

Wojciech Kluj

Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II

Collectanea Theologica 68/2, 75-107

1998

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

WOJCIECH KLUJ OMI, OTTAWA-OBRA

TEOLOGICZNE PODSTAWY DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO W NAUCZANIU JANA PAWŁA II ¹

Rozwój nauki i techniki doprowadza do tego, że świat dzisiejszy staje się coraz bardziej „globalną wioską”. Skutkiem tego ludzie różnych tradycji religijnych i kultur coraz częściej spotykają się ze sobą. W podejmowaniu nowych form działalności Kościoł dzisiejszy bierze tę rzeczywistość pod uwagę. Czytając encykliki, przemówienia, homilie, orędzia czy inne pisma Jana Pawła II zauważyć można, że papież wzywa do pogłębionej ewangelizacji dzisiejszego świata. Ruch odnowy zapoczątkowany przez II Sobór Watykański miał za swój cel odnowę życia chrześcijańskiego w świecie współczesnym. Jan Paweł II mówi o tym ruchu

¹ Artykuł ten był pisany poza Polską, bez dostępu do polskojęzycznej literatury przedmiotu. Z tego powodu praktycznie nie uwzględnia on polskich prac. Wyszukano jedynie referencje do polskich tłumaczeń. Polski czytelnik powinien jednak zwrócić uwagę na liczne prace na temat dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II autorstwa Eugeniusza Sakowicza: *Dialog Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Homo Dei” 1988 nr 1, s. 38-42; *Dialog międzyreligijny w świetle wypowiedzi Jana Pawła II*, w: E. Śliwka (red.), *Religie wobec życia. VI Pieniężnieńskie Spotkania z Religiami. Materiały*, Picieństwo 1991, s. 100-121; *Kreacjonistyczne i rewelacjonistyczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Studia Paradyskie” 1993, s. 65-93; *Chryzologiczne podstawy dialogu Kościoła a religiami pozachrześcijańskimi w świetle wypowiedzi Papieża Jana Pawła II*, „Animator. Biuletyn Misyjno-Pastoralny” 1993 nr 4 (cz. I), s. 70-90; *Pneumatologiczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1991/1992, s. 145-173; *Eklezjologiczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Animator. Biuletyn Misyjno-Pastoralny” nr 1, s. 334-378; *Antropologia teologiczna jako podstawa dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi. Rozważania inspirowane myślą Jana Pawła II*, „Animator. Biuletyn Misyjno-Pastoralny” 1994 nr 4, s. 294-315; *Dialog Kościoła katolickiego z hinduizmem*, w: E. Śliwka (red.), *Hinduizm. Materiały z sesji naukowej*, Picieństwo 1988, s. 67-81; *Dialog Kościoła katolickiego z buddyzmem. Zarys faktograficzny*, w: E. Śliwka, M. Brześciński (red.), *Dni Buddyjskie. Materiały z sesji naukowej*, Picieństwo 1990, s. 152-179; *Dialog chrześcijaństwa z religiami Czarnej Afryki według nauczania Jana Pawła II*, w: H. Ziemoń (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995, s. 233-247. Wśród wielu innych prac dotyczących poszczególnych zagadnień na szczególną uwagę zasługują prace ks. Waldemara Chrostowskiego dotyczące dialogu Kościoła z Żydami i judaizmem.

odnowy jako o formie kościelnej strategii misyjno-duszpasterskiej w kończącym się XX wieku.

W Jana Pawła II wizji ewangelizacji kończącego się stulecia dialog okazuje się jednym z ważnych elementów. Dialog przyjmuje różne formy. Jedną z nich jest dialog międzyreligijny. W poniższym artykule pragniemy ukazać niektóre elementy papieskiej postawy wobec zagadnień dialogu międzyreligijnego, a konkretnie ukazać pewne motywy, które kryją się za papieskim zaangażowaniem w ten dialog. W pierwszej grupie zagadnień, tutaj nazwanej umownie „teologią religii”, chcemy ukazać nauczanie papieża na tematy związane z prawdami dotyczącymi Królestwa Bożego oraz Kościoła, a także z nowymi podstawami dialogu, jaką daje perspektywa powszechnej obecności Ducha Świętego. W drugiej części chcemy ukazać pewne zagadnienia związane z papieską antropologią. Jan Paweł II często mówi o człowieku jako jednostce oraz o człowieku w społeczeństwie. To nauczanie daje szeroką podstawę dialogu międzyreligijnego. Pod koniec tak pierwszej jak i drugiej części na wybranych przykładach przyjrzymy się, jak to nauczanie sprawdza się w konkretnych okolicznościach.

1. Zarys teologii religii Jana Pawła II

Od mniej więcej trzydziestu lat Kościół katolicki zaangażował się w dialog z „innymi”, w tym również z przedstawicielami innych religii. W procesie rozwoju tego dialogu ważną rolę odegrali papieże Jan XXIII oraz Paweł VI, a także II Sobór Watykański. Już Jan XXIII przypomniał w encyklice *Mater et Magistra* (1961), że konieczne jest przyjęcie bardziej pozytywnego nastawienia do świata i innych ludzi. Ta zachęta została jeszcze wzmocniona w encyklice *Pacem in terris* (1963). W 1964 r. między drugą a trzecią sesją Soboru, Paweł VI wydał encyklikę *Ecclesiam suam*². Encyklika ta zaznacza ukazanie się dialogu międzyreligijnego w nowej perspektywie, spójnej z programem działalności i odnowy całego Kościoła. Papież podał w niej dwojakie powody podjęcia dialogu: różnorodność myśli i tradycji (ES 68) oraz poszanowanie i miłość w stosunku do innych ludzi (ES 69). Paweł VI wyróżnił trzy kręgi dialogu. Jednym z nich jest dialog międzyreligijny³.

² *Ecclesiam suam* jest najgłębszą jak na razie analizą „duchowości dialogu” w oficjalnym dokumencie Kościoła. W tym czasie dokumenty soborowe, które szerzej podjęły problematykę dialogu międzyreligijnego, były wciąż w stadium tworzenia.

³ Pierwszy krąg obejmuje cały świat. W tym dialogu największe wyzwania stawia ateizm (ES 100). Drugi krąg obejmuje wszystkich wierzących. Używając dzisiejszej terminologii, możemy tu mówić o dialogu międzyreligijnym (ES 108). Trzeci krąg obejmuje dialog ekumeniczny (ES 109).

Papież Paweł VI w słowie „dialog” zaakcentował aspekt teologiczny, a nie socjologiczny. Dialog ma przede wszystkim wymiar wertykalny, jest skierowany ku Bogu, ponieważ to Bóg go pierwszy zainicjował. W tym dialogu Kościół odnajduje miejsce swojej działalności. Paweł VI poszedł tak daleko, że uznał dialog za „sposób pełnienia obowiązków apostołskich” (ES 81). Misja Kościoła polega na kontynuacji tego dialogu w dziejach ludzkości. Ten dialog nie jest jednak kwestią wolnej wymiany zdań czy doświadczeń, ale pośredniczeniem w „dialogu zbawienia”⁴. Paweł VI zainicjował refleksję nad ogólnym zaangażowaniem się Kościoła w dialog jako częścią jego posłannictwa w świecie, ale nie położył on jeszcze trwałych fundamentów dialogu międzyreligijnego. Ocena religii przed adhortacją *Evangelii nuntiandi* (1975) była wciąż dość negatywna⁵. Dialog międzyreligijny, o którym adhortacja nie mówi wprost, nie może być uważany za ewangelizację.

II Sobór Watykański podjął przemyślenia Jana XXIII oraz Pawła VI i rozwinął je otwierając bardziej Kościół na szeroki dialog ze światem, zwłaszcza w *Gaudium et spes* i *Dignitatis humanae*, a na dialog z religiami w *Nostra aetate*⁶. Ojcowie soborowi dali duży impuls dialogowi międzyreligijnemu, przyjmując pozytywne spojrzenie na inne religie. Różne dokumenty, mniej lub bardziej wyraźnie, wyrażają stosunek Kościoła do innych religii. Motywy prowadzenia dialogu międzyreligijnego opierają się na wizji jednej wspólnoty ludzkiej na świecie, którą chrześcijanie tworzą razem z wyznawcami innych religii. Tę wspólnotę postrzegają się teologicznie, wszyscy mają Boga jako wspólne źródło i ostateczny koniec, oraz fenomenologicznie, wszyscy szukają w różnych religiach odpowiedzi na podstawowe warunki i tajemnice ludzkiego życia⁷.

⁴ Opracowany przez Pawła VI teologiczny sens dialogu był często niezauważany w recepcji *Ecclesiam suam*. Słowo „dialog” było odbierane najczęściej w znaczeniu socjologicznym. Prawdopodobnie to właśnie stało się powodem faktu, że późniejsza adhortacja *Evangelii nuntiandi* nie mówi o dialogu, a znaczenie tego terminu zostało częściowo zastąpione przez termin „ewangelizacja”.

⁵ *Evangelii nuntiandi* nie pozostawia zbyt wiele miejsca dialogowi międzyreligijnemu, a już w ogóle nie ma dla niego miejsca w działalności ewangelizacyjnej Kościoła. Chociaż religie wyrażają „echo głosów tych, którzy przez tysiące lat szukali Boga” i mają „godne podziwu dziedzictwo tekstów głęboko religijnych” a także „nauczyły wiele pokoleń ludzi modlić się”, to jednak są tylko echem ludzkiego pragnienia Boga. Nie są one w stanie utworzyć autentycznej żywej więzi z Bogiem, chociażby „wyciągały swc ramiona do nieba”. Por. EN 53.

⁶ *Gaudium et spes* w numerze 92 zapożycza opis postawy dialogu z *Ecclesiam suam*.

⁷ Por. M. Zago, *Day of Prayer for Peace*, „Bulletin – Secretariat pro Non Christianis 22 (1987) s.151-152. Do roku 1988 Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego była Sekretariatem dla Niechrześcijan, biuletyn nosił więc nazwę „Bulletin – Secretariat pro Non Christianis”. Od roku 1988 nosił nazwę „Bulletin – Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones”. Od 1994 r. nosi nazwę „Pro Dialogo”. Na oznaczenie tego biuletynu dalej będzie stosowany skrót: Bull.

Poza rozwojem teologicznym warto wspomnieć, że w 1963 r. Jan XIII ustanowił Sekretariat dla Jedności Chrześcijan. W 1964 r. Paweł VI utworzył Sekretariat dla Niechrześcijan, który w 1988 r. zmienił nazwę na Papieską Radę do spraw Dialogu Międzyreligijnego. W 1974 r. Paweł VI utworzył specjalną komisję do spraw kontaktów z judaizmem, która została dołączona do Sekretariatu Jedności Chrześcijan. W 1965 r. Paweł VI ustanowił ponadto Sekretariat do spraw dialogu z niewierzącymi⁸.

W czasie pontyfikatu Jana Pawła II świadomość potrzeby godnego respektowania wyznawców ich religii i współpracy z nimi stale rosła i rośnie. Sam papież poświęca wiele uwagi kontaktom z wyznawcami różnych religii. Podjął dotychczasową spuściznę pozytywnego spojrzenia na inne religie. Według Jana Pawła II dialog oparty jest na potrzebach osobistych i wspólnotowych, ale jest zakorzeniony w misterium Boga i Jego planie zbawienia wszystkich ludzi. Dialog nie pochodzi z taktyki czy egoizmu, ale jest działalnością kierującą się własnymi zasadami i wymaganiami (por. encyklika *Redemptoris missio*, 56-57).

W odróżnieniu od Pawła VI, Jan Paweł II utrzymuje jednak, że dialog międzyreligijny stanowi integralną część zbawczej misji Kościoła. Piąty rozdział *Redemptoris missio* mówi o elementach działalności misyjnej Kościoła. Dialog międzyreligijny jest jednym z nich. Czy Kościół powinien więc głosić Ewangelię, czy prowadzić dialog z innymi religiami? Jan Paweł II odpowiada, że dialog międzyreligijny i głoszenie Ewangelii są dwoma różnymi sposobami realizowania jednej zbawczej działalności Kościoła. Nie mogą być one ani zastąpione przez jeden drugi, ani sztucznie odseparowane od siebie. „Tak jak dialog międzyreligijny stanowi jeden element misji Kościoła, tak głoszenie Bożego dzieła zbawienia w naszym Panu Jezusie Chrystusie stanowi inny (...). Nie może tu być problemu wybierania jednego a odrzucania drugiego”⁹.

Warto zapytać się, czy inne religie mogą stanowić pozytywne wyzwanie dla Kościoła i czy mogą one w jakiś sposób ubogacić Kościół? Czy jest to możliwe, aby Kościół, który otrzymał objawienie w Chrystusie,

⁸ Por. J. L. Jadot, *The Growth in Roman Catholic Commitment to Interreligious Dialogue since Vatican II*, „Journal of Ecumenical Studies” 20 (1983) s. 374-375.

⁹ Jan Paweł II do Zgromadzenia Plenarnego Sekretariatu dla Niechrześcijan (28 N 1987). Tłumaczenie własne. Cały tekst po angielsku w Bull. (1987) s. 223-225. Już biskup Wojtyła argumentował, że być wierzącym członkiem Kościoła znaczy „być przeświadczonym o prawdziwości Objawienia i równocześnie zdolnym do dialogu z przedstawicielami innych religii lub niewierzącymi”. Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 26.

mógł być ubogacony niechrześcijańskimi kulturami i tradycjami? Papież odważa się powiedzieć:

„Inne religie stanowią pozytywne wyzwanie dla Kościoła: pobudzają go bowiem zarówno do odkrywania i rozpoznania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak też do pogłębiania własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności Objawienia, którego jest stróżem dla dobra wszystkich” *(Redemptoris missio, 56)*

Papież nie tylko mówi o innych religiach, ale również spotyka się z wyznawcami innych tradycji religijnych. Wśród nich największą grupę stanowią przedstawiciele wielkich religii. Papież spotyka się jednak również z przedstawicielami innych, mniejszych grup religijnych¹⁰. O swojej postawie powiedział jasno:

„Dialog [międzyreligijny] ma znaczenie fundamentalne dla Kościoła, który jest wezwany, aby współpracować w Bożym planie zbawienia swymi metodami obecności, respektu i miłości wobec wszystkich ludzi (...). Dialog znajduje swe miejsce wewnątrz Kościelnej misji zbawienia. Dlatego też jest on dialogiem zbawienia”¹¹.

Aby mówić o teologicznych podstawach dialogu międzyreligijnego, trzeba wpieryw stworzyć pozytywną teologię religii. Przez całe stulecia inne religie były uważane za pogaństwo, a ich wyznawcy za pogan lub bezbożnych. Dekrety cesarza Teodozjusza (380 i 391) otworzyły perspektywę dla bulli papieża Bonifacego VIII *Unam Sanctam* (1302), która głosiła, że Kościół katolicki jest jedyną instytucją gwarantującą zbawienie. Sobór Florencki (1442) ogłosił, że wieczny ogień piekielny grozi każdemu, kto nie należy do Kościoła katolickiego. *Katechizm Rzymski* (1566) uczył nieomyślności Kościoła katolickiego. W 1832 r. papież Grzegorz XVI odrzucił domaganie się wolności religii nie tylko jako błąd, ale jako *deliramentum*

¹⁰ Np. z przedstawicielami religii Mandeana (8 VI 1990) – tekst przemówienia po angielsku w Bull. 25 (1990) s.123-124, albo z wyznawcami religii Voodoo (4 II 1993) – tekst po angielsku w Bull. 28 (1993) s.118-119.

¹¹ Jan Paweł II do Plenarnego Zgromadzenia Sekretariatu dla Niechrześcijan (3 III 1984). Tłumaczenie własne. Cały tekst po angielsku w Bull. 19 (1984) s. 123-125. Wyrażenie „dialog zbawienia” było używane już przez Pawła VI w *Ecclesiam suam* 72-77, ale nie w kontekście dialogu międzyreligijnego.

tum, „coś niezdrowego”¹². W tym kontekście, aż do II Soboru Watykańskiego, nie do pomyslenia było rozwinąć w pozytywny sposób teologię innych religii.

Dialog międzyreligijny integralnie złączony jest z inną działalnością Kościoła wobec wyznawców religii, z działalnością misyjną. W XX wieku tradycyjne rozumienie działalności misyjnej Kościoła zmieniło się. Na początku wieku rozumiano ją często przez perspektywę misjonarza posyłanego do „zamorskiego” kraju, aby „zbawił dusze pogan”. Z czasem akcent stopniowo zmieniał się ku „zagranicznemu” misjonarzowi, który udawał się w celu zakładania Kościoła tam, gdzie go jeszcze nie było. Aby dać podstawy nowego patrzenia na misje, potrzebna była perspektywa większa niż sam Kościół.

Królestwo Boże

II Sobór Watykański podjął biblijną perspektywę królestwa Bożego jako punkt wyjścia swej refleksji o Kościele (por. I rozdział KK)¹³. W tej to perspektywie królestwa Bożego musimy postawić sprawę tak działalności misyjnej Kościoła, jak i dialogu międzyreligijnego. Jeszcze nie tak dawno teologia królestwa Bożego charakteryzowała się podwójną identyfikacją. Z jednej strony Kościół był utożsamiany z królestwem Bożym, a z drugiej Kościół rzymskokatolicki był uważany za tożsamy z Kościołem założonym przez Jezusa Chrystusa. Taki pogląd prezentował np. Pius XII w encyklice *Mystici Corporis* (1943). II Sobór Watykański wprowadził rozróżnienie między Kościołem i królestwem Bożym obecnym w historii od jego pełnej realizacji na końcu czasów, a także zdystansował się nieco od utożsamiania Kościoła z Kościołem rzymskokatolickim¹⁴.

¹² Dla szerszego obrazu trzeba dodać, że taką pozycję utrzymywał nie tylko Kościół katolicki. Kościoły i wspólnoty protestanckie podtrzymywały podobne opinie.

¹³ Sobór zaczął też używać słowa „ewangelizacja” na oznaczenie działalności skierowanej do przedstawicieli innych religii (por. DM, 35-37). Wyrażenie to zostało później podjęte i spopularyzowane przed adhortację papieża Pawła VI *Evanagelii nuntiandii*, która wciąż mówiła o ewangelizacji głównie jako o działalności skierowanej do tych, którzy nie są chrześcijanami. Z czasem jednak termin „ewangelizacja” stał się wieloznaczny.

¹⁴ Odnośnie do pierwszego, Sobór wciąż utożsamiał do pewnego stopnia Kościół i królestwo Boże obecne w swej historycznej rzeczywistości: „Kościół, czyli Królestwo Chrystusowe, już teraz obecne w tajemnicy, dzięki mocy Bożej rośnie w sposób widzialny w świecie” (KK 3). Odnośnie do drugiego, ta nie-identyfikacja Kościoła z Kościołem rzymskokatolickim widoczna jest szczególnie w KK 8: „Kościół ten (...) trwa w Kościele katolickim”. Por. J. Dupuis, *The Church, the Reign of God, and the „Others”*, Bull. 29 (1994) s. 110-114.

Po ustanowieniu tej perspektywy królestwa Bożego konieczne było opracowanie wzajemnych relacji między misterium królestwa Bożego i Kościoła. Jednym ze sposobów było rozwinięcie koncepcji sakramentalności Kościoła¹⁵. Takie przedstawienie sytuacji umożliwiło lepsze rozumienie tajemnicy Kościoła oraz jego działalności ewangelizacyjnej, a także opracowanie pozytywnej teologii religii. Teologia sakramentalności Kościoła umożliwiła zachowanie razem dwóch prawd: rzeczywistą możliwość zbawienia w Chrystusie dla całej ludzkości, jak również konieczność Kościoła do zbawienia (KK 14). Chociaż ktoś może osiągnąć rzeczywistość królestwa Bożego bez uciekania się do widzialnego ciała Kościoła, Kościół pozostaje jednak koniecznym i skutecznym znakiem obecności królestwa Bożego w świecie i w historii¹⁶.

Jeśli chodzi o konieczność Kościoła do zbawienia i łączące się z tym powiedzenie: „*Extra Ecclesiam nulla salus*”, temat ten został już rozwiązany na Soborze. Tutaj wspomnimy tylko dwa najbardziej brzemienne w treść fragmenty:

„Sobór święty (...), opierając się na Piśmie Świętym i Tradycji, uczy, że ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia, On to staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół; On to właśnie podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu, potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę. Nie mogliby więc zostać zbawieni ludzie, którzy wiedzą, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać” (KK 14).

¹⁵ Według Soboru, Kościół jest „powszechnym, sakramentem zbawienia” (KK 48) oraz „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1).

¹⁶ Podsumowując nauczanie soborowe możemy powiedzieć, że: 1) istnieje tylko jeden powszechny Lud Boży ze wszystkich narodów; 2) istnieją dwie rzeczywistości: bycie członkiem widzialnego Kościoła (przez chrzest) i bycie w związku z Kościołem (ludzie dobrej woli, wierzący w Boga); 3) pełnia środków zbawczych istnieje w Kościele katolickim, ale istnieją też elementy uświęcenia i prawdy poza jego widzialnym ciałem. Więcej analizy w Jacques Dupuis, *World Religions in God's Salvific Design in Pope John Paul II's Discourse to the Roman Curia* (22 December 1986), Seminarium, 39 (1987) s. 32-33.

„Chociaż więc wiadomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi, nie znających Ewangelii bez własnej winy, do wiary, »bez której niepodobna podobać się Bogu« (Hbr 11,6), to jednak na Kościele spoczywa konieczność i równoczesne święte prawo głoszenia Ewangelii” (DM 7).

Zakreślając perspektywę dialogu międzyreligijnego Jan Paweł II podejmuje soborową koncepcję królestwa Bożego. Wśród licznych wystąpień, homilii i dokumentów Jana Pawła II, tym, który daje najszerszą, komplementarną perspektywę wzajemnych relacji między Kościołem i królestwem Bożym jest encyklika *Redemptoris missio*. Jest to bodaj pierwszy dokument Magisterium, który tak jasno rozróżnia powiązanie ze sobą rzeczywistości Kościoła i królestwa Bożego, które jawią się w pielgrzymce ludzi do królestwa niebieskiego przez historię¹⁷.

W bieżącej dyskusji o ewangelizacji i dialogu międzyreligijnym wiadać przesunięcie akcentu z tematu Kościoła na temat Chrystusa lub też królestwa Bożego. Jan Paweł II przedstawia teologię religii idącą za modelem „królestwo-centricznym”, który jednak nie omija perspektywy chrystocentrycznej¹⁸. Papież podkreśla, że królestwo Boże utożsamia się osobą Jezusa Chrystusa. To właśnie Chrystus uobecnia królestwo Boże. Jezus Chrystus ogłasza nadejście królestwa nie tylko przez to, co mówi, ale również przez to kim jest.

¹⁷ Krótko nauczenie encykliki streścić można w trzech punktach: 1) królestwo Boże, w jego historycznej rzeczywistości, rozciąga się również poza Kościół; 2) królestwo Boże w swym historycznym wymiarze pozostaje ukierunkowane ku swej eschatologicznej pełni; 3) Kościół pozostaje w świetle i jego historii na usługach królestwa. Por. Jacques Dupuis, *The Church, the Reign of God, and the „Others”* s.120.

Do biskupów Indii papież powiedział: „Królestwo jest nierozdzielnie związane z Kościołem, ponieważ jest nierozdzielnie związane z samym Chrystusem (...). Dlatego też niemożliwe jest odseparowywanie Kościoła od królestwa, jakby pierwszy miał należeć jedynie do niedoskonałej rzeczywistości historii, a drugie byłoby doskonałym eschatologicznym wypełnieniem Bożego planu zbawienia” – Jan Paweł II, *Address to the Second Group of Bishops from India, from the Ecclesiastical Provinces of Bombay, Nagpur, Goa, and Calcutta at the ad limina visit* -14 IV 1989, Bull. 24 (1989), s.149. Tłumaczenia własne.

¹⁸ Jest to widoczna opozycja do niektórych teologów, którzy próbują rozwijać teologię religii w taki sposób, że nie ma w niej związku, między królestwem Bożym i Chrystusem. Pragną oni zmienić tradycyjne spojrzenie chrystocentryczne na „szersze, bardziej inkluzywne” królestwo-centriczne. Według niego chrześcijanie wraz z wyznawcami innych religii są wezwani, aby budować królestwo Boże w historii przez zaszczerpicie „wartości królestwa” głoszonych przez Jezusa. Tak spojrzenie jest właściwe, ale niekompletne tak długo jak pomija związek Jezusa Chrystusa z królestwem Bożym (por. RMis 17). Papież nalega: „Nie jest to królestwo Boże, jakie znamy z Objawienia” (RMis 18).

Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego należy ukazywać w perspektywie królestwa Bożego. W pewien tajemniczy sposób, „wiadomymi tylko sobie drogami”¹⁹, Bóg może sprawić, że wyznawcy innych religii mogą uczestniczyć w rzeczywistości królestwa Bożego. Prawdziwy dialog międzyreligijny zachodzi więc między osobami w pewien sposób już należącymi do królestwa (choć być może w różny sposób i w różnym stopniu).

Powszechna obecność Ducha Świętego

Inną ważną perspektywą dla dialogu międzyreligijnego jest odnowiona teologia powszechnej, uniwersalnej obecności Ducha Świętego. Rozwój tej perspektywy jest w sposób szczególny zasługą Jana Pawła II²⁰. Duch Święty jest obecny zawsze i wszędzie, bez jakichkolwiek ograniczeń przestrzennych lub czasowych. Już papież Paweł VI podkreślał obecność Ducha Świętego jako ożywiającego ewangelizacyjną działalność Kościoła (por. *Evangelii nuntiandi* 75). Jednak w odróżnieniu od Pawła VI, Jan Paweł II widzi obecność i działanie Ducha Świętego również poza widzialnym ciałem Kościoła. Najbardziej wyraźny tekst na ten temat znaleźć można w encyklice *Dominum et Vivificantem*:

„Podejmując ten motyw Jubileuszu, nie można jednakże zatrzymać się w obrębie dwóch tysięcy lat od narodzenia Chrystusa. Trzeba sięgnąć wstecz, ogarnąć całe działanie Ducha Świętego także przed Chrystusem — od początku, w całym świecie, a zwłaszcza w ekonomii Starego Przymierza. Wszak to działanie w całości, wszędzie i zawsze, w każdym człowieku, dokonywało się według odwiecznego planu zbawienia, poprzez który jest ono ściśle związane z tajemnicą Wcielenia i Odkupienia (...). Łaska nosi w sobie głęboki rys chrystologiczny i pneumatologiczny zarazem (...).

¹⁹ W DM 7 czytamy: „Widomymi tylko sobie drogami może Bóg doprowadzić ludzi, nie znających Ewangelii bez własnej winy do wiary”. Jednakże, drogą zbawienia jest zawsze Jezus Chrystus. Więcej na temat wyrażenia „wiadomymi tylko sobie drogami” w Francis F. M. Ma-liekał, „*Vis sibi notis*”. *An Analysis of Ad Gentes 7a*, „Salesianum” 54 (1992) s. 705-741.

²⁰ Referencje do działalności Ducha Świętego w innych religiach występują sporadycznie w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Jedynie KDK zaznacza wyraźniej uniwersalną ekonomię Ducha. Por. Jacques Dupuis, *World Religions in God's Salvific Design in Pope John Paul II's Discourse to the Roman Curia (22 December 1986)*, s. 34-35.

Wypada również (...) sięgnąć rozległe »wszer« wiedząc, że »wiatr tchnie, kędy chce« (...). Sobór Watykański II (...) przypomina nam o działaniu Ducha Świętego również »poza widzialnym ciałem Kościoła« (DV 53).

Jan Paweł II uznał aktywną obecność Ducha Świętego w życiu wyznawców innych religii już w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*. Pisał z wielką otwartością i pokorą:

„A czy niejednokrotnie zdecydowane przekonania w wierze wyznawców religii pozachrześcijańskich — będące również owocem Ducha Prawdy przekraczającego w swym działaniu widzialny obręb Mistycznego Ciała Chrystusa — nie mogłyby wprowadzić w zakłopotanie chrześcijan, tak nieraz zbyt skłonnych do powątpiewania w prawdy objawione przez Boga i głoszone przez Kościół” (RH 6).

Podobnie przemawiając 24 II 1981 r. w Tokio do przedstawicieli innych religii papież stwierdził, że ludzkie wartości i cnoty „życzliwości i dobra, roztropności, łagodności i hartu ducha” zakorzenione w ich tradycjach religijnych są owocem Ducha Świętego²¹. Nawet gdy ktoś nie jest refleksyjnie świadomy obecności i działania Ducha Świętego w jego życiu i nie ma wyraźnej znajomości Chrystusa, Duch Święty prowadzi go do uczestnictwa w misterium paschalnym w sposób „znany jedynie Bogu”.

Mówiąc o Duchu Świętym obecnym poza widzialnym Kościołem, musimy stale pamiętać, że jest to ten sam Duch, który działa zarówno w innych religiach, jak i w Kościele i dlatego też Jego powszechna działalność nie może być odłączona (ani tym bardziej sprzeczna) od szczególnej obecności w Kościele²². Pamiętając o tym możemy powiedzieć, że pełnia prawdy i miłości osiągnana jest przez dialog. Nie chodzi tu tylko o prawdę intelektu, ale również o dialog życia, w którym można spotkać Boga (np. w codziennych uczynkach miłości).

Jan Paweł II podkreśla, że ta obecność Ducha Świętego jest szczególnie widzialna w ludzkiej modlitwie. Według papieża, podczas autentycz-

²¹ Spotkanie z przedstawicielami religii niechrześcijańskich (24 II 1981), „L'Osservatore Romano. Edycja Polska” 2 (1981) nr 6, s. 19. W dalszym ciągu na oznaczenie polskiej edycji „L'Osservatore Romano” będzie stosowany skrót „OsRomPol”.

²² *Dominum et Vivificantem* nie mówi wprost o powszechnej ekonomii Ducha jako teologicznym fundamencie dialogu międzyreligijnego.

nej modlitwy każdy, nawet niechrześcijanin²³, przez Ducha Świętego uczestniczy w tej samej tajemnicy Trójjedynego Boga.

Powiedział on wprost:

„Nawet jeśli dla niektórych jest On [Absolut] Wielkim Nieznanym, w rzeczywistości pozostaje tym samym żywym Bogiem. Ufamy, że gdziekolwiek duch ludzki otworzy się w modlitwie przed Nieznanym Bogiem, słyhać będzie echo tego samego Ducha, który znając ograniczenia i słabości osoby ludzkiej, sam modli się w nas i za nas²⁴.”

Najwyraźniej o uniwersalnym darze łaski Chrystusa w Duchu Świętym mówi encyklika *Redemptoris missio*. Jednocześnie jest to również najbardziej całościowe przedstawienie pozycji Magisterium o teologicznych podstawach obowiązku ewangelizacji. Niestety, encyklika nie ukazuje szerzej, jak te dwie prawdy są wzajemnie współzależne.

Podsumowując tę krótką prezentację perspektywy powszechnej obecności Ducha Świętego, możemy stwierdzić, że prawda o obecności Ducha Świętego w wyznawcach innych religii jest kolejną podstawą prowadzenia dialogu międzyreligijnego. Z jednej strony chrześcijanie, w mocy Ducha Świętego, głoszą Jezusa tym, którzy pod wpływem tego samego Ducha przygotowali swe serce na przyjęcie prawdy o Nim. Z drugiej zaś strony chrześcijanie też wsłuchują się w głos Ducha przemawiającego w tajemniczy sposób przez inne tradycje religijne, przypominając np. o konieczności życia wiarą i miłością na co dzień.

Teologia religii monoteistycznych

W nauczaniu Jana Pawła II oraz w praktyce jego działalności widać, że nie istnieje jedna teologia (wszystkich) religii, ale istnieją różne teologie (poszczególnych) religii. Sytuacja różnych religii nie jest taka sama. Wydaje się, że papież Jan Paweł II w sposób szczególnie rozwija teologiczne podstawy dialogu z religiami monoteistycznymi, z judaizmem

²³ Nawet ci, którzy oficjalnie deklarują się jako ateści.

²⁴ Orędzie do wszystkich ludów Azji (21 II 1981), „OsRomPol” 2 (1981) nr 6, s.16. Zobacz również przemówienie do przedstawicieli dorocznego spotkania między Sekretariatem dla Niechrześcijan a podgrupą Dialogu Światowej Rady Kościołów. Tekst angielski w Bull. 21 (1986) s.149. Zobacz również orędzie na XXV Światowy Dzień Pokoju 1 I 1992, w „OsRomPol” 12 (1991) nr 12, s. 4-6.

i z islamem. Widać to szczególnie w liście apostołskim *Tertio millennio adveniente*. W spotkaniach z przedstawicielami religii judaistycznej i muzułmanami Jan Paweł II często wspomina wspólną wizję natury Boga albo Jego przymiotów, jak np. miłosierdzie²⁵.

Również miasto *Jerozolima* odgrywa bardzo ważną rolę jako miejsce spotkania trzech monoteistycznych religii²⁶. Innym ważnym wspólnym elementem jest duchowe przywiązanie do Abrahama. Papież powiedział o Abrahamie „nasz wspólny przodek, który uczy wszystkich, aby go naśladować na drodze przebaczenia i miłości”²⁷.

Od II Soboru Watykańskiego podkreśla się w teologii szczególnie stosunek Kościoła do narodu żydowskiego. W odróżnieniu od innych religii, wiara judaistyczna jest już odpowiedzią na Boże Objawienie w Starym Przymierzu. Ponadto tak lud Boży Starego Przymierza, jak i Nowy lud Boży dążą do podobnych celów: oczekują przyjścia (lub powrotu) Mesjasza. Jan Paweł II mówi, że wyjątkowy związek chrześcijaństwa i judaizmu opiera się na Bożym planie zbawienia. Wspominając wspólne dziedzictwo między Kościołem i judaizmem przypomina te elementy, przez które religijne życie Żydów pomaga głębiej zrozumieć niektóre aspekty Kościoła. Papież przedstawił tę rzeczywistość przedstawicielom wspólnoty żydowskiej w Moguncji (17 XI 1980), kierując się do nich jako do „ludu Bożego Starego Przymierza, które nigdy nie zostało odwołane”. 13 IV 1986 roku Jan Paweł II odwiedził rzymską Synagogę²⁸.

²⁵ Por. przemówienia: na spotkaniu w Lizbonie (14 V 1982), „OsRomPol” 3 (1982) nr 5, s.13; do uczestników kolokwium „Jeden Bóg w trzech religiach. Nadzieja pojednania?” (26 II 1986), tekst angielski w Bull. 21 (1986) s.147; do uczestników kolokwium „Świętość w Islamie i Chrześcijaństwie” (9 V 1985), tekst angielski w Bull. 20 (1985) s. 222; do młodych muzułmanów w Casablance (19 VIII 1985), „OsRomPol” 6 (1985) nr nadzwyczajny II, s. 15-16.

²⁶ Por. przemówienie do uczestników kolokwium „Jeden Bóg w trzech religiach. Nadzieja pojednania?” (26 II 1986), tekst angielski w Bull. 21 (1986) s.147; List *Redemptionis anno* (20 IV 1984), „OsRomPol” 5 (1984) nr 4, s. 14.

²⁷ Przemówienie na spotkaniu w Lizbonie (14 V 1982), „OsRomPol” 3 (1982) nr 5, s.13. Por. również List *Redemptionis anno* (20 IV 1984), „OsRomPol” 5 (1984) nr 4, s. 14; homilia podczas Mszy św. w Oświęcimiu-Brzezince (13 VI 1986); spotkanie w Rzymskiej Synagodze Większej (13 IV 1986), „OsRomPol” 7 (1986) nr 4, s. 25-26; spotkanie z młodymi muzułmanami w Casablance (19 VIII 1985), „OsRomPol” 6 (1985) nr nadzwyczajny II, s.15-16.

²⁸ Podróż ta, krótka odległością, miała duże znaczenie symboliczne. Podczas tej wizyty papież mówił o wyznawcach judaizmu jako o „starszych braciach w wierze”. Pełny tekst wystąpienia w Rzymskiej Synagodze (13 IV 1986), w „OsRomPol” 7 (1986) nr 4, s. 25-26. Później temat ten został przez papieża rozwijany podczas drugiej pielgrzymki do Niemiec w maju 1987 i podczas drugiej pielgrzymki do Stanów Zjednoczonych we wrześniu 1987.

30 XII 1993 roku miało miejsce nawiązanie stosunków dyplomatycznych między Watykanem a Izraelem.

Nieco inaczej trzeba też spojrzeć w świetle teologii na relacje z muzułmanami. Podobnie jak w przypadku stosunku do Żydów, o relacjach z muzułmanami wspomina konstytucja *Lumen gentium* (KK 16) i deklaracja *Nostra aetate* (DRN 3). Jan Paweł II rozwija tę myśl i rozbudowuje wspólne elementy. Papież spotykał się wielokrotnie z grupami muzułmanów i miał wiele prywatnych audiencji z muzułmańskimi przywódcami religijnymi. Godna szczególnego wspomnienia jest papieska wizyta w Casablance 19 VIII 1985 na zaproszenie króla Maroka Hassana II²⁹. Miejsce islamu w teologii jest wyjątkowe z kilku powodów³⁰. Islam jest religią monoteistyczną i profetyczną, powstała po Jezusie Chrystusie. Tak jak przymierze zawarte z Mojżeszem jest wciąż ważne dla Żydów, tak też to zawarte z Abrahamem zachowuje swą ważność dla muzułmanów. Historia Abrahama wydaje się stanowić jeden z kluczy papieskiej postawy wobec muzułmanów. Jan Paweł II nie zadowolą się tylko przypominaniem faktu, że islam odwołuje się do Abrahama, który według formuły soborowej nie oznacza niczego więcej jak tylko sam fakt³¹. Papież mówi, że muzułmanie dzielą wraz z nimi wiarę Abrahama³².

²⁹ Było to nadzwyczajne wydarzenie. Papież odpowiedział na zaproszenie głowy państwa islamskiego i spotkanie to dotyczyło muzułmanów. Było to prawdziwe wyzwanie tak dla króla Hassana, jak i dla papieża. Papież przemawiał do 80 000 młodych muzułmanów o wspólnych dla chrześcijan i muzułmanów wartościach. Papież zaczął stwierdzeniem, że chrześcijanie i muzułmanie mają wiele wspólnego jako wierzący i jako ludzie. Na koniec papież powiedział, że uczciwość wymaga, żeby nie zapominać o różnicach. Tekst przemówienia w „OsRomPol” 6 (1985) nr nadzwyczajny II, s. 15-16. Porównując z *Nostra aetate* papież rozwinął w tym wystąpieniu nie tylko wspólną teologię (por. nry 2,4 wystąpienia), ale również odniósł się do wspólnych cech płynących tak z antropologii (nry 5, 6, 8, 9), jak i socjologii (nry 5-8).

³⁰ Krótko historię stosunków muzułmańsko-chrześcijańskich prezentuje Mohammed N. Ovey, *Muslim-Christian Relations*, „Ecumenism” 29 (1984) nr 116, s. 4-15.

³¹ Według KK 16 muzułmanie „zachowują wiarę Abrahama”, a według DRN 3 „wiara islamu chętnie nawiązuje” do Abrahama.

³² W swym wystąpieniu do katolików Ankary papież stwierdził, że muzułmanie wierzą wiarą Abrahama w jednego, wszechmocnego i miłosiernego Boga (28 XI 1979). Por. Bull. 5 (1980) s. 3. W swym orędziu do prezydenta Pakistanu papież odniósł się do wiary Abrahama, z którą chrześcijanie, muzułmanie i Żydzi wiążą swoją wiarę (16 II 1981). Por. Bull. 16 (1981) s. 2-3. W Lizbonie powiedział: „Abraham, nasz wspólny ojciec, naucza nas wszystkich: chrześcijan, Żydów i muzułmanów, ażeby postępować drogą miłosierdzia i miłości” (14 V 1982). „OsRomPol” (1982) nr 5, s.13. Może warto sobie uświadomić, że Abraham nie był ani Żydem, ani chrześcijaninem, ani muzułmaninem, ale wyznawcą religii tradycyjnej.

Spotkanie w Asyżu, jego symbolika i teologia

Po przedstawieniu trzech teologicznych podstaw dialogu międzyreligijnego, jakimi były perspektywa królestwa Bożego, powszechnej obecności Ducha Świętego oraz teologii religii monoteistycznych, teraz na jednym przykładzie zobaczymy, jak konkretnie ta doktryna „działa”. W pontyfikacie Jana Pawła znaleźć możemy wiele ważnych wydarzeń z dziedziny dialogu międzyreligijnego. Niektóre spotkania mają wielkie znaczenie symboliczne. Szczególnej doniosłości nabierają trzy z nich: spotkanie z młodymi muzułmanami w Casablance (19 VIII 1985), wspólna modlitwa w rzymskiej Synagodze Większej (13 IV 1986) oraz wydarzenie w Asyżu (27 X 1986). Nie ma tu miejsca, aby analizować całą symbolikę papieskiego zaangażowania w dialog międzyreligijny, który według niektórych jest wręcz rewolucyjny. W tej części zajmiemy się jedynie symboliką i teologią wyrastającą ze spotkania w Asyżu.

Czy papież wierzy w jakąś wspólną „religijność”, która jest udziałem każdego człowieka? Co mogło być „taktycznym” celem zwołania tego spotkania? To są niektóre z pytań, które możemy stawiać. Wszyscy, którzy są zaangażowani w dialog międzyreligijny oraz kwestię pokoju na świecie, koncentrowali swoją uwagę na tym wydarzeniu. Środki masowego przekazu odnotowały jego doniosłość³³. Powszechnie podkreślano nowość i jedyność tego spotkania. Kontekst tego spotkania, którego inicjatywa wyszła od samego papieża, był dodatkowo udratyzowany przez okoliczności, które spięrzyły się w tym czasie. Napięcia międzynarodowe doprowadziły do przekonania, że pokój na świecie jest czymś bardzo złudnym. Wyścig o pierwszeństwo w uzbrojeniu nuklearnym wydawał się sprzeciwiać jakiegokolwiek pokojowej intencji.

Wyrażenie „wydarzenie Asyżu” lepiej ukazuje, co się działo podczas tego spotkania. Asyż to nie tylko spotkanie, ale również modlitwa, a także post i pielgrzymowanie. Aby podkreślić kompleksowość wydarzenia, papież często używał wyrażenia „duch Asyżu”³⁴. Wydarzenie to pomogło jego uczestnikom stać się bardziej świadomymi ich religijnego zaangażowania w sprawę pokoju. Przez środki masowego przekazu uczyniło też cały świat bardziej świadomym tego problemu. Celebracja tego dnia zakładała trzy główne elementy: przywitanie w bazylice Matki Boskiej

³³ Akredytowano na to spotkanie 800 dziennikarzy. Dla porównania podać można, że na II Soborze Watykańskim było ich 500. Por. Marcello Zagó, *Day of Prayer for Peace*, s.145.

³⁴ Por. Mariasusai Dhavamony, *Intercession in World Religions: Prayer, Fasting and Pilgrimage: the Example of Assisi*, „Seminarium” 39 (1987), s. 98-113.

Anielskiej, modlitwę w różnych miejscach miasta i pielgrzymowanie zakończone wspólnym spotkaniem przed bazyliką św. Franciszka. Tej modlitwie i pielgrzymowaniu towarzyszył też post.

Jednym z kluczowych pojęć, które pomogły papieżowi znaleźć wspólny punkt w różnych religiach, była koncepcja pokoju, który jest darem Boga. W wyzwaniu, jakie stawia pokój „dwie rzeczy wydają się mieć najwyższą wagę i obie są wspólne nam wszystkim. Pierwszą z nich jest wewnętrzny imperatyw sumienia (...). Drugą rzeczą wspólną jest przekonaniem, że osiągnięcie pokoju przekracza ludzkie siły (...) i dlatego jego źródła i sposobów urzeczywistniania go trzeba szukać w Rzeczywistości istniejącej ponad nami wszystkimi”³⁵.

Symboliczne znaczenie tego spotkania widoczne było od początku, od samego ogłoszenia intencji jego zwołania, którą Jan Paweł II wyraził w bazylice św. Pawła za Murami 25 I 1986 roku. Odbyło się to w rocznicę i w miejscu publicznego podania przez Jana XXIII intencji zwołania II Soboru Watykańskiego.

Spotkanie w Asyżu było potwierdzeniem i konkretnym aktem dialogu. Dzięki niemu bardziej czytelny stał się fakt, że różne formy dialogu są nawzajem dla siebie komplementarne i to, że dialog służy całej ludzkości³⁶. Dialog był formą zarówno dawania świadectwa Bogu, jak też i mówieniem o ludzkiej godności.

Inne ważne teologiczne znaczenie w kontekście doświadczenia w Asyżu ma obraz Kościoła w świecie jako promotora jedności. Wydarzenie to było nadzwyczajnym znakiem jedności rodzaju ludzkiego. Było to widoczne, na przykład gdy papież siedział wśród czołowych światowych przywódców religijnych innych wyznań jak wśród równych sobie. Asyż był również symbolem tego, czym Kościół jest w swej najgłębszej istocie w odniesieniu do ludzkości i jakie nowe formy ewan-

³⁵ Przemówienie na zakończenie Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu 27 X 1986, „OsRomPol” (1986) nr 10, s.17. Por. również inne teksty przemówień wygłoszonych podczas tego dnia w „OsRomPol” 7 (1986) nr 10 lub zebrane razem w książce – Amelia Szafrańska (red.), *Być razem, aby się modlić. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój. Asyż, 27 października 1986 roku*, Warszawa 1989. Por. też teksty przemówień papieskich podczas wizyty w Indiach w 1986 roku w „OsRomPol” 7 (1986) nr 1 i 2. Do przedstawicieli Korpusu Dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Świętej papież powiedział (10 I 1987): „Religie (...) nie będące zwykłą projekcją pragnień człowieka, lecz otwarciem się i poddaniem transcendentnej woli Boga, którą każde sumienie w sobie odnajduje, pozwalają na ugruntowanie pokoju. Tak samo filozofie uznające, że pokój należy do porządku moralnego”, „OsRomPol” 8 (1987) nr 1, s.7.

³⁶ Por. Marcello Zagó, *Day of Prayer for Peace*, s.150-151.

gelizacji powinien dziś podejmować. Kościół był postrzegany jako ten, który prowadzi ludzkość ku eschatologicznemu celowi, pielgrzymując razem z całą ludzkością, wezwaną i zorientowaną ku temu samemu ostatecznemu celowi. Kościół był nie tylko uczestnikiem tego pielgrzymowania, ale również jego przewodnikiem. Asyż symbolicznie ukazywał posłannictwo Kościoła, którym jest promowanie jedności wśród wszystkich ludzi dla powszechnego dobra. Ta jedność jest szczególną ewangeliczną wartością i jednocześnie celem dialogu ekumenicznego oraz międzyreligijnego. Przekonaniu temu dał wyraz sam papież, który zaprosił na to spotkanie, który przyjmował i witał przybywających, który pielgrzymował wraz z nimi i siedział w środku półkola³⁷.

Wydarzenie i doświadczenie w Asyżu podkreślało jednocześnie podstawowe zbieżności i różnice między dialogiem ekumenicznym oraz międzyreligijnym. Chrześcijanie modlili się razem w katedrze oraz później w czasie ostatniej części spotkania. Jedność, jaka istnieje wśród chrześcijan, różni się od tej, jaka istnieje między innymi wierzącymi. Świadomy związek z Chrystusem dotyka istoty modlitwy skierowanej do Boga³⁸.

Wielka trudność i nawet opory niektórych chrześcijan przed tym spotkaniem wyrastały z obaw przed synkretyzmem. Było to powodem podjęcia szczególnych przedsięwzięć, aby nie sugerować w żaden sposób synkretyzmu, zwłaszcza podczas trzeciej części spotkania³⁹. Jednym z pytań, które pojawiło się już przed spotkaniem, było, czy możliwa jest wspólna modlitwa z przedstawicielami innych religii? Papież wydawał się mówić, że nie⁴⁰. Spotkanie w Asyżu łatwo mogło zostać opacznie zrozumiane. Na początku wyznawcy różnych religii modlili się oddzielnie w różnych miejscach miasta. Później jednak, przed bazyliką św. Franciszka, po kolei modlili się wyznawcy poszczególnych religii, podczas gdy inni asystowali w milczeniu. Na audiencji generalnej 22 października 1986 (pięć dni przed wydarzeniem) papież starał się wyjaśnić tę sprawę. Powiedział wtedy:

³⁷ Więcej szczegółów w Marcello Zago, *Day of Prayer for Peace*, zwłaszcza s. 151-152.

³⁸ Przykład chrześcijan, którzy wbrew różnicom modlili się razem, zachęcił również innych do tego samego. Por. Marcello Zago, *Day of Prayer for Peace*, s.147 i 153.

³⁹ Por. Marcello Zago, *Day of Prayer for Peace*, s.154.

⁴⁰ Chociaż z Żydami modlił się już wcześniej w rzymskiej synagodze.

„Spotkanie w Asyżu nie będzie oczywiście znakiem synkretyzmu religijnego, ale szczerą postawą modlitwy do Boga w duchu wzajemnego szacunku. Właśnie dlatego jako motto tego spotkania wybraliśmy słowa »być razem, aby się modlić«. Nie można bowiem »modlić się razem« czyli odmawiać wspólną modlitwę, ale można być obecnym, gdy inni się modlą i okazywać w ten sposób szacunek ich modlitwie i postawie wobec Bóstwa, dając równocześnie pokorne i szczerze świadectwo naszej wiary w Chrystusa, Pana Wszechświata (...) owo »bycie razem, aby się modlić« będzie miało szczególnie głębokie i wymowne znaczenie, albowiem wszyscy, ramię w ramię będziemy błagali Boga o dar (...) pokoju”⁴¹.

Zwracając się do członków Kurii Rzymskiej w 1986 papież powiedział, że teologia II Soboru Watykańskiego musi zostać wprowadzona w życie⁴². Dlatego wydarzenie Asyżu, bez względu na to, jakie może sprawiać wrażenie, jest tylko konkretną aplikacją ducha Soboru w sprawie otwartości dialogu z przedstawicielami innych religii. Główny temat przemówienia — jedność rodzaju ludzkiego w stworzeniu oraz odkupieniu i konsekwentnie jedność w pochodzeniu i Boskim przeznaczeniu — został zapożyczony, jak stwierdził papież, z dokumentów soborowych, nawet jeśli został on nieco głębiej ukazany. Dla Jana Pawła II wydarzenie to wydaje się zwykłą konsekwencją i praktyczną aplikacją teologii Soboru. Wydarzenie w Asyżu było widzialnym wyrażeniem

⁴¹ „OsRomPol” 7 (1986) nr 10, s. 6-7. W tak wyjątkowych okolicznościach, jakie otaczały to wydarzenie, wspólna modlitwa była wykluczona nie tylko w teorii, ale i w praktyce. Powodów było wiele: oficjalny i publiczny charakter modlitwy, liczba tradycji religijnych zaangażowanych w wydarzenie z szeroką skalą religijnych przekonań i postaw, wrażliwość ludzi przynależących do różnych tradycji. Te różnice występowały nie tylko między chrześcijanami i wyznawcami innych tradycji religijnych, ale również między samymi wyznawcami innych religii. Więcej o teologii modlitwy i trudnościach związanych z międzyreligijną modlitwą por. Jorge Mejía, *World Religions: Together to Pray. Day of Prayer in Assisi*, „Origins” 16 (1986-1987), s. 367-369.

⁴² Papieskie spotkanie i przemowa do kardynałów Rzymskiej Kurii pod koniec roku poświęcone jest temu, co papież uważa za najważniejsze wydarzenie religijne kończącego się roku. Przemowa z 22 grudnia 1986 poświęcona była w całości wydarzeniu asyjskiemu. Już sam ten fakt może być wystarczającym wskaźnikiem, jak ważne dla papieża było to wydarzenie. Tekst przemówienia do członków Kurii w Bull. (1987) s. 54-62. Podczas noworocznego spotkania z dyplomatami akredytowanymi przy Stolicy Apostolskiej (10 I 1987) papież również przypomniał wydarzenie asyjskie i jego znaczenie. Tekst w „OsRomPol” 8 (1987) nr 1, s. 1,7-8.

jedności i celu całej ludzkiej rodziny⁴³. Podobnie na dokumentach soborowych oparta była wizja roli Kościoła jako sakramentu jedności rodzaju ludzkiego z Bogiem i ludzi między sobą, perspektywa ukierunkowania innych grup religijnych na jedność ludu Bożego oraz prawda o czynnej obecności Ducha Świętego w życiu religijnym wyznawców innych tradycji religijnych.

Chociaż spotkanie religii świata w Asyżu pomogło odkryć niektóre z podstaw papieskiego zaangażowania w dialog międzyreligijny, którym jest wspólne staranie się o pokój, wydarzenie to jest bardziej znane jako symbol i konkretny akt dialogu, niż etap w rozwoju teologicznym, jaki spowodowało.

2. Perspektywa antropologii teologicznej

W pierwszej części wspomnieliśmy o teologicznej perspektywie, która pozwala papieżowi określić fundamenty dialogu międzyreligijnego. Te zagadnienia są bardziej użyteczne, gdy mówimy o dialogu z dwoma religiami monoteistycznymi. Inaczej przedstawia się jednak sprawa z wielkimi religiami Dalekiego Wschodu, takimi jak buddyzm, hinduizm, czy też z religiami tradycyjnymi. W tym przypadku papież bardziej opiera swoją wizję dialogu na przesłankach wpływających z antropologii teologicznej.

Przez ostatnie sto lat Kościół katolicki przemawiał w obronie człowieka, rozwijając chrześcijańską antropologię. Pierwszym papieżem, który odniósł się do osoby ludzkiej jako podstawowego punktu odniesienia, był Pius XI w latach trzydziestych tego wieku (*Mit brennender Sorge Divini Redemptoris*). Po II wojnie światowej Kościół oparł swoje nauczanie społeczne na godności osoby ludzkiej. Szacunek dla całej osoby i każdej osoby jest też punktem wyjścia nauczania soborowego (KDK 27-28). Konsekwentnie więc Sobór obstaje za wolnością sumienia i religii (DWR 1-15). Respekt dla każdego człowieka jest więc wymagany w każdej relacji Kościoła ze światem, tak w działalności misyjnej, jak i w dialogu międzyreligijnym (KDK 40-43).

⁴³ Przemówienie Jana Pawła II do Kurii Rzymskiej w 1986 roku zakłada teologię religii i dialogu międzyreligijnego na uniwersalnej jedności opierającej się na stworzeniu i odkupieniu. Jezus Chrystus jest centrum Bożego planu zbawienia, „jedynego definitywnego”, w którym Bóg pojednał wszystko ze sobą. Żaden człowiek nie pozostaje poza lub na marginesie dzieła Jezusa Chrystusa. Różnice są mniej istotne, gdy się je porówna z jednością, która jest radykalna, fundamentalnie decydująca. Por. Jacques Dupuis, *World Religions in God's Salvific Design in Pope John Paul II's Discourse to the Roman Curia (22 December 1986)*, s. 31.

Ta perspektywa antropologiczna wydaje się drugim wielkim, filarem na którym papież opiera swoją koncepcję prowadzenia dialogu międzyreligijnego. Antropologia Jana Pawła II jest faktycznie antropologią teologiczną. Papież postrzega byt ludzki w perspektywie Chrystusa i Objawienia biblijnego. Antropologia chrześcijańska jest dla papieża jednym z działów teologii, zwłaszcza teologii moralnej (por. *Sollicitudo rei socialis* 41 oraz *Centesimus annus* 55).

Z wyznawcami innych religii łączą nas więzi wspólnego pochodzenia i wspólnego celu całego rodzaju ludzkiego, czyli te wynikające z ogólnego Bożego planu zbawienia (stworzenia i odkupienia). Sobór opracował już te zagadnienia w pewien sposób (por. DRN 1-2; KK 16). Wspominał o nich również Paweł VI, zwłaszcza w *Evangelii nuntiandi* (por. EN 53). Jan Paweł II podejmuje te tematy i dalej je rozwija⁴⁴.

Tak jak misyjne wezwanie do przyjęcia miłości Boga i wezwanie do nawrócenia są skierowane przede wszystkim do człowieka, do jego wolności, tak analogicznie dialog międzyreligijny jest nie tyle dialogiem między religiami, co przede wszystkim dialogiem między ludźmi, między wyznawcami różnych religii. Aby mówić o dialogu między wyznawcami różnych tradycji religijnych, trzeba nieco rozwinąć antropologię papieża już wyrażoną w jego wcześniejszych dziełach filozoficznych, zwłaszcza w książce *Osoba i czyn*, a następnie rozwinąć teologicznie, zwłaszcza w encyklice *Redemptor hominis*.

Człowiek jako wolny, twórczy i odpowiedzialny podmiot otwarty na transcendencję

Antropologia Jana Pawła II jest na swój sposób oryginalna i wyjątkowa. Zamiast więc przywoływać historię rozwoju rozumienia osoby bardziej zasadne będzie krótkie przywołanie filozoficznej percepcji osoby, w pracach Karola Wojtyły. W swym podstawowym filozoficz-

⁴⁴ Pewnym zaskoczeniem może być fakt, że w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (nr 843) znajduje się cytat z *Evangelii nuntiandi*, który jest raczej świadectwem stanowiska, które Jan Paweł II rozwinął nieco dalej. *Evangelii nuntiandi* uznawało, że religie szukają Boga, ale nie mogą dać prawdziwego i żywego obcowania z Bogiem, „choćby (...) wyciągały swe ramiona do nieba” (EN 53). Jan Paweł II uznaje możliwość autentycznego spotkania z Bogiem w innych religiach. Oczywiście problemem jest tutaj fakt, że w postawach religijnych wyznawców innych religii, tak samo jak i we wspólnocie Kościoła, zakradają się pewne błędy, ograniczenia i deformacje, które zacierają obraz Boży w tych religiach.

nym dziele *Osoba i czyn* Karol Wojtyła rozwinął oryginalną antropologię⁴⁵. Podstawowym dla człowieka doświadczeniem jest doświadczenie własnej aktywności. W miejsce kartezjańskiego podmiotu myślącego (*cogito, ergo sum*) proponuje on zasadę *agito, ergo sum*. Przez działanie człowiek dochodzi do poznania prawdziwego charakteru bytu ludzkiego, jako wolnego, twórczego i odpowiedzialnego podmiotu⁴⁶. Jako istoty wolne i rozumne jesteśmy wezwani do podejmowania decyzji. Aby zaś te decyzje były rozumne, muszą potwierdzać prawdę. Papież widzi korzeń ludzkiej godności w zdolności do przejścia od zwykłego samozainteresowania rzeczywistością do objęcia tego, co jest obiektywnie prawdziwe i dobre. Osoba nie tworzy swej istoty przez absolutnie wolne wybory. Prawdziwa wolność jest potwierdzeniem tego, co jest prawdziwe i dobre. Bardzo ważna w papieskiej antropologii jest kategoria prawdy, wyraźnie widoczna na przykład w encyklice *Veritatis splendor*.

Porównując swoją wizję człowieka z powszechnie istniejącą „współczesną” wizją, papież zauważa nieadekwatność tej drugiej. Stwierdza:

„Być może jedna z najbardziej wyraźnych słabości współczesnej cywilizacji tkwi w nieadekwatnym obrazie człowieka. Nie ulega wątpliwości, że to w naszej epoce napisano i powiedziano o nim najwięcej: to epoka humanizmu i antropocentryzmu. Jednakże, w sposób paradoksalny, jest to również epoka głębokich niepokojów człowieka o jego tożsamość i przeznaczenie, epoka poniżenia człowieka w stopniu przedtem

⁴⁵ Por. Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969. W tej książce pozwoli przemówić doświadczeniu. „Będzie to mianowicie *studium czynu, który ujawnia osobę: studium osoby poprzez czyn*” (s.14). Jako filozof połączył teorie empiryczne i fenomenologiczne. Doświadczenie bytu ludzkiego jest wewnętrznie związane z doświadczeniem moralności. Por. Jan Galarowicz, *Pozwolić mówić doświadczeniu. Doświadczenie człowieka w ujęciu Karola Wojtyły*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 7-8, s. 66-75.

Taką samą metodę zauważyć można w jego późniejszych dziełach, np. w encyklice *Veritatis splendor*. Piszcie tam, „że i przez działanie określamy nasze własne życie” (VS 71). Papież pisze tam: „Dokonując wyboru człowiek *decyduje zarazem o sobie samym*, opowiada się swoim życiem za Dobrem lub przeciw niemu, za lub przeciw prawdzie i ostatecznie, za lub przeciw Bogu” (VS 65). Por. William E. May, *Veritatis Splendor: An Overview of the Encyclical*, „Communio (US)” 21 (1994) s. 229-232 i 246-247.

⁴⁶ Elżbieta Wolicka, *Participation in community. Wojtyla's social anthropology*, „Communio (US)” 8 (1981) s. 108-118. Por. też cały numer „Analecta Cracoviensia” 5-6 (1973-1974) poświęcony analizie tej książki, zwłaszcza artykuł Mieczysława Gogacza, *Hermeneutyka osoby i czynu*, s. 125-139. Por. też list papieża napisany z okazji setnej rocznicy książki Blondela *L'Action* (19 II 1993). Angielskie tłumaczenie tego listu w „Communio (US)” 20 (1993) s. 721-723.

nie przewidywanym, epoka takiego deptania wartości ludzkich, jakiej jeszcze nigdy nie było⁴⁷.

Jan Paweł II przypisuje podstawowe nieporozumienie dotyczące natury ludzkiej poszczególnym formom humanizmu, które zaprzeczają, że szukanie transcendencji ma jakiegokolwiek miejsce w ludzkiej egzystencji. W *Centesimus annus* (nr 13) pisze, że „podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny”. Prawdziwym źródłem upadku komunizmu była fałszywa wizja bytu ludzkiego i jego miejsca w społeczeństwie⁴⁸.

Opierając się na wizji bytu ludzkiego jako wolnego, twórczego i odpowiedzialnego, papież widzi cel ewangelizacji jako pomoc w odkrywaniu i promowaniu godności każdej ludzkiej osoby. Wierzy, że Kościół może pomóc dzisiejszej ludzkości pokonać niewłaściwy obraz ludzkiej osoby płynący z tego niesprawiedliwości przez ewangelizację, która z kolei wyraża najgłębszą istotę Kościoła.

Kościelna działalność ewangelizacyjna musi być prowadzona z myślą o ludzkości⁴⁹ i z tego powodu z myślą o Bogu. Opierając się na tej prawdzie o podstawowej ludzkiej godności wspólnej dla wszystkich ludzi przemawiając do przedstawicieli innych religii, papież często używa słów „bracia i siostry”⁵⁰.

Ta wizja człowieka, jako podstawowego punktu odniesienia w działalności misyjnej, prowadzi nas również bliżej do problematyki związanej z dialogiem międzyreligijnym. Promowanie prawdziwej wizji czło-

⁴⁷ Przemówienie na Trzeciej Generalnej Konferencji CELAM w Puebla (28 I 1979), Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie t.II/1*— styczeń-czerwiec 1979, Poznań 1990, s. 88-89.

⁴⁸ Systemy polityczne oparte na nieadekwatnej wizji człowieka prowadzą do niesprawiedliwości. W swym przemówieniu do ONZ w październiku 1979 Jan Paweł II ukazał różne niebezpieczeństwa grożące ludzkości ze strony niewłaściwych systemów politycznych. Pierwszym jest niewłaściwy podział dóbr materialnych (zarówno wewnątrz poszczególnych krajów, jak i między narodami). Drugie niebezpieczeństwo grozi człowiekowi ze strony różnych form niesprawiedliwości przeciwko duchowi ludzkiemu (jak np. restrykcje lub zabranie cywilnych i politycznych wolności, takich jak prawo do uczestnictwa w życiu politycznym, wolność myślenia i wyrażania się, wolność religijna, wolność sumienia, wolność od dyskryminacji z powodu pochodzenia, rasy, płci, narodowości, religii, przekonań politycznych itp.) Tekst przemówienia: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie t. II/2 – lipiec-grudzień 1979*, s. 258-269.

⁴⁹ Już w swej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* papież napisał, że człowiek jest „pierwszą i podstawową drogą Kościoła” (RH 14).

⁵⁰ Część *Redemptoris missio* poświęcona stosunkom z innymi religiami zatytułowana jest „dialog z braćmi o innych przekonaniach religijnych”. Tłumaczenie angielskie dodaje „siostry” – „Dialog with our Brothers and Sisters of Other Religions”. Nie jest to po prostu „religie niechrześcijańskie” (jak w *Nostra aetate*) ani nawet „wyznawcy innych religii”, ale „bracia (i siostry)”.

wieka jest zadaniem nie tylko Kościoła, ale również i innych religii. Jest to nie tylko wyraźny powód inicjowania dialogu międzyreligijnego, ale również wspólny teren dialogu. Podkreślanie transcendentnego wymiaru bytu ludzkiego, a na tej podstawie akceptowania moralnych i duchownych wartości osoby, jest jednym z podstawowych zagadnień w dialogu międzyreligijnym. Z wieloma religiami łączy nas takie samo patrzenie na ludzkie życie, jego cel, drogę do szczęścia i sens śmierci⁵¹. Przemawiając do przedstawicieli życia religijnego, kulturalnego, społecznego, ekonomicznego i politycznego w Indiach (1 II 1986), Jan Paweł II powiedział „człowiek ma świadomość, że jest pielgrzymem Absolutu. Tutaj, w Indiach, świadomość ta jest bardzo głęboka”⁵².

Wizja człowieka ukazywana przez Jana Pawła II jest głęboko zakorzeniona w wierze chrześcijańskiej. Antropologia ta ma wyraźny rys chrystocentryczny. Od początku swego pontyfikatu Jan Paweł II koncentruje swoją refleksję nad człowiekiem w perspektywie Jezusa Chrystusa. Przez wcielenie i odkupienie Bóg potwierdził podstawową ludzką rzeczywistość, dlatego właśnie Chrystus „w pełni objawia człowiekowi samego siebie” (RH 8). Już na początku swego pontyfikatu, podczas homilii w czasie Mszy świętej 22 X 1978, zaapelował do wszystkich ludzi świata, aby „szeroko otwarli drzwi Chrystusowi”⁵³.

„Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus, jest ośrodkiem wszechświata i historii”. Od tych słów zaczął Jan Paweł II swą pierwszą encyklikę⁵⁴. Chrystus jest głową całej ludzkości, nie tylko chrześcijan. Encyklika *Redemptor hominis* sugeruje ideę radykalnej centralności Jezusa Chrystusa. W *Dives in misericordia* ta chrystocentryczna perspektywa jest dalej pogłębiona. Naśladując Chrystusa, który jest jednocześnie i człowiekiem, i Bogiem, Kościół musi łączyć teocentryzm i antropocentryzm w głęboki i organiczny sposób (nr 1). Każdy bowiem człowiek jest przeznaczony do tego samego nadprzyrodzonego przeznaczenia, zbawienia i życia z Bogiem. Ten chrystocentryzm jest głębiej przedstawiony w *Dominum*

⁵¹ Religie łączą się nie tylko we wspólnym działaniu na rzecz rzeczywistości duchowej, ale również materialnych i socjalnych potrzeb człowieka. Będzie to wspomniane nieco później.

⁵² Homilia na stadionie Indiry Gandhi w Delhi (1 II 1986), „OsRomPol” 7 (1986) nr 1, s.17.

⁵³ Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. I – październik grudzień 1978, s.13-17.

⁵⁴ Słowa te przypominają podobne słowa „Chrystus jest światłością narodów” z początku soborowej Konstytucji *Lumen gentium*. Sobór podkreślił chrystocentryczność, *Redemptor hominis* pogłębilo ten wymiar.

et Vivificantem. Przez łaskę Ducha Świętego „człowiek odkrywa samego siebie jako przynależącego do Chrystusa” (nr 59)⁵⁵.

Podobnie powiedział papież przemawiając na czwartej generalnej konferencji CELAM na Santo Domingo (12 X 1992), gdzie powiedział, że biskupi muszą starać się „ujmować łącznie trzy elementy doktrynalne i pastoralne, które stanowią jakby trzy współrzędne nowej ewangelizacji: chrystologię, eklezjologię i antropologię”⁵⁶.

Podsumowując można stwierdzić, że Jana Pawła II wizja osoby ludzkiej jako wolnej, twórczej i odpowiedzialnej jednostki otwartej na Absolut, która najlepiej ukazuje się w Jezusie Chrystusie, jest jedną z antropologicznych podstaw prowadzenia tak dialogu międzyreligijnego, jak i działalności misyjnej. Dialog ukazuje się nie tylko jako wyraz wzajemnego zrozumienia czy przyjacielskich stosunków. Tak rozumiany dialog sięga głębszego ludzkiego wymiaru — bycia osobą. W ten sposób służy on promowaniu nowego ogólnoludzkiego humanizmu.

Człowiek jako osoba otwarta na innych, osoba we wspólnocie

Człowiek nie żyje samotnie, ale zawsze w związkach z innymi ludźmi. Papież przypomina, że ludzka egzystencja jest w swej istocie wspólnotowa. „Człowiek jest podobny do Boga nie tylko dzięki duchowej naturze swej nieśmiertelnej duszy, ale także dzięki naturze społecznej, jeśli przez nią rozumiem tę właściwość osoby, iż »nie może ona odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie«”⁵⁷. Kluczem do Jana Pawła II teorii wspólnotowej natury człowieka jest dynamika uczestnictwa i alienacji. Człowiek spełnia się jako osoba w międzyosobowych stosunkach z innymi ludźmi⁵⁸.

Ten взгляд na wspólnotową naturę człowieka odnosi się również do życia religijnego. Konkretna osoba rośnie w wierze i religii przez udział w religijnym życiu konkretnej wspólnoty. Religijne tradycje ludzkości

⁵⁵ Por. Angelo Sco la, „*Claim» of Christ, „colaim” of the World: On the Trynitarian Encyclicals of John Paul II*, „*Communio (US)*” 18 (1991), s. 323-327. Por. również Przemówienie w ONZ, Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie* t. 11/2 – czerwiec-grudzień 1979, s. 258-269; Orędzie do Ludów Azji (21 II 1981), „*OsRomPol*” 2 (1981) nr 6, s. 15-16.

⁵⁶ „*OsRomPol*” 3 (1992) nr 12, s. 24.

⁵⁷ Karol Wojtyła, *U podstaw odnowy*, s. 53.

⁵⁸ Zgodnie z tą perspektywą, w przemówieniu do Kurii Rzymskiej 28 czerwca 1980 papież stwierdził, że obok głoszenia Ewangelii i utwierdzania braci w wierze podróżuje również po to, „by spotykać człowieka”, „*OsRomPol*” (1980) nr 7, s. 19.

wyrastają z doświadczeń poszczególnych osób i całych grup, które je rozwinęły. Święte księgi zawierają pamięć konkretnych doświadczeń religijnych. Różne praktyki wywodzą się z kodyfikacji tych doświadczeń. Religie nie są prywatną drogą do Boga. Prowadzą one przez ludzi i ich historię, mają swój „wspólny” podmiot, żywą wspólnotę⁵⁹. Ten podmiot różni się w zależności od społeczeństw. Czasem są to małe szczepy lub narody, a czasem religie istnieją i rozwijają się jednocześnie w wielu różnych kulturach, dlatego też nawet wewnątrz jednej religii istnieją znaczne różnice kulturowe. Nie ma jednak czegoś takiego, jak przedkulturowa lub bezkulturowa religia⁶⁰. Aby istnieć, życie religijne musi wyrażać się w symbolach, obrzędach i innych praktykach zaczerpniętych z życia ludzi z konkretnych kultur⁶¹.

Kiedy mówimy o tej wspólnotowej naturze osoby ludzkiej w perspektywie dialogu międzyreligijnego, dwa tematy ukazują się szczególnie wyraźnie: związek między religią i kulturą oraz dialog zaangażowania się w sprawy społeczne.

Jaki związek łączy religie i kultury? W spotkaniu z innymi tradycjami religijnymi chrześcijanie mogą zostać ubogaceni, a także mogą ubogacić innych. Prawdziwy dialog nie niszczy, ale ubogaca i wzmacnia wszystkie zdrowe wartości kulturowe różnych grup i oczyszcza to, co jest złe. Jan Paweł II wierzy, że kultura jest podstawowym wymiarem ludzkości⁶² i dlatego wspiera zarówno dialog między kulturami, jak i między kulturami a Ewangelią⁶³. Widzi organiczną więź między chrześcijaństwem i kulturą⁶⁴.

⁵⁹ Jeśli wielu członków jakiejś religii autentycznie doświadczyło Boga, to w tej tradycji, jej instytucjach oraz praktykach zawarte są ślady spotkań ludzi z Bogiem.

⁶⁰ Historia wiary Izraela może być tego przykładem. Zaczyna się ona od wezwania skicrowanego do Abrahama: „Wyjdz z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca” (Rdz 12,1). Zaczyna się przełomem kulturowym. Tak samo jest z chrześcijaństwem, które niesie z sobą skutki całej historii kultury, historii akceptacji i odrzuceń, spotkań i zmian. Por. Joseph Ratzinger, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*, „Origins” 24 (1994-1995), s. 679-686.

⁶¹ Według papieża Kościół jest wspólnotą wiary nie tylko wyznawanej słowami i przyzwyczajonej w miłości, ale również sprawowanej w sakramentach. Por. *Christifideles Laici*, nr 33; *Evangeliū vitae*, nr 78. Por. również Mariasusai Dhavamony, *Towards a Theology of Dialogue in Intenligious Ritual Participation*, Bull. 25 (1990) s. 290-303.

⁶² W przemówieniu do UNESCO (2 VI 1980) wiedział: „Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze”, „OsRomPol” nr 1 (1980) nr 6, s.1, 4-6.

⁶³ W pewien sposób „Bóg jest obecny w samym sercu ludzkich kultur, bo jest obecny w człowieku” (2 II 1986) – homilia podczas Mszy św. w Delhi, „OsRomPol” 7 (1986) nr 1, s.19.

⁶⁴ Aby lepiej studiować wzajemne te związki pomiędzy wiarą i kulturą w 1982 roku Jan Paweł II powołał do życia Papieską Radę do spraw Kultury.

Wspomnienie braci sołuńskich, św. Cyryla i Metodego, dało Janowi Pawłowi II sposobność, by w encyklice *Slavorum apostoli* podkreślić ich wkład w kształtowanie się kultury słowiańskiej. Papież odnotował, że ukształtowali oni podstawy rozwoju tej kultury przez ich działalność ewangelizacyjną⁶⁵. Gdy mówimy o dialogu międzyreligijnym w kontekście działalności misyjnej musimy pamiętać, że przyjęcie wiary chrześcijańskiej ma być nowym początkiem, a nie zwykłym wariantem kulturowym. Nowość Ewangelii leży w akcie nawrócenia, a nie w przemianie kulturowej. Jakkolwiek kultura odgrywa ważną rolę w przeżywaniu wiary, to jednak istota religii nie może być sprowadzona jedynie do kultury⁶⁶.

Kiedy chcemy analizować wzajemną relację między religią i kulturą, stają przed nami trzy zespoły problemów, jedno związane z inkulturacją, drugie z ewangelizacją kultur, *trzecie* z nową cywilizacją miłości, o której papież często wspomina. Już adhortacja *Evangelii nuntiandi* zapoczątkowała refleksję, Magisterium nad problematyką zwaną dziś inkulturacją⁶⁷. Po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie Magisterium słowo „inkulturacja” pojawiło się w adhortacji *Catechesi tradendae* (nr 53) Jana Pawła II⁶⁸. Papież poświęcił więcej miejsca teologicznym założeniom inkulturacji w encyklice *Slavorum Apostoli*.

Czasy współczesne wzywają do szczególnej refleksji na temat kultury. Rozwijają się ona często nie tylko w oderwaniu od wiary, ale nawet od wartości ludzkich. We wzajemnej relacji kultura-wiara leży więc cała proble-

⁶⁵ Por. Antoni Kurek, *Apostołowie Słowian*, „Misyjne Drogi” 4 (1986) nr 1, s. 53-55. Por. również list Jana Pawła II *Oriente lumen*, nr 7, „OsRomPol” 16 (1995) nr 6, s. 34.

⁶⁶ W dokumentach soborowych słowo „misterium” jest używane dość często (125 razy). W *Nonstra aetate* słowo to użyte jest dwa razy w łączności z innymi religiami. Np. w numerze 2 mówi się, że „w hinduizmie ludzie badają i wyrażają boską tajemnicę”. Por. Mikka Ruokanen, *Religions as Inherent Part of Human Culture*, Euntes Docete, „Commentaria Urbaniana” 47 (1994) s. 291-293.

⁶⁷ *Evangelii nuntiandi* położyła podwaliny pod teologię Kościoła wielokulturowego. Wielokulturowy Kościół powszechny składa się z kościołów lokalnych. Adhortacja poddała analizę sytuację, jak dana kultura przyjmuje Ewangelię. Nacisk był położony jednak na kulturę przyjmującą Ewangelię, mniej zaś mowy było o kulturze ewangelizujących. Prowadziło to raczej do dyskusji nad ewangelizacją kultur, niż nad inkulturacją. W numerze 20 czytamy: „Należy ewangelizować (...) czyli należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka, w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu, jakie te wyrazy mają w Konstytucji *Gaudium et spes*, gdzie zawsze wychodzi się od osoby ludzkiej”.

⁶⁸ Ogólne spojrzenie na problemy związane z inkulturacją znaleźć można w: Achiel Peelman, *L'inculturation. L'Eglise et les cultures*, Ottawa 1989, zwłaszcza s. 111-149, oraz Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll 1988, zwłaszcza s. 127-238.

matyka ewangelizacji kultur⁶⁹. Kultura jest wielkim polem działalności, na którym różne religie mogą stanąć razem jako partnerzy dialogu.

Papież Jan Paweł II widzi również problemy nowej cywilizacji, która jest w trakcie tworzenia się⁷⁰. Nowa ewangelizacja musi kierować się nie tylko ku istniejącym kulturom, ale również ku tym, które się tworzą. Papież często wspomina walkę między „kulturą życia” i „kulturą śmierci”. Koncentracja na ludzkim życiu, na jego godności i prawach wydaje się bardzo ważną częścią papieskiego działania i nauczania. Widać to wyraźnie w uwadze poświęconej życiu moralnemu i godności ludzkiego życia (por. *Veritatis splendor* oraz *Evangelium vitae*). Na Generalnej Konferencji CELAM na Santo Domingo papież powiedział w dniu 12 X 1992 r.:

„Wzywam was, drodzy bracia, byście ożywieni zapałem nowej ewangelizacji i posłuszni Duchowi Pana Jezusa umacniali obecność Kościoła na rozdrożu kultur naszych czasów, by przenikać chrześcijańskimi wartościami najgłębsze korzenie »kultury jutra« i wszystkich kultur już istniejących”⁷¹.

Trzy powyższe zagadnienia są zbyt obszerne, żeby je tutaj dokładnie omawiać. Wspominamy je jedynie, aby zasygnalizować problematykę. Streszczając tę część o wzajemnym związku między religią i kulturą możemy powiedzieć, że według papieża, dialog międzyreligijny, który zakłada spotkanie z innymi kulturami, jest konieczny dla dobra tak Kościoła, jak i innych religii.

Kontynuując nasze spojrzenie na wspólnotowy wymiar osoby ludzkiej, przyjrzyjmy się teraz pokrótce dialogowi zaangażowania w sprawy społecz-

⁶⁹ Już Paweł VI pisał „Rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów” (EN 20). Już Paweł VI mówił o ewangelizacji kultur. Przyjęcie ciała nie było dla Jezusa problemem, respektowanie ludzkiego rozumu czy autonomii rzeczywistości ziemskich lub też kultury wioski, zwyczajów albo zasad stolarstwa. Problemem było przyjęcie ciała. Tak więc, jeśli kultury mają problem z samą Dobrą Nowiną, jest to tylko dlatego, że nie są w pełni ludzkie (por. EN 19-20). To, co Ewangelia neguje lub wzmacnia ma do czynienia przede wszystkim z wymaganiami wewnętrznymi do samej kultury. Por. Antonio Sicari, *Evangelization of cultures or culture of evangelization?* „Communio (US)” 19 (1992), s.107-108. Problem ewangelizacji kultur przedstawiony jest też interesująco w Achiel Peelman, *L'inculturation*, s. 71-109.

U Jana Pawła II problematykę ewangelizacji kultur widać np. w *Christifideles laici*, nr 44.
⁷⁰ Por. wystąpienie do przedstawicieli świata kulturalnego i akademickiego oraz wyznawców innych religii w Kalkucie (3 II 1986). Polskie tłumaczenie w „OsRomPol” 7 (1986) nr 1, s. 23-24.

⁷¹ „OsRomPol” (13 (1992) nr 12, s. 28.

ne. Mówiąc o dialogu międzyreligijnym pamiętać musimy, że nie chodzi w nim tylko o prawdy wiary, ale również o postawy miłości wobec ludzi, zwłaszcza tych w potrzebie. Zaangażowanie w sprawy społeczne może stać się konkretnym przejawem miłości w wymiarze społecznym. Jesteśmy dziś coraz bardziej świadomi faktu, że na świecie jest wiele ofiar głodu i niedożywienia, jest wielu uchodźców i emigrantów. Wiele wysiłku wymaga reforma szkolnictwa, zabezpieczenie praw do życia dla nienarodzonych i umierających, a także ochrona i troska o rozwój życia rodzinnego. Przemawiając do biskupów Indii w dniu 1 II 1986 r. papież powiedział:

„[Kościół pragnie mówić o] transcendentnym przeznaczeniu człowieka, o prawdzie, sprawiedliwości, wolności, postępie, harmonii, pokoju i cywilizacji (...) celem tego dialogu (międzyreligijnego) wynikającego z jego natury jest współpraca dla dobra człowieka i jego duchowej oraz materialnej pomyślności”⁷².

„Różne metody prowadzenia dialogu na tym poziomie codziennego życia są bardzo łatwo dostępne. Są one bardzo konkretne i konieczne. Czasem taki dialog życia jest jedynym sposobem umożliwiającym przetrwanie oraz ewangeliczne oddziaływanie wspólnot chrześcijańskich, gdy są one mniejszością w zamkniętym społeczeństwie innej religii.

Tak działalność misyjna, jak i dialog międzyreligijny promują rozwój całego człowieka. Papież wzywa, aby Ewangelia była stosowana tak w stosunku do życia osobistego, jak i społecznego⁷³. W dialog międzyreligijny włączone są więc takie sprawy, jak prawa i obowiązki człowieka, życie rodzinne. Życie w społeczeństwie, pokój i rozwój, sprawiedliwość itp. Popieranie rozwoju ludzkiego powinno więc być logicznym następstwem ewangelizacji⁷⁴. Nauczanie społeczne Kościoła stara się torować

⁷² Do biskupów Indii w Delhi (1 II 1986), „OsRomPol” 7 (1986) nr 1, s.18.

⁷³ W Pucbla Jan Paweł II streścił nauczanie *Evangelii nuntiandi* na temat ludzkiego wyzwolenia. Ewangelizacja ma, jako swoją zasadniczą część, działalność dla sprawiedliwości i postępu ludzkości. Pomiędzy ewangelizacją i ludzkim postępowaniem istnieją więzy w porządku antropologii, teologii i miłości (por. EN 31). Tekst wystąpienia Jana Pawła II w Pucbla w Jan Paweł II U, *Nauczanie papieskie t. II/1* – styczeń-czerwiec 1979, s. 83-95.

⁷⁴ Jan Paweł II nie boi się napisać w encyklice *Sollicitudo rei socialis*: „Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzić zakres ewangelizacyjnej działalności Kościoła” (SRS 41). W encyklice *Centesimus annus* papież pisze: „Nauka społeczna [Kościół] ma sama w sobie wartość narzędzia ewangelizacji” (CA 54).

drogę do właściwego rozwoju życia ludzkiego. Ostatnia spośród trzech encyklik społecznych, *Centesimus annus*, koncentrowała się na osobie ludzkiej i warunkach życia w społeczeństwie, które mogłoby wnieść wkład w cel budowania sprawiedliwości społecznej⁷⁵.

Chociaż cele nauczania papieskiego są głównie duchowe i moralne, mają one często konsekwencje zewnętrzne, „polityczne”. Papież wierzy, że można szukać sprawiedliwości przez ewangelizację, przez formowanie sumień. Dlatego też podkreśla indywidualne nawrócenie jako zasadę pracy na rzecz reformy społecznej i politycznej. Sprawiedliwość społeczna wymaga wpięrw sprawiedliwości w wymiarze indywidualnym. Świat jest nie tylko światem wartości materialnych, ale i duchowych. Jedne z drugimi są głęboko powiązane. W *Redemptoris missio* papież napisał:

„Kościoł i misjonarze są krzewicielami rozwoju także przez prowadzone przez siebie szkoły, szpitale, drukarnie, uniwersytety, doświadczalne gospodarstwa rolne. Jednakże na rozwój danego narodu nie wpływa w pierwszym rzędie ani pieniądz, ani pomoc materialna, ani też struktury techniczne, ale formowanie sumień, dojrzewanie mentalności i obyczajów. Protagonistą rozwoju jest człowiek, a nie pieniądz czy technika” (RMis 58)⁷⁶.

28 I 1979 w Puebla papież powiedział podobnie:

„Wołamy ponownie: Szanujcie człowieka! On jest obrazem Boga! Głóście Ewangelię, tak żeby był nim faktycznie. Oby Pan odmienił serca i ludzkimi uczynił systemy polityczne i ekonomiczne, usposabiając najpierw człowieka do odpowiedzialnego zaangażowania”⁷⁷.

⁷⁵ *Centesimus annus* wprowadza nieco bardziej specyficzne kryterium odnosząc się do transcendentnej ludzkiej godności (CA 13, 38, 41, 46, 47, 54). Przypomina, że żadna materialna, pragmatyczna czy utylitarna koncepcja pracy ludzkiej nie może być wystarczająca do formułowania wymagań sprawiedliwości społecznej. Por. Joseph, A. Selling, *The Theological Presuppositions of Centesimus Annus*, „Louvain Studies” 17 (1992) s. 44.

⁷⁶ Pisząc o zmianach, jakie dokonały się w krajach środkowej i wschodniej Europy po roku 1989, papież stwierdza: „Zasługuje (...) na podkreślenie fakt, że do upadku tego »bloku«, czy imperium doprowadzą prawie wszędzie walka pokojowa, która posługuje się jedynie bronią prawdy i sprawiedliwości” (CA23). W Orędiezu na Światowy Dzień Pokoju 1984 papież napisał: „Pokój rodzi się z serca nowego”, „OsRomPol” 4 (1983) nr 10, s.1, 4-5.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. II/1 – styczeń-czerwiec 1979, s. 93. Więcej o dialogu zaangażowania socjalnego u J. Brian Benesta d, *The Political Vision of Pope John Paul II: Justice Trough Faith and Culture*, „Communio” (US) 8 (1981), s. 19.

Okazuje się, że również codzienne życie w społeczeństwie samo podsuwa wiele możliwości prowadzenia dialogu międzyreligijnego przez zaangażowanie w sprawy „tego świata”. Dialog życia, zwłaszcza dialog miłości wobec najbardziej potrzebujących, jest innym przykładem tego, że działalność misyjna i dialog międzyreligijny nie muszą wcale stać w sprzeczności ze sobą.

Wypada wspomnieć także, przynajmniej pokrótce, o szczególnej formie dialogu międzyreligijnego, bardzo głęboko osadzonego na podstawowym ludzkim doświadczeniu jednostki we wspólnocie, którą jest międzyreligijny dialog monastyczny, zwany też dialogiem międzymonastycznym. Ruch monastyczny, zwłaszcza w Europie w czasie średniowiecza, pozostawił głęboki ślad na formującej się chrześcijańskiej kulturze. Jan Paweł II zachęca do zaangażowania się ruchu monastycznego w dialog międzyreligijny. Dialog monastyczny jest szczególną formą dialogu międzyreligijnego w praktyce życia religijnego szczególnie intensywnego. Pierwszy numer listu Jana Pawła II *Sanctorum Altrix*, napisanego na 1500 rocznicę urodzin św. Benedykta, zaczyna się od słów: „Każda religia miała zawsze ludzi, którzy »starając się wyjść naprzeciw niepokojowi ludzkiego serca«, odczuwali szczególny pociąg ku Wiekuistemu Absolutowi”⁷⁸. Do mnichów i mniszek chrześcijan i wyznawców Zen papież powiedział (9 X 1987):

„Wierzę, że inicjatywy, które są prowadzone w duchu powinny być promowane i wzmacniane, ponieważ poznajemy się lepiej nawzajem, gdy pokornie depczemy ścieżki prawdy i uniwersalnej miłości (...). Wasz szczególny udział w tych inicjatywach polega nie tylko na podtrzymywaniu dialogu wprost, ale również w promowaniu głębokiej duchowej wymiany (...). Bądźcie wszyscy — partnerzy w dialogu międzyreligijnym — zachęceni i podtrzymywani świadomością, że wasze inicjatywy są popierane przez Kościół katolicki i cenione przez niego z powodu umacniania więzów, które łączą wszystkich ludzi, którzy szczerze szukają prawdy”⁷⁹.

Na początku części poświęconej antropologicznym podstawom dialogu międzyreligijnego wspomnieliśmy, że prawdziwa i pełna wizja osoby ludzkiej jest jednym z podstawowych motywów angażowania się Jana

⁷⁸ Benedyktyni Tynieccy (red.), *Jan Paweł II o św. Benedykcie. Pisma i przemówienia*, Tyniec 1981, s. 35. Por. Simon Tonini, *Intermonastic Dialogue: Beginnings and Development*, Bull. 23 (1988) s.11.

⁷⁹ Cały tekst w Bull. 23 (1988) s. 5-8. Tłumaczenie własne. W *Redemptoris missio* papież napisał: „Kontakt z przedstawicielami tradycji duchowych niechrześcijańskich, zwłaszcza Azji, potwierdza fakt, że przyszłość misji w dużej mierze zależy od kontemplacji” (RMis 91).

Pawła II w dialog międzyreligijny. Prawda o człowieku, zwana tutaj antropologiczną podstawą dialogu międzyreligijnego, okazuje się wspólnym fundamentem dialogu, na który zgodzić się mogą praktycznie wszystkie religie. Praktycznie wszystkie religie zgadzają się z twierdzeniem, że człowiek jest otwarty na Absolut oraz że jest osobą żyjącą i realizującą się we wspólnocie z innymi ludźmi. To wspólne życie z innymi ludźmi wyraża się między innymi przez konkretne formy kulturowe oraz przez konkretne zaangażowanie się w sprawy społeczne. Prawdziwy dialog międzyreligijny wydaje bowiem konkretne owoce w życiu konkretnych ludzi.

W poszukiwaniu zawsze większej Prawdy

Wydarzenie w Asyżu opisane wyżej posłużyło jako przykład ukazujący praktyczne zastosowanie teoretycznej doktryny teologicznej. Obecnie skoncentrujemy się na pojęciu prawdy, jej miejscu w papieskiej wizji ewangelizacji oraz jej ważności dla prowadzenia dialogu międzyreligijnego. W przeszłości istniała tendencja do stosowania metody separacji w zachowaniu czystości wiary. Dzisiaj mamy świadomość, że nie zawsze możemy kierować się tą regułą. Zaczynając proces poszukiwania nowych dróg ewangelizacji II Sobór Watykański wskazał drogę ubogacenia wiary przez dialog: „Wszyscy ludzie (...) obowiązani są szukać prawdy” (DWR 1), a także „prawdy (...) trzeba szukać w sposób zgodny z godnością osoby ludzkiej i z jej naturą społeczną (...) przez co jedni drugim wykładają prawdę, jaką znaleźli” (DWR 3). Sobór nalegał, aby wejść w dialog i współpracę z wyznawcami innych religii ponieważ w różnych tradycjach religijnych istnieją elementy prawdy. Doktryny innych religii często odbijają „promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2)⁸⁰.

Prawda jest rzeczywistością pełną mocy. Papież często naucza o „mocy prawdy”⁸¹. Jest on świadomy tego, że aby dialog międzyreligijny mógł się właściwie rozwijać, trzeba znaleźć ścieżki spotkań tradycji religijnych charakteryzujących się nie utratą wiary albo prawdy, ale

⁸⁰ Choć oczywiście Sobór potwierdził, że pełnią prawdy, samą Prawdą, jest Jezus Chrystus.

⁸¹ Np. *Redemptor hominis* 13. W kontekście dialogu międzyreligijnego mówił o „prawdziwej mocy”, Satyagraha, która prowadziła Mahatmę Gandhiego do rozpoznania godności, równości i solidarnego braterstwa wszystkich bytów ludzkich. Por. przemówienie w Raj Ghat (1 II 1986), „OsRomPol” 7 (1986) nr 1, s. 16 oraz przemówienie do przedstawicieli życia religijnego, kulturalnego, społecznego, ekonomicznego i politycznego Indii w Delhi (2 II 1986) „OsRomPol” 7 (1986) nr 1, s. 21.

ich pogłębieniem⁸². Taka postawa wymaga procesu żywej wiary i dialogu w codziennych sytuacjach⁸³. Ponieważ wielkie niebezpieczeństwo zagrażające ewangelizacji jako drodze ku Prawdzie kryje się w subiektywizmie, relatywizmie i indyferentyzmie, papież głosi, że konieczne jest stworzenie możliwości na spotkanie w prawdzie⁸⁴. Dialog, jako swego rodzaju test, powinien prowadzić do wzajemnego nawrócenia w prawdzie ku Prawdzie.

Kiedy badamy miejsce prawdy w antropologii Jana Pawła II, łatwo możemy zauważyć wypowiedzi papieża podkreślające konieczność szukania prawdy w wolności sumienia⁸⁵. Tytuł encykliki *Veritatis splendor* nie powinien stanowić zaskoczenia. Słowo „prawda” jest bardzo często używane przez papieża przy różnych okazjach. Często powtarza on Janowe wyrażenie „prawda was wyzwoli” (J 8,32).

W kontekście międzyreligijnego dialogu papież powiedział w Dżakarcie w Indonezji (10 X 1989):

„Prawda, gdziekolwiek się znajduje, może służyć jako ścieżka do Boga (...). Pełen szacunku dialog z innymi ludźmi pozwala nam też wzbogacić się ich wiedzą, konfrontuje nas z ich problemami

⁸² Przemówienie do członków Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego (13 XI 1992), „OsRomPol” nr 4 (1993) nr 3, s. 32-33.

⁸³ „Dialog jest nie tyle idea, którą trzeba studiować, ile raczej drogą życia w pozytywnych stosunkach z innymi” – Przemówienie Jana Pawła II do Plenarnego Zebrania Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego (26 IV 1990). Tekst w Bull. 25 (1990) s. 121.

⁸⁴ Biorąc pod uwagę radykalne różnice kulturowe oraz różne perspektywy patrzenia na rzeczywistość, zaskoczeniem może być, jak wiele mamy wspólnego. Jeśli ktoś chce widzieć różne religie jako różne systemy kulturowe, wtedy próby nauczania się od kogokolwiek będą bezowocne. Por. Joseph Ratzinger, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*, s. 684.

⁸⁵ To właśnie biskup Karol Wojtyła postulował na Soborze dodanie do tekstu późniejszej Deklaracji o Wolności Religijnej *Dignitatis Humanae* sprecyzowania, że wolność nie jest zwykłym utytułowaniem do robienia czegokolwiek. Świadomość i wolność osoby nie są zupełnie autonomiczne. Ich autonomia opiera się zdolności do szukania i naśladowania prawdy. Por. ciekawce powiązania słów „prawda” i „wolność” w *Redemptor hominis* 12 lub *Veritatis splendor* 85-87.

Jednym z powodów częstego niczrozumienia myśli papieża przez różnych ludzi jest fakt, że dziś często przekłada się w życiu „demokratyczną” decyzję większości ponad prawdę. Praxis zajęło miejsce prawdy i tym samym zmienia się rozumienie religii (nie wiemy, co jest prawdziwe, ale wiemy, co mamy robić). Ten relatywizm sprawia, że ewangelizację ukazuje się nie jako konieczne przekazywanie prawdy, dobra i miłości, ale jako arogancką postawę kultury, którą uważa się za wyższą od innych i pozbawia inne kultury tego, co jest dobre i właściwe dla nich samych. Por. Joseph Ratzinger, *Christ, Faith and the Challenge of Cultures*, s.683.

i zachęca nas do pogłębiania naszej znajomości prawdy. Nie mając nic wspólnego z tłumieniem dialogu czy uznaniem go za zbędny, zobowiązanie do wierności prawdzie własnej tradycji religijnej z samej swej istoty sprawia, że dialog z innymi staje się konieczny, jak i owocny”⁸⁶.

Kościół uznaje istnienie prawdy zawartej w tradycjach religijnych. To uznanie czyni dialog możliwym⁸⁷. W związku z tym powstają jednak problemy. Jeśli uznamy obecność prawdy w innych religiach, musimy być gotowi na to, że w dialogu międzyreligijnym nie tylko dajemy, ale również otrzymujemy. Ogólnie papież zgadza się z tym⁸⁸, jednak czasem dostrzec można jego obawę przed tym, że postawa dialogu może neutralizować prawdę⁸⁹. Ten problem łączy się też z kolejnym, mianowicie jeżeli chrześcijanin ma Prawdę, którą jest Chrystus, jak może on szukać prawdy razem z niechrześcijaninem, który nie ma Chrystusa?⁹⁰

Szukanie prawdy o bycie ludzkim, o świecie i o Bogu-Absolucie, wyrażone w różnych formach kulturalnych i społecznych, sprowadza dialog międzyreligijny do wspólnych podstaw. W dialogu międzyreligijnym idziemy razem szukając Prawdy. Najwyższą Prawdą jest osoba, której na imię Jezus Chrystus. Idąc ku Prawdzie, również drogą dialogu międzyreligijnego, staramy się nie tylko bardziej zbliżyć do Jej poznania,

⁸⁶ Przemówienie na spotkaniu z przywódcami religijnymi w Dżakarcie w Indonezji (10 X 1989), „OsRomPol” 10 (1989) nr 12, s.17.

⁸⁷ Por. przemówienie do przywódców religii niechrześcijańskich w Madras (5 II 1986), „OsRomPol” 7 (1986) nr 2, s. 8-9.

⁸⁸ „Chrześcijanie w Indiach wiedzą, że ich powołaniem jest nie tylko dawać, ale i otrzymywać” – przemówienie do przedstawicieli świata kultury, świata akademickiego oraz przedstawicieli innych religii w Kalkucie, Indie (3 II 1986), „OsRomPol” 7 (1986) nr 1, s. 23-24.

⁸⁹ To jest prawdopodobnie powodem różnych postaw papieża. Zależnie od sytuacji, podkreśla on mocniej otwarcie na innych w dialogu, albo wierność prawdzie. Teoretycznie obawa taka nie powinna mieć miejsca, ponieważ dialogu nie można zaczynać od powątpiewania we własne przekonania religijne, w praktyce dialogu występują jednak często inne elementy, takie jak np. uprzedzenia, które bardziej ciążyą na konkretnych formach dialogu niż szczerze szukanie prawdy. Por. Mariasusi Dhamony, *Towards a Theology of Dialogue in Interreligious Ritual Participation*, s.292-293.

⁹⁰ Wyraźniejszą odpowiedź na to pytanie znajdujemy w dokumencie wydanym wspólnie przez Papieską Radę do Spraw Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregację Ewangelizacji Ludów zatytułowanym „Dialog i Przepowiadanie”. Czytamy w nim: „Pełnia prawdy otrzymanej w Jezusie Chrystusie nie daje [poszczególnym] chrześcijanom gwarancji, że przyswoili sobie w pełni tę prawdę (...). Prawda nie jest rzeczą, którą posiadamy, ale jest osobą, przez którą powinniśmy dać się osiąść. Jest to zadanie, które trwa bez końca (DP 49). Polskie tłumaczenie dokumentu w „Nurt SVD” 27 (1993), nr 3, s. 75-106.

ale przede wszystkim dać się samemu objąć tej Prawdzie i przyprowadzić innych do Niej. W ten sposób dialog międzyreligijny pomaga nam pogłębić i oczyścić nasze odniesienia do każdej z religii⁹¹ i w ten sposób dać wkład każdej religii w budowanie świata bardziej ludzkiego. Jan Paweł II jest przekonany, że szukanie prawdy sięga szczytu w akceptacji Jezusa z Nazaretu jako wcielonemu sensu historii, samoobjawienia się prawdy, w której nikt nie traci swej własnej wartości ani godności.

Podsumowując możemy stwierdzić, że Jan Paweł II opiera swe nauczanie i konkretne działania w dziedzinie dialogu międzyreligijnego na dwoistych podstawach. W przypadku religii monoteistycznych, jak judaizm czy islam, są to zazwyczaj podstawy teologiczne, tzn. prawdy o rzeczywistości Boga i Jego działaniu w świecie, które zarysowane zostały w pierwszej części powyższego artykułu. W przypadku religii Dalekiego Wschodu, jak hinduizm czy buddyzm, podstawy dialogu międzyreligijnego leżą w antropologii, tzn. w prawdach o rzeczywistości, jaką stanowi i tworzy człowiek, jako jednostka i jako podmiot relacji z innymi ludźmi. Podstawy antropologiczne mają również swe zastosowanie w dialogu z religiami monoteistycznymi. Tak jeden, jak i drugi element składa się z wielu konkretnych zagadnień, które właściwie rozwijane umożliwiają konstruowanie trwałych fundamentów dialogu międzyreligijnego.

Wojciech KLUI OM I

⁹¹ Chociaż papież uznaje wartość innych religii, widzi jednak zasadniczą różnicę między nimi a wiarą chrześcijańską. Por. katecheza środowca na audiencji generalnej 5 VI 1985, „OsRom-Pol” 6 (1985) nr 6-7, s. 9. Podczas tego wystąpienia papież odróżnił wiedzę religijną od czysto rozumowej spekulacji na temat Boga.