Paweł Sokołowski

Dialog międzyreligijny w ujęciu księdza profesora Mariana Ruseckiego

Nurt SVD 46/1 (131), 9-26

2012

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

NURT SVD 1 (2012) s. 9-26

Dialog międzyreligijny w ujęciu Księdza Profesora Mariana Ruseckiego

Paweł Sokołowski

Ur. 1981 w Ostrowcu Świętokrzyskim; 2005 magisteria z historii oraz teologii (KUL); 2005-2010 studia specjalistyczne w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL. 2010 doktorat z teologii fundamentalnej. Asystent naukowy w Instytucie Leksykografii KUL. Kierunki zainteresowań badawczych: argumentacja w teologii fundamentalnej, teologia religii i dialog międzyreligijny.

Wprowadzenie

Dialog wypływa z samej natury człowieka jako istoty mówiącej, otwartej na dialog i w dialogu się wyrażającej. Stanowi potrzebę wpisaną w ontyczną strukturę osoby, która w pełni staje się nią m.in. poprzez aktualizowanie płaszczyzny dialogu. Dialog ma charakter osobotwórczy, prowadzi do spotkania osób. Zamknięcie się na dialog jest tożsame z zamknięciem się na drugą osobę i jej świat, co w ostateczności prowadzi do depersonalizacji[1].

Ponieważ międzyosobowa płaszczyzna dialogu obejmuje całokształt tych dziedzin, w których i przez które wyraża się osoba, stąd też dialog odnoszony jest do religii, co nie oznacza jednak, że twórcą religii jest człowiek. Sami wyznawcy dostrzegają też konieczność bliższej współpracy między sobą, by w ten sposób dawać świadectwo najwyższym wartościom ludzkiego ducha. Kościół katolicki i jego *Magisterium* intensywnie wspierają dialog międzyreligijny, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, który okazał się skutecznym impulsem do poszukiwań teologicznych zbliżeń pomiędzy chrześcijaństwem a religiami pozachrześcijańskimi (KDK, KK, DRN, DM)[2].

[1] Zob. R. Łukaszyk, *Dialog*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1974, kol. 1258-1288.

[2] I.S. Ledwoń wskazuje na „prekursorskie" dokumenty kościelne z zakresu podjętej problematyki, wśród których wymienia encykliki Piusa XII (*Mystici*

Niekwestionowane znaczenie na gruncie polskiej teologii religii mają w sferze dialogu międzyreligijnego badania księdza profesora Mariana Ruseckiego, nestora polskiej teologii fundamentalnej. Jego znaczenie w tym zakresie odnosi się nie tylko do nadania tej problematyce spójnego metodologicznie charakteru, ale wynika także z oryginalnego wkładu w zagadnienie dialogu międzyreligijnego. Tematyka dialogu międzyreligijnego w twórczości Ruseckiego – w przeciwieństwie do ogólnej charakterystyki problematyki teologiczno-religijnej[3] – nie była dotąd podejmowana, a mimo iż we wcześniejszych publikacjach nie poświęcał jej wiele miejsca – w ostatnich nabiera ona coraz większego znaczenia.

Ksiądz Rusecki, podejmując problem rozumienia dialogu oraz równie doniosłą kwestię rozumienia religii, wskazuje na specyfikę i właściwości dialogu międzyreligijnego na tle innych fenomenów współczesnej teologii, w tym teologii religii (punkt 1). Na podstawie powyższych pojęć religii i dialogu Rusecki prezentuje oryginalne podejście wobec teologicznych podstaw dialogu międzyreligijnego, kreśląc je zarazem klarownie i odważnie. Nie waha się mówić wprost, że z punktu widzenia chrześcijaństwa jego najbardziej znaczącymi podstawami są podstawy teologiczne, ściśle mówiąc trynitarne, świadczące o specyfice tej religii (punkt 2). W ten sposób autor dosyć płynnie przechodzi do samej praktyki dialogu. Dopiero tu w całej pełni ujawnia się potrzeba wcześniejszych rozważań na temat pojęcia religii, które w różnym zakresie stosuje wobec religii pierwotnych, hinduizmu, buddyzmu, szintoizmu, taoizmu, judaizmu, a także islamu (punkt 3).

1. Metodologiczne i religiologiczne aspekty dialogu międzyreligijnego

W pracy naukowej Marian Rusecki koncentruje się m.in. na metodologii teologii fundamentalnej[4]. Ten aspekt jego zainteresowań

Corporis, *Evangelii praecones*, *Fidei donum*) oraz Pawła VI (*Ecclesiam suam*), a także list Kongregacji Świętego Oficjum *Suprema haec sacra*. Zob. tenże, *Problematyka teologiczno-religijna w myśli ks. Mariana Ruseckiego*, [w:] tenże (red.), *Scio qui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*, Lublin 2007, s. 157.

[3] Przykładem może być cytowany artykuł I.S. Ledwonia, *Problematyka teologiczno-religijna*….

[4] Por. jego klasyczne studium z tego zakresu: *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, passim. Zob. także I.S. Ledwoń, *Rusecki Marian*, [w:] M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej* (dalej: LTF), Lublin-Kraków, s. 1055-1057.

tłumaczy fakt, że wiele podejmowanych przez niego zagadnień uzyskuje istotny z naukowego punktu widzenia, metodologiczny status, znacząco wpływający na systematyzację podejmowanych problemów. Podobnie dzieje się z zagadnieniem dialogu międzyreligijnego. Można tu z jednej strony wyróżnić dostrzeganą przez autora potrzebę przybliżenia jakichś – przynajmniej ogólnych – ram dialogu międzyreligijnego, a z drugiej – nieodzowność konsekwentnego rozgraniczenia tego, co religią jest, od tego, co nią nie jest – zwłaszcza jeśli wziąć pod uwagę coraz liczniej występujące zjawiska parareligijne (sekty, tzw. nowe religie), zdolne powodować zagubienie tych, którzy niekoniecznie rozpoznali wagę i znaczenie Chrystusowego Objawienia.

W tym kontekście jawi się konieczność omówienia rozumienia religii według Ruseckiego, stosowanej do tych zjawisk, które chcą się nią mienić (podpunkt 1), oraz dialogu (podpunkt 2).

1.1. Pojęcie religii

Pierwszoplanową rolę w określeniu istoty dialogu międzyreligijnego odgrywa rozumienie religii. Wbrew pozorom skłania ku temu pytanie o genezę religii (jednej lub kilku). Jeśli wywodzi się ona (one) z jednego źródła, łatwiej wówczas znaleźć punkty styczne takiego dialogu i można wyraźnie określić zakres uczestników dialogu międzyreligijnego, z którego siłą rzeczy wyeliminowane zostaną zjawiska parareligijne i niesłusznie pretendujące do tego miana. Warto przy tym zwrócić uwagę, iż dla Ruseckiego nie istnieje religia *in genere* – zawsze mamy do czynienia z konkretną religią (religiami). Znaczenie pytania o genezę religii widać na przykładzie jego opracowań, podejmujących analizę fenomenu religii, w których podkreśla brak jednolitych pojęć w odniesieniu do religii, skutkiem czego pojawiają się takie „fenomeny", jak religie ateistyczne, naturalne, politeistyczne, synkretyczne, nowe, mające ludzkich założycieli, które – jego zdaniem – żadną miarą religii stanowić nie mogą[5]. W przeciwnym razie mogłoby nią być niemal każde zjawisko. A zatem wstępem do zagadnienia dialogu międzyreligijnego jest problematyka religiologiczna, która ustawia je we właściwym świetle.

Rusecki omawia problematykę religii najpierw w odniesieniu do jej istoty, a następnie genezy, choć dopuszcza także odwrotną ko-

[5] Por. M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 295-331; tenże, *Dlaczego sekty są niebezpieczne?*, [w:] tenże (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 203-223.

lejność[6]. Mając świadomość wielości definicji i sposobów rozumienia religii, odrzuca on wszelkie jej redukcjonizmy (teorie psychologiczne, psychoanalityczne, socjologiczne), by stwierdzić, że istotą religii jest osobowy związek człowieka z Bogiem[7]. Zdaje sobie przy tym sprawę, że jest to bardzo ogólne i podstawowe określenie religii, ale dzięki temu akceptowalne niemal we wszystkich naukach. W przyjętym określeniu religii wyróżnia człowieka jako podmiot religii, Boga jako jej przedmiot oraz samą relację zachodzącą między podmiotem a przedmiotem. Podkreśla, że podmiot religii stanowi osoba rozumna i wolna, świadoma potrzeby zbawienia, które jest celem religii, a przedmiot religii to transcendentny, osobowy i święty Bóg; relacja zachodząca między podmiotem a przedmiotem ma charakter ontyczny, ale przede wszystkim zbawczy. Religia posiada określoną strukturę (prawdy wiary, moralność, kult, organizację) oraz pełni ściśle określone funkcje (zbawcze, antropotwórcze, wspólnototwórcze, kulturotwórcze, apologetyczne). Stąd też – według Ruseckiego – płynie uzasadnienie dla jej zdecydowanego odróżnienia od innych dziedzin ludzkiej aktywności – nauki, filozofii, etyki, sztuki, kultury. Będąc wiernym przyjętemu określeniu religii, Rusecki sytuuje ją poza obrębem wyżej wymienionych dziedzin ludzkiej aktywności, podkreślając jej wyjątkowość oraz niesprowadzalność do tych dziedzin. Jest to o tyle istotne, że współcześnie coraz częściej słyszy się głosy redukujące religię do jednego z działów kultury bądź ujmujące ją jako swoiście rozumiany światopogląd czy też filozofię, a nawet prorokujące, iż religia zaniknie pod wpływem rozwoju nauki[8]. To ostatnie stwierdzenie – jak słusznie podkreśla Rusecki – nie jest zresztą nowe, lecz sięga poglądów marksistów, scjentystów i pozytywistów[9].

W odniesieniu do genezy religii Rusecki – podobnie jak w odniesieniu do jej istoty – zdecydowanie sprzeciwia się zawężającym, naturalistycznym (pozarewelatywnym) interpretacjom pochodzenia

[6] Por. tenże, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 9-12; tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., passim; tenże, *Pojęcie religii*, [w:] tenże (red.), *Być chrześcijaninem*, Lublin 2006, s. 19-20.

[7] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 50-56; tenże, *Istota i geneza…*, dz. cyt., s. 56-68; tenże, *Religia*, [w:] LTF, dz. cyt., s. 1016. Zob. także pojęcie religii w nauczaniu Jana Pawła II, analizowane przez I.S. Ledwonia w artykule: *Chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, [w:] J. Perszon (red.), *Jan Paweł II a religie świata*, Toruń 2007, s. 69.

[8] Tenże, *Czy nauka zastąpi religię?*, „Ateneum Kapłańskie" (dalej: „AK"), t. 85, z. 3, 1993, s. 475-488. Zob. także P. Sokołowski (rec.), M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, 620 s.; „Studia Nauk Teologicznych PAN", nr 2, 2007, s. 390-394.

[9] M. Rusecki, *Redukcjonistyczne teorie religii*, [w:] LTF, dz. cyt., s. 1004-1008.

religii (hipotezom przyrodniczo-gnozeologicznym, psychologicznym, socjologicznym, ewolucjonistycznym). Autor stanowczo odrzuca tego typu interpretację jako nieuzasadnioną i w zdecydowanej mierze wynikającą z przyjętych założeń filozoficznych, psychologicznych, socjologicznych i innych. Problem genezy religii rozstrzyga w ten sposób, że wywodzi ją z Objawienia Bożego[10]. Rusecki prezentuje także konsekwencje zaprezentowanej genezy religii, choć ściśle łączą się one także z jej istotą. Należy zwrócić uwagę na skalę tych konsekwencji, a także na nowe elementy, jakie się w nich pojawiły w stosunku do wcześniejszych poglądów autora, świadczące o ewolucji jego myśli. Przykładowo, chodzi tu m.in. o odrzucenie ludzkich założycieli religii, tzw. religii naturalnych, synkretycznych, „nowych" religii oraz – jako *novum* w dotychczasowych poglądach – religii mitycznych-politeistycznych. Autor sprzeciwia się także jakiejkolwiek promocji sekt[11]. Objawieniowa geneza religii, łącznie z jej istotą, wyznacza zatem Ruseckiemu kryteria prawdziwości religii[12]. Z punktu widzenia dialogu międzyreligijnego niektóre jego poglądy w zakresie objawieniowej genezy religii wydają się zbyt radykalne we współczesnym, tolerancyjno-pluralistycznym świecie, budząc pesymizm wobec jakiejkolwiek możliwości takiego dialogu, zwłaszcza jeśli chodzi o religie azjatyckie. Takie obawy wydają się jednak przedwczesne i nieuzasadnione, o czym poniżej.

Przyjmując objawieniową genezę religii oraz jej rozumienie jako związek człowieka z Bogiem, Rusecki bada główne religie świata w perspektywie teologiczno-religijnej, a więc pod kątem podmiotu religii, jej przedmiotu oraz relacji zachodzącej między nimi. Stwierdza, że miano religii odnosi się do wierzeń ludzi pierwotnych, choć jest ono znacząco wypaczone, a pod pewnymi względami można je też zastosować do niektórych nurtów hiunduizmu i buddyzmu, jednakże pod warunkiem, że mówią one o osobie oraz w podobny – personalistyczny sposób – pojmują bóstwo[13]. Autor objawieniowe elementy dostrzega

---

[10] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 243-267; tenże, *Istota i geneza…*, dz. cyt., s. 189-239; tenże (red.), *Objawieniowa geneza religii*, [w:] H. Cioch i in. (red.), *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Bronisławowi H. Zubertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin*, Lublin 2000, s. 789-799; tenże, *Chrześcijańska interpretacja genezy religii*, „AK", t. 79, z. 2, 1987, s. 234-252; tenże, *Geneza religii*, [w:] H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Lublin 2000, s. 72-80.

[11] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 299-350.

[12] Tenże, *Prawdziwość religii*, [w:] LTF, dz. cyt., s. 963-964; tenże, *Traktat o religii…*, dz. cyt., s. 11.

[13] Tenże, s. 355-413. Na temat buddyzmu zob. tenże, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 518-524.

w szintoizmie oraz taoizmie, do których pod pewnymi warunkami można odnieść pojęcie religii[14]. Jego zdaniem zdecydowanie mniejsze wątpliwości nasuwają się w odniesieniu do islamu, który także ma się wywodzić z Bożego Objawienia[15]. Końcową refleksję przeprowadza Rusecki na temat judaizmu jako religii wywodzącej się z Objawienia Starego Testamentu[16].

W świetle powyższego można stwierdzić, że pojęcie religii jest kluczowe dla właściwego rozumienia dialogu odbywającego się między nimi. Niemniej powyższe rozważania autora nie uwzględniają tych wierzeń, które liczą sobie poniżej 10 mln wyznawców – nie rozstrzyga, czy wobec nich także można stosować pojęcie religii. Z drugiej jednak strony sikhizm, z ok. 23 mln wiernych[17], nie znalazł miejsca w jego badaniach nad najważniejszymi religiami świata.

1.2. Pojęcie dialogu

W analizach na temat dialogu międzyreligijnego Marian Rusecki jako jeden z niewielu autorów stosuje metarefleksję nad naturą i celem dialogu[18], podkreślając jego antropologiczny charakter, pozwalający uchwycić samą jego istotę[19]. Na tak obranej płaszczyźnie refleksji Rusecki charakteryzuje zasady dialogu. Według niego zasadniczą sprawą jest przyjęcie równości interlokutorów oraz ich osobowej godności. Nie bez znaczenia pozostaje też poszanowanie dla ich wolności,

[14] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 415-429.

[15] Tenże, s. 431-446; tenże, *Traktat o cudzie*, dz. cyt., s. 540-546.

[16] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 447-461.

[17] Por. następującą zapowiedź autora: „Trzecia część pracy – zawierająca nowatorskie wyniki badań najmłodszej dyscypliny teologicznej (teologii religii) – obejmować będzie charakterystykę wielkich religii świata, którym w naukach religioznawczych (głównie) poświęca się najwięcej uwagi" (tamże, s. 14). Zob. także przypis nr 7 do *Traktatu o religii*.

[18] Tenże, *Chrystologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego*, [w:] H. Zimoń (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004, s. 29-64; tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 528-530. Brak jest tego typu analiz w artykułach m.in. H. Zimonia (*Afrykańskie wartości duchowe i religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego*, [w:] tenże (red.), *Dialog międzyreligijny*, dz. cyt., s. 159-183), A. Wąsa (*Dialog chrześcijan z Braćmi Muzułmanami w Jordanii*, [w:] tamże, s. 311-338) oraz K. Kościelniaka (*Eschatologia muzułmańska. Możliwości dialogu na podstawie analizy islamskiej nauki o „Al-A'rāf" – „czyśćcu"*, [w:] tamże, s. 289-310). Występują one – w różnym zakresie – u Z. Pawłowicza (*Dialog międzyreligijny w Polsce*, [w:] tamże, s. 65-84), B. Maika (*Dialog chrześcijaństwa z hinduizmem*, [w:] tamże, s. 185-208), E. Sakowicza (*Dialog chrześcijaństwa z islamem w nauczaniu Jana Pawła II*, [w:] tamże, s. 259-288).

[19] Tenże, *Chrystologiczne podstawy…*, art. cyt., s. 33.

wyrażającej się w poszukiwaniu prawdy oraz w wyborze określonego światopoglądowo stanowiska. Tym samym natura dialogu ma charakter partnerski[20].

Na marginesie należy zauważyć, że zamiast mówić o „partnerskiej" naturze dialogu, lepiej byłoby wskazać na jej personalistyczny rys, implikujący ów partnerski wymiar i lepiej oddający podmiotowość uczestników (stron) dialogu. Nie znaczy to jednak, że w poglądach Ruseckiego brak personalistycznych implikacji dialogu międzyreligijnego.

Jaki jest cel dialogu? Odpowiedź na to pytanie w ujęciu teologa jest sprawą oczywistą. Chodzi o „budowanie lepszego świata"[21]. Gdyby jednak do tego tylko zawęzić cel dialogu, wówczas dokonałaby się pewna redukcja poglądów autora. Nie bez znaczenia pozostaje bowiem kwestia wzajemnego poznania się uczestników dialogu, ich ubogacenia się i interpersonalnego otwarcia[22].

Tak zarysowana struktura dialogu pozwala Ruseckiemu odnieść ją do płaszczyzny teologicznej. W wyniku dalszych poszukiwań teolog stwierdza, że dialogowanie nie ogranicza się tylko do płaszczyzny empirycznej, immanentnej, lecz odnosi się także do płaszczyzny transempirycznej, czyli wiary, w której możliwy jest dialog pomiędzy objawiającym się Bogiem a człowiekiem. Tutaj zauważa, iż zawsze to Bóg wychodzi pierwszy w Objawieniu naprzeciw człowiekowi i wzywa go do nawiązania zbawczego dialogu. Jeśli człowiek odpowie nań pozytywnie, wówczas nawiązuje się on i realizuje[23].

W dalszej perspektywie Marian Rusecki odnosi pojęcie dialogu do Kościoła, aby w tym kontekście wskazać potrzebę dialogu pomiędzy podzielonym chrześcijaństwem, a także pomiędzy chrześcijaństwem a religiami pozachrześcijańskimi. Również tutaj uwidacznia się potrzeba zastosowania omówionego wcześniej pojęcia religii. Dialog chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi, wyodrębnionymi na podstawie przyjętej przez autora definicji religii, ma z jednej strony prowadzić do odkrycia w nich objawionych elementów wiary i moral-

---

[20] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 510; tenże, *Chrystologiczne podstawy…*, art. cyt., s. 33.

[21] Tenże, *Chrystologiczne podstawy…*, art. cyt., s. 34.

[22] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 510-511.

[23] Na ten temat autor napisał szereg publikacji, by wymienić przykładowe: *Wiara jako odpowiedź człowieka na Boże Objawienie*, [w:] M. Rusecki, E. Pudełko (red.), *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, Lublin 1995, s. 43-54; *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, [w:] M. Rusecki (red.), *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, Lublin 1992, s. 49-57; *Wiara odpowiedzią na Boże wezwanie*, [w:] tenże, s. 57-62; *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, passim.

ności, a także w pewnym stopniu kultu i organizacji, które są bliskie chrześcijaństwu, a z drugiej – zbliżać ich wyznawców do pełni Objawienia i zbawienia w Jezusie Chrystusie[24]. Wydaje się, że stosowane przez Ruseckiego pojęcie dialogu międzyreligijnego jest adekwatne do celu, który autor w swych rozważaniach zamierza osiągnąć. Choć nie mówi wprost o personalistycznej naturze dialogu, co sygnalizowano, to *implicite* zawiera on elementy umożliwiające personalistyczną optykę dialogu[25]. Sądzić jednak można, iż bardziej uprawniony byłby – zamiast antropologicznego – teologiczny punkt wyjścia w rozważaniach na temat natury i celu dialogu. Objawienie poucza bowiem, że w Trójcy Osób następuje nieustanny dialog i wewnątrztrynitarne spotkanie Ojca, Syna i Ducha Świętego, a dialog na płaszczyźnie ludzkiej ma niejako wtórny i analogiczny wobec tamtego charakter. Dialog wewnątrztrynitarny stanowi źródło dialogu człowieka z Bogiem oraz dialogu ludzi między sobą i między religiami.

2. Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego

Mając odpowiednie metodologiczne narzędzia, a więc jasno sprecyzowane pojęcie religii oraz dialogu, Rusecki ukazuje rzeczywistość teologicznych podstaw dialogu międzyreligijnego. Przez owe podstawy rozumie on całość poznania, jakie wynika z refleksji nad Objawieniem, mającą przez to zasadnicze znaczenie dla dialogu międzyreligijnego[26]. Inaczej mówiąc, teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego stanowi to, co jest specyficznie chrześcijańskie. Czy w związku z tym nie rysuje się już w punkcie wyjścia jakaś trudność, a nawet sprzeczność, polegająca na akcentowaniu różnic między religiami, zamiast eksponowaniu tego, co je łączy? Czy taki punkt wyjścia może doprowadzić do jakiegoś dialogicznego zbliżenia religii, które jest przecież jednym z celów dialogu międzyreligijnego? Zdaniem autora te obawy są nieuzasadnione, gdyż pewne elementy chrześcijańskiego Objawienia leżą u podstaw wszystkich religii, a więc to, co wyróżnia chrześcijaństwo spośród religii świata, ma równocześnie przenikać swym blaskiem religie pozachrześcijańskie[27]. Dlatego też łączność po-

[24] Tenże, *Chrystologiczne podstawy…*, art. cyt., s. 34-35.

[25] Elementy te omawia w swoim artykule K. Parzych (*Personalistyczne podstawy dialogu Kościoła z religiami niechrześcijańskimi*, [w:] H. Zimoń (red.), *Dialog międzyreligijny*, dz. cyt., s. 123-141).

[26] Tenże, *Chrystologiczne podstawy…*, art. cyt., s. 31.

[27] „Na uzasadnienie obranego punktu widzenia można przytoczyć dwa argumenty. Pierwszy wynika z faktu, że chrześcijańskie objawienie, przynajmniej

między chrześcijaństwem a religiami pozachrześcijańskimi – w opinii Ruseckiego – dokonuje się na płaszczyźnie patrylogii, chrystologii oraz pneumatologii, czyli *specificum* chrześcijaństwa.

2.1. Podstawy patrylogiczne

Mówienie o patrylogicznych podstawach dialogu międzyreligijnego jest dla Ruseckiego równoważne z ukazywaniem Boga jako Stwórcy, troskliwego Ojca i Jego Opatrzności, oraz z mówieniem o sposobie, w jaki Bóg zawarł się w świecie, czyli o Objawieniu przez stworzenia i w stworzeniach. Te trzy idee mają być w mniejszym bądź większym stopniu obecne we wszystkich religiach[28].

Punktem wyjścia dla patrylogicznych podstaw dialogu międzyreligijnego, a zarazem do ukazywania Boga jako Ojca, jest obecne we wszystkich religiach przekonanie o stworzeniu przez Niego wszelkiej materii, także człowieka. Odnosić się to ma również do świata duchów jako podległemu Bogu[29]. Wydaje się, że tak przyjęta teza rodzić może istotne problemy w odniesieniu do religii azjatyckich. Dla przykładu warto zwrócić uwagę na przekonania współczesnego hinduizmu i obecnego w nim tzw. nurtu intelektualnego, który przyjmuje odwieczne istnienie świata. Stworzenie jest jedynie przemianą energii, która wszystkiemu nadaje nowy kształt[30].

Mimo tych zastrzeżeń teolog wskazuje na możliwość ukazywania Boga jako Ojca, który jest Panem życia i śmierci. Bóg nieustannie opiekuje się stworzonym światem, zwłaszcza człowiekiem, co wskazuje na obecność idei Opatrzności. Idea ta ma przenikać wszystkie religie i tym samym może ona – według autora – stanowić dalszą patrylogiczną przesłankę do prowadzenia międzyreligijnego dialogu. Co więcej, Opatrzność ma też w wyznawcach religii pozachrześcijańskich

---

niektóre jego etapy i formy, leży u podstaw wszystkich religii (…), a objawieniowozbawcze «wydarzenie Chrystusa» przenika wszystkie religie. Ten argument jest zasadniczy, biorąc pod uwagę ekonomię i historię zbawienia" (tenże, *Chrystologiczne podstawy…*, art. cyt., s. 31).

[28] M. Rusecki, *Trynitarne podstawy dialogu międzyreligijnego*, [w:] J. Perszon (red.), *Jan Paweł II a religie świata*, dz. cyt., s. 41-47; tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 530-531.

[29] „Tajemnica stworzenia stanowi tym samym o jedności wyznawców wszystkich religii i wskazuje na patrylogiczne podstawy dialogu między nimi" (*Traktat o religii*, s. 513).

[30] J. Górski i in., *Religie świata*, [w:] T. Dzidek i in. (red.), *Teologia fundamentalna*, t. 2, *Religie świata a chrześcijaństwo*, Kraków 1998, s. 30.

rodzić nadzieję, której przedmiotem jest właśnie Bóg[31]. Wydaje się, że idea Opatrzności jako podstawa do dialogu międzyreligijnego nie powinna budzić większych zastrzeżeń, nawet w przypadku tych religii, które nie mówią wprost o osobowym charakterze Boga, a połączona z nadzieją jako istotnym rysem religii Opatrzność wskazuje na sperancyjny charakter religii, dokonujący się już „tu" i „teraz" (uwalnianie od wszelkich determinizmów). Obok tego aktualistycznego znamienia, Opatrzność ma wymiar bonatywny – rodzi zaufanie do Boga jako Istoty Dobrej.

Ze stworzeniem łączy się też kwestia Objawienia przez stworzenia i w stworzeniach[32]. Rusecki podkreśla, że świat nie ma racji istnienia, lecz wskazuje na swoją Przyczynę, czyli Boga. Poza tym takie transcendentalia, jak prawda, dobro, piękno, a także swego rodzaju miłość – zawarte są w stworzeniu, sprawiają, iż stworzony świat staje się epifanijnym znakiem Boga[33]. Słusznie zwrócił Rusecki uwagę na konieczne uwarunkowania podmiotu ludzkiego do rozpoznania tego rodzaju stwórczej obecności Boga i Jego Objawienia. Ten aspekt patrylogicznych podstaw dialogu międzyreligijnego ma istotne znaczenie dla omawianej problematyki także z tego względu, że samemu człowiekowi przynależy udział w objawieniowym dziele Boga (Objawienie Boże dokonuje się także w samym człowieku)[34]. Wyznawca każdej religii, z którą chrześcijaństwo konwersuje, przynależy do objawieniowo-zbawczego planu Boga.

---

[31] „Trzeba zaakcentować fakt, że wiara w Opatrzność jest źródłem nadziei (często nieuświadomionej) dla wyznawców wszystkich religii świata, ponieważ uwalnia ludzkie życie od jakichkolwiek form fatalizmu czy chaosu" (*Trynitarne podstawy…*, art. cyt., s. 44).

[32] Nie jest ono Objawieniem naturalnym, któremu ks. Rusecki zdecydowanie się sprzeciwia. Jego zdaniem w Objawieniu naturalnym zachodzi wewnętrzna sprzeczność, gdyż Objawieniu jako aktywności Boga w świecie zawsze towarzyszy nadprzyrodzona łaska. Religie „naturalne", które miałyby być skutkiem odczytania takiego Objawienia, rozwijałyby się niejako poza ekonomią łaski, co stoi w sprzeczności z nauczaniem soborowym (m.in. KO 2-6, DRN 1-5). Szerzej zob.: tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 299-304.

[33] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 517-518; tenże, *Trynitarne podstawy…*, art. cyt., s. 44. Argumentacja na rzecz obecności w religiach Objawienia przez stworzenia i w stworzeniach została przez omawianego autora znacząco pogłębiona. Zob. M. Rusecki, P. Sokołowski, *Objawienie w religiach*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. XIV, Lublin 2010, kol. 177-181.

[34] Tenże, *Objawienie Boże. I. Koncepcje Objawienia i ich teologiczno-fundamentalne implikacje*, [w:] LTF, dz. cyt., s. 865

2.2. Podstawy chrystologiczne

Dla Ruseckiego podstawy dialogu między chrześcijaństwem a religiami pozachrześcijańskimi wyznacza również chrystologia. Mimo że Jezus Chrystus jest pełnią Objawienia, które zrealizowało się w chrześcijaństwie, można jednak ukazywać Jego znaczenie dla innych religii. W charakterze uwagi wstępnej powstaje pytanie o uzasadnienie kolejności podejmowanych zagadnień z zakresu chrystologii (protologia, mesjańskie proroctwa, zwiastowanie, wcielenie, boska świadomość Jezusa, Jego cuda, Misterium Paschalne). Autor nie uzasadniając go, przyjmuje historiozbawczy porządek wykładu, choć powstaje pytanie, czy dla celów dialogu międzyreligijnego bardziej zasadny nie byłby np. inkarnacyjny punkt wyjścia (wcielenie jako zjednoczenie się Boga w Jezusie Chrystusie z każdym człowiekiem), przechodzący w analizę wydarzeń z życia Jezusa Chrystusa aż po Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie, a zamknięty ukazaniem obecności Logosu w protologii oraz obietnic Bożych zawartych w proroctwach mesjańskich.

Pierwszym momentem w ramach chrystologicznych podstaw dialogu międzyreligijnego jest dla Ruseckiego protologia. Preegzystujący Logos uczestniczył zarówno w stworzeniu świata, jak i człowieka, przez co daje się poznać wszystkim ludziom[35]. Warto dodać, że biblijne pojęcie stworzenia zawiera znacznie głębszą treść niż tylko „obdarowanie istnieniem" – w najwłaściwszym sensie oznacza ono bowiem udzielanie się Stwórcy człowiekowi[36]. Owo udzielanie się Stwórcy stworzeniu staje się samoudzielaniem, obecnym w Objawieniu w stworzeniach i przez stworzenia, które każdy człowiek może odczytać.

Rusecki słusznie wskazuje na możliwość dialogu – przynajmniej z niektórymi religiami – na płaszczyźnie proroctw, odnoszących się do Jezusa jako obiecanego Mesjasza. Według Ruseckiego chodzi tu o islam, w którym Jezus był nazywany prorokiem. Z drugiej strony, jego zdaniem, można by się dopatrywać takiej możliwości podstaw dialogu z buddyzmem, choć kwestia proroctw Buddy i ich wiarygodność – jak zaznacza – wymaga dalszych badań[37].

---

[35] Tenże, *Chrystologiczne podstawy…*, art. cyt., s. 36; tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 518-519.

[36] Por. Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, nr 12. Zob. także: P. Sokołowski, *Agapetologiczny argument wiarygodności chrześcijaństwa w polskojęzycznej literaturze teologiczno-fundamentalnej*, Lublin 2009, s. 43.

[37] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 521; tenże, *Chrystologiczne podstawy…*, art. cyt., s. 41; tenże, *Trynitarne podstawy…*, art. cyt., s. 50; tenże, *Traktat o cudzie*, dz. cyt., s. 529-531.

Mimo iż wcielenie należy do największych tajemnic chrześcijaństwa, to jednak – zdaniem teologa – można z niego wyprowadzać przesłankę na rzecz chrystologicznych podstaw dialogu międzyreligijnego. Przez wcielenie Syn Boży w nowy i niespotykany dotąd sposób przybliżył się, a nawet zjednoczył z każdym człowiekiem i z całą ludzkością, w efekcie czego wcielenie nie ma – według Ruseckiego – charakteru ekskluzywistycznego, lecz powoduje głębsze otwarcie chrześcijaństwa na dialog z innymi religiami[38]. Podobnie rzecz się ma z boską i mesjańską świadomością Jezusa z Nazaretu. Mimo iż nikt z ludzi nie wysuwał takich roszczeń jak Mistrz z Nazaretu, to jednak te roszczenia w odniesieniu do wielkich religii są znaczące i mogłyby stanowić swego rodzaju inspirację do dialogu z chrześcijaństwem. W tym wypadku teolog wydaje się być świadomym trudności, jakie w dialogu międzyreligijnym może wzbudzać zagadnienie boskiej świadomości Jezusa[39].

Ponieważ w wielu religiach (buddyzm, islam) dar taumaturgii miał świadczyć i potwierdzać powołanie oraz wielkość niektórych postaci, stąd otwiera on perspektywę dialogu pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami. Cud – stwierdza Rusecki – mógłby być przedmiotem dialogu interreligijnego[40]. Płaszczyznę tego dialogu autor dostrzega również w Misterium Paschalnym Chrystusa. Podkreśla tu nie tyle aspekty soteryczne, choć o nich nie zapomina, lecz wymiar antropologiczny śmierci krzyżowej Jezusa Chrystusa i jej ogólnoludzkie znaczenie[41], a w odniesieniu do zmartwychwstania wskazuje, iż stanowi ono odpowiedź na pytanie o sens ludzkiej egzystencji[42].

---

[38] Tenże, *Chrystologiczne podstawy…*, art. cyt., s. 42-43; tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 521; T. Dola podkreśla, że proegzystencja Syna oznacza również Jego pragnienie pozostawania w osobowej relacji do innych osób ludzkich; por. T. Dola, *Relacja krzyża do Wcielenia*, „Studia Paradyskie", nr 8, 1998, s. 195-196; tenże, *Wcielenie*, [w:] LTF, dz. cyt., s. 1312.

[39] „W dialogu interreligijnym trzeba stać na stanowisku prawdy i jej wiarygodności. W kwestii zbawienia nie można zrezygnować z niej dla celów koniunkturalnych czy pseudodialogowych" – zob. M. Rusecki, *Chrystologiczne podstawy…*, art. cyt., s. 48.

[40] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 524; tenże, *Chrystologiczne podstawy…*, art. cyt., s. 51-52; tenże, *Trynitarne podstawy…*, art. cyt., s. 53-54.

[41] „Śmierć Jezusa przełamała barierę grzechu, egoizmu, izolacjonizmu" – M. Rusecki, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 525; tenże, *Chrystologiczne podstawy…*, art. cyt., s. 56-60.

[42] Tenże, *Trynitarne podstawy…*, art. cyt., s. 55-56; tenże, *Pan zmartwychwstał i żyje. Zarys teologii rezurekcyjnej*, Warszawa 2006, s. 209-260.

2.3. Podstawy pneumatologiczne

Dialog międzyreligijny odbywać się może także – według Ruseckiego – na płaszczyźnie pneumatologicznej. Istnieją ku temu uzasadnione – jego zdaniem – przesłanki. Także tutaj, podobnie jak w odniesieniu do chrystologicznych podstaw dialogu, pojawia się pytanie o uzasadnienie historiozbawczej kolejności wykładu (obecność Ducha Świętego w stworzeniu świata, w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa, Kościele, świecie i religiach) oraz powstaje inne – o zasadność porządku „doświadczenia" (Duch Święty w stworzeniu świata, w świecie i religiach, w Wydarzeniu Jezusa Chrystusa i Kościele). Wydaje się, że taka kolejność mogłaby być bardziej zrozumiała dla wyznawców religii pozachrześcijańskich.

Pierwszą z przesłanek teolog formułuje na podstawie obecności Ducha Świętego w stworzeniu świata i człowieka. Jeśli bowiem Duch podczas stworzenia tchnął na człowieka, to tym samym Jego działanie odnosi się do wszystkich ludzi, a zatem i wyznawców religii pozachrześcijańskich. Jak konkluduje, tajemnica stworzenia po raz kolejny wskazuje na podstawy dialogu między religiami[43].

Według autora „Traktatu o religii" całe życie Jezusa Chrystusa było przeniknięte działaniem Ducha Świętego. Świadczyć o tym mogą takie wydarzenia, jak np. zwiastowanie, wcielenie, cuda, głoszenie Królestwa Bożego, zmartwychwstanie. Jeśli zatem uznaje się chrystologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego, to – jak wnioskuje Rusecki – *implicite* zawierają się w nich także podstawy pneumatologiczne, także domagające się ich przyjęcia[44]. Podobnie rzecz się ma z obecnością Ducha Świętego w Kościele, którego – zdaniem Ruseckiego – nie należy oddzielać od Chrystusa[45]. Tak więc chrystologia oraz eklezjologia znacznie poszerzają pneumatologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego.

Całość pneumatologicznych podstaw dla dialogu między religiami zamyka stwierdzenie autora, iż Duch przenika świat i same religie, kierując ich losami, a przez to przygotowuje je na przyjęcie objawionych wartości. Tutaj jednakże Rusecki zdecydowanie odcina się od utożsamiania go ze zwolennikami pozainstytucjonalnego działania Ducha Świętego, w tym ze zwolennikami tzw. pluralistyczno-relatywistycznej teologii religii[46].

---

[43] Tenże, *Trynitarne podstawy…*, art. cyt., s. 57; tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 527.
[44] Tenże, s. 528; tenże, *Trynitarne podstawy…*, art. cyt., s. 59.
[45] Por. artykuł M. Ruseckiego: *Łączność chrystologii z eklezjologią w teologii fundamentalnej w aspekcie metodologicznym*, [w:] *Testis Christi passionum (1 P 5,1). Księga jubileuszowa dla ks. prof. A. Kubisia*, Kraków 2004, s. 659-688.
[46] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 530.

Zarysowane wyżej teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego są jego podstawami trynitarnymi. Autor wychodząc z tego, co typowo chrześcijańskie i najbardziej wzniosłe w Objawieniu, ukazuje jego uniwersalny wymiar i powszechne przeznaczenie, przez co buduje nową jakość podstaw dla dialogu pomiędzy chrześcijaństwem a religiami pozachrześcijańskimi.

3. Praktyka dialogu międzyreligijnego

Ostatni punkt rozważań odnosić się będzie do praktycznego zastosowania wypracowanych przez autora trynitarnych podstaw dialogu chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi. Tutaj też, niejako przy okazji, ukaże się przydatność metodologicznych i religiologicznych zabiegów w odniesieniu do pojęcia religii oraz dialogu.

Bazując na nauczaniu *Magisterium Ecclesiae*[47] Rusecki stwierdza, że dialog chrześcijaństwa z religiami pierwotnymi może się realizować na płaszczyźnie Objawienia przez stworzenia i w stworzeniach oraz w odniesieniu do takich wartości, jak świętość życia, życie wspólnotowe, pojęcie Istoty Najwyższej, świadomość grzechu, sakralność ziemi, duchy przodków, duchy pozagrobowe, moralność, modlitwa, rytuały[48]. Oprócz nich Rusecki wskazuje na płaszczyznę kulturową (inkulturację) oraz międzyosobową dialogu.

Zagadnienie dialogu chrześcijaństwa z hinduizmem teolog analizuje w kontekście dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, przy czym stwierdza dodatkowo, iż wspólną płaszczyzną dialogu pomiędzy owymi religiami jest doświadczenie ludzkiego ducha (oczywiście w tych nurtach hinduizmu, które spełniają podmiotowo-przedmiotowe kryterium religii)[49]. Chyba zasadne byłoby stwierdzenie, iż dialog ten najbardziej zaowocowałby na płaszczyźnie pneumatologicznej, co oczywiście nie wyklucza innych podstaw i płaszczyzn dialogu,

[47] Chodzi o dokumenty Soboru Watykańskiego II (KK, DRN) oraz o listy kard. F. Arinze, Przewodniczącego Sekretariatu dla Niechrześcijan z 25 marca 1988 r. – „Uwagi pastoralne na temat tradycyjnych religii w Afryce" – oraz list do Przewodniczących Konferencji Episkopatów Azji, Ameryki i Oceanii z 21 listopada 1993 r., a także o adhortację Jana Pawła II *Ecclesia in Africa* i dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan *Pastoralna troska o tradycyjną religię afrykańską*.

[48] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 366-367. Por. także H. Zimoń, *Afrykańskie wartości…*, art. cyt., s. 159-183; tenże, *African Traditional Religions in the Perspective of Comparative Studies and Interreligious Dialogue*, Lublin 2010, s. 231-263; R. Dziura, *Tradycyjne religie Afryki*, [w:] E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 463-468.

[49] M. Rusecki, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 385-387.

a nawet – jak wykazuje sam autor – je zakłada (np. płaszczyznę chrystologiczną). Doskonalenie człowieka, przemiana świata, potrzeba modlitwy, ale także przekonanie o własnej słabości i grzechu są przecież efektem działania Ducha Świętego w religiach[50].

W zakresie dialogu chrześcijaństwa z buddyzmem teolog pod pewnymi warunkami ów dialog dopuszcza, zwłaszcza w odniesieniu do kultury i doświadczenia ludzkiej transcendencji[51]. Podobnie jak w odniesieniu do hinduizmu, nie wyprowadza wniosku o pneumatologicznych podstawach tego dialogu, które jednakże nie wykluczają możliwości stosowania innych jego podstaw.

W odniesieniu chrześcijaństwa do szintoizmu teolog mówi o kreacjonistycznych i rewelacjonistycznych podstawach dialogu, które wynikają z istniejącego w szintoizmie dążenia do czystości serca, szacunku i miłości do innych ludzi oraz troski o przyrodę. Tym samym – jak podkreśla – pojawia się tutaj możliwość mówienia o Objawieniu, dostrzeżonym przez stworzenia i w stworzeniach. Rusecki wskazuje też na kulturę i dążenie do zachowania pokoju jako kolejne płaszczyzny dialogu[52]. Niemniej brak tu konkluzji o możliwości zastosowania patrylogicznych podstaw analizowanego dialogu, mimo iż szintoizm odczytuje w przyrodzie manifestującego się Boga, stojącego u początków świata.

Jak wskazuje Rusecki, dialog pomiędzy chrześcijaństwem a taoizmem na poziomie organizacyjnym w zasadzie nie istnieje, co odzwierciedla istniejącą sytuację polityczną Państwa Środka, w którym zamieszkuje znakomita większość wyznawców taoizmu. Mimo to Rusecki wyraża przekonanie, że charakteryzujące taoizm troska o rozwój moralny, wierność, roztropność, umiłowanie mądrości, szacunek dla przodków – mogą być płaszczyzną dla interreligijnego dialogu pomiędzy chrześcijaństwem a taoizmem[53]. A zatem chodziłoby tu o podstawy zarówno patrylogiczne, chrystologiczne, jak i pneumatologiczne.

W odniesieniu do judaizmu teolog podkreśla, jak współcześni czołowi przedstawiciele tej religii doceniają Jezusa z Nazaretu. W tym celu przytacza wypowiedzi takich autorów, jak m.in. J. Klausner, M. Buber, D. Flusser, P.Z. Lapide, G. Vermes, J. Isaak, którzy w sposób bardzo pozytywny wypowiadają się o Mistrzu z Nazaretu, aczkolwiek – rzecz jasna – tylko jako o Człowieku[54]. Nie wskazuje on na jakąkol-

[50] Tenże, *Trynitarne podstawy…*, art. cyt., s. 61-62. Por. także uwagi, do których odnosi się przypis nr 47 w niniejszym artykule.
[51] Tenże, *Traktat o religii*, dz. cyt., s. 406-413.
[52] Tenże, s. 420-421.
[53] Tenże, s. 429.
[54] Tenże, s. 458-461.

wiek płaszczyznę dialogu, która mogłaby powodować zbliżenie między chrześcijaństwem a judaizmem, choć *implicite* mówi oczywiście o chrystologicznych podstawach tego zbliżenia.

Wreszcie pomiędzy chrześcijaństwem a islamem dialog toczyć się może – jak podkreśla teolog – zarówno na płaszczyźnie społecznej, kulturowej, jak i teologicznej. Na tej ostatniej chodzi o płaszczyznę chrystologiczną. Rusecki wyraża przy tej okazji nadzieję na większe zbliżenie się wyznawców obu religii w przyszłości[55].

Zakończenie

Ukazane w niniejszym artykule rozumienie dialogu w myśli Mariana Ruseckiego nie jest ujęciem wyczerpującym głównie z tego względu, że teolog ten nieustannie rozwija swoje poglądy w zakresie będącym przedmiotem powyższych badań.

Jak podkreślono, w poglądach Ruseckiego zasadniczą rolę odgrywa metodologiczna systematyzacja podejmowanych problemów, rodząca daleko idące konsekwencje, zwłaszcza na płaszczyźnie rozumienia religii jako podmiotowo-przedmiotowego fenomenu, występującego na całej przestrzeni dziejów. To samo odnosi się do dialogu ujmowanego jako spotkanie osób, zwłaszcza objawiającego się Boga i odpowiadającego na to Objawienie człowieka.

Rusecki rysuje wyraźne teologiczne podstawy dla dialogu międzyreligijnego (patrylogiczne, chrystologiczne, pneumatologiczne). Mimo iż są one aspektami misterium chrześcijańskiego Objawienia, w poglądach teologa owa ściśle chrześcijańska specyfika staje się próbą łącznika z innymi religiami. Należy zapytać, czy nie istnieją inne, również teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego. Wydaje się, że można się zastanawiać nad choćby eklezjologicznymi podstawami tego dialogu, tym bardziej, że łączność pomiędzy Jezusem Chrystusem i Duchem Świętym a Kościołem została już dostatecznie wyraźnie zarysowana. Innymi podstawami do interreligijnego dialogu mogłyby być podstawy agapetologiczne, zwłaszcza że opracowano już chrześcijańską koncepcję miłości z jej aspektem motywującym, ujmującą w jednolitych kategoriach trynitologię, chrystologię, eklezjologię oraz antropologię.

Bez wątpienia istotnym elementem, świadczącym o postępie poglądów autora w analizowanej kwestii, jest jego rozumienie pragmatyki czy też praktyki dialogu międzyreligijnego. Analizuje on ów dialog w odniesieniu do wcześniej zbadanych fenomenów, którym –

[55] Tenże, s. 444-446.

przynajmniej w pewnych aspektach – przysługuje miano religii. Tym samym konsekwentnie prowadzi tu wywód, zapoczątkowany we wcześniejszych, metodologicznych analizach pojęć. Pewnym mankamentem w jego poglądach może być fakt, iż nie zawsze wyciąga wszystkie konsekwencje dla dialogu międzyreligijnego. Jednak znaczenie Mariana Ruseckiego dla omawianej problematyki jest doniosłe i z pewnością wytycza on kierunki dalszych badań w celu skutecznego zbliżenia chrześcijaństwa i religii pozachrześcijańskich. Ponadto w znaczący sposób przyczynia się do uzasadniania wiarygodności chrześcijańskiego Objawienia na drodze międzyreligijnego dialogu.

* * *

Paweł Sokołowski

Dialog międzyreligijny w ujęciu Księdza Profesora Mariana Ruseckiego

Streszczenie

Tematyka dialogu międzyreligijnego jest jednym z bardziej istotnych zagadnień współczesnej teologii, podejmowanym przez wielu wybitnych specjalistów w tej dziedzinie. Wśród nich uwagę zwróciły propozycje lubelskiego teologa, nestora polskiej teologii fundamentalnej – ks. prof. Mariana Ruseckiego.

Twórczość Ruseckiego w dziedzinie dialogu międzyreligijnego charakteryzuje się z jednej strony uwzględnianiem metarefleksji nad naturą i celem dialogu, a z drugiej – wypracowaniem i przyjęciem akceptowalnej dla niemal wszystkich badaczy definicji religii w celu sprecyzowania stron (religii) ewentualnego dialogu. Podkreślono, że za najbardziej operatywną definicję religii została przez niego uznana ta, która określa ją jako podmiotowo-przedmiotową relację o objawieniowej genezie. Rusecki zwrócił uwagę na teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego, opracowane w obrębie trynitologii. W jego ujęciu całość poznania, jakie wynika z refleksji nad Objawieniem, mającą istotne znaczenie dla dialogu międzyreligijnego, można zamknąć w systematyzacji patrylogicznej, chrystologicznej oraz pneumatologicznej. Rusecki określił płaszczyzny dialogu dla najważniejszych religii świata, do których zaliczył: religie pierwotne, hinduizm, buddyzm, szintoizm, taoizm, judaizm, a także islam, niekiedy czyniąc to – jak się wydaje – w zbyt ograniczonej formule. Mimo tego podkreślono, że

ukazywanie dialogicznego charakteru chrześcijaństwa, co autor czyni, w istotny sposób przyczynia się do realizacji celu teologii fundamentalnej, czyli do uzasadniania wiarygodności Bożego Objawienia.

Słowa kluczowe: teologia fundamentalna, teologia religii, dialog międzyreligijny.

Paweł Sokołowski

The Inter-religious Dialogue as Depicted by Father Professor Marian Rusecki

Abstract

The topic of the inter-religious dialogue is one of the most essential issues of the modern theology, that many acknowledged specialists of the field take up. Among others, due attention should be paid to the proposals by Father Professor Marian Rusecki, a theologian from Lublin, a Nestor of the Polish fundamental theology.

Rusecki's works on the inter-religious dialogue are characterised by, on one hand, the meta-reflection on dialogue's nature and objective taken into consideration – and, on the other hand, a definition of religion to be worked out and becoming acceptable for mostly all of the scientists – to precise the parties (religions) of the supposed dialogue. It was emphasised that Rusecki indicates as the most operative definition of religion the one that he describes as a subject-object relation of the revelation genesis. Rusecki pointed that the theological bases of the inter-religious dialogue, worked out within trinitology. As he approaches it – the whole of cognition, which results from the reflection upon Revelation and which is significant for the inter-religious dialogue, may be compact within the patrilogical, Christological and pneumatological systematisation. Rusecki specified the dialogue platforms for the most important religions of the world, where he included the primary religions, Hinduism, Buddhism, Shintoism, Taoism, Judaism as well as Islam, often deciding – as it seems – in a mostly or too limited formula. However, it was accentuated that indicating the dialogue-like character of Christianity – as the Author does – considerably contributes to the implication of theology's objective, that is – to the justification for the credibility of God's Revelation.

Key words: fundamental theology, theology of religions, inter-religious dialogue.