

## WOLNOŚĆ SUMIENIA A DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY

Referat na temat dialogu między religiami i jego związku z wolnością sumienia znalazł się w programie Letniego Kursu Teologii, poświęconego „istnieniu w wolności”, dlatego, że dialog jest jedną z fundamentalnych metod gwarantujących swobodę wypowiedzi każdemu człowiekowi poszukującemu filozoficznej i religijnej prawdy.

Oprócz tego powodu – nazwijmy go merytorycznym – istnieje również inny, doraźny. Na pojmowaniu przez dzisiejsze społeczeństwo relacji między chrześcijaństwem i wolnością kładą się jeszcze cieniem pewne nieporozumienia. Nadal istnieją obawy, że wolność religijna i dialog – to tylko środek, z którego chrześcijaństwo chce skorzystać, aby narzucić swoją „prawdę” na warunkach nie do przyjęcia dla zachodniego pluralizmu<sup>1</sup>

Warto zatem rozważania na temat dialogu między tradycjami religijnymi usytuować w kontekście Europy post-sekularnej i jej odpowiedzi na pytanie, czym jest religia w odniesieniu do wolności i pokojowego współistnienia. Nie brakuje przedstawicieli europejskiej tradycji oświeceniowej, rozumiejących, iż pytanie o religię jest elementem konstytutywnym życia indywidualnego i społecznego, i że chrześcijaństwo może i powinno wziąć udział w dialogu, który każdy człowiek musi prowadzić ze sobą i z innymi, ponieważ prowadzenie takiego dialogu należy do tego, co w człowieku i w cywilizacji najbardziej wzniosłe. Przemówienie pod znaczącym tytułem: *Glauben und Wissen*, wygłoszone przez J. Habermasa we Frankfurcie w roku 2002 z okazji wręczenia Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy, jest dobrym przykładem na to, jak bardzo potrzeba ożywienia dialogu

---

<sup>1</sup> Przykładem obawy, że religia, a szczególnie chrześcijaństwo, zacznie ponownie stanowić zagrożenie dla zeświecczonego społeczeństwa, może być linia, jakiej trzymają się niektóre dzienniki, pisząc o ocenie z religii na świadectwach szkolnych. Wymowny jest w tym względzie rozdział autorstwa E. Bueno de la Fuente poświęcony wizerunkowi Boga i chrześcijaństwa we współczesnej powieści hiszpańskiej, w książce J. L. Cabria, J. Sánchez-Gey, *Dios en el pensamiento hispano del siglo XX*, Salamanca 2002, s. 491-514.

na temat religii w społeczeństwie post-sekularnym. Habermas poczynił przy tej okazji kilka uwag, nad którymi warto się zastanowić. Choć niektóre z jego postulatów są nadal dyskusyjne (odzwierciedlają jeszcze pogląd o istnieniu tożsamości ludzkiego rozumu z uniwersalizmem naukowym i absolutyzacją instancji komunikatywnej jako źródła życia społecznego), można przyjąć sugestię Habermasa, iż miarą świadomości religijnej powinna być wiedza o rzeczywistości reprezentowanej przez różne wyznania i światopoglądy. Trzeba również docenić jego zgodę na to, że religii nie da się arbitralnie dzielić na publiczną i prywatną, a w związku z tym należy uznać publiczny charakter świadomości religijnej, przejawiającej się nie tylko w sprawach dotyczących kultu, ale także w pojmowaniu kultury. W dzisiejszych środkach przekazu i w mediach kulturalnych, które są spadkobiercami tradycji oświeceniowej, trudno jest jeszcze znaleźć podobny zwrot w ocenie wkładu i znaczenia religii i Kościołów w dyskusji publicznej<sup>2</sup>

Pytaniom tym należałoby poświęcić nieco uwagi, ponieważ dotyczą bezpośrednio nas samych, ale nie będziemy na nie odpowiadać w ramach niniejszego artykułu. W każdym razie dyskusja na temat dialogu międzyreligijnego ma z tymi pytaniami pewien związek. Poza tym coraz bardziej dotyczy ona naszej kultury, czego nie było widać jeszcze kilka lat temu. Relacje między wolnością i dialogiem międzyreligijnym winny

---

<sup>2</sup> W hiszpańskiej prasie pojawiają się czasem teksty, będące wyjątkiem od tej reguły. „Nasilający się, znany z przeszłości antyklerykalizm hiszpańskiej lewicy uczynił z religii przedmiot naszej szczególnej odrazy (...) Ale teraz, kiedy religia została już wyeliminowana ze szkół, kiedy znikły już jej racje, czy nie przydałby się jakiś przedmiot zajmujący się nieuniknionym cierpieniem, sensem lub bezsensem bólu, potrzebą ofiary, znaczeniem wzajemnej pomocy, szczodrością w zdrowym znaczeniu tego słowa, stawianiem czoła przeciwnościom, dającym szczęście zdyscyplinowaniem, godnym zachowaniem wobec choroby i śmierci? Czy po to, aby żyć w tym świecie, wystarczy być cywilnym obywatelem, głosować albo być wybieranym, uzyskać stopień naukowy, podróżować z Halcón Viajes, popierać socjalistę Rafaela Simancasa, chodzić na mecze piłki nożnej? (...) Nauczanie religii w rękach księży starej daty oznacza powielanie starej mentalności, ale jeśli nie u nich, to na czyich lekcjach można się dowiedzieć, jaki jest sens życia, zastanowić się nad kolejami losu, nad ewentualnymi dobrymi stronami i nonsensami cywilizacji? Bez krytycznego, poważnego poglądu na świat, oświata staje się obszarem, gdzie panuje zamęt, udawanie; taka oświata jest uboga, a przede wszystkim nieludzka. Czy do tego tylko sprowadza się sens naszych biografii? Być może. Jest to nawet najbardziej prawdopodobne. Kształcenie religijne według wzorów laickich byłoby dziś nauczaniem zajmującym się rupieciami, jakimi umeblowane jest nasze wnętrze, i zapełniającymi budzący naszą bezradność świat zewnętrzny. Szczególnie teraz, kiedy prawie cała nasza oferta kulturalna odznacza się skłonnością do upraszczania naszych zainteresowań i jednocześnie spiskuje, aby nas spacyfikować” (V Verdú, *Bultos*, w: *El País*, 28.06.2003). Słowo „rupiecie”, użyte tu dla oddania cierpienia z powodu skończoności własnej i świata, nawiązuje do wstępu Unamuno do *Tres novelas ejemplares*. Zob. także podsumowanie stanowisk na temat Boga takich filozofów jak: Rubert, Trias i Savater, w: Cabria, Sánchez-Gey, *Dios en el pensamiento...*, dz. cyt.

być dziś rozpatrywane w kontekście obecności w Europie wielu emigrantów wyznających rozmaite religie (głównie islam), która to obecność sprawia, że wspomniane relacje przestają być zmartwieniem tylko intelektualistów czy odwiedzających dalekie kraje misjonarzy.

Jakie podstawowe kryteria muszą zostać spełnione, aby z perspektywy chrześcijaństwa można było mówić o dialogu między religiami? W jakiej relacji pozostają do siebie wolność sumienia chrześcijanina, człowieka niewierzącego (do tej grupy należy wielu naszych europejskich współobywateli) i wyznawcy innej religii, kiedy wszyscy trzej nawiązują dialog? W naszej odpowiedzi postaramy się naświetlić adekwatne powody, dla których chrześcijanin nie tylko toleruje, ale także prowadzi dialog z przedstawicielami innych religii, pozostając przy tym w zgodzie z podstawowymi zasadami swojej wiary. Postaramy się tym samym uwzględnić zalecenie Habermasa odnośnie do potrzeby przybliżenia innym naszego oryginalnego wkładu w dobro wspólne.

## **1. Absolutny charakter chrześcijaństwa a wolność sumienia w kulturze pluralistycznej: nierozwiązywalna aporia?**

W kulturowym kontekście dzisiejszej Europy chrześcijaństwo jawi się jako pewna przeszkoda – rzecz by można wewnętrzna – w prowadzeniu dialogu z innymi sferami ludzkiej rzeczywistości, zwłaszcza z innymi religiami. Dla wielu chrześcijan, aktualna potrzeba liczenia się z innymi wyznaniem wydaje się stanowić zachętę do „relatywizacji”, zamiast wcześniejszej nieugiętości i ekskluzywizmu, oraz do przyjęcia „nowych” wartości, takich jak: zgoda na obecność innych wyznań, dialog z nimi i uznanie ich wartości – a więc do zastąpienia chrześcijaństwa „absolutnego” chrześcijaństwem „relatywnym”

Zanim przystąpimy do rozpatrzenia istoty sprawy ze ściśle teologicznego punktu widzenia, wskażmy na kilka aspektów tego zakorzenionego w świadomości chrześcijańskiej podejścia, które z góry uznają za rozwiązanie niewystarczające w dyskusji na temat dialogu międzyreligijnego<sup>3</sup>

---

Już Troeltsch doszedł do wniosku, że chrześcijaństwo miało wpływ na kulturalny kształt Europy i że w związku z tym do tego kształtu się odnosiło. W świadomości dzisiejszych katolików upowszechnia się dziś to, co liberalny protestantyzm głosił już w XIX wieku. Por. J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, s. 172. W poniższych punktach korzystam z potraktowanej z pewną swobodą pracy P. A. Sequero, *Absolutezza e relatività del cristianesimo: universalità della fede che salva e particolarità storica della testimonianza*, w: *Cristianesimo e religione*, Milano 1992, s. 135-168.

a) Po pierwsze, widać tu rozdźwięk między afirmacją absolutnej wartości chrześcijaństwa, ukierunkowaną „do wewnątrz”, i równoległą relatywizacją tej wartości „na zewnątrz”. Tam, gdzie nie zwyciężyło sprowadzenie chrześcijaństwa do etyki, jest rzeczą normalną rozróżnienie między mówieniem „na zewnątrz” (w którym dominuje przekonanie, że wszystkie opinie na temat religii są równoważne, a zatem unika się stwierdzeń mogących świadczyć o tym, że chrześcijaństwo rości sobie pretensje do reprezentowania prawdy) i mówieniem „do wewnątrz” (gdzie, owszem, takie roszczenie jest widoczne, choć towarzyszy mu przeświadczenie, że nie można go uzasadnić posługując się językiem powszechnie zrozumiałym). To tak, jakby chrześcijańska świadomość przyjęła pogląd o „antropologicznej stronniczości” wiary, to znaczy o tym, że roszczenie do reprezentowania prawdy jest cechą przypisywaną przez każdą religię jej własnej doktrynie<sup>4</sup>

b) W rezultacie mamy do czynienia z czymś, co można by nazwać „etniczną stronniczością” chrześcijaństwa. Antropologiczny sens religii – w tym także chrześcijaństwa – polega na tym, że jest ona wyrazem określonej przynależności społeczno-kulturowej. Tradycje religijne mogą być oceniane za cenę sprowadzenia ich do roli odsyłacza do określonej zbiorowości. Jeśli religia godzi się na to, może stać się godna bezwarunkowego szacunku, jakim obdarza się inne indywidualne formy ludzkiej wypowiedzi, i zasłużyć sobie na „kulturowe” zainteresowanie, będące kryterium oceny sposobów porządkowania znaczeń antropologicznych w społeczeństwie<sup>5</sup>

c) Po trzecie, widać, że wielu wierzących odczuwa ulgę wiedząc, iż dominująca mentalność podchodzi ciepło do ich „opinii religijnych” i ich „wyborów dotyczących wiary”; ulgę kontrastującą z poczuciem dyskomfortu, pojawiającym się w przypadku klasycznego „roszczenia pretensji do wyrażania jedynej prawdy”. Wydaje się więc, że zadaniem wierzącego jest dziś podjęcie wysiłku, by odesłać to, co dotyczy absolutu, do sfery motywacji, sfery inspiracji zaangażowania etycznego. Prawda byłaby więc akceptowalna pod warunkiem, że będzie tylko jedną z możliwych subiektywnych racji zaangażowania społecznego, moralnego i politycznego. Wierzący zdaje się odczuwać ulgę, kiedy utożsamia swoją wiarę z „sensem” subiektywnym, dzięki któremu może „angażować” swoją wolność. Konsekwencją tego jest fakt,

---

Sequero wiąże ten aspekt z nie do końca przemyślanym przyjęciem aksjomatu *extra Ecclesiam nulla salus* (dz. cyt., s. 139-142).

<sup>5</sup> Byłaby to polemiczna spuścizna po *cuius regio, eius religio* (s. 142-144).

iż uniwersalne wypowiedzi na temat wiary ulegają również subtelnej redukcji (można je głosić w ramach antropologicznej stronniczości danej wspólnoty), ale także relatywizacji: ponieważ osoba lub grupa się angażują, mogą się wypowiadać na temat „swojej” prawdy, ale nie na temat prawdy w ogóle; na temat „swoich” racji, ale nie na temat racji; na temat „swojego” boga, ale nie na temat Boga. Wiara w Boga jest tu opcjonalnym ukoronowaniem zaangażowania etycznego i religijnego<sup>6</sup>

Taka koncepcja religii jest owocem oświeceniowego przesądu, wywierającego jeszcze bardzo silny wpływ w naszym społeczeństwie: uważa się mianowicie, że religia charakteryzuje się nieuniknioną stronniczością, ponieważ opiera się na wierze. Rozum oznacza wiedzę powszechną, wiara natomiast jest tylko odwołaniem się do wiedzy tej konkretnej wspólnoty. Ten oświeceniowy przesąd był często krytykowany przez samych wyznawców koncepcji rozumu naukowego i filozoficznego; dlatego też absolutyzacja rozumu ustąpiła miejsca koncepcji, która mówi o jego słabości i wycinkowości, wykluczającej pewność w poznawaniu prawdy. Paradoksalnie jednak roszczenie prawa do wyłączności w reprezentowaniu wiedzy uniwersalnej odgrywa nadal większą rolę niż wiedza wiary<sup>7</sup>

d) Po czwarte, należy pamiętać o jeszcze jednym aspekcie rozszczępienia świadomości chrześcijańskiej. Chodzi o relację między wiarą a czynami, która wydaje się nabierać cech innych niż tradycyjne<sup>8</sup>. Nie ulega wątpliwości, że miłość – wyrażona czynami – ma ten sam bezwarunkowy charakter, co wiara, i że jej praktykowanie z pożytkiem dla ludzi i całych ludów może być najskuteczniejszym nośnikiem chrześcijańskiej nowiny. Kiedy mówimy o dysocjacji między wiarą i miłością, to po to, by wskazać na ryzyko – bardzo realne – że miłość oddzieli się od swojego teologalnego korzenia i stanie się zwykłą cywilną *praxis* nie mającą związku z głoszeniem chrześcijańskiej prawdy (będzie „solidarnością”). Również i w ten sposób religia chrześcijańska ulega zredukowaniu do swego rodzaju religii cywilnej, dobroczyn-

<sup>6</sup> Chodzi o wpływ tezy: *etsi Deus non daretur* (s. 144-149).

Panuje dość powszechna zgoda co do tego, że jedną z głównych przyczyn samo-relatywizacji chrześcijaństwa, na przykład w przypadku pluralistycznej teorii religii, jest przyjęcie racjonalistycznej filozofii, właściwej dla europejskiego Oświecenia. Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 119-143; Bertuletti, *Fede et religione: la singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, w: *Cristianesimo e religione*, dz. cyt., s. 201-233; Müller, *Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni*, w: Serretti, s. 35-64; G. D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, New York 2000, s. 19-52.

<sup>8</sup> Dotyczy to wszystkich interpretacji *fides quae per caritatem operatur* (s. 149-151).

nej, jednoznacznie przynależnej do kultury zeświecczonego Zachodu i identyfikowalnej socjologicznie jako pewna subkultura istniejąca w postaci Kościoła.

e) Na koniec zwróćmy jeszcze uwagę na problem o charakterze językowym, wobec którego staje dziś chrześcijaństwo<sup>9</sup>. Odkrycie znaczenia języka oraz rosnąca świadomość nie dającego się wywieść dedukcyjnie charakteru związków z transcendencją – to pozytywne czynniki sprzyjające adekwatnej relacji ze światem realnym, ale jeśli są one odbierane w sposób stronniczy, zaczynają w końcu rodzić sceptycyzm wobec możliwości wyrażenia przedmiotu wiary przy pomocy racjonalnej argumentacji. Często można spotkać się z opiniami o niemożności opisanie relacji z transcendentną Tajemnicą z jednej strony oraz o niewystarczalności i relatywizmie wyrażen językowych, coraz bardziej subiektywnych i nieprzekazywalnych, z drugiej. Narzucenie tego podziału oznacza, że mowa wiary chrześcijańskiej sprowadza się do mówienia o zaangażowaniu i przyjaźni, odsyłającego do siebie samego i zrywającego więzy z osobową obecnością Tajemnicy. Sprowadza się do orzekania na temat zrozumiałego i bliskiego nam aspektu doświadczenia, którego ostateczna Tajemnica jest uważana za nieosiągalną, a tym samym za nieprzekazywalną.

Jest rzeczą oczywistą, że dialog międzyreligijny, interpretowany w kontekście wyżej wspomnianych czynników, byłby mało znaczący albo wręcz niemożliwy. Możemy z wyprzedzeniem powiedzieć, że prawdziwy dialog międzyreligijny wymaga, by doświadczenie chrześcijańskie było doskonałe w swojej naturze i w swoim przekazie. Brak wewnętrznej pełni chrześcijaństwa, przejawiający się w opisany przed chwilą sposób, będzie podstawą do uznania, że jego wiarygodny przekaz jest niemożliwy, i – co jest równie szkodliwe – sprowadzi inne religie do zjawisk o charakterze regionalnym, nie wywołujących powszechnego zainteresowania dialogiem, który bardziej służyłby rozwojowi człowieka. Na drodze, którą mamy do pokonania, chcemy omijać opisane zagrożenia w postaci relatywizacji. Ale chcemy również uniknąć niebezpieczeństwa o przeciwnym znaku: odrzucenia dialogu ze wszystkimi ludźmi, w tym także z ludźmi religijnymi, i wycofania się na pozycje obronne, uniemożliwiające uzasadnienie istniejącej w nas nadziei (por. 1 P 3, 15), w obawie przed skażeniem wiary lub narażeniem jej na napaści. To drugie stanowisko, któremu poświęcę tutaj

---

<sup>9</sup> Jest to problem nieodłącznie związany z *fides non terminatur ad enuntiabilem sed ad rem* (s. 151-153).

mniej miejsca, posługuje się na ogół argumentacją racjonalistyczną o charakterze neoscholastycznym i odwołuje się do formuł Magisterium sprzed Soboru Watykańskiego II<sup>10</sup>

## 2. Dialog jako narzędzie nawiązywania relacji z innymi religiami dla dobra ludzi

Podzielimy się tu teologiczną refleksją na temat kategorii, jaką jest dialog międzyreligijny, i zastanowimy się nad rozsądnym – dla nas i dla innych – tej kategorii uzasadnieniem<sup>11</sup>

a) Kategoria dialogu – z jej różnymi zastosowaniami – zajmuje uprzywilejowane miejsce w rozważaniach teologicznych i wystąpieniach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła począwszy od Soboru Watykańskiego II aż po dzień dzisiejszy<sup>12</sup>. Gotowość prowadzenia dialogu jest dla chrześcijanina czymś, co przynależy do sfery religii tak samo jak do wszystkich innych sfer życia. Chrześcijanin uznaje, że „[jego] życie oznacza istnienie innego [człowieka], a dialog jest instrumentem

<sup>10</sup> J. Ratzinger ostrzegł przed niebezpieczeństwem powrotu do koncepcji racjonalistycznej o charakterze neoscholastycznym, pojawiającym się przy próbach wyjaśnienia relacji między chrześcijańskim Objawieniem i rozumem. Por. *Fede, Verità, Tolleranza...*, dz. cyt., s. 141-142.

<sup>11</sup> Zainteresowanych tym tematem odsyłam przede wszystkim do rozważań autorów włoskich i niemieckich, w jakimś stopniu również anglosaskich: G. D'Costa (red.), *Christian Uniqueness reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1990; M. von Brück – J. Werbick, *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, Freiburg–Basilea–Wien 1993; K. H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995; A. Scola, *I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica*, w: P. Coda (red.), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997, s. 203-221; A. Fabris – M. Gronchi (red.), *Il pluralismo religioso. Una prospettiva interdisciplinare*, Cinisello Balsamo–Milano 1998; M. Crociata (red.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano 2000; M. Serretti (red.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, Cinisello Balsamo – Milano 2001; P. Coda – M. Crociata (red.), *Il crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Roma 2002; A. Pisoni, *Chiesa e religioni: quale ecumenismo*, Milano 2003.

<sup>12</sup> Na temat związków chrześcijaństwa z innymi religiami w starożytności i w średniowieczu warto przeczytać klasyczny już tekst J. Ratzingera, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970. Wypada też podkreślić, że chrześcijaństwo przedkładało dialog z filozofiami (*logos*) nad dialog z religiami (*mit*), ponieważ pytanie o prawdę, byt i Boga łatwiej było zadać filozofom (z wyjątkiem sceptyków) niż religiom pogańskim, gdzie panowały przesady, politeizm, niejasne praktyki moralne. Należałoby sprawdzić, czy dziś sytuacja uległa zmianie, skoro wiele filozofii nihilistycznych i relatywistycznych radykalnie wyklucza pytanie o prawdę, podczas gdy z pewnymi religiami dałoby się, być może, rozpocząć dialog na temat prawdy transcendentnej. Z drugiej strony, w starożytności filozofia miała charakter egzystencjalny i totalizujący – jako droga do indywidualnego zbawienia – czego prawie w ogóle nie ma w nowoczesnych i po-nowoczesnych stanowiskach filozoficznych.

umożliwiającym współżycie”<sup>13</sup> To stwierdzenie ma nie tylko wartość taktyczną, pozwalającą na osiągnięcie minimalnego konsensusu między ludźmi. Jest nieodłącznie związane z chrześcijańską koncepcją życia. Pojedynczy człowiek nie zetknąłby się z niczym nowym, ponieważ jego tożsamość (począwszy od języka) kształtuje się dzięki innemu. W tym sensie ten inny jest istotny dla rozwoju naszej własnej egzystencji – jako nosiciel rozmaitych zainteresowań, w zależności od konstytuującego nas zakresu uniwersalności<sup>14</sup> L. Giussani podkreśla: „Dialog jest skierowaną ku innemu propozycją poznania tego, co przeżywam, i zwróceniem uwagi na to, co przeżywa inny, przez szacunek dla jego człowieczeństwa i z miłości do niego, co w żaden sposób nie oznacza, że wątpię w siebie, albo że idę na ustępstwa w stosunku do tego, czym jestem”<sup>15</sup>

b) Wielkie zgromadzenie ekumeniczne, jakim był Sobór Watykański II, podkreśliło znaczenie dialogu Boga z ludźmi (zob. KDK 19 oraz KO 2)<sup>16</sup>, który przekłada się na dialog Kościoła ze światem (zob. DM 11) i oznacza również otwarcie na inne religie (zob. DWR 2)<sup>17</sup>

Nauczanie papieskie poszerzyło tę perspektywę. Przypomnijmy wspaniałe stronice *Ecclesiam suam* Pawła VI na temat dialogu<sup>18</sup>, czy wskazówki Jana Pawła II z *Christifideles laici*<sup>19</sup> i *Redemptoris missio*<sup>20</sup>, skoncentrowane zwłaszcza na dialogu religijnym<sup>21</sup> Również Deklaracja *Dominus Iesus* Kongregacji Doktryny Wiary podjęła temat relacji między misją i dialogiem.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie zatytułowanym *Chrześcijaństwo i religie* (1996), do którego jeszcze wrócimy,

<sup>13</sup> L. Giussani, *El yo, el poder, las obras. Contribuciones de una experiencia*, Madrid 2001, s. 182. Dialog był zawsze jedną z najważniejszych osi jego pedagogiki: *El camino a la verdad es una experiencia*, Madrid 1997, s. 139-141.

<sup>14</sup> Paweł zaleca uczniom „Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie!” (1 Tes 5, 21). Podkreśla, że nie należy czerpać wzorów z tego świata, lecz przemieniać się odnawiając umysł (por. Rz 12, 1-2).

<sup>15</sup> L. Giussani, *El yo, el poder, las obras...*, dz. cyt.

<sup>16</sup> Na temat dialogicznego wymiaru *Gaudium et spes*, zob.: A. Scola, *Gaudium et spes: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, w: R. Fisichella (red.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo – Milano 2002, s. 82-114.

<sup>17</sup> Zob. M. Bordoni, *Verità e dialogo interreligioso*, w: Fisichella, dz. cyt., s. 683-689.

<sup>18</sup> *Enchiridion Vaticanum*, v. 2, nr 189-190.

<sup>19</sup> Nr 30, 12, 35.

<sup>20</sup> Nr 55-57.

Szeroki wybór tekstów dotyczących nauczania papieskiego na interesujący nas tu temat można znaleźć w: F. Giola (red.), *Il dialogo interreligioso pontificio (Documenti 1963-1993)*, Città del Vaticano 1994.



dochodzi do wniosku, iż „dialog międzyreligijny jest współnaturalny z powołaniem chrześcijańskim. Wpisuje się on w dynamizm żywej Tradycji Misterium zbawienia, którego Kościół jest powszechnym sakramentem”<sup>22</sup>

Na płaszczyźnie refleksji teologicznej stwierdza się wyraźnie, że dialog między religiami jest częścią konstytutywną wiary w Jezusa Chrystusa i współczesnego posłannictwa Kościoła<sup>23</sup> Nie można zatem twierdzić, że wiara chrześcijańska nie jest powiązana w jakiś sposób z innymi religiami, a to z kolei zmusza do postawienia pytania o prawdę w tego rodzaju dialogu. Odpowiedzi na to pytanie, niedoskonale i często idące w niewłaściwym kierunku, paraliżowały nieraz przyjęcie i wypracowanie – zgodnie z literą i duchem Soboru – katolickiej teologii dialogu międzyreligijnego.

### c) Różne stanowiska wobec dialogu międzyreligijnego.

Nie jest naszym celem zaprezentowanie tutaj wszelkich możliwych klasyfikacji, te bowiem można łatwo znaleźć w specjalistycznych opracowaniach. Dla wygody skorzystamy z wykładu poglądów teologicznych na temat religii, zaprezentowanego przez Międzynarodową Komisję Teologiczną. Wspomniany dokument komisji prezentuje różne typologie, z których wybrano następujący trzyczęściowy podział<sup>24</sup> Z jednej strony mamy do czynienia z „ekskluzywistycznym eklezjocentryzmem”, który dokonuje błędnej interpretacji aksjomatu *Extra Ecclesiam nulla salus*, i który został przez samą komisję uznany za sprzeczny z nauczaniem Piusa XII i Soboru Watykańskiego II. Istnieje również „inkluzywistyczny chrystocentryzm” uznający, że różne religie posiadają elementy zbawcze, ale odmawiający tym religiom zbawczej autonomii. I wreszcie radykalny „teocentryzm”, odrzucający poglądy wyznawców dwóch poprzednich stanowisk: Bóg jest transcendentny i niezrozumiały, a żaden z Jego historycznych pośredników – w tym także Chrystus – nie może się ubiegać o pierwszeństwo przed innymi, przez co nie da się tak naprawdę porównywać systemów religijnych między sobą. Ta tendencja pogłębia się w tzw. „soteriocentryzmie”, zajmującym się po prostu efektywnym zaangażowaniem

---

*Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996* (red. ks. J. Królikowski), Kraków 2000, s. 430.

<sup>23</sup> Bordoni odsyła do Ratzingera, *Il Nuovo Popolo di Dio*, Brescia 1971, s. 391-392 oraz do Scoli, dz. cyt., s. 205.

<sup>24</sup> Por. *Od wiary do teologii*. Pod numerem 4 i następnymi zamieszczono skrót historii katolickiej teologii religii, z odniesieniami do Daniélou, de Lubaca i Rahnera.

zowaniem każdej religii w sprawy ludzi cierpiących, z pominięciem jakiegokolwiek dyskusji doktrynalnej<sup>25</sup>

### **3. Afirmacja Chrystusowej prawdy uniwersalnej w dialogu międzyreligijnym: kryteria metodologiczne**

Moim zdaniem, żywa tradycja Kościoła dysponuje elementami filozoficzno-teologicznymi niezbędnymi do objaśnienia relacji między (uniwersalną) prawdą wiary i formami jej komunikowania. Powinniśmy zadać sobie pytanie o podstawowe czynniki, które sprawiają, że chrześcijaństwo uznaje dialog międzyreligijny, będący – jak już powiedzieliśmy – wewnętrzną potrzebą wiary.

Dogłębna refleksja wymaga adekwatnej wiedzy na temat różnych religii, od niej bowiem zależy poziom konkretności. Nie jest to właściwy moment, aby tę wiedzę prezentować, ani nie czuję się kompetentny w tej roli, dlatego odsyłam do specjalistów<sup>26</sup>. Ograniczymy się tutaj do zaproponowania kilku zasad metodologicznych, mając na względzie przedstawioną przez nas diagnozę odnośnie do groźby relatywizacji chrześcijaństwa i jego defensywnego odwrotu.

a) Punktem wyjścia jest stwierdzenie, iż rzeczywista natura religijnych przeżyć człowieka, a więc i religii, musi mieć związek z pytaniem o prawdę. Człowiek jest istotą rozumną, obdarzoną rozumem wewnętrznym otwartym na świat realny; ten świat pociąga i zmusza nie tylko do stawiania pytań o *przejawy* bytu, ale także o ich transcendentny *fundament* (por. FR 83), o coś, co sprawia, że postrzeganie rzeczy nie ogranicza się tylko do ich zewnętrznej postaci, ale jest również postrzeganiem ich jako znaku czegoś innego, co jest „w” i „poza”. Otwarcie na transcendencję jest częścią składową religijnego przeżycia człowieka, granicą, do której dochodzi rozum, manifestującą się zarówno w filozofii (pytanie: dlaczego istnieje coś, a nie nicość?), jak i we wszystkich tradycjach religijnych. Pierwszym zadaniem, niezbędnym do tego, aby wydobyć dialog międzyreligijny z jego partykularystycznego regionalizmu, sprawiającego, że dla ludzi nie ma on realnego znaczenia, jest pokazanie prawidłowej relacji między świadomością, rzeczywistością i prawdą, mającej swój punkt kulminacyjny w religijno-

<sup>25</sup> Nie brak wypowiedzi teologów, które rozwijają i modyfikują tę typologię. Zob. m. in.: A. Amato, *L'unicità della mediazione salvifica di Cristo: il dibattito contemporaneo*, w: Crociata (red.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, dz. cyt., s. 13-44.

<sup>26</sup> Zob. pozycje wymienione w przypisie 15.

ści. Trzeba o to zabiegać, albowiem redukowanie natury przeżycia religijnego do zwykłego uczucia, do subiektywnej opinii prywatnej, albo do ideologicznego usprawiedliwienia nietolerancji i przemocy, jest dziś bardziej niż powszechne.

Podstawą każdego dialogu międzyreligijnego jest konieczność pokazania, iż religijność człowieka jest kulminacją zdolności myślenia (rzeczywistość – prawda), a nie jego emocjonalnym, a w każdym razie irracjonalnym surogatem. W ten sposób uniezależnimy się od sprowadzania religii do skansenu ludowych i folklorystycznych ciekawostek, kiedy te ostatnie są nieszkodliwe, albo do jej demonizacji, kiedy stają się one gwałtownymi przejawami religijności. W innych sferach życia ogłoszenie epokowego odkrycia (teoretycznego, na przykład w dziedzinie astrofizyki – dotyczącego składu galaktyk, albo praktycznego, na przykład w dziedzinie biologii – pozwalającego na wyprodukowanie skutecznego leku na ciężką chorobę) przez nikogo nie zostałoby odebrane jako zamach na rozum. Przeciwnie, byłoby traktowane jako obowiązek, powinność wobec całej ludzkiej wspólnoty. Czemu w przypadku komunikowania, iż odkryło się sens życia, miałyby być inaczej?

b) Dialog międzyreligijny winien wychodzić od owego „ostatecznego” namysłu nad naturą przeżywania religii i nie może rozpamiętywać wcześniej aspektów, które choć potrzebne, moglibyśmy nazwać „przed-ostatecznymi” Wymieńmy dwa, zasługujące na to, by wziąć je pod uwagę: 1) szacunek dla wzniosłej duchowości i bogactwa niektórych tradycji religijnych, ich ksiąg założycielskich, ich manifestacji artystycznych, itp. Nikt nie może zaprzeczyć, że istnieje chęć dogłębnego poznania tych rzeczywistości i że wzbudzają one niekiedy autentyczny podziw. Szczera „katolickość” zawsze uzna dowolny aspekt prawdy manifestującej się w ludzkim życiu, w tym oczywiście również w religiach<sup>27</sup> Ale przez to nie dojdzie się do ostatecznej oceny zawartej w nich prawdy, a tym samym do ich ewentualnej wartości zbawczej. Nie wolno przy tym zapominać, że w każdym ludzkim dziele, również w religiach, elementy prawdy nie są wolne od błędu i zawsze wymagają krytycznego rozpoznania. 2) Dialog z religiami może być wynikiem pilnej potrzeby współpracy w obliczu poważnych problemów nękających ludzkość, takich jak: pokój, sprawiedliwość, rozwój, globalizacja, itd. Współpraca ludzi religii w tych dziedzinach pogłębiła się znacznie

<sup>27</sup> Odsyłam do: J. Prades, *L'educazione all'ecumenismo*, w: Pontificio Consiglio per i Laici, *Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo dei fedeli laici*, Città del Vaticano 2002, s. 73-85.

i można się z tego tylko cieszyć, albowiem w ten sposób pokazuje się światu humanizujący charakter wielkich tradycji religijnych w sytuacji, kiedy w wielu środowiskach istnieje nadal skłonność do traktowania religii jako źródła przemocy i sekciarstwa.

Te ważne wymiary nie dotyczą jednak same z siebie sedna kwestii człowieka i religii; raczej skłaniają do stawiania pytań o ludzką egzystencję w kosmosie, o prawdę Bożą. O co naprawdę chodzi w dialogu z religiami? Żaden wierzący – w tym także chrześcijanin – nie może uchylać się od tego pytania ani od odpowiedzi na nie. Inaczej mówiąc, winniśmy zadać sobie pytanie o relację między religiami i wiarą chrześcijańską, wychodząc od relacji między religią i rozumem w powiązaniu z prawdą tego, co realne. Wielkie tradycje religijne i kulturalne – każda na swój sposób i każda ze swoim pragnieniem poznania prawdy – wkraczały w świat z zamiarem zaoferowania globalnego sensu istnienia. Dowodem na to jest fakt, że atakowano religie z pozycji ateistycznych i agnostycznych właśnie za usiłowanie sformułowania prawdy o człowieku i świecie. Jeśli chcemy przejrzystości dialogu międzyreligijnego, powinniśmy zastanowić się również nad relacją między religią (wiarą chrześcijańską) i prawdą.

c) Prawda jako wydarzenie terażniejsze domagające się rozumowego objaśnienia, oraz wolność. Pierwsza wątpliwość pod adresem katolików, kierowana spoza Kościoła – ale także przez przedstawicieli teologii pluralistycznej – dotyczy faktu, że chrześcijaństwo, takie jakie znamy, nie jest zdolne do prowadzenia dialogu z innymi religiami, albowiem nadaje wartość absolutną zbawczym zamiarom Jezusa jako jedyne Pośrednika między Bogiem i ludźmi. Jak można domagać się tego, by osoba historyczna, umiejscowiona w czasie i w przestrzeni, mogła się obwołać Pośrednikiem w prawdzie powszechnej, z którym muszą się konfrontować wszystkie ludzkie pokolenia? Najsłynniejszą wersję tej obiekcji sformułował w wieku XVIII G. E. Lessing. O ile wtedy rozpatrywano ją w perspektywie moralnej, o tyle dziś ujawniła się ona bardzo wyraźnie właśnie w sferze dialogu międzyreligijnego<sup>28</sup> Byłby to jeden z precedensów „auto-relatywizacji”, o której mówiliśmy wcześniej.

Najbardziej pomocne w udzieleniu odpowiedzi na tę wątpliwość, a zarazem na filozoficzne rozumienie prawdy i wolności, jakie ta wątpliwość zakłada, będzie odnowione podejście Soboru Watykań-

<sup>28</sup> Szersze omówienie zastrzeżeń Lessinga można znaleźć w: A. Rizzacasa, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?*, Milano – Cinisello Balsamo 1996.

skiego II do Objawienia chrześcijańskiego. W konstytucji *Dei verbum* stwierdzono, posługując się trafną formułą, że struktura Objawienia urzeczywistnia się „przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane” (KO 2). Umożliwia to przyznanie, iż Chrystus jest objawieniem konkretnej osoby (por. KO 4), i eliminuje ryzyko, że Objawienie chrześcijańskie zostanie sprowadzone do zwykłych idei i pojęć. Warto w tym miejscu wyjaśnić, że ostatni Sobór i Tradycja katolicka zawsze mówią o potrzebie pojęciowego wymiaru Objawienia, w tym również formuł dogmatycznych, i dlatego odnowa nie nabiera w żadnej mierze charakteru antyintelektualnego. Najbardziej interesującym elementem odnowy soborowej jest, moim zdaniem, wykazanie – niezależnie od polemicznego kontekstu<sup>29</sup> – ścisłego związku między historycznym wymiarem Objawienia i jego uniwersalnym zasięgiem, przez podkreślenie, że Osoba Chrystusa ma charakter wydarzenia i że trwa On w ciele, którym jest Kościół<sup>30</sup>. Na koniec naszego przeglądu zajmiemy się trwaniem wydarzenia Chrystusa w „dziś” historii; teraz zaś skoncentrujemy się na szczególnym charakterze historycznej postaci Jezusa z Nazaretu.

Choć to stanowisko nauczycielskie nie cieszy się jeszcze pełną akceptacją, stało się ono punktem wyjścia dla teologii próbującej na nowo sformułować fundamentalne elementy *intellectus fidei* dotyczące Objawienia, natury prawdy objawionej i jej związku z rozumem oświeconym wiarą. Powinniśmy zatem zwrócić uwagę na „formę, jaką Bóg w sposób jednoznaczny postawił przed naszymi oczami”, to znaczy na wydarzenie objawienia Boga we wcieleniu Słowa<sup>31</sup>.

Przyglądając się bliżej niektórym scenom w *Ewangelii św. Jana*, zobaczymy, że ci, którzy uznają prawdę o osobie Jezusa, przyjmują tę prawdę mocą własnej wolnej decyzji. Ewangelista mówi, iż „kto przyjął Jego świadectwo, wyraźnie potwierdził, że Bóg jest prawdomówny” (J 3, 33) i że „prawda was wyzwoli”, a „jeżeli Syn was wyzwoli,

<sup>29</sup> G. Cottier mówi o tym wyraźnie w odniesieniu do Deklaracji soborowej o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Por. *Libertà di coscienza e diritto alla liberta religiosa*, w: Fisichella, *Il Concilio Vaticano II...*, dz. cyt., s. 625-630.

<sup>30</sup> Zob. A. Scola – L. Giussani – S. Alberto – J. Prades, *Crear huellas en la historia del mundo*, Madrid 1999; G. Colombo, *Grazia e liberta nell'atto di fede*, w: Fisichella (red.), *Noi crediamo*, Roma 1993, s. 39-57; G. Colombo (red.), *L'evidenza e la fede*, Milano 1988.

<sup>31</sup> Nawiązuję tu do pozycji: H. U. von Balthasar, *Gloria*, t. I, Madrid 1985; *Teologica*, t. I, Madrid 1997. Przydatne syntetyczne opracowanie na temat hermeneutycznego wymiaru wiedzy w dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami zawiera: P. Ciardella, *Verità e dialogo interreligioso. Alcune considerazioni filosofiche*, w: Fabris – Gronchi (red.), *Il pluralismo religioso...*, dz. cyt., s. 142-159.

wówczas będziecie rzeczywiście wolni” (J 8, 32. 36). Autor posługuje się godną uwagi formułą, mówiąc o „spełnianiu wymagania prawdy” (J 3, 21). R. Schnackenburg komentuje, że u Jana „pojęcie «prawdy» służy do interpretacji wydarzenia objawienia Jezusa Chrystusa (...) Prawda Boża jest obecna w Jezusie w takiej postaci, że człowiek szukający prawdy i zbawienia może je znaleźć w Nim w sposób pełny, totalny i wyłączny. Ta prawda jest związana z pełnym wiary rozumieniem: jedynym wymogiem dotarcia do zbawczej prawdy jest pełne wiary przyjęcie osoby Jezusa i trwanie w Jego słowie”<sup>32</sup>

Prawda dotycząca Jezusa nie tylko szuka intelektualnej aprobaty ucznia, ale domaga się odpowiedzi od całej jego osoby w jedności rozumu i wolności, wskazując na sens, który uczeń przyjmuje mocą własnego wolnego wyboru. Pojedyncze wydarzenie historyczne jest nośnikiem uniwersalnej wartości wtedy, kiedy przy pomocy Znak (jest nim Jezus) pokazuje bezinteresowne wezwanie ze strony Tajemnicy Bożej, skierowane do osoby osadzonej w historii. Wyraźnie tu widać, dlaczego Objawienie Chrystusa jest jednocześnie zbawieniem, i dlatego podporządkowanie się człowiekowi Bożemu zapytaniu jest pełną miłości odpowiedzią na wypływające z miłości wezwanie (por. J 13, 1; 1 J 4, 10-11) Boga, który jest Miłością (por. 1 J 4, 8.16). Jak pisze M. Bordoni, „międzyosobowy związek na drodze ku «Prawdzie-Osobie» odwołuje się do ludzkiej wolności, do świadomości tej wolności. W takiej perspektywie Miłość staje się decydująca jako droga dostąpienia do Prawdy (aspekt epistemologiczny) i jako wewnętrzny wymiar samej Prawdy (aspekt ontologiczny, ontologia *Agape*)”<sup>33</sup>

Taka struktura Objawienia uwzględnia – i pozwala ukazać – największe odkrycia współczesnej myśli filozoficznej, która potrafiła przeformułować chrześcijański realizm w coś, co można by nazwać ontologią symboliczną, umożliwiającą ponowne zastanowienie się nad komunikującą modalnością bytu oraz powiązaniem między prawdą i wolnością. Nie ma tu miejsca na szczegółowy wykład, dlatego przypomnijmy jedynie, że według tej ontologii Byt jako tajemnica, której nie możemy posiadać, manifestuje się w przygodnym znaku, objawia się domagając się odpowiedzi i przyzwolenia od podmiotu, do którego się zwraca. Manifestacja / komunikowanie Bytu dokonuje się zawsze poprzez znak, w połączeniu z prośbą o udzielenie odpowiedzi przez przyjmującą ten znak świadomość. W przyzwoleniu na byt

R. Schnackenburg, *El Evangelio de San Juan*, t. II, Barcelona 1980, s. 278-279.

<sup>33</sup> Dz. cyt., s. 686.

wolność współdziała w sposób konieczny z rozumem, co nie oznacza, że człowiek swoimi decyzjami sam tworzy sens bytu. Człowiek nie jest w stanie poznać sam z siebie pełni skierowanego pod swoim adresem wezwania. Rozpoznaje, że został wezwany i zaskoczony przez pewną zgodność i odpowiedniość, oraz sprowokowany do wyrażenia zgody, która sprawi, że treść wezwania zostanie odsłonięta. Hans U. von Balthasar pokazuje, w jaki sposób każdy akt ludzkiej wiedzy jest taką właśnie strukturą – człowiek nie jest w stanie wyjaśnić różnicy między Tajemnicą i znakiem, ani tej różnicy przewyciężyć<sup>34</sup>

Moim zdaniem, ważnym wkładem tego szwajcarskiego teologa jest odwołanie się do doświadczenia estetycznego w refleksji na temat sposobu dotarcia do rzeczywistości i rozumowej poznawalności chrześcijańskiego Objawienia<sup>35</sup>. Dla intuicji estetycznej piękno jest przede wszystkim „formą”, której światło nie pochodzi skądinąd, lecz wypływa z głębi niej samej. W „formie” estetycznej nie da się rozdzielić tego, co widoczne, od tego, co wewnętrzne, albowiem treść istnieje nie gdzieś poza formą, lecz w niej<sup>36</sup>, a ten, u kogo forma nie wzbudza podziwu, nigdy nie będzie miał dostępu do jej treści<sup>37</sup>. Na analogicznej zasadzie, w wydarzeniu, jakim było objawienie Jezusa, „postać” odkrywa treść, która nie występuje gdzieś indziej, poza Nim, lecz jest głębią Jego samego. Jezus kryje w sobie, a jednocześnie odsłania, ostateczną tajemnicę swojego początku w Ojcu. Nie da się tu usunąć różnicy między Znakiem i jego Tajemnicą, albowiem jest ona człowiekowi niezbędna: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także Ojca” (J 14, 9; 12, 45). Ominięcie lub wyjście poza Jezusa zamyka dostęp do Boga Ojca. Historyczna postać Jezusa jest przyjmowana jako ukazanie Boskiej głębi, wykraczającej poza całą ziemską naturę<sup>38</sup>. Nie można usunąć podziału na widzialną formę i jej tajemną treść, prowadzącą całość

<sup>34</sup> *Teológica*, t. I, dz. cyt., s. 173; por. Scola; Bertuletti.

<sup>35</sup> Należy wziąć pod uwagę poprawkę S. Ubbialiego, który proponuje przyjęcie swoistej kategorii religii w postaci „rytu”; uznaje ją za niesprowadzalną do porządku etycznego czy estetycznego, i pozwalającą człowiekowi rozpoznać jego własny sposób dostąpienia do manifestacji prawdy religijnej. Bardzo interesujące jest wykorzystanie fenomenologii symbolu rytualnego w opisie dostępu do prawdy powszechnej w konkretnym akcie, jako odkrycia pierwotnego sensu człowieka. Por. *La religione e le religioni. Trascendenza, fede e pluralismo*, w: Serretti, *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 124nn.

<sup>36</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Gloria*, t. I, dz. cyt., s. 141.

<sup>37</sup> Zob. opis charakteru wiedzy powszechnej, uzyskanej za pośrednictwem darmowej manifestacji bytu w tym, co partykularne, w: tenże, *Teológica*, t. I, dz. cyt., s. 153nn.

<sup>38</sup> *Gloria*, t. I, dz. cyt., s. 158.

do nieodróżnicowanej jedności<sup>39</sup> Pełna bezinteresowność leżąca u źródeł manifestacji Boga Ojca wyjaśnia, dlaczego Bóg objawia się poprzez Znak, odwołując się do wolności. A. Bertuletti zauważył, że w przypadku wiary chrześcijańskiej możliwość dostąpienia do pierwotnego sensu transcendencji jest podporządkowana wydarzeniu Chrystusa, które sprawia, że widzialność tego sensu staje się historyczną rzeczywistością<sup>40</sup> Encyklika *Fides et ratio* używa określenia „sakramentalny horyzont” na oznaczenie oryginalności chrześcijańskiego objawienia poprzez zawarte w nim znaki pozwalające na realizację osobowej wolności (nr 13). Można w ten sposób wyjść poza klasyczną antynomię działania Boga i działania człowieka, typową dla fazy dominacji odcieleśnionej koncepcji Boga i człowieka. To gest sakramentalny – Boskiego pochodzenia – pozwala na dokonanie aktu wolności, którego przedmiotem jest pełnia życia i pełnia sensu rzeczywistości.

Jako wydarzenie, które wymaga wiary ze strony interlokutora, spotkanie z Jezusem Chrystusem – które za sprawą łaski odbywa się w czasie historycznym – pokazuje, dlaczego jest rozstrzygającym czynnikiem każdego doświadczenia religijnego: jest darmową manifestacją transcendentnego fundamentu relacji między człowiekiem i prawdą, i stanowi szczyt doświadczenia religijnego, umożliwiając pełną wolność skończonego podmiotu.

d) Chrystus jest pełnią Bożego Objawienia, a także pełnią odpowiedzi człowieka. Ostatni aspekt, jaki nam został do omówienia w naszych rozważaniach, to konieczny udział nieskrępowanej odpowiedzi człowieka w wydarzeniu Bożego Objawienia. Takie rozumienie Objawienia obejmuje zarówno nieskrępowaną manifestację Boskiego Bytu, jak i odpowiedź ludzkiego rozumu i ludzkiej wolności. Szczególnym przypadkiem, stanowiącym oczywistą ilustracją tej tezy,

---

<sup>39</sup> Nie da się również zastąpić zdumienia, jakie budzi ta postać w jej widzialnej manifestacji niewidzialnego, naturalną, wynikającą z wcześniej przedstawionych argumentów aprobatą, po której następuje nadprzyrodzone oświecenie wiary będącej motorem wolności. Por. G. J. Morado, *También nosotros creemos porque amamos. Tres conceptos del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange*, Roma 2000. Naszkicowane tu przez nas ujęcie ontologiczne ma punkty styżne z próbą hermeneutycznej refleksji, podjętą przez Ricoeura, ale zawiera również elementy, którymi mógłby się on posłużyć w swoich uzasadnieniach. Por. Ciardella, dz. cyt., s. 158. Ubbiali słusznie wysuwa zastrzeżenia odnośnie do ujęcia hermeneutycznego, charakteryzującego się skłonnością do unikania badania prawdziwości historycznych form postępowania człowieka i zastępowania go hermeneutycznym opisem wiedzy, prowadzącego w nieunikniony sposób do relatywizmu, bez możliwości wyrażenia jednoczącej zasady istnienia. Por. dz. cyt., s. 136-137.

<sup>40</sup> Por. Bertuletti, dz. cyt., s. 218-222.



jest Jezus, będący jednocześnie pełnią Bożego Objawienia i jednocześnie człowiekiem doskonale temu Objawieniu posłusznym. Jezus jest bezspornie paradygmatem każdej możliwej odpowiedzi udzielonej przez człowieka Bogu (czyli religii); możemy nawet powiedzieć, że doskonale samo-komunikowanie się Trójcy w historycznym wydarzeniu Jezusa Chrystusa ma swą nieodłączną odpowiedniość w posłuszeństwie Człowieka imieniem Jezus – Syna Bożego. W nierozłącznej i niewątpliwej jedności obu tych wymiarów zawiera się osobowa pełnia Bożego Objawienia. Stąd bierze się historyczna wyjątkowość Jezusa Chrystusa, którego człowieczeństwo jest „obliczem” i jednocześnie powszechnym i ostatecznym fundamentem każdego człowieka i każdej kultury<sup>41</sup>

e) Krótko mówiąc, wyjątkowe wydarzenie Jezusa Chrystusa – obejmujące również Kościół i sakramenty – jest urzeczywistnieniem pełni Objawienia, albowiem jest pośrednictwem i treścią samo-komunikacji Trójcy, a jednocześnie posłuszną odpowiedzią człowieka na samo-komunikację Boga. Każda możliwa relacja człowieka z Bogiem tutaj znajduje swój paradygmat i swoje uzasadnienie. Ta wyjątkowa właściwość Chrystusa czyni możliwą Jego jednoczesność z człowiekiem każdego czasu. Tak oto doszliśmy do teologicznej odpowiedzi na problem postawiony przez Lessinga.

Spotkanie z Chrystusem staje się miernikiem prawdziwości religijnego doświadczenia człowieka. Nikt nie odrzuci z góry możliwości takiego spotkania i skonfrontowania tego, co On proponuje, z potrzebami prawdziwie religijnego serca<sup>42</sup>. Możemy na tej podstawie ustalić kilka konkretnych kryteriów, które posłużą wypracowaniu adekwatnej koncepcji dialogu międzyreligijnego.

– Po pierwsze, dialog religijny winien zawsze się toczyć z uwzględnieniem dwóch elementów: jednym z nich jest fakt, iż każda religia stanowi obiektywnie część wydarzenia Objawienia jako odpowiedź na wezwanie zawarte w pierwszym przekazie od Boga (stworzenie – wyniesienie); drugim jest fakt, iż fundament prawdziwości tego przekazu ujawnia się tylko w odpowiedzi, udzielonej w postaci wiary, na jedyne w swoim rodzaju wydarzenie w historii, jakim był Chrystus (Kościół – sakramenty). Ta kolista relacja między wolnością i prawdą jest

<sup>41</sup> Por. G. C. Pagazzi, *La singolarità di Gesù come criterio di unità e differenza nella Chiesa*, Roma–Milano 1997.

<sup>42</sup> Na temat znaczeń słowa „serce” w odniesieniu do człowieka jako istoty duchowej i wolnej, zob. D. von Hildebrand, *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, Regensburg 1967.

nieodłącznym elementem religii katolickiej; dzięki niej religijne poszukiwania chrześcijanina znajdują zawsze adekwatną odpowiedź, a wiara ożywiona poczuciem religijnym zapobiega zbaczaniu w stronę formalizmu (zostało to znakomicie ujęte w FR 73).

– W świetle tego, o czym tu mówiliśmy, lepiej widać potrzebę chrześcijańskiej misji i płynące z niej korzyści: zaniechanie głoszenia Chrystusa aż po krańce ziemi (por. Mt 28, 19) w istotny sposób ogranicza możliwość odkrywania za sprawą wolności przez każdego człowieka jego prawdy. Encyklika *Redemptoris missio* mówi o tym wprost: „Dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła. Rozumiany jako metoda i środek wzajemnego poznania i ubogacenia, dialog nie przeciwstawia się misji *ad gentes*, ale przeciwnie, jest z nią w szczególny sposób powiązany i stanowi jej wyraz” (nr 55).

– Pilną potrzebą w ramach dialogu międzyreligijnego – bardziej pilną teraz niż kiedykolwiek – jest umiłowanie prawdy na tyle bezinteresowne, że prowadzenie dialogu nie będzie oznaczało rezygnacji z walki z ograniczeniami i grzechami obecnymi w doświadczeniu religijnym ludzi i narodów oraz w ich doktrynach. Również nasze, chrześcijańskie doświadczenie wymaga takiego oczyszczenia.

– Jednym z takich grzechów jest podział wśród chrześcijan; być może najcięższym, ponieważ szkodzi on znakowi *par excellence* Chrystusa w świecie, którym jest jedność komunii w wierze, nadziei i miłości. Dlatego dialog międzyreligijny jest również okazją do podjęcia na nowo wysiłku ekumenicznego, dla dobra wszystkich ludzi.

– Szczególnie pilną sprawą jest współpraca wszystkich ludzi religijnych w obronie wolności sumienia i wolności religijnej przed reżimami politycznymi, zagrażającymi tym wolnościom, i przed praktykami innych religii poważnie ograniczającymi ten nienaruszalny przywilej każdego człowieka i wszystkich narodów.<sup>43</sup> Walka o wolność religijną przyczyni się do pokoju, sprawiedliwości oraz promocji i rozwoju narodów.

---

<sup>43</sup> R. Minnerath pokazuje, jak ewoluowało nauczanie Kościoła odnośnie do wolności aktu wiary (tradycyjnego twierdzenia katolickiej teologii wiary) w związku z nowoczesną koncepcją wolności religijnej i różnymi stanowiskami na temat konfesyjności państwa. Por. *La libertà dell'atto di fede*, w: Fisichella, *Il Concilio Vaticano II*, dz. cyt., s. 631-637. Zob. także inne rozdziały tej książki.

#### 4. Świadek jako sposób komunikowania wiary w misji i dialogu międzyreligijnym

Ostatni krok naszego przeglądu prowadzi nas do zaliczenia do kategorii świadectwa sposobu, w jaki prawda Chrystusa łączy się z wolnością każdego człowieka, tak aby obie części naszego tytułu (wolność sumienia i dialog międzyreligijny) poszukiwały się wzajemnie.

Warto przypomnieć – i potraktować jako punkt wyjścia – to, że w *Ewangelii św. Jana* Jezus jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), ale mówi się o Nim również jako o Świadku prawdy (por. J 18, 37). Oba te określenia nie są ze sobą sprzeczne, oba odsyłają nas do Chrystusa jako Tego, który objawia Ojca (por. J 1, 18), a więc pośredniczy w przekazywaniu daru zbawienia. Jezus jest widzialną epifanią niewidzialnego Boga (por. J 1, 18), wydarzeniem odsłaniającym tajemnicę Ojca, choć źródło tej tajemnicy pozostaje dla nas nieznanne. Świadek Chrystusa jest świadectwem trynitarnym – sama Ewangelia wyznacza Duchowi Świętemu rolę Świadka i Tłumacza prawdy (zob. J 14, 26; 16, 13), ponieważ jest On osobowym wprowadzeniem w życie Jezusa jako świadka Ojca.

W świetle powyższego, zrozumiałe staje się to, iż modalność trwania prawdy chrześcijańskiej, utożsamianej z osobą i dziełem Jezusa z Nazaretu, jest modalnością świadectwa tych, którzy zgodzili się na spotkanie z Chrystusem dzięki darowi Ducha Świętego<sup>44</sup>. W trafnym opisie egzystencjalnym L. Giussani stwierdza, że świadectwo jest „zjawiskiem, dzięki któremu ludzie rozpoznają – za sprawą potężnej łaski, wielkiego daru – z czego składa się rzeczywistość, ludzie i rzeczy, a rzeczywistość składa się z Chrystusa. Głoszą to wszem i wobec, udowadniają swoim byciem, przekształcaniem sposobu swojego bycia”<sup>45</sup>. Codzienne życie człowieka należącego do Chrystusa przekształca się za sprawą daru Ducha w znak, który przyciąga, i który w sercu każdego człowieka może rozbudzić pytanie o prawdę. Z racji swojej natury, świadectwo nie jest gwałtem zadawanym wolności sumienia;

<sup>44</sup> Przydatną syntezę poświęconą kategorii świadectwa w ujęciu teologii fundamentalnej zawiera książka S. Pié i Ninot, *La Teologia fundamental*, Salamanca 2001, s. 572-600. Bardzo ciekawe podejście interdyscyplinarne znajdziemy w: P. Ciardella – M. Gronchi (red.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Roma 2000. Książka odsyła do pionierskiej pracy w tego rodzaju badaniach: E. Castelli (red.), *La testimonianza. Atti del convegno indetto dal centro Internazionale di Studi Umanistici e dall' Instituto di Studi Filosofici*, Roma 1972, zawierającej artykuły Bretona, Bruaire'a, Potterie, Gadamera, Geffré'a, Lévinasa, Marcel, Nédoncelle'a, Ricoeura, Tilliette'a, Vattima, Vergote'a i innych.

<sup>45</sup> L. Giussani, *El hombre y su destino en camino*, Madrid 2003, s. 43.

jest tej wolności prowokowaniem, rozbudzaniem. Jak już wyżej powiedzieliśmy, dynamika wolności uruchamia się dzięki przyciąganiu tego, co rzeczywiste, a zwłaszcza rzeczywistości ludzkiej. Wszyscy doświadczyliśmy sytuacji, w której spotkanie kogoś bogatego wiedzą, dobrem lub mądrością życiową budzi w nas pragnienie, aby stać się takim samym człowiekiem, zbliżyć się do tego, kto już taki stan osiągnął. I na odwrót: brak możliwości spotkania wielkich ludzi i dzielenia z nimi ich bogactwa odbija się ujemnie na jakości naszego życia<sup>46</sup>

Na sformułowanym przed chwilą przekonaniu opiera się chrześcijańskie świadectwo w misji i dialogu międzyreligijnym<sup>47</sup>. Istnienie pokusy relatywizacji wiary skłania nas do poszukiwania czegoś w rodzaju najmniejszego wspólnego mianownika, z rozróżnieniem na aspekty, „które łączą”, i aspekty, „które dzielą”. Pluralistyczna teologia religii musiała odrzucić absolutny charakter Chrystusa, ponieważ sam Chrystus byłby czynnikiem uniemożliwiającym jedność z innymi ludźmi religijnymi. Dialog polegałby więc na niekończącym się „spłycaaniu” własnej tożsamości, ze szkodą – co paradoksalne – dla interlokutora, który zamiast bogactwa zdolnego rozbudzić jego wolność, znajdzie tylko to, co w jakiś sposób jest mu już znane. Z kolei dialog i misja, rozumiane w zaprezentowanej tu perspektywie, polegają raczej na zapoczątkowaniu wzajemnej weryfikacji całego bogactwa doświadczenia, jakie niesie własne stanowisko (teologalne wyznawanie Chrystusa) i stanowisko drugiej strony (w dowolnych jego wariantach filozoficznych i religijnych), wychodząc od postawy pozytywnej od początku, wyrażającej ciekawość i pragnienie tego wszystkiego, co jawiąc się jako prawdziwe jest pożywką dla wolności. Postawy człowieka przekonanego co do jego zdolności jednoczenia mocą własnej natury, ponieważ korzysta z nieskończonego uścisku Boga w Jego Synu Jezusie Chrystusie, obejmującego całą rzeczywistość i wszystkich ludzi, których Bóg umiłował tak bardzo, że dał im własnego Syna (por. J 3, 16; Rz 8, 29-32).

### Zakończenie

Wróćmy na koniec do naszego punktu wyjścia. Jeśli w sytuacji, w jakiej znalazł się obecnie świat zachodni, zaczyna się otwierać przestrzeń dialogu między stanowiskami religijnymi i niereligijnymi na

<sup>46</sup> Por. Prades, *L'educazione all'ecumenismo*, dz. cyt., s. 82 nn.

<sup>47</sup> Na temat wiedzy wiary jako niedościgniętego świadectwa, por. Bertulletti, dz. cyt., s. 222.

temat życia i przeznaczenia, to my, ludzie religijni, a chrześcijanie w szczególności, jesteśmy wezwani, by taki dialog w poszukiwaniu racji i sensu poprowadzić, bo jest to istotny element naszej koncepcji życia.

Dialog powinien być prowadzony w sposób ustalony z innymi ludźmi religijnymi. W tym celu niezbędne jest wykazanie wewnętrznego związku między religijnością i racjonalnością, a więc wykazanie nieodzowności pytania o prawdę. X. Zubiri twierdził, że prawda jest istotnym składnikiem człowieka, a każda próba stłamszenia prawdy będzie w istocie rzeczy próbą stłamszenia człowieka<sup>48</sup>. Dialog międzyreligijny, uwzględniający bogactwo duchowe innych tradycji i uwzględniający skłonność do lojalnej, intensywnej współpracy w obliczu potrzeby pokoju, sprawiedliwości i rozwoju świata, osiąga swój punkt kulminacyjny, kiedy pozwala rozmówcom zadać pytanie o prawdę, maksymalnie ich w ten sposób nobilitując. W tym kontekście świadectwo pragnienia Jezusa, by być „drogą, prawdą i życiem”, da każdemu człowiekowi możliwość odkrycia pełni i szczęścia, które byłyby mu odebrane przy łagodnej formie przymusu, jaką jest obojętność. W każdym prawdziwym dialogu i w świadectwie wiary, otwarcie na drugiego jest doskonałą okazją do teoretycznego i praktycznego oczyszczenia propozycji prawdy.

tłum. Grzegorz Ostrowski

---

<sup>48</sup> Por. X. Zubiri, *El hombre y la verdad*, Madrid 1999, s. 12.