions. Religious language is a language of hope. We have to become more cautious and modest in our affirmations.

In the discussions provoked by the Vatican Declaration *Dominus Iesus* the issue of relativism and the absolutist concept of the truth have forcefully come again to the fore. The author takes a critical stand to some statements of the Declaration. We are all on the road towards the ultimate truth. God's revelation in Jesus Christ constitutes only a historical, and not eschatological fullness of the truth. One should not forget about the eschatological distance of theological

statements from the ultimate reality. Already some medieval masters defined an article of the faith as *perceptio veritatis tendens in ipsam*. The Declaration takes into account neither connection between truth and hope, nor the relational character of the truth, its openness and eschatological orientation. The very tone and the language of the document are far removed from the real culture of the dialogue. More than thirty-five years of multilateral dialogues seem to have been ignored or passed over in silence. The ecclesial status of the Protestant Churches has been categorically denied, causing thus a great astonishment and disappointment among evangelical Christians. It is not without reason that cardinal Walter Kasper, the new head of the Vatican Council for Promoting Christian Unity, expressed his cautious criticism of the Declaration. According to him, one should not speak that the Protestant Churches are not Churches „in the proper sense of the word” In fact they rather represent „a new type of Churches” (*ein neuer Typ von Kirchen*). There is still a long way ahead of us till we learn a sincere and profound respect for the other Churches and their otherness.

In this context the author draws attention to the openness of the Jewish tradition, which admits that variety may be expressed even in contradictions, and that various interpretations of the Word of God should be regarded as a positive value. This can be clearly seen in the rabbinical commentaries (*Biblia Rabbinica*).

The paper stresses also the bond between the truth and the responsibility for the world, and the need for a new style of education. The secular world is able to come to an agreement (an eloquent example is the European Union) whereas the Churches will further be dividing us for a long time to come. We live in the captivity of our denominational doctrines. This fact makes the dialogue with non-Christian religions even more difficult. All Christians have to learn how to see in the plurality of religions a divine plan of salvation.

At the end the author emphasizes the role of the dialogue in the process of mutual recognition. No Church is entitled to make its own tradition a universal criterion of the truth, which in its fullness remains an eschatological reality. The faith speaks the language of hope. Here on earth we have no better and wiser language. This conviction belongs also to the true culture of ecumenical dialogue.