Piotr Sikora

Koncepcja dialogu międzyreligijnego wobec wyzwań pluralistycznej teologii religii

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2, 77-104

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

PIOTR SIKORA

KONCEPCJA DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO WOBEC WYZWAŃ PLURALISTYCZNEJ TEOLOGII RELIGII

I. ROZWAŻANIA WSTĘPNE

1. Ustalenia terminologiczne

Trzeba rozpocząć od pewnych wyjaśnień terminologicznych dotyczących słów „dialog", „religia", „dialog międzyreligijny". Są one bowiem używane w sposób, który może doprowadzić do rozmaitych nieporozumień. Pragnę jednak zaznaczyć, że wyjaśnienia nie będą miały charakteru definicji – spróbuję po prostu pokazać, jak będę posługiwał się tymi terminami w swoim tekście, nie podejmując się podania powszechnie obowiązujących definicji (w których możliwość podania zresztą wątpię).

Rozpocznijmy od słowa „dialog". Pierwotnie oznaczało ono rozmowę. Stopniowo jednak zakres znaczeniowy tego terminu znacznie się poszerzył, tak iż dzisiaj dialogiem często nazywa się każde niewrogie spotkanie

---

Dr PIOTR SIKORA – adiunkt Katedry Chrystologii na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

i współdziałanie ludzi[1]. Wbrew tej tendencji w poniższym tekście zawężę znaczenie tego słowa i – odwołując się do etymologii – będę używał go na oznaczenie tego aspektu spotkań międzyludzkich, w których mamy do czynienia z „wymianą logosu", tj. z komunikacją pewnych treści, które wymagają zrozumienia i co do których może się zrodzić pytanie o prawdę. Oczywiście komunikacja taka nie musi się dokonywać w sposób werbalny – jej medium mogą być gesty, działania itp[2].

Kolejnym terminem wymagającym wyjaśnienia jest słowo „religia". Wielu myślicieli próbowało podać jego definicję, ale żadna z propozycji nie zyskała powszechnej akceptacji. Sądzę, że dotychczasowe definicyjne porażki nie są przypadkowe. Słowo „religia" ma bowiem znaczenie „ro-

[1] Por. Ł. Kamykowski. *Pojęcie dialogu w Kościele Katolickim*. Kraków 2003 s. 12-64.

[2] Można tu postawić pytanie, jak wizja, którą się postaram nakreślić, ma się do rozróżnienia wprowadzonego przez R. Panikkara (*Intrareligious dialogue*. Maryknoll N.Y. 1999) na dialog dialektyczny i dialog dialogiczny? Ten pierwszy dotyczy „neutralnego gruntu" doktryn i opinii, drugi – obszaru relacji osobowych; w tym pierwszym szukamy porozumienia co do pewnej sprawy, treści autonomicznej wobec partnerów dialogu, w tym drugim chcemy zrozumieć siebie nawzajem, a przekazywane „obiektywne" treści są tylko medium wyrazu osobowej prawdy. Zdefiniowanie dialogu jako komunikacji pewnych treści, pewnego logosu może sugerować, że chodzi mi przede wszystkim o dialog dialektyczny. Nie jest tak jednak. Już sam Panikkar zauważył, że rozróżnienie dialogu dialektycznego i dialogicznego nie jest absolutne: żaden z nich nie może wystąpić w stanie „czystym"; z jednej strony znaczenie opinii i doktryn zawsze zależy od osobowego kontekstu ich powstania, z drugiej – porozumienie międzyosobowe musi się dokonywać poprzez przekaz pewnego logosu – w medium języka. To, co będę mówił o dialogu, może zatem się odnosić – z pewnymi zastrzeżeniami – do obu typów dialogu wyszczególnionych przez Panikkara. Są to bowiem, moim zdaniem, raczej dwa aspekty jednego procesu (a w konkretnych przypadkach dominuje jeden bądź drugi aspekt). Co do wspomnianych zastrzeżeń, chciałbym w tym miejscu przywołać jedno z nich: uważam, że koncepcja dialogu dialogicznego, tak jak ją przedstawia Panikkar, rozmywa nieco pojęcie dialogu w sposób już przeze mnie zasygnalizowany: dialog dialogiczny może być – przy pewnej interpretacji myśli Panikkara – utożsamiony ze spotkaniem międzyludzkim i nawiązaniem głębokiej wspólnoty. Jak już wspomniałem, dla jasności wywodu pragnę nieco zawęzić pojęcie dialogu: do spotkania i wspólnoty w „logosie".

dzinowe" – w sensie Ludwiga Wittgensteina. Posługujemy się nim w następujący sposób: uczymy się, czym jest religia na przykładzie religii nam najbliższej (w Polsce jest to zasadniczo chrześcijaństwo), a następnie nazywamy religią inne fenomeny społeczno-kulturowe, które rozpoznajemy jako dostatecznie podobne do religii „wzorcowej" lub do innych zjawisk już zaliczanych do religii. Nie definiujemy słowa „religia" z jakiegoś neutralnego punktu widzenia, lecz posługujemy się nim w perspektywie naszej wizji świata i nic dziwnego – w końcu jest to „nasze" słowo[3]. Nie roszcząc sobie tutaj pretensji do wyczerpującej charakterystyki religii, chcę stwierdzić, że w perspektywie chrześcijańskiej religiami są z pewnością te formy życia, które dotyczą rzeczywistości ostatecznej i ostatecznego losu człowieka – jego zbawienia.

Opierając się na powyższych ustaleniach, w rozważaniach będę się odnosił – jako do dialogu międzyreligijnego – do tego aspektu spotkań między ludźmi, który obejmuje komunikację pewnych treści dotyczących rzeczywistości ostatecznej i ostatecznego losu człowieka. Uczestnicy dialogu mogą bardziej koncentrować się na samych treściach (dialog dialektyczny) lub też na sobie nawzajem, traktując przekazywane treści tylko jako środek autokomunikacji (dialog dialogiczny). Ponieważ w niniejszym artykule chodzi o dialog *między*religijny, szczególnie będą mnie interesować spotkania między ludźmi, którzy deklarują swoją przynależność do różnych wspólnot religijnych.

Dotychczasowe, nieco abstrakcyjne, rozważania warto zilustrować konkretnym przykładem. Rozważmy problem, czy aktem dialogu międzyreligijnego jest współpraca pomiędzy chrześcijanami i buddystami w pomocy udzielanej głodującym dzieciom w Etiopii. Odpowiedź brzmi: to zależy. Mamy tu do czynienia z dialogiem o tyle, o ile współpraca ta wymaga dogadania się w wielu sprawach. Wymiar dialogiczny będzie posiadało także i samo współdziałanie, jeśli będzie sygnałem (komunikatem) zaufania do partnera lub wyrazem własnej postawy wobec ubogich itp. Czy będzie

[3] Jest bardzo wątpliwe, czy w ogóle kiedykolwiek możemy zrealizowac taki neutralny punkt widzenia. Istnieją ważne argumenty na rzecz poglądu, że jest on dla nas nieosiągalny i że zawsze patrzymy na świat (i świat nazywamy) perspektywicznie (por. P. Sikora. *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*. Kraków 2004 s. 11-54, 85-211; tu także odnośniki do literatury).

to jednak dialog *międzyreligijny*? Pod pewnymi warunkami: o tyle, o ile poprzez sam akt współpracy i w rozmowach wpisanych w tę współpracę będzie dochodzić do komunikacji religijnego sensu, jaki członkowie wymienionych wspólnot przypisują pomocy ubogim, tj. o ile obie strony będą komunikować, w jaki sposób wiążą te (i podobne) działania z naturą rzeczywistości ostatecznej i z ostatecznym losem czowieka.

2. Problematyczność kategorii „pluralistyczna teologia religii"

Postawiono mi zadanie rozważenia kwestii koncepcji dialogu międzyreligijnego w kontekście wyzwań pluralistycznej teologii religii. Kategoria „pluralistycznej teologii religii" jest jednak, moim zdaniem, kategorią nie najlepiej skonstruowaną. Nabiera ona swego znaczenia w ramach trójdzielnej typologii rozmaitych teologicznych teorii religii: ekskluzywizm – inkluzywizm – pluralizm. Powyższa typologia jest jednak zdecydowanie za mało wyrafinowana, by adekwatnie opisać rozmaitość stanowisk dotyczących religii. Tak np. z pewnego punktu widzenia John Hick, sztandarowa postać tzw. pluralistycznej teologii religii, jest typowym inkluzywistą. Uznaje bowiem, że wszystkie religie (lub ich większość) w sposób niedoskonały, choć realny poznają prawdę o relacji człowieka do ostatecznej Rzeczywistości – prawdę, którą najpełniej wyraził w swojej teorii sam Hick. Tak więc, choć autor *Interpretation of Religion* nie jest inkluzywistą chrześcijańskim, jest on inkluzywistą hickeańskim. Zaś z innego punktu widzenia pluralistą religijnym jest Jan Paweł II. Uznawał on bowiem[4], że nie tylko chrześcijaństwo, ale także wiele innych religii pochodzi z inspiracji Ducha Bożego, co znaczy, że pluralizm religijny nie jest zjawiskiem negatywnym, skutkiem grzechu, lecz pozytywnym – czymś chcianym przez Boga. Stanowiska teologiczne dotyczące pluralizmu religijnego poruszają tyle aspektów, że najczęściej nie mieszczą się w trójpodziale „ekskluzywizm – inkluzywizm – pluralizm".

Dostrzegając wszystkie zastrzeżenia wobec kategorii „pluralistyczna teologia religii", uznaję jednak, że jest to kategoria powszechnie stosowana i że w przypadku przynajmniej niektórych teologów panuje w miarę szeroki konsensus co do zaliczenia ich do grona pluralistów religijnych. Po-

[4] Jan Paweł II. *Redemptoris missio.*

zwolę sobie zatem wybrać z tego grona kilku przedstawicieli, których pomysły teologiczne stanowią wyzwania pomocne w głębszym przemyśleniu koncepcji dialogu międzyreligijnego.

II. WYZWANIA

Wyzwanie I: dialog partnerski – konieczność rezygnacji z roszczenia do posiadania pełni Objawienia w Jezusie

Koncepcja dialogu międzyreligijnego bardzo ściśle łączy się z określonym – zwykle klasyfikowanym jako pluralistyczne – stanowiskiem w teologii religii, bronionym przez Paula F. Knittera[5]. Jego zdaniem, dialog, by był rzeczywisty i uczciwy, musi spełniać pewne warunki. Najważniejszy z nich polega na tym, by był on „relacją równości i szacunku"[6]. Nie znaczy to, że każdy zawsze ma rację. Każdy z partnerów dialogu musi jednak posiadać równe prawa i być tak samo traktowany. Każdy powinien angażować się w dialog jako człowiek wierzący, tj. będąc głęboko przekonany, że to, w co wierzy, jest prawdą[7], oraz wyrażać swoje przekonania w sposób jasny i zdecydowany[8]. Powinien jednak jednocześnie uznać, że takie samo prawo posiada partner dialogu. Jeśli chce, by tamten traktował jego wypowiedzi poważnie, jako przynajmniej potencjalnie wartościowe i wnoszące coś do rozmowy, musi tak samo traktować swego partnera. Musi chcieć nauczyć się czegoś od niego, być gotów zmienić przynajmniej niektóre swoje poglądy. Istnieje zatem, zdaniem Knittera, duża różnica pomiędzy posiadaniem i wyrażaniem głębokich przekonań, a pewnością, że posiada się dane przez Boga, pełne, ostateczne i nieprzekraczalne Objawienie[9].

---

[5] Por. P. F. Knitter. *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll N.Y. 1996; tenże. *Five Theses on the Uniqueness of Jesus*. W: *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter*. Red. L. Swindler, P. Mojzes. Maryknoll N.Y. 1997.

[6] Knitter. *Jesus…* s. 23.

[7] Tamże s. 24.

[8] *The Uniqueness…* s. 154.

[9] Knitter. *Jesus…* s. 33, por. też: *The Uniqueness…* s. 7.

Dialog prowadzony na powyższych warunkach jest, według Knittera, etycznym imperatywem – chrześcijanie są zobowiązani do miłowania bliźniego jak siebie samego, a nie możemy tak kochać innych, jeśli jesteśmy gotowi wejść z nimi w dialog[10]. Chrześcijanie nie mogą zatem utrzymywać, że w Jezusie otrzymali pełne, absolutne, ostateczne, nieprzekraczalne Objawienie, które wyczerpywałoby wszystko, co można powiedzieć o Bogu. Z takim roszczeniem nie da się bowiem zaangażować w autentyczny dialog międzyreligijny. Jezus, twierdzi Knitter, przynosi uniwersalne, decydujące i niezbędne przesłanie, ale nie jest pełną, definitywną, ostateczną i nieprzekraczalną prawdą o Bogu[11].

Powyższa argumentacja teologiczna niewątpliwie stanowi wyzwanie. Jeśli nie chcemy się zgodzić z redukcyjną chrystologią, musimy albo rozerwać związek pomiędzy warunkami nakładanymi przez Knittera na autentyczny dialog, albo zakwestionować te warunki, albo zrezygnować z dialogu. W ostatniej części mego tekstu spróbuję pokazać, dlaczego chrześcijanie nie mogą zrezygnować z dialogu. Spróbuję też przywołać argumentację na rzecz pierwszego członu alternatywy i wskazać, że dialog taki, jaki chce rozwijać Knitter, nie musi prowadzić do redukcyjnej chrystologii. Teraz jednak przejdę do rozważenia sytuacji, w której zakwestionowalibyśmy podstawowy warunek nakładany na dialog przez Knittera: równość jego partnerów. Posunięcie takie nie jest rzadkie wśród katolickich teologów. Ma też za sobą pewne wsparcie Magisterium – wizję dialogu „pochyłego" rozwija na kartach *Ecclesiam suam* Paweł VI. Posunięcie to jest jednak, jak się zdaje, niezbyt skuteczne: koncepcja dialogu „pochyłego", tj. takiego, w którym z góry wiadomo, że jeden z partnerów jest w uprzywilejowanej sytuacji, napotyka inne poważne wyzwanie, stawiane przez teologów zwanych pluralistami religijnymi.

Wyzwanie II: dialog „pochyły" – skandal ograniczonego dostępu

Koncepcja dialogu „pochyłego", prowadzonego z pozycji posiadacza pełnego Objawienia, który nie chce zachować owej pełni dla siebie, lecz powodowany miłością bliźniego chce się nią dzielić, może być dobrą odpowie-

[10] *The Uniqueness…*

[11] Knitter. *Jesus…* s. 79.

dzią na osąd (twierdzenie) Knittera o etycznym imperatywie dialogu partnerskiego. Motywacją okazuje się tutaj ta sama miłość bliźniego, która była podstawą moralnej argumentacji Knittera. Usprawiedliwieniem „pochyłości" relacji ma być coś zastanego i niezależnego od uczestników dialogu: fakt szczególnego Bożego działania, objawiającego się w pełni tylko w konkretnym czasie oraz miejscu, pozostawiającego bezpośrednim adresatom owej pełni Objawienia zadanie upowszechnienia jej całej ludzkości.

Wobec takiej wizji pojawia się jednak inny zarzut. Skupia się ona na obrazie Boga, który znajduje się w tle koncepcji dialogu „pochyłego". Jeśli bowiem pełnia Objawienia jest pozostawiona w ręku wybranej grupy ludzi, to nie była ona, nie jest i nie będzie, co więcej, nie mogła być i być nie może, dostępna wszystkim ludziom żyjącym na naszej planecie. Przekonują o tym dzieje ludzkości: wszyscy ludzie żyjący przed Chrystusem i wielu (jeśli nie większość) żyjących po Nim nie spotkało się w swym życiu z pełnią Objawienia. Jednak ów bieg dziejów był nieunikniony. Ze względu na uwarunkowania ludzkiej natury i historii tak niewielka grupa ludzi, którzy zostali adresatami pełni Objawienia, nie mogła skutecznie zanieść go wszystkim pobratymcom. Trudno zaś przyjąć, że wszechmocny i wszechwiedzący Bóg nie przewidział takiego rozwoju dziejów. Mamy zatem do czynienia ze „skandalem ograniczonego dostępu"[12] do pełni Objawienia, który podważa zasadność wiary w absolutną dobroć lub wszechwiedzę Boga.

Stajemy zatem przed wyzwaniem: koncepcja dialogu „pochyłego" usprawiedliwiona jest taką wizją dziejów Objawienia, które rodzą „skandal ograniczonego dostępu" do pełni tegoż Objawienia i podważają absolutną dobroć Boga. Wyzwaniu temu można próbować stawić czoła na dwa sposoby: uzasadniając, że wspomniany skandal tak naprawdę nie jest skandalem, a z woli Bożej ograniczony dostęp do pełni Objawienia nie niweczy wiary w dobroć tej woli. Można też spróbować pokazać, że wiara chrześcijańska nie rodzi skandalu, a dialog nie może być pochyły. Pójdę jednak drugą drogą: skandal bowiem, w moim przekonaniu, jest skandaliczny – nie przystoi, tak sądzę, w ten sposób myśleć o Bogu.

[12] Por. J. Hick. *Metaphor of God Incarnate*. London 1993 s. 154n.

Wpierw jednak trzeba naszkicować jeszcze jedno wyzwanie stawiane przez pluralistów religijnych dialogowi międzyreligijnemu. Tym razem pochodzi ono ze strony koncepcji pluralistycznych, krytykujących wspomnianych już przeze mnie teologów za brak rzeczywistego pluralizmu w spojrzeniu na inne religie.

Wyzwanie III: „dobre płoty warunkiem dobrego sąsiedztwa" – pluralizm postmodernistyczny a możliwość prowadzenia dialogu międzyreligijnego

Hick proponuje uniknąć skandalu ograniczonego dostępu poprzez następujące wyjaśnienie fenomenu wielości religii: religie są ludzkimi (a więc uwarunkowanymi kulturowo) odpowiedziami na spotkanie z niepoznawalnym samym-w-sobie noumenalnym Rzeczywistym. Religie ujmują owo Rzeczywiste za pomocą rozmaitych systemów kategorii – przybiera ono wówczas postać różnych fenomenalnych przejawów osobowych (Ojciec Niebieski, Jahwe, Allah) lub nieosobowych (Brahman, Dharmakaja). Rzeczywiste jest równo dostępne (i jednocześnie niedostępne) dla wszystkich, niezależnie od stosowanego systemu kategorii. Cel wszystkich religii (a celowi temu służą też powstałe fenomenalne obrazy Rzeczywistego) jest jeden: przejście od skoncentrowania na sobie (*self-centredness*) do ześrodkowania na Rzeczywistym (*Reality-centredness*) [13].

Wobec takiej (i podobnych) propozycji wysuwa się[14] poważny zarzut: że taka teoria lekceważy rzeczywisty pluralizm religijny. Ignoruje się w niej bowiem fakt, że religie różnią się w opisie i wartościowaniu ostatecznych celów człowieka oraz dróg, które do tych celów prowadzą. Traktuje się przy tym istniejące religie „z góry", minimalistycznie oceniając wartość prawdziwościową twierdzeń religijnych i przypisując sobie przy tym możliwość ich „właściwej" interpretacji, dokonanej z jakiegoś punktu widzenia – „neutralnego" i uprzywilejowanego wobec punktów widzenia wszelkich tradycji

[13] Por. J. Hick. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Maryknoll N.Y. 1989.

[14] Por. np. P. Griffiths. *An Apology for Apologetics. A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*. Maryknoll N.Y. 1991; S. M. Heim. *Salvations. Truth and Difference in Religion*. Maryknoll N.Y. 1995.

religijnych interpretacji, która nie szanuje samoświadomości człowieka religijnego[15]. Tego rodzaju krytyka opiera się na założeniu, że neutralny, uprzywilejowany punkt widzenia nie istnieje oraz że doświadczenie (także wszelkie doświadczenie religijne) jest od początku do końca kształtowane przez „język"[16]. Nie istnieje zatem jedno wspólne doświadczenie religijne (np. proces transformacji od *self-centredness* do *Reality-centredness*).

W przedstawianiu swojej pozytywnej wizji autorzy powyższej krytyki zaczynają się różnić, nie zawsze też poszczególne stanowiska są całkowicie jasne, spójne. Tym niemniej radykalna wersja tego stanowiska jest konsekwencją przyjęcia dwóch epistemologicznych założeń, że:

1) wszelkie doświadczenie jest od początku zinterpretowane w świetle systemu kategorii podmiotu doświadczenia;

2) system kategorii jest całością – każdy poszczególny element (słowo, symbol itp.) nabiera i utrzymuje swoje znaczenie na tle całości systemu.

W świetle tych założeń każda religia stanowi integralną całość. Ponieważ nie istnieje niezinterpretowane doświadczenie, nie istnieje też wspólny międzyreligijny grunt, leżący poza, pod czy ponad partykularnymi interpretacjami. Skoro zaś poszczególne elementy systemu interpretacyjnego znaczą to, co znaczą, tylko wewnątrz tego systemu, nie można wyrywać pojedynczych elementów z jednego systemu i próbować zrozumieć je na gruncie innego. W perspektywie religie okazują się niewspółmiernymi całościami[17]. Właściwą postawą wobec innych religii nie może być próba odnalezienia wspólnego (najczęściej pozapojęciowego) rdzenia ani też synkretyzm, czyli próba tłumaczenia pewnych kategorii i wykorzystania ich na gruncie własnego systemu. Hasłem idealnego współistnienia religii staje się powiedzenie „dobre płoty warunkiem dobrego sąsiedztwa"[18]. Podobnie jak dobrzy sąsiedzi nie wchodzą sobie nawzajem do ogródków i nie wykopują rosnących tam roślin, lecz raczej, stojąc na swoim terenie, rozmawiają przez płot, co najwyżej prezentując sąsiadowi swe rabatki, tak samo w spotkaniu międzyreligijnym przedstawiciele poszczególnych tradycji nie powinni dokonywać jakiś synkretycznych fuzji i poszukiwać mię-

[15] Por. J. di Noia. *Jezus i religie świata.* „W drodze" 1(377):2005.

[16] Por. G. Lindbeck. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age.* Philadelphia 1984; Griffiths. *An Apology…*

[17] Por. Lindbeck. *The Nature…* s. 30n.

[18] Por. P. F. Knitter. *Introducing Theology of Religions.* Maryknoll N.Y. 2002 s. 183.

dzyreligijnych doświadczeń, lecz powinni raczej, szanując integralność własną i drugiego, prezentować swoją tradycję i próbować zrozumieć drugiego w taki sposób, w jaki on siebie prezentuje.

Powyższa wizja napotyka jednak na problem stanowiący wyzywanie dla możliwości dialogu międzyreligijnego. Jeśli bowiem zrozumienie poszczególnych pojęć, twierdzeń czy przedstawień symbolicznych jest możliwe tylko na tle całego systemu interpretacyjnego, którego są elementami, oraz jeśli nie istnieje niezinterpretowane doświadczenie, to pod znakiem zapytania staje możliwość jakiegokolwiek porozumienia pomiędzy przedstawicielami niewspółmiernych i całościowych interpretacji świata, jakimi są religie. Złudne jest tu porównanie do rozmowy dwóch sąsiadów przez wspólny płot. Porozumienie co do wartości ogrodów jest możliwe dzięki temu, że obaj sąsiedzi dzielą wspólny „ogrodniczy" system interpretacyjny. Ich ogrody są tylko konkretnymi realizacjami tej samej „idei". W przypadku spotkania tradycji religijnych mamy do czynienia – z definicji – z brakiem szerszego systemu interpretacyjnego, ogólniejszej „idei", której poszczególne tradycje byłyby tylko konkretnymi realizacjami. Czy w ogóle możliwy jest zatem dialog międzyreligijny? – oto trzecie wyzwanie stawiane przez tzw. pluralistyczną teologię religii.

W dalszej części artykułu spróbuję zająć stanowisko wobec wyzwań: 1) autentyczny dialog międzyreligijny musi prowadzić do redukcjonistycznej chrystologii, 2) dialog „pochyły" opiera się na skandalu ograniczonego dostępu oraz 3) dialog międzyreligijny nie jest możliwy z powodu niemożności porozumienia pomiędzy uczestnikami niewspółmiernych tradycji.

III. ODPOWIEDZI

1. Warunki rozumienia a możliwość dialogu międzyreligijnego

Rozpocznę od trzeciego z wymienionyh wyzwań. Pierwszym krokiem rozumowania jest krytyka tezy o niewspółmierności. Można tu odwołać się do argumentacji Donalda H. Davidsona[19], który przekonywał, że idea schematu

[19] D. Davidson. *On the very Idea of Conceptual Scheme*. W: tenże. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford 1984.

pojęciowego całkowicie niewspółmiernego z naszym jest wewnętrznie sprzeczna. Aby bowiem jakikolwek napotykany fenomen uznać za schemat pojęciowy, musimy uznać, że – przynajmniej potencjalnie i do pewnego stopnia – jest możliwe jego przełożenie na nasze kategorie. Jeśli nie widzimy w ogóle możliwości przekładu, nie uznajemy danego fenomenu za system znaków obdarzonych znaczeniem, nie uznajemy go też za system kategorii interpretacyjnych. W kontekście kwestii spotkania międzyreligijnego można w podobnym duchu stwierdzić dodatkowo, że jeśli dany fenomen kulturowy jest całkowicie niewspółmierny z naszą tradycją religijną, nie mamy żadnego powodu uznać go za religię. Nie znaczy to oczywiście, że aby uznać coś za religię, musimy być zdolni do całkowitego i adekwatnego przekładu. Tym niemniej wszelkie nieporozumienia i niemożności porozumienia w określonych kwestiach mogą się pojawić na tle pewnego obszaru porozumienia.

Wobec argumentacji Davidsona wysuwano kontrargument odwołujący się do możliwości nauczenia się dwóch (lub więcej) schematów pojęciowych od podstaw, jak uczymy się swego ojczystego języka – a ten wszak rozumiemy (i uznajemy za język), nawet jeśli nie jesteśmy w stanie przełożyć go na jakikolwiek inny system pojęciowy. Podobnie – można argumentować – istnieje możliwość inicjacji w różne, niewspółmierne tradycyje religijne.

Powyższe rozumowanie jest w pewnym sensie słuszne: nie da się zaprzeczyć, że istnieje możliwość inicjacji w więcej niż jedną tradycję religijną – każdy konwertyta zostaje wprowadzony w nową tradycję i podczas tego wprowadzenia nie musi przekładać nowych dla siebie treści na kategorie starej tradycji, którą opuścił. Powstaje oczywiście pytanie, na ile stare kategorie wpływają na jego rozumienie nowej tradycji. Niemniej jednak wpływ ten jest na tyle ograniczony, że konwertyci stają się niejednokrotnie wybitnymi *ortodoksyjnymi* przedstawicielami nowej dla siebie tradycji religijnej.

Warto jednak zauważyć, że konwersja następuje często w sytuacji, w której podmiot rozpoznaje, iż tradycja, w której dotychczas uczestniczył, w gorszy sposób tłumaczy pewne bardzo ważne doświadczenie, a nowa tradycja interepretuje je znacznie lepiej. Samo pojęcie konwersji (zmiany, wyboru dokonanego przez podmiot na poziomie religijnym) zakłada, że obie tradycje odnoszą się do tego samego poziomu doświadczenia, różnie go tylko

interpretując. Dlatego właśnie możemy powiedzieć, że chodzi tu o poziom *religijny*. By konwersja była możliwa, zakres doświadczeń, do których obie tradycje się odnoszą, musi choć częściowo się pokrywać[20].

W powyższym kontekście widać, że epistemologiczne założenie, iż wszelkie doświadczenie jest od początku interpretowane w świetle systemu kategorii posiadanych przez podmiot jest o tyle mylące, że zbyt jednostronnie ujmuje zależność pomiędzy doświadczeniem podmiotu a jego systemem kategorii. Sugeruje bowiem jakoby podmiot już a priori był wyposażony w gotowy system kategorii interpretacyjnych. Współzależność doświadczenia i interpretacji jest tymczasem obustronna: nasze doświadczenie istotnie zawsze jest przeniknięte interpretacją, ale kategorie interpretacyjne kształtują się w toku i pod wpływem doświadczenia. Oba zaś czynniki – doświadczenie i systemy kategorii interpretacyjnych – są w jakiś sposób zakorzenione w naszej ludzkiej naturze[21].

Konsekwencją powyższego ujęcia jest ważna teza dotycząca rozumienia: rozumienie wszelkich systemów symbolicznych z konieczności wiąże się z uczestnictwem w doświadczeniu (formie życia), które te symbole kształtują i wyrażają[22].

W tej perspektywie istotne warunki rozumienia systemów symbolicznych – holizm znaczeniowy i konieczność uczestnictwa w formie życia, w którą interpretowany system jest wpleciony – nie muszą prowadzić do zakwestionowania samej możliwości dialogu międzyreligijnego, choć nakładają na niego pewne warunki. Zanim przyjrzymy się im bliżej, trzeba poczynić jeszcze kilka uwag.

Analizując dokładniej proces rozumienia[23], można stwierdzić, że jest on wielowymiarowy. Po pierwsze, rozumienie nie jest jedną czynnością czy stanem, lecz raczej splotem pewnych umiejętności, np. powiązanie danego symbolu, znaku z innymi elementami systemu pojęciowego czy zdolność stosowania go w rozmaitych sytuacjach życiowych. Umiejętności nie są jednak

[20] Krytycy pluralizmu à la Hick zarzucają, że w tej perspektywie wybór, zmiana czy trwanie w określonej religii nie mają znaczenia. Pluralizm „niewspółmiernościowy" czyni jednak niezrozumiałą samą sytuację wyboru czy zmiany.

[21] Szerzej na ten temat zob.: Sikora. *Słowa i zbawienie…* s. 85-211.

[22] Tamże s. 191-199.

[23] Por. tamże.

czymś, co nabywa się od razu – są otwarte na udoskonalanie i rozwój. Znaczy to m.in., że rozumienie jest zjawiskiem o charakterze nie tyle „cyfrowym" (albo w ogóle nie rozumiem, albo zupełnie, doskonale rozumiem), co „analogowym" (może wzrastać w obszarze pewnego kontinuum). Po drugie, jednym z aspektów rozumienia, jako że wymaga ono uczestnictwa w poznawanej formie życia, jest podzielenie obrazu świata, jaki jawi się w interpretowanym dyskursie[24]. Podejmując próbę rozumienia danego dyskursu, trzeba – przynajmniej „u początku" – brać wyrażający się w nim obraz świata za prawdziwy; dopiero później, już niejako od wewnątrz, można poddać go krytyce. Uznanie z góry, że interpretowany dyskurs jest fałszywy, uniemożliwia zrozumienie go tak, jak rozumieją go jego twórcy i uczestnicy. Waga podzielenia obrazu świata jest tym większa, im bardziej w dialogu dominuje aspekt dialogiczny (w rozumieniu Panikkara). Nie można bowiem zrozumieć drugiego tak, jak on sam siebie rozumie, jeśli nie podziela się jego wizji rzeczywistości[25].

Przyjęcie powyższej perspektywy z jednej strony pozwala oddalić zarzut, iż dialog międzyreligijny w ogóle jest niemożliwy, z drugiej nakłada dość radykalne warunki wszelkiej możliwej koncepcji tego dialogu.

2. Dialog międzyreligijny jako wzajemne uczestnictwo w tradycjach religijnych partnerów dialogu

Biorąc pod uwagę to, co zostało już powiedziane w tym referacie na temat dialogu jako spotkania, w którym chodzi o wymianę logosu, czyli o porozumienie i wspólne pytanie o prawdę, dokonujące się w określonym dykursie, oraz na temat rozumienia danego dyskursu jako procesu obejmującego z konieczności uczestnictwo w formie życia, w którą ów dyskurs

[24] Jak wskazywał L. Wittgenstein (*O pewności*. Warszawa 1993), istnieje bardzo ścisły związek pomiędzy daną formą życia a określonym obrazem świata. Można powiedzieć, że pewien obraz świata i pewna forma życia to dwie strony tego samego medalu – przyjęcie pewnego obrazu świata pociąga za sobą pewien sposób życia, zaś określony obraz świata jest niejako immanentnie ukryty w danym sposobie życia, tak że na podstawie sposobu życia można rozpoznać związany z nim obraz świata.

[25] Por. Panikkar. *Intrareligious dialogue...* s. 47n. (por. też polski przekład pierwszego wydania książki Panikkara: *Religie świata w dialogu*. Warszawa 1986 s. 44n).

jest włączony, trzeba postawić tezę, że dialog międzyreligijny z konieczności jest wzajemnym uczestnictwem w tradycjach religijnych partnerów dialogu. Nie uczestnicząc bowiem w danej tradycji, nie można zrozumieć jej dyskursu, ani tym bardziej człowieka kształtowanego przez nią i kształtującego ją. Powyższa teza wymaga oczywiście wielu dopowiedzeń. Rodzą się następujące pytania: Na jakiej podstawie możliwe jest wzajemne uczestnictwo? Jak przebiega rozumienie drugiego? Do jakiego stopnia można uczestniczyć w kilku tradycjach religijnych? Jak uczestnictwo w tradycji religijnej drugiego wpływa na zaangażowanie we własną tradycję religijną? Wreszcie: czy charakter tradycji chrześcijańskiej pozwala, by chrześcijanin bez zdrady swojego wyznania uczestniczył w innej tradycji religijnej?

Tradycje religijne a ogólnoludzkie doświadczenie

Na podstawie czego jest możliwe wzajemne uczestnictwo w tradycjach religijnych? Za taką podstawę należy, moim zdaniem, uznać pewne doświadczenie egzystencjalne, które – pomimo różnic interpretacyjnych – pozostaje dla człowieka na tyle pierwotne, że może stanowić punkt wyjścia do wzajemnego porozumienia. Analizując przypadek konwersji, wskazywałem, że musi istnieć pewien obszar wspólny wszystkim religiom – obszar egzystencjalnego doświadczenia. Trzeba teraz w jakiś sposób wyartykułować, o jaki obszar chodzi. Problem, który się tu pojawia, dotyczy pytania, jakie kategorie skonstrują taką artykulację, skoro nie istnieje neutralny dla wszystkich religii punkt widzenia. Poniższa próba będzie zatem przeprowadzona z perspektywy chrześcijańskiej, choć – mam nadzieję – w sposób możliwy do przyjęcia przez członków innych tradycji religijnych.

O religijnym charakterze pewnych praktyk, systemów pojęciowych decyduje fakt, że dotyczą one najbardziej fundamentalnego pytania człowieka o całość egzystencji, o jego ostateczny los i ostateczny sens świata[26]. Kwestie religijne dotyczą jednocześnie pragnienia nieutracalnego rozwoju wszelkich możliwości człowieczeństwa. Doświadczenie staje się religijne, gdy człowiek rozpoznaje, że aktualny stan jego egzystencji i świata nie jest stanem idealnym, kiedy odkrywa w sobie pragnienie przekroczenia wszelkiej

[26] Por. np. K. Rahner. *Podstawowy wykład wiary*. Warszawa 1987 s. 45; P. Tillich. *Dynamika wiary*. Poznań 1987; tenże. *Teologia systematyczna*. T. 1. Kęty 2004 s. 18n.

skończonej, uwarunkowanej „pełni" ku pełni nieskończonej i nieuwarunkowanej oraz gdy w jakiś sposób zaczyna odpowiadać na doświadczaną potrzebę, pragnienie takiej nieskończonej, nieutracalnej, nieuwarunkowanej pełni. Rozmaite tradycje religijne są wypracowanymi w historii splotami praktyk i kategorii interpretacyjnych, wyrażającymi to doświadczenie i kształtującymi konkretne formy realizacji owej potrzeby zbawienia, owej ostatecznej troski.

Zrozumienie jako powiązanie z własnym doświadczeniem religijnym – dialog wewnątrzreligijny warunkiem dialogu międzyreligijnego

Gdy mamy do czynienia z dialogiem, a nie z konwersją, każdy z partnerów przystępuje do dialogu z ukształtowaną tożsamością religijną, której pragnie pozostać wierny. Jak słusznie zauważa Roimundo Panikkar, nie jest ani pożyteczne, ani możliwe, dokonanie swoistego *epoché* – zawieszenia własnych przekonań[27]. Wynika stąd, że zrozumienie, będąc uczestnictwem w religijnej formie życia drugiego, jest zarazem powiązaniem danego dyskursu z własnym doświadczeniem religijnym. Dialog międzyreligijny nie da się sprowadzić do dyskusji filozoficzno-teologicznych, badań historyczno-kulturowych lub oficjalnych spotkań przedstawicieli wspólnot religijnych[28]. Autentyczny dialog międzyreligijny dotyka najbardziej podstawowego poziomu zaangażowania. Uczestnictwo w tradycji drugiego nie może być dokonywane „na próbę", wykluczone jest jakiekolwiek osłabiające „jak gdyby…". Dialog międzyreligijny jest jednocześnie dialogiem *wewnątrz*religijnym[29], dokonującym się w sercu osoby zaangażowanej w dialog, procesem kwestionującym jej dotychczasową tożsamość religijną.

Podróże małe i duże: zróżnicowanie uczestnictwa w doświadczeniu i tradycji drugiego

Dialog międzyreligijny nie jest procesem o zawsze i wszędzie stałym „natężeniu". Tradycje religijne są fenomenami wielowarstowymi i wieloaspektowymi. Na każdą tradycję składa się splot rozmaitych praktyk i wie-

[27] Por. Panikkar. *Intrareligious dialogue…* s. 73-84; tenże. *Religie świata…* s. 77-90.
[28] Por. tamże s. 61-71 (wyd. pol. – s. 61-75).
[29] Por. Panikkar. *Intrareligious dialogue…*

lość symboli o różnej ważności. Uczestniczyć w tradycji drugiego można w różnym stopniu, bardziej lub mniej angażując się w różne praktyki, pozwalając kształtować swoje myślenie tym, a nie innym symbolom.

Można by tu wysunąć zarzut, że takie zróżnicowane uczestnictwo nie jest możliwe ze względu na integralność tradycji i holizm znaczeniowy. W odpowiedzi trzeba powiedzieć, że holizm byłby przeszkodą w zróżnicowaniu uczestnictwa, gdyby rozumienie miało charakter „cyfrowy" – zerojedynkowy. Jak już jednak zostało powiedziane, rozumienie ma charakter „analogowy" – drugiego i jego tradycję (jak zresztą i własną tradycję) można rozumieć w różnym stopniu. Zróżnicowanemu zaangażowaniu w interpretowaną tradycję odpowiada zróżnicowany stopień jej rozumienia. Im bardziej się w nią anagażujemy, tym lepiej możemy ją zrozumieć.

Stopień zaangażowania zależy od dwóch czynników: gotowości i zdolności kogoś, kto próbuje zrozumieć, oraz od charakteru tradycji, którą próbuje on zrozumieć. Mogą bowiem istnieć praktyki, w które – ze względu na osobiste doświadczenie i tożsamość religijną – dany człowiek nie jest w stanie się zaangażować (przynajmniej na danym etapie dialogu). Poza tym sama interpretowana tradycja może wymagać określonego porządku zaangażowania. Odwołam się do przykładu. Jestem w jakiś sposób zaangażowany w praktykę buddyzmu zen, polegającą na uczestnictwie w zazen (siedząca medytacja). Nie przyjąłem jednak schronienia w trzech klejnotach (Buddzie, Dharmie i Sandze). Buddyści zen nie mają nic przeciw temu, bym praktykował zazen, ja również nie widzę sprzeczności tej praktyki z moim chrześcijańskim doświadczeniem. Nie jestem jednak gotów uczestniczyć w pewnych praktykach obecnych w buddyzmie tybetańskim, a i buddyści tybetańscy dopuszczają do zaangażowania się w te praktyki tylko tych, którzy przyjęli schronienie w trzech klejnotach, formalnie stając się buddystami. Podobnie rzecz się ma z zaangażowaniem się kogoś w tradycję chrześcijańską. Uznalibyśmy za wskazane uczestnictwo w pewnych formach modlitewnych i próbę przyjęcia określonego stylu życia w przypadku każdego, kto chce zrozumieć Ewangelię; by jednak ktoś, np. buddysta, mógł zostać dopuszczony do Eucharystii, musiałby wcześniej przyjąć chrzest (a w Kościele wschodnim także bierzmowanie).

Uczestnictwo w tradycji religijnej drugiego (w sposób zróżnicowany pod względem stopnia zaangażowania) jest aktem słuchania, co partner dialogu (jako osoba ukształtowana i kształtująca swą tradycję religijną) ma

nam do powiedzenia o świecie, Rzeczywistości transcendentnej i – co szczególnie ważne – o sobie. Słuchając drugiego, sami staramy się być możliwie cicho – w tym przypadku oznacza to, że staramy się przyjmować tradycję drugiego taką, jaką ona jest, bez natychmiastowego tłumaczenia jej na nasze kategorie i osądzania zgodnie z naszymi standartami. Oczywiście, pozostaje w mocy ostrzeżenie hermeneutów, iż nigdy nie jesteśmy w stanie wyzbyć się swoich uprzedzeń i przedzałożeń – to, kim do tej pory byliśmy, będzie wpływać na nasze rozumienie drugiego[30]. Warto w tym kontekście podążać za radą Hansa Georga Gadamera, który wskazuje, że najlepszym sposobem, by nasze przedzałożenia nie zniekształciły interpretacji, jest uświadomienie ich sobie i „wprowadzenie do gry"[31]. Owo „wprowadzenie do gry" można ująć jako akt stawiania pytania. Pytamy bowiem zawsze o to, co nas interesuje, co jest dla nas jakoś ważne. Pytanie zaś z jednej strony otwiera możliwość autoprezentacji, a zatem porozumienia, a z drugiej – ogranicza przestrzeń rozmowy, wpływa na to, co i jak może zostać w odpowiedzi powiedziane[32]. Słuszny jest też, jak sądzę, gadamerowski pogląd, że interpretacja jest sztuką, a co za tym idzie nie istnieje algorytm z góry wyznaczający powszechnie najlepszy sposób neutralizacji własnych uprzedzeń.

Powroty do domu: integracja z własną tradycją religijną

Dialog, choć wymaga „wejścia w skórę" drugiego, by go zrozumieć, tym się różni od konwersji, że towarzyszy mu pragnienie zachowania wierności własnej tożsamości. Proces dialogu obejmuje zatem nie tylko podróż do ojczyzny drugiego, lecz także powrót do własnego domu. Trzeba nie tylko wejść lub – lepiej – dać się wprowadzić w tradycję drugiego, lecz także nauczyć się patrzeć na świat jego oczami. Trzeba również zintegrować to nowo nabyte doświadczenie z doświadczeniem uprzednio posiadanym, z własną wizją świata. Oczywiście, każda podróż w obce, fasynujące miejsca pozostawia w nas ślad; sprawia, że dom, rodzinne strony zaczynają dla nas wyglądać inaczej. Poszczególne znaki i symbole nabierają znaczenia w kontekście szerszego obrazu świata. Gdy zatem poprzez wejście w inną

[30] H. G. Gadamer. *Prawda i metoda*. Kraków 1993 s. 256-351.

[31] Tamże.

[32] Tamże s. 337n.

tradycję religijną poznajemy nowe możliwości interpretacji doświadczenia religijnego, poszerzamy kontekst, w którym próbujemy zrozumieć znaki i symbole tworzące naszą tradycję. Zmienia się tym samym nasze rozumienie wspomnianych znaków i symboli. Zmiana może dotyczyć poszczególnych symboli, w których, zainspirowani nowym doświadczeniem i rozumieniem, zaczynamy dostrzegać pomijane dotąd warstwy znaczeniowe. Przede wszystkim zmiana następuje jednak na poziomie bardziej ogólnym: obraz świata, jaki niesie ze sobą nasza tradycja, musi w jakiś sposób uwzględniać nowe doświadczenie, którego staliśmy się uczestnikami.

Nieunikniony charakter takich zmian sprawia, że tożsamość kogoś przystępującego do dialogu musi pozwalać na to, by wierność tej tożsamości nie wykluczała jej przemian; musi być to tożsamość dynamiczna, otwarta, zdolna do integracji nowych elementów[33]. Musi to być tożsamość „drogi", świadoma swej prowizoryczności na każdym etapie ze względu na cel, ku któremu zmierza. Właśnie taki charakter ma, jak sądzę, tożsamość chrześcijańska. Postaram się to pokazać, szkicując, m.in. rozwiązania trudności wynikających z pierwszego i drugiego wyzwania, wyszczególnionych na początku artykułu.

3. Chrześcijaństwo jako religia otwarta na dialog międzyreligijny

Otwartość chrześcijaństwa na dialog opiera się na trzech filarach: antropologicznym, chrystologicznym i teologicznym. Są one oczywiście wzajemnie powiązane, ale porządek wykładu wymaga indywidualnego przedstawienia każdego z nich.

„Imago Dei" – antropologia relacyjna

Chrześcijaństwo jest otwarte na dialog międzyreligijny choćby ze względu na samą antropologię. Człowiek jest przede wszystkim osobą. Osoba zaś ze swej istoty jest bytem dialogicznym. Zgodnie z wiarą chrześcijańską osobami *par excellence* są bowiem Osoby Boskie. I jakkolwiek Trójca pozostaje niepojętą Tajemnicą, a wszelkie próby Jej racjonalnego zrozu-

[33] Warunek ten jest bardzo bliski jednemu z kryteriów żywotności idei i tradycji, które doprowadziły Newmana do Kościoła katolickiego (zob. J. H. Newman. *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Warszawa 1957).

mienia natrafiają na nieprzezwyciężalne trudności[34]; to trynitarna wizja osobowego Boga wiąże się z odkryciem, że o tożsamości osoby stanowią przede wszystkim jej relacje z innymi osobami – w odniesieniu do Trójcy prowadzi to do stwierdzenia, że Osoby Boskie nie tyle wchodzą w relacje ze sobą, co są tymi relacjami[35]. Przenosząc tę wizję osoby na obszar antropologii, stwierdzamy, że „(…) jako obraz osobowego bytu Boga – również osobowy byt człowieka definiuje się (…) przez odniesienie do drugiego"[36], że „drugi wchodzi w istotną strukturę mego bytu osobowego"[37].

Osoba nie jest zatem jednostką. Jednostka jest czymś ograniczonym i uzyskującym swoją tożsamość dzięki odgraniczeniu, odróżnieniu od innych jednostek[38]. Jak jednak pisze Włodzimierz Łosski, powołując się na naukę ojców Kościoła, zwłaszcza św. Grzegorza z Nyssy, „(…) osoba ludzka nie jest częścią bytu ludzkiego, podobnie jak Osoby Trójcy nie są częściami Boga"[39]. To przez grzech – działanie, w którym człowiek przywłaszcza sobie część natury i uważa ją za swoje prywatne dobro – człowiek zszedł z poziomu osoby na poziom jednostki. Przywłaszczenie części powoduje, że człowiek nie może już zrealizować pełni, do której jest powołany – nie może stać się doskonałym obrazem Boga[40].

Człowiek jest powołany do zrealizowania się jako osoba. Może zaś uczynić to, jedynie rezygnując z jednostkowego „ego", wyrzekając się swojej jednostkowej tożsamości i uznając – poprzez powszechną miłość – całość natury za swoją („Miłuj bliźniego swego, jak siebie samego"). Jak stwierdza Louis Bouyer, „osoba dojrzewa, gdy czyni swoim doświadczenie wszystkich[41]". W osobie bowiem jest zapodmiotowana całość natury. Każdy sta-

---

[34] Por. np. T. Dzidek. *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*. Kraków 2001 s. 213-273; P. Sikora. *O pewnych trudnościach łacińskiej teologii trynitarnej*. CT 3:2003.

[35] Por. Tomasz z Akwinu. *Summa theologiae* qq. 27-42.

[36] G. Greshake. *Wierzę w Boga trójjedynego*. Kraków 2001 s. 40.

[37] Tamże.

[38] Więcej o zasadzie ujednostkowienia m.in.: R. Panikkar. *Znaczenie imienia Chrystusowego w powszechnej ekonomii zbawienia*. W: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*. Red. M. Dhavamony. Warszawa 1986 s. 237-240.

[39] W. Łosski. *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Warszawa 1989 s. 105.

[40] Tamże s. 106.

[41] L. Bouyer. *Syn Przedwieczny*. Kraków 2000 s. 634.

je się osobą w procesie życia, wychodząc od konkretnego punktu historii i tożsamości jednostkowej, zdążając do „rozszerzania" swoich granic. Staje się tym (czyli nabywa w wolnym akcie podobieństwo), czym jest (dana przez Boga natura – obraz).

Dialog jest nieusuwalnym aspektem tego procesu. Osoba jest bowiem nie tyle obrazem każdej osoby Boskiej, co osoby Logosu[42]. Relacja między ludźmi, dzięki której mogą osiągnąć pełnię swego bytu osobowego, zawiera zatem – jako swą istotną część – wspólnotę Logosu, prowadzącą poprzez wymianę cząstkowych *logoi spermatikoi* aż do pełni współuczestnictwa w Logosie[43]. W takiej wymianie i współuczestnictwie równoważą się i dopełniają na pozór sprzeczne aspekty: jedność i różnorodność[44].

Biorąc to pod uwagę, trzeba uznać, że próba poznania osoby to nie to samo co pytanie o jednostkę. Tożsamość osoby można odkryć tylko poprzez nawiązanie z nią dialogicznej relacji i odkrycie tej osoby wewnątrz nas samych – jako bieguna naszego bytu[45].

W tej perspektywie dialog prowadzony z każdym człowiekiem, a więc także dialog międzyreligijny, stanowi istotny element życia chrześcijańskiego. Bez takiego dialogu, obejmującego nieustanne kwestionowanie aktualnej, skończonej i ograniczonej, niejako jednostkowej tożsamości, nie możemy w pełni stać się osobami, nie możemy w pełni odwzorować w sobie podobieństwa do Bożego Logosu, na którego obraz zostaliśmy stworzeni, nie możemy też zrealizować swego powołania.

---

[42] Jest to wizja bliższa tradycji wschodniej. Na Zachodzie po Augustynie została nieco usunięta w cień. Na temat potrzeby ponownego odkrycia szczególnej relacji człowieka do osoby, Logosu pisał np. K. Rahner. *Uwagi na temat dogmatycznego traktatu „De Trinitate"*. W: tenże. *Pisma wybrane*. T. 1. Kraków 2006; tenże. *O teologii Wcielenia*.

[43] Oczywiście po grzechu pierworodnym proces ten jest możliwy wyłącznie dzięki Chrystusowi. Jezus Chrystus nie tylko jest osobą *par excellence*. Jest pierworodnym – On jako pierwszy zrealizował proces „personalizacji": stał się sobą – osobą – gdy Wcielenie dopełniło się w Misterium Paschalnym. Punktem wyjścia było istnienie w konkretnych uwarunkowaniach historycznych, a punktem dojścia istnienie przebóstwione, nieuwarunkowane, w pełni osobowe. Tylko przez uczestnictwo w Nim każdy z nas może się stać osobą.

[44] Por. Greshake. *Wierzę*… s. 42.

[45] Por. Panikkar. *Znaczenie imienia Chrystusowego*… s. 240-251.

W tym miejscu rodzi się pytanie o to, w jaki sposób pogodzić gotowość do takiego dialogu z równie fundamentalnym przekonaniem wiary chrześcijańskiej, że w Jezusie Chrystusie otrzymaliśmy pełnię Bożego objawienia? Spróbuję udowodnić, że jest to możliwe.

Chrystofania dialogiczna i nieskandalizująca

Trudność, jaką stanowi roszczenie do otrzymania pełni Objawienia w Chrystusie, wynika – moim zdaniem – z niewłaściwego rozumienia tego roszczenia. Teologowie, którzy widzą tu problem, odwołują się najczęściej do oczywistej zasady, że „nic skończonego nie może wyczerpać nieskończoności Bóstwa" i uznają, że Jezus Chrystus, jako że w pełni był człowiekiem, był bytem skończonym. Taka też była Jego świadomość. Nie mógł więc przekazać Objawienia, które wyczerpywało by nieskończoną pełnię bóstwa[46].

Teologowie ci mają rację o tyle, o ile rozpatrujemy historyczne wydarzenie Chrystusa – to, co On zrobił i powiedział przed swoją śmiercią. To wydarzenie z pewnością posiada pewne ograniczenia. Zauważmy jednak, że Kościół nigdy nie twierdził, że pełnię Objawienia stanowiło nauczanie Jezusa ani nawet cała Jego przedpaschalna egzystencja. Konstytucja *Dei verbum* głosi, że Chrystus doprowadził Objawienie do doskonałości przez całą swoją obecność, a zwłaszcza przez śmierć, Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Prawdy[47]. Ma to, jak zobaczymy, ogromne znaczenie dla wyjaśnienia, w jakim sensie Chrystus jest pełnią Objawienia i jak może ono być obecne w tradycjach religijnych i sercach wszystkich ludzi.

Jak wynika z czwartej Ewangelii (por. J 7, 39b; 12, 23-25; 14, 28b; 16, 7. 12-13), pełnia Objawienia nie mogła nadejść przed śmiercią Jezusa, który w swojej historycznej egzystencji był mniejszy od Ojca. Stał się pełnią Objawienia dopiero w uwielbionej formie istnienia – jako posyłający Ducha Prawdy. Istnieje ścisłe i istotne powiązanie Jezusowego uwielbienia, Jego

[46] Por. np. Knitter. *Jesus…* s. 73n; *The Uniqueness.* s. 8; J. Macquarrie. *Revisiting the Christological Dimension of Uniqueness*. W: *The Uniqueness…* s. 97.

[47] KO 4.

odejścia do Ojca przez śmierć, posłania Ducha Prawdy oraz pełni Objawienia[48].

Na tę rzeczywistość wskazuje też św. Paweł, gdy w początkowych wersach Listu do Rzymian stwierdza, że Jezus, pochodząc według ciała z rodu Dawida, a więc rodząc się w konkretnych uwarunkowaniach genetyczno-historycznych, został ustanowiony Synem Bożym według Ducha przez Zmartwychwstanie (1, 3-4). Jak dowodziłem gdzie indziej[49], mamy tu do czynienia z opisem fundamentalnego procesu, przez który „przeszła" ludzka natura Chrystusa. Jej początkiem była konkretna, uwarunkowana forma egzystencji, a końcem i celem (*telos*) forma nieuwarunkowana, przebóstwiona, mówiąc językiem Janowym: uwielbiona. Kluczowym momentem tego procesu było Misterium Paschalne Śmierci i Zmartwychwstania. Uwielbiony Chrystus staje się równy Ojcu – także w swej ludzkiej naturze (tu mylą się niektórzy teologowie, podzielając pogląd P. F. Knittera). Właśnie Chrystus może być pełnią Objawienia.

Misterium Paschalne, w którym zostało przebóstwione człowieczeństwo Jezusa, przekształciło także relacje Chrystusa do każdego człowieka. Chrystus umiłował nas jak siebie samego. Przez śmierć wyrzekł się ograniczonej tożsamości, oddał za nas swoje życie. Ofiara ta została przyjęta przez Ojca – Chrystus nadal żyje, zmartwychwstał, został wywyższony[50]. Wyrzekłszy się ograniczonej tożsamości, zyskał tożsamość powszechną – stał się Nowym Adamem (Rz 5, 12-19), ostatnim Adamem, który jako zmartwychwstały jest „duchem ożywiającym" (1 Kor 15, 45). Adam nie oznacza tu jednego, konkretnego człowieka, żyjącego u początków ludzkości, lecz jest rzeczownikiem zbiorowym, oznaczającym człowieka w ogóle. Jako Nowy Adam Chrystus w sobie zawiera, jednoczy i streszcza całą ludzką naturę. Jako człowiek przebóstwiony nie jest ograniczony czasem i przestrzenią, nie jest niczym ograniczony. Stwierdzenie: „To ty, nie ja" jest bo-

[48] Por. Rahner. *Podstawowy wykład wiary…* s. 174. Podobnie problem ujmuje P. Tillich (zob. tenże. *Teologia systematyczna*. T. 1 s. 121-136).

[49] Por. P. Sikora. *Przebóstwienie człowieka. Chalcedon i chrystologia dwustopniowa*. „Polonia Sacra" 12(56):2003.

[50] O jedności Śmierci, Zmartwychwstania i Wywyższenia zob. np. W. Kasper. *Jezus Chrystus*. Warszawa 1983 s. 123-162.

wiem określeniem granicy, a zatem świadectwem ograniczenia. Uwielbiony Chrystus jest w każdym z nas, a każdy z nas jest w Chrystusie.

Poznanie pełni Objawienia, którą jest Zmartwychwstały, nie jest poznaniem „według ciała" (2 Kor 5, 15-17), którego owocem byłaby jakaś pozytywna wiedza wyrażana za pomocą naszych ludzkich kategorii poznawczych. Jest poznaniem „przekraczającym wszelką wiedzę (Ef 3, 19), a więc na wskroś apofatycznym. Natrafiamy tu, jak sądzę, na paradoks, który uwidocznił się w doświadczeniu dwóch uczniów idących do Emaus (por. Łk 24, 13-33): dopóki widzieli kogoś, nie potrafili rozpoznać w Nim Jezusa. Gdy zrozumieli Pisma, gdy uwolnili się od pragnienia oglądania Jezusa, rozpoznali Go, ale jako niewidzialnego. Podobnie i w naszym przypadku: rozpoznając Chrystusa – pełnię Objawienia, rozpoznajemy Go jako niewidzialnego, ukrytego, niedostępnego naszym zdolnościom i procedurom badawczym stosowanym do zdobywania wiedzy na temat rzeczywistości skończonych.

Proces poznania pełni Objawienia, tj. niewidzialnej, nieuchwytnej obecności Zmartwychwstałego, jest zaś procesem dialogicznym. Jak pouczają nas ewangeliczne narracje o spotkaniach pierwszych uczniów ze Zmartwychwstałym, rozpoznać Jezusa mogą ci, którzy Go miłują i są wrażliwi na Jego miłość. Zmartwychwstanie jest owocem miłości, drugą, Boską stroną krzyża, śmierci, wyrzeczenia się siebie, uczynienia całkowicie pustym, bo nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich (por. J 15, 13). On swoje życie oddał. Swojego życia już nie ma. Jego życiem jest teraz życie Jego przyjaciół. Poznają zaś to doświadczalnie, rozpoznają Go ci, którzy pozwalają, by On w nich żył – ci, którzy przyjmują Jego miłość. Miłość ta rozrywa jednak granice „ja", opróżnia i otwiera. Pozwolić zmartwychwstałej Miłości żyć w sobie, to stracić swoje życie. Jak mówi Paweł: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2, 20). A skoro życiem Chrystusa jest życie wszystkich, to i moim życiem jest ich życie. To właśnie znaczą słowa „kochać bliźniego swego, jak siebie samego". To bliźni są moim „ja". Na tym właśnie polega wiara – wiara, która działa przez miłość (por. też J 14, 21-23. 25-26; 15, 14-15; 1 J 4, 7). Miłość, która rezygnuje z budowania swojej tożsamości na odgraniczeniu, która czyni swoim życie drugiego, czyni także swoim jego logos – akt takiej miłości obejmuje więc akt dialogu.

Poznanie, które jest „drugą stroną" miłości, pojmowanej jako rezygnacja z jednostkowego „ja" i uznanie za swoje życia wszystkich, nie dokonuje się w samotności, lecz w głębi serca i we wspólnocie, „wraz ze wszystkimi" (por. Ef 3, 17). Dochodzimy do niego „wszyscy razem" (por. Ef 4, 12). Głębia serca jednego człowieka nie jest bowiem oddzielona od głębi serc innych ludzi. Istotą głębi serca jest wspólnota, tak że nawet niezbyt właściwe jest mówienie o wielu głębiach serc. Właściwsze jest stwierdzenie, że istnieje tylko jedna głębia serc wszystkich ludzi – Chrystus, będący wszystkim we wszystkich (por. Kol 3, 10-11). Co więcej, Chrystus nie jest tylko nowym Adamem, wszystkim we wszystkich ludziach, prawdziwym „ja" każdego człowieka. Autor Listu do Kolosan utożsamia Chrystusa – Słowo Wcielone – z *arche* (por. Kol 1, 18) – wszechobecną zasadą immanentną, a zarazem transcendentną wobec całej rzeczywistości, decydującą o tożsamości każdej rzeczy, stanowiącą jej najgłębszą istotę, wykraczającą jednocześnie poza wszystkie byty naszego codziennego doświadczenia.

Pełnia Objawienia, czyli w pełni Wcielone Słowo Ojca – zmartwychwstały, wywyższony, uwielbiony Chrystus, jest zatem obecna w każdym punkcie czasu i przestrzeni i zarazem każdy taki punkt nieskończenie przekracza. Jest obecna w każdym człowieku i każdego, dopóki ów nie utożsami się z nią w wieczności, zostając w pełni przebóstwiony – nieskończenie przerasta. Powołaniem i zarazem możliwością każdego człowieka, gdziekolwiek i kiedykolwiek by żył, jest świadome i wolne przyjęcie tej pełni – odwzorowanie jej w sobie, utożsamienie się z nią przez miłość. Pełnia Objawienia jako taka ma charakter apofatyczny. Świadomość tej pełni nie jest zwykłą, skończoną świadomością, wyrażalną za pomocą języka. Jest raczej paradoksalną „wiedzą przez niewiedzę" mistyków.

Chrześcijaństwo, Kościół są utożsamiane z Chrystusem – Kościół jest ciałem Chrystusa, „pełnią Tego, który napełnia wszystko na wszelki sposób" (Ef 1, 23). Utożsamienie to ma jednak postać paschalną: każdy skończony element zachowuje tożsamość z Chrystusem na sposób obietnicy i śmierci[51] – wyrzekając się roszczenia do swej absolutności, co więcej, „znikając z oczu", nie zatrzymując na samym sobie, lecz wskazując na Nieskończoność, uobecniającą się w nim i zarazem go przekraczającą[52]. Podobnie

[51] Por. Rahner. *Podstawowy wykład wiary…* s. 174.

[52] Por. Tillich. *Teologia systematyczna*. T. 1. s. 128.

rzecz się ma (a przynajmniej może mieć) z innymi tradycjami religijnymi. Chrystus – pełnia Objawienia – jest w nich obecny i przez swego Ducha działa, inspiruje i pociąga ku sobie, a przez siebie ku Ojcu. Pełnia ta nieskończenie przekracza każdą tradycję religijną. Żadna z nich nie ujmuje zawartej w niej pełni adekwatnie. Co najwyżej może być tylko drogowskazem wskazującym na już-tu-i-teraz-Obecnego, a jednocześnie „zamieszkującego Światłość niedostępną". Dlatego też dialog międzyreligijny, prowadzony na warunkach „partnerskich", a nie „pochyłych" jest dla chrześcijan nie tylko możliwy, ale konieczny, by coraz lepiej poznawali pełnię, którą nie tyle posiadają, ile która się im ofiarowuje i ich ogarnia, ofiarowując się każdemu i każdego ogarniając, a ogarniając wszystkich, wszystkich jednoczy, prowadząc do wspólnego uczestnictwa w sobie.

„Coincidentia oppositorum" – Bóg jest Tajemnicą, wiara dotyczy Rzeczywistości, a nie form wyrazu

Jest oczywiste, że systemy doktrynalne różnych religii bardzo się różnią. Powstaje zatem pytanie, jak pogodzić świadomość tych różnic z przekonaniem, że w tak różnych religiach może się przejawiać ta sama Tajemnica, co więcej, że prowadząc dialog, można wspólnie pogłębiać znajomość tej Tajemnicy, coraz bardziej zbliżać się do pełni prawdy? Pytanie to nasuwa się tym bardziej że, jak powiedzieliśmy, dialog związany jest z uczestnictwem w tradycjach religijnych i podzieleniem obrazu świata, jaki one zawierają, a więc z czymś, co można nazwać doświadczeniem wieloreligijnym.

Panikkar, jeden z pionierów zarówno praktyki, jak i teorii dialogu międzyreligijnego, uznał za konieczny warunek możliwości doświadczenia wieloreligijnego przeprowadzenie rozróżnienia na wiarę, która jest wciąż transcendenta, niewysłowiona i otwarta, i wierzenie, będące intelektualnym, emocjonalnym i kulturowym ucieleśnieniem tej wiary w ramach określonej tradycji[53]. Rozróżnienie to nie jest aktem dokonanym *ad hoc*, dla potrzeb teologii dialogu międzyreligijnego, lecz ma mocne podstawy w tradycji chrześcijańskiej. Jest obecne (oczywiście w nieco innej formie) już u św. Tomasza z Akwinu, który podkreśla, że *actus credentis non termi-*

[53] Por. Panikkar. *Intrareligious…* s. 50 (wyd. pol. – s. 49).

natur ad enuntiabile sed ad rem[54]. Wierze są potrzebne pewne środki wyrazu (*enuntiablie*), lecz wiara dotyczy rzeczywistości (*res*), transcendentnej wobec tych środków. Owe *enuntiablie* tworzą wierzenie, które choć jest dla wiary niezbędne[55], nie jest samą wiarą (bo ta dotyczy „rzeczy"). Rozróżnienie przeprowadzone przez Tomasza i przez Panikkara (w nieco inny sposób) staje się krokiem oczywistym i koniecznym, gdy tylko dopuścimy do głosu apofatyczną tradycję, świadomość Kościoła.

Tradycja apofatyczna jest mocno zakorzeniona w Biblii. Izrael ma świadomość, że niedościgłym szczytem Objawienia się JHWH jest teofania synajska (por. np. 1 Krl 8, 10 n; 2 Mch 2, 7-8). Jest to teofania objawiająca Boga jako całkowicie niepoznawalnego, ścierająca na pył każdego złotego cielca, każdą próbę wyobrażenia sobie Boga, pojęcia Go. Mówi o tym obraz ciemnego obłoku – najbardziej wyraźny symbol obecności JHWH. Mówi o tym niemożność zobaczenia Bożego oblicza oraz żadnej Jego postaci i związany z tym zakaz czynienia jakiejkolwiek Jego podobizny. Mówi o tym także imię, które jest enigmatyczną odmową podania imienia dającego wgląd w istotę i wezwaniem do zaufania w nieustanną obecność Boga wśród ludu (por. np. Wj 3, 1-15; Wj 24, 15 n; Wj 34, 5-8; Pwt 4, 9-12.15-19.36).

Wcielenie Syna nie spowodowało jakiegoś zmniejszenia apofatyczności Objawienia. Symbol chmury, obłoku jest obecny także w Nowym Testamencie w kluczowych momentach teofanijnych, np. na górze Tabor (por. Mt 17, 1-8; Mk 9, 2-8; Łk 9, 28-36). Chrześcijańscy teologowie chętnie odwoływali się do niego, gdy uświadamiali sobie niewystarczalność wszelkich naszych wysiłków poznawczych. Ojcowie Kościoła i późniejsi teologowie nie pozostawali na poziomie języka obrazowego, lecz przeprowadzali także bardziej szczegółowe analizy lingwistyczno-epistemologiczne[56].

Ujmując intuicje świadków Tradycji chrześcijańskiej w języku wypracowanym przez współczesną filozofię języka, można opisać naturę i rolę języka religijnego, za pomocą którego usiłujemy sformułować nasze prze-

[54] Tomasz z Akwinu. *Summa Theologiae*. II/II q. 1. a. 2 ad. 2.

[55] Por. Panikkar. *Intrareligious…* s. 54-58 (wyd. pol. – s. 54-59).

[56] Por. np.: Klemens Aleksandryjski. *Kobierce* V, XII; św. Grzegorz z Nazjanzu. *Mowa* 38, 7; św. Grzegorz z Nyssy. *Homilie do „Pieśni nad Pieśniami", Żywot Mojżesza*; św. Augustyn. *O nauce chrześcijańskiej* I, 6; Pseudo-Dionizy Aeropagita. *Teologia mistyczna*.

konania religijne, doktrynę, w sposób, który teraz zostanie przedstawiony. Sformułowania językowe nie mogą pretendować do dobrego opisu objawiającej się Tajemnicy. Przyczyniają się one raczej do ukształtowania odpowiedniej postawy podmiotu, do ukierunkowania jego uwagi, tak by mógł on – dzięki odpowiedniemu sposobowi życia – osiągnąć pełnię egzystencji i zjednoczyć się ze świętą, nieskończoną Tajemnicą, ukrytą w głębi jego jestestwa i jednocześnie obecną w całej rzeczywistości. Wypowiedź religijna jest prawdziwa wtedy, gdy odpowiednio zaangażowany i podmiotowo „wyposażony" człowiek rozpoznaje, że kierowanie się nią w życiu rzeczywiście przybliża do zbawienia (*eudaimonii*) w takim aspekcie i zakresie, jak wynika to z treści tej wypowiedzi[57].

W zaproponowanej przeze mnie perspektywie rozwiązanie oczywistego konfliktu twierdzeń głoszonych przez różne religie może wyglądać w sposób następujący.

Faktem jest, że różne tradycje religijne posługują się zbiorami symboli, które na poziomie „dosłownym" nie dają się uzgodnić. Nie znaczy to jednak, że nie mogą one jednocześnie przekazywać prawdy. Prawdziwość symboli religijnych polega na tym, że prowadzą one do zbawienia tych, którzy pozwalają się im prowadzić. Możliwe jednak, że droga „wyznaczana" przez różne obrazy jest tą samą drogą, pomimo radykalnej różnicy obrazów. O takiej możliwości powinien przekonywać nas fakt, że nawet w obrębie jednej, naszej, chrześcijańskiej tradycji spotykamy bardzo różne metafory, które na poziomie werbalnym nie dają się ze sobą uzgodnić. Mówimy o Bogu za pomocą kategorii osobowych, ale i bezosobowych, nazywając go np. skałą, ogniem, duchem (tchnieniem, wiatrem). Co więcej, odnosimy do Niego zarówno terminy sugerujące, że jest substancją, jak i abstrakcyjne (np. miłość), wskazujące, że w rodzaju substancji On się nie mieści.

Napotykając zatem na systemy symboliczne religii pozabiblijnych, które na poziomie „werbalnym" są nie do pogodzenia z doktryną chrześcijańską, nie należy od razu oceniać ich jako fałszywe. Trzeba raczej odkryć, jaką fundamentalną postawę egzystencjalną dana tradycja religijna próbuje ukształtować i wyrazić za pomocą sobie właściwych symboli. To zaś

[57] Bardziej gruntowna prezentacja takiej teorii języka religijnego oraz uzasadnienie, że w ten sposób rozumiany język nie jest pozbawiony wartości prawdziwościowej por. Sikora. *Słowa i zbawienie...* s. 199-211, 286-288.

jest możliwe tylko w procesie dialogu. Jeśli odkrywamy, że jest to postawa zgodna z najbardziej fundamentalną postawą chrześcijańską, trzeba uznać, że dany system symboliczny zawiera „wypowiedzi" prawdziwe.

IV. PODSUMOWANIE

Na początku artykułu wyszczególniłem trzy ważne zadania, które koncepcji dialogu międzyreligijnego stawia tzw. pluralistyczna teologia religii. Dwa z nich dotyczą związków koncepcji dialogu i chrystologii: pluraliści twierdzą, że wiara w Jezusa Chrystusa jako pełnię Objawienia wydaje się uniemożliwiać prowadzenie autentycznego dialogu partnerskiego, a stwarza warunki tylko dla takiego typu dialogu (dialog „pochyły"), który opiera się na skandalu ograniczonego dostępu do Objawienia. Trzecie wyzwanie dotyczy zaś tego, że pewien typ pluralistycznej teologii religii, traktując religie jako całkowicie niewspółmierne systemy, czyni niemożliwym jakiekolwiek porozumienie i dialog.

W toku rozważań usiłowałem pokazać, że dialog międzyreligijny jest możliwy, wymaga jednak rzeczywistego zaangażowania się w tradycję religijną partnera. Prowadzi zatem do doświadczenia wieloreligijnego. Naszkicowałem także zarys chrystologii, która zachowuje wiarę w Jezusa Chrystusa jako pełnię Objawienia, ale rozpoznaje zarazem, że pełnia ta dana jest na sposób apofatyczny tak nam, chrześcijanom, jak i wszystkim ludziom. Chrystologia taka nie blokuje zatem autentycznego, partnerskiego dialogu międzyreligijnego, nie rodzi także skandalu ograniczonego dostępu do pełni Objawienia.