

**UNIwersytet Karola w Pradze**  
**Wydział teologii katolickiej**  
**Katedra fundamentalnej i dogmatycznej teologii**

Stefan Wojdyła

**Dialog międzyreligijny a misyjna działalność Kościoła.**

MAGISTERSKA PRACA

Praca magisterska napisana pod kierunkiem  
dr **Bogdana Pelca**

PRAGA 2007

Pragnę przekazać wyrazy wdzięczności i szczerego podziękowania dr B. Pelcowi za życzliwe i cenne uwagi, które zostały wykorzystane w prezentowanej pracy oraz za przychylny stosunek do piszącego i tematu. Wysokie kryteria merytoryczne i edytorskie, postawione przez dr B. Pelca, zmotywowały mnie do wytrwałej pracy.

Ogłaszam, że magisterską pracę napisałem samodzielnie, a w spisie literatury oraz źródeł, ukazałem wszystkie informacyjne źródła z których czerpałem pisząc niniejszą pracę.

W Pradze, dnia .03.05.2007.....

## Spis treści:

<b>Wstęp</b> .....	5
<b>1. Wyjaśnienie podstawowych pojęć</b> .....	7
1.1. Dialog.....	7
1.2. Religia.....	11
1.2.1. Metody określania istoty religii.....	13
1.2.1.1. Metody spekulatywne.....	14
1.2.1.2. Metody empiryczne.....	15
1.2.1.3. Metody lingwistyczne.....	19
1.2.1.4. Metody fenomenologiczne.....	19
1.3. Dialog międzyreligijny.....	22
1.4. Misja a dialog.....	31
<b>2. Dialog i misja z Żydami</b> .....	38
2.1. Biblijne podstawy dialogu z Żydami.....	38
2.2. Misja i dialog w stosunkach pomiędzy chrześcijanami a żydami.....	45
2.3. Trudności w dialogu.....	50
<b>3. Dialog i misja z islamem</b> .....	59
3.1. Formy dialogu chrześcijańsko – muzułmańskiego.....	59
3.2. Cele dialogu chrześcijańsko – muzułmańskiego.....	62
3.3. Przeszkody dialogu chrześcijańsko – muzułmańskiego.....	63
<b>4. Dialog i misja z buddyzmem</b> .....	80
4.1. Biblijne postawy dialogu z buddyzmem.....	81
4.2. Dialog z buddyzmem w świetle współczesnego nauczania Kościoła.....	85
4.3. Dialog doktrynalny.....	95

<b>Zakończenie</b> .....	100
<b>Wykaz skrótów</b> .....	103
<b>Bibliografia</b> .....	104
<b>Résumé</b> .....	110

## Wstęp

Nie ma chyba na ziemi religii, w której by tak poważnie jak w chrześcijaństwie zabiegano o dialog. Do czasu udowodnienia zdania przeciwnego chciałbym w każdym razie bronić tezy, że chrześcijaństwo również na podstawie swych przesłanek teologicznych – trynitarnego pojmowania Boga i Wiary w Jego wcielenie, tak energicznie opowiada się za dialogiem między religiami. Otwarcie się Kościoła na świat, w tym również na dialog z innymi religiami, jest zjawiskiem doby współczesnej, mającym swoje źródło w Soborze Watykańskim II. Dokumentami zasadniczymi, decydującymi o otwarciu się Kościoła na dialog międzyreligijny, były *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Ad gentes*, *Nostra aetate* oraz *Dignitatis humane*. Do tych dokumentów należy dodać powstałą w okresie trwania Soboru encyklikę dialogu, jaka była encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*.

Dialog międzyreligijny i głoszenie, mimo że należą do różnych poziomów posłannictwa ewangelizacyjnego, stanowią autentyczną jego część. Jedno i drugie jest prawomocne i niezbędne. Chociaż ściśle ze sobą związane, nie są jednak zamienne. Prawdziwy dialog międzyreligijny zakłada ze strony chrześcijanina pragnienie coraz lepszego poznania i umiłowania Jezusa Chrystusa, głoszenie zaś Jezusa Chrystusa powinno odbywać się w duchu ewangelicznego dialogu. Obydwa poziomy są oczywiście odrębne, ale jak wskazuje doświadczenie, jeden i ten sam cały Kościół, jedna i ta sama osoba może być w różny sposób zaangażowana w jedno i drugie.

Wypełniając swe posłannictwo, Kościół nawiązuje łączność z różnymi ludami i bardzo różnymi tradycjami religijnymi. Niektórzy stają się uczniami Jezusa Chrystusa w Jego Kościele w wyniku dogłębnego nawrócenia i poprzez dobrowolny osobisty wybór. Innych pociąga osoba Jezusa i Jego orędzie, ale z różnych powodów nie wchodzi do Jego owczarni. Inni jeszcze wydaje się nie wykazują zainteresowania Jezusem. Jednakże, jakkolwiek by było, Kościół kieruje swoje posłanie do wszystkich ludzi. Można sadzić, że poprzez dialog wypełnia on funkcję profetyczną. Dając świadectwo wartościom ewangelicznym, stawia inne religie wobec pytań. Zarazem sam staje wobec różnych pytań. W szacunku wobec tajemnicy Boga członkowie Kościoła i członkowie różnych Religii rozpoznają się jako współtowarzysze drogi, na którą wezwana jest cała ludzkość.

Celem tego opracowania jest ukazanie wzajemnych relacji pomiędzy dialogiem, a misyjną działalnością Kościoła. Postawimy sobie kilka podstawowych pytań dotyczących dialogu i misji, a mianowicie czy możliwy jest dialog bez misji, jeśli nie ma misji bez

dialogu? oraz jest dialog elementem misji, czy też jest wartością samą w sobie? Najpierw zostanie przedstawiona charakterystyka obu elementów, następnie omówienie ich wzajemnego powiązania w poszczególnych religiach. W tym to opracowaniu większość uwagi poświęca się dialogowi, to nie dlatego, że ma pierwszeństwo przed głoszeniem. Powodem jest po prostu fakt, iż dialog jest głównym przedmiotem mojego zainteresowania.

Niniejsze opracowanie będzie ujęte w czterech rozdziałach. Na samym początku będą poddane analizie podstawowe pojęcia: dialogu, a więc jego Wartości samej w sobie, a zarazem jako elementu okładowego misji, religii jako fenomenu, który bada i wyjaśnia pod określonymi aspektami wiele nauk religioznawczych, a także filozofia i teologia religii, oraz dialogu międzyreligijnego, który ma różne Konotacje i trudno jest jednoznacznie ustalić przedmiot myśli odpowiadający wyrazowi dialog.

W rozdziale drugim, traktującym o możliwościach dialogu z Żydami, poddane zostaną analizie staro – i nowotestamentalne teksty, jak również wypowiedzi niektórych teologów chrześcijańskich jak np. Gunther Harder, którzy stawiają sobie pytanie czy dialog z Żydami nie posiada tendencji misyjnych, czy nie jest jedynie odmienną, nową formą misji?

Na trzecim miejscu próbowano ukazać trudności w dialogu Chrześcijańsko – Żydowskim. Wśród ciężących dziś nad tym dialogiem trudności najważniejszy jest historyczny balast zła i związane z nim uprzedzenia. Przeszkodą jest też wewnętrzne rozbitcie obu społeczności – chrześcijańskiej i żydowskiej w dialogu.

Problematykę dialogu chrześcijaństwa z islamem podejmuje trzeci rozdział. Zostały tam omówione formy, cele oraz przeszkody w dialogu chrześcijańsko – muzułmańskim. Kościół podejmując dialog z islamem, dąży do pojednania z muzułmanami na płaszczyźnie ogólnoludzkich wartości. Dialog wyznawców obu monoteistycznych religii przyczynia się do ukształtowania ducha tolerancji, wzajemnego zrozumienia oraz poszanowania.

Rozdział ostatni, czwarty, będzie dotyczył trudnej i złożonej kwestii dialogu chrześcijaństwa z buddyzmem. Najpierw zostaną poddane analizie staro – i nowo – testamentalne teksty, a następnie zostanie ukazany dialog Kościoła z buddyzmem w dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz nauczaniu papieży Pawła VI i Jana Pawła II. W końcowej części opracowania zostanie przedstawiona jedna z dwóch form dialogu chrześcijańsko – buddyjskiego: dialog doktrynalny. Na płaszczyźnie doktrynalnej religie te dzieli kwestia Boga oraz wizja świata i człowieka

# 1 Wyjaśnienie podstawowych pojęć

## 1.1. Dialog

Pojęcie dialogu, funkcjonujące w wielu językach świata, zostało wyprowadzone z greckiego terminu *dialege*. lub *dia-legesthai*, co oznacza rozmawiać, dyskutować. W potocznym rozumieniu dialog oznacza rozmowę, zwłaszcza dwóch osób<sup>1</sup>.

Do powszechnego obiegu termin dialog przeszedł z języka literacko-filozoficznego. H. Burkle, autor syntetycznego opracowania leksykograficznego *Dialog międzyreligijny* już w pierwszym zdaniu swojego tekstu stwierdza: „Pojęcie dialogu, które od czasu Platona odgrywa ważną rolę w historii Zachodu, nabrało w ostatnich dziesięcioleciach szczególnego znaczenia w rozmowach między religiami”<sup>2</sup>. Według literaturoznawstwa dialog to rozmowa między dwiema lub kilkunastoma postaciami, bohaterami danego dzieła. Dialog jest podstawową strukturą językową dramatu i składa się z następujących po sobie replik, powiązanych przedmiotem rozmowy i sytuacją, w której są wypowiedzane. Dialog jest formą komunikacji osób. Stanowi zbiór ułożonych w logicznym ciągu odpowiedzi. Replika, która stanowi odpowiedź w prowadzonej dyskusji, rodzi kolejną replikę. Dialog wobec tego jest szeregiem ponownych odpowiedzi. Postać literacka, występująca w określonym dziele, stawiając daną kwestię, oczekuje na odpowiedź ze strony innej postaci literackiej (w teatrze - postaci scenicznej, czyli aktora). Bardzo ważny w komunikacji postaci jest przedmiot dialogu. Repliki dialogujących oscylują właśnie wokół przedmiotu rozmowy. Nie bez znaczenia jest nadto sytuacja, czy okoliczności, w których, lub na tle których, toczy się rozmowa. Opis pojęcia dialog wg literaturoznawstwa uwyrażnia subiektywny oraz obiektywny jego wymiar, wskazuje również na znaczenie kontekstu dialogu. Zwraca uwagę na to, co stanowi fundamentalną cechę każdej rozmowy – odniesienie interpersonalne. Osoba, postać komunikuje się w dialogu z drugą osobą, postacią. Jest zatem dialog narzędziem międzyludzkiej komunikacji<sup>3</sup>.

Dialog to również nazwa określająca utwór literacki lub filozoficzny napisany w formie rozmowy. Ów gatunek literacki uprawiany był w starożytności (np. *Dialogi* Platona czy *Rozmowy zmarłych* Lukiana), jak również w średniowieczu, w Renesansie i w

---

<sup>1</sup> Por KOPALIŃSKI Władysław: Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych, Warszawa: Wiwinda Powszechna, 1975, 219.

<sup>2</sup> BURKLE Hast: Dialog międzyreligijny, w: WALDENFELS Hans: Leksykon religii, Warszawa: PAX, 1997, 88.

<sup>3</sup> Por Dialog, w: Nowa encyklopedia powszechna, Warszawa: PWN, 2007, 73.

Oświeceniu. Mistrzem tej formy literackiej był w epoce Odrodzenia Erazm z Rotterdamu (autor dzieła - *Rozmowy*)<sup>4</sup>.

Pojęcie dialog odgrywa, jak na to wskazuje literaturoznawstwo, istotną rolę w kulturze Zachodu oraz w kulturze ogólnoludzkiej. Mimo upływu wieków, a także ekstrapolacji rzeczywistości dialogu na inne płaszczyzny życia, zarówno struktura dialogu (na którą składa się jego pojęcie i uwarunkowania), jak i zasady jego prowadzenia, posiadają wiele cech wspólnych. Dialog, czyli rozmowa, zakłada wymianę poglądów, dawniej określanych jako konfrontacja. Owa konfrontacja, czyli wzajemne przedstawienie stanowisk, ma na celu ich wyrażenie. Dialog służyć ma obopólnemu zrozumieniu, ważne jest w nim zatem uchwycenie tego, co komunikuje druga strona.

Współczesne rozumienie pojęcia dialog poszerzone zostało o aspekt pragmatyczny. Dialog dziś ukazywany jest nie tylko jako teoretyczna dysputa, ale jako pragmatyka. Dialog, jako współdziałanie osób na rzecz lub w zakresie wspólnego poszukiwania prawdy, ma na celu obronę wartości ogólnoludzkich. Podejmujący dialog służą humanizacji całej sfery społeczno-kulturowej, w której człowiek jest obecny i w której realizuje swoje człowieczeństwo. Dialog jest więc spotkaniem osób, a także spotkaniem grup osób, czyli grup społecznych<sup>5</sup>.

Dialog filozoficzno-literacki, znany - jak zaznaczyliśmy wcześniej - od starożytności, stał się modelem dla odmiennej, zmodyfikowanej jego formy. O ile ten pierwszy sprowadzał się do wymiany monologów, o tyle wzorowany na nim nowy dialog polega na wymianie myśli, doświadczeń i działań. Ów nowy dialog próbowano nazwać dialogiem kooperacyjnym. Jednak proponowana nazwa nie przyjęła się. W dialogu tym obowiązuje zasada uczciwości intelektualnej, a także obiektywizmu w dyskusjach, angażuje on przede wszystkim intelektualną sferę osobowości człowieka bądź też intelekt danej grupy społecznej<sup>6</sup>.

Dialog (oraz wiążące się z nim uwarunkowania) rozpatrywać można z psychologicznego, socjologicznego, religijnego oraz filozoficznego punktu widzenia. Według psychologii w dialogu, oprócz sfery intelektualnej, zaangażowana jest wolitywna oraz emocjonalna sfera osobowości człowieka, która wskazuje na jego autonomię. Zdarza się, że przy zaangażowaniu się tych sfer osobowości człowieka (który domaga się dla swojej wolności szacunku oraz tolerancji), dialog bywa traktowany jako atak na czyjeś

---

<sup>4</sup> Tamże, 73.

<sup>5</sup> Por. ŁUKASZYK Romuald: Dialog, w; EK, t. 2, kol. 1258.

<sup>6</sup> Tamże, kol. 1259.



poglądy, bądź też jako dążenie do ich zredukowania, pogwałcenia. Stąd postuluje się, by dialog taki miał za przedmiot jedynie problemy i sprawy neutralne, które stanowić mogą wspólne dla partnerów dialogu wartości. W dialogu, skoncentrowanym na tym, co neutralne, „dąży się do wyciszenia punktów spornych, jak również wyznaczania (...) zakresu spraw nie związanych z przeciwstawnymi poglądami”<sup>7</sup>.

Według socjologii, struktury dialogu wyznaczają trzy składniki, komponenty, reprezentowane przez nich wartości (poglądy) oraz środki przekazywania myśli<sup>8</sup>. Na postawy partnerów dialogu mają wpływ nie tylko uwarunkowania osobowościowe, ale również środowiskowe. Środowisko społeczne, w którym dany partner dialogu partycypuje, wywiera niejednokrotnie determinujący wpływ na postawę osoby angażującej się w dialog. Nie może ona uciec od społeczno-kulturowych układów, w których wzrosła i które ją ukształtowały. O przekonaniach uczestników dialogu stanowią wartości, które oni kultuwują oraz zasady, według których postępują. Interioryzowane są one przez uczestników dialogu. Zasady ujawniają się z kolei w postępowaniu danej osoby. Środowisko ma wpływ nie tylko na świadomość tego, który z niego się wywodzi i w nim żyje, ale również na jego podświadomość. Znaczny wpływ na dialog, jego przebieg i kształt wywierają środki przekazywania myśli, czyli *mass media*. Często kształtują one tzw. atmosferę dialogu. W społeczeństwie pluralistycznym, jak twierdzi socjologia, na drodze dialogu dokonuje się percepcja wartości. Różny ogląd tej samej rzeczywistości przez partnerów dialogu może wzbogacić ich postrzeganie świata<sup>9</sup>.

Na temat dialogu, jego postaci, teorii, pragmatyki oraz rozlicznych odniesień wypowiada się także teologia, religiologia. Nauki teologiczne wskazują na pierwowzór każdego dialogu, którym jest relacja, jaka zachodzi między Bogiem a człowiekiem, przedstawiana najczęściej przez różne religie jako rozmowa. Dialog, w który angażują się osoby, czyli dialog w immanencji jest odzwierciedleniem transcendentnego dialogu między osobami Trójcy Świętej, a także zbawczego dialogu Boga z człowiekiem w Starym Testamencie, jak i Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie, które stanowią następujące po sobie etapy historii zbawienia.<sup>10</sup>

Jan Paweł II, będąc jeszcze arcybiskupem Krakowa, w dziele *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* zwrócił uwagę na dwa rodzaje dialogu: dialog w

---

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, kol.1260.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże.

znaczeniu aktualnym oraz dialog w znaczeniu potencjalnym<sup>11</sup>. Według Karola Wojtyły ten pierwszy dialog stanowi wymianę myśli, oznacza komunikację, składającą się z cyklu pytań i odpowiedzi. Drugi wyraża zaś gotowość, dyspozycyjność do jego podjęcia i prowadzenia. W cytowanym dziele, w rozdziale III zatytułowanym *Wiara i dialog*, autor rozważa zagadnienie relacji istniejącej pomiędzy wiarą a dialogiem. Odpowiadając na pytanie, czym jest dialog, uzasadnia przyjętą przez *Vaticanum II* tezę, iż dialog jest metodą wzbogacania wiary. Dialog, według Jana Pawła II, to również postawa. Oznacza zatem nie tylko rozmowę, ale także ogół pozytywnych, jak i twórczych relacji między spotykającymi się stronami. Relacje te zachodzą między osobami, jak i wspólnotami<sup>12</sup>.

Szczególną postacią dialogu jest dialog międzyreligijny. Uczestniczą w nim różne strony, którymi są wyznawcy określonych religii. W powszechnym rozumieniu dialog międzyreligijny oznacza rozmowy i spotkania przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich i innych religii współczesnych (buddyzm, hinduizm, shintoizm, islam, judaizm i in.) w celu wzajemnego poznania i współpracy w zakresie wspólnych wartości humanistycznych i wymiany tych wartości religijnych, które mogą wzbogacić wyznawców poszczególnych Kościołów i religii. Przedstawione pojęcie dialogu między-religijnego zawiera w sobie dwa komponenty. Dialog jest rozmową, a także jest spotkaniem. Jego celem jest przede wszystkim poznanie się, a dopiero na dalszym etapie, podjęcie współpracy. Uczestnicy dialogu odkrywają wspólne wartości humanistyczne, którym następnie chcą służyć, podejmując konkretne dzieła zaangażowania społecznego. Dialog polega na dzieleniu się, czyli na wzajemnej wymianie wartości religijnych, ubogacających jego uczestników.

---

<sup>11</sup> Por. WOJTYŁA Karol: U podstaw odnowy. Studium o realizacji *Vaticanum II*, Kraków: Biały Kruk 1972, (wyd. 2), 27. Zob. też SZULC Franciszek: Wprowadzenie do teologii dialogu kardynała Karola Wojtyły, RTK 29 (1982) nr 2. 245-255.

<sup>12</sup> Na temat dialogu wg Jana Pawła II zob. SAKOWICZ Eugeniusz: Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II, w: Śliwka (red), Religie wobec życia. VI Pieniężnieńskie Spotkania z Religiami. Materiały, Pieniężno 1991. 100-120; tenże, Jana Pawła II teoria dialogu, „Chrześcijanin w świecie” 25 (1995) nr 1. 35-49.

## 1.2. Religia

Termin (łac religio) występujący w każdej kulturze na oznaczenie stosunku do czegoś transcendentalnego, różnie rozumianego<sup>13</sup>. Podać definicję religii jest bardzo trudno, ponieważ religia jest terminem bardzo szerokim i skomplikowanym. Religia nam przedstawia kilka definicji religii, ale te definicje spotykają się z krytyką niektórych uczonych, dlatego że albo są nieadekwatne albo niepełne. Wielkość definicji religii jest wyrazem zarówno wielopłaszczyznowej złożoności fenomenu religii, jak i różnoaspektowości badań<sup>14</sup>.

Biorąc pod uwagę dotychczasowe określenia religii, można postawić tezę, że problem definicji religii nie podlega na znalezieniu jednej, wspólnej, ogólnie ważnej definicji religii, lecz na ukazaniu podstaw wielkości określeń, ich relatywnego charakteru, oraz wskazaniu, która jest definicją logicznie podstawową, fundamentalną, na której jakby nakładają się pozostałe określenia oraz uzasadnieniu tego, jaka nauka jest uprawniona do sformułowania takiej definicji fundamentalnej albo wstępnej dla użytku innych dyscyplin<sup>15</sup>.

Po przeanalizowaniu różnych definicji religii podanych przez filozofię oraz teologię możemy postawić tezę, że *religia* jest to system, który uczy człowieka o zbawieniu a także ukazuje człowiekowi drogę do zbawienia. Sprawdzoną postawę religii we wszystkich kulturach świata, jest stosunek człowieka do tego co u niego pełni rolę boga<sup>16</sup>.

Filozofia dialogu mówi nam o nieredukowatelnej inności i nieskończoności, która otwiera każdą skuteczną relację i która transcenduje i tematyzuje możliwości filozofii. Nie chodzi tu już o dialog jako pośrednictwo sporu, lub jako syntetyczną drogę od logicznego rozumienia ku dialektycznemu pogodzeniu. Idzie o dialog sam, o samą wzajemność relacji, która swym byciem przekracza wszystko, co się za jej pośrednictwem dzieje. W taki bowiem sposób dialog przekracza samo filozofowanie a tak też jest przez filozofię pojmowany dialogiczny związek od Ja Ku Drugiemu w spotkaniu twarzą w twarz. W ten sposób filozofia dialogu staje się sama filozofią w relacji a z relacji.

Religia jako fenomen o zasięgu uniwersalnym w sensie historycznym i geograficznym zawsze budziła zainteresowanie człowieka i była przedmiotem przednaukowej refleksji. Ponieważ zawsze była faktem oczywistym, w zasadzie nie stawiano pytań teoretycznych,

---

<sup>13</sup> RUSECKI Marian: Religia, In: Leksykon Teologii Fundamentalnej, Lublin – Kraków: Wydawnictwo M, 2002, 1013.

<sup>14</sup> ZDYBICKA Zofia: Człowiek i religia, Lublin: KUL, 1978, 266.

<sup>15</sup> Tamże, 267.

<sup>16</sup> MRAZEK Milan: Nstin religionistiki, Praha: Kalich, 1988, 12-14.

dotyczących istoty i genezy religii czy też funkcji, jakie pełni; religia była przecież faktem naocznym, związanym w sposób istotny z życiem ludzkim i stanowiącym jego podstawowy wymiar, do którego sprowadzano całokształt życia ludzkiego<sup>17</sup>. Pytania teoretyczne i naukowe dotyczące religii zaczęły rodzić się dopiero w czasach nowożytnych pod wpływem dwóch faktów: poznania nowych religii, co było wynikiem odkryć geograficznych i związanym z nimi poznaniem nieznanych dotąd kultur i religii, oraz rozwoju nauk przyrodniczych<sup>18</sup>. W miarę rozwoju tych ostatnich od XVII wieku oraz pod wpływem racjonalizmu XVIII- i XIX-wiecznego zaczęto badaniami naukowymi obejmować coraz szersze sfery rzeczywistości materialnej, biologicznej, historycznej i dziejowej. Oczywiście pod rygorzy poznania naukowo--racjonalnego nie mogła nie być brana i religia. Co więcej - w myśl zasad formułowanych na gruncie nauk przyrodniczych, zdominowanych przez skrajny empiryzm, sensualizm teoriopoznawczy oraz absolutny racjonalizm, według którego jedyną normą i zasadą poznania jest ludzki rozum, sądzono, że nauka wszystko może poznać i wyjaśnić. W świetle tego, jeśli coś nie da się naukowo i racjonalnie wyjaśnić, należy to odrzucić jako niemożliwe.

W tym kontekście zaczęto zajmować się też wyjaśnianiem fenomenu religii. Zaczątki tego typu badań notuje się od początku XIX wieku, a ich nasilenie przypada na drugą połowę XIX wieku i na wiek XX. W środowiskach racjonalistycznych, pozytywistycznych, scjentyistycznych, niekiedy i w teologii liberalnej powstały różne szkoły badające i wyjaśniające istotę religii i jej pochodzenie, np. szkoła historii religii (*Religionsgeschichtliche Schule*) ewolucjonistyczna, mitologiczno-symboliczna, socjalna. Oczywiście spowodowało to zajęcie się badaniami nad religią i ze strony katolickiej, co przyczyniło się do ich pogłębienia i w pewnym stopniu zobiektywizowania<sup>19</sup>.

Religia, jako zjawisko realnie istniejące w dziejach o charakterze podmiotowo-przedmiotowym, jest rzeczywistością tak bogatą i zarazem złożoną, że nie mogą jej do końca zgłębić i wyjaśnić ani nauki empiryczne o religii, które powinny podlegać wszystkim rygorom naukowości badań – nie mogące jednak pretendować do wszechstronnych rozstrzygnięć o całej religijnej rzeczywistości i wyłączności sądu o niej - ani nauki filozoficzne, ani też teologiczne. Religia jako szczególna rzeczywistość, której przedmiotem jest Byt Transcendentny, wymyka się spod doświadczeń w ścisłym tego

---

<sup>17</sup> Por. KUNG Hans, BECHERT Heinz: *Křest'anství a buddhismus*, Praha, Vyšehrad, 1998, 15.

<sup>18</sup> Por. ZIMOŃ Henryk: *Historyczny zarys religioznawstwa*, „*Collectanea Theologica*” 47(1977) f. 1. 193-198; tenże, *Metodologia i problematyka historii religii*, „*Roczniki Filozoficzne*” 25(1977) z. 2. 163-169; Zygmunt Poniatowski, *Przedmiot, dziedziny i historia religioznawstwa*, „*Euhemer*” 30(1986) nr 3-4. 5-17.

słowa znaczeniu, zresztą nie tylko ze względu na jej przedmiot, ale i podmiot, którym jest człowiek jako podmiot aktów religijnych. Dlatego można powiedzieć, że religia jest i pozostanie zawsze tajemnicą i to nie tylko dla nauki, ale i dla samego człowieka religijnego.

Czy jest zatem sens i potrzeba naukowych badań religii? Odpowiemy: tak, albowiem człowiek jest nie tylko obdarzony pasją poznawczą, ale jest także istotą poznającą, szukającą podstaw bytu wszystkiego, co istnieje, i racji, dla czego istnieje. Te poszukiwania i właściwe ich rozwiązania pozwalają mu nie tylko zaspokoić teoretyczną ciekawość, ale rozsądnie i mądrze ukierunkować swoją egzystencję ku określonym celom i wartościom. Ponieważ religia jest w pewnym stopniu wymiarem istnienia człowieka, albowiem obejmuje wszystkie obszary ludzkiego życia, sięga nawet najgłębszych podstaw bytu i istnienia oraz jego celu i przeznaczenia<sup>20</sup>, nie może więc on przejść obojętnie obok pytania, czym jest religia, jaka jest jej geneza, do czego ona prowadzi. Człowiek nie chce i nie powinien się zdawać tylko i wyłącznie na swoje odczucia, których wprawdzie lekceważyć nie można, ale powinien szukać zobiektywizowanych racji swojej wiary lub niewiary.

Stąd w różnych ośrodkach teistycznych, teistycznych, a nawet ateistycznych prowadzi się wieloaspektowe badania nad eksplantacją faktu religijnego.

### 1.2.1. Metody określania istoty religii

Mówiliśmy już, że religię jako fenomen bardzo bogaty i złożony bada i wyjaśnia pod określonymi aspektami wiele nauk religioznawczych, a także filozofia i teologia religii, które próbują zjawisko religii wyjaśnić w sposób ogólniejszy. Już z tego można wnosić, że istnieje wiele metod i sposobów badania i wyjaśniania fenomenu religii. Śmiało można powiedzieć, że metod badawczych jest znacznie więcej, niż nauk zajmujących się wyjaśnianiem religii, a to dlatego, że każda z nich posługuje się w pracy licznymi metodami szczegółowymi. Nie sposób omówić wszystkich, tym bardziej, że w naszym wypadku chodzi o te, które pozwalają określić, czym jest religia. W tym miejscu ograniczymy się do metod najogólniejszych i najczęściej stosowanych dla osiągnięcia tego

---

<sup>19</sup> BRONK Adam: *Możliwości i ograniczenia religioznawstwa*, w: LANCZKOWSKI Gustaw: *Wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. BRONK Adam: Warszawa: PAX, 1986, 130-149.

<sup>20</sup> Religia obejmuje całe życie człowieka. *Wzajemny stosunek religii i moralności*, Poznań 1963; RUSECKI Marian: *Chrześcijańska interpretacja genezy religii*, „Ateneum Kapłańskie” 78-79(1987) z. 2. 234-252.

celu. Można wyróżnić następujące grupy metod: spekulatywne (filozoficzne), empiryczne, lingwistyczne, fenomenologiczne<sup>21</sup>.

#### 1.2.1.1. Metody spekulatywne

Tym wyrażeniem określamy metody, które pozwalają uprawiać myślenie filozoficzne na tematy nas interesujące w ramach poszczególnych systemów filozoficznych. Może ich być tak wiele, jak wiele jest systemów filozoficznych.

W ramach poszczególnych systemów filozoficznych próbuje się racjonalnie wyjaśnić całą istniejącą rzeczywistość w kategoriach przyczyn bezpośrednich lub ostatecznych; zależy to oczywiście od samego pojmowania filozofii i jej podstawowych celów. Inaczej będzie to wyglądało np. w pozytywistycznym, materialistycznym, idealistycznym, klasycznym, egzystencjalistycznym, fenomenologicznym rozumieniu filozofii i jej zadań. Nie wchodząc bliżej w te zagadnienia, należy powiedzieć, że w ramach tych czy innych systemów filozoficznych religię traktuje się jako część rzeczywistości, którą chce się wyjaśnić racjonalnie. Stanowi ona - obok takich zagadnień, jak metafizyka, ontologia, epistemologia, logika, etyka, estetyka, teodycea i innych typowych zagadnień podejmowanych w poszczególnych systemach filozoficznych - jedną z części systemu filozoficznego i jest traktowana jak wszystkie inne problemy wchodzące w jego zakres i wyjaśniające ją metodą danego systemu<sup>22</sup>.

W związku z tym religia jest w nich pojmowana zawsze jako wypadkowa przyjmowanych w ramach konkretnego systemu filozoficznego założeń i będzie owych założeń wynikiem. Przykładowo rzecz biorąc w systemach materialistycznych systemach monistycznych, w których wyklucza się istnienie rzeczywistości transcendentnej, religia nie może być pojmowana jako realny związek człowieka z Bogiem, gdyż w nich już w punkcie wyjścia wyklucza się istnienie Boga jako rzeczywistości realnie istniejącej i dlatego też w wyniku przyjmowanych u podstaw założeń ontologicznych istnieje tylko materia i epistemologicznych skrajny sensualizm, empiryzm, scjentyzm, racjonalizm religia jest traktowana jako twór człowieka, układów społecznych, czy mówiąc najogólniej - kulturowy. Innymi słowy - rozumienie religii w apriorycznych systemach myślowych nie

---

<sup>21</sup> Por. ZDYBICKA Zofia: Człowiek i religia, Lublin: KUL, 1996, 67-75; KAMIŃSKI Stanisław: Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania BOGA, w: W KIERUNKU BOGA, RED. B. BEJZE: Warszawa: PAX, 1982, 82-107.

jest wynikiem refleksji nad stanem faktycznym np. jak są o tym przekonani wyznawcy poszczególnych religii, lecz przyjmowanych u ich podstaw założeń, decydujących o takim właśnie jej pojmowaniu nie dotyczy to realistycznych typów filozofii. W filozofiach tego typu otrzymujemy zatem nie tyle obraz religii rzeczywiście istniejącej, ile obraz sztuczny i postulatywny, czyli taki, jakim powinna być religia w ramach konkretnego systemu filozoficznego. Inny mi słowy - religię określa się tak, jak na to pozwalają kanony danego systemu filozoficznego.

Metody typu spekulatywnego w punkcie wyjścia - określania istoty religii - zawodzą, ponieważ w wyniku ich stosowania otrzymujemy właściwie tyle określeń religii, ile jest systemów filozoficznych traktujących religię jako część rzeczywistości podlegającej refleksji poszczególnych kierunków filozoficznych. Przez to samo nie chce się powiedzieć, że refleksja niektórych systemów filozoficznych jest nieużyteczna w dalszych badaniach filozoficznych nad religią. Jak mówiono, filozofia religii oddaje duże przysługi naukom religioznawczym w określeniu istoty religii.

#### 1.2.1.2. Metody empiryczne

Można by tu mówić o wielu metodach o charakterze empirycznym, które są stosowane w różnych naukach religioznawczych. Ograniczymy się do dwóch najważniejszych i najczęściej stosowanych; są to: metoda historycznoreligijna i psychologicznoreligijna.

Metoda historycznoreligijna, zwana nie bez racji niekiedy też metodą porównawczoreligijną, polega na zebraniu wszystkich możliwie dostępnych źródeł służących poznaniu religii, zestawieniu ich i porównaniu. Te elementy, które występują we wszystkich religiach, są uważane za istotne i stanowiące o strukturze, istocie religii w ogóle. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że metoda ta jest najwłaściwsza i najbardziej obiektywna.

A oto pewne zastrzeżenia. Z jednej strony zebrany materiał, jakim dysponuje historyk religii, jest bardzo różnorodny, każda bowiem religia obok cech wspólnych i typowych dla wszystkich religii ma także swoją specyfikę, choćby pojęcia i terminy, które albo nie są znane w innych, albo kryje się za nimi specyficzna treść, toteż nie są, albo

---

<sup>22</sup> Widać to w sposób wyraźny u takich filozofów, jak: KANT Immanuel, G. W. F. HEGEL, COMTE Auguste, FEUERBACH Ludwig, ENGELS Fredrich, FREUD Sigmund, PESTALOZZI Johann, DURKHEIM Emile, RAMSEY BENT Jon, NORTH Alfred Whitehead i inni.

bardzo trudno przekładalne na inne języki (np. pojęcia występujące w hinduizmie, buddyzmie, taoizmie); stąd ich poprawne i właściwe rozumienie nie jest wcale łatwe, a często bywa wadliwe. Samo zewnętrzne brzmienie czy podobieństwo nie świadczy jeszcze o niczym. Często nawet wprowadza w błąd, gdy się je zestawia na poziomie tylko zewnętrznych podobieństw i wyprowadza wnioski o genetycznej zależności jednej religii od drugiej. Z drugiej strony - historyk nigdy nie może powiedzieć, że zebrał wszystkie świadectwa i materiały odnoszące się do wszystkich religii.<sup>23</sup> Dotyczy to przede wszystkim religii pierwotnych, zwłaszcza plemiennych, religii już wymarłych i dokumentów ukrytych w ziemi, które wydobywa archeologia religii, czego też lekceważyć nie można. Materiał historyczny o religiach może wzrastać i może też powodować zmianę sądów o religiach. Nie oznacza to, by bogatego materiału, jakim dysponuje historia religii, łącznie z naukami pomocniczymi, nie uznać za reprezentatywny i wystarczający w tym względzie, niemniej nie można mieć absolutnej pewności, że takie czy inne odkrycia nie mogą zmodyfikować niektórych, dotąd przyjmowanych, poglądów.

Ponadto metoda historycznoreligijna jako metoda empiryczna nie sięga, z czego należy sobie zdawać sprawę, samego przedmiotu religii, a bez niego nie można mówić o religii, gdyż z nim jest nawiązywana łączność przez człowieka. Metoda historycznoreligijna opisuje i zestawia, w jakimś sensie porównuje przejawy religijności człowieka, ludów i narodów, jakie są dla niej dostępne. Jej badania nie sięgają jednak istoty religii.

Poza wyżej ukazanymi trudnościami w określeniu istoty religii należy podnieść jeszcze jedną, a mianowicie tę, że historyk religii, chcąc wydobyć z dostępnych mu, ciągle niekompletnych materiałów źródłowych istotne elementy religii, musi już wcześniej wiedzieć, czym religia jest i co o niej stanowi. Tylko wtedy może on segregować i właściwie zestawiać materiał, jakim dysponuje. Gdyby takiego rozeznania nie miał, wówczas mógłby wyciągać wiele nieprawdziwych wniosków.

Metoda psychologicznoreligijna, jest względnie podobna do metody omówionej wcześniej. Zasadnicza różnica polega na tym, że próbuje ona określić religię od strony przeżyć psychicznych człowieka religijnego, które są dostępne badaniom empirycznym psychologii. W metodzie tej często zakłada się, że cała rzeczywistość religijna skupia się i wyraża w podmiotowych przeżyciach, aktach i interakcjach człowieka religijnego; mówiąc inaczej - że od strony podmiotowej człowieka religijnego można uchwycić, opisać i

---

<sup>23</sup> Por. KOWALCZYK Stanisław: Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych, Wrocław: Apostolicum 1979, 123-128.



wyjaśnić całe zjawisko religii, a tym samym określić, czym jest religia<sup>24</sup>. Założenia te mogą być wyraźne lub ukryte, co się częściej zdarza.

Najogólniej mówiąc - metoda ta stosowana jako wyłączna w określaniu istoty religii budzi podobne zastrzeżenia jak historycznoreligijna. Materiał empiryczny, zgromadzony przez psychologa religii w następstwie badań czy dostępny mu w różnego rodzaju opisach przeżyć religijnych (wyznania, opisy przeżyć mistycznych, konwersji, wiary, zachowań i postaw religijnych), jest bardzo zróżnicowany i wielorako uwarunkowany, nie tylko podmiotowymi strukturami psychicznymi, ale i mentalnością epoki, prądami umysłowymi danego czasu, przestrzenią geograficzną, kulturą, relacjami społecznymi, polityką, relacją do innych religii. Może być też wynikiem przeżywania własnej religii, oceny innych, odniesień do całej rzeczywistości, uwarunkowań psychosomatycznych, genetycznych, odniesień do określonej skali wartości itp. Już to bogactwo psychologicznego materiału niemal uniemożliwia sprowadzenie jego całości do wspólnego mianownika, gdzie możliwe byłoby określenie do końca, czym jest religia, na czym polega jej zasadnicza struktura i wartość. Tak jak w metodzie historycznoreligijnej, przedmiot wiary religijnej jest niedostępny badaniom psychologicznoreligijnym. Boga, jako przedmiotu wierzeń religijnych, nie można badać metodami empirycznymi, także psychologicznymi. Gdyby Boga można było zbadać do końca metodami empirycznymi, a więc i zrozumieć, i wyjaśnić racjonalnie, przestałby być Bogiem, gdyż stałby się ograniczony na miarę poznania empirycznoracjonalnego. Zwracali już na to uwagę: św. Justyn, Minucjusz Feliks, św. Augustyn, św. Anzelm, B. Pascal i wielu innych autorów.<sup>25</sup>

Nadto psycholog religii nie jest w stanie przebadać wszystkich ludzi religijnych, choćby pod kątem ich osobistych przekonań: co uważają oni za istotę przeżywanej i wyznawanej przez nich religii. Materiał empiryczny zebrany przez psychologa jest więc zawsze cząstkowy i niepełny, a uogólnienia mogą być wadliwe; np. S. Freud, twórca psychoanalizy, swój sąd o religii wyrobił sobie na podstawie badań osób psychopatologicznych.<sup>26</sup>

Obok wyżej podniesionych zastrzeżeń co do skuteczności tej metody widzimy jeszcze jedną trudność, a mianowicie: jeśli testuje się w laboratoriach religijność i

---

<sup>24</sup> CHLEWIŃSKI Zbigniew: Rola religii w funkcjonowaniu osobowości, w: Psychologia religii, red. CHLEWIŃSKI Zbigniew: Lublin: KUL, 1982. 61-76.

<sup>25</sup> Zob. CHMIELEWSKI Henryk: Pochodzenie religii. Warszawa: PAX, 1956, 6-17.

<sup>26</sup> Poglądy Sigmunda Freuda na religię, jej genezę i funkcje można znaleźć w następujących pracach: Sigmund FREUD: *Psychopatologia życia codziennego: marzenia senne*, Warszawa: PAX, 1982. Niektóre wyniki z tych prac zostały wydane w zbiorze: FREUD Sigmund: *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa: PAX, 1967. *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, Warszawa: PAX, 1994.

przeżycia człowieka, to można pytać, czy rzeczywiście bada się autentyczne przeżycia religijne, albowiem nie są one wynikiem autentycznej wiary, lecz są sztucznie prowokowane.

Wreszcie istnieje trudność wyrażania i opisu najgłębszych przeżyć religijnych. Nawet najwięksi intelektualiści, święci, mistycy mieli wielkie trudności z wyrażeniem treści swoich przeżyć. Język jest tu zbyt ubogim i nieadekwatnym środkiem wyrazu<sup>27</sup>.

Powyższe trudności nie oznaczają dyskredytacji metod empirycznych. Nie są one w stanie określić istoty religii, ale oddają olbrzymie przysługi dla wyjaśnienia istoty religii i dają empiryczne potwierdzenie empiryczne dla jej ostatecznego określenia, ale o niej samodzielnie stanowić nie mogą. W sumie metodę tę, gdy idzie o jej przydatność w określaniu istoty religii, należy ocenić podobnie jak metodę poprzednią.

### 1.2.1.3. Metody lingwistyczne

W metodzie lingwistycznej istotę religii chce się wyprowadzić z semantycznej analizy łacińskiego słowa religio, która to nazwa w językach europejskich przyjęła się na określenie tej rzeczywistości. Rzeczownik „religia” jest przez autorów wyprowadzany od różnych czasowników, których znaczenie nie jest jednakowe, jakkolwiek istnieją w nich pewne związki znaczeniowe. Cycero wywodził go od relegere - sumiennie przestrzegać, stąd religię określał jako sumienne przestrzeganie tego, co należy do kultu bogów: oddawania im szacunku, czci. Laktancjusz termin „religia” wyprowadzał od religare - powtórnie wiązać, przywiązywać na nowo. Religia byłaby ponownym nawiązaniem kontaktu z Bogiem, który został kiedyś zerwany. Święty Augustyn chociaż szedł częściowo za rozwiązaniem Cycerona i Laktancjusza, to jednak określenie religio widział raczej, jako wywodzące się od relegere, to znaczy ponownie wybierać. Sugeruje ono również uprzednie zerwanie związku człowieka z Bogiem. Ponowne nawiązanie go, opowiedzenie się za Bogiem, wybór i wejście z Nim w kontakt stanowiłoby religię<sup>28</sup>.

Aczkolwiek owe etymologiczne wywodzenie istoty religii jest często przyjmowane i przytaczane przez autorów, to nie wydaje się ono najwłaściwsze, a tym bardziej jedyne. Wywód Laktancjusza i Augustyna powstał niewątpliwie pod wpływem nauki chrześcijańskiej zawartej w Biblii. W kulturach pozaeuropejskich termin religio jest

---

<sup>27</sup> Człowiek, religia, kultura, Warszawa: Apostolicum, 1967; por. KOWALCZYK: *Podstawy światopoglądu, passim*.

<sup>28</sup> GRABOWSKI Eugeniusz: *Wielki Nieznany. Zarys religioznawstwa*, Płock: Bernardinum, 1983, 167-169.

właściwie nie znany i na określenie tej rzeczywistości, którą stanowi religia, używa się innych nazw, często nie mniej jeśli nie bardziej trafnych. Zresztą poszczególne nazwy językowe niekoniecznie muszą wyrażać istotę rzeczy czy zjawiska, którym przypisywane są owe nazwy, często są umowne. Niekiedy uwypuklają one jeden aspekt bogatej rzeczywistości religijnej.

W języku greckim występuje wiele wyrażen na oznaczenie terminu „religia”: „eusebeia” - lęk przed Bogiem i pobożność; „threskeia” - przykazanie Boże, nabożeństwo; „sebas” - święta bojaźń; „latfeia”- służba, cześć, kult Boga. W Starym Testamencie (dopiero w neohebrajskim) występuje termin „dat” na oznaczenie prawa Bożego. W kulturze staroperskiej termin „daena” jest odpowiednikiem słowa „religia” i oznacza najbardziej wewnętrzną istotę, duchowe „ja”, nastawienie na inną rzeczywistość. W Indiach (sanskryt) dharma wyraża trwanie porządku świata, prawdę normatywną i właściwe postępowanie. Podobne znaczenie ma tybetańskie słowo „chos” i mongolskie „shashin”. Termin „chiao” używany w Chinach wyraża naukę, a także światopogląd i filozofię szeroko pojętą. W innych krajach, np. w Meksyku, występują takie pojęcia, jak „prawe, święte życie”, „moralność”, „prawo”. Niemal wszędzie pojęciami paralelnymi do tych, które były bliskie znaczeniowo słowu „religia”, są takie, jak „wiera”, „pobożność”, „oddawanie czci”.<sup>29</sup>

Przedstawione pokrótce analizy językowe wskazują, że owe pojęcia wyrażają zwykle jeden aspekt religii czy życia religijnego. Można by tworzyć z nich syntezę, która zawierałaby różne aspekty i w ten sposób przybliżała istotę religii, ale byłby to twór nieco sztuczny. Wydaje się więc, że metodę tę można uznać za pomocniczą, bowiem akcentuje wiele jej aspektów, ale widzianych jedynie od strony doświadczenia religijnego lub refleksji nad poszczególnymi znaczeniami pojęć, jednak nie główną, w określeniu istoty religii.

#### 1.2.1.4. Metody fenomenologiczne

Nie będziemy tu szczegółowo rozważać, jak poszczególni autorzy rozumieją i ujmują metody fenomenologiczne stosowane do badań nad religią. Ograniczymy się do sumarycznego przedstawienia dwóch typów owych metod.

---

<sup>29</sup> FEUERBACH Ludwig: *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa: PAX, 1953, 53, 58, 370-372; tenże, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa: PAX, 1981, 274-275.

Pierwszy z nich bliższy jest fenomenalizmowi I. Kanta, chociaż nie da się do niego sprowadzić, gdyż filozof z Królewca w swojej teorii poznania utrzymywał, że poznaje się tylko i wyłącznie cechy zjawiskowe rzeczy, podczas gdy jej istota pozostaje niepoznawalna. Drugi typ metod skłania się ku ujęciu filozoficznemu fenomenologii w rozumieniu E. Husserla.<sup>30</sup>

Metoda pierwszego typu zbliża się ku empirycznemu i humanistycznemu podejściu do religii. Fenomenolog na początku swej pracy obserwuje fenomeny religijne, które mają specyficzną strukturę i różnią się od świata rzeczy, pokazując się ze swej natury zawsze komuś. Są one liczne i wielorakie, albowiem są wielopostaciowo związane z sacrum i jego przejawami. Wyodrębniając je z rzeczywistości i odróżniając od profanum, dokonuje ich klasyfikacji, by szukać wspólnej im postawy.

Fenomeny religijne, pokazując się jako specyficzne, łączą się zwykle z doświadczeniem ich przez człowieka. Wynika to stąd, że sama struktura fenomenów religijnych nie może być wyjaśniona za pomocą samej logiki przyczynowej, dlatego też trzeba się jej dorozumieć, szukać sposobów jej rozumienia, intelektualnego ujrzenia. Tu trzeba abstrahować od elementów drugorzędnych owych fenomenów i koncentrować się na ich strukturze wewnętrznej, która związana jest z podstawowym znaczeniem, sensem. Ponieważ struktura ta jest całościowa, nie można jej dzielić czy rozumiejąco ujmować w częściach. Wprawdzie podstawowe znaczenie tkwi w samych fenomenach, niemniej uchwycenie go zależy również od poszukującego zrozumienia. W doświadczeniu fenomenów religijnych otwiera się przed człowiekiem ich sens, który jest czymś sensem, sensem nadanym, ukierunkowanym ku komuś i przyjmowanym przez kogoś. Takie postępowanie w tak ujmowanej metodzie fenomenologicznej ma prowadzić od doświadczenia fenomenów religijnych do wstępnego i pierwotnego określenia istoty religii jako sensownej relacji człowieka do sacrum czy jako przeżycie go, przy czym owo sacrum rozumie się jako rzeczywistość pozaświatową. Ponieważ człowiek szuka nie tylko sensu rzeczy, ale i sensu swego istnienia, jakiejś mocy dopełniającej go, stąd w religii objawia mu się sens szerszy i głębszy, ostateczny sens wszystkiego, który jest granicą sensu. To finalne rozumienie sensu w świetle metody fenomenologicznej typu empiryczno-humanistycznego jest zdarzeniem religijnym, a nawet religią, co chyba jest przesadą.

Ujęcie bardziej filozoficzne metody fenomenologicznej obiera inny punkt wyjścia. Stanowią go przede wszystkim dane świadomościowe człowieka religijnego. Przyjmuje się

---

<sup>30</sup> Por. SCHAEFFLER Richard: *Filozofie nabożeństw*, Praha: Akademia, 2003, 75-79.

w niej bowiem, że istota religii jest uchwytna przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, w przeżyciach religijnych czy w tak zwanym doświadczeniu przeżytym. Niektórzy z teoretyków tej metody sugerują, by badacz poszukujący określenia istoty religii był sam człowiekiem religijnym. Niewątpliwie w przypadku autorefleksji jest to niezbędne, zaś badanie w świetle wiary doświadczeń religijnie przeżytych przez innych zadanie to ułatwia.

Podstawowymi trudnościami przy określaniu istoty religii metodami typu fenomenologicznego są niezbyt jasne pojęcia doświadczenia religijnego czy doświadczenia przeżytego oraz intuicji, która w metodach fenomenologicznych odgrywa podstawową rolę. Obydwie te trudności, wymienione tylko przykładowo, są przewyciężane w opinii zwolenników tego podejścia przez zbieżność doświadczeń wielu ludzi i osiągniętych wyników na tej podstawie,

Zdaniem wielu metodologów religii metoda fenomenologiczna jest najbardziej stosowna w punkcie wyjścia przy określaniu istoty religii<sup>31</sup>. Jednakże fenomenolog badający, czym jest religia, już wcześniej powinien mieć jakieś choćby wstępne jej przedrozumienie oraz przeświadczenie niekoniecznie wyraźne o istnieniu rzeczywistości transcendentnej. Jeśli ich nie ma, to trudno mu określić istotę religii, co jednak nie przekreśla wartości zdobytych przez niego wyników.

Wyniki, do jakich dochodzi się na drodze stosowania metody fenomenologicznej, powinny być kontrolowane i uzupełniane przez stosowanie innych metod, a mianowicie metody historycznoreligijnej oraz psychologicznoreligijnej, filozoficznej i teologicznej. Są one pomocne nie tylko w bardziej precyzyjnym odróżnianiu tego, co istotne, i tego, co nieistotne, ale i we wszechstronnym opisie religii, i to zarówno od strony empirycznej, jak i teoretycznej. Ponadto filozofia religii uzasadnia ontyczną relację, jej realność oraz istnienie przedmiotu wiary, a teologia religii wskazuje na Boże objawienie jako osobowy fundament religii. Metody, za pomocą których określa się istotę religii, winny być brane komplementarnie, przez co unika się jednostronnego i niepełnego jej ujęcia.

---

<sup>31</sup>LANCZKOWSKI Gustaw: Wprowadzenie do religioznawstwa, Warszawa: PAX, 1986, 59-64.

### 1.3. Dialog międzyreligijny

Pojęcie dialogu międzyreligijnego ma różne konotacje. Trudno jest jednoznacznie ustalić przedmiot myśli odpowiadający wyrazowi „dialog”: czy jest to tylko szczególna umiejętność prowadzenia rozmowy, czy wręcz norma właściwie rozumianego osobowego życia człowieka? Zasadniczą kwestią w dialogu, będącego aktem osobowym, jest rozumienie wolności. Wolność musi być zorientowana naprawdę, czyli na to czym rzeczywiście jesteśmy inaczej może doprowadzić nas do kłamstwa i samozniszczenia<sup>32</sup>.

Dialog międzyreligijny zawiera w sobie oczywistą implicytną antropologię, a to z dwóch głównych powodów. Z jednej strony jest aktualne, że w dialogu komunikuje się dwie osoby, a każda z nich jest rozmawiającym i działającym subjektem, z drugiej strony gdyż w dialogu uczestniczą wyznawcy dwóch różnych religii, chodzi tu o wydarzenie które jest bardziej głębszą należytością niż słowna komunikacja, mamy tu do czynienia ze spotkaniem ludzi z których każdy do tego spotkania przystępuje z pewną ciężkością wypływającą ze swej ograniczoności<sup>33</sup>, jest determinowany pochodzeniem i światopoglądem.

Obok przesłanek antropologicznych motywujących dialog, pojawiają się postawy teologiczne. W deklaracji *Nostra aetate* ukazana została złożona i bogata problematyka człowieka, uwzględniająca zarówno strefę doczesną, jak i wieczną<sup>34</sup>. Dekret o apostołstwie świeckich mówi wprost o dobrach doczesnych, a w szerszym znaczeniu dotyka tym samym Wartości religijnych, które są związane nierozzerwalnie z różnymi aspektami ludzkiego życia i aktywności. Religia jest jednak czymś więcej niż tym, co się nazywa porządkiem spraw doczesnych. O ile w dialogu prowadzonym poza religią na pierwszy plan wysuwa się forma rozmowy, debaty, w wyniku której dochodzi do ustalenia wspólnego stanowiska osiągniętego na drodze pertraktacji, negocjacji, ustępstw dokonanych przez każdą ze stron, to nie może być tego w sferze religijnej. Dialog międzyreligijny nie powinien być negocjowaniem. Nie polega on na wypracowaniu wspólnego stanowiska i nie jest budowaniem nowej, wszechogarniającej struktury

---

<sup>32</sup> Por. RATZINGER Jozeph: Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata, przeł. ZAJĄCZKOWSKI Romuald: Kielce: Apostolicum, 2004, 203-205.

<sup>33</sup> Dokument Mezinárodní teologické komise (Křesťanství a Ostatní Naboženství), Praha: Krystal, 1996, p.109.

<sup>34</sup> DRN 1.

prowadzącej przez irenizm do elektyzmu lub synkretyzmu<sup>35</sup>. W odróżnieniu od dialogu niereligijnego, niereligijnego którym partnerzy kierują się dobrem wspólnym, dialog religijny stawia na pierwszym miejscu „wypełnianie Woli Bożej”,<sup>36</sup> oraz to „jaki jest stosunek Każdego z uczestników dialogu do żywego Boga”<sup>37</sup> Jedynie właściwe odczytanie Woli Bożej i jej wierna aplikacja mogą zagospodarować przestrzeń obcowania zarówno z Bogiem, ze współwyznawcą, jak i z każdym drugim człowiekiem.

Sobór Watykański II wprowadził w Kościele Katolickim duże zmiany w obszarze dialogu międzyreligijnego, w tym dialogu ekumenicznego, religijnego i z niewierzącymi. Zgodnie z deklaracją *Nostra aetate* Kościół Katolicki nie odrzuca niczego, co prawdziwe i święte w religiach niechrześcijańskich. Postuluje, aby Katolicy uznawali, chronili i popierali wszelkie wartości duchowe i moralne, jak też społeczno-kulturowe, które w nich się znajdują<sup>38</sup>. Dlatego bardzo ważną rolę w prowadzeniu dialogu międzyreligijnego będzie odgrywała formacja duchowa, zaangażowanie w integralną i systematyczną ewangelizację oraz katechezę, którym powinno towarzyszyć interpretujące je świadectwo wiary. Funkcją bowiem Kościoła Chrystusowego jest głoszenie, co w konsekwencji prowadzi do osobistego spotkania z Jezusem Chrystusem, świadkiem prawdy<sup>39</sup>. Szeroko rozumiane głoszenie prawdy zbawczej, w duchu dialogu, odbywa się w trzech wymiarach działalności Kościoła – w duszpasterstwie, dialogu ekumenicznym i na misjach<sup>40</sup>. Mówiąc o formacji duchowej nie możemy pominąć tak ważnego czynnika w dialogu jakim jest modlitwa, która „z jednej strony jest warunkiem dialogu, a z drugiej strony także w dialogu dojrzewa a staje się jego owocem”<sup>41</sup>. „Człowiek szuka Boga (...) i znajduje Go właśnie na modlitwie. O tym to egzystencjalnym ludzkim postępowaniu świadczą wszystkie religie”<sup>42</sup>. Chrześcijanin Wie, że Bóg „nieustannie Woła Każdego człowieka do tajemniczego spotkania na modlitwie”<sup>43</sup>. Szeroka formuła dialogu między religijnego, przyjęta przez Kościół Katolicki, otrzymuje swój konkretny i praktyczny wymiar

---

<sup>35</sup> Por. GRÓDŹ Stanisław: Między poszukiwaniem porozumienia a błędnym kołem powrotu do konfliktów. Dialog międzyreligijny chrześcijan i muzułmanów, muzułmanów: Teologia praktyczna, Uniwersytet im. MICKIEWICZA Adama, Wydział Teologiczny, Poznań: Gaudium, 2003, 36.

<sup>36</sup> Chrystus uczy modlitwy, w której znajdują się słowa: „Niech twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak w niebie” Mt 6, 10.

<sup>37</sup> Dokument Mezinárodní teologické komise (Křesťanství a Ostatní Naboženství) Praha: Krystal, 1996, p.110.

<sup>38</sup> Por. DNR 2.

<sup>39</sup> Podczas przesłuchania Jezus Chrystus wyznał przed Piłatem: „Ja się na to narodziłem i na to Przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”. J 18, 37.

<sup>40</sup> Zob. PIKUS Tadeusz: Dialog międzyreligijny w katechezie szkolnej, w: „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 2004, nr 12 (998), 1297, 1302.

<sup>41</sup> Jan Paweł II., *Ut unum sint* (encyklika z dnia 25.5.1995) 33.

<sup>42</sup> KKK, nr 2566.

określony przez stronę partnerską w zależności od tego, czy to będzie podmiot religijny, sekta, ruch czy kult. W praktyce partnerzy dialogu chcą niekiedy za wszelką cenę pokazać, przynajmniej na zewnątrz, że tworzą wspólnotę. Jest to zachowanie pozorowane, nieprawdziwe, nieszczerze, dyplomatyczne, tymczasem chodzi o to, by już w punkcie wyjścia przyjąć postawę prawdziwą i z całą powagą, niekiedy wbrew własnym upodobaniom, otwierać się na partnera dialogu, co pozwoli dochodzić przez tolerancję do wspólnego poznawania prawdy i działania na rzecz dobra. W istocie zatem u podstaw dialogu zawsze będzie druga osoba, drugi człowiek. To on i jego postawa, nie zaś poglądy, zadecydują o przebiegu spotkania i o losie dialogu. Na przykład Jezus wobec Heroda i jego licznych pytań zachował milczenie<sup>44</sup>. Pewną zasadę postępowania stanowi rada Św. Pawła skierowana do Tymoteusza: „O Tymoteuszu, strzeż depozytu wiary, unikając światowej, czczej gadaniny i przeciwstawnych twierdzeń rzekomej wiedzy, jaką obiecując, niektórzy odpadli od wiary”<sup>45</sup>. Postawa nieustannego unikania, według Św. Pawła, ma jednak swoje granice i nie może zdominować relacji z otoczeniem, które zawsze może się zmienić. W przypadku jednak sekciarza radzi Apostoł, po jednym lub drugim upomnieniu należy się go wystrzeżać.

W przed soborowej historii odniesień Kościoła do religii niechrześcijańskich, można zauważyć, że one nie miały właściwego miejsca ani o nauczaniu oficjalnym Kościoła, ani w teologii. Ich rola w powszechnym planie zbawienia była oceniana w zasadzie negatywnie<sup>46</sup>, a Kościół dość niechętnie i z dużą ostrożnością odnosił się do pojawiających się tu i ówdzie propozycji dialogu. Rozpoczęte przygotowania do zapowiedzianego przez papieża Jana XXIII Soboru rozbudziły zainteresowania i tą problematyką. Pogłębiająca się świadomość jedności całej ludzkości, rozwijające się badania religioznawcze, coraz lepsze i bliższe kontakty międzyreligijne, wreszcie osiągnięcia teologii religii powoli zmieniły to negatywne nastawienie<sup>47</sup>.

Paweł VI w uroczystości Zesłania Ducha Świętego 17 maja 1964 roku poinformował o utworzeniu Sekretariatu dla Chrześcijan<sup>48</sup>. Powstała więc instytucja niezależna od

---

<sup>43</sup> KKK, nr 2567.

<sup>44</sup> Por. Łk 23, 9.

<sup>45</sup> 1Tm 6, 20-21; por. 2 Tm 2,16-17.

<sup>46</sup> Por. SOLARZ Franciszek: Stosunek Kościoła do religii Niechrześcijańskich w świetle soborowych schematów Deklaracji w Ostra aetate, w: Dialog międzyreligijny, red. ZIMON Henryk: Lublin: KUL, 2004, 85; S. Nagy, Wprowadzenie do deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, niechrześcijańskich: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań: Emanuel, 2002, 327n; A. BAROLECKI: Kościół epoki dialogu, Kraków : Bernardinum, 1966, 247.

<sup>47</sup> Por. SOLARZ Franciszek: Stosunek Kościoła, art. cyt., 85-87.

<sup>48</sup> Sekretariat został powołany do życia specjalnym listem apostolskim Progreidente Concilio z 19 maja 1964 roku. AAS 56: 1964, 560. Sekretariat dla Niechrześcijan w dniu 28 czerwca 1988 roku został przemianowany



Kongregacji do spraw Ewangelizacji Narodów, Zajmującej się od początku swego istnienia (1632 rok) działalnością misyjną. Sekretariat dla Niechrześcijan wydał w 1984 roku dokument pt. „Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii”. Refleksje, wskazówki dotyczące dialogu i misji, w którym stwierdzono m.in.: ”Sobór wyraźnie wskazuje na fakt, iż wielkie tradycje religijne ludzkości skupiają w sobie owe wartości. Dlatego zasługują one na uwagę i szacunek chrześcijan, ich duchowe dziedzictwo w skuteczny sposób skłania do dialogu nie tylko wokół punktów zbieżnych, ale także takich, które różnią”<sup>49</sup>.

Sobór Watykański oprócz tego, że podkreśla ewentualne istnienie różnorodnych wartości w religiach pozachrześcijańskich, wskazuje też na niebezpieczeństwo braków i błędów, których należałoby ze wszelkich miar unikać<sup>50</sup>. Czyni to też papież Paweł VI, wskazując wprost na zasadniczą różnicę między wiarą chrześcijańską a innymi, „Obowiązek szczerości nakazuje nam oświadczyć, zgodnie z naszą wiarą, że prawdziwa religia jest jedna i że nią jest religia chrześcijańska. Mamy nadzieję, że kiedyś uznają to wszyscy, którzy Boga szukają i oddają Mu cześć”<sup>51</sup>. Słowa papieża o specjalnej pozycji chrześcijaństwa kontrastują – wydaje się – w sposób zamierzony z pojawiającymi się propozycjami uznania wszystkich religii za równie ważne<sup>52</sup>.

Zmiana stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich przez wprowadzenie dialogu międzyreligijnego wzbogaciła dotychczasową wizję misji. Nie utożsamiano oczywiście dialogu z misją. Prawdziwy dialog jest związany z działalnością misyjną, ponieważ wyznawca chrześcijański powinien dzielić się darem, który otrzymał nie tylko dla siebie, lecz dla dzielenia się z innymi. Z czasem Kościół zaczął się jawić jako słuchający i partnerski. O misyjnym, zbawczym charakterze dialogu w *Ecclesiam suam* świadczą choćby słowa: „Dialog (...) należy uważać jakby za pewien sposób wypełniania obowiązku apostołskiego”<sup>53</sup>. Motywem tego zbawczego dialogu są słowa zaczerpnięte z

---

na Papieską Radą ds. Dialogu Międzyreligijnego AAS 80: 1988, 912. Organem prasowym Sekretariatu i Rady był wydawany od 1966 roku kwartalnik „Bulletin”, od 1994 roku noszący tytuł „Pro Dialogo”, w którym publikowane są informacje o religiach pozachrześcijańskich i ważniejszych wydarzeniach dotyczących dialogu.

<sup>49</sup> Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła Wobec Wyznawców innych religii. Refleksje i wskazówki dotyczące dialogu i misji*, 1984, 26.

<sup>50</sup> Zob. DM 3, 9; DM 8; KDK 37.

<sup>51</sup> Paweł VI, enc. *Ecclesiam*, 107; Inna wypowiedź papieża dotycząca tego samego zagadnienia brzmi następująco; „Innymi słowy, nasza religia rzeczywiście tworzy prawdziwe i żywe obcowanie z Bogiem, Jakiego inne religie dać nie mogą, chociażby, że tak powiemy, wyciągały swe ramiona do Boga”. Paweł VI, adh. apostołska *Evangelii nuntiandi*, 53.

<sup>52</sup> Por. IHNATOWICZ Janusz: *Jan Paweł II i religie niechrześcijańskie*, STV 35: 1997, 2, 80.

<sup>53</sup> Paweł VI, *Ecclesiam Suam*, 81.

Pisma Świętego: Bóg pierwszy rozpoczął zbawczy dialog, bo on sam nas umiłował<sup>54</sup>. Papież Jan Paweł II podkreślał m.in., że „dialog ma dla Kościoła znaczenie fundamentalne (...), zasadza się on na życiu samego Trójjedynego Boga. Ponieważ dokument miał dotyczyć dialogu i misji, papież wyjaśniał: „Dialog należy do zbawczej misji Kościoła i z tego powodu jest dialogiem zbawczym”, dodając jednocześnie, iż „autentyczny dialog staje się świadectwem, a prawdziwa ewangelizacja realizuje się w poznawaniu i słuchaniu drugiego”<sup>55</sup>.

W takim też sensie można powiedzieć, że misje i dialog stykają się i przecinają nawzajem, choć nie są identyczne. Dialog jest jednocześnie jedną z form aktywności misyjnej, a także cechą postępowania Kościoła, którego posłannictwo „obejmuje także pracę nad szerzeniem Kościoła i jego Wartości wśród wszystkich ludzi”<sup>56</sup>. Dialog nie jest alternatywą misji, lecz misja zawiera w sobie element wzajemnej komunikacji między głosicielami Ewangelii i przedstawicielami innych religii<sup>57</sup>.

Dialog międzyreligijny w konsekwencji powinien prowadzić do: wzajemnego zbliżenia, otwarcia się na drugich oraz ich zrozumienia, które pomaga w odrzucaniu uprzedzeń i dostrzeganiu elementów prawdy i dobra w innych religiach; pogłębiania własnej tożsamości i nawrócenia; dzielenia się wartościami ewangelicznymi i promocji kultury oraz oczyszczenia jej z elementów dehumanizujących; zachowania hierarchii wartości tj. prawdy, tolerancji, wspólnoty; otwarcia na wspólne działania na rzecz dobra według zasady: „Nie czynić tego osobno, co można czynić razem”.

Konkludując należy podkreślić, iż jednym z podstawowych motywów zainteresowania dialogiem jest personalistyczny komponent jego podstaw<sup>58</sup>, który sprawia, że dialog spełnia istotną rolę w integralnym rozwoju osoby ludzkiej w wymiarze indywidualnym i społecznym. W świadomości wielu dialog staje się coraz bardziej standardem relacji międzyosobowych, wręcz „życiową koniecznością”<sup>59</sup> i określony jest jako „język

---

<sup>54</sup> 1J4, 10; por. Józef URBAN: Dialog międzyreligijny..., art. Cyt., 151.

<sup>55</sup> Jon Paul II, Adress of the Pope, art., 125; Spotkanie modlitewne w Asyżu (1989) stało się wcieleniem tej papieskiej wizji dialogu między religiami.

<sup>56</sup> Sekretariat dla Niechrześcijan, Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii z 10 czerwca 1984, 11-44.

<sup>57</sup> Paweł JASKÓŁA: (red.), Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania. Prace dedykowane Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji sześćdziesiątej rocznicy urodzin i piętnastolecia święceń biskupich, Opole: Paulinm, 1992, 398.

<sup>58</sup> Zob. Personalistyczne postawy dialogu Kościoła z Religiami niechrześcijańskimi Według Jana Pawła II, w: Dialog międzyreligijny, red. ZIMON Henryk: Lublin: KUL, 2004, 123-141.

<sup>59</sup> BENEDYKT XVI: Przemówienie do muzułmanów, tekst dostępny pod adresem internetowym <http://www.Kac.pl>. (20.08.2005).

macierzysty ludzkości”<sup>60</sup>. Do tak rozumianego humanistycznego wymiaru dialogu Kościół wyraźnie włącza jego wymiar teologiczny<sup>61</sup>, w którym dialog pojawia się jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia oświeconego wiarą i kierowanego miłością<sup>62</sup>. Jest on „częścią ewangelizacyjnej misji Kościoła, zakłada postawę zrozumienia, dążenie do wzajemnego poznania się i obopólnego wzbogacenia w duchu posłuszeństwa prawdzie i poszanowania wolności”<sup>63</sup>. Z nauczania Kościoła Katolickiego jasno wynika, że prowadzenie dialogu międzyreligijnego jest obowiązkiem całego ludu Bożego. Zachowując krytycyzm wobec partnerów, powinien on poprzez świadectwo życia ukazywać Jezusa Chrystusa, wartość, którą posiada, a której brak światu i innym religiom, oraz czuć się odpowiedzialnym za zbawienie wszystkich<sup>64</sup>.

Na koniec rozważań o dialogu między religijnym ukazemy w dwóch punktach okoliczności sprzyjające oraz przeszkody w dialogu, czyli podstawowe uwarunkowania dialogu.

Do najważniejszych dokumentów ostatniego Soboru, które wskazują na okoliczności sprzyjające dla dialogu międzyreligijnego, należą: konstytucja *Lumen gentium*, dekret *Ad gentes* oraz deklaracja *Nostra aetate*. W konstytucji o Kościele znajdziemy dogmatyczne wypowiedzi Soboru na temat Kościoła i relacji religii niechrześcijańskich do Kościoła. Najpierw więc jest mowa o powszechnej woli zbawczej Boga i o tym, że zbawienie urzeczywistnia się w społecznym kontekście: „(...) podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył”<sup>65</sup>. Kościół, Lud Boży, nie obejmuje jeszcze wszystkich ludzi, jest on jednak widzialnym sakramentem jedności całego rodzaju ludzkiego, sakramentem jedności przynoszącej zbawienie. Do nowego Ludu Bożego, czyli Kościoła, są wszyscy powołani i już obecnie w różny sposób do niego przynależą: „Do tej zatem katolickiej jedności Ludu Bożego, która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie i

---

<sup>60</sup> List Rady Episkopatu Polski do spraw Dialogu Religijnego z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 Dialog u podstaw ewangelizacji i „Wiadomości KAI” 31.08.2000, 9-10.

<sup>61</sup> „Pojęcie dialogu – napisali biskupi polscy – stało się jednym z kluczowych pojęć naszej kultury w ciągu XX wieku. Od czasu Soboru Watykańskiego II Kościół używa go chętnie w swych dokumentach, widząc jego głęboki sens teologiczny”. Dialog – zadanie na nowy wiek, tekst dokumentu Konferencji Episkopatu Polski zatwierdzony 28.11.2003r., „Biuletyn ekumeniczny” 1/129/2004, 96.

<sup>62</sup> Por. Jan Paweł II, enc. *Ut unum sint*, 8; Por. NOSSOL Alfons: Wprowadzenie do dekretu o ekumenizmie, Sobór Watykański II, Poznań: Pallotinum, 2002, 190.

<sup>63</sup> Deklaracja *Dominus Iesus*, p. 2.

<sup>64</sup> Por. RUSECKI Marian: Chrystologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego, w: Dialog międzyreligijny, red. ZIMON Henryk: Lublin: KUL, 2004, 35.

<sup>65</sup> *Lumen gentium*, nr 9.

w różny sposób do niej należą lub są jej przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia”<sup>66</sup>. Dar Bożej łaski w Chrystusie obejmuje każdego człowieka i prowadzi go do pewnej więzi z Ludem Bożym. Oczywiście ta potencjalna przynależność musi zostać uaktualniona, stąd zbawcza konieczność Kościoła. Istotna przede wszystkim tutaj jest konstatacja, że istnieje pełna i mniej pełna przynależność do Kościoła, a więc religie i nawet wszelkie ruchy bezreligijne, usiłujące wieść uczciwe życie, mają związek z osiągnięciem zbawienia. Sobór, niestety, dokładnie tego nie wyjaśnił. Musimy jednak przyznać, że wypowiedzi konstytucji *Lumen gentium* o relacjach innych religii do Kościoła i włączeniu ich w zbawczą wolę Boga świadczą o wielkim otwarciu i pozytywnym języku Kościoła, który trwającą wiele set lat dyskusję w tej dziedzinie posunął wyraźnie naprzód. Po raz pierwszy przecież przyznano religiom niechrześcijańskim pewną rolę w pośrednictwie zbawienia. Zdziwiające było też i to, że teksty te zaaprobowano bez wielkiej dyskusji, jakoby owa otwartość Kościoła była zrozumiała sama przez się.

Przed autorami dekretu misyjnego *Ad gentes* stało chyba trudniejsze zadanie, jak przed autorami konstytucji o Kościele. Jak mianowicie pogodzić możliwość osiągnięcia zbawienia przez niechrześcijan z jednej strony z mocno położonym akcentem na konieczność działalności misyjnej i przynależności do Kościoła z drugiej? Nie udało się w tej dziedzinie przezwyciężyć wszystkich problemów. Przyczyna, leży w tym, że trzy dokumenty, tj. *Nostra aetate*, *Dignitatis humane* i *Ad gentes* były opracowywane i ostatecznie zamknięte podczas ostatniej sesji oraz że autorami tych dokumentów były różne zespoły ekspertów, a także adresaci nie byli ci sami. Dekret misyjny zawiera jednak szereg wypowiedzi, stwarzających pozytywne uwarunkowania dla dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami. Mamy więc, podobnie jak w *Lumen gentium*, podkreślenie, że do osiągnięcia zbawienia potrzebna jest społeczność religijna, że dzięki Bożej łasce religie mogą być oświecone, uzdrowione i niekiedy prowadzić do prawdziwego Boga lub być przygotowaniem dla Ewangelii. Oczywiście, nie zapomniano to u motywie misyjnym, podkreślając, że zbawienie wszystkich ludzi pragnie Bóg urzeczywistnić nie w sposób jednostkowy, indywidualny ale we wspólnocie nowego Ludu Bożego. Trudność jednak pozostała - z jednej strony, że Kościół nie jest aż tak bardzo konieczny do zbawienia, z drugiej zaś, że poza Kościołem bezwzględnie nie ma zbawienia. Dekret jest jednak otwarty

---

<sup>66</sup> Tamże, nr 13.

na dialog, kiedy mówi, że (...) wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi, nie znających Ewangelii bez własnej winy, do wiary (...) <sup>67</sup>. Dekret nie mówi, że owymi drogami są religie niechrześcijańskie, ale jednocześnie przyznaje, iż zbawienie zawiera społeczne i historyczne komponenty. Wypowiedź ta świadczy o pewnej korelacji z innymi dokumentami Soboru.

Dokumentem par excellence traktującym o dialogu międzyreligijnym była oczywiście deklaracja *Nostra aetate*. Mimo, że nie zawiera ona zasadniczych dogmatycznych orzeczeń o religiach, to jednak spotkamy tu wypowiedzi o znaczeniu religii niechrześcijańskich, o podstawach dialogu i większej współpracy z innymi religiami. Okolicznością sprzyjającą do dialogu było niewątpliwie podkreślenie licznych i różnorodnych więzi istniejących z woli Boga w rodzinie ludzkiej, które prowadzić mogą do jedności i wzajemnego zrozumienia. Podkreśla się więc niemal same pozytywne aspekty. Kościół podchodzi do dialogu z religiami w ich społeczno-historycznej jedności, a nie jak dotąd, kiedy to przedmiotem działalności misyjnej Kościoła był pojedynczy poganin. Wyraźnie też przyjęto założenie odmienności partnera dialogu, sprawę wzajemnego zrozumienia i współpracy na płaszczyźnie ludzkiej, albowiem Boża „opatrność oraz świadectwo dobroci i zbawienne zamysły rozciągają się na wszystkich”. Z tego m.in. tekstu płynie sprzyjająca dla dialogu prawda, iż zbawcza wola Boga obejmuje ludzkość od samego początku. Sobór nie sformułował naukowej definicji religii, co zresztą nie było jego celem, lecz ujmuje religię funkcjonalnie, kiedy podkreśla, że wspólne dla wszystkich religii jest poszukiwanie odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące ludzkiej egzystencji. Podkreśla się również, że wszystkie religie rozpoznają tajemniczą moc, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca, przeto wzywa się chrześcijan, by m.in. poprzez dialog uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne obecne w tych religiach <sup>68</sup>. Tylko wtedy bowiem, pisze K. Lehmann, kiedy wychodzącemu naprzeciw partnerowi przyznaje się minimum cech wspólnych i nie wyklucza jednocześnie zmagania się o rzeczywistą pełnię dla wszystkich, może dojść do dialogu i współpracy. Kto obce religie traktuje jako niewiarę, służbę i pychę, ten sam odcina się od nich, stwarza zasadniczą niezdolność do dialogu <sup>69</sup>. Takie myślenie jest na szczęście zupełnie obce deklaracji *Nostra aetate*, która, chociaż wyraźnie tego nie mówi, nic nie odrzucając z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte,

---

<sup>67</sup> Ad gentes, nr 7.

<sup>68</sup> *Nostra aetate*, nr 2.

<sup>69</sup> LEHMANN Karl: Kościół wobec religijności niechrześcijańskiej, *Comp* 8(1988)4, 78.

dostrzega w nich promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Tymi słowami deklaracja postrzega właściwie inną religię jako drogę zbawczą. Co więcej, wzmiankowane tu treści z numeru 2 deklaracji pozwalają stwierdzić, że prawda i świętość nie są tylko naturalnego pochodzenia, przełamano bowiem ostatecznie klasyczny sposób myślenia o naturze i nadnaturze, stwierdzając, że religie posiadają nadnaturalne znaczenie zbawcze. Podsumowując, możemy stwierdzić, że mamy tu do czynienia z przewrotem kopernikańskim, czy innymi słowy, ze zmianą paradygmatu. Wypadałoby dodać, iż okolicznością sprzyjającą dla dialogu międzyreligijnego było też coraz lepsze poznanie innych religii - owoc rozwijającego się religioznawstwa; Sobór zaś wyraźnie zachęca do dalszego ich studiowania. Innymi okolicznościami, jeszcze tu nie wymienionymi, były – powrót do nauki *spermatikos* oraz nowa chrystologia i eklezjologia<sup>70</sup>.

#### Przeszkody w dialogu.

W podejmowaniu dialogu mogą pojawić się trudności. Nawet na czysto ludzkiej płaszczyźnie niełatwo jest prowadzić dialog. Dialog międzyreligijny jest jeszcze trudniejszy. Należy mieć świadomość tego. Niektórzy spośród wyznawców przywiązani są do określonych tradycji religijnych, będą utrudniać każdą próbę zapoczątkowania dialogu.<sup>71</sup> Przeszkód i trudności w dialogu. Dialog i przepowiadanie es nr 52 wymienia spośród nich 11 najważniejszych, które odnoszą się bądź do członków różnych tradycji religijnych, bądź do samych tradycji religijnych, co może utrudniać wszelką inicjatywę podjęcia procesu dialogowego.

- a) Niewystarczające zakorzenienia we własnej wierze;
- b) Niewystarczające zrozumienie innych religii, co może prowadzić do fałszywych wniosków;
- c) Różnice wynikające z posługiwania się różnymi językami;
- d) Czynniki społeczno-polityczne i historyczne;
- e) Błędne rozumienie takich terminów, jak: nawrócenie, chrzest, dialog itd.;
- f) Samowystarczalność, brak otwartości prowadzący do postawy obronnej lub agresji;
- g) Brak przekonania do dialogu międzyreligijnego, który jedni mogą uważać jako oznakę słabości albo nawet zdradę wiary;
- h) Podejrzenia wobec motywacji partnera dialogu;
- i) Duch polemiczny w wypowiedziach na temat przekonań religijnych;

---

<sup>70</sup> Zob. np. *Nostra aetate*, nr 2; *Lumen gentium*, nr 8, oraz 13-16.

<sup>71</sup> Dialog i przepowiadanie, nr 51.

- j) Nietolerancja, tym większa im ściślej połączona z problemami politycznymi, ekonomicznymi, rasowymi i etnicznymi; także brak wzajemności w dialogu prowadzący niekiedy do uczucia frustracji;
- k) Pewne cechy aktualnego klimatu religijnego: rosnący materializm, obojętność religijna i wzrastająca liczba sekt, wywołująca zamieszanie i rodząca nowe problemy.

Wiele spośród powyższych przeszkód pochodzi z nieporozumienia prawdziwej natury i celu dialogu między religijnego. Toteż owa natura i cel powinny być ustawicznie objaśniane.<sup>72</sup> Potrzeba wiele cierpliwości, należy także przypomnieć, że zaangażowanie Kościoła w dialog nie zależy w żaden sposób od wyników osiągniętych we wzajemnym zrozumieniu i wzbogaceniu. To zaangażowanie ma swoje źródło w Bogu podejmującym dialog z ludzkością i Jezusie Chrystusie, którego życie, śmierć i zmartwychwstanie nadały omawianemu dialogowi ostateczny wyraz.

Przeszkody, choć rzeczywiste, nie powinny jednak prowadzić do zamykania oczu na możliwości, jakie niesie dialog, oraz lekceważenia wyników już osiągniętych. Istnieje pewien postęp we wzajemnym zrozumieniu i czynnej współpracy. Dialog wywarł także pozytywny wpływ na sam Kościół. Dialog doprowadził również inne religie do odnowy i większej otwartości. Dialog międzyreligijny pozwolił Kościołowi dzielić wartości ewangeliczne z innymi. Dlatego pomimo trudności zaangażowanie Kościoła w dialog jest trwałe i nieodwracalne.

## 1.4. Misja a dialog

Rozumienie dialogu jako elementu misji - podobnie jak rozumienie dialogu międzyreligijnego jako wartości samej w sobie - sięga nauki ostatniego Soboru. Pierwszy przewodniczący Sekretariatu dla Niechrześcijan w 1969 roku pisał: „Kościół pragnie w sposób nierozłączny zjednoczyć misje i dialog; aby wypełnić mandat ewangelizacji i misji, chce przyjąć ducha i styl dialogu”<sup>73</sup>. Ta szczególna więź misji z dialogiem zaznacza się zwłaszcza między *Ad gentes* a *Nostra aetate*. Dekret misyjny, poświęcony ewangelizacji i

---

<sup>72</sup> Tamże, nr 52.

<sup>73</sup> MARELLA Paolo: Ewangelizacja, dialog i rozwój. Wybrane dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej, Nagpur (Indie) 1971, 15-16.

misji, akcentuje konieczność dialogu, a deklaracja o religiach niechrześcijańskich, traktująca o dialogu, podkreśla konieczność i pilną potrzebę misji. Ostatecznie dla wielu misjologów stało się jasne, że dialog przestał być alternatywą metodologiczną dla misji<sup>74</sup>, a stał się jej podstawą i najbardziej zasadniczą częścią. Nie utożsamiano oczywiście dialogu z misją. Zgodnie z nauczaniem Pawła VI w *Ecclesiam suam* dialog winien stanowić wstępny etap działalności misyjnej<sup>75</sup>. Prawdziwy dialog jest związany z działalnością misyjną, pisał Walter Kasper, komentując naukę soborową, ponieważ chrześcijanin pragnie dzielić się z innymi tym, co dla niego najcenniejsze - Bożą miłością w Jezusie Chrystusie [...], otrzymaliśmy bowiem naszą wiarę nie na wyłączną własność, lecz jako dar, którym winniśmy się dzielić.

Przed analizą dokumentów posoborowych należy zaznaczyć, że w *Ecclesiam suam* Paweł VI również w kilku miejscach postrzega dialog jako element misji ewangelizacyjnej Kościoła. Papież doskonale rozumiał, że aby głoszenie Ewangelii było owocne, winno posługiwać się metodą dialogu. Dzięki tej encyklice temat dialogu znowu wkroczył do teologii i Kościoła, przerastając jednak, wyobrażenia papieża. W tamtym czasie nie rozumiano jeszcze dialogu w klasycznym sensie, tzn. ze zwróceniem uwagi na konieczność słuchania. Z czasem jednak Kościół zaczął się jawić jako słuchający i partnerski. O misyjnym, zbawczym charakterze dialogu w *Ecclesiam suam* świadczą choćby słowa: „Dialog [...] należy uważać jakby za pewien sposób wypełniania obowiązku apostołskiego”<sup>76</sup> czy przeświadczenie, że „w dialogu można zauważyć, jak różnorodnymi drogami dochodzi się do światła wiary”<sup>77</sup>. W tejże encyklice pojawia się odpowiedź na pytania: dlaczego winniśmy prowadzić ów zbawczy dialog? co jest jego źródłem? Dla Pawła VI jest oczywiste, że „Bóg pierwszy rozpoczął zbawczy dialog, bo On sam »nas umiłował” (1 J 4,10)<sup>78</sup>.

O dialogu jako składowej misji mówił wyraźnie synod z 1974 roku na temat ewangelizacji współczesnego świata. Wprawdzie nie ukazał się dokument końcowy z tego synodu, ale w przygotowanym schemacie znajdują się interesujące słowa: „Dialog międzyreligijny nie może być rozumiany jako zewnętrzny względem misji ewangelizacyjnej Kościoła [...]. Jako taki jest on już wyrazem konkretnym misji [...].

---

<sup>74</sup> Zdaniem niektórych teologów wysunięty przez Vaticanum II postulat dialogu z religiami doprowadził do poważnego kryzysu tożsamości misji.

<sup>75</sup> RUSECKI Marian: Teologiczna interpretacja religii niechrześcijańskich w nauczaniu katechetycznym. HD 55:1986, 201.

<sup>76</sup> ES 81.

<sup>77</sup> Tamże, 83.

<sup>78</sup> Tamże, 72.



Dialog międzyreligijny jest [...] zbawczy i winien być popierany jako należący do misji Kościoła”<sup>79</sup>. Swoistym resume synodu była adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* z 1975 roku, w której nr 53 wyraźnie traktuje o religiach niechrześcijańskich, choć nie występuje tam słowo dialog. Jak to możliwe - pytali niektórzy teologowie - że papież dialogu milczał na temat, który postrzegano w miarę pozytywnie na zgromadzeniu synodalnym? Problem zdaje się wyjaśniać zbyt chyba negatywna ocena teologiczna religii niechrześcijańskich, jaką zamieszczono w nr 53. Religie te są tylko echem szukania i dążenia człowieka do Boga. Nawet gdy są to religie naturalne [...] najznamienitsze, nie są w stanie doprowadzić do prawdziwych i żywych relacji z Bogiem, chociażby wyciągały swe ramiona do Boga. Wobec takiej negatywnej oceny teologicznej religii niechrześcijańskich nie dziwi brak słowa dialog, jedyne co pozostaje, to ewangelizować niechrześcijan. Tylko religia Jezusa Chrystusa potrafi prawdziwie złączyć człowieka z Bogiem, podczas gdy religie niechrześcijańskie funkcjonują jedynie na płaszczyźnie naturalnej i subiektywnej<sup>80</sup>.

Za pontyfikatu Jana Pawła II następuje ewolucja pojęcia dialogu, także w sensie elementu misji ewangelizacyjnej. Takie rozumienie dialogu pojawia się w dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* z 10 czerwca 1984 roku, według którego misja „jest jedynym w swoim rodzaju zadaniem; wypełnia się je jednak na wiele różnych sposobów, w zależności od warunków, w jakich jest rozwijana”<sup>81</sup>. Ta Jednolita, choć złożona i pełna powiązań rzeczywistość zawiera pięć głównych elementów. Wśród nich jest dialog, „w którym chrześcijanie spotykają się z wyznawcami innych tradycji religijnych, aby razem z nimi podążać ku prawdzie i współpracować dla dobra wspólnego”<sup>82</sup>. Dokument w powyższych stwierdzeniach zdaje się zamykać trwającą od 1964 roku, tj. od opublikowania encykliki *Ecclesiam suam*, dyskusję - czy dialog jest składową misji, czy czymś różnym od niej. Sekretariat opowiedział się za pierwszym rozwiązaniem, co nie oznacza, iż dialog stał się zwykłym środkiem oddziaływania w służbie misji ewangelizacyjnej, że został zredukowany do narzędzia służącego wieszczeniu Jezusa Chrystusa, do działań wstępnych poprzedzających inne, których ostatecznym celem jest nawrócenie na chrześcijaństwo. Kościół może wypełniać swą misję na różne sposoby, dialog jest jednym z nich, obok, obecności i

---

<sup>79</sup> Tamże, 74.

<sup>80</sup> Zob. EN 53, RZEPKOWSKI Horst: Komentarz do *Evangelii nuntiandi*. w: KOWALAK Władysław: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock: Bernardinum, 1981, 331 n.

<sup>81</sup> *Postawa* 11.

<sup>82</sup> Tamże, 13.

świadczenia, służby drugim, życia liturgicznego oraz głoszenia i katechezy. Każde z powyższych działań ma w misji Kościoła różne miejsce i różne znaczenie. Przepowiadanie kerygmatyczne Ewangelii osiąga w niej swój szczyt i pełnię, niemniej każde z powyższych działań, także i samo wieszczenie kerygmatyczne, winna cechować postawa dialogu. Za Hansem Waldenfelsem można powtórzyć, iż „misje bez fundamentalnej postawy dialogu nie odpowiadają chrześcijańskiej samoświadomości”<sup>83</sup>. W takim też sensie można powiedzieć, że misje i dialog stykają się i przecinają nawzajem, choć nie są identyczne. Dialog jest jednocześnie jedną z form aktywności misyjnej, a także cechą postępowania Kościoła, którego posłannictwo „obejmuje także pracę nad szerzeniem Kościoła i jego wartości wśród wszystkich ludzi”<sup>84</sup>. W tej zaś działalności „nigdy nie można zboczyć z drogi miłości i szacunku wobec innych dlatego, „dialog zajmuje w działalności misyjnej tak ważne miejsce”<sup>85</sup>.

Pojęcie dialogu jako elementu składowego misji ewangelizacyjnej występuje także w dwóch najnowszych dokumentach, w *Redemptoris missio* oraz w *Dialogu i przepowiadaniu*. Dokumenty te można analizować równocześnie nie tylko dlatego, że ukazały się w tym samym roku (1991), lecz także dlatego, iż Dialog i przepowiadanie „tłumaczy w szczegółach nauczanie encykliki na temat dialogu i jego relacji do przepowiadania. Powinien więc być czytany w świetle tej encykliki”<sup>86</sup>. W konsultowanym prawdopodobnie przez papieża z autorami Dialogu i przepowiadania fragmencie encykliki dotyczącym dialogu międzyreligijnego (nr 55-57) znajduje się stwierdzenie, iż „Dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła. [...] nie przeciwstawia się misji ad gentes, ale przeciwnie, jest z nią w szczególny sposób powiązany i stanowi jej wyraz” (RMis 55). Mimo analogii do Postawy z 1984 roku wyraźne są tu pewne różnice. W Postawie wieszczenie Ewangelii było na ostatnim miejscu jako punkt kulminacyjny ewangelizacji, tutaj jest na pierwszym miejscu jako permanentny priorytet, tam dialog i wyzwolenie były zintegrowane z procesem misji, tu są one czymś w rodzaju dodatku do misji. Nie oznacza to jednak, że chodzi tu o coś nieistotnego, gdyż ten w szczególny sposób powiązany z misją dialog jest nawet jedną z dróg królestwa i czasami może stanowić „jedyny sposób dawania szczerego świadectwa Chrystusowi” (RMis 57). Takie stwierdzenia świadczą o szerokim rozumieniu ewangelizacji, w której dialog i wieszczenie

---

<sup>83</sup> WALDENFELS Hans: O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych. Katowice: Emmanuel, 1993, 77.

<sup>84</sup> Postawa 11, 41-44.

<sup>85</sup> Zob. Postawa 19.

stanowią dwa elementy czy odrębne rzeczywistości, między którymi nie ma jednak opozycji, ale zachodzi jednocześnie i ścisła więź, i odrębność, stąd „nie należy ich mieszać ani nimi manipulować, ani uważać za równoważne, tak jakby były zamienne” (RMis 55). Te słowa oraz dalsze w tym samym numerze (55), gdzie papież cytuje fragment swego listu do biskupów Azji, podkreślając zobowiązanie głoszenia Ewangelii przez Kościół, niektórzy teologowie niesłusznie odebrali jako swoiste zahamowanie dialogu międzyreligijnego ze strony Magisterium Ecclesiae. Papież jedynie przypomina tradycyjną naukę Kościoła o tym, że inne religie mogą być dla swoich wyznawców drogą do Boga (o czym przekonujemy się w dialogu z niechrześcijanami), co nie umniejsza konieczności ewangelizacji<sup>87</sup>. Kościół jednak, szczególnie w *Redemptoris missio* oraz w Dialogu i przepowiadaniu, jawi się jako ten, którego misja przyjmuje dialogiczną jakość - w wielkim szacunku dla niechrześcijan, odkrywając działającego w ich sercach Ducha Świętego, poprzez głoszenie im Chrystusa nadaje nową wartość ich dążeniu do Boga.

Celem Dialogu i przepowiadania było wykazanie, zgodnie z doktryną zawartą w Postawie z 1984 roku, że dialog międzyreligijny stanowi część składową misji ewangelizacyjnej Kościoła, i wyjaśnienie jego relacji do wieszczenia Ewangelii. Zamieszczono w nr. 9 definicję dialogu zaczerpniętą z Postawy, do której autorzy od razu dodają, iż termin dialog pojmuje się jako „jeden z nierozdzielnych składników misji ewangelizacyjnej Kościoła”<sup>88</sup>. Już wcześniej dokument cytuje fragment przemówienia papieża, iż „jak dialog międzyreligijny jest składnikiem misji Kościoła, tak głoszenie dzieła zbawczego Boga w Panu naszym, Jezusie Chrystusie, jest innym z jej elementów [...]. Nie można wybrać jednego, a zignorować lub odrzucić drugie”<sup>89</sup>. Jasno z tego wynika, że dialog nie jest alternatywą misji, lecz że misja zawiera w sobie element wzajemnej komunikacji między głosicielami Ewangelii i przedstawicielami innych religii<sup>90</sup>. Dialog i przepowiadanie to oddzielne rzeczywistości, choć obydwie zakładają świadectwo: dialog ma na celu „głębsze nawrócenie wszystkich do Boga”<sup>91</sup>, przepowiadanie dąży do zaproszenia innych, aby stali się uczniami Jezusa Chrystusa.

---

<sup>86</sup> Dialog i przepowiadanie 4. Zob. URBAN Józef: Dialog między religijny w ostatnich dokumentach Kościoła. STY 35:1997 nr 1, 138.

<sup>87</sup> Zob. RMis 29.

<sup>88</sup> Dialog i przepowiadanie 9.

<sup>89</sup> Dialog i przepowiadanie 6. Fragment przemówienia do członków zgromadzenia ogólnego Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego w: BSChr 22:1987 nr 3, 226-229.

<sup>90</sup> Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania. Prace dedykowane Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji sześćdziesiątej rocznicy urodzin i piętnastolecia święceń biskupich. Opole: WTUO 1992. 398.

<sup>91</sup> Dialog i przepowiadanie 41.

Dla lepszego zrozumienia roli dialogu międzyreligijnego w misji Kościoła Dialog i przepowiadanie powołuje się w kilku punktach na eklezjologię sakramentalną ostatniego Soboru, na relację między Kościołem jako sakramentem a królestwem Bożym obecnym w świecie i na potrzebę nieustannej reformy i odnowy Kościoła dążącego do pełni prawdy<sup>92</sup>. W tym właśnie kontekście łatwiej pojąć, jak dokument rozumie sens dialogu międzyreligijnego w misji ewangelizacyjnej Kościoła. „Podstawowy powód zaangażowania Kościoła w dialog nie jest natury wyłącznie antropologicznej, ale przede wszystkim teologicznej”<sup>93</sup>. Kościół winien wejść w dialog zbawienia z wszystkimi ludźmi z wierności Bogu, który zainicjował z ludzkością dialog zbawczy trwający od wieków<sup>94</sup>. Co więcej, „w tym dialogu zbawienia wszyscy, chrześcijanie i niechrześcijanie, są wezwani do współpracy z Duchem Pana zmartwychwstałego. Duchem, który jest powszechnie obecny i działa”<sup>95</sup>.

Relacje między dialogiem międzyreligijnym a przepowiadaniem szczegółowo rozważa też trzecia część Dialogu i przepowiadania (nr 77-86). Jeszcze raz stwierdza tu, że „zarówno dialog międzyreligijny jak i przepowiadanie, mimo że nie są na tej samej płaszczyźnie, stanowią autentyczne elementy misji ewangelizacyjnej Kościoła. Oba są prawowite i konieczne. Są ściśle powiązane, ale nie zamienialne: prawdziwy dialog międzyreligijny zakłada ze strony chrześcijan pragnienie, aby dać poznać [...] Jezusa Chrystusa”<sup>96</sup>. Dla chrześcijan więc dialog ma wymiar zbawczy, odbywa się w kontekście misyjnym i jest częścią „dialogu zbawienia, którego inicjatywę wziął na siebie Bóg”<sup>97</sup>. Chrześcijanie uczestniczący w takim dialogu jakże nie mieliby odczuć nadziei i pragnienia dzielenia się z innymi swą radością poznania Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela? Nie stanowi on jednak całkowitej misji Kościoła, nie może zastąpić przepowiadania, ale zostaje skierowany na przepowiadanie. Właśnie to stwierdzenie z nr. 82, iż „dialog nie stanowi całkowitej misji Kościoła” zdaje się wyróżniać pojęcie dialogu w Dialogu i przepowiadaniu od koncepcji dialogu w dokumentach ostatniego Soboru, jak i *Ecclesiam suam*<sup>98</sup>.

Podsumowując przedstawioną analizę, należy dodać za autorami Dialogu i przepowiadania, że chrześcijanie realizują przepowiadanie i dialog z innymi religiami w

---

<sup>92</sup> Tamże, 33-37.

<sup>93</sup> Tamże, 38.

<sup>94</sup> Tamże.

<sup>95</sup> Tamże, 40.

<sup>96</sup> Tamże, 77.

<sup>97</sup> Dialog i przepowiadanie 80. Autorzy nawiązują tu do III części *Ecclesiam suam*.

<sup>98</sup> Tamże, 82.

prawdziwym duchu ewangelicznym, wierząc, że sam Jezus jest dla nich „wzorem i przewodnikiem w ich zaangażowaniu, tak w przepowiadaniu, jak i w dialogu”<sup>99</sup>. W ten sposób dialog między-religijny, będący elementem misji ewangelizacyjnej Kościoła, okazuje się mieć swoje źródło w samym Bogu, a więc można powiedzieć, iż należy do natury powołania chrześcijańskiego.

---

<sup>99</sup> Dialog i przepowiadanie.

## 2 Dialog i misja z Żydami

### 2.1. Biblijne podstawy dialogu z Żydami

Świadomość, że Bóg będzie błogosławił ludom całej ziemi, uniemożliwia nam izolację, zamknięcie się na owe ludy, a więc i inne religie. Tekst Rdz 12,3 odnosimy jednak szczególnie do religii Izraela i do chrześcijaństwa. Żydzi i chrześcijanie - powie dokument Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem z 24 czerwca 1985 r.- „spotykają się w podobnym doświadczeniu, zasadzającym się na tej samej obietnicy danej Abrahamowi”<sup>100</sup>. Tekst ten winniśmy jednak rozumieć w sposób typologiczny, który jest chrześcijańskim sposobem czytania Biblii. Dla nas, chrześcijan, Stary Testament nie mówi jedynie o Żydach, ale również o nas, którzy uwierzyliśmy, i dlatego Abraham jest też ojcem naszej wiary. Wielu zagadnień w ujęciu typologicznym dopracowała się współczesna teologia chrześcijańska i żydowska eschatologia spotykają się w podobnym doświadczeniu tej samej obietnicy danej Abrahamowi, mianowicie, gdy chodzi o Mesjasza. Co do osoby Mesjasza jesteśmy podzieleni, a zarazem ta Osoba nas łączy - przecież cel chrześcijan i Żydów jest analogiczny: Żydzi czekają na Jego przybycie, my na Jego powrót. Osoba więc Mesjasza, co do której Lud Boży jest podzielony, stanowi dlań zarazem punkt zbieżny<sup>101</sup>. Czyż nie otwierają się w tym jednym tylko zagadnieniu szerokie możliwości dialogu chrześcijaństwa z judaizmem?

Ponieważ z judaizmem łączą chrześcijaństwo szczególne więzy, przeto posoborowe dokumenty Kościoła wzmiankują jeszcze jedenaście tekstów starotestamentalnych. Autorom, którzy wybrali owe teksty zdaje się towarzyszyć jedna wielka troska - aby chrześcijanie dostrzegli wyjątkowy charakter judaizmu wśród wszystkich religii, a także jego szczególną relację do chrześcijaństwa. I tak spotkamy tu teksty świadczące, iż Izrael doświadcza Boga osobowego i Zbawiciela, a zarazem staje się Jego świadkiem i rzecznikiem pośród narodów: „(...) umiłował twych przodków, wybrał po nich ich potomstwo i wyprowadził cię z Egiptu sam ogromną swoją potęgą” (Pwt 4,37); „Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, (...). Ciebie wybrał Pan, (...) byś spośród wszystkich narodów (...) był ludem będącym Jego szczególną własnością” (Pwt 7,6-8);

---

<sup>100</sup> Żydzi i judaizm, 66.

„(...) Nie lękaj się, bo cię wykupiłem, wezwałem cię po imieniu; tyś moim! (...) drogi jesteś w moich oczach, (...). Nie lękaj się, bo jestem z tobą (...)” (Iz 43,1.4-5).

Druga grupa ze wspomnianych wyżej jedenastu tekstów dotyczy idei uniwersalizmu, to znaczy rosnącej w Izraelu świadomości, że jego wybranie ma znaczenie uniwersalne.<sup>102</sup> Przewija się w nich generalnie jedna myśl, że w eschatologicznym czasie zbawienia narody będą pielgrzymować do Jerozolimy, że działanie zbawcze Boga rozciąga się poza i poprzez Izraela na inne narody. Najwyraźniej idea ta jest widoczna u Izajasza i Jeremiasza: „(...) wszystkie narody do niej popłyną (...)” (Iz 2,2); „Pan Zastępów przygotowuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę (...)” (Iz 25,6); „(...) I pójdą narody do twojego światła (...)” (Iz 60,3); „(...) Zgromadzą się w niej wszystkie narody w imię Pana (...)” (Jr 3,17); „(...) Do Ciebie przyjdą narody z krańców ziemi (...)” (Jr 16,19)<sup>103</sup>. Dla judaizmu teksty wymienione wyżej mają wymiar eschatologiczny -judaizm nie jest jeszcze doskonały, potrzebuje oczyszczenia, ale tego samego potrzebują inne religie, aby kiedyś móc uczestniczyć w ucztie na świętej górze (por. Iz 25,6). Tę myśl odnosi również do siebie Kościół. Nie jest on jeszcze doskonałym Królestwem Bożym, lecz jego sakramentalnym znakiem, nie jest on jeszcze *ecclesia triumphans* lecz *ecclesia crucis*. Tak jak judaizm, tak i my, chrześcijanie, rozumiemy, że jesteśmy w drodze, nie jesteśmy jeszcze doskonali. To sprawia, iż relacje chrześcijaństwa z innymi religiami winniśmy postrzegać nie statycznie, lecz dynamicznie, historycznie i dialogicznie. Minęły już czasy kategorycznego rozumienia absolutnego charakteru chrześcijaństwa, a to z kolei stwarza możliwości autentycznego dialogu z każdą religią, w tym oczywiście z judaizmem. W *Dialogu i przepowiadaniu* mamy jeszcze wzmiankę o księgach mądrościowych, jednak bez wskazań konkretnych tekstów, że świadczą one o działaniu Bożym w świecie, które „rozciąga się (...) poza granice narodu wybranego, aby wkroczyć w historię narodów i w życie jednostek”<sup>104</sup>.

Zwróćmy uwagę na trzy pozostałe jeszcze teksty, wzmiankowane w dokumentach wydanych przez Komisję Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem. W *Żydzi i judaizm* mamy nawiązanie do tekstu z Księgi Tobiasza 13,4. Wiersz ten wchodzący w skład hymnu dziękczynnego, zwanego Kantykiem Tobiasza, wskazuje na ciągłość historii Izraela, która nie zakończyła się bynajmniej na roku 70, lecz będzie trwać na

---

<sup>101</sup> Tamże, 65-66; por. SKUCHA Paweł: *Żydzi i judaizm w przepowiadaniu i katechezie Kościoła po II Soborze Watykańskim*, w: *Dzieci jednego Boga*. Praca zbiorowa CHROSTOWSKI Waldemar: (oprac. i red.), Warszawa: PAX, 1991, 285-286.

<sup>102</sup> zob. SZYMIK Stanisław: *Żydowskie Święta późniejsze*, w: *życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin: KUL, 1999, 342 n.

<sup>103</sup> *Redemptoris missio*, nr 12; *Dialog i przepowiadanie*, nr 20.

<sup>104</sup> *Dialog i przepowiadanie*, nr 20.

wieki, zwłaszcza w okresie diaspory, by Izrael mógł wynosić Boga „(...) pochwałami przed wszystkim, co żyje, ponieważ (...) On sam Ojcem naszym i Bogiem po wszystkie wieki” (13,4)<sup>105</sup>. Wbrew teologii zastępstwa, która judaizm zamykała niejako w ramy bezpowrotnie minionej historii, możliwym okazuje się dialog z judaizmem, jako religią żywą i aktualną jak chrześcijaństwo. Dwa ostatnie teksty starotestamentalne odnoszące się w dokumentach do Izraela pochodzą ze *Wskazówek i sugestii*. Chodzi tu o przykazanie miłości Boga (Pwt 6,5) oraz przykazanie miłości bliźniego (Kpł 19,18)<sup>106</sup>. Pomijając różne od chrześcijańskiego rozumienie pojęcia bliźni, które w Księdze Kapłańskiej oznaczało Izraelitę, dokument watykańskiej Komisji apeluje, by w nauczaniu i wychowaniu chrześcijańskim przedstawiać religię Izraela w sposób obiektywny, a więc jako tę, która naucza o miłości Boga i bliźniego, a nie jako tę, która zdaje się proponować jedynie sprawiedliwość, obawy i legalizm. Nie należy więc ukazywać Starego Testamentu, jako będącego w opozycji do Nowego Testamentu<sup>107</sup>.

Tych kilkanaście starotestamentalnych tekstów może stanowić biblijną podstawę do pisania traktatów o Żydach, jak to m.in. uczynił już F. Mussner<sup>108</sup>, które stworzą lepsze możliwości do dialogu chrześcijaństwa z judaizmem, w przeciwieństwie do traktatów przeciw Żydom, które takowy dialog uniemożliwiały, a powstało ich w historii bardzo wiele.

O możliwościach dialogu z judaizmem w oparciu o teksty nowotestamentalne piszą zasadniczo dwa dokumenty, mianowicie *Żydzi i judaizm* oraz *Wskazówki i sugestie*. Nie ma drugiego takiego dokumentu, jak *Żydzi i judaizm*, który byłby równie bogaty w argumentację biblijną. Przed dialogiem chrześcijaństwa z judaizmem otwierają się więc szczególne możliwości. Argumentacja tam zawarta idzie w dwóch zasadniczych kierunkach. Pierwszy wskazuje na żydowskość Jezusa, czyli na żydowskie korzenie chrześcijaństwa, drugi - na ścisłe więzi między Nowym i Starym Testamentem.

Jezus jest w pełni człowiekiem swoich czasów i swego środowiska żydowsko-palestyńskiego. „Jezus jest Żydem, jest nim na zawsze”<sup>109</sup>. Na realność Wcielenia w konkretnym czasie i miejscu oraz konkretnym narodzie podaje się następujące teksty: Rz 1,3-4 o Synu Bożym „(...) pochodzącym według ciała z rodu Dawida (...)”; Rz 9,5, gdzie Paweł mówi o Izraelitach i dodaje „(...) z nich również jest Chrystus według ciała (...)”; Ga 4,4-5 - tekst o transcendentnym Synu Boga zesłanym przez Niego w pełni czasów, który przychodzi jedno-

---

<sup>105</sup> *Żydzi i judaizm*, 72.

<sup>106</sup> *Wskazówki i sugestie*, 41; *Sugestie*. 177.

<sup>107</sup> *Wskazówki i sugestie*, 41.

<sup>108</sup> MUSSNER Franc: *Traktat o Żydach*, tłum. KRUCZYŃSKA Janina, Warszawa: PAX, 1993.

<sup>109</sup> *Żydzi i judaizm*, 66.



czeńście jako prawdziwy człowiek o wspólnej wszystkim ludziom naturze –jako zrodzony z niewiasty oraz jako zrodzony pod Prawem - prawdziwy Żyd, prawdziwy członek Ludu Przymierza<sup>110</sup>. W nawiązaniu do zrodzenia pod Prawem możemy za Michałem Czajkowskim dodać, że nie byłoby dla nas, pogan. Bożego dziecięctwa, gdyby Jezus nie został postawiony pod Torą, gdyby nie wszedł w historię Izraela określoną przez Torę<sup>111</sup>. Sam fakt Wcielenia się Jezusa w naród żydowski jest więc już pierwszą płaszczyzną do dialogu z judaizmem. Mały Jezus był ósmego dnia obrzezany i ofiarowany w świątyni jak każdy inny Żyd jego czasów (Łk 2,21.22.24) - przypomina *Żydzi i judaizm*<sup>112</sup>. W swoim środowisku rodzinnym mały Jezus oddychał atmosferą wierności Prawu Izraela. Już rok przed osiągnięciem dojrzałości zabrano Go na pielgrzymkę (Łk 2,41-50). Jego późniejszy wieloletni pobyt w Nazarecie, o którym Łukasz pisze, że „Jezus (...) czynił postępy w mądrości (...f (Łk 2,52), to zapewne nauka Tory i ustnej tradycji żydowskiej. Nic dziwnego więc, iż Jezusowa posługa na początku świadomie ograniczała się do „owiec”, które poginęły z domu Izraela (por. Mt 15,24) „. Wracając do pielgrzymek, szczególnie u św. Jana widzimy podkreślanie przez Jezusa znaczenia cyklu świąt żydowskich, to one nadają rytm życiu Jezusa (por. J 2,13; 5,1; 7,2.10.3: 10,22; 12,1; 13,1; 18,28; 19,42)<sup>113</sup>. W ramach świąt paschalnych Jezus pragnął zrealizować najwyższy akt złożenia w darze samego siebie (por. Mk 14,1.12 i par.; J 18,28). Jezus często nauczał w synagodze i w świątyni, chcąc włączyć w kontekst kultu synagogi ogłoszenie swego mesjaństwa (por. Mt 4,23; 9,35; Łk 4,15-21; J 18,20), podobnie zresztą czynili Jego uczniowie, także po zmartwychwstaniu (por. np. Dz2,46; 3,1.21.26)<sup>114</sup>.

Gdy idzie o Jezusowe nauczanie, omawiany dokument powołuje się m.in. na Kazanie na Górze (Mt 5,1-7,29), gdzie Jezus poleca szanować Prawo - „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków (...)” (5,17), „(...) Dopóki niebo i ziemia nie przemina, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie (...) (w. 18). Jezus nakazuje być posłusznym Prawu: „(...) idź, pokaż się kapłanowi i złoż ofiarę, którą przepisał

---

<sup>110</sup> Zdaniem KAMYKOWSKIEGO Łukasza: dotychczasowa egzegeza w długiej swej tradycji głęboko analizowała pierwszy człon prawdy o Wcieleniu, natomiast nie zawsze dostrzegany był dostatecznie drugi człon tajemnicy Wcielenia - niezbędne zakorzenienie w tradycji obietnicy. Zob. KAMYKOWSKI Łukasz: *Cały Izrael!*. *Ku katolickiej wizji Izraela i Żydów*, Kraków: Bernardinum, 1996, 79.

<sup>111</sup> CZAJKOWSKI Mieczysław: co to znaczy, że Jezus jest Żydem? CT 60(1990) fasc. III. 38. *Żydzi i judaizm*, 67.

<sup>112</sup> *Żydzi i judaizm*, 66.

<sup>113</sup> Tamże, 67.

<sup>114</sup> Tamże.

Mojżesz (...)” (Mt 8,4). Jezus odnosi się do wielu przepisów Starego Testamentu - uznaje ich aktualność, ale też uzupełnia, udoskonala (por. Mt 5,21-48)<sup>115</sup>.

Dlaczego Jezus tak bardzo szanował naukę Starego Testamentu możemy lepiej zrozumieć, gdy rozważymy Jego wypowiedź w rozmowie z Samarytanką, gdy mówi: (...) zbawienie bierze początek od Żydów” (J 4,22). Zdania tego często nie uznawano albo pomijano, jednakże jest ono zasadnicze. W jakim więc sensie zbawienie bierze początek od Żydów? To właśnie według wiary przodków, która jest wiarą Żyda Jezusa, Bóg wybrał ten naród, aby był Jego świadkiem wobec wszystkich narodów. Naród żydowski na zawsze pozostanie pierwszym nosicielem zbawczego zamysłu Boga. Z tego to powodu musimy sobie uświadomić, że tożsamość chrześcijańska jest tożsamością otrzymaną od kogoś innego, a tym innym jest Izrael. Kościół nie wyrugował więc narodu wybranego, ale został przyjęty do jego wybrania. Jak to się mogło stać, że ta prawda uległa takiemu zaciemnieniu w umysłach tylu chrześcijan? Kościół musi oprzeć się pokusie zawładnięcia tylko dla siebie prawdą Bożą, tak jakby Synagoga niczego już nie mogła go nauczyć. Jeśli chrześcijanin przestanie patrzeć na Żyda jako na potencjalnego chrześcijanina, jeśli wie, że u korzenia on sam jest Żydem, wówczas problem Izraela będzie mógł stopniowo się rozjaśnić.

Osobnym przedmiotem chrześcijańsko-żydowskiego dialogu może być też Jezusowa relacja do faryzeuszów, która nie była, ani całkowicie, ani zawsze polemiczna<sup>116</sup>. Bo oto widzimy, że faryzeusze są chwaleni jako uczeni w Piśmie: „(...) Niedaleko jesteś od Królestwa Bożego (...)” (Mk 12,34); faryzeusze ostrzegają Jezusa o grożącym mu niebezpieczeństwie: „(...) Wyjdź i uchodź stąd, bo Herod chce cię zabić” (Łk 13,31); Jezus także jada z faryzeuszami (por. Łk 7,36; 14,1). Jezus podziela także wraz z większością ówczesnych Żydów niektóre poglądy faryzeuszy dotyczące np. zmartwychwstania ciał czy takich form pobożności, jak: modlitwa, post i jałmużna (por. Mt 6,1-18), także jasno podkreśla pierwszeństwo przykazania miłości Boga i bliźniego (por. Mk 12,28-34).

Gdy idzie o drugi zespół argumentów biblijnych, przemawiających za możliwością dialogu chrześcijaństwa z judaizmem, to w dokumentach Kościoła posoborowego spotkamy najczęściej teksty z listów św. Pawła. Podobnie jak w nauczaniu Jezusa Chrystusa, tak i w nauczaniu Apostołów podnoszonych jest bardzo wiele łączących obie religie elementów, co umożliwia szczególnie intensywny dialog. Takim tematem dialogu może być np. podniesiony w Ewangelii św. Marka problem zmartwychwstania czy

---

<sup>115</sup> Tamże, 399-400.

największego przykazania (Mk 12,19-31). Przy okazji tego tekstu autorzy dokumentu *Żydzi i judaizm* dodają, iż „Stary Testament zachowuje swoją własną wartość Objawienia, którą Nowy Testament jedynie przejmie”<sup>117</sup>. Tego typu stwierdzenie z pewnością nie budzi żadnych kontrowersji ze strony Żydów, czego nie można, niestety, powiedzieć o stosowanej w biblistyce chrześcijańskiej typologii, która każe nam postrzegać Stary Testament jako zarys i zapowiedź Nowego (por. np. Hbr 5,5-10). Niemniej po stronie żydowskiej można też spotkać pozytywne reakcje na nasze typologiczne podejście do Starego Testamentu. Przykładem może być żydowska analiza ww. tekstu, zwłaszcza w. 8. o posłuszeństwie Syna. Jezus był posłuszny Ojcu. I właśnie w tym sensie Jezus, posłuszny Syn, jest Żydem *par excellence*, jest doskonałym Izraelem. Coraz częściej judaistyczna egzegeza pragnie postrzegać Jezusa Chrystusa jako prawdziwego Syna Izraela<sup>118</sup>. Przecież Żydzi i chrześcijanie spotykają się w podobnym doświadczeniu, zasadzającym się na tej samej obietnicy danej Abrahamowi (por. Rdz 12,1-3; Hbr 6,13-18), bo oczekują przybycia, bądź powrotu Mesjasza. Właśnie osoba Mesjasza, która, co prawda, dzieli Lud Boży, jest jednak dlań punktem zbieżnym. Pokrewne więc oczekiwanie powinno wyzwolić „odpowiedzialność za przygotowanie świata na przyjście Mesjasza, działając wspólnie na rzecz sprawiedliwości społecznej, praw osoby ludzkiej i narodów, pojednania społecznego i międzynarodowego”<sup>119</sup>. Jak wiele rysuje się tu możliwości dialogu i współpracy, zwłaszcza gdy uświadomimy sobie jak niewiele do tej pory uczyniono.

Dokumenty *Żydzi i judaizm* oraz *Wskazówki i sugestie* w kilku miejscach, posługując się tekstami Nowego Testamentu, zachęcają do odczytywania Nowego w świetle Starego Testamentu oraz unikania przejścia od Starego do Nowego, które byłoby ujmowane wyłącznie jako zerwanie (por. 1 Kor 10,1-11; Rz 4,11-12), chociażby dlatego, że patriarchowie, prorocy i inne postaci Starego Testamentu były i będą czczone jako święci w tradycji liturgicznej Kościoła<sup>120</sup>. Obiektywnie również należy dostrzegać całe bogactwo Starego Testamentu, w którym przecież funkcjonowało już przykazanie miłości Boga i bliźniego (por. Pwt 6,5 oraz Kpi 19,18), a nie przedstawiać Biblii i tradycji żydowskiej w opozycji do Nowego Testamentu, jakoby ta pierwsza zdawała się

---

<sup>116</sup> *Żydzi i judaizm*, 67-68.

<sup>117</sup> Tamże, 65.

<sup>118</sup> STRZELECKA Katarzyna: Gdzie jest Izrael w twoim Chrystusie? PP (1983)1. 66. Sw. Paweł również śmiało i z dumą wyznawał swoje żydowskie pochodzenie. W 2 Kor 11,22 aż trzykrotnie potwierdza kim jest, używając trzech różnych określeń: „Hebrajczykami są? Ja także. Izraelitami są? Ja również. Potomstwem Abrahama? I ja (por. także: Flp 3,5; Dz 22,3).

<sup>119</sup> *Żydzi i judaizm*, 65-66; WARZECHA Jan : *Dokumenty Kościoła o Żydach*, AK 82(1990)114, 199.

<sup>120</sup> *Żydzi i judaizm*, 63-65.

proponować „religię samej tylko sprawiedliwości, obawy i legalizmu”<sup>121</sup>. Kolejne szanse i możliwości na dialog powstają przed obiema naszymi religiami, także w tej dziedzinie.

Kolejną szansą na dialog z judaizmem, jak i zresztą z każdą inną religią, jest świadomość, iż Kościół, chociaż urzeczywistniony w Chrystusie, oczekuje jednak swej ostatecznej doskonałości jako Ciało Chrystusa (por. Ef 4,12-13). Kościół jest w drodze do doskonałości, a więc nie jest rzeczywistością doskonałą, skończoną, dąży do pełni, daleko mu jeszcze do tego, aby plan Boży się spełnił, aby „(...) Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Całe przecież stworzenie, nie wyłączając tych, którzy należą do Ciała Chrystusowego, czekają na ocalenie i wyzwolenie (por. Rz 8,19-23)<sup>122</sup>. Uświadomienie sobie tego wszystkiego rodzi pokorę, a pokora prowadzi do otwarcia się na dialog.

Pokory i zarazem otwarcia na dialog z judaizmem uczy nas niewątpliwie analiza Listu do Rzymian 9-11. Kościół i chrześcijaństwo mają przecież swe źródło w środowisku żydowskim, przeto zachęca św. Paweł, aby się nie wynosić z powodu korzenia. „(...) A jeżeli się wynosisz, pamiętaj, że nie ty podtrzymujesz korzeń, ale korzeń ciebie” (11,18). Izrael nadal pozostaje narodem wybranym, dobrą oliwką, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów (aluzja do Rz 11,17-24)<sup>123</sup>. Analiza Rz 9-11 pozwala wysnuć i taki wniosek: Żydzi zostali odsunięci na bok, aby Ewangelia została ogłoszona wszystkim narodom. Nawrócą się jednak, by utworzyć wraz z poganami cały Izrael, kiedy zostaną poruszeni zazdrością, kiedy zobaczą to, czego Duch Święty dokonuje w czynach chrześcijan<sup>124</sup>. Zresztą kimże jesteśmy, aby powątpiewać w możliwość dialogu, w możliwość pogodzenia wiary narodu wybranego i wiary dzieci Chrystusa? Bóg władny jest w odpowiednim czasie znaleźć i objawić nam drogę, którą możemy pójść wspólnie. Warto z pewnością poczekać na tę chwilę i zobaczyć, jak Bóg rozwiązuje żydowsko-chrześcijańską kwadraturę koła<sup>125</sup>.

---

<sup>121</sup> Wskazówki i sugestie, 41.

<sup>122</sup> Żydzi i judaizm, 65.

<sup>123</sup> Tamże, 69-72. Jakże wymowny jest tekst Rz 11,24: „(...) wszczepiony zostałeś w oliwkę szlachetną o ileż łatwiej mogą być wszczepieni w swoją własną oliwkę ci, którzy do niej należą z natury.

<sup>124</sup> KAMYKOWSKI Łukasz : Pojednanie z Żydami a pojednanie ekumeniczne, w: Pojednanie narodów i Kościołów. Materiały sympozjum poświęconego problematyce II Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego, 14.05.1997, JASKÓLA Paweł: (red.), Opole: Antonianum, 1997, 76.

## 2.2. Misja i dialog w stosunkach pomiędzy chrześcijanami a żydami

Niektórzy teologowie chrześcijańscy, jak np. Gunther Harder, stawiają pytanie, czy dialog z Żydami nie posiada tendencji misyjnych, czy nie jest jedynie odmienną, nową formą misji?<sup>126</sup> Jest to raczej nieuzasadniona podejrzliwość. Osoby zaangażowane w dialog kierują się przede wszystkim innymi oczekiwaniami niż propagatorzy misji. Nieufność powinna więc raczej dotyczyć automatycznej akceptacji tego szczególnego rodzaju misji w jej dotychczasowej formie, bądź odrzucenia z góry każdej z form.

Kwestionowanie misji żydowskiej nie powinno być też traktowane jako rękojmia autentyczności dialogu. Nie chodzi przecież o jakąś jego absolutyzację. Nie wydaje się więc możliwe sformułowanie alternatywy: solidarność albo misja. Chrześcijaństwo może pozostawać wiarygodnym partnerem międzyreligijnej rozmowy i jednocześnie zachowywać wierność swemu posłannictwu nie rezygnując z głoszenia Ewangelii całej ludzkości.

Na początku należałoby zapytać, jakie efekty powinna przynosić misja? Jedną z wypowiedzi nowotestamentowych głosi, iż wynikiem misji ma być porzucenie bałwochwalstwa i nawrócenie się ku żywemu i prawdziwemu Bogu (1 Tes 1,9). W tym więc sensie Izrael jest już nawrócony, więcej, to on nawracał narody świata! Przypomina o tym Harder, pisząc o religijnej służbie Izraela w dziejach, służbie, która utrzymana została na przekór rozmaitym pokusom i stała się *zasadniczym wkładem w odbóstwienie świata*.<sup>127</sup>

Teza ta może dziwić, jeśli pamięta się, że to Izrael był najwcześniejszym i głównym adresatem chrześcijańskiego zwiastowania (Mt 10,5-6). Wezwanie zmartwychwstałego Chrystusa ma wprawdzie już charakter uniwersalny (Mt 28, 19), jednak w żaden sposób nie wyklucza misji wobec Żydów (tak jak wcześniejsze wezwanie wykluczało pogan i Samarytan). To uniwersalne posłannictwo ma zresztą realizować nie kto inny, jak żydowscy wyznawcy Chrystusa. Dziś natomiast cały szkopuł tkwi właśnie w braku społeczności judeochrześcijan. W ciągu ostatnich kilkunastu stuleci zwiastowaniem Jezusa

---

<sup>125</sup> JOHNSON Paul: W poszukiwaniu Boga, tłum. CZARNOCKI Adam: Warszawa: PAX, 1997, 158.

<sup>126</sup> HARDER Georg: Kirche und Israel. Arbeiten zum christlich jüdischen Verhältnis, Berlin 1986, 170.

<sup>127</sup> HARDER Georg: dz. cyt. 164.

- Mesjasza zajmowali się na dobrą sprawę jedynie „nawróceni poganie”<sup>128</sup>, a więc ludzie spoza kultury i świata żydowskiego. Ich działalność misyjna zazwyczaj prowadziła więc Żydów ku asymilacji w świecie narodów, a trudno uznać, aby na tym akurat polegało gromadzenie *owiec, które zginęły z domu Izraela* (Mt 10,6). Taka indywidualistycznie zorientowana misja (a o inną trudno) wymierzona jest zdaniem wielu współczesnych teologów (m. in. Paula van Burena i Hardera)<sup>129</sup> w jedność Ludu Wybranego.

Czy Kościół utracił więc legitymację dla misji wśród Żydów? Tezę taką reprezentuje pośród teologów ewangelickich Heinz Kremers, natomiast pośród katolickich Pierre Lenhardt, który, w kontekście żydowskim, sceptycznie traktuje nie tylko pojęcie misja, ale także świadectwo<sup>130</sup>. Lenhardt uznaje judeochrześcijan za niezbędny łącznik między egzystencją Izraela i egzystencją narodów oraz między hermeneutyką rabiniczną i chrześcijańską. Przepaść, która powstała wraz ze zniknięciem społeczności chrześcijańskich Żydów, stała się - zdaniem tego francuskiego teologa - właściwie nie do pokonania dla chrześcijańskiej misji. Dowodzi tego nie tyle zaskakująco mała efektywność tej misji od schyłku antyku, ale przede wszystkim konieczność oderwania nowych chrześcijan od ich rodzimego, narodowego dziedzictwa, a także nierzadko towarzysząca im nieufność chrześcijan wobec motywów ich konwersji. Tak więc nieprzekraczalna granica między Izraelem a narodami nadal istnieje, a właściwie jedynie uległa odnowieniu po dziejowym epizodzie narodzin chrześcijaństwa. W gruncie rzeczy teza Lenhardta uderza także w zwolenników dialogu; charakter dzielącej strony przepaści w zasadzie wyklucza porozumienie. Skoro tak, to w grę nie wchodzi więc ani świadectwo ani efektywny dialog.

Sceptycyzm wobec misji podziela wspomniany już Heinz Kremers. Sporządzony przez niego opis problemu posiada jednak bardziej historyczny charakter. Teolog ten przekonuje, że odkąd poganochrześcijanie zdobyli liczebną przewagę w starożytnym Kościele, narzucili pragnącym przystąpić do Kościoła Żydom warunek całkowitego pozbycia się ich dawnej tożsamości. Spełnienie tego wymogu miało przygotowywać do osiągnięcia zbawienia<sup>131</sup>. Powstawanie takich roszczeń wobec potencjalnych judeochrześcijan mogło być refleksem teologicznych polemik z judaizmem, postrzegania

---

<sup>128</sup> Innego scenariusza raczej nie ma. Odrodzenie antycznego fenomenu judeochrześcijan, mimo usilnych prób rozmaitych misjonarzy, dotychczas bowiem nie nastąpiło.

<sup>129</sup> Por. HARDER Georg: dz. cyt. 171.

<sup>130</sup> LENHARDT P: Aufgabe und Unmöglichkeit eines legitimen christlichen Zeugnisses gegenüber den Juden, Berlin 1980.

<sup>131</sup> KREMERS Henri: Judenmission heute? Von der Judenmission zur brüderlichen Solidarität und zum ökumenischen Dialog, Neukirchen-Vluyn 1979, 74.

Kościół jako antytezy, a nie kontynuacji Izraela, a przecież także politycznej i siłowej rywalizacji. Towarzyszył temu proces, w wyniku którego grecka metafizyka zajęła miejsce wolności Ewangelii<sup>132</sup>. W efekcie ci, spośród których religijnego dziedzictwa wywodził się Jezus, nie mogli już więcej rozumieć wydarzenia Chrystusa w sposób żydowski. Odpowiedź na pytanie o przyczyny trwającej do dziś nieskuteczności **tej** misji wśród Żydów tkwi, według Kremersa, w pysze dawnych poganochrześcijan, pysze ostatecznie uderzającej w sam Kościół.

Kościół nie sprostał więc powołaniu, polegającemu na pojednaniu Żydów i pogan w Chrystusie, lecz uczynił z tego powołania utopię. Kremers wiąże to fiasko z - jak to określa - *absolutyzacją Ewangelii*, widoczną, jego zdaniem, szczególnie w pismach Apostoła Jana, a także ze społecznymi skutkami powstania monstrualnego Kościoła państwowego w czwartym stuleciu<sup>133</sup>. Istotnie, uświadomienie sobie pluralistycznego charakteru Kościoła pierwszych dwóch, trzech stuleci, może przyczynić się do zrozumienia dzisiejszej specyfiki chrześcijańskiego świadectwa wobec Żydów. Nie ulega bowiem wątpliwości, że dramat antycznych judeochrześcijan odcisnął bodaj silniejsze piętno na postawie Żydów wobec misji chrześcijańskiej niż np. Szoach<sup>134</sup>.

Argumenty o dziejowej utracie legitymacji misyjnej, przytaczane przez Lenhardta i Kremersa, wydają się mieć dużą siłę przekonywania. Przypominają one bowiem o pierwotnej, decydującej dla losów Kościoła misji, mianowicie o dziele głoszenia Ewangelii poganom przez chrześcijańskich Żydów. To przecież my zostaliśmy włączeni w misję Izraela w świecie, a nie na odwrót. Dobitnie dał temu wyraz synod Kościoła Ewangelickiego Nadrenii w 1980 roku. W opublikowanym wówczas oświadczeniu czytamy: *Wyznajemy wiarę w Jezusa Chrystusa, Żyda, który jako Zbawiciel świata i Mesjasz Izraela wiąże narody świata z ludem Bożym*. I dalej: *Wierzimy w trwające wybranie narodu żydowskiego jako ludu Bożego i uznajemy, że Kościół, przez Jezusa Chrystusa, został wprowadzony do Przymierza Boga z Jego ludem*.<sup>135</sup>

Powyższe przeświadczenie przywiodło członków synodu do sformułowania tezy, że istnieje zasadnicza różnica między chrześcijańskim świadectwem wiary składanym Żydom, a tym, jakie kieruje się do innych narodów. *Wierzimy, że Żydzi i chrześcijanie, w obu swoich powołaniach, są świadkami Bożymi przed światem i sobą nawzajem. Toteż*

---

<sup>132</sup> Tamże.

<sup>133</sup> Tamże, 76.

<sup>134</sup> TOMAL Mariusz: *Jak modlą się Żydzi*. Antologia modlitw, Warszawa: Apostolicum, 2000, 147.

<sup>135</sup> KAMERAC-KOS Natalia: *Święta i obyczaje Żydowskie*, Warszawa: PAX, 2000, 88.

*jesteśmy przekonani, iż Kościół potrafi inaczej czuwać nad swoim świadectwem wobec narodu żydowskiego, niż nad misją Kościoła wobec świata narodów.*<sup>136</sup>

Odmienność ta podyktowana jest m.in. trwałością Bożych obietnic danych Izraelowi i nieprzemijalnością przysługujących mu atrybutów. Te atrybuty, to: Synostwo Boże, uczestnictwo w Jego chwale, w przymierzu, posiadanie prawa, oddawanie prawdziwej czci Bogu, więzy krwi z prorokami i Chrystusem (Rz 9, 4-5). Świadectwo wiary chrześcijańskiej skierowane jest do tych, którzy pozostają spadkobiercami i szafarzami Bożego Przymierza. Izrael jest więc zgoła innym adresatem chrześcijańskiego świadectwa niż narody. Odrzucenie Chrystusa przez Żydów traktuje się niekiedy jako akt ich poganizacji, podczas gdy chodzi przecież o Mesjasza Izraela (2 Kor 1,20). Żydowskie odrzucenie chrześcijańskiego zwiastowania nie jest jednak bez związku ze zbawieniem pogan, a wręcz umożliwiło tym ostatnim przyjęcie Chrystusa (Rz 11,11-12). Paradoksalnie, odrzucenie to było w historii pewnym koniecznym, tymczasowym rozstrzygnięciem. Tymczasowym, bo dopiero po nawróceniu się wszystkich pogan do Boga zbawienie stanie się również udziałem całego Izraela (Rz 11,25-26). Żydzi znajdują się więc na innym etapie zbawczego planu Boga niż chrześcijanie i zupełnie innym niż poganie. Przynależność do Izraela pozostaje nadal wielkim atutem (Rz 3,1-4). Jeżeli zatem uzna się, że Izrael jest bardziej uprzywilejowanym adresatem pośród niechrześcijan, wówczas powraca pytanie o jego miejsce w dziejach zbawienia.

Niektórzy teologowie, podejmując próbę dania odpowiedzi na to pytanie, starają się stworzyć wizję dwóch dróg zbawienia. W jej ramach droga judaizmu postrzegana jest jako równoległa bądź równorzędna do drogi chrześcijaństwa. Ta wizja nie jest jednak wynikiem relatywizmu, wręcz przeciwnie; opiera się ona na przeświadczeniu o absolutnym i trwałym charakterze Bożego przymierza (Rz 3;1- 4). Zwolennicy takiego rozwiązania podkreślają przede wszystkim Bożą suwerenność w dziele zbawienia<sup>137</sup>. W takiej perspektywie na rolę judaizmu i chrześcijaństwa patrzy się jako na pewne możliwości wyznania wiary w jedyne Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Dla świata pogan, aż do czasu pojawienia się chrześcijaństwa, taką możliwością był judaizm. Natomiast od czasów powstania Bar Kochby (II w.n.e.) i zamknięcia się misyjnego judaizmu, chrześcijaństwo było dla pogan prawie jedyną szansą wyznania wiary w Boga Izraela. Ale przedtem z powodzeniem misję w świecie prowadził judaizm. Van Buren uważa wobec tego za rzecz konieczną akceptację

---

<sup>136</sup> Tamże.

<sup>137</sup> CHROSTOWSKI Waldemar: Żydzi i Judaizm w nauczaniu Jana Pawła II, Warszawa: Apostolicum, 2005, 320.



istnienia chrześcijaństwa przez judaizm, i vice versa. Współistnienie obu religii traktuje on jako podążanie dwoma, równoległymi drogami zbawienia. Taka koncepcja służy oczywiście dialogowi, natomiast stawia pod znakiem zapytania sens misji chrześcijańskiej wśród Żydów. Van Buren przekonuje, że chrześcijańskie świadectwo w żaden sposób nie powinno prowadzić do naruszania, równoległej do chrześcijańskiej, drogi zbawczej judaizmu. Uważa, że jeśli świadectwo chrześcijańskie może spełnić jakąkolwiek rolę, to jest nią nakłanianie agnostyków żydowskich, aby powracali do religii własnego ludu, tj. do judaizmu. Do tego samego wniosku dochodzi Lenhardt. Oto jego słowa: *Zwracając się do chrześcijanin powinien przede wszystkim, żeby nie powiedzieć wyłącznie, świadczyć o swoim własnym nawróceniu do Boga Abrahama Izaaka i Jakuba.*<sup>138</sup>

Obraz dwóch dróg zbawienia jest dosyć radykalną propozycją odejścia od dotychczasowych form misji, stawiających sobie za cel nawrócenie Żydów na chrześcijaństwo. Tak to już jednak bywa, że radykalne, wyraźne sformułowania najczęściej dają do myślenia. Wydaje się, że nie trzeba się zgadzać z przedstawioną tu dwoistą wizją, aby uznać, że świadectwo chrześcijanina wobec Izraela wymaga innej refleksji niż to, jakie jest składane wobec narodów. Swoją drogą nawet dzieląc sceptycyzm wobec nawracania Żydów, nie trzeba rezygnować wobec nich z możliwości składania chrześcijańskiego świadectwa. Takie świadectwo nie musi pozostawać w sprzeczności z dialogiem. Dialog zakłada przecież śmiało, wyraźne samookreślenie się każdej ze stron. Pora więc, aby wskazać na pewne minimum warunków dialogu.

I. Konieczna jest wzajemna akceptacja samookreśleń. Dla nas oznacza to akceptację Izraela jako tego, który przygotował drogę chrześcijaństwu, jak i poważne potraktowanie owego nie, jakie Izrael wypowiada pod adresem chrześcijaństwa. Owego nie winniśmy wysłuchać w taki sposób, w jaki sami chcielibyśmy być wysłuchani.

II. Trzeba również wobec partnera dialogu odrzucić jakiegokolwiek formy przymusu moralnego i psychicznego, stosowanie gróźb o charakterze duchowym oraz pejoratywne oceny jego religii. Dialog dyskredytuje również składanie jawnych bądź skrytych ofert w zakresie pomocy materialnej, kształcenia i opieki, które oczekują na rekompensatę w postaci konwersji<sup>139</sup>.

III. Rzeczą szczególnie naganną jest wykorzystywanie w działalności prozelickiej braków

---

<sup>138</sup> LENHARDT Paul: dz. cyt. 103.

<sup>139</sup> O sprawach tych mówi dokument Światowej Rady Kościołów "Rozważania ekumeniczne na temat dialogu chrześcijańsko-żydowskiego" (1982), natomiast Wspólna Grupa Robocza ŚRK i Kościoła rzymskokatolickiego ogłosiła dokument poświęcony zagadnieniom współczesnego prozelityzmu:

w wykształceniu religijnym. Stwierdzenie to dotyczy przede wszystkim działalności misyjnej prowadzonej wśród żydowskich agnostyków i ateistów z krajów byłego Związku Radzieckiego. W odniesieniu do tego terenu nie godzi się mówić o wolnym rynku religii i ideologii.

IV. Choć wydaje się to czymś oczywistym, warunkiem dialogu religijnego powinna być też szeroka konfrontacja teologiczna. W rzeczywistości dialog przybiera zbyt często kurtuazyjną, fasadową formę.

Dialog kieruje się więc pewnymi zasadami i trafia po obu stronach na ukształtowane wyobrażenia. Trzeba jednak przyznać, że w ciągu ostatniego półwiecza uległ zasadniczej zmianie wizerunek judaizmu w oczach chrześcijan. Fakt ten miał również decydujący wpływ na chrześcijańską refleksję nad prowadzeniem działalności misyjnej wśród Żydów. Wśród partnerów żydowskich trwa z kolei proces kształtowania wizerunku chrześcijaństwa, któremu towarzyszy m.in. wyjątkowe zainteresowanie historycznymi postaciami Jezusa i apostołów. W pewnym sensie początek temu procesowi dał Franz Rosenzweig, a jego śladem podążyli Dawid Flusserl, Jacob Neussner i Emil Fackenheim. Można powiedzieć, że dialog chrześcijańsko-żydowski wytrzymał próbę czasu, chociaż podjęto go w okresie, w którym rozegrała się wielka tragedia w dziejach Żydów i chrześcijan.<sup>140</sup>

W tym samym stuleciu, ateistyczne spustoszenie zmobilizowało do wysiłku misyjnego i niekiedy do konkurencji wyznawców obu religii. Religijne współzawodnictwo, to jednak nie zawsze święta zazdrość o Bożą bliskość, niekiedy to po prostu manipulacja. W religijnym świadectwie pojawiającym się między Ja i Ty, nieuczciwość wobec partnera to oszukiwanie samego siebie. Być może czystości religijnego świadectwa służy natomiast właśnie dialog. Zadaniem dialogu jest przecież także, jeśli nie przede wszystkim, poznanie siebie.

### **2.3. Trudności w dialogu**

Przekonanie o tym, że dialog chrześcijańsko-żydowski jest już trudny do powstrzymania, nie musi się - rzecz prosta - łączyć z pomijaniem istniejących trudności,

---

"Wyzwanie prozelityzmu a powołanie do wspólnego świadectwa" (1995); polski przekład ukazał się w SiDE 1996 nr 2, 137-148.

<sup>140</sup> zob. Krótki przegląd historyczny relacji chrześcijańsko-żydowskich, Chrostowski WALDEMAR: (red.). Ja jestem Józef, brat Wasz. Księga pamiątkowa ku czci Arcybiskupa Henryka MUSZYŃSKIEGO, Metropolity Gnieźnieńskiego, w 65 rocznicę urodzin, Warszawa: PAX, 1998, 112-128.

które są oczywiste dla każdego dialogu. Wewnątrz chrześcijańskie rozbieżności i odmienności - oprócz takich, które są po prostu bogactwem różnicowania i nie stanowią w ogóle problemu -jawia się jako drugorzędne wobec tego, co łączy partnerów dialogu, i zasadniczo usuwalne. Na horyzoncie dialogu rysuje się perspektywa pojednania w spojrzeniu na wspólnie wyznawaną prawdę.

Tymczasem intuicje związane z dialogiem chrześcijańsko-żydowskim są odmienne. Istnieje oczywiście i tutaj ogrom spraw, które wydają się ostatecznie możliwe do załatwienia - prędzej czy później na drodze dialogu. Tym jednak, co wszystkim przeszkadza, a wielu całkowicie zniechęca do dialogu, jest przecucie, a nawet jakaś pewność, że w niektórych punktach dla obu stron bardzo ważnych dialog niczego nie da. To właśnie przekonanie wydaje się szczególnie cennym wyzwaniem dla samej teorii dialogu; dla pytania o jego sensowność czy wartość. Aby jednak zbliżyć się do sedna sprawy, wypada najpierw rozpatrzeć to, co można nazwać usuwalnymi trudnościami dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. W powierzchownym spojrzeniu to one często urastają do rangi problemów głównych i w praktyce nieraz bardzo trudno jest przejść poza nie.<sup>141</sup>

Do grupy trudności, które dziś mocno zaciemniają horyzont dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, należy wciąż jeszcze bliska przeszłość zagłady Żydów w latach tryumfu imperium Hitlera, opartego na neopogańskiej i pseudonaukowej ideologii rasy i krwi germańskiej, ale władającego nad krajami ukształtowanymi przez chrześcijaństwo. W dzisiejszy dialog angażuje się wciąż jeszcze pokolenie dzieci i w coraz większej mierze wnuków sprawców, świadków i ofiar tej zbrodni. Żyją ostatni dorośli uczestnicy wydarzeń, którzy dobrze wiedzą, że nigdy nie wolno zapomnieć. Widmo holokaustu jest więc do dziś przeszłością żywą, budzącą emocje tym bardziej, im bardziej młodzi mieszają fakty, tworzą legendy, lekceważą przeszłość lub chcą ją wykorzystać dla takiej czy innej kariery. W publikacjach dotyczących dialogu chrześcijańsko-żydowskiego zwraca uwagę liczba tych, które są poświęcone w całości lub szczególnie tej problematyce<sup>142</sup>.

---

<sup>141</sup> zob. KOWALSKA Zofia: Krótki przegląd wydarzeń dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, Tarnów: Gaudium, 1993, 153-199.

<sup>142</sup>Przykładowo: GŁOWNIA Małgorzata, WILKANOWICZ Stanisław, Auschwitz. Konflikty i dialog, Kraków: Bernardinum, 1998; KRAJEWSKI S: Auschwitz jako wyzwanie, Warszawa: PAX, 1997; STROJNOWSKA Danuta: Pamięć żydowska - pamięć polska. Akta kolokwium 10-11.06.1995, Kraków: Bernardinum, 1996.

Sama problematyka - choć, jak Wspomniano, była okazją do zapoczątkowania dialogu - nie byłaby dla teorii dialogu tak ważna, gdyby nie szersze tło, na którym występuje. Wydarzenia przeszłe, nawet najbardziej krwawe, jeśli są jednorazowe i związane z dziejami tworów politycznych, które już upadły, odchodzą w niepamięć, spychane przez to, co dzieje się dalej i obchodzi żywo następne pokolenia. W tym wypadku jednak pamięć szoah nakłada się na głęboko zakorzenioną w świadomości żydowskiej ogólną niepewność losu w świecie chrześcijańskim. Przymusowe getta, masowe wysiedlenia, sfanatyzowane tłumy manifestujące bezkarnie swą nienawiść, żądne grabieży i mordy, a zwłaszcza ciągła sytuacja zależności od obcych, którym się trzeba nisko kłaniać, żeby móc egzystować - poszczególne elementy scenariusza nazistowskiej zagłady Żydzi pamiętali ze świata, który bez zastrzeżeń kwalifikował siebie jako chrześcijański, w którym, owszem, znajdowano dla pogardy i niechęci wobec Żydów uzasadnienia teologiczne z powoływaniem się na Nowy Testament.<sup>143</sup> Nawet jeśli pamięć żydowska odróżnia brunatną otoczkę bezpośredniej ekipy Hitlera od katolickiego czy protestanckiego tła, od którego się sama odcięła, ale z którego wyrosła, to wiąże ten fenomen z niepokojem, czy chrześcijaństwo nie będzie nadal, może nawet z wewnętrznej konieczności, wytwarzać tego rodzaju produktów ubocznych. Tak więc nie szoah przedstawia się jej jako jednorazowy, niepojęty i nieopisany, ale oddalający się w przeszłość koszmar; to raczej wola pojednania ze strony chrześcijan bywa podejrzewana o efemeryczność. Wyczuwana jest po żydowskiej stronie pewna presja pod adresem partnerów: byłoby lepiej, żebyście nie byli zbyt chrześcijańscy w waszym chrześcijaństwie. Zważywszy proporcje czasowe w dziejach wzajemnych relacji, wciąż jeszcze trudno się dziwić. Jednocześnie trudno nie zdawać sobie sprawy, iż takie podejrzenie ogromnie utrudnia wzajemne otwarcie warunkujące dialog.

Trzeba przyznać, że pod tym Względem doświadczenie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego jest odmienne niż na przykład w dialogach ekumenicznych, gdzie co prawda nie brak pamięci krzywd, ale jest ona rozłożona mniej więcej równomiernie po obu stronach i nie wiązana z samą istotą odmiennych wyznań. Znacznie łatwiej wtedy porozumieć się co do sposobu zażegnania przeszłości i gojenia ran, znacznie łatwiej je sobie nawzajem wyznać.<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup>por JOHNSON Thomas: W poszukiwaniu Boga, dz. cyt. 160.

<sup>144</sup>Żydzi i judaizm, 68.

Dialog chrześcijańsko-żydowski na obecnym etapie stawia ogólnej teorii dialogu ze szczególną wyrazistością pytania o miejsce cierpliwości, wytrwałości, wyrozumiałości, głębiej jeszcze - o relację dialogu i czasu; o miarę czasu, która winna się wypełnić, by móc rozpocząć i prowadzić dialog; o to, czym wypełnić czas oczekiwania. Jedną z sugestii odpowiedzi na to ostatnie pytanie wiąże się z modną kategorią filozofii czy nawet teologii po szoah. Bez próby jej absolutyzowania trzeba przyznać, że czas tego pokolenia to czas koniecznej, a nie zawsze dość uświadomionej refleksji nad oskarżeniem, jakie naszemu religijnemu myśleniu o sobie<sup>145</sup> stawiają ruiny obozów zagłady. Dlaczego, skoro jesteśmy tak przez Boga wybrani na pierwociny zbawienia; dlaczego, skoro mamy w ręku klucze królestwa Bożego, dopuściliśmy na taką skalę królowanie szatana? Czemu nie mogliśmy go powstrzymać? Całkiem inną skalę i sens mają te pytania wewnątrz każdej ze społeczności<sup>146</sup>, która uważa się za depozytariusza Bożego wybrania i Bożych obietnic, ale żadnej w oczekiwaniu na dopełnienie się czasu Bożego zmiłowania nie wolno od tych pytań uciekać, gdyż kryje się w nich szansa nawrócenia.

Jeśli mimo wszystko zaliczamy powyżej przedstawioną trudność do przejściowych, to po części ze względu na nowy układ historyczny, w jakim dziś żyje społeczność żydowska z jednej strony, a Kościoły chrześcijańskie z drugiej, ale bardziej jeszcze ze względu na znajomość rozwoju teologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza z perspektywy wiary w Bożą pedagogię dziejów.<sup>147</sup>

W skład nowego kontekstu historycznego, z którego patrzy się już dziś na relacje wzajemne Żydów i chrześcijan, wchodzi przede wszystkim istnienie i utrwalanie się państwa Izrael z jednej strony, a wielostronne stopniowe dystansowanie się chrześcijaństwa od struktur państwowych i nawzajem w większości społeczeństw tradycyjnie chrześcijańskich. Sygnalizując oba procesy, wypada powiedzieć, że odsuwają one coraz bardziej w przeszłość sytuację upokarzającej zależności Żydów od chrześcijan i całego splotu kulturowo-społecznych uwarunkowań koegzystencji chrześcijan i Żydów, który rzutował na dotychczasowe wzajemne postrzeganie siebie. Oczywiście, byłoby naiwne sądzić, że reminiscencje tamtego stanu rzeczy nie oddziałują już współcześnie na wzajemne stosunki. Pozostałe po wielowiekowym układzie stosunków stereotypy są w

---

<sup>145</sup> Świadomie to „o sobie” pozostaje w tekście dwuznaczne: bez rozstrzygnięcia, czy chodzi o myślenie przez każdą z dwu religii o sobie samej, czy o myślenie przez nie o sobie nawzajem. Jedno nie wyklucza drugiego.

<sup>146</sup> Świadomie mowa o „każdej ze społeczności” nie została uściślona. Ani judaizm, ani chrześcijaństwo nie są społecznościami wewnątrznie jednolitymi.

kulturze trwalsze niż przyczyny, które je zrodziły. Wymagają cierpliwego i aktywnego wykorzeniania, przy czym jego skuteczność ma podstawowe oparcie w możliwości odwołania się do rzeczywistości aktualnej, o ile nie tworzy ona podstaw do ich podtrzymywania.<sup>148</sup>

Zmiana kontekstu historycznego nie wystarczy, by znikły uprzedzenia, z których wiele zakorzenia się nie w istocie tożsamości i powołania odpowiednio żydowskiego czy chrześcijańskiego, lecz we wspomnieniu konkretnych warunków współżycia. Nieadekwatność części stereotypów o szynkarce, lichwiarze, tajni rządcy świata przy trwaniu w atmosferze niechęci może powodować szukanie innych pretekstów, których życie społeczności ludzi zawsze grzesznych nigdy nie przestanie dostarczać (na przykład: uzurpatorscy najeźdźcy Palestyny). Ważne jest zatem odkrycie, uświadomienie i zneutralizowanie najgłębszych i najtrwalszych korzeni negatywnych relacji.

Nadzieję na to, że koszarne wspomnienie zagłady nie będzie na zawsze ciążyć na relacjach żydowsko-chrześcijańskich, można budować bardziej na tym, co ukazuje bezpodstawność przyjmowania za religijnie obowiązkowy negatywnego obrazu drugiej strony. Stąd ważne są oficjalne deklaracje osób i gremiów odpowiedzialnych za wyrażanie oraz kształtowanie doktryny i postaw religijnych chrześcijan<sup>149</sup>. Stały się one w ostatnich dziesięcioleciach faktem, który obejmuje już coraz szersze kręgi w chrześcijaństwie zachodnim katolickim i protestanckim. Ważne jest również wypracowanie spójnej chrześcijańskiej teologii Izraela, pokazującej, że antyjudaizm nie jest istotowo związany z chrześcijaństwem. Do czasów najnowszych nie było systematycznej, zespolonej z całością wiary refleksji teologicznej nad relacją Kościoła do judaizmu i sensem jego istnienia, a ta, która rodzi się w naszej epoce, biorąc pod uwagę doświadczenie szoah oraz licząc się z rzeczywistym kształtem i rozwojem judaizmu po Chrystusie, pokazuje perspektywy przynajmniej umiarkowanie życzliwej oceny wiary starszych braci, wykluczające w każdym razie teologiczne uzasadnianie traktowania ich z poczuciem wyższości czy nienawiścią. Nie wydaje się przy tym, by chrześcijańska teoria Izraela dała się łatwo sprowadzić do tego, czym Izrael jest w oczach judaizmu, a więc, by miał się wyczerpać jeden z najciekawszych i najbardziej dla obu stron stymulujących tematów dialogu<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> zob. RATZINGER Jozeph: Pytania o Kościół. Część II. „Gość Niedzielny-Azymut” 6 VIII 2000, 4-6.

<sup>148</sup> Zob. CZAJKOWSKI Michał: Lud Przymierza. Warszawa: PAX, 1992.

<sup>149</sup> Istnieją już różne zbiory wypowiedzi Kościoła katolickiego i innych Kościołów w tej materii w Polsce: CHROSTOWSKI Waldemar: Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II, Warszawa: PAX, 1990.

<sup>150</sup> KAMYKOWSKI Łukasz: Cały Izrael u katolickiej wizji Izraela i Żydów, Kraków: Bernardinum, 1996, 32-40.

Należy w tym miejscu postawić pytanie, czy negatywna wizja Jezusa- odstępcy i zwodziciela - oraz wizja Kościoła jako głównego wroga może być oddzielona od judaizmu. Widać i tu oznaki, że nie jest to pytanie, którego w ogóle nie warto stawiać, ani tym mniej takie, na które odpowiedź od razu zadowoli wszystkich

W pierwszych dziesięcioleciach dialogów chrześcijańsko-żydowskich uciążliwą trudnością było niewłaściwe, a przynajmniej nieostre identyfikowanie podmiotów: chrześcijanie w ciągu wieków postrzegali Synagogę według własnych wyobrażeń, a Żydzi monolityczny Kościół. Adresowali oni czasem dość mylnie wzajemne pytania, oczekiwania oraz postulaty rozwiązań, doznając w efekcie przykrych zawodów. Tymczasem istnieje po obu stronach znaczne zróżnicowanie, a nawet rozbieżności. Jest tak po stronie żydowskiej, gdzie nie tylko nie ma z zasady scentralizowanej organizacji religijnej, ale istnieją tak różne nurty interpretowania istoty judaizmu, że niektóre z nich nawzajem się wykluczają. Ponadto żydowskość bynajmniej nie wyczerpuje się w problematyce uważanej przez chrześcijan za religijną i wiele znaczących gremiów żydowskich jednoczy się wokół zagadnień politycznych, społecznych, kulturowych, czasem ze znikomym odniesieniem do kwestii religijnych. Po stronie zaś postrzeganych nieraz razem chrześcijan czynnikiem scalającym jest wprawdzie zasadniczo wyznawana wiara religijna, ale mozaika wyznaniowa jest olbrzymia, a stopień wewnętrznej centralizacji poszczególnych wyznań bardzo różny. Nawet w samym świecie katolickim papież nie jest ani w teorii, ani tym bardziej w praktycznym życiu tak dalece absolutnym autorytetem, jak to sobie czasem wyobrażała czy jeszcze wyobraża żydowska strona dialogu.<sup>151</sup>

Jeżeli i te trudności należy uznać za przejściowe, to nie dlatego, że trzeba koniecznie liczyć na rychłe scalenie jednej lub drugiej strony, lecz dlatego, że lepsze wzajemne poznanie dotyczy także zakresu rozbieżności i jego granic, co już pozwala - a w miarę dalszego rozwoju wzajemnej znajomości partnerów będzie pozwalać w coraz większym stopniu - właściwie rozróżniać wielość możliwych kontaktów o różnym charakterze w dialogu chrześcijańsko-żydowskim, a także właściwie dobierać tematykę spotkań do możliwości konkretnych partnerów poszczególnych typów spotkań.

Paradoksalnie można powiedzieć, że Żydzi i chrześcijanie najgłębiej różnią się w tym, co jest im najbardziej wspólne i stanowi dla nich ostateczny sens istnienia: w wierności wobec Boga. Obie społeczności czują się zobowiązane przez Boga do trwania przy

otrzymanym od Niego darze przymierza, który stanowi o ich tożsamości i wobec którego ich sposób postępowania jest zakreślony ramami tego, co im zostało przekazane od początku. To zaś, co chrześcijanie i Żydzi uważają za najbardziej pierwotne, za trwałe i definitywne warunki przymierza, istotnie się różni. Usunięcia tych różnic nie mogą dokonać same wspólnoty, bo zależą one od sensu dziejów, który odsłonić może jedynie Bóg.

Nieredukowalność istotnej różnicy w wierze jest o tyle bardziej dokuczliwa, że wiara ta ma wspólny rdzeń: chrześcijaństwo i judaizm to dwie odmienne interpretacje tej samej u korzenia tradycji<sup>152</sup>. Nie są więc w stanie dwie społeczności patrzeć na siebie nawzajem z pełnym dystansem jak na dwie wielkości niezależne od siebie, na dwie całkowicie różne drogi dane przez Boga różnym grupom osób.

Dla świadomych swej tożsamości chrześcijan jest to tym bardziej oczywiste, im bardziej wracają do własnych źródeł: nierozłączność podmiotów u początku Kościoła jest ewidentna. „Zbawienie bierze początek od Żydów” (J 4,22). Cały Kościół wyszedł w dzień Pięćdziesiątnicy po święcie Paschy, w czasie której stracono Jezusa z Nazaretu, z grupy modlących się do swego Boga synów i córek Izraela. To, że poganie coś z tego rozumieją, że się przyłączają do uczniów i są przez Boga przyjęci, jest nieustannym cudem, który nie stał się mniej cudowny przez to, że od wieków to oni właśnie stanowią trzon społeczności mesjańskiego zwołania ludu Bożego. To, że Żyd odkrywa Ewangelię jako kontynuację swej własnej drogi, jakkolwiek stałoby się rzadkie, jest wciąż z autentycznie chrześcijańskiego punktu widzenia jak najbardziej naturalne. Droga myśli i serca przebyta przez tamtych pierwszych jest przecież zawsze znów do przebycia dla żyjącego tą samą tradycją, jeśli pociągnie go na tę drogę ten sam Duch.<sup>153</sup>

Z punktu widzenia judaizmu, łączącego się z tradycją ojców na drodze jej rozwoju, który poszedł w innym kierunku, takie właśnie myślenie chrześcijan jest najbardziej nie do przyjęcia - może zniechęcać do jakichkolwiek rozmów z nimi na tematy religijne, które łatwiej podejmuje się z kimś, dla kogo ich tradycja jest obca. Dobrze byłoby tym razem z żydowskiego punktu widzenia, gdyby i chrześcijanie stanęli na tej samej pozycji i po

---

<sup>151</sup> Por. JAN PAWEŁ II: Jezus synem Izraela, przemówienie skierowane do centralnej Rady Żydów, tekst dostępny, <http://fzp.jeWish.org.pl/pape.html>, (9.3.2007).

<sup>152</sup> Przegląd trudności wynikających z samej lektury Nowego Testamentu zob. PAWLIKOWSKI Józef : Stosunki chrześcijańsko-żydowskie na progu nowego tysiąclecia. CHROSTOWSKI Waldemar: Ja jestem Józef, brat wasz, 260 n.

<sup>153</sup> por. KAZIMIERA-KOS Natalia: Święta i obyczaje żydowskie, dz. cyt., 89.



prostu przyjęli z zewnątrz świadectwo Żydów o sobie takie, jakie jest - bez porównań i bez komentarzy wynikających z własnych wspomnień. Świadomie lub instynktownie czyniąc różnicę między chrześcijanami a innymi spośród narodów, Żydzi też przyznają istnienie tej irytującej więzi pokrewieństwa, któremu trudno zaprzeczyć, a jeszcze trudniej je zaaprobować.<sup>154</sup>

Ta właśnie trudność jest nieredukowalna. Paradoksalnie: im bardziej uda się goić rany wtórnych zakażeń relacji chrześcijańsko-żydowskich, im bardziej każda z religii wejdzie na drogę nawrócenia, im bardziej każdej ze społeczności uda się wewnętrznie zjednoczyć wokół tego, co dla niej najistotniejsze, tym bardziej to pierwotne zranienie stanie się widoczne i ważne.

Nikt nie jest w stanie przewidzieć, ile trzeba pokoleń, żeby rozwiały się dymy Birkenau znad wzajemnych relacji chrześcijan i Żydów; żeby można było powiedzieć ze spokojem, że okrutna lekcja historii zaowocowała takim trwałym nawróceniem, iż wszelkie próby wzniesienia nienawiści przeciw jednym wywołują solidarną i oczywistą reakcję drugich, powołujących się na cześć najświętszego Imienia. Jeśli to wreszcie nastąpi, i to nastąpi dzięki wytrwałemu wzywaniu Imienia tak przez jednych, jak i przez drugich, to na nowo w centrum uwagi stanie samo Imię tak bardzo odmiennie rozumiane przez jednych i przez drugich. Czy wtedy spór istotny nie wybuchnie równie namiętnie jak wówczas, gdy Piotr i Paweł głosili nowy sens Imienia, który stał się sensem ich życia (por. Dz 4,12; Rz 10, 9-13)? Cisnęłoby się na usta pytanie: czy warto? ale tak jedni jak drudzy wiedzą, że oznaczałoby ono bluźnierstwo. Jedni i drudzy wiedzą bowiem, że jedyne, co warto, to, by Imię stało się osią sensu istnienia wszelkiego stworzenia.<sup>155</sup>

Od dialogu oczekuje się wspólnego znalezienia prawdy, do której uczestnicy mieli już jakiś częściowy dostęp, a przez życzliwą wymianę swego poznania dochodzą do takiej jej wizji, w której zostały uwzględnione przyczynki każdej ze stron. Wizja otrzymana w efekcie jakoś je transcenduje i jest już wspólna obu stronom dialogu. Zakłada się przy tym milcząco, że taka wspólna perspektywa jest możliwa przy dostatecznej bystrości umysłu, dobrej woli i wytrwałości uczestników dialogu.

---

<sup>154</sup> JAN PAWEŁ II: Dialog pomiędzy religiami a wierność prawdzie. Spotkanie z przywódcami różnych religii (10 x 1989). OsRomPol 5: 1989 nr 12,17.

<sup>155</sup> Komisja mieszana Sekretariatu dla Spraw Chrześcijan i Światowej Rady Katolików. Dialog ekumeniczny. W: Wiara Katolicka w dialogu, Warszawa: PAX, 1970, 129.

Doświadczenia i przeczucia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego od najstarszych, wpisanych już w Nowy Testament, po najświeższe przysze - jeśli coś o tym można wyrokować uczą, że tam, gdzie w grę wchodzi Bóg żywy, tego rodzaju oczekiwania i założenia nie muszą się sprawdzać. Nic nie zależy tu wyłącznie od cech ludzkich partnerów dialogu. Zmusza to do postawienia na nowo kwestii sensowności dialogu, gdyż doświadczenia te i przeczucia zapowiadają coś więcej, niż może się zmieścić w ludzkich oczekiwaniach.<sup>156</sup>

Wydaje się, że te doświadczenia i przeczucia przesuwają ciężar sensowności dialogu w dziedzinach leżących poza praktycznymi kompetencjami uczestników, zwłaszcza zaś sensowności dialogu społeczności religijnych na temat przedmiotu ich wiary, z jakichś końcowych efektów na sam proces uczenia się poprzez dialog. Jest zaś w tym uczeniu się od siebie nawzajem przynajmniej podwójny wymiar: 1) wymiar odnoszący się do treści, których dotyczy rozmowa, 2) wymiar uczenia się postaw, w którego trakcie staje się jasne, że nawet nieredukowalne i święte różnice nie muszą prowadzić do sporu, ale do pokory i odwołania się do tajemnicy tego, który zna odpowiedzi zachowane na czas stosowny.<sup>157</sup>

W dialogu chrześcijańsko-żydowskim można odnaleźć swego rodzaju model dla innych typów dialogu Kościoła ze światem - zwłaszcza tego dialogu, w którym stawką jest wierność Bogu odmiennie poznawanemu i przeżywanemu. Jest to bowiem z jednej strony dialog potwierdzony już w praktyce, w którym przynajmniej ci, co się z nim głębiej zetknęli, widzą rysującą się sensowność także poza perspektywą całościowego przekonania partnera do swojego stanowiska. Dzięki jasno zarysowanym trudnościom - usuwalnym, a zwłaszcza nieusuwalnym - jest on, z drugiej strony, zawsze aktualny dialog w perspektywie wspólnej służby dobru wspólnemu, jako dialog z nadzieją wzajemnego ubogacenia.

---

<sup>156</sup> JAN PAWEŁ II: Bóg Przymierza (25.IX 1985) nr2. w; Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec, 93-96.

<sup>157</sup> JAN PAWEŁ II: Miłość Boga usuwa lęk. Tydzień modlitw o jedność chrześcijan (20.1.1988) nr4. OsRomPol 4: 1988, 18.

## 3 Dialog i misja z islamem

### 3.1. Formy dialogu Chrześcijańsko-muzułmańskiego

Dialog międzyreligijny przybierać może różne formy. Wskazuje na to wyraźnie doświadczenie życia. Forma dialogu jest zewnętrznym kształtem, wyrazem, modelem tego, co stanowi wewnętrzną jego istotę.

#### 3.1.1.

Podstawową formą dialogu, w którym powinien uczestniczyć Kościół jest tzw. dialog życia, zwany też dialogiem codzienności, bądź dialogiem codziennego życia<sup>158</sup>. Polega on na życzliwym obcowaniu chrześcijan z niechrześcijanami w środowiskach zamieszkania, pracy, nauki. Dialog życia to dzielenie radości, ale i smutków braci oraz siostr, którzy utożsamiają się z inną niż chrześcijaństwo religią. Wyraża on naturalną ludzką solidarność. Ta forma obejmuje najszerszy krąg uczestników. Właściwie wszyscy wyznawcy danej religii są doń wezwani. Do jego prowadzenia chrześcijanie zostali powołani na mocy chrztu świętego. Dla nich stanowi on świadectwo wierności Chrystusowi, który narodził się i żył w konkretnym kulturowo-egzystencjalnym kontekście. Dialog życia domaga się wzajemnego wyświadczenia miłosierdzia, które wskazuje na niczym nie uwarunkowane i nieograniczone miłosierdzie Boga<sup>159</sup>.

Dialog życia jest codziennym obcowaniem w duchu tolerancji i zrozumienia. Wyraża się we wspólnej pracy oraz zaangażowaniu na rzecz budowania coraz bardziej sprawiedliwych struktur społecznych, zarówno w wymiarze mikro, jak i makro. Motywem obopólnego podejmowania dzieł w ramach owego dialogu jest troska o to, aby człowiek bardziej był niż więcej miał. Dialog życia służy więc pełniejszemu rozwojowi człowieczeństwa. Dzięki wspólnemu przeżywaniu duchowych, a także ludzkich wartości, ubogaca wzajemnie swoich partnerów. Dialog ten jest codziennym daniem świadectwa wierze przez każdego wierzącego, zgodnie z własną tradycją religijną. Doświadczany w codziennym życiu, winien obejmować wszelkie środowiska, w których żyje i obecny jest człowiek. Zasadniczą, niezmiernie ważną przestrzenią, w jakiej ujawnia się dialog życia,

---

<sup>158</sup> Zob. Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii, nr 30; Dialog i przepowiadanie, nr 42.

<sup>159</sup> Czesław SAKOWICZ: Jan Paweł II - Papież dialogu, w: Kalendarz Słowa Bożego, Pieniężno: Antonianum, 1999, 131 n.; zob. też GADECKI Stanisław: O naturze, warunkach, rodzajach i celu dialogu międzyreligijnego. 136; Urban, Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła, 186-191.

jest rodzina, bowiem w niej kształtują się postawy egzystencjalne jednostek, później przyjmowane, a nawet powielane w życiu społecznym. Codzienne relacje wewnątrz rodziny, uzdalniają do dogłębnego, wzajemnego poznawania się w aspekcie wartości i w wymiarze upływającego, wspólnie dzielonego czasu.

Dialog życia wyraża się we współpracy zawodowej, sąsiedzkiej. Składa się nań codzienne obcowanie chrześcijan z wyznawcami innych religii w duchu pojednania i pokoju, a tym samym obustronne wzbogacanie się świadectwem własnej wiary i wiary partnera. Second Bishops Institute on Interreligious Affairs (BIRA II), który odbył się w Kuala Lumpur w Malezji w dniach od 13 do 20 XI 1979 r., a dotyczył dialogu pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami, wydał relację końcową, gdzie w § 14. stwierdził, iż dialog życia jest najbardziej zasadniczym aspektem dialogu w ogóle, zaś uczestniczący w nim dają wzajemne świadectwo zgodnie z wartościami wypływającymi z zasad własnej religii. Opowiadają się oni za braterstwem, otwartością, gościnnością, gotowością świadczenia pomocy potrzebującym bez względu na religię, którą wyznają. Przyjęcie takiej postawy wskazuje wyraźnie, iż wyznawcy poszczególnych religii są bliźniami, którzy odczuwają bojaźń Bożą. Dialog codzienności dotyka ostatecznie takich spraw jak: sprawiedliwość społeczna, prawa człowieka, działalność charytatywna. BIRA II zachęcił, by chrześcijanie coraz bardziej i głębiej angażowali się w dialog życia z muzułmanami<sup>160</sup>.

Słowa, które Jan Paweł II skierował do biskupów Afryki Północnej w czasie ich wizyty ad limina (26 XI 1991 r.), w gruncie rzeczy były i są apelem skierowanym do każdego wyznawcy Chrystusa. Chrześcijanie we wszelkich codziennych sytuacjach życia mają, co stanowi właśnie wymóg dialogu życia, podejmować czyny miłosierdzia, do pełnienia których wzywa Ewangelia<sup>161</sup>.

Dialog życia zobowiązuje do przyjmowania, jak również dzielenia się radością i smutkiem z wyznawcami innej religii, w duchu otwartości oraz dobrosąsiedztwa. Chrześcijanie i muzułmanie razem powinni zaradzać wszelkim problemom życia codziennego. Dialog ten służyć ma integralnemu rozwojowi człowieka oraz wyzwoleniu osoby ludzkiej z wszelkich zniewoleń (duchowych, kulturowych, ekonomicznych). Inspiracją do podjęcia dialogu życia, a także metodycznym drogowskazem może być, na co zwrócił uwagę Jan Paweł II, przemawiając do biskupów Afryki Północnej (26 XI 1991 r.), dokument Dialog i przepowiadanie, ogłoszony również w 1991 r.

---

<sup>160</sup>por. MICHEL Thomas: Edukacja dla dialogu, BiuletynT 16 (1981) 3, 245. Również wcześniejsza konferencja BIRA (jak i późniejsze) opowiadała się za koniecznością prowadzenia dialogu.

Przestrzenią dialogu życia jest także cała sfera tzw. życia obywatelskiego. Płaszczyznę zbliżenia między chrześcijanami i muzułmanami wyznacza nie tylko przynależność do danego narodu (narodowość), ale też przynależność państwowa. Jan Paweł II w Davao na Filipinach (20 II 1991 r.) zwrócił się do muzułmanów z następującym świadectwem: „Dzielicie z chrześcijanami to samo obywatelstwo, które nabyliście żyjąc tutaj i biorąc udział w życiu narodu, ze wszystkimi obowiązkami i powinnościami, jakie z tego wynikają”<sup>162</sup>. Właśnie w ramach dialogu życia chrześcijanie zwrócić powinni uwagę na kulturę islamu, która - jak podkreślił papież -zasługuje na uwagę i szacunek, bowiem ona kształtuje nie tylko życie wewnętrzne muzułmanów, ale określa ich tożsamość jako obywateli danego państwa. Dialog życia na płaszczyźnie obywatelskiej służy „pełnej pomyślności muzułmanów oraz pomyślności ich chrześcijańskich braci i sióstr”<sup>163</sup>.

Dialog, prowadzony przez chrześcijan i muzułmanów we wzajemnym szacunku do siebie, znajduje wyraz na wszelkich płaszczyznach życia. Każda strona powinna żywić pragnienie, aby pracować razem, aby budować bardziej braterskie społeczeństwo. W dialogu życia na płaszczyźnie ogólnopaństwowej bardzo trafne i wymowne staje się powiedzenie, oddające sens dialogu w ogóle: Nikt nie jest samotną wyspą. Słowa te wypowiedział Jan Paweł II na spotkaniu chrześcijan i muzułmanów w Davao<sup>164</sup>. Zwracając się do ludności muzułmańskiej stanu Kaduna w Nigerii (15 II 1982 r.) Ojciec Święty natomiast rzekł: „Możemy pogłębiać uczciwość w życiu prywatnym i publicznym, rozwijać większą odwagę i mądrość w polityce, eliminować polityczne antagonizmy i przyczyniać się do zniesienia dyskryminacji z powodu rasy, koloru skóry, pochodzenia etnicznego, religii czy płci”<sup>165</sup>.

W tym samym przemówieniu Jan Paweł II rzekł: „Możemy katolicy i muzułmanie - zacząć od dialogu, aby poznać siebie lepiej, zarówno na płaszczyźnie naukowej, jak i w stosunkach osobistych, w rodzinie, w miejscu pracy i rozrywki, Papież zwrócił uwagę na znaczenie w dialogu życia relacji osobistych, rodzinnych i zawodowych. Nie bez powodu wskazał na rozrywkę, jako przestrzeń wspólnie dzielonego czasu, wypoczynku, relaksu”<sup>166</sup>.

---

<sup>161</sup> por. JAN PAWEŁ II: Przemówienie do Biskupów Afryki północnej przybyłych z Wizytą Ad Limina do Rzymu, 26.11.1991, w: interreligijny dialog, 466.

<sup>162</sup> JAN PAWEŁ II, Muzułmanie i chrześcijanie Filipin podróżują w tej samej łodzi, 83.

<sup>163</sup> Tamże.

<sup>164</sup> Tamże, 84.

<sup>165</sup> JAN PAWEŁ II, Zwartości Nigerii sprzyja połączenie sił w imię Boże. Spotkanie z ludnością muzułmańską. Kaduna, 15 lutego 1982, w: Islam, 97.

<sup>166</sup> Tamże.

Siłą, która już łączy w sposób nierozzerwalny wiernych różnych religii, są więzy krwi. Często członkowie jednej rodziny to chrześcijanie i muzułmanie, a w krajach Afryki również wyznawcy religii tradycyjnych. Ta sytuacja jest wyjątkowa dla rozwoju dialogu życia, gdyż w rodzinie uobecnia się szczęście i radość z bycia razem.

Dialog codzienności chrześcijan i muzułmanów żyjących w określonym kraju służyć ma pokojowemu jego usposobieniu, (...) „większemu pokojowi, braterstwu i harmonii całego świata”<sup>167</sup>. We współczesnym, wierzącym i pokojowo usposobionym narodzie, w którym obecni są chrześcijanie i muzułmanie, nie jest ślepym koniunkturalizmem. Do muzułmanów Filipin Najwyższy Pasterz Kościoła skierował natomiast słowa: „Moi drodzy przyjaciele. Życzę wam, abyście byli przekonani, że wasi chrześcijańscy bracia i siostry potrzebują was i waszej miłości”<sup>168</sup>. Na zasadzie analogii stwierdzić można, iż muzułmańscy bracia i siostry potrzebują chrześcijan i ich miłości. Do tej właśnie prawdy można w gruncie rzeczy sprowadzić dialog życia.

### 3.1.2.

Ważną formą dialogu jest dialog doktrynalny, zwany też teologicznym (wymiany teologicznej, specjalistów bądź ekspertów). Ma on szczególne znaczenie z uwagi na tzw. wnikanie w głąb. Jego uczestnicy podejmują trud refleksji nad kwestiami doktryny w celu jej zrozumienia, moralności oraz kultu i instytucji religijnej. Przedmiot owego dialogu stanowi szeroko pojęta problematyka doktrynalna (teologiczna, filozoficzna, antropologiczna). Głównym, kluczowym tematem jest zagadnienie Boga oraz relacji człowieka do Niego, przy uwzględnieniu doczesnego wymiaru życia, jak również wymiaru eschatycznego. Dialog o charakterze doktrynalnym realizuje się na drodze rozmów, wymiany poglądów, nie zaś polemik. Z uwagi na jego charakter, zaangażowani są weń specjaliści, eksperci: teologowie, filozofowie, znawcy antropologii oraz kultury. Z tego powodu często określany jest właśnie jako dialog specjalistów lub dialog ekspertów, którymi są oficjalni przywódcy religijni, bądź też liderzy poszczególnych, mniejszych społeczności. Wymaga on specjalistycznego przygotowania i mimo tego, że obejmuje nieliczny krąg uczestników, posiada ogromną rangę, służy bowiem wzajemnemu dobru całych społeczności<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Tamże.

<sup>168</sup> JAN PAWEŁ II, Muzułmanie i chrześcijanie Filipin podróżują w tej samej łodzi, 84.

<sup>169</sup> JAN PAWEŁ II, Spotkanie z nowożytnymi kulturami i inkulturacja. 171 [1987. Przemówienie] Do Papieskiej Rady do spraw Kultury, OR 8 (1987), nr I. 13. Zob. SAKOWICZ Czesław: JAN PAWEŁ II - Papież dialogu, w: Kalendarz Słowa Bożego 1999, 132.

Dialog doktrynalny powinien przyczyniać się do utwierdzenia w przekonaniu, iż chrześcijaństwo i islam są w wymiarze wiary duchowymi potomkami Abrahama i na jego wzór powinni bardziej poddać się Bogu. Jedni i drudzy mają oczyszczać swoją wiarę, naśladując postawę wspólnego Patriarchy, czemu może służyć ta forma dialogu.

Jego celem jest wzajemne poznanie wierzeń dotyczących Osoby i dzieł Jezusa. Katolicy nie mogą zatrzymać się na stwierdzeniach soborowej deklaracji *Nostra aetate*, dotyczących Chrystusa, postrzeganego oczami muzułmanów. Powinni zgłębiać koraniczną doktrynę o Nim i poznawać wypowiedzi teologii islamu, by stwierdzić, iż obraz Jezusa islamu różni się diametralnie od obrazu Jezusa Chrystusa chrześcijan. Prowadząc dialog doktrynalny trzeba być realistą, oceniającym jasno rzeczywistość, szanującym własną tożsamość<sup>170</sup>.

### 3.1.3.

W dokumentach Kościoła znajdziemy również kolejną formę dialogu. Jest to tzw. dialog religijnego doświadczenia, czyli dialog modlitwy, określany również jako dialog wymiany doświadczenia religijnego<sup>171</sup> - wyraża ludzką solidarność przed obliczem Boga. Wyznawcy różnych religii powinni często być razem, aby się modlić poświadczając w ten sposób, iż do ich wzajemnego zbliżenia się do Stwórcy, bez konieczności rezygnacji z własnej tożsamości religijnej. Nie ma tu miejsca na relatywizm, indyferentyzm, próby zuniformowania religii na płaszczyźnie kultycznej. W dialogu doświadczenia religijnego każdy pozostaje sobą - zachowując tożsamość, która jest znakiem rozpoznawczym specyfiki danej religii. Modlitwa, będąca celem uczestników tej formy dialogu, zawsze wskazuje na relację człowieka do Istoty Wyższej, całkowicie i bezgranicznie go transcendującej. Każda jej forma, indywidualna czy wspólnotowa, czy też wreszcie modlitwa chrześcijanina w obecności niechrześcijanina, ma bezgraniczny wpływ na formację postaw, przede wszystkim zaś na kształtowanie, postrzeganie i wartościowanie świata przez daną jednostkę. W modlitwie i przez modlitwę, konstatawał Jan Paweł II, otwierając Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, który miał miejsce w Asyżu (27 X 1986 r.), „głębiej postrzegamy ostateczną Rzeczywistość”<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> Tamże.

<sup>171</sup> Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii, nr 35; Dialog i prze powiadanie, nr 42. S. Zob. też GADECKI Stanisław: O naturze, warunkach, rodzajach i celu dialogu między religijnego. 137; URBAN Józef: Dialog między religijny w posoborowych dokumentach Kościoła, 198-204.

<sup>172</sup> JAN PAWEŁ II, Powitalne przemówienie Ojca Świętego. Bazylika Matki Boskiej Anielskiej. Asyż, 27 X 1986. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, OR 7 (1986) nr 10. 1.

W dialogu religijnego doświadczenia nie chodzi o zatracenie specyfiki własnej religijności; nie jest on sprowadzeniem kultu różnych religii do wspólnego mianownika. Solidarna obecność na modlitwie, bycie razem aby się modlić, zgodnie z własną tożsamością religijną (tak jak w Asyżu w dniu 27 X 1986 r. i w Warszawie w dniu 1 IX 1989 r., w 50. rocznicę wybuchu II wojny światowej), wyraża podstawową prawdę o ludzkiej egzystencji, o człowieku, który sam z siebie nie jest i nigdy nie będzie w stanie rozwiązać problemów, a także dramatów życiowych, dotyczących go zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i ogólnoludzkim. Bez wspólnej modlitwy nie jest możliwe zbudowanie ogólnoswiatowego pokoju. Stolica Apostolska troszczy się przy tym, aby modlitwa chrześcijan, spotykających się z wyznawcami innych religii nie prowadziła do synkretyzmu. Troska ta znalazła swój wyraz w Liście do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej, który ogłoszony został w 1989 r. przez Kongregację do Spraw Nauki Wiary Stolicy Apostolskiej<sup>173</sup>.

Podczas rozlicznych podróży apostolskich Ojciec Święty Jan Paweł II wielokrotnie modlił się w obecności członków innych wyznań, w tym - muzułmanów. Najwyższy Pasterz Kościoła wstawiał się za nimi do Boga, modlił się o Boże dla nich błogosławieństwo. Ów akt kultu sprawowany przez papieża jest jednym z wyrazów dialogu religijnego doświadczenia<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> JAN PAWEŁ II, Powitalne przemówienie Ojca Świętego. Bazylika Matki Boskiej Anielskiej. Asyż 27 X 1986. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, OR 7 (1986), nr 10. 1. Zob. List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej. Kongregacja ds. Nauki Wiary, OR 10(1988) nr 12. 3-5; zob. też omówienie tego dokumentu - RATZNGER Jozeph: List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej, OR 10 (1989) nr 12. 1 n.

<sup>174</sup> Zob. teksty modlitw JANA PAWŁA II za niechrześcijan, w tym za muzułmanów oraz słowa aktów poświęcenia Bogu lub Matce Bożej określonych kontynentów, krajów i narodów: JAN PAWEŁ II: Tobie zawierzam wszystkie ludy Azji. Manila. 17 11 (1981). Modlitwa w Sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy, OR 2 (1981) nr 2. 1; JAN PAWEŁ II: Akt poświęcenia Tajlandii Matce Bożej. [II V 1984], OR 5 (1984) nr 6. 23; JAN PAWEŁ II: Powierzenie Afryki Matce Bożej. 9 sierpnia [1985]. Sanktuarium w Togoville, OR 6 (1985), nr 8. 15; JAN PAWEŁ II: Akt powierzenia Kamerunu Matce Bożej, [13 VIII 1985],



### 3.1.4.

Ważną formą dialogu międzyreligijnego jest dialog dzieł, zwany też dialogiem wspólnych dzieł<sup>175</sup>. Polega on na współpracy wyznawców różnych religii, w tym chrześcijan i muzułmanów, „na płaszczyźnie humanitarnej, społecznej, ekonomicznej i politycznej, których celem jest wyzwolenie i wyniesienie człowieka”<sup>176</sup>. Winien służyć rozwojowi ludzkości oraz obronie „wzniosłych i wspaniałych ideałów w dziedzinie wolności religijnej, braterstwa między ludźmi, wychowania i nauki, społecznych akcji dobroczynnych i ładu społecznego”<sup>177</sup>.

Celem dialogu dzieł jest obrona i promocja wartości ogólnoludzkie, w tym przede wszystkim wolności, z jej szczególną postacią - wolnością religijną. Podejmowany na rzecz sprawiedliwości, ma uwrażliwić chrześcijan i muzułmanów na wszelkie problemy współczesnego świata: głodu, nędzy, bezrobocia. Obie wspólnoty powinny okazywać wyrozumiałość, współczucie oraz wolę pomocy uchodźcom i emigrantom. Dialog musi prowadzić do stanowczej obrony praw człowieka, których źródłem jest sam Bóg. Może się wyrażać w pomocy niesionej wspólnie przez Międzynarodowy Czerwony Krzyż i Międzynarodowy Czerwony Półksiężyc. Ostatecznym celem tej formy dialogu jest promocja godności człowieka oraz troska o stworzenie harmonii w życiu społecznym. Dlatego tak ważną troską stron biorących w nim udział jest pokój, zarówno w skali lokalnej, jak i międzynarodowej<sup>178</sup>.

Zachętą do podejmowania przez chrześcijan i muzułmanów dialogu dzieł są słowa deklaracji *Nostra aetate* o konieczności wymazania z pamięci złej przeszłości, a następnie zachęcające, by jedni i drudzy w interesie całej ludzkości wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność. Motywację biblijną chrześcijanie mogą czerpać m.in. z Listów św. Pawła Apostoła (Flp 4,8, Rz 12,3). Muzułmanie znajdują natomiast argumentację koraniczną wyrażającą się chociażby w słowach sury 5,49: „(...) Prześcigajcie się w spełnianiu dobrych uczynków”<sup>179</sup>. Chrześcijanie i muzułmanie angażujący się w dialog dzieł mogą podejmować takie

---

OR 6 (1985) nr 9. 12; JAN PAWEŁ II: Akt powierzenia Mozambiku Matce Bożej, [18 IX 1988], OR 9 (1988) nr 10-11. 26.

<sup>175</sup> Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii, nr 31-32; Dialog i przepowiadanie, nr 42. Zob. też GADECKI Stanisław: O naturze, warunkach, rodzajach i celu dialogu międzyreligijnego. 137; URBAN Józef: Dialog między religijny w posoborowych dokumentach Kościoła. 191-195.

<sup>176</sup> Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii, nr 31.

<sup>177</sup> Ecclesiam suam, nr 108.

<sup>178</sup> JAN PAWEŁ II w rozlicznych dokumentach zachęcał wyznawców różnych religii do pracy na rzecz pokoju; zob. *Solicitudo rei socialis*, nr 47; *Centesimus annus*, nr 60, przede wszystkim zob. dokumentację ze Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu (27 X 1986 r.).

zagadnienia, jak: kobieta w społeczeństwie, prawa dziecka, wychowanie religijne, tolerancja. Godnym uwagi jest fakt, iż tematy te zgłosili muzułmanie spotykający się z chrześcijanami w ramach kongresów, sympozjów i konferencji organizowanych wcześniej przez Sekretariat dla Niechrześcijan.

Dialog dzieł ma wymiar pragmatyczny, co znaczy, że nie kończy się na spotkaniu tematycznym poruszającym takie czy inne zagadnienie. Jego wypełnieniem jest rzeczywistość codziennego życia. Bp Stanisław Gądecki w opracowaniu *O naturze, warunkach, rodzajach i celu dialogu międzyreligijnego* wskazuje w związku z tym na konkretne horyzonty tematyczne: „Popieranie wszystkiego, co prawdziwe, sprawiedliwe, święte, godne miłości, uprzedzanie ludzi dobrej woli roztropnością i taktem, badanie sposobów doskonalenia ustroju społecznego i państwowego - wszystko to należy do tego rodzaju dialogu (...), który jest wyrazem większej solidarności rodzaju ludzkiego, chrześcijanom zaś lepiej ukazuje oblicze Chrystusa –Sługi”<sup>180</sup>.

### 3.1.5.

Kolejną formą dialogu, na którą zwracają uwagę dokumenty Magisterium Kościoła, jest dialog intermonastyczny, zwany też dialogiem monastycznym. Zaangażowani są weń mnisi różnych tradycji religijnych - dotyka samej istoty religii, jej rdzenia. Przekazywane w nim są przeżycia i doświadczenia nie tylko jednostki, ale całych społeczności, żyjących wg zasad określonej duchowości. Mnisi w sposób szczególny doświadczają bezradności oraz małości człowieka wobec wielkości i wszechmocy Boga. Chcą też, jak np. buddyści, wyzwolić się z wszechogarniającego ludzkie życie cierpienia. Praktykując czyny pokuty i żyjąc na co dzień ascezą oczyszczają się z wszystkiego, co zniewala człowieka, czyniąc go niezdolnym do podjęcia dialogu z Bogiem i z drugim człowiekiem. Mnisi niechrześcijańscy, przebywający przez pewien czas w klasztorach chrześcijańskich, poznają, kim jest dla chrześcijan Jezus Chrystus<sup>181</sup>. Dialog intermonastyczny polega na podejmowaniu przez chrześcijańskich mnichów oraz zakonników życia (na pewien czas), w klasztorach innych religii, czy też (z drugiej strony) na modlitwie i medytacji mnichów innych wyznań pośród chrześcijańskich zakonników w ich klasztorach; zakłada ciągle pogłębianie świadomości własnej tożsamości. Religijne doświadczenie zdobyte przez mnichów niechrześcijańskich w klasztorach katolickich, pozwala lepiej zrozumieć, kim

---

<sup>179</sup> Koran z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył BIELAWSKI Józef: Warszawa: PAX, 1989.

<sup>180</sup> GADECKI Stanisław: *O naturze, warunkach, rodzajach i celu dialogu międzyreligijnego*. 137.

<sup>181</sup> SAKOWICZ Czesław: *Jan Paweł II - Papież dialogu*. 132.

jest Jezus Chrystus dla chrześcijanina oraz co znaczy On dla wszystkich ludzi. Pomaga także głębiej wniknąć w myśl Jezusa, który nauczał ludzi i mówił do nich o Bogu. Mnisi innych tradycji religijnych, poprzez obcowanie z mnichami katolickimi, są w stanie głębiej zrozumieć duchowe tradycje Kościoła i chrześcijaństwa<sup>182</sup>.

Dialog monastyczny posiada wymiar praktyczny i teoretyczny. Mnisi oraz zakonnicy różnych tradycji religijnych zastanawiać się powinni nad sensem duchowości monastycznej i podejmować refleksje dotyczące zagadnień kontemplacji jako podstawowego wyrazu duchowości. To, co stanowi wymiar teoretyczny dialogu intermonastycznego, jest ostatecznie wspólnym świadectwem o wartościach duchowych poszczególnych religii wobec całych kręgów zsekularyzowanych społeczeństw. W tym dialogu spotyka się duchowość monastyczna Wschodu z duchowością Zachodu. Charakterystyczne elementy praktyk życia wewnętrznego oraz pewne wspólne doświadczenia kontemplacyjne jawią się jako remedium na dramatyczną sytuację współczesnego świata

Pomiędzy Kościołem a wyznawcami islamu nie istnieje w sensie ścisłym dialog intermonastyczny. W religii Muhammadowej nie ma bowiem stanu zakonnego, jak również kapłaństwa pojmowanego na wzór chrześcijański. Pewną reminiscencję tego dialogu może stanowić obecność mnichów, mniszek oraz zakonników i zakonnice chrześcijańskie w krajach kultury islamu. Charakter dialogu intermonastycznego mogłyby mieć spotkania mnichów katolickich z członkami bractw sufich lub też innych bractw muzułmańskich.

### **3.2. Cele dialogu chrześcijańsko – muzułmańskiego**

Kościół katolicki angażuje się w prowadzenie dialogu międzyreligijnego, mając na względzie rozliczne cele. Dogłębne, często dramatyczne przemiany zachodzące w świecie, są wielkim wyzwaniem dla ludzi wiary religijnej. Wyznawcy wszystkich religijnych tradycji wezwani są do tworzenia więzi wspólnych. W obliczu różnorodnych zagrożeń, takich jak: ateizm i niewiara, materializm praktyczny, konsumpcjonizm, hedonizm nie mogą być zdani tylko na samych sobie. W rzeczywistości pluralizmu kulturowego i ideologicznego każda religia osobno i wszystkie razem mają za zadanie rozwiać iluzję budowania szczęśliwego rzekomo świata bez Boga. Zadaniem ludzi religijnych jest

---

<sup>182</sup> Jan Paweł II, Pierwotna niewinność człowieka i dziedziczna grzeszność. Audiencja ogólna. 26 IX 1979,

udaremnienie powstania i utrwalenia czysto antropocentrycznego humanizmu, który w gruncie rzeczy jest anty-humanizmem. Cel taki powinni stawiać chrześcijanie i muzułmanie spotykający się ze sobą w dialogu.

W czasie spotkania z biskupami Indonezji, przybyłymi do Watykanu z wizytą ad limina (20 V 1989 r.), Jan Paweł II zachęcał, by kontynuowali oni dialog z muzułmanami, czyniąc go coraz bardziej intensywnym. Razem z muzułmańskimi braćmi chrześcijanie, przekonywał papież, wyjść powinni naprzeciw wyzwaniom wzrastającego, zataczającego coraz szersze kręgi, sekularyzmu. W obliczu zeświecczenia nie ma alternatywy dla dialogu. Skutecznym antidotum, jedynie słusznym środkiem zaradczym przeciw sekularyzmowi, jest właśnie dialog<sup>183</sup>.

Wyznawcy chrześcijaństwa oraz islamu przeciwstawiać się mają stanowczo i konsekwentnie tendencjom współczesnego areligijnego, nawet antyreligijnego, w konsekwencji - antyludzkiego świata. Według Jana Pawła II ateizm jest wspólnym, jednakowym zagrożeniem dla wszystkich religii naszego globu. Zagrożenie to nie omija ani wyznawców chrześcijaństwa, ani islamu. Niektórzy specjaliści z zakresu dialogu międzyreligijnego, np. Raimundo Panikkar, uważają, iż w dialogu między religiami nie może jednak dominować postawa wspólnego frontu wiary przeciw niewierze. Tezę powyższą podważają dokumenty Magisterium Kościoła. Różne religie, w tym przede wszystkim o tradycji monoteistycznej, na drodze wzajemnej komunikacji, czyli dialogu, przeciwstawiać się mają antywartościom naszej rzeczywistości, szczególnie również każdej antyludzkiej strukturze życia społeczno-kulturowego. Troska o godne życie człowieka, o poszanowanie jego wertykalnego ukierunkowania, jest jednym z podstawowych celów dialogu interreligijnego, w tym dialogu Kościoła z islamem<sup>184</sup>.

Ojciec Święty Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* określił cel dialogu międzyreligijnego wyrażając następujące życzenie: Oby ten dialog między religiami doprowadził do przewyciężenia wszelkiej wrogości, nieufności, wzajemnego potępienia czy nawet wzajemnych zniewag, co stanowi wstępny warunek spotkania przynajmniej w wierze w jednego Boga i w pewności życia wiecznego dla

---

„Tygodnik Powszechny” 33 (1979) nr 40. 7.

<sup>183</sup> JAN PAWEŁ II: Przemówienie do Biskupów Mali przybyłych z Wizytą Ad Limina do Rzymu, 26.11.1981, w: *Intreligijny Dialog*, 248 n.

<sup>184</sup> Zob. SAKOWICZ Czesław: *Dialog Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, HD 57 (1988) nr 1. 40 n.

nieśmiertelnej duszy. Słowa te szczególnie pasują do relacji między religiami monoteistycznymi, opartymi na tradycji Abrahamowej<sup>185</sup>.

Prowadzenie oraz rozwijanie dialogu pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami (tak jak i innymi religiami), to droga do wzajemnego lepszego zrozumienia. Zaufanie jest nie tylko warunkiem dialogu, ale również jego celem, owocem. Dialog międzyreligijny kieruje ku zrozumieniu własnego, a także i drugiej strony, dziedzictwa religijnego. Ma prowadzić do pokonywania wszelkiego rodzaju uprzedzeń. Musi przeciwstawiać się zadawnionym wrogością, jawnym bądź ukrytym dyskryminacjom. Dzięki spotkaniom w duchu pojednania i pokoju, ludzie różnych religii, w tym chrześcijanie i muzułmanie, mogą pokonać narosłe wielowiekowe niechęci, uprzedzenia a nawet wrogości, które przyczyniły się do powstania dystansu na wielu poziomach życia. Cel ten niejednokrotnie eksponowany jest w soborowym i posoborowym nauczaniu Kościoła.

Dialog międzyreligijny służy dobru nie tylko dwu stron w nim zaangażowanych, nie tylko określonym społecznościom w ramach wspólnoty państwowej. Przyczynia się do pomyślności całego rodzaju ludzkiego. „Społeczeństwo nie może dać swym obywatelom szczęścia, głosił Jan Paweł II w Davao na Filipinach (20 II 1981 r.), jakiego się odeń spodziewają, jeżeli nie jest zbudowane na dialogu”<sup>186</sup>. Co więcej, szczerzy interreligijny dialog, jak zaznaczył papież w liście do sekretarza generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych (21 III 1991 r.), rozwijany w atmosferze prawdziwej wolności religijnej, ma znaczenie w popieraniu, rozwijaniu globalnej sprawiedliwości. Jest także gwarancją osiągnięcia pokoju, zarówno w krajach Środkowego Wschodu, pomiędzy muzułmanami, Żydami, chrześcijanami, jak też w skali ogólnoświatowej.

Celem dialogu pomiędzy religiami jest nie tylko poszukiwanie prawdy o człowieku, ale także uznanie elementów prawdy zawartej w innych systemach wierzeń. Dziedzictwo duchowe różnych religii domaga się autentycznego uznania i afirmacji, bowiem w nim znajdują się nasiona prawdy, na co często zwraca uwagę Magisterium Kościoła w swoich dokumentach i nauczaniu. Dialog ma pomóc człowiekowi w poszukiwaniu odpowiedzi na najistotniejsze pytania życia (o sens narodzin, śmierci, cierpienia), uczy szacunku dla inności, niweluje poczucie wyższości czy też pogardę we wzajemnych relacjach, usuwa zafałszowanie bądź nawet jego cień<sup>187</sup>.

---

<sup>185</sup> *Reconciliatio et paenitentia*, nr 25.

<sup>186</sup> JAN PAWEŁ II: Muzułmanie i chrześcijanie Filipin podróżują w tej samej łodzi. 83 n.

<sup>187</sup> JAN PAWEŁ II: Dialog. 5 lutego [1986]. Madras. Spotkanie z przedstawicielami religii niechrześcijańskich. OR 7 (1986) nr 2. 8.

Dialog chrześcijańsko-muzułmański ma na celu odkrywanie wspólnych wartości jednej i drugiej religii. Poznawanie i uświadamianie już istniejących związków zobowiązuje do ich wzmacniania, potęgowania. Nie można poprzestać jedynie na stwierdzeniu, że chrześcijan i muzułmanów łączą rozliczne wspólne wartości, dotyczące życia religijnego. Więzy dialogu i więzi zaufania powinny stanowić jedność. Żadną miarą nie mogą zostać przeciwstawione ani zerwane. To właśnie na drodze dialogu można wyraźnie dostrzec liczne wartości, naukę oraz praktykę wiary, które zawarte są w poszczególnych religiach a więc również i w islamie i które są ich wyrazem. Dialog przyczynia się do uświadamiania iż to, co w sferze wartości jest specyficzne dla jednej religii, może też być lub jest specyficzne i dla innej. Wspólnymi wartościami, które Kościół odkrył, prowadząc dialog z muzułmanami, są: „nasza wiara w jednego, wszechmogącego i miłosiernego Boga, Stwórcę nieba i ziemi, znaczenie modlitwy, jałmużny i postu”<sup>188</sup>

Wielką wartością dla chrześcijan i muzułmanów jest wolność religijna. Szacunek wobec wolności, w tym wolności religijnej jednostek i wspólnot, jest nie tylko warunkiem dialogu, na co zwróciliśmy uwagę wcześniej, ale także jego celem. Ważną przestrzenią ujawniania się wolności religijnej jest edukacja, wychowanie, przebiegające przede wszystkim w środowisku domowym, rodzinnym, w społeczności szkolnej. Papież, mając na uwadze te właśnie kręgi osób i środowisk zaangażowanych w dialog, powiedział do chrześcijan i muzułmanów zgromadzonych w Kadunie, w Nigerii (15 II 1982 r.): „Możemy wspólnie szerzyć zasadę i praktykę wolności religijnej, zapewniając jej obecność zwłaszcza w wychowaniu religijnym dzieci. Kiedy prawo każdego dziecka do oddawania czci Bogu dopełnione jest prawem do wychowania religijnego, wówczas całe społeczeństwo jest wzbogacone, a jego członkowie są należycie przygotowani do życia. Wychowanie religijne nabiera dziś rosnącego zrozumienia ponieważ pewne czynniki w społeczeństwie usiłują zatrzeć, a nawet zniszczyć, aspekt duchowy człowieka”<sup>189</sup>.

W przemówieniu wygłoszonym w czasie sesji plenarnej Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego (13 XI 1992 r.) Jan Paweł II zwrócił uwagę na owoce, czyli dobra rodzące się z prowadzenia dialogu. Owocem, a zatem i jego celem, jest życie razem w harmonii i zgodzie. Dialog ma właśnie temu służyć, ma sprzyjać porozumieniu na wszelkich płaszczyznach życia; neutralizuje nienawiść, która jest korzeniem, ale i wykwitem zła. Życie w harmonii to jeden z najważniejszych celów dialogu. Droga do

---

<sup>188</sup> Tamże.

<sup>189</sup> JAN PAWEŁ II: Zwartości Nigerii sprzyja połączenie sił w imię Boże, dz. cyt., 97.

osiągnięcia tejże harmonii jest okazywanie sobie autentycznego szacunku, a także podejmowanie współpracy, na co również wcześniej zwróciliśmy uwagę.

Wspólne prowadzenie dzieł na płaszczyźnie życia społecznego i obywatelskiego prowadzi ostatecznie do utrwalenia harmonii między określonymi grupami ludzi. Nie jest ona czymś doraźnym, okazjonalnym, przypadłościowym. Religie właśnie poprzez podejmowanie dialogu powinny wspierać się w podtrzymywaniu zgody. Jak długo trwać będą w tym usposobieniu, tak długo wierne będą poszukiwaniu tego, co je łączy i tego, co wzmacnia relacje między nimi. Wyznawcy różnych religii, podejmując trud pracy nad wzajemnym zrozumieniem i porozumieniem, dawać będą świadectwo temu przekonaniu, które Kościół wyraził w deklaracji *Nostra aetate*<sup>190</sup>.

Jan Paweł II na spotkaniu z biskupami Mali, przybyłymi do Watykanu z wizytą ad limina (26 XI 1981 r.) mówił o konieczności „przekładania przez wyznawców Chrystusa miłości do Niego na dzieła miłosierdzia”<sup>191</sup>. Chrześcijanie, żyjący w otoczeniu muzułmanów, powinni pracować nad wytworzeniem klimatu przyjaźni. Celem dialogu jest zatem wypracowywanie przyjaźni między katolikami i muzułmanami. Ów klimat przyjaźni, czyli życzliwości, wzajemnego zrozumienia, wyrozumiałości, woli niesienia pomocy, współczucia, dzielenia radości, zaradzania troskom i problemom pełni niejako terapeutyczną funkcję. Pozwala zapomnieć o złej przeszłości, czego domaga się deklaracja *Nostra aetate*. Dzięki rodzącej się przyjaźni, czyli obecnej, bezinteresownej trosce o drugiego, przeszłość jawi się w innym świetle. Nie będzie już raniła, ale wołać będzie o zawiązywanie jeszcze bliższych i trwalszych więzi. Postawa przyjaźni, wypracowywana przez chrześcijan, rodzić będzie uczucia sympatii po stronie muzułmanów. Zdobywając ich życzliwość, chrześcijanie nie będą przez nich traktowani jako istoty godne współczucia i pożałowania. Przyjaźń ze strony muzułmanów będzie wzrastała w miarę dawania przez chrześcijan jeszcze gorliwszego świadectwa miłości Boga, jest zatem niezmiernie ważnym owocem i celem każdego dialogu, przede wszystkim dialogu życia<sup>192</sup>.

Przyjaźń, jako cel dialogu między chrześcijanami i muzułmanami, nie jest budowana tylko na wartościach humanistycznych, na ludzkiej życzliwości. U jej podstaw tkwi wiara w jedyne Boga. Zaangażowanie się chrześcijan w rozmowę o Nim z muzułmanami ma na celu odkrycie tej prawdy. Wycucie Boga, odczuwanie Jego obecności, wręcz specyficzny zmysł Boga jest cechą charakterystyczną muzułmanów. Chrześcijanie w

---

<sup>190</sup> Tamże.

<sup>191</sup> JAN PAWEŁ II: Przemówienie do Biskupów Mali przybyłych z Wizytą Ad Limina do Rzymu, 26.11.1981, w: *Interreligijny Dialog*, 248 n.

trakcie rozmowy z muzułmanami, prowadzonej w ramach tzw. dialogu życia i dialogu specjalistów, powinni mieć tę świadomość. Niejednokrotnie owo wyczucie Boga u muzułmanów większe jest od wyczucia Go u wiernych Kościoła. Dialog domaga się wobec powyższego okazywania szacunku wobec sumienia wyznawców islamu, co jest po prostu drogą do przyjaźni<sup>193</sup>.

Godnym uwagi jest zapis „piętnastej rozmowy”, którą przeprowadził Vittorio Messori z Janem Pawłem II. Papież powiedział m.in.: Z całym szacunkiem trzeba się odnieść do religijności muzułmanów, nie można nie podziwiać na przykład ich wierności modlitwie. Obraz wyznawcy Allaha, który bez względu na czas i miejsce pada na kolana i pogrąża się w modlitwie, pozostaje wzorem dla wyznawców prawdziwego Boga, zwłaszcza dla tych chrześcijan, którzy mało się modlą lub nie modlą się wcale, opuszczając swe wspaniałe katedry<sup>194</sup>. Słowa te bardzo jasno i wyraźnie wskazują na duchowy cel dialogu katolicko-muzułmańskiego.

Celem dialogu jest praca nad odnową mentalności osób w nim uczestniczących. Ta zmiana horyzontów postrzegania świata jest konieczna po jednej i po drugiej stronie - wyrażać się ma w całkowitym odwróceniu się od ignorancji wiary tego drugiego do jej znajomości. Muzułmanin nie może obojętnie, a tym bardziej pogardliwie, odnosić się do przekonań chrześcijanina. I vice versa - chrześcijanin powinien z szacunkiem traktować credo religijne muzułmanina. Ma to na celu przejście od obojętności do wzajemnego otwarcia się, od obustronnego zamknięcia się, uprzedzenia, czyli wzajemnego odrzucenia do dialogu<sup>195</sup>.

Dialog, który jest wyrazem tolerancji, powinien wypracowywać jej podstawy i przyczyniać się do jej rozwoju. Przemawiając do biskupów Mali, przybyłych z wizytą ad limina do Watykanu (26 III 1988 r.) Jan Paweł II zwrócił uwagę na cechę społeczności muzułmańskiej, która jest tradycyjnie tolerancyjna<sup>196</sup>. Stwierdzenie to jest wielkim wyzwaniem, nie tylko dla muzułmanów, ale i dla wiernych Kościoła katolickiego. W czasie spotkania z muzułmanami w Jaunde w Kamerunie (12 VIII 1985 r.) powiedział z kolei, iż „dialog oznacza tolerancję wobec różnic”<sup>197</sup>.

---

<sup>192</sup> Tamże, 248.

<sup>193</sup> Tamże, 249.

<sup>194</sup> JAN PAWEŁ II: Przekroczy próg nadziei, Lublin: KUL, 1994, 83.

<sup>195</sup> JAN PAWEŁ II: Przemówienie do Biskupów Senegalu przybyłych z Wizytą Ad Limina do Rzymu, 26.01.1982, w: Interreligijny Dialog, 250.

<sup>196</sup> JAN PAWEŁ II: Przemówienie do Biskupów Mali przybyłych z Wizytą Ad Limina do Rzymu, 26.03.1988, w: Interreligijny Dialog, 389.

<sup>197</sup> JAN PAWEŁ II: Wspólnota i ludzkie braterstwo. Spotkanie z muzułmanami. Jaunde 12 sierpnia 1985, w: Islam, 118.



Należałoby w ramach dialogu specjalistów, podjąć ów trudny temat tolerancji. Istnieje ogólne przekonanie, iż islam jest religią wyjątkowo nietolerancyjną. Specjaliści z zakresu dialogu mogliby podjąć próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, jak ma się ów stereotyp postrzegania islamu do stwierdzenia, iż społeczność muzułmańska jest tradycyjnie tolerancyjna?

Zaangażowani w prowadzenie dialogu chrześcijanie i muzułmanie stają w obliczu wielu wyzwań współczesnego świata. Postęp technologiczny, osiągnięcia w zakresie komunikacji międzyludzkiej, a także osiągnięcia na polu medycyny i służby społecznej są znakami nadziei na polepszenie ludzkiego losu w skali globalnej. Temu właśnie służyć ma dialog. Jan Paweł II zwracając się do uczestników kolokwium chrześcijan i muzułmanów na temat: Wychowanie religijne i nowoczesne społeczeństwo (Watykan, 7 XII 1989 r.) zaznaczył, iż wraz z powyższymi osiągnięciami ujawnić się też mogą negatywne konsekwencje dotyczące życia etyczno-religijnego. Rozwój szeroko pojętej kultury technicznej może doprowadzić do zapomnienia czy też ignorancji transcendentnego, duchowego wymiaru ludzkiej osoby. Możliwy jest wpływ nauki i techniki na odwrócenie się człowieka od Boga, który jest źródłem wszelkiego postępu. Świat mogą przed tym ustrzec chrześcijanie i muzułmanie podejmujący dialog.

Ważną kwestią, której zaradzić powinni wyznawcy obu religii, jest troska o to, by dobra materialne i tzw. owoce ludzkiego postępu były równo rozdzielane w całej jednej ludzkiej rodzinie. Celem dialogu jest zatem wspólna proklamacja opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, na rzecz sprawiedliwości społecznej. W imię szczytnych zasad i przykazań religijnych, w tym nakazu składania jałmużny potrzebującym, chrześcijanie i muzułmanie powinni troszczyć się o rozwój i przestrzeganie sprawiedliwości społecznej oraz obronę godności człowieka, czemu właśnie służy dialog między nimi.<sup>198</sup>

Wyzwanie, wobec którego stają chrześcijanie i muzułmanie, to szerzące się ubóstwo. Nie mniej ważne jest rozsądne korzystanie z dóbr materialnych. Bogacenie się jednostek, jak również grup ludzkich może prowadzić do powstania i ukształtowania się niezdrowego indywidualizmu. Powodować też może szaleńczy, wręcz nieokiełznany pęd za błędnie pojętym samospelnieniem. Zachwianie harmonii między technologiczną i etyczną stroną życia kończy się wyobcowaniem, izolacją i samotnością. To może stać się udziałem jednostek, jak również określonych grup ludzkich w obrębie danego społeczeństwa. Dalszą

---

<sup>198</sup> Tamże.

konsekwencją jest przemoc czy też - w skrajnym przypadku - autodestrukcja. Tym właśnie zagrożeniom przeciwstawiać się mają chrześcijanie i muzułmanie prowadzący dialog<sup>199</sup>.

Dialog podejmowany przez zbratanych wyznawców monoteizmu, ma na celu odkrywanie i uświadamianie istnienia wspólnych elementów doktryny oraz wspólnie dzielonych wartości życia moralnego. Wierni obu religii wyznają tego samego Boga, jak również oddają Mu cześć i chwałę, sprawując akty kultu. Cześć oddawana Stwórcy jest już wielką więzią łączącą chrześcijan i muzułmanów, który to fakt można odkryć właśnie poprzez dialog. Staje się to jednym z głównych celów spotkania chrześcijan z młodszymi braćmi w wierze - muzułmanami.

Dialog we wszelkich jego formach, czy to dialog specjalistów, czy dialog religijnego doświadczenia, dialog dzieł, wreszcie dialog życia prowadzi do uświadomienia prawdy niepodważalnej, iż wszyscy ludzie, a więc i chrześcijanie, i muzułmanie, żyją dzięki miłosiernemu Bogu, który jako Stwórca całego świata ogarnia swoją miłością każdego człowieka. Dialog ma na celu odkrywanie tej prawdy. Jego celem powinno być głębsze poznanie i uświadomienie, kim jest Bóg dla wyznawców jednej i drugiej religii<sup>200</sup>.

Chrześcijanie i muzułmanie, skoncentrowani w dialogu na tematach teodycealnych, muszą uwzględniać również naukę o człowieku, w celu opisanego antropologii chrześcijańskiej i muzułmańskiej oraz odkrycia w nich wspólnych elementów. O wartości człowieka, o jego godności stanowi sam Bóg. Prawda ta winna być odkrywana właśnie na drodze dialogu, który powinien pomóc jego uczestnikom trwać przy Bogu, podtrzymywać z Nim serdeczne więzi. Zadaniem obu religii jest zachowanie świadomości, iż drogę powrotu do Boga znaczy praktyka modlitwy, postu i jałmużny<sup>201</sup>.

Dialog katolicko-muzułmański służy budowaniu niepodważalnej, trwałej argumentacji, wg której człowiek posiada duchowy wymiar -nie może on być żadną miarą zredukowany. W związku z tą prawdą chrześcijanie i muzułmanie mają do spełnienia wspólne zadanie obrony duchowych, wewnętrznych wartości człowieka, często negowanych i odrzucanych przez współczesny świat, pogrążony w materializmie i w bałwochwalczym kulcie, oddawanym przez człowieka jego własnym wytworom materialno-technologicznym<sup>202</sup>.

Ważnym zagadnieniem jest kwestia małżeństw mieszanych. Dialog obu stron powinien mieć na celu nie tylko rozwiązanie tego trudnego zagadnienia, ale również służyć ma obronie rodziny jako instytucji Bożej i jej fundamentalnych praw. Chrześcijanie i

---

<sup>199</sup> Tamże.

<sup>200</sup>por. LEHMAN Karl: Dialog jako forma Komunikace v Cirkvi w: TT 7(1996) 2-6.

<sup>201</sup>Tamże.

muzułmanie powinni razem występować na rzecz obrony praw ludzi nienarodzonych. Tej trosce o życie dali niejednokrotnie wyraz wobec obywateli całego świata. W czasie międzynarodowych konferencji poświęconych problematyce demograficznej stawali solidarnie w obronie godności życia małżeńskiego i rodzinnego, występując przeciwko pornografii, antykoncepcji i aborcji<sup>203</sup>.

Dialog chrześcijan i muzułmanów powinien prowadzić do jeszcze większego wspólnego zatroskania o wartości ważne nie tylko dla życia religijnego wspólnot, ale również dla całej ludzkości. Służyć ma rozwojowi i obronie wartości intelektualnych, moralnych, kulturowych. Winien przyczyniać się, do coraz lepszego wzajemnego zrozumienia, tolerancji, otwartości miłości, a także współczucia, zaufania i gościnności. Główną wartością, odkrywaną i wzmacnianą na drodze dialogu jest wzajemny i trwały szacunek.

Obopólny dialog winien owocować współpracą podejmowaną na różnych odcinkach życia społecznego, na rozlicznych płaszczyznach międzyludzkich odniesień, zarówno w skali ogólnoswiatowej, międzynarodowej, jak i narodowej, lokalnej, partykularnej. Skoro celem podejmowanych działań jest rozwianie iluzji świata bez Boga, co wcześniej zauważyliśmy, to tym samym należy propagować realistyczne postrzeganie świata. Zaangażowanie się wyznawców jednej i drugiej religii na rzecz człowieka oraz całej ludzkości tworzy mocne więzy braterstwa. Dialog chrześcijan i muzułmanów ma na celu udowodnienie, że już istnieje silna, nierozzerwalna więź, łącząca wyznawców chrześcijaństwa i islamu - dzieci jednego Boga. Dialog tworzy braterstwo - pomaga stronom w nim uczestniczącym dostrzec je i docenić<sup>204</sup>.

### **3.3. Przeszkody dialogu chrześcijańsko – muzułmańskiego**

Przeszkodami utrudniającymi lub wręcz unicestwiającymi dialog, są wszelkiego rodzaju jednostronne punkty widzenia czy skostniałe pozycje, które stanowią zaprzeczenie prawdy. Innymi mogą być „sztuczne i niekonieczne przeciwstawienia”<sup>205</sup>, odnoszące się do tego, co nie jest bezwzględnie istotne. Prowadzą one do polaryzacji stanowisk, a często

---

<sup>202</sup> Tamże, 186.

<sup>203</sup> Tamże, 187.

<sup>204</sup> Tamże, 189.

<sup>205</sup> JAN PAWEŁ II: Waszą bronią jest dialog i współpraca, a. 12 n; Jan Paweł II, Nie ma dnia do stracenia. Narody i bloki muszą podjąć prawdziwy dialog. [14 11984. Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego]

nawet konfrontacji. Prawdziwy dialog winien być wolny od wszelkich namiętności, nie może mieć nic wspólnego z bezowocnymi, bezpłodnymi dyskusjami, których jedynym celem jest ukrycie własnych roszczeń, a tym samym mijanie się z prawdą.

Uczestnicy dialogu interreligijnego zdobywają umiejętność i dyspozycję, by - jak powiedział Jan Paweł II na spotkaniu z muzułmanami w Jaunde w Kamerunie (12 VIII 1985 r.): „wzajemnie poznawać swoją wiarę, przewycięzać przesady i nieporozumienia”<sup>206</sup>. Poważnymi przeszkodami są zatem przesady oraz wynikająca z nich niezgoda. W liście apostolskim *Tertio millenio adveniente* Jan Paweł II konstataował, iż we wszelkich dialogicznych przedsięwzięciach należy „zważać, by nie prowadziły one do niebezpiecznych nieporozumień”<sup>207</sup>. Papież w dokumencie tym nie precyzował, o jakie nieporozumienia chodzi. Zapewne jednym z nich jest chęć podporządkowania sobie partnera. Owa dominacja jednego z rozmówców w relacjach między religiami, prowadzi do apodyktyczności w prezentacji własnych poglądów. Rzekomo dialogiczne spotkanie dwóch stron w takim przypadku może pogłębić między nimi przepaść, zwiększyć dystans. W relacjach interreligijnych konieczne jest przyjęcie postawy pełnej wyrozumienia i szacunku, zarówno dla siebie, jak i dla drugiej strony, co jest najpewniejszą drogą do niwelacji wszelkich nieporozumień.

W dialogu międzyreligijnym należy zachować czujność wobec ryzyka synkretyzmu. Przestrzegał przed tym zagrożeniem Jan Paweł II, ukazując topografię dialogu, związanego z celebracją 2000. rocznicy wcielenia Jezusa Chrystusa. Papież zwrócił uwagę na możliwość spotkania chrześcijan, Żydów i muzułmanów w miejscach o symbolicznym znaczeniu dla wielkich religii monoteistycznych (Betlejem, Jerozolima, Synaj). Właśnie w kontekście perspektywy spotkań w tych miejscach przestrzegał przed wspomnianym ryzykiem<sup>208</sup>.

Dana religia zachowa swoją tożsamość, pozostanie sobą, nie rozmyje swoich granic i nie rozwodni doktryny, jeżeli strzec się będzie synkretyzmu czy nawet jego cienia. W 53. numerze *Tertio millenio adveniente* Najwyższy Pasterz Kościoła zwracał uwagę, iż należy „zachowywać czujność wobec ryzyka (...) łatwego i zwodniczego irenizmu”. Poddanie się niezdrowemu irenizmowi prowadzi do relatywizmu i - ostatecznie - do synkretyzmu. Najskuteczniejszym środkiem zaradczającym synkretyzmowi jest wierność własnej

---

OR 5 (1984), nr 1-2. 17; Dialog na rzecz pokoju - konieczność naszych czasów. Temat XVI Światowego Dnia Pokoju (Komunikat), OR 3 (1982) n 7-8. 18.

<sup>206</sup> JAN PAWEŁ II: Wspólnota ludzka i braterstwo. 118.

<sup>207</sup> *Tertio millenio adveniente*, nr 53.

<sup>208</sup> Tamże.

tożsamości. Mając na uwadze powyższe zagrożenia, tym bardziej należy określić, czym jest dialog. W islamie istnieją zdecydowane uprzedzenia wobec angażowania się w jakikolwiek dialog, oceniany jako przejaw synkretyzmu, często uznawany za atak na religijną świadomość i tożsamość. Wobec powyższego widzimy wyraźnie, iż zagrożenie synkretyzmem ma jakby dwie strony. Po pierwsze, spotkanie czy nawet perspektywa spotkania wyznawców różnych religii może wytworzyć lęk przed synkretyzmem. Z drugiej strony, niektóre osoby angażujące się w dialog mogą stać się, świadomie lub bezwiednie, jego promotorami.<sup>209</sup>

Papieskie ostrzeżenie przed synkretyzmem z listu apostołskiego Tertio millennio adveniente bardziej odnosi się do chrześcijan niż muzułmanów. Wyznawcy Chrystusa, pragnący za wszelką cenę porozumienia i zgody z muzułmanami, mogą stawać w obliczu pokusy rezygnacji z niektórych własnych fundamentalnych prawd. Mogą też bez namysłu i krytycyzmu przyjmować poglądy drugiej strony jako własne, by w ten sposób rzekomo łatwiej do partnera dialogu dotrzeć. Nie ulega wątpliwości, iż podglebiem dla synkretyzmu jest wybujały indywidualizm kultury Zachodu oraz niewłaściwie pojmowana autonomia religii, nadto kryzys aksjologiczny i kryzys tożsamości oraz załamanie się autorytetów. Powyższym wpływom - niestety - ulegają ludzie wierzący, żyjący właśnie w tej kulturze.

Dokumenty Magisterium Kościoła podkreślają istnienie prawd wiary wspólnych dla chrześcijaństwa i innych religii, w tym islamu. Konieczne jest właściwe ustosunkowanie się do tez i argumentów Kościoła. Brak rozsądku i właściwej wiedzy religijnej oraz duchowego rozeznania u danej osoby czy grupy, doprowadzić może właśnie do synkretyzmu, do indyferentyzmu religijnego, relatywizmu religijnego, a także po prostu obojętności.

Synkretyzm religijny jest wyrazem chaosu poznawczego. Stanowi skutek upadku, dekadencji kultury. Kościół przestrzega przed nim jako widmem mogącym się pojawić w czasie spotkań ludzi różnych religijnych tradycji. Chaos poznawczy nabiera szczególnej wymowy w obecnej epoce postmodernizmu, właściwego dla kultury Zachodu.<sup>210</sup> Postmodernizm podkreśla walor ludzkiej wolności, która bez szacunku dla prawdy w gruncie rzeczy jest antywolnością. Islam, obecny w kulturze Zachodu, wystawiany jest tak samo jak chrześcijaństwo na wszelkie pokusy postmodernizmu. Zadaniem chrześcijan i

---

<sup>209</sup> zob. PYTEK Jan: Kościół a religie niechrześcijańskie. Na podstawie deklaracji soborowej: HD 36: 1967 nr 128, 77.

muzułmanów jest dekonspirowanie tego destrukcyjnego prądu filozoficzno-kulturowego, którego celem jest zneutralizowanie wpływu religii na życie społeczne.

Dialog wyznacza drogę prowadzącą do solidarności wyznawców chrześcijaństwa i islamu, którzy powołani zostali przez Boga, aby budować sprawiedliwość i pokój oraz promować dobro w świecie. Prowadzący dialog uczą się szacunku do drugiego człowieka, a także do innej wspólnoty ludzi.

Dialog z islamem jest rzeczywistością i wyzwaniem, faktem i programem, którego absolutnie nie można odrzucić czy zignorować. Impuls do angażowania się weń wypływa przede wszystkim z samej religii. Nie bez znaczenia pozostaje jednak również sytuacja współczesnego świata, który domaga się zajęcia przez oba wyznania zdecydowanego stanowiska wobec wielu kwestii i problemów. Kościół, podejmując dialog z islamem, dąży do pojednania z muzułmanami na płaszczyźnie ogólnoludzkich wartości. Nie zamierza uczestniczyć w konstruowaniu utopijnej wizji wspólnej religii ludzkości. Dialog przyczynić się ma do ukształtowania ducha tolerancji, wzajemnego zrozumienia oraz poszanowania, przybliżyć strony w nim uczestniczące do jedyne Boga, miłosiernego Stwórcy świata i człowieka.

Od samego początku istnienia islamu istniała niezgodność jego poglądów z poglądami chrześcijan. Wiele razy chrześcijaństwo było oskarżane o przesadę, przypisując boską godność Jezusowi, prorokowi, dodając do Boga niejako partnera co jest zaprzeczeniem prawdziwego monoteizmu, a następnie ogłaszając, że ten Jezus umarł na krzyżu dla zbawienia wszystkich ludzi.<sup>211</sup> W ciągu pierwszych trzech wieków wiele narodów chrześcijańskich podlegało władzy kalifów na Środkowym Wschodzie, w Afryce Północnej, a także Hiszpanii. Dlatego wkrótce chrześcijanie zaczęli uważać, że islam jest herezją zrodzoną na zewnątrz lub też spiskiem szatańskim, uknutym aby ich oderwać od wiary. Podczas 14 wieków spotkań – często na polu walki – i dysput, podejmowano jednak mniej lub bardziej owocne wysiłki by wyjaśnić różnice na płaszczyźnie naukowej i teologicznej. Obecnie wielu zachodnich naukowców odwołuje się do czynów geograficznych i kulturowych, ekonomicznych i społecznych, psychologicznych, a nawet patologicznych, w celu wyjaśnienia narodzin islamu, aktywności Mahometa i spisania Koranu. W tym względzie orientalizm został podzielony na wiele szkół i trendów.

---

<sup>210</sup> GADECKI Stanisław: o naturze, warunkach i celu dialogu między religijnego. W: Wierzę w Boga Ojca. Katowice: Bernandinum, 1998, 395.

<sup>211</sup> DZIURA Romuald: Podstawowe studium misjologii, Warszawa: PAX, 1997, 310-312.

Sobór Wat. II zajął się raczej bardziej wyważonymi spostrzeżeniami duszpasterskimi, pozostawiając naukowcom i teologom zagadnienie głębszego studiowania ogólnej wartości islamu, na płaszczyźnie historycznej i teologicznej. Wspomniany Sobór zadowolił się pozytywną oceną doświadczeń religijnych muzułmanów i propozycją wspólnej płaszczyzny popierania ogólnoludzkich wartości, traktując to jako zabieg propedeutyczny na rzecz dialogu międzyreligijnego, który w dokumentach końcowych Magisterium pod wieloma względami jest oceniany pozytywnie i do którego Sobór zachęca.

W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* jest powiedziane, że „plan zbawienia obejmuje także i tych, którzy uznają Stworzyciela, wśród nich zaś w pierwszym rzędzie muzułmanów; oni bowiem wyznając, iż zachowują wiarę Abrahama, czczą wraz z nami Boga jedynego i miłosiernego, który sądzić będzie ludzi w dzień ostateczny. Co do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, to stwierdza się w niej, że Kościół spogląda z szacunkiem również na mahometan, oddających cześć jednemu Bogu, żywemu i samoistnemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi, Temu który przemówił do ludzi; Jego nawet zakrytym postanowieniom całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara islamu chętnie nawiązuje. Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga, oddają cześć jako prorokowi i czczą dziewicą Jego Matkę Maryję, a nieraz po-bożnie Ją nawet wzywają. Ponadto oczekują dnia sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych. Z tego powodu cenią życie moralne i oddają Bogu cześć głównie przez modlitwę, jałmużny i post. Jeżeli więc w ciągu wieków wiele powstawało sporów i wrogości między chrześcijanami i mahometanami, święty Sobór wzywa wszystkich, aby wymazując z pamięci przeszłość szczerze pracowali nad zrozumieniem wzajemnym i w interesie całej ludzkości wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność.

Zachęceni powyższymi tekstami i nauczaniem Pawła VI oraz Jana Pawła II, chrześcijanie i muzułmanie zostali w ten sposób stopniowo zaproszeni do rozwijania dialogu na czterech zasadniczych płaszczyznach duchowej solidarności międzyludzkiej. Winni oni żyć otwartym dialogiem serc, poprzez który obydwie grupy uczą się wspólnoty życia jako bracia w Bogu mieć odwagę do dialogu życia, aby włączyć się w wysiłki na rzecz wspierania wartości ludzkich, których Bóg jest jedynym i ostatecznym stróżem; mieć zapał do dialogu słowa, będącego zarazem dyskusją o Bogu i o ludzkiej egzystencji; i na koniec mieć odwagę do dialogu milczenia, w którym Bóg przemawia bezpośrednio do

serca każdego ze współmówców. Rzeczywiście, każdy prawdziwy dialog zaczyna się i jest osiągany w milczeniu, gdyż w dialogu wiary każdy może rozpoznać, co jest odwiecznym przeznaczeniem drugiej strony. Jak powiedział Jan Paweł II do młodych muzułmanów w Casablance 19 sierpnia 1985 roku: „Najogólniej, chrześcijaństwo i muzułmanie razem, źle rozumieliśmy się nawzajem, a czasami w przeszłości przeciwstawialiśmy się sobie, a nawet wyniszczaliśmy się nawzajem poprzez polemiki i wojny. Wierzę, że dziś Bóg zaprasza nas do zmiany naszych dawnych zachowań. Musimy szanować się nawzajem, a także winniśmy się wspierać w dobrych dziełach na Bożej drodze”.<sup>212</sup>

Pominąwszy sprawę dialogu można powiedzieć, że muzułmanie w swoich poszukiwaniach celu życia mogą dojść do chrześcijańskiej pełni poprzez całkowite poddanie się Bogu. Zadanie zaś chrześcijan, w tym względzie, zdaje się zawierać 4 etapy:

- przeżywać i ofiarowywać wartości Królestwa Bożego niezależnie od kultu i prawa,
- ukazać ojcostwo Boże jako istotowo miłosierne i powszechne,
- sugerować właściwą odpowiedź badaczowi będącemu pod wpływem chrystologii Koranu,
- zapraszać wyższą ummę do pojawienia się w Kościele, gdzie Chrystus jest gwarantem prawdziwej wspólnoty.

Ponieważ często otwarte manifestowanie tego rodzaju nawrócenia jest trudne, a w niektórych krajach nawet niebezpieczne, zaleca się rozwój duchowości „chrztu pragnienia”, pozostawiając pełne osiągnięcie tego celu Duchowi Świętemu.

---

<sup>212</sup> JAN PAWEŁ II: Przemówienie do młodzieży muzułmańskiej, Casablanka 19 sierpnia 1985. SAKOWICZ Czesław, w: (oprac.) Islam, 97.



## 4 Dialog i misja z buddyzmem

### 4.1. Biblijne postawy dialogu z buddyzmem

O możliwości dialogu z buddyzmem mówią nam również teksty Starego Testamentu, które zostały zamieszczone w dokumentach posoborowych.

Teksty te występują w jednym tylko dokumencie, a mianowicie w dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1970 r. Autorzy dokumentu starają się wskazać na te teksty Starego Testamentu, które wyraźnie korespondują z głównymi założeniami doktryny buddyjskiej. Przeczytamy tu np., że „nie ma chyba drugiej księgi w Biblii, która by lepiej potrafiła ukazać różne strony buddyjskiej medytacji nad nicością, jak czyni to Eklezjastes”<sup>213</sup>. Przywołajmy istotne słowa tego tekstu: „(...) za szczęśliwych uznałem umarłych, którzy dawno już zesli, od żyjących, których życie jeszcze trwa; za szczęśliwszego zaś od jednych i drugich uznałem tego, co jeszcze wcale nie istnieje (...)” - Koh 4,2-3. Równie wymowny jest, przytoczony w tym samym miejscu dokumentu, fragment Ps 39,6-7:

„Oto wymierzyłeś moje dni tylko na kilka piędzi,  
i życie moje jak nicość przed Tobą.  
Doprawdy, życie wszystkich ludzi jest marnością  
Człowiek jak cień przemija,  
na próżno tyle się niepokoi,  
gromadzi, lecz nie wie, kto to zabierze”<sup>214</sup>.

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

Inny z kolei tekst starotestamentalny, mianowicie Ez 18,1.20a, przytaczają autorzy omawianego dokumentu, aby wykazać, że w Izraelu funkcjonowało coś w rodzaju buddyjskiego prawa karmy<sup>215</sup>. To jedno z najbardziej zasadniczych praw buddyzmu głosi odpowiedzialność za wyłącznie osobiste czyny każdego człowieka. Z tak rozumianym prawem odpłaty zgadzają się słowa Ez 18,20a: „Umrze tylko ta osoba, która grzeszy. Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca ani ojciec - za winę swego syna”. Podobnie jak

<sup>213</sup> CHODZIDŁO Teofil: Sekretariat dla Niechrześcijan, AK 61\1969\1, 131-134.

<sup>214</sup> Refleksje podobne zob. np. Koh 2,26; PS 102,12; 144,4, Hi 7,6-10.

<sup>215</sup> Buddyzm, 115.

buddyjscy mędrcy bronili zawsze właściwego rozumienia prawa karmy, tak i Ezechiel opowiada się za osobistą a nie zbiorową, czy dziedziczną odpowiedzialnością za popełnione czyny. Ezechiel kategorycznie sprzeciwia się zasadzie, która pojawiła się w Izraelu w okresie dekadencji religijno-moralnej pod koniec monarchii, a która brzmiała: „(...) Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom?” (18,2b)<sup>216</sup>. Ten przykład zbieżności etycznych między buddyzmem a judaizmem stwarza możliwość dialogu między tymi religiami, ale również między buddyzmem a chrześcijaństwem, które tak wiele przejęło od judaizmu, także w powyższej kwestii.

Ostatni tekst starotestamentalny w dokumencie poświęconym buddyzmowi, mogący być kolejnym punktem wyjściowym do dialogu z tą religią, to słowa psalmu: „Albowiem w Tobie jest źródło życia i w Twej światłości oglądamy światłość” (Ps 36,10). Buddyzm, powiadają autorzy dokumentu, nawiązując do *Nostra aetate* nr 2, dąży do stanu doskonałego wyzwolenia, do najwyższego oświecenia, wszystko jest temu jednemu celowi poświęcone. Podobnie chrześcijaństwo - mamy określoną drogę zbawienia, która ma wpływ na nasze myślenie i działanie. Tą drogą jest zjednoczenie z Bogiem przez Chrystusa<sup>217</sup>. Dostrzegamy tu oczywiście zasadnicze różnice między naszymi religiami, szczególnie gdy weźmiemy pod uwagę buddyzm hinajany, w którym nie ma idei Boga, niemniej sama idea podążania drogą, dążenia do doskonałości, do światłości; jest wspólna dla obydwu religii i stwarza kolejną możliwość dialogu.

Zwróćmy jeszcze uwagę na nowotestamentalne teksty cytowane w dokumentach Kościoła, wskazujące na możliwość dialogu chrześcijaństwa z buddyzmem. Spotkamy tu głównie odniesienia do ewangelii. I tak, w praktycznych wskazówkach do dialogu autorzy dokumentu powołują się na słowa Jezusa: „(...) nie martwcie się, w jaki sposób albo czym macie się bronić lub co mówić, bo Duch Święty nauczy Was w tej właśnie godzinie, co należy powiedzieć” (Łk 12,11-12)<sup>218</sup>. W dialogu z tak odmienną od chrześcijaństwa religią, jaką jest buddyzm, to zdecydowane słowa zachęciły dla chrześcijan, by nie obawiali się tego dialogu, bowiem jego możliwości, jego powodzenie zależy nie tylko od człowieka, co od samego Boga. Chrześcijanin winien zatem przyjąć postawę pokory i pełnej ufności, że możemy wszystko w tym, który nas umacnia (por. Flp 4,13). Z tym wiąże się wysiłek, aby innych zrozumieć ale też, aby przez nich być zrozumianym, co stanowi zresztą jeden z podstawowych warunków dialog. W tym miejscu dokument podaje

---

<sup>216</sup> Podobny sprzeciw wyraził Jr 31,29-39.

<sup>217</sup> Buddyzm, 95-96.

<sup>218</sup> Buddyzm, 90.

nam pierwszą praktyczną wskazówkę umożliwiającą dialog z buddyzmem, mianowicie na temat zrozumienia osoby. Buddyjskiej doktrynie o wyrzeczeniu się wszelkich przywiązań, będących źródłem cierpienia, zdają się odpowiadać Jezusowe słowa: „(...) Jeśli kto chce iść za mną, niech się zaprze samego siebie (...)” (Łk9,23)<sup>219</sup>. Różne są oczywiście w obu religiach cele owego zaparcia się siebie, co przecież nie uniemożliwia dialogu.

Podobnie ma się rzecz z buddyjską tezą o całkowitej niewystarczalności tego zmiennego świata z którą korespondują Pawłowe słowa o tym, że „(...) przemija (...) postać tego świata” (1Kor 7,31), dlatego Ci, co go używają, winni tak postępować, jakby go nie używali. To kolejna szansa na dialog z buddystami, mimo że my nie uciekamy od świata, jako źródła cierpienia, bo ono ma swoją wartość i może się stać źródłem dobra, dlatego zachęca nas Pan: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, jesteście Ja Was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie (...). Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie” (Mt 11,28-30). Mimo jednak, iż dla nas nie każde cierpienie jest złem i nie powinniśmy się wyzwolić od wszelkich pragnień, to jednak zgodnie i Biblia i Ojcowie Kościoła i nasi mistrzowie życia duchowego głoszą nam prawdę, że wszystko jest marnością.<sup>220</sup>

Inną płaszczyznę dialogu z buddyzmem może być, głoszona od samego początku w tym systemie religijnym, doktryna o zbawieniu. W obydwu religiach są to równie ważne doktryny; tak jak dla buddysty, tak i dla chrześcijanina, droga zbawienia określa nasze myśli i nasze działania. Dla nas, chrześcijan, ta drogą nie jest oczywiście ośmioraka ścieżka, lecz sam Chrystus który powiedział o Sobie: „(...) Ja jestem drogą, prawdą, i życiem (...)” (J 14,6).<sup>221</sup> Dialog na tej płaszczyźnie jest bardziej możliwy z buddyzmem mahajany, bowiem buddyzm pierwotny nie zawiera idei Boga, lecz co najwyżej idee najwyższego Prawa. Wprost o możliwości zbawienia wyznawców mahajany, zwłaszcza bothisthów, powie omawiany tu dokument w Kontekście Jezusowej mowy o sądzie ostatecznym. „Liczni będą zapewne w dzień sądu ci, którzy nieoczekiwanie usłyszą słowa Jezusowe, którego nie znali: „(...) co czyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mieście uczynili”(Nt 25,40).

---

<sup>219</sup> Tamże, 88.

<sup>220</sup> Tamże, 92.

<sup>221</sup> Tamże, 95-96.

Tu również zachodzi kolejna możliwość dialogu chrześcijaństwa z buddyzmem. My przecież, tak jak buddyści, szukamy wyzwania. Przyjmując orędzie Kościoła, spotkaliśmy Tego, który jest Drogą i Prawdą (por. J 14,6) i to właśnie owa prawda nas wyzwala (por. J 8,32); prawda, która dla buddystów jest prawdziwą mądrością. Jeżeli my, chrześcijanie, będziemy kroczyć naszą Drogą, w świetle Tego, który „(...) oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1,9), to nie możemy się ostatecznie wzajemnie nie usłyszeć i stopniowo przybliżyć.<sup>222</sup>

## **4.2. Dialog z buddyzmem w świetle współczesnego nauczania Kościoła**

W niniejszym paragrafie omówione zostaną istotne elementy teologicznej wizji buddyzmu w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, a także wskazane będą niektóre wypowiedzi i inicjatywy papieży Pawła VI, a przede wszystkim Jana Pawła II oraz Sekretariatu dla Niechrześcijan podejmujące na różnych płaszczyznach kwestię dialogu.

### **W nauczaniu Soboru Watykańskiego II.**

Najważniejsza wypowiedź Soboru o buddyzmie jest bardzo krótka i zwięzła, nie pomija jednak jego istotnego wymiaru. „Buddyzm, w różnych swych formach, uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata i naucza sposobów, którymi ludzie w duchu pobożności i ufności mogliby albo osiągnąć stan doskonałego wyzwolenia, albo dojść, czy to o własnych siłach, czy z wyższą pomocą, do najwyższego oświecenia” (DRN 2).

Hans Waldenfels, komentując słowa deklaracji, stwierdza, że bez wielkich zastrzeżeń zaliczyła ona buddyzm do wielkich religii świata, chociaż nie odwołuje się on w swojej drodze radykalnego wyzwolenia „do żadnego związku z Bogiem”<sup>223</sup>. W tym punkcie *Nostra aetate* odchodzi od tradycyjnego teologicznego modelu rozumienia religii jako odniesienia do Boga (*ordo hominis ad Deum*)<sup>224</sup>. Co zatem jest wspólne wszystkim religiom, które wymienia ona z imienia w swojej treści? Jest nim jedno: „Ludzie oczekują

---

<sup>222</sup> Buddyzm, 118-119.

<sup>223</sup> WALDENFELS Hans: Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata, Warszawa: PAX, 1995, 35.

<sup>224</sup> KUNG Hans ; BECHERT H: Krestanstvi a buddhismus Vysehard, 1998, 174-176.

od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak nigdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy” (DRN 1).

Taki punkt wyjścia rozumienia religii jest niewątpliwie bardziej skromny, lecz dla *Nostra aetate* wydaje się być szczególnie ważny. Dostępny jest dla każdego człowieka, niezależnie od jego rasy, kultury czy tradycji religijnej. Sobór wyraża nadzieję, iż fundamentalne kwestie, które dotyczą każdego człowieka, mogą stać się płaszczyzną rozmowy z ludźmi o różnych przekonaniach religijnych, czyli wspólnym punktem wyjścia każdego dialogu międzyreligijnego.

Mówiąc o różnych formach buddyzmu, deklaracja ma przede wszystkim na uwadze to, iż nie przedstawia on jednolitej całości. Jest natomiast w swej istocie fenomenem heterogenicznym. Słowo buddyzm jest określeniem zbiorowym. Odnosi się do całości buddyjskiej tradycji religijnej. Obejmuje szeroką skalę różnych form pobożności, począwszy od głęboko uduchowionej postaci medytacji transpersonalnej, a skończywszy na spokrewnionych z tantryzmem kultowych praktykach lamaizmu.

Opisując buddyjską drogę zbawienia, *Nostra aetate* wprowadza, nie posługując się tymi określeniami, istotne rozróżnienie na buddyzm małego wozu (hinajana) i buddyzm wielkiego wozu (mahajana). Podstawą rozróżnienia jest odmiennność rozumienia dróg i celu ostatecznego w obydwu kierunkach. Hinajana ujmuje ten cel bardziej negatywnie jako doskonałe wyzwolenie człowieka, mahajana natomiast bardziej pozytywnie jako najwyższe oświecenie. W opisie wielkiego wozu pojawia się dalsze ważne rozróżnienie na buddyzm medytacji i buddyzm wiary: czy to o własnych siłach, czy też „z wyższą pomocą”<sup>225</sup>.

Zwięzła prezentacja buddyzmu w *Nostra aetate* ukazuje również, chociaż nie wprost, trzy spośród czterech szlachetnych prawd ogłoszonych przez Buddę<sup>226</sup>. W słowach, iż buddyzm uznaje całkowitą niewystarczalność tego zmiennego świata, kryje się najwyraźniej pierwsza z czterech szlachetnych prawd, jakie Budda wygłosił w kazaniu pod

---

<sup>225</sup> Zob. WALDENFELS Hans: O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj, Katowice: Bernardinum, 1993, 38.

<sup>226</sup> OLDENBERG Herman: Życie, nauczanie i wspólnota Buddy, Kraków: Biały Kruk, 1994, 204.

Benares zaraz po swoim oświeceniu<sup>227</sup>. Jest to prawda o cierpieniu (*dukkha*). Istnienie jest cierpieniem, wszystko jest cierpieniem. Chrześcijanie mówią: „Każdy musi nieść swój krzyż”<sup>228</sup>. Ale skąd pochodzi cierpienie, jaki jest jego sens? Buddyizm dostrzega przyczyny cierpienia w niewiedzy i pożądliwości. Domaga się wiary w nieubłagane działanie uniwersalnego prawa karmanu (każdy skutek ma swoją przyczynę)<sup>229</sup>. Chrześcijanie źródło nieszczęść ciężących nad całym światem upatrują w pierwszym grzechu (Rdz 3,14-19). W cierpieniu widzą również zło, którego nie powinno być na ziemi. Jednak każde cierpienie postrzegają w perspektywie Jezusa Chrystusa, który wziął na siebie wszystkie cierpienia i wszystkie grzechy świata. Przez swoje zmartwychwstanie zwyciężył cierpienie i śmierć oraz dokonał naszego zbawienia. Cierpienie chrześcijanina jest odtąd „cierpieniem Chrystusa” (2 Kor 1,5). Z cierpień znoszonych wspólnie z Chrystusem rodzi się nie tylko „bezmiar chwały przyszłego wieku” (2 Kor 4,17; Dz 14,22) po śmierci, lecz już dzisiaj wielka radość uczniów Chrystusa (2 Kor 7,4), którzy mogą dopełnić „braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24) i dla zbawienia świata. Deklaracja, pomijając drugą szlachetną prawdę Buddy o powstaniu cierpienia (*samudaja*), niejako zaznacza, iż w tym punkcie buddyzm i chrześcijaństwo bardzo różnią się od siebie.

Kiedy *Nostra aetate* mówi o celu buddyjskiej drogi, nawiązuje wyraźnie do trzeciej szlachetnej prawdy Buddy o zniszczeniu cierpienia (*nirod-ha*)<sup>230</sup>. Celem tym jest doskonałe wyzwolenie w hinajanie i najwyższe oświecenie w mahajanie. Mówiąc o osiągnięciu czy dojściu do tego celu, deklaracja wyraża jednocześnie czwartą szlachetną prawdę Buddy o drodze prowadzącej do zniszczenia cierpienia (*magga*).

Pozytywne teologiczne dowartościowanie religii pozachrześcijańskich, wskazanie na ich zbawcze wartości i możliwości dialogu z tymi religiami, w tym również z buddyzmem, odślania się najwyraźniej w kontekście całej nauki Soboru Watykańskiego II. Sobór rozpoznaje w tych religiach wartości, do których nie tylko należy odnosić się z szacunkiem, lecz trzeba je strzec i wspierać, gdyż są one obecne w życiu, działaniu, przykazaniach i doktrynie wszystkich religii niechrześcijańskich. Mają charakter duchowy, moralny i społeczno-kulturowy (zob. DRN 2). Sobór nazywa je „dobrymi i prawdziwymi” (DFK 16), „cennymi elementami religijnymi i ludzkimi” (KDK 92), „nasionami ascezy i kontemplacji” (DM 18), „elementami prawdy i łaski” (DM 9),

---

<sup>227</sup> WALDENFELS Hans: O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj, dz. cyt., 38.

<sup>228</sup> WALDENFELS Hans: Ukrzyżowany i religie świata, Warszawa: PAX, 1990, 11.

<sup>229</sup> Zob. CHOPRA Tilak: *Karman*. WALDENFELS w: (red.). *Leksykon religii*, 183 n.

„zarodkami Słowa” (DM 11), „nasionami Słowa” (DM 15) oraz „promieniami Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2). Są wyrazem „jakby ukrytej obecności Boga” (DM 9), „bogactwami szczodroliwego Boga” (DM 11), którymi obdarzył On wszystkie narody. „Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie” (KK 16; zob. KDK 57). Powyższe stwierdzenia Soboru wskazują wyraźnie na nierozzerwalne relacje pomiędzy początkiem zbawienia, ofiarowanym wszystkim ludziom, a wartościami obecnymi w innych religiach. Są one wyrazem Bożej dobroci, a nie tylko owocem ludzkiej aktywności, łączy się w nich ludzki wysiłek z łaską Bożą. O ile są one narzędziami łaski i pomagają w pozytywnej odpowiedzi na nią, o tyle stanowią owocną historię zbawienia, podobną do historii biblijnej zrealizowanej w Jezusie Chrystusie.

Podkreślając różnorakie wartości tkwiące w religiach pozachrześcijańskich, Sobór zwrócił uwagę na istniejące w nich braki (DM 3,9), które są konsekwencją grzechu. Jego złe owoce przejawiają się także w ludzkiej aktywności (zob. DM 8; KDK 37). Nie zawsze skierowana jest ona „ku służbie Bogu i człowiekowi”, lecz często staje się „narzędziem grzechu” (KDK 37). Istotną jednak treścią radosnej nowiny jest zawsze prawda, iż działanie łaski Bożej jest większe niż grzech.

Chrześcijańskie rozpoznawanie wartości znajdujących się w religiach pozachrześcijańskich skupia się przede wszystkim na odkrywaniu obecnych w nich „zarodkach Słowa” (DM 11) i promieniach prawdy oświecających wszystkich ludzi (DRN 2). Kryteria tego rozpoznawania w odniesieniu do buddyzmu, jak twierdzi Marcello Zago, pozwalają się odnaleźć w podwójnej perspektywie: najpierw w relacji do samego buddyzmu, do jego własnej wartości naturalnej, a następnie w odniesieniu do rzeczywistości ewangelicznej, czyli do Chrystusa<sup>231</sup>. Sobór Watykański II podkreśla najpierw znaczenie wartości czysto ludzkich i naturalnych obecnych w innych religiach. „Wszystko, co składa się na porządek spraw doczesnych, mianowicie: dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe i inne tym podobne, rozwój ich i postęp, stanowi nie tylko pomoce do osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego, ale posiada też własną, wszczepioną im przez Boga wartość, czy to wzięte same z siebie, czy jako części całego

---

<sup>230</sup> WALDENFELS Hans: O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj, dz.cyt., 38.

<sup>231</sup> FIC Leonard: Buddyzm a chrześcijaństwo. Problem „Boga” i Jezusa Chrystusa w buddyzmie. AK 136:2001 z. 1,32n.

porządku doczesnego: »I widział Bóg, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre« (Rdz 1,31). Ta naturalna dobroć rzeczy doczesnych otrzymuje jakąś specjalną godność przez ich stosunek do osoby ludzkiej, ponieważ są stworzone dla służenia jej. W końcu spodobało się Bogu zebrać wszystkie rzeczy, tak naturalne jak i nadprzyrodzone, w jedno w Chrystusie, »aby sam we wszystkim zachował pierwszeństwo« (Kol 1,18). Ale to przeznaczenie nie tylko nie pozbawia porządku doczesnego jego własnej autonomii, własnych celów, praw, środków, znaczenia dla dobra ludzi, ale raczej podnosi jego moc i wartość, a równocześnie odpowiada pełnemu powołaniu człowieka na ziemi» (DA 7).

*Dekret o apostołstwie świeckich* mówi wprost o dobrach doczesnych, a w szerszym znaczeniu dotyka tym samym wartości religijnych, które są związane nierozzerwalnie z różnymi aspektami ludzkiego życia i aktywności. Religia jest jednak czymś więcej niż tym, co się nazywa porządkiem spraw doczesnych. Wyraża się ona w życiu moralnym, osobistym i społecznym. Jest relacją całej ludzkiej egzystencji do Boga. Jest drogą, która prowadzi człowieka do jego celu ostatecznego. W tym znaczeniu buddyzm zarówno w swej formie kanonicznej, jak i życia społecznego nie może więc być postrzegany poza obrębem planu Bożej opatrności. Nasienia i zarodki Słowa pozwalają się uchwycić w samym wnętrzu pierwotnego doświadczenia buddyjskiego ruchu religijnego. Są one obecne w paradygmatycznej drodze samego Buddy, jego centralnym orędziu o czterech szlachetnych prawdach oraz duchowych dokonaniach jego najlepszych uczniów. Tego rodzaju wartości pozwalają się także odnaleźć we wnętrzu doświadczenia ludowych form buddyzmu<sup>232</sup>. Wszystko, co służy realizacji osobowej, co czyni człowieka i ludzką społeczność doskonalszą, jest wyrazem otwarcia się na Boga. Może więc być uznane za nasiona Słowa i promienie Prawdy.

W buddyzmie kanonicznym na szczególną uwagę zasługują między innymi takie wartości, jak: nadrzędność osoby ludzkiej, jej odpowiedzialność w działaniu, perspektywa definitywnego zbawienia, istnienie wzorów świętości (Budda, arhat, bodhisattwa), szlachetne zasady etyczne, transcendencja ostatecznego celu człowieka, wolność wewnętrzna, wartość osobistego poszukiwania, cnoty altruistyczne, konkretne metody postępu wewnętrznego, życie monastyczne i kontemplacyjne. W buddyzmie ludowym natomiast szczególną moc pozytywnego oddziaływania mają obchodzone w nim święta i rytuały. Przyczyniają się one do konsolidacji życia społecznego i podniesienia na wyższy poziom moralny miejscowych zwyczajów. W dni świąteczne (*uposatha*) świeccy

---

<sup>232</sup> Tamże, 40.



wyznawcy odwiedzają klasztory, słuchają nauki Buddy, ślubują przestrzegać zasad etycznych, zobowiązują się do różnych wyrzeczeń na znak odwrócenia się od spraw dnia codziennego. Buddyjskie święta upamiętniają wydarzenia z życia historycznego Buddy (*wesak*). Nawiązują do biografii wybitnych założycieli szkół, różnych sytuacji życia rodzinnego czy kultu zmarłych. Istotną wartością tych świąt jest ich pozytywne oddziaływanie na rozwój ludzkiej osobowości, zarówno w jej wymiarze indywidualnym, jak i społecznym otwieranie jej na transcendencję, przepajanie wartościami *sacrum* całości ludzkiej egzystencji<sup>233</sup>.

Ostatecznym i rozstrzygającym kryterium rozpoznawania wartości jest ich odniesienie do osoby Jezusa Chrystusa<sup>234</sup>.

## **W nauczaniu Pawła VI**

Dnia 6 sierpnia 1964 roku, między II a III sesją soborową, Paweł VI opublikował programową encyklikę *Ecclesiam suam*<sup>235</sup>. Była to chwila, kiedy zasadnicze dokumenty Vaticanum II dotyczące dialogu interreligijnego nie zostały jeszcze w pełni opracowane. Trzy miesiące wcześniej (19 V 1964) papież utworzył Sekretariat dla Niechrześcijan. Powstała w nim także sekcja buddyjska. Te wydarzenia zwiastowały rozpoczęcie epoki dialogu w Kościele i jego otwarcia się na współczesny świat. „Kościół powinien nawiązać dialog ze społecznością ludzką, w której żyje, dlatego powinien stać się Kościołem słowa, orędzia i rozmowy” (ES 65). Encyklika nakreśliła cztery koncentryczne kręgi dialogu z dzisiejszym światem. Krąg drugi złożony jest z ludzi, którzy podobnie jak chrześcijanie czczą jedyne i najwyższego Boga.

W homiliach i katechezach papież uczy przede wszystkim katolików postawy dialogu i szacunku dla wartości duchowych, moralnych oraz społeczno-kulturowych innych religii. Adresatami przemówień papieskich zawsze są wszyscy ludzie dobrej woli. Wyznawców religii pozachrześcijańskich wymienia często z imienia: muzułmanie, hinduiści, buddyści.

Stanowisko papieża Pawła VI wobec buddyzmu należy rozpatrywać w kontekście całego jego nauczania dotyczącego religii pozachrześcijańskich. Zasadniczy jego zrab obecny jest encyklice *Ecclesiam suam*. W adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* (8

---

<sup>233</sup> Tamże, 152 n.

<sup>234</sup> Tamże, 152.

<sup>235</sup> AAS 56:1964, 603-659. Tekst polski w: Jan XXIII, Paweł VI, JAN PAWEŁ II: Encykliki,

XII 1975)<sup>236</sup> mówi zaś, iż ze względu na zawarte w tych religiach niezliczone „ziarna Słowa” są one prawdziwie „przygotowaniem do Ewangelii” (EN 53). Jednocześnie jednak Paweł VI wskazuje na zasadniczą różnicę między wiarą chrześcijańską a innymi religiami. „Obowiązek szczerości nakazuje nam oświadczyć, zgodnie z naszą wiarą, że prawdziwa religia jest jedna i że jest nią religia chrześcijańska. Mamy nadzieję, że kiedyś uznają to wszyscy, którzy Boga szukają i oddają mu cześć” (ES 107). „Innymi słowy, nasza religia rzeczywiście tworzy prawdziwe i żywe obcowanie z Bogiem, jakiego inne religie dać nie mogą, chociażby, że tak powiemy, wyciągały swe ramiona do Boga” (EN 53). „Ten minimalizm Pawła VI - pisze ks. Janusz Ilnatowicz - był spowodowany propozycjami uznania wszystkich religii za równie ważne, jakie pojawiły się w opiniach niektórych teologów katolickich odwołujących się do nauczania Vaticanum II. Paweł VI obawiał się, że wewnętrzna logika tych propozycji doprowadzi do odmówienia chrześcijaństwu jego specjalnej pozycji”<sup>237</sup>.

### **W nauczaniu Jana Pawła II**

W nauczaniu Jana Pawła II dialog międzyreligijny to „całokształt działalności Kościoła w stosunku do wyznawców innych religii”<sup>238</sup>. Oznacza to istotne poszerzenie tego pojęcia w porównaniu z nauczaniem papieża Pawła VI i Soboru Watykańskiego II. Podkreśla się ponadto trzy dalsze aspekty rozumienia rzeczywistości dialogu w nauczaniu Jana Pawła II Pierwszy odnosi się do ważnej roli modlitwy w procesie zbliżenia się z przedstawicielami innych religii. Następne dotyczą stwierdzenia, iż „dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła” (RMis 55) oraz że jego oddziaływanie ma charakter dobroczynny dla obydwu partnerów dialogu<sup>239</sup>.

Aby przekonać się, jak wielki jest wkład papieża Jana Pawła II w sprawę dialogu interreligijnego, wystarczy sięgnąć do wspomnianej wyżej antologii dokumentów nauczania Kościoła w latach 1963-1997. Większość tych tekstów, w formie encyklik, adhortacji, listów apostolskich, orędzi, homilii, katechez, przemówień, pochodzi z

---

Warszawa: PAX, 1981, 81-114.

<sup>236</sup> AAS 68:1976, 5-76. Polski przekład w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II: Encykliki, 180-218.

<sup>237</sup> IHNATOWICZ Janusz: Jan Paweł II i religie niechrześcijańskie. STV 35:1997 z. 2, 80.

<sup>238</sup> Tamże, 92.

<sup>239</sup> Tamże.

nauczania Jana Pawła II<sup>240</sup>. Wszystkie te wypowiedzi przepełnione są wielką czcią i szacunkiem dla innych tradycji religijnych.

Spotkania papieża z buddystami, czy to z okazji oficjalnych wizyt wybitnych przedstawicieli różnych szkół i grup mnichów buddyjskich w Watykanie, czy podczas jego rozlicznych podróży apostolskich do Azji, miały zawsze serdeczny charakter.

Dnia 26 września 1979 roku Jan Paweł II przyjął delegację mnichów i wyznawców świeckich różnych szkół buddyjskich z Japonii. Reprezentowali oni tradycyjne szkoły buddyzmu mahajany: zen, czysta ziemia, shingon i nichiren. Obecny był również przywódca szkoły buddyjskiej rinzai zen. Jan Paweł II wyraził szczególną radość z ich obecności oraz z ich zaangażowania w dialog międzyreligijny na płaszczyźnie duchowej. Niektórzy z nich spędzili przedtem trzy tygodnie w wielkich monasterach chrześcijańskich, dzieląc z mnichami chrześcijańskimi życie modlitwy i pracy. Doświadczenie to, powiedział papież, „jest rzeczywiście wydarzeniem historycznym w historii dialogu międzyreligijnego”<sup>241</sup>. Wyraził przy tym nadzieję, iż pozwoli im ono lepiej zrozumieć, jakie znaczenie może mieć Chrystus dla człowieka, oraz spojrzeć głębiej na to, co Chrystus mówi o Bogu, swoim Ojcu.

W kilka miesięcy później, 20 lutego 1980 roku, papież przyjął grupę japońskich buddystów i szintoistów. Pozdrawiając naród japoński, podkreślił iż Kościół wyraża swój szacunek dla ich religii oraz wysokich wartości duchowych, jakie są w nich obecne: czystość, wolność serca, miłość dla piękna natury, życzliwość i współczucie dla wszystkiego, co żyje. Podziękował im za współpracę z Sekretariatem dla Niechrześcijan, wyrażającą się we wspólnej dyskusji nad tak ważnymi dla przyszłości świata problemami, jak relacja między człowiekiem a przyrodą oraz religią a kulturą.

W latach 1979-1997 ponad 40 wystąpień papieża skierowanych było do buddystów. Wydana przez Papieską Akademię Teologiczną pierwsza na gruncie polskim tego rodzaju antologia zawiera teksty 25 przemówień, których bezpośrednimi adresatami byli wyznawcy buddyzmu<sup>242</sup>.

Na szczególną uwagę zasługują spotkania papieża z buddystami w czasie podróży apostolskich na Daleki Wschód. Na trasie tych pielgrzymek znajdowały się kraje o dominacji buddyzmu therawady (Tajlandia, Sri Lanka) oraz mahajany (Korea Południowa,

---

<sup>240</sup> Por. URBAN Józef: Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła. Opole: Bernardinum, 1999, 141-145.

<sup>241</sup> Tamże, 237.

<sup>242</sup> Zob. LACH Sabina, KIJAS Zdzisław: (opr. Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999), Kraków: PAT, 2000.

Japonia, Filipiny). Przemówienia papieża skierowane do tych narodów przepełnione były głęboką czcią i szacunkiem dla ich dziedzictwa kulturowego oraz tradycji religijnych.

Podczas pierwszej podróży apostolskiej na Daleki Wschód (16-27 II 1981) Jan Paweł II spotkał się 24 lutego 1981 roku w nuncjaturze apostolskiej w Tokio z przedstawicielami religii pozachrześcijańskich Japonii. Wielokrotnie w czasie przemówienia wyrażał wdzięczność za ich wizyty w Watykanie oraz za współpracę z Sekretariatem dla Niechrześcijan i Kościołem katolickim w Japonii. Wskazując na wartości duchowe religii, powiedział: „Jesteście spadkobiercami i strażnikami odwiecznej mądrości. Ta mądrość, w Japonii i na całym Wschodzie, uformowała wysoki poziom życia moralnego. Ta mądrość kazała wam szanować »czyste, jasne i szczerze serca« (*akaku, kiyoku, naoki, kokoro*). Nauczyła widzieć obecność Bożą w każdym stworzeniu, szczególnie w każdej istocie ludzkiej. Nauczyła was »wyrzekania się siebie i służenia bliźniemu jako szczytu przyjaźni i współczucia«, żeby użyć słów waszego nauczyciela Saicho. Dużo czasu zajęłoby mi wyliczanie wszystkich wartości duchowych, których jesteście strażnikami i nauczycielami”<sup>243</sup>.

Czyż nie są to wartości prawdziwie ewangeliczne? Odpowiada dalej Ojciec Święty: „Tak, istotnie w wielu sprawach jesteście już z nami. Lecz my jako chrześcijanie musimy również powiedzieć, że naszą wiarą jest Jezus Chrystus, głosimy Jezusa Chrystusa [...] »tylko Jezusa Chrystusa i to ukrzyżowanego« (1 Kor 2,2) - Jezusa Chrystusa, który również zmartwychwstał dla zbawienia i szczęścia całej ludzkości (por. 1 Kor 15,20). Dlatego niesiemy Jego Imię i Jego radosną nowinę wszystkim ludom; szczerze ceniąc ich kultury i tradycje, z szacunkiem zapraszając je do wysłuchania Go i do otwarcia Mu swych serc. Przystępujemy do dialogu po to, aby świadczyć o miłości Chrystusowej”<sup>244</sup>. Na koniec swojego przemówienia Jan Paweł II wskazał na konkretne dziedziny i obszary wzajemnej współpracy: obrona godności człowieka, wrodzonych jego praw, świętości życia już w łonie matki, wolność i samostanowienie w sferze osobistej i społecznej, wychowanie moralne, prymat godności duchowej człowieka, któremu zagrażają współczesne ideologie materialistyczne.

Następne podróże apostolskie Jana Pawła II na Daleki Wschód przyniosły kolejne spotkania z buddystami. W dniach od 2 do 11 maja 1984 roku papież odwiedził między innymi Koreę Południową, Papuę Nową Gwineę, Wyspy Salomona i Tajlandię<sup>245</sup>. Podczas

---

<sup>243</sup> Tamże, 39. Zob. też Ze Stolicy Piotrowej. Audiencja dla buddystów, TPow z 9 III 1980, 2.

<sup>244</sup> LACH Sabina, KIJAS Zdzisław: (oprac.), Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II. 40.

<sup>245</sup> Pielgrzymka JANA PAWŁA II na Daleki Wschód, OsRomPoi 5:1984 nr 5, 5-15.

swego pobytu w Tajlandii (kraj buddyzmu therawady, około 95% ludności) Ojciec Święty spotkał się z patriarchą buddyjskim tego kraju Vasną Tara w kaplicy buddyjskiego klasztoru w Bangkoku. Przed wejściem papież miejscowym zwyczajem zdjął buty, po czym podszedł do ołtarza z figurą Buddy. Jan Paweł II zaprosił Vasnę Tara do złożenia wizyty w Watykanie.

W dniach od 31 stycznia do 11 lutego 1986 roku Jan Paweł II odbył podróż do Indii<sup>246</sup>. Spotkał się tutaj z duchowym przywódcą buddystów tybetańskich, mieszkającym na wygnaniu w Indiach, Dalajlamą. Zaprosił go wtedy do wzięcia udziału w Dniu Modlitwy o Pokój w Asyżu.

W kolejnej podróży, w dniach od 6 do 16 października 1989 roku, papież odwiedził Koreę Południową (po raz drugi), Indonezję, Timor Wschodni i wyspę Mauritius<sup>247</sup>. W 1995 roku, w dniach od 11 do 21 stycznia, Jan Paweł II przebywał między innymi na Filipinach, w Nowej Gwinei (po raz drugi) oraz po raz pierwszy w kraju o wybitnej tradycji buddyzmu therawady - Sri Lance<sup>248</sup>. Wizyta Jana Pawła II w tym kraju nie zapowiadała się pomyślnie. Burzę emocji i negatywnych reakcji ze strony niektórych mnichów buddyjskich wywołały słowa papieża zamieszczone w książce-wywiadzie *Przekroczyć próg nadziei*<sup>249</sup>. Jan Paweł II jasno wskazał tam na istotną różnicę między chrześcijaństwem a buddyzmem, soteriologią i mistyką chrześcijańską a soteriologią i mistycyzmem buddyjskim<sup>250</sup>. W autentycznym dialogu międzyreligijnym taka wypowiedź jest w pełni uzasadniona. Jego partnerzy nie mogą brać w nawias treści własnej wiary. Godziłoby to w autentyczność dialogu międzyreligijnego.

Najważniejszym wydarzeniem w historii dialogu chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi i jedynym w swoim rodzaju w religijnych dziejach ludzkości był Światowy Dzień Modlitwy o Pokój 27 października 1986 roku w Asyżu<sup>251</sup>. Zgromadził on 150 przedstawicieli 13 największych religii świata, Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, w tym 63 przedstawicieli religii niechrześcijańskich. Jan Paweł II zaprosił przedstawicieli religii świata, aby każdy, według własnej tradycji, mógł się modlić o wzajemny szacunek, miłość braterską, tolerancję oraz pokój między narodami.

---

<sup>246</sup> Podróż apostolska do Indii, OsRomPoi 7:1986 nr 2, 1, 5-12, 21-31.

<sup>247</sup> JAN PAWEŁ II w Azji, OsRomPol 10:1989 nr 12, 6-26.

<sup>248</sup> Papież JAN PAWEŁ II na Filipinach, w Papui-Nowej Gwinei, Australii i Sri Lance, OsRom Pol 16:1995 nr 3, 8-42.

<sup>249</sup> JAN PAWEŁ II: *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*. Lublin: KUL, 1994.

<sup>250</sup> Tamże, 77-81.

<sup>251</sup> JAN PAWEŁ II. Do przedstawicieli religii niechrześcijańskich, uczestników Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu. Religie posiadają moc kierowania ludzkimi sercami, OsRomPol 7:1986 nr 1, 13-18.

W skład delegacji pozachrześcijańskich wspólnot religijnych wchodził między innymi przedstawiciele ośmiu kierunków i szkół buddyzmu: buddyzm tybetański, buddyzm therawada (Tajlandia), buddyzm w Korei, Ja-pans Religions Committee for the World Federation (Japonia), buddyzm Eihejije, soto zen (Japonia), rissho koseikai (Japonia). Przedstawiciele buddyzmu stanowili najliczniejszą grupę spośród religii pozachrześcijańskich, które przybyły do Asyżu. Był wśród nich także przywódca buddyzmu tybetańskiego Dalajlama, który w 1989 roku za swoje zaangażowanie na rzecz pokoju w świecie otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla<sup>252</sup>.

Myślą przewodnią modlitewnego spotkania w Asyżu nie było modlić się razem, jak to często błędnie interpretowano, ale by „być razem, aby się modlić o pokój”<sup>253</sup>. Pokój na świecie jest nie tylko owocem politycznych negocjacji, kompromisów, równowagi sił, gospodarczych przetargów lecz przede wszystkim darem Boga. Dlatego modlitwa wszystkich ludzi w tej intencji jest ich najistotniejszym wkładem w budowanie tego dzieła.

### 4.3. Dialog doktrynalny

Dokumenty posoborowe Stolicy Apostolskiej mówią o czterech formach dialogu międzyreligijnego: dialogu życia, dialogu dzieł, dialogu wymiany teologicznej oraz dialogu doświadczenia religijnego. Najtrudniejszy, szczególnie w odniesieniu do buddyzmu, jest dialog wymiany teologicznej, zwany również dialogiem doktrynalnym, specjalistów, ekspertów.

Z istoty swej dialog doktrynalny jest pełną szacunku i szczerości rozmową dwóch odmiennych doktryn, wizji świata, człowieka, moralności, kultów i instytucji religijnych. Jego celem jest dogłębne, obiektywne, wzajemne poznanie siebie i zrozumienie. Wymaga on od jego partnerów specjalistycznego przygotowania i kompetencji.

Największa trudność w dialogu chrześcijańsko-buddyjskim wynika przede wszystkim z odmiennych form myślenia obydwu tych tradycji religijnych. „Wschód to Wschód. Zachód to Zachód, te dwa światy nigdy się nie zejdą” - powiedział angielski pisarz

---

<sup>252</sup> KONIG Franc, WALDENFELS Hans: Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu, Warszawa: PAX, 1989, 85.

<sup>253</sup> SZAFRAŃSKA Amelia: (oprac.). Być razem, aby się modlić. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój. Asyż, 27 października 1986, Warszawa: PAX, 1988.

Rudyard Kipling. Czy rzeczywiście, pyta Rudolf Otto, te dwa światy nigdy się nie zejdą i nie będą potrafiły się do końca zrozumieć?<sup>254</sup>

Joseph J. Spae dostrzega zasadnicze różnice między myśleniem wschodnim a zachodnim. Pierwsze ma charakter indukcyjny, analityczny, kładzie nacisk na doświadczenie, intuicję, akcentuje szczęście, piękno emocjonalne, afektywne, przeważa w nim serce. Jest ono egzystencjalne, ukierunkowane ku wspólności, repetytywne, cykliczne, zawikłane. Myślenie zachodnie natomiast ma charakter dedukcyjny, syntetyczny, kładzie nacisk na logikę, fakty, prawdę, akcentuje praktyczne i namacalne skutki, jest spekulatywne, efektywne, przeważa w nich duch, kładzie nacisk na esencję, pierwszeństwo zasad. Jest ono osobiste, indywidualistyczne, bezpośrednie, rzeczowe, prostolinijne.

Buddyzm podkreśla kwestię powstawania świadomości, jej poświęca całą uwagę. Buddyzm „jest techniką duchową, która prowadzi ludzi ku celowi ostatecznemu, którym jest nirwana”<sup>255</sup>. By ją osiągnąć, trzeba wejść na drogę składającą się z ośmiu kroków (*magga*). Jest to droga ludzkiej autotransformacji: intelektualnej, emocjonalnej i moralnej. Człowiek poprzez własny wysiłek moralny i medytację odrywa się od swoich egoistycznych, ograniczonych celów i osiąga spełnienie w nirwanie. Niedostrzeżenie tej specyficznej cechy buddyzmu i stosowanie pojęć chrześcijańskiej dogmatyki do tej tradycji religijnej, jak również odwrotnie, buddyjskich pojęć do chrześcijaństwa, wyrządziłoby obu religiom swoistą krzywdę.

Misjonarzy chrześcijańskich w pierwszym zetknięciu się z buddyzmem wzruszała bardzo pobożność jego wyznawców. Podziwiali ascezę i cnoty buddyjskich mnichów. W amidyzmie dostrzegali także pewne znamię monoteizmu. „Należymy do tej samej wiary” - mówili. Szybko jednak zauważyli sprzeczności, które dzielą obydwie religie.

Buddyści i chrześcijanie - twierdzi Joseph J. Spae - mogliby życzliwie stać naprzeciw sobie w zakresie następujących tematów: „niestałość i niezadowolająca jakość pogrążonego w cierpieniu i frustracji świata; potrzeba zaradzenia niepewnemu położeniu ludzkości przez akcentowanie wartości duchowych; podstawowa odpowiedzialność człowieka za swoje czyny i za ich sprawiedliwe wynagrodzenie; powołanie człowieka do samoprzezwyciężenia i do wzrostu duchowego na drodze oczyszczenia; pragnienie zbawienia i wiecznego pokoju”<sup>256</sup>. Nietrudno zauważyć, że powyższa problematyka jest

---

<sup>254</sup> OTTO Rudolf: *Mistyka Wschodu i Zachodu*. Warszawa: PAX, 2000, 9.

<sup>255</sup> Tamże.

<sup>256</sup> Tamże, 341.

treścią czterech szlachetnych prawd, które ogłosił Budda w swoim pierwszym po oświeceniu kazaniu pod Benares.

Duże pokrewieństwo między buddyzmem a chrześcijaństwem daje się dostrzec szczególnie na płaszczyźnie etyki. Buddyjski kodeks moralny zawarty w ośmiostopniowej ścieżce bywa często porównywany z ośmioma błogosławieństwami Chrystusa (Mt 5,1-11). W obszarze moralności, której celem jest prawdziwe wyzwolenie człowieka, Antony Fernando widzi główny punkt styczności między chrześcijaństwem a buddyzmem oraz możliwości dialogu obu tych religii<sup>257</sup>. Buddyjskie ideały świętości: Budda, arhat, a przede wszystkim bodhisattwowie w mahajanie jako istoty pełne współczucia, ofiarujące siebie dla zbawienia innych, porównywane bywają z umierającym za nasze grzechy Jezusem Chrystusem lub - co jest bardziej poprawne - ze świętymi chrześcijańskimi.

Pewne wspólne elementy można dostrzec również w koncepcji eschatologicznej buddyzmu mahajany i chrześcijaństwa<sup>258</sup>. Mahajana głosi, iż przy końcu czasów przyjdzie przyszły budda ziemski Majtreja (Miłujący), aby zgromadzić tych, którzy mają być odrodzeni w czterdziestu dziewięciu mieszkaniach jego nieba. Chrześcijaństwo mówi o powtórny przyjsciu Chrystusa przy końcu czasów. Odmienne jest buddyjskie i chrześcijańskie rozumienie historii, ale niewątpliwie postać Majtrei posiada cechy mesjaniczne.

Obydwie religie odwołują się również do historycznych postaci swoich założycieli. Powstało już wiele dzieł, w których porównuje się Buddę i Chrystusa. Obydwaj uważani są za założycieli najbardziej godnych religii na ziemi. Chrześcijaństwo i buddyzm przyjęły swoje nazwy od tytułów nadanych swoim założycielom. Wiara chrześcijańska zastosowała do Jezusa tytuł Pomazańca, tradycja zaś buddyjska uhonorowała Gautamę tytułem Buddy (Oświecony). „Pierwsza tradycja rozwinęła się od Jeshua historii do Chrystusa wiary, druga od Gautama historii (Siakjamuni) do Buddy wiary (Amida Budda)”<sup>259</sup>. Granicę tej paraleli wyznacza jednak godność, jaką chrześcijaństwo przypisuje Chrystusowi. Nie jest ona tożsama z tą, którą tradycja buddyjska wysławia Buddę. Próby porównywania postaci Jezusa i Gautamy czy Chrystusa i Buddy nie są nowe. W zależności od zainteresowania interpretatorów podkreślają raz bardziej podobieństwa, innym zaś razem różnice między tymi postaciami.

---

<sup>257</sup> Zob. FERNANDO Antony: Dialog z buddyzmem. W: MARIASUSAI DHAVAMONY (red.). Ewangelizacja, dialog i rozwój, Warszawa: PAX, 1986, 322-339.

<sup>258</sup> Dialog i przepowiadanie, 42.

<sup>259</sup> Zob. DUPUIS Jacques: Wprowadzenie do chrystologii. Kraków: Bernardinum, 1999, 8.



Realistyczny dialog doktrynalny między chrześcijaństwem a buddyzmem wymaga od jego partnerów nie tylko podkreślania paraleli w obydwu religiach, lecz również ostrego widzenia tego, co je prawdziwie dzieli.

Pierwsza i najważniejsza różnica polega na wierze. W buddyzmie nie jest to wiara w Boga osobowego, lecz w przyczynowość karmanu. Sanskrycki wyraz *karman*, dosłownie czyn, działanie, wyraża uniwersalne prawo przyczyny i skutku. Według buddyjskiego ujęcia działa ono w następujący sposób: „Czyn (*karman*) wydaje w określonych okolicznościach owoc (*phala*); kiedy owoc dojrzeje, spada na odpowiedzialnego. Aby czyn przyniósł owoc, musi on być moralnie dobry (*kuśala*) lub zły (*akuśala*) i uwarunkowany przez ruch woli, która zostawiając w psychice działającego ślad, przechyla jego los w kierunku wyznaczonym przez odpłatę za czyn. Ponieważ trwanie dojrzewania przekracza zwykłą egzystencję, odpłata za czyny w sposób nieunikniony wywołuje następstwo wielu ponownych narodzin, które razem stanowią krąg wcieleń (*samsara*).<sup>260</sup> Należy dodać, że nie tylko złe, lecz również dobre czyny przynoszą odpłatę. Bez karmicznego skutku pozostają tylko te działania, które nie zostały dokonane z żądy, nienawiści i zaślepienia. Stąd też, by wyzwolić się z kołowrotu wcieleń, w którym utrzymuje egzystencję prawo karmanu, trzeba zaniechać zarówno złych, jak i dobrych czynów.

Wiara w karman ze swej istoty wyklucza chrześcijańską wiarę w istnienie wiecznego, wszechmocnego i kochającego Boga, stwórcy świata i człowieka. Nie ma w niej miejsca również na opatrność Bożą, kierującą dziejami świata i człowieka. Żadne istnienie, nawet Budda, nie ujdzie przed prawem przyczynowości i skutku. Jest on jedynie tym, który do głębi poznał to prawo. Wyklucza ono także potrzebę łaski pochodzącej z zewnątrz, która wybawia człowieka z sytuacji jego ziemskiego padołu. Prawo karmanu kieruje losem jednostki i narodów. W wyzwoleniu z niego człowiek pomaga sobie tylko sam przez medytację i szlachetne życie.

Sprzeczną z chrześcijańską jest też buddyjska wizja człowieka. Nie jest on stworzeniem Boskim, stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, stworzeniem posiadającym duszę i przeznaczonym do udziału w chwale i szczęściu Boga, jak głosi chrześcijańska wiara. Buddyści odrzucają kategorycznie istnienie stworzonej *ex nihilo* nieśmiertelnej i niezmiennej duszy. Twierdzą, iż osobowość ludzka składa się tylko z ducha i materii, będących w ciągłej wymianie. Nie istnieje żadne trwałe, substancjalne „ja,

---

<sup>260</sup> Zob. SCHUHMACHER Stephan, WOERNER Goert: Encyklopedia mądrości Wschodu, Warszawa: PAX, 1997, 171.

„dusza”, „ego”, „osobowość”. Istota ludzka składa się wyłącznie z pięciu podlegających ciągłym zmianom elementów (*skandha*): cielesności, odczuć, postrzeżeń, woli i świadomości. Trwanie przy własnym ja jest bolesnym złudzeniem. Warunkuje nieuniknione kolejne narodziny (reinkarnacja). W ujęciu mahajany wszystkim istotom wspólna jest jedynie prawdziwa, niezmienna i wieczna natura Buddy. Dzięki niej wszystkie istoty mogą osiągnąć oświecenie i stać się buddą, niezależnie od tego, na jakim poziomie egzystencji aktualnie się znajdują. Wszystko, co istnieje, jest jednością. Buddyzm i chrześcijaństwo różnią się również w analizie egzystencjalnej sytuacji człowieka. Dla buddyzmu nie jest to sytuacja grzechu jako buntu przeciw woli Bożej, z którego rodzi się cierpienie, lecz niewiedzy, z której powstaje pożądlivość prowadząca do nowych wcieleń. Wspomniane wyżej niektóre istotne różnice między chrześcijaństwem buddyzmem wskazują wyraźnie na odmiennosc dróg, jakimi idą obydwie religie. Drogi te zbiegają się jednak w swoich soteriologicznych zamiarach. Obie religie chcą ratować człowieka przed samym sobą; obie chcą objawić człowiekowi jego prawdziwe ja, które chrześcijańscy mistycy identyfikowali z Bogiem, a buddyjscy z nirwaną.

Nieźrównaną wypowiedzią ze strony chrześcijańskiej o Buddzie są słowa Romano Guardiniego zamieszczone w jego dziele „Istniał jeden jedyny człowiek, który mógłby nasuwać myśl, że jest w pewnym sensie podobny do Jezusa: Budda. Człowiek ten stanowi wielką tajemnicę. Przebywa on w kręgu straszliwej, nieomal nadludzkiej wolności, zarazem mając w sobie dobroć przemożną jak jakiś światowy żywioł. Może Budda będzie tym ostatnim, z kim chrześcijaństwo winno się skonfrontować. Nikt bowiem jeszcze nie powiedział, co oznacza on z chrześcijańskiego punktu widzenia. Być może Chrystus miał nie tylko poprzednika ze Starego Testamentu - Jana, ostatniego z proroków - ale również wcześniejszego, z samego serca antycznej kultury, Sokratesa, a także trzeciego, który wypowiedział ostatnie słowo wschodniego religijnego poznania i przewyciężenia siebie: Buddę. Budda jest wolny, ale jego wolność nie jest wolnością Chrystusa. Może oznacza ona tylko ostateczne, straszliwe, ale zbawienne poznanie marności tego świata. Wolność Chrystusa pochodzi stąd, że przebywa On całkowicie w sferze Bożej miłości. Jego intencją zaś jest wypływające z Bożej woli zbawienie świata<sup>261</sup>.

Podobnie śmiała wypowiedź o Buddzie znajduje się - według Hansa Waldenfelsa - u Hansa Ursa von Balthasara. „Tylko, gdy mamy wiarę, możemy puścić się poręczy słowa, ażeby swobodnie i bez zawrotu głowy przemierzać przestrzenie wolności; tylko niosąc w

---

<sup>261</sup> GUARDINI Romano: Bóg, Warszawa: PAX, 1999, 300 n.

sercu ufną nadzieję, możemy razem z Piotrem wchodzić na pokład okrętu, by żeglować po nieskończoności Bożego Ducha! I oto zbędne stają się wszelkie formuły; zresztą ten Drugi, który stoi przed nami, ani by ich nie zrozumiał, ani nie potrafiłby ich użyć. On żąda czegoś innego - czegoś, co i jemu samemu, i nam nie jest znane, a czego nam obu może udzielić tylko twórczy duch miłości. Ten duch to tchnienie, nie zaś sylwetka, dlatego też pragnie on nas przeniknąć, nie zaś uprzedmiotować się dla nas. Nie pragnie on być zobaczony, lecz sam chce stać się w nas widzącym okiem łaski, i niewiele troszczy się o to, czy modlimy się do niego, jeśli modlimy się z nim: Abba, Ojcze; chce tylko wzbudzić w głębi naszej duszy bezsłowne westchnienie. Jest on światłem, które możemy ujrzeć jedynie na oświetlonym przedmiocie - a tym jest miłość między Ojcem a Synem, przejawiona w Jezusie”<sup>262</sup>.

Komentując znaczenie tych wypowiedzi dla dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego, Hans Waldenfels stwierdza, iż „buddysta powinien w tych słowach widzieć nie tyle niezamierzoną arogancję chrześcijan, ile raczej pokorne świadectwo jego wiary w to, że spotkanie świata z Jezusem oznacza obietnicę zbawienia dla tegoż świata. Natomiast chrześcijanin może i powinien ujrzeć w buddyście towarzysza wędrówki, który uciekając się do Buddy, jego Nauki i Wspólnoty jego następców, uzyskał pewność przemijalności niedoli tego świata. Szansa dla obu stron leży w coraz większym otwarciu na coraz bogatszą rzeczywistość, o której tak samo wymownie zaświadczyć może milczenie, jak krzyk i zew radości”<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup> WALDENFELS Hans: Buddyzm a chrześcijaństwo. Francuz chrześcijanin spogląda na buddyzm. HERNI DE LUBAC w: *Aspekty buddyzmu*, Kraków: Bernardinum, 1995, 27 n.

<sup>263</sup> Tamże, 29.

## Zakończenie

Termin *dialog* stał się współcześnie jednym z najpopularniejszych terminów. Nie ma już chyba dziedziny, w której nie mówiło by się o dialogu. Problem dialogu roztrząsano na gruncie filozofii, psychologii, teologii, polityki, a nawet ekonomii czy techniki. Pojęciu dialog grozi rodzaj inflacji terminologicznej prowadzącej nieuchronnie do wieloznaczności i spłycenia znaczenia tego słowa. Mimo takich obaw, uważamy, że dialog, zwłaszcza między kulturami i między religiami, jest rzeczywistością, przed którą nie ma odwrotu. Jako wierzący w Boga możemy również nie obawiać się aż tak bardzo spłycenia znaczenia tego słowa, jako że źródło dialogu religijnego tkwi w samym Bogu, który zainicjował dialog z człowiekiem. Wydaje się, iż Bóg wspiera wszelki dialog między ludźmi, w tym i dialog między religiami. Taką wiarą odznaczał się Sobór Watykański II i taka wiara cechuje Urząd Nauczycielski Kościoła w dobie posoborowej. Natomiast termin *głoszenie* oznacza przekazywanie orędzia Ewangelii, tajemnicy zbawienia, dokonanej dla wszystkich przez Boga w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego. Jest to zaproszenie do wejścia poprzez chrzest w społeczność wierzących, to jest Kościoła. To głoszenie może być dokonywane w sposób zupełnie naturalny do Katechezy, której celem jest pogłębienie wiary. Głoszenie jest fundamentem, ośrodkiem i szczytem ewangelizacji. Ustalenie teorii wzajemnego powiązania pomiędzy dialogiem, a misyjną działalnością Kościoła, oraz próba odpowiedzi na pytanie: czy możliwy jest dialog bez misji, jeśli nie ma misji bez dialogu?, oraz jeśli dialog jest elementem misji, czy też wartością samą w sobie?, była zasadniczym przedmiotem niniejszego opracowania.

Na pierwszym miejscu omówiono rozumienie podstawowych pojęć: - *dialogu*, gdzie wyeksponowano tu najpierw teksty soborowe, oraz pewne okoliczności świadczące o tym, że Kościół rozumie sens dialogu jako wartości samej w sobie, a więc niezależnej od działalności misyjnej. Potem jednak przywołane liczne teksty, które wskazują na więzi łączące dialog z misją ewangelizacyjną Kościoła, a nawet wskazujące na dialog, jako element składowy misji. Przy omawianiu pojęcia - *religii*, podano jej definicję oraz ukazane jej metody. Przy charakteryzowaniu pojęcia *dialog międzyreligijny* szczególną uwagę zarówno na okoliczności sprzyjające dialogowi, oraz również na to co może przeszkadzać w prowadzeniu dialogu międzyreligijnego, czyli podstawowe uwarunkowania dialogu. Paragraf czwarty poświęcono analizie samego pojęcia dialogu, a więc jego wartości samej w sobie, a zarazem jako elementu składowego misji. Rozdział

drugi dotyczy dialogu z Żydami. Poddano tutaj analizie staro – i nowotestamentalne teksty. Analiza tych tekstów, poczynawszy od starotestamentowej idei uniwersalizmu zbawczego, poprzez bardzo liczne wypowiedzi Nowego Testamentu o powszechnej otwartości Kościoła na inne religie aż po sceptyczne nastawienie niektórych teologów Chrześcijańskich co się tyczy misji Kościoła Katolickiego u Żydów. W paragrafie trzecim tegoż rozdziału zostały wystarczająco jasno omówione trudności usuwalne i nie usuwalne w dialogu Chrześcijańsko – Żydowskim.

W rozdziale trzecim została omówiona problematyka dialogu chrześcijańsko – muzułmańskiego. Szczególną uwagę zwrócono tutaj na formy, cele oraz przeszkody w dialogu.

Rozdział ostatni, dotyczył dialogu Chrześcijaństwa z buddyzmem. Na pierwszym miejscu poddano analizie staro – i nowotestamentalne teksty, które mówią nam o możliwości dialogu z buddyzmem jak również została ukazana współczesna nauka Kościoła w dialogu z buddyzmem. W trzecim, a zarazem ostatnim paragrafie niniejszego opracowania został omówiony dialog doktrynalny, który ze swej istoty jest pełną szacunku i szczerości rozmową dwóch odmiennych doktryn, wizji świata, człowieka, moralności, kultów i instytucji religijnych. Jego celem jest dogłębne, obiektywne, wzajemne poznanie siebie i porozumienie.

Niniejsze opracowanie jest ujęciem teoretycznym. Dialog jednak międzyreligijny, chociażby tylko ten, w którym uczestniczy Kościół katolicki, jest faktem i już przyniósł i nadal przynosi konkretne owoce. Zbadanie tej praktycznej strony dialogu mogłoby stanowić przedmiot odrębnego opracowania. Kościół pragnie w sposób nierozłączny zjednoczyć misję i dialog; aby wypełnić mandat ewangelizacji i misji, chce przyjąć ducha i styl dialogu. Tę więź misji z dialogiem widzimy zwłaszcza między *Ad gentes* a *Nostra aetate*. Dekret misyjny poświęcony przeciw ewangelizacji i misji, akcentuje konieczność dialogu, podczas gdy Deklaracja o religiach niechrześcijańskich traktująca o dialogu podkreśla konieczność i pilną potrzebę misji. Ostatecznie dla wielu misjologów soborowych i posoborowych stało się jasne, że dialog przestał być wybiórczą alternatywą metodologiczną dla misji, a stał się jej podstawą i najbardziej zasadniczą częścią. Nie utożsamiano oczywiście dialogu z misją lecz dialog winien stanowić wstępny etap działalności misyjnej. Prawdziwy dialog jest związany z działalnością misyjną, ponieważ chrześcijanin pragnie dzielić się z drugim tym, co dla niego najcenniejsze – Bożą miłością w Jezusie Chrystusie, otrzymaliśmy bowiem naszą wiarę nie na wyłączną własność, lecz jako dar, którym winniśmy się dzielić. Dialog międzyreligijny jest *zbawczy* i winien być

popierany jako należący do misji Kościoła. Dialog ten nie może być rozumiany jako zewnętrzny względem misji ewangelizacyjnej Kościoła. Jako taki jest on już wyrazem konkretnym misji. Misja bez fundamentalnej postawy dialogu nie odpowiada chrześcijańskiej świadomości. W takim też sensie możemy powiedzieć, że misje i dialog stykają się i przecinają nawzajem, choć nie są identyczne. Dialog bowiem jest jednocześnie jedną z form aktywności misyjnej, a zarazem cechą postępowania Kościoła, którego posłannictwo obejmuje także pracę nad szerzeniem Kościoła i jego wartości wśród wszystkich ludzi. W tej zaś działalności nikt nie może zboczyć z drogi miłości i szacunku wobec innych, dlatego dialog zajmuje w działalności misyjnej tak ważne miejsce. Jak dialog międzyreligijny jest składnikiem misji Kościoła, tak głoszenie dzieła zbawczego Boga w Panu naszym, Jezusie Chrystusie, jest innym z jej elementów. Nie można wybrać jednego, a zignorować lub odrzucić drugie. Jasno z tego wynika, że dialog i misja nie stanowią względem siebie alternatywy, że można albo trzeba między nimi wybierać, lecz że misja zawiera w sobie elementy wzajemnej komunikacji między głosicielami Ewangelii i przedstawicielami innych religii. Dialog i przepowiadanie to oddzielne rzeczywistości, aczkolwiek obydwie zakładają świadectwo: podczas gdy dialog ma na celu głębsze nawrócenie wszystkich do Boga, przepowiadanie dąży do zaproszenia innych, aby stali się uczniami Jezusa Chrystusa. Z niniejszego opracowania wypływa, jak się wydaje, oczywisty wniosek, że zarówno dialog międzyreligijny, jak i przepowiadanie, mimo że nie są na tej samej płaszczyźnie, stanowią autentyczne elementy misji ewangelizacyjnej Kościoła. Oba są prawowite i konieczne. Są ściśle powiązane ale nie zamienialne. Prawdziwy dialog międzyreligijny zakłada ze strony chrześcijan pragnienie, aby dać poznać Jezusa Chrystusa. Dla Chrześcijan więc dialog ma wymiar zbawczy, odbywa się, innymi słowy, w kontekście misyjnym i jest częścią dialogu zbawienia, którego inicjatywę wziął na siebie Bóg. Chrześcijanie uczestniczący w takim dialogu jakże nie mieliby odczuć nadziei i pragnienia dzielenia się z innymi swą radością poznania Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela? Nie stanowi on jednak całkowitej misji Kościoła nie może zastąpić przepowiadania, ale zostaje skierowany na przepowiadanie. W ten sposób dialog międzyreligijny, będący elementem misji ewangelizacyjnej Kościoła, okazuje się mieć swoje źródło w samym Bogu, a więc innymi słowy można powiedzieć iż należy do natury powołania Chrześcijańskiego.

## **Wykaz skrótów**

AK – „Ateneum Kapłańskie”. Włocławek 1909.

ComP – „Communio”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. Poznań 1981.

HD – „Homo Dei”. Przegląd ascetyczno – duszpasterski. Warszawa 1957.

PP – „Przegląd Powszechny”. Kraków 1884 – 1935, Warszawa 1936 – 1939, 1947 – 1953, 1982.

ZMis – „Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej”. Warszawa 1973.

## **Bibliografia**

### **1. Dokumenty szczegółowe**

#### **I. Źródła podstawowe**

Komisja Stolicy Apostolskiej Do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem, Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji soborowej „*Nostra aetate*” nr 4, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965 – 1989)*, Warszawa 1990, 37 – 43.

Komisja Stolicy Apostolskiej Do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem w głoszeniu Słowa Bożego i Katechezie Kościoła Katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawienia tych zagadnień, w: *Żydzi i Judaizm*, 60 – 74.

#### **II. Źródła pomocnicze**

Jan Paweł II, *Ut unum sint*, 1995.

Jan Paweł II, *Rebmptoris missio*, 1990.

Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 2000.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Paweł VI *Ecclesiam Suam*, 1964.

Paweł VI *Evangelii nuntiandi*, 1975.

Sobór Watykański II, *Nostra aetate*, 1965.

Sobór Watykański II, *Ad gentes*, 1965.

Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, 1964.

## **Opracowania**

CHLEWIŃSKI Zbigniew: *Rola religii w funkcjonowaniu osobowości*, Lublin: KUL, 1982, 61 – 76.

DZIURA Romuald: *Podstawowe studium misjologii*, Warszawa: PAX, 1997, 310 – 312.

FREUD Sigmund: *Psychologia Życia Codziennego: marzenia senne*, Warszawa PAX, 1982, 10 – 13.



- GRÓDŹ Stanisław: Między poszukiwaniem porozumienia, a błędnym kołem powrotu do konfliktów. Dialog między religijny chrześcijan i muzułmanów: Teologia praktyczna, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, t. 4 Poznań: Gaudium; 2003, 36.
- HROSTOWSKI Waldemar: Ja jestem Józef, brat Wasz. Księga pamiątkowa ku czci Arcybiskupa Henryka Muszyńskiego, Metropolity Gnieźnieńskiego w 65 rocznicę urodzin, Warszawa: Apostolicum, 1998, 112 – 128.
- HROSTOWSKI Waldemar: Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965 – 1989), Warszawa: Apostolicum, 1990.
- IHNATOWICZ Janusz: Jan Paweł II i religie niechrześcijańskie, Lublin: KUL, 1997, 80.
- KAMYKOWSKI Łukasz: Pojednanie z Żydami, a pojednanie ekumeniczne, W: Pojednanie narodów i Kościołów. Materiały sympozjum poświęconego problematyce II Europejskiego Zgromadzenia Ekumenicznego, Opole: Emanuel (1997), 76.
- LACH Sabina: Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II, Kraków: Bernardinum, 2000, 41 – 48.
- LEHMAN Karl: Kościół wobec religijności niechrześcijańskiej, ComP 8 (1998) 4, 78.
- PIKUS Tadeusz: Dialog międzyreligijny w katechezie szkolnej, w: „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 2004, nr 12 (1998) 1297 – 1302.
- RATZINGER Jozeph: Pytania o Kościół. Część II. „Gość Niedzielny – Azymut” 6 VIII 2000, 4 – 6.
- RUSECKI Marian: Chrześcijańska interpretacja genezy religii, „Ateneum Kapłańskie”, 78 – 79 (1987) z. 2. 234 – 252.
- RZEPKOWSKI Horst: Komentarz do Ewangelii nuntiandi, Płock: Bernardinum, 1981, 331n.
- SAKOWICZ Eugeniusz: Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II: Pieniężno: Paulinum, 1991, 100 – 120.
- SOLARZ Franciszek: Stosunek Kościoła do religii Niechrześcijańskich w świetle soborowych schematów Deklaracji Nostra aetate, w: Dialog międzyreligijny, red. Henryk Zimoń, Lublin: KUL, 2004, 85; Stanisław Nagy, Wprowadzenie do deklaracji o stosunkach Kościoła do religii niechrześcijańskich; Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań: Emanuel, 2002, 327.
- SZAFRAŃSKA Amelia: Człowiek i religia, Lublin: KUL, 1996, 67 -75.

ZIMON Henryk: Historyczny zarys religioznawstwa, *Collectanea Theologica* 47 (1977) f.1. 193 – 198; tenże, *Metodologia i problematyka historii religii, Roczniki Filozoficzne* 25 (1977) z. 2. 163 – 169.

### **Literatura Podstawowa**

CHMIELEWSKI Zbigniew: *Rola religii w funkcjonowaniu osobowości*, Lublin: KUL, 1983, 61 – 76.

CZAJKOWSKI Michał: *Lud Przymierza*, Warszawa: Apostolicum, 1992, 12 – 15.

FEUERBACH Ludwig: *O istocie Chrześcijaństwa*, Warszawa: PAX, 1981, 274 – 275.

FERNANDO Antony: *Dialog z buddyzmem*, Warszawa: PAX, 1986, 322 – 339.

FIC Leonard: *Buddyzm a Chrześcijaństwo. Problem Boga i Jezusa Chrystusa w buddyzmie*, AK 136 (2001) 2, 32n.

GADECKI Stanisław: *O naturze, Warunkach i celu dialogu międzyreligijnego*, Katowice: Emanuel, 1998, 395.

GADECKI Stanisław: *W imię Boga Ojca*, Katowice: Emanuel, 1990, 137.

GRABOWSKI Eugeniusz: *Wielki nieznany. Zarys religioznawstwa*, Płock: Bernardinum, 1983, 167 – 169.

KOWALSKA Zofia: *Krótki przegląd wydarzeń dialogu chrześcijańsko –żydowskiego*, Tarnów: Homo Dei, 1903, 153 – 199.

LANCZKOWSKI Gustaw: *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa: PAX, 1986, 59 – 64.

OLDENBERG Herman: *Życie, nauczanie i wspólnota Buddy*, Warszawa: PAX, 1997, 61 – 71.

SAKOWICZ Czesław: *Dialog Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, HD 57 (1988)1, 40.

URBAN Józef: *Dialog międzyreligijny w ostatnich dokumentach Kościoła*, Lublin: KUL, 1997, 138.

WALDENFELS Hans: *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj, Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice: Emanuel, 1993, 77.

WALDENFELS Hans: *Fenomen Chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa: Apostolicum, 1995, 35.

WALDENFELS Hans: *Buddyzm a Chrześcijaństwo. Francuz chrześcijanin spogląda na buddyzm*. W: DELUBAC Henri: *Aspekty buddyzmu*, Kraków: Biały Kruk, 1996/5, 21n.

## Literatura pomocnicza

BENEDYKT XVI: Przemówienie do muzułmanów pod adresem internetowym <http://www.Kać.pl>. 20.08.2005

BRONK Adam: Możliwości i ograniczenia religioznawstwa, w; LANCZKOWSKI Gustaw, wprowadzenie do religioznawstwa, Warszawa: PAX, 1986, 130 – 149.

BURKLE Hast: Dialog między religijny, w; WALDENFELS Hans: Leksykon religii, Warszawa: PAX, 1997, 88.

DUPUIS Jacques: Wprowadzenie do Chrystologii, Kraków: Biały Kruk, 1999, 8.

GUARDINI Romano: Bóg, Warszawa: Apostolicum, 1999, 300n.

CHODZIDŁO Teofil: Sekretariat dla Niechrześcijan, AK 61 (1969) 1, 131 – 134.

ICHNATOWICZ Teofil: Jan Paweł II i religie niechrześcijańskie, STV 35 (1997) 2, 80.

JASKÓŁA Paweł: (red.), Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania. Praca dyktowana Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji sześćdziesiątej rocznicy urodzin i piętnastolecia święceń biskupich, Opole 1992, 398.

JAN PAWEŁ II: Jezus Synem Izraela, przemówienie skierowane do centralnej Rady Żydów, tekst dostępny, <http://fzp.jeWish.org.pl.1pape.html>, (9.03.2007).

JAN PAWEŁ II: Dialog pomiędzy religiami a wierność prawdzie. Spotkanie z przywódcami różnych religii (10.10.1989). OsRomPol 5 1989) 12, 17.

JAN PAWEŁ II: Bóg Przymierza (25.10.1985) nr2. w: Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec, 93 – 96.

JAN PAWEŁ II: Miłość Boga usuwa lęk. Tydzień modlitw o jedność chrześcijan (20.01.1988) nr4. OsRomPol 4, 1988, 18.

JAN PAWEŁ II: Zwartości Nigerii sprzyja połączenie sił w imię Boże. Spotkanie z ludnością muzułmańską, Kadura, 15.02.1982, w: Islam. 97.

JAN PAWEŁ II: Powitalne przemówienie Ojca Świętego. Bazylika Matki Bożej Anielskiej. Asyż, 27.10.1986. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, OR 7(1986) 10, 1.

JAN PAWEŁ II: Pierwotna niewinność człowieka i dziedziczna grzeszność. Audiencja ogólna, 26.09.1979, Tygodnik Powszechny 33 (1979) 40, 7.

JAN PAWEŁ II: Spotkanie z przedstawicielami religii niechrześcijańskich. OR 7(1986) 2, 8.

JAN PAWEŁ II: Muzułmanie i Chrześcijanie Filipin podróżują w tej samej łodzi, spotkanie w Davao na Filipinach (20.02.1981), 83.

JAN PAWEŁ II: Przekroczyć próg nadziei, Lublin: KUL, 1994, 83.

- JAN PAWEŁ II: Wspólnota i ludzie braterstwa. Spotkanie z muzułmanami. Jaunde 12.08.1985, w: *Islam*, 118.
- JAN PAWEŁ II: Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, OR 5 (1984) 1-2, 17; Dialog na rzecz pokoju – konieczność naszych czasów. Temat XVI Świętego Dnia Pokoju (Komunikat), OR 3 (1982) 7-8, 18.
- JAN PAWEŁ II: Przemówienie do młodzieży muzułmańskiej, Csablanka 19.08.1985, w: SAKOWICZ Czesław (oprac.) *Islam*, 97.
- JAN PAWEŁ II: Do przedstawicieli religii niechrześcijańskich, uczestników Modlitwy o Pokój w Asyżu, *OsRomPol* 7 (1986) 1, 13-18.
- JOHSON Paul: *W poszukiwaniu Boga*, tłum. CZARNOCKI Adam, Warszawa. Apostolicum, 1997, 158.
- KAMYKOWSKI Łukasz: *Cały Izrael. Ku Katolickiej Wizji Izraela i Żydów*, Kraków: Bernardinum, 1996, 79.
- KOPAŃSKI Władysław: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* PWN, t. 1, Warszawa, 1975, 219.
- KOWALCZYK Stanisław: *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław: Apostolicum, 1979, 123-128.
- KUNG Hans: *Krestenstvi a budhismus*, Praha: Vysehrad, 1998, 15.
- MRAZEK Milan: *Nastin religionistiki*, Praha: Kalich, 1988, 12-14.
- MUSSNER Franc: *Traktat o Żydach*, tłum. KRUCZYŃSKA Janina, Warszawa: Apostolicum, 1993, 10-20.
- OTTO Rudolf: *Mistyka Wschodu i Zachodu*, Warszawa: Apostolicum, 2000, 9.
- RATZINGER Jozeph: *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. ZAJACZKOWSKI Romuald, Kielce: Rafael, 2004, 203-205.
- RUSECKI Marian: *Chrystologiczne postawy dialogu międzyreligijnego*, w: *Dialog międzyreligijny*, (red.) ZIMON Henryk, Lublin: KUL, 2004, 35.
- RUSECKI Marian: *Teologiczna interpretacja religii niechrześcijańskich w nauczaniu Katechetycznym*. HD 55 (1986), 201.
- RUSECKI Marian: *Religia*. in: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Kraków: M, 2002, 1013.
- SCHAEFLER R: *Filozofie naboženstvi*, Praha: Akademia, 2003, 75-79.
- SZYMIK Stanisław: *Żydowskie Święta późniejsze*, w: *życie religijne w Biblii*, (red.) WITASZEK G., Lublin: KUL, 1999, 342n.
- TOMAL Mariusz: *Jak modlą się Żydzi*. *Antologia Modlitw*, Warszawa: PAX, 2000, 147.

WOJTYŁA Karol: U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II, Kraków: Biały Kruk; 1972, 1988 (wyd.2), 27.

ZDYBICKA Zofia: Człowiek i religia, Lublin: KUL, 1978, 266.

## **Résumé**

### **„The Interreligious Dialogue And Missionary Activity of the Church“**

**by Stefan Wojdyla**

This thesis deals with the interreligious dialogue and the missionary activity of the Church. The main goal of this work is to point out the relationship between the dialogue and missionary activity, i.e. whether these two are interrelated or not. The first chapter explains basic terms, such as dialogue, religion, interreligious dialogue and missionary activities in relation to the dialogue. The second chapter gives a description of the dialogue between Christianity and Judaism. The third chapter deals with the dialogue between Christianity and Islam. The fourth and last chapter is concerned with the dialogue between Christianity and Buddhism. The Catholic Church enhances a connection between the interreligious dialogue and its missionary activity. This desire was formulated in the conciliar documents *Ad Gentes* and *Nostra Aetate*. A sincere dialogue is connected with missionary activity, because Christianity entails a desire to share Christian faith with other people. Interreligious dialogue must be the fundament of Christian missionary activity, otherwise it does not respond with the Christian identity: one cannot exist without the other. In this sense it can be stated that missionary activities and interreligious dialogue dissolve even if they are not equivalent. We cannot choose one of the two and neglect the other. This manner of dialogue as part of the missionary activity of the Church has its source in God, which means that such dialogue belongs to the Christian vocation.

Key words:

- interreligious dialogue
- missionary activity
- dialogue between Christianity and Judaism
- dialogue between Christianity and Buddhism

## Ilość Znaków

strony.....	93 (7-99)
wyrazy.....	31 997
znaki (ze spacjami).....	233 549
akapity.....	581
wiersze.....	3 169