

Jan Konior

«Le dialogue interreligieux. Le christianisme face aux autres traditions», réd. François Bousquet, Henri de la Hougue, Paris 2009 : [recenzja]

Nurt SVD 45/1 (129), 313-318

2011

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.

Recenzja

François Bousquet, Henri de la Hougue (éd.), *Le dialogue interreligieux. Le christianisme face aux autres traditions*, Desclée de Brouwer, Paris 2009, 224 s. Coll. *Théologie à l'Université*. ISBN 978-2-220-06093-4

Począwszy od Soboru Watykańskiego II i deklaracji *Nostra Aetate* (o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich – 1965 rok) dialog międzyreligijny rozwija się dość intensywnie i przybiera różne formy. Szczególnym wydarzeniem było spotkanie w Asyżu 27 października 1986 roku z udziałem Jana Pawła II i reprezentantów licznych wspólnot religijnych z całego świata.

Jak przedstawia się sytuacja teologii religii ponad dwadzieścia lat po spotkaniu w Asyżu? Prezentowana książka, która jest owocem prac konferencyjnych, próbuje na to pytanie odpowiedzieć. Wypowiadają się tu znawcy wielu religii: judaizmu, islamu, buddyzmu, hinduizmu, religii w Chinach i tradycyjnych religii afrykańskich.

Poszczególne autorzy wprowadzając bardzo konkretnie w omawianą tematykę danej religii, dając najpierw ogólny przegląd problematyki podejmowanej na międzyreligijnych spotkaniach. Lektura omawianej książki odkrywa ciągle mało nam znane tradycje religijne, z ich zdumiewającymi niekiedy zwyczajami i rytuałami oraz niejednokrotnie – zaskakującym dla nas sposobem postrzegania świata. Dialogu nie prowadzi się dla siebie samego, nie jest on „sztuką dla sztuki”. Nie można zapominać, że należy on do ważnej części naszej historii i kultury. Ale też do jego zaistnienia potrzeba przynajmniej dwóch zainteresowanych stron. W tym kontekście, książka prezentuje nam zarówno trudności, jak i nadzieje twórczego dialogu w XXI wieku. Potrzebujemy bowiem konfrontacji naszej idei o Bogu i o człowieku, która – niezależnie od jej wymiaru dogmatycznego – zawsze prowadzi do wzajemnego duchowego wzbogacania.

O spotkaniach judeo-chrześcijańskich traktuje pierwszy rozdział, pióra Geneviève Comeau, która analizuje historię dialogu pomiędzy żydami i chrześcijanami od II wojny światowej (s. 15-42).

Autorka przytacza Deklarację biskupów francuskich z 30 września 1997 roku mówiącą o oczyszczaniu pamięci we wzajemnym przebaczeniu. Nawiązując do listu Jana Pawła II *Tertio Millennio Adveniente* z 1994 roku, Comeau stawia pytanie, które często słyzy się wśród chrześcijan: „Uczyniliśmy pierwsze kroki, co czynią inni?” (s. 25). Dia-

log z żydami jest konieczny ze względu na wspólne dziedzictwo historyczno-kulturowe. Chrześcijaństwo, aby w pełni mogło zrozumieć siebie, potrzebuje judaizmu jako niezbędnego punktu odniesienia, zwłaszcza dla podniesienia jakości klasycznej egzegezy biblijnej.

Przedstawienia bilansu spotkań chrześcijańsko-muzułmańskich podjął się Henri de La Hougue (s. 43-74). Opisuje on sytuację mniejszości chrześcijańskiej w Libanie, czy w Arabii Saudyjskiej, Pakistanie i Sudanie. Przytacza oficjalne dokumenty Kościoła dotyczące dialogu, np. *Orientation pour un dialogue entre chrétiens et musulmans* z 1981 roku. Analizuje rewolucję irańską z 1979 roku, przypadki islamskiej przemocy religijnej w Algierii, w Afganistanie, ataki w Londynie, w Madrycie.

Autor podkreśla jednak, że omawianie dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego nie oznacza referowania konfliktów chrześcijańsko-muzułmańskich. Trzeba mówić o wspólnych inicjatywach. Z pewnością na uwagę zasługuje jezuicki Uniwersytet św. Józefa w Bejrucie, który już w 1954 roku zainicjował pierwsze spotkania islamsko-chrześcijańskie. Warto podkreślić przedsięwzięcia powstałej w 1977 roku grupy badań [*Groupe de recherches islamo-chrétien*] organizującej polemiki apologetyczne-teologiczne pomiędzy intelektualistami chrześcijańskimi i muzułmańskimi oraz publikującej liczne książki i artykuły. Pozostaje jednak pytanie, dlaczego, pomimo dialogu, w krajach o dominacji islamskiej nadal brakuje wolności dla chrześcijan? Konkludując autor przyznaje, że dialog chrześcijańsko-muzułmański uległ spowolnieniu. Przyczyniły się do tego również media, które przedstawiają zachodniemu odbiorcy świat islamski w bardzo negatywnym świetle.

Zdaniem Dennise Giry, autora kolejnego rozdziału, bardzo trudno jednoznacznie określić stan wzajemnych stosunków pomiędzy buddyzmem a chrześcijaństwem (s. 75-102). Jednak po dwudziestu latach dla wszystkich jest oczywiste, że spotkanie w Asyżu (1986) było przełomowe. Takie spotkania stanowią duchową ucztę, która wzbogaca obydwie strony. Przykładem jednego z najbardziej zaangażowanych w promocję dialogu osób ze strony buddyjskiej jest znany mnich Thich Nhat Hanh, autor książki *Budda vivant, Christ vivant* (Paris 1996). Autor podkreśla, że dotychczasowe inicjatywy dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego są jak kropla wody, ale dorobku tego nie można ignorować.

O relacjach z hinduizmem pisze biskup Félix Machado (s. 103-116). Hinduiści, zamieszkali głównie w Indiach, stanowią 82% całej populacji kraju, a buddyści tylko 0,7% mimo, iż buddyzm narodził się w Indiach. Chrześcijanie natomiast liczą 2,3% populacji tego

największego liczebnie – po Chinach – kraju świata. Religia ta nie jest łatwo definiowalna. Trudno określić, czy jest to monoteizm, panteizm, dualizm, politeizm, czy może jeszcze archaiczny braminizm. Hinduizm ma charakter dialogiczny, o czym mówi antyczna mądrość tekstów świętych Rygwedy: „Prawda jest przekazywana przez mędrców, ale na różne sposoby” (s. 105). W ostatnim czasie, znanymi postaciami w kontaktach z chrześcijaństwem byli: Ram Mohan Roy, Keshub Chandra Sen, Rabindranath Tagore, Swami Vivekananda, Mahatma Gandhi. Kościół angażuje się w dialog doceniając duchowe wartości hinduizmu, takie jak kontemplacja i mistycyzm. Jednakże druga strona staje się coraz bardziej podejrzliwa i wolę nawiązania dialogu międzyreligijnego przez chrześcijan traktuje jako „nową metodę nawracania”. Inna trudność na jaką napotyka dialog, to postrzeganie przez hindusów Jezusa i Kościoła jako niezależnych od siebie rzeczywistości. Prowadząc dialog z hinduizmem, chrześcijanie muszą ponadto wziąć pod uwagę fakt, że hindusi pragną odgadnąć tajemnicę Absolutu drogą ponadkonceptualną i pozaspekulatywną. Są gotowi poznawać Boga (Absolut), aby się wyzwolić definitywnie z materialnych uwarunkowań.

W kolejnym rozdziale, jego autor, Michel Masson, omawia osobliwy charakter chińskiej religijności, ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijaństwa (s. 117-146). W tym największym liczebnie kraju świata mieszka ok. 18 milionów muzułmanów, 4,5 miliona buddystów tybetańskich, ok. 12 milionów katolików i 25 milionów protestantów. W Chinach zawsze cesarz kontrolował życie religijne; nigdy nie było wojen religijnych czy wypraw krzyżowych. Według konfucjańskiego myśliciela Liang Shuming, w kwestii religijnej istnieją dwie zasadnicze różnice pomiędzy Chinami a Zachodem: po pierwsze, religie w Chinach nie były pomostem ułatwiającym wspinanie się po szczeblach kariery państwowej; po drugie, nie było jedności doktrynalnej, Kanonu Pism czy dogmatu uniwersalnego. Od 1949 roku w Chinach rozpoczął się okres socjalizmu, a każda religia zepchnięta została do podziemia. Odtąd katolicy zamieszkują głównie na wsiach (95%). Chrześcijaństwo pozostaje (profetyczną) mniejszością, w istocie obcą chińskiej typowej religijności. Jak bowiem zauważył jeden z fizyków chińskich, Jin Guanta: „W modelu chińskim nie ma relacji do Boga; osobista doskonałość moralna i służba społeczeństwu są biegunami, które określają pole wolności” (s. 145. Tłum. własne).

Mało znany problem dialogu z tradycyjnymi religiami afrykańskimi poruszony został przez René Tabarda cssp, teologa i długoletniego misjonarza w Kongo (Brazzaville) (s. 147-172). Autor, wychodząc od niejednoznacznego konceptu tradycyjnych religii afry-

kańskich (TRA) wskazuje na fakt niedowartościowania tychże religii w panteonie religii świata. Mimo, że pojęcie *tradycyjne religie afrykańskie* (zastępujące powszechnie używany termin *animizm*) zostało oficjalnie zatwierdzone podczas sympozjum w Cotonou (1970) nt.: *Religie afrykańskie jako źródło wartości cywilizacji* – TRA są często ignorowane w publikacjach religioznawczych. W dynamicznej ewolucji socjo-politycznej w Czarnej Afryce, począwszy od lat 80. XX wieku, wyróżnić trzeba kilka zasadniczych elementów; są to: wychodzenie z dyktatorskich systemów jednopartyjnych w kierunku demokracji, wojny plemienne (Ruanda, Burundi, Kongo itd.), wybuch epidemii AIDS, korupcja i wyzysk neokolonialny oraz rozwój skupisk miejskich. W historii młodych, lokalnych Kościołów Czarnej Afryki przełomowymi wydarzeniami było zastąpienie hierarchii pochodzenia zachodniego liderami afrykańskimi, dwa pierwsze Synody afrykańskie (w 1994 i 2009 roku) oraz eksplozja nowych ruchów religijnych.

Mimo rewolucyjnych przemian, jakie nastąpiły w Afryce pod wpływem polityki kolonialnej, modernizmu i obcej religii – TRA nie zostały zepchnięte na margines, nie stały się zanikającą tradycją. Religie przodków obecne są w świadomości Afrykańczyków, wywierają wpływ na ich decyzje, zachowanie i światopogląd. Również na początku XXI wieku RTA stanowią twarde jądro autentycznie afrykańskiej tradycji.

Specyficzne i do końca niepoznane miejsce zajmują TRA w spotkaniu z chrześcijaństwem. Dwieście pięćdziesiąt milionów afrykańskich chrześcijan żyje pod wpływem TRA – co przejawia się zwłaszcza w kulcie przodków, szukaniu porad u wróżbitów i nawiązywaniu relacji z siłami natury. Chrzest nie przysłania tożsamości kulturowej danej jednostki; chrześcijaństwo afrykańskie naznaczone jest elementami religijnej tradycji przodków. Obecność TRA w życiu chrześcijan staje się nowym tematem refleksji teologicznej. Fakt ten należy rozpatrywać w apelu Pawła VI skierowanym do chrześcijańskiej Afryki w Kampali (1969): „Możecie wyrażać katolicyzm pojęciami waszej własnej kultury” (tłum. własne). Temat obecności elementów TRA w chrześcijaństwie afrykańskim jest przedmiotem refleksji teologii inkulturacji. Dialog z TRA będzie dialogiem nie tylko z „neo-animistami”, ale i z samymi nawróconymi na chrześcijaństwo Afrykańczykami.

Książkę kończy artykuł Claude’a Geffré, który stawia pytanie: „Jakie są osiągnięcia teologii religii dwadzieścia pięć lat po spotkaniu w Asyżu” (s. 173-200). Dzięki *Vaticanum Secundum*, po raz pierwszy w historii *Magisterium* ukonkretnia się pozytywne nastawienie do religii niechrześcijańskich. W warunkach powszechnej globali-

zacji, dialog religijny staje się szansą, która może humanizować wizję powszechnego konsumpcjonizmu i łatwego hedonizmu. W tym kontekście, jakże ważna jest nowa postawa Kościoła katolickiego w spojrzeniu na religie niechrześcijańskie. Kościół bowiem nie odrzuca tego, co jest prawdziwe i święte w innych religiach (por. *Nostra Aetate* 2), kierując się swoistą „etyką dialogu” (s. 175). Co ciekawe, jeszcze przed Soborem Watykańskim II, Jean Daniélou, Henri de Lubac i Yves Congar rozwinęli „teologię dopełnienia” [*théologie de l'accomplissement*], według której religie pogańskie jawiły się jako drogi przygotowania ewangelicznego do przyjęcia prawdziwej religii objawionej, jaką jest chrześcijaństwo (por. *Lumen Gentium* 16 i 17). Na gruncie teologii dopełnienia rozwinął w 1960 roku swoją teorię Karl Rahner, nazywając wyznawców innych religii „anonimowymi chrześcijanami” [*chrétiens anonymes*]. Poglądy te jednak stały się przedmiotem krytyk różnych teologów, jak np. Hansa Künga czy Benedykta XVI.

W teologicznym wymiarze Sobór Watykański II przedstawia pozytywną naukę dotyczącą osiągnięcia zbawienia, również dla niechrześcijan na poziomie kategoryjnym, na poziomie ich osobistej historii oraz na poziomie Kościoła w jego wymiarze kerygmatycznym. Należy dodać, że zbawienie, jak stwierdza Sobór, dokonuje się na drogach, które są znane tylko samemu Bogu. Jak dokonuje się zatem zbawienie niechrześcijanina? Poprzez akt wiary, co zakłada Sobór, gdzie konieczna jest *fides supernaturalis*. Chociaż nie znajdujemy wyjaśnienia wiary nadprzyrodzonej i jej skutku, to jednak Vaticanum II w *Ad gentes* nr 7 wspomina, że tych, którzy z własnej winy nie znają Ewangelii, Bóg może doprowadzić do wiary w sposób Jemu tylko wiadomy. Znamienąca jest w tym względzie teologiczna wypowiedź Soboru Watykańskiego II w *Lumen Gentium* nr 16: „Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając ewangelii Chrystusowej i Kościoła chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem Łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie”. Istotna jest tutaj łaska, której zadaniem jest rozbudzenie wiary.

Dialog międzyreligijny ma być horyzontem XXI wieku. Jeśli teologia da świadectwo Prawdzie, nie będzie ani „inkluzywna” ani „ekskluzywna” – ponieważ Prawda jest pozakategoryjna. Niewątpliwym pozostaje fakt, że dialog międzyreligijny jest procesem, który trwa i jest naszym permanentnym wyzwaniem. Jak zawsze potrzebujemy pojednania sami ze sobą, z drugim człowiekiem i z naturą; człowiek jako istota dialogiczna nie może pozostawać w dialogu z drugim, jeśli nie trwa w dialogu ze sobą samym na poziomie *psyche-soma et spiritus*.

Książka, będąca wynikiem badań prowadzonych od czasu spotkań w Asyżu, przedstawia piękne *spectrum* chrześcijaństwa i innych religii. Napisana odważnie, przez kompetentnych i myślących samodzielnie autorów, celnie obnaża słabe punkty w obszarze dialogu międzyreligijnego, ale zarysowuje również pełną nadziei, nową wizję relacji międzyreligijnych w XXI wieku.

Jan Konior SJ