

KS. KRYSZTIAN KAŁUŻA

DIALOG RELIGII A DIALOG KULTUR

DIALOGUE OF RELIGIONS AND DIALOGUE OF CULTURES

A b s t r a c t. The article deals with the relationship between the dialogue of cultures and the dialogue of religions. The analysis of the concept of religion and culture shows that their contents are closely related to each other. There is no religion without culture nor culture without religion. Therefore, demand emerging sometimes to replace interreligious dialogue with intercultural dialogue is unfounded. A dialogue of cultures without a dialogue of religions is impossible. In order for a dialogue to take place, appropriate conditions must be met. One of them is the pursuit of truth. However, the truth is inclusive, not exclusive. Therefore, in religion there is no room for violence in the name of truth. For Christians, truth has a personal character. It is Jesus Christ, the “polyphonic” Saviour (Clement of Alexandria).

Key words: religion; culture; dialogue of religions; dialogue of cultures; monotheism; truth; violence.

Zdaniem Samuela Huntingtona, w nowym porządku światowym źródłami konfliktów nie będą ideologie ani gospodarka, jak miało to miejsce w czasach zimnej wojny, lecz konflikty kulturowe¹. Te zaś nierzadko motywowane są religijnie, o czym świadczy chociażby problem tzw. Państwa Islamskiego (ISIS) oraz związane z nim zjawisko terroryzmu. Stąd słuszna wydaje się teza, przedstawiona przed laty przez Hansa Künga, iż nieodzownym warun-

Ks. dr hab. Krystian KAŁUŻA, prof. UO – Wydział Teologii Uniwersytetu Opolskiego; kierownik Katedry Dialogu Międzyreligijnego; adres do korespondencji: ul. Drzymały 1a, 45-342 Opole; e-mail: kkaluza@uni.opole.pl

¹ Samuel P. HUNTINGTON, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Warszawa 2003.

kiem pokoju na świecie jest pokój między religiami². Dialog międzyreligijny jest niewątpliwie jedną z podstawowych form łagodzenia konfliktów oraz budowania mostów porozumienia. Z drugiej strony coraz częściej pojawia się postulat zastąpienia dialogu międzyreligijnego dialogiem międzykulturowym. Powody tego są różne. Jedni wskazują na potencjał przemocy, jaki niosą ze sobą religie; inni na zagrożenie utraty własnej tożsamości religijnej, do czego miałby prowadzić dialog. Niniejszy artykuł jest próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie o relację między dialogiem międzyreligijnym a dialogiem międzykulturowym. Czy możliwy jest jeden bez drugiego? Zanim na nie odpowiemy należy sprecyzować, czym są religia i kultura w ich wzajemnym odniesieniu. Inna ważna kwestia, którą należy rozważyć w ramach niniejszego tematu, dotyczy związku religii z przemocą, zwłaszcza w odniesieniu do religii mono-teistycznych. Dopiero na tym tle stanie się możliwe bliższe określenie warunków dialogu kultur i religii.

1. RELIGIA³

Badania nad historią pojęcia religii pokazały, iż współczesne rozumienie religii jako złożonego systemu społeczno-kulturowego, na który składają się wierzenia, kult, kodeks moralny i organizacja społeczna, ma swoje źródło w nowożytności⁴. Na podstawie dostępnych źródeł można wykazać, że do roku 1600 terminu „religia” (łac. *religio*) nie używano w znaczeniu pojęcia zbiorczego (systemowego), lecz odnoszono je wyłącznie do zachowań rytualno-kultycznych. Dla Rzymian słowo „religia” znaczyło tyle, co sumienne przestrzeganie wymaganych rytów. Według Cyncerona (zm. 43 przed Chr.) *religio* to *cultus deorum*⁵. W takim rozumieniu religia jest cnotą podporządkowaną sprawiedliwości i polega na oddawaniu bogom należnej im czci.

Chrześcijaństwo dość wcześnie przejęło termin *religio*, poddało go jednak istotnej reinterpretacji. Św. Augustyn (zm. 430), inaczej niż Cynceron, podkreślał, iż w religii nie da się oddzielić czci od poznania Boga. Stąd dla biskupa Hippo-

² Por. Hans KÜNG, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, Piper, München 1994², s. 890.

³ Rozwijam tutaj niektóre wątki, które wcześniej zawarłem w: Krystian KAŁUŻA, *Ku teologicznemu pojęciu religii*, „Analecta Cracoviensia” 49(2017), s. 41-65.

⁴ Ernst FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.

⁵ CICERO, *De natura deorum* II, 8.

ny istnieje ścisły związek między religią a filozofią: nauczanie i służba Boża przynależą do siebie⁶. Ponieważ religia polityczna starożytnego Rzymu nie była zainteresowana ani poznaniem Boga, ani kategorią prawdy, pisarze chrześcijańscy tego okresu stanęli po stronie filozofii, a nie religii. To nie w religiach widzieli ziarna Logosu, Boskiego rozumu, lecz w rozumowym poruszeniu, które doprowadziło do zaniku tych religii⁷.

U św. Tomasza z Akwinu (zm. 1274) religia oznacza część potencjalną cnoty sprawiedliwości. Religia skierowuje człowieka do Boga jako przyczyny sprawczej i celu ostatecznego⁸, a polega na oddawaniu Bogu należnej Mu czci⁹, co dokonuje się przez szereg aktów wewnętrznych i zewnętrznych. Takie rozumienie terminu *religio* nie pokrywa się z tym, które ustaliło się w nowożytności, niemniej jednak w niektórych współczesnych definicjach religii, zwłaszcza w teologii¹⁰, wyraźnie pobrzmiewa Tomaszowe określenie religii jako *ordo hominis ad Deum*.

W okresie poreformacyjnym i oświeceniowym pojęcie religii zaczyna być rozumiane jako rodzaj (*genus*) posiadający wiele gatunków (*species*). Na takie rozumienie religii wpłynęły przede wszystkim, począwszy od XV w., odkrycia kultur i cywilizacji pozaeuropejskich: chińskiej, hinduskiej, japońskiej czy środkowoamerykańskiej. W badaniach nad religiami zwrócono uwagę na elementy podobne i niepodobne do religii chrześcijańskiej. Wkrótce zaczęto mówić o różnych religiach – hinduskich, chińskich, afrykańskich itd. oraz o chrześcijaństwie jako jednej z wielu religii. Traktowanie religii jako rodzaju obejmującego różne gatunki, jak chrześcijaństwo, judaizm, islam, buddyzm czy hinduizm, staje się w XVIII w. stanowiskiem standardowym, zaś termin „religia” jest od tego momentu dla europejskich badaczy terminem technicznym.

W teologii pojęcie religii używane jest zwykle w dwóch znaczeniach. W znaczeniu pierwszym i niejako podstawowym termin „religia” oznacza realną, osobową i zbawczą relację człowieka do Boga (Absolutu, Transcendencji, *sacrum*, bóstwa). W znaczeniu drugim, poniekąd drugorzędnym, termin „religia” odnosi się do społeczno-kulturowych faktów w postaci określonych kultów, doktryn i organizacji, jak np. buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo czy islam. Karl Rahner

⁶ AUGUSTINUS, *De vera religione*, 5.

⁷ Por. Joseph RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Jedność – Herder, Kielce 2004, s. 182.

⁸ STh II-II q. 81 a. 1.

⁹ STh II-II q. 81 a. 4.

¹⁰ Zob. np. Marian RUSECKI, *Traktat o religii*, Verbinum, Warszawa 2007, s. 544: „Religia jest przede wszystkim życiową więzią człowieka z Bogiem o znaczeniu egzystencjalnym”.

rozdziela w tym kontekście między „religią subiektywną” a „religią obiektywną”¹¹. „Religia subiektywna” ma swoje uzasadnienie w duchowej naturze człowieka, w jego „transcendentalności”, która z natury otwarta jest na samoudzielenie się Boga w łasce, i w której realizuje się odniesienie człowieka do Boga (akt religijny). „Religia obiektywna” natomiast tożsama jest z konkretnym systemem społeczno-kulturowym, w którym i poprzez który „religia subiektywna” się wyraża. Między „religią subiektywną” i „religią obiektywną” zachodzi zatem ścisły związek: jedna bez drugiej nie może istnieć. Integralne pojęcie religii będzie zatem obejmowało obydwie aspekty: subiektywny (podmiotowy) i obiektywny (społeczno-kulturowy).

Widać stąd, że oddzielenie religii od kultury jest trudne i poniekąd sztuczne, jako że nie istnieje coś takiego jak religia w czystej, niezapśredniczonej postaci. Religia jest ostatecznie wyrazem społecznej natury człowieka i wyraża się w kulturze i poprzez kulturę, z którą jest nierozdzielnie złączona. Co więcej, religia tworzy kulturę i w tym znaczeniu jest kulturą, choć się w niej nie wyczerpuje i do niej nie sprowadza. Brak wyraźnej granicy między religią a kulturą wynika przede wszystkim z teocentryzmu nowożytnego pojęcia religii jako *ordo hominis ad Deum*: skoro religia „przyporządkowuje człowieka do Boga”, to w zasadzie każdy akt moralnie dobry jest już aktem religijnym. Kontekst społeczny, w którym ów akt się realizuje, nie musi być tożsamy z tym, co powszechnie uznaje się za religie. Co więcej, może się zdarzyć, że jakiś system rytów i symboli, które religioznawstwo z takich czy innych powodów określa mianem religii, nie jest miejscem realizowania się *religio*¹². Patrząc z tej perspektywy jest rzeczą oczywistą, że dialog religii nie jest możliwy bez dialogu kultur, tak samo jak nie jest możliwy dialog kultur bez dialogu religii. Stanie się to jeszcze bardziej jasne, gdy zastanowimy się nad drugim ważnym dla nas pojęciem – pojęciem kultury.

¹¹ Karl RAHNER, *Religion*, w: TENŻE, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg im Br. 1961, s. 312.

¹² Max SECKLER, *Der theologische Begriff der Religion*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 1: *Traktat Religion*, red. Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, tenże, Francke, Tübingen–Basel 2000², s. 141: „Die Religionen haben kein Monopol für den *ordo hominis ad Deum*, aber sie wären nichts, wenn sie etwas anderes sein wollten als dessen symbolische Konkretion und leibhafte Darstellung”.

2. KULTURA

Czym jest kultura i jaki jest jej stosunek do religii? Szukając odpowiedzi na to pytanie należy zauważyć, że dopiero nowożytna Europa stworzyła taką definicję kultury, która pozwala widzieć w niej dziedzinę niezależną od religii, a nawet jej przeciwną. We wszystkich znanych nam kulturach religia jest istotnym elementem kultury, nierzadko elementem dominującym, określającym jej wewnętrzną strukturę oraz porządek wartości¹³.

Formowanie się pojęcia kultury jest procesem niezwykle złożonym¹⁴. Przyjmuję za Josephem Ratzingerem, iż „kultura jest wyrosłą w procesie rozwoju historycznego wspólnotową formą wyrazu wyników poznania i wartości, które kształtują życie określonej wspólnoty”¹⁵. Takie określenie kultury niesie ze sobą dwie ważne konsekwencje¹⁶:

– Kultura wiąże się z poznaniem (prawdą) i moralnością (dobrem); jest próbą zrozumienia świata i człowieka w horyzoncie pytań ostatecznych: Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Co powinienem czynić? Czym jest dobro, a czym zło? Co to jest prawda i gdzie jej szukać? W świecie starożytnym było zrozumiałe, że w pytaniach tych skrywa się pytanie o Boskość. Nie można zrozumieć świata i żyć dobrze bez rozstrzygnięcia pytania o to, co absolutne i ostateczne. Stąd we wszystkich wielkich kulturach świata wyraża się zdolność człowieka do przekraczania tego, co bezpośrednio widzialne i skończone w kierunku tego, co boskie i ostateczne.

– Kultura zawsze wiąże się z podmiotem wspólnotowym i kształtuje go na swój sposób. Kultury stanowią żywą pamięć pierwotnych wydarzeń, zawierają tradycje mądrości „ojców”, którzy byli bliżej bogów. Dlatego początkowe przekazy nie są tylko efektem ludzkich pytań i przemyśleń, lecz mają charakter objawienia, są świadectwem zetknięcia się człowieka z przyczyną wszystkich rzeczy – Boskością¹⁷.

Wszystko to raz jeszcze prowadzi nas do stwierdzenia ścisłego związku między religią a kulturą. Przy tym warto zauważyć, że jedna kultura może mieścić w sobie wiele religii, podobnie jak jedna religia może jednoczyć

¹³ M. RUSECKI, *Traktat o religii*, s. 27.

¹⁴ Zob. Hans J. TÜRK, Arij A. ROEST CROLLIUS, *Kultur*, w: *Lexikon Theologie und Kirche*, red. Walter Kasper, Herder, Freiburg im Br. 2006³, t. 6, kol. 514-516.

¹⁵ J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 50.

¹⁶ Por. tamże, s. 50-51.

¹⁷ Więcej na ten temat w: Josef PIEPER, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, Kösel-Verlag, München 1970.

wiele kultur. Stąd słusznie mówi się o społeczeństwach wielokulturowych i wieloreligijnych. Ów pluralizm religijno-kulturowy wydaje się jednak mieć swoje granice. O ile bowiem można być obywatelem dwóch kultur, np. europejskiej i arabskiej, nie można mieć podwójnej tożsamości religijnej: chrześcijańskiej i muzułmańskiej. Reguła ta nie dotyczy jednak wszystkich religii. Na przykład mieszkańcy Chin mogą być jednocześnie buddystami i konfucjanistami. Dotykamy w ten sposób newralgicznego punktu współczesnej debaty wokół religii i kultury, mianowicie kwestii przemocy, która od początku zdaje się towarzyszyć wszystkim trzem wielkim monoteizmom. Richard Dawkins wyraził tę kwestię krótko i dobitnie: „Napełnić świat religiami, zwłaszcza religiami Abrahamowymi, to jak rozrzucić nabitą broń po ulicach. Nie dziwmy się, jeśli ktoś jej użyje”¹⁸. Zanim wrócimy do głównego tematu naszych rozważań, warto pokrótce przyjrzeć się tej ważnej kwestii.

3. PROBLEM MONOTEIZMU

Zdaniem Jana Assmanna, niemieckiego egiptologa i antropologa kultury, żydowska wiara w Boga ukonstytuowała się jako „kontrreligia” w oparciu o zasadę, którą nazywa on „rozróżnieniem Mojżeszowym”¹⁹. Pojęcie to charakteryzuje pewien typ religii, uważanej za rewolucyjną dlatego, że jako pierwsza wprowadziła w świat religii i kultur rozróżnienie na prawdę i fałsz. Zdaniem Assmanna, rozróżnienie to nie tylko napełniło świat znaczeniami, ale wypełniło ów świat – i to w sposób nieodwracany – konfliktami, nietolerancją i przemocą²⁰. Jest tak dlatego, że w odróżnieniu od starożytnego politeizmu, biblijny monoteizm nie znał technik translacji, dzięki którym różnice kulturowe i religijne stają się bardziej zrozumiałe i łatwiejsze do zaakceptowania. Osiągnięcie kulturowe starożytnego politeizmu niemiecki uczonego dostrzega właśnie w tym, iż znał on bóstwa kosmiczne czczone pod różnymi imionami, nie kwestionując ich kosmicznego wymiaru i funkcji: „Bóg słońca jednej religii bez problemu mógł być utożsamiany z bogiem słońca innej religii, i tak dalej”²¹. Zdaniem Assmanna to właśnie dlatego w religiach po-

¹⁸ Richard DAWKINS, *Religion's Misguided Missiles*, „The Guardian”, sobota, 15 września 2001.

¹⁹ Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am M. 2004⁵, s. 17.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Tamże, 19.

liteistycznych nie kwestionowano realności obcych bóstw. „Koncepcja fałszywej religii była całkowicie obca starożytnemu politeizmowi”²². W tej perspektywie opowiadanie o Exodusie, z jego potencjałem przemocy, jawi się jako mit założeniowy monoteistycznej religii i zarazem trwałe wyobrażenie jej oddziaływań.

Monoteizm wprowadza więc myślowy konstrukt obcości kulturowej i dąży do konfrontacji. Każdy, kto wyznaje prawdziwego Boga, odrzuca zarówno możliwość istnienia innych bóstw, jak i prawomocność obcych form kultu. Dotąd religie stanowiły medium kulturowego porozumienia. Jednak pojawienie się „monoteizmu prawdy”²³ podzieliło świat religii na dwie części, i to w sposób nieodwracalny. Stąd wniosek Assmanna: Skoro rozróżnienie na prawdę i fałsz, będące podstawą biblijnego monoteizmu, jest korzeniem, z którego wyrasta teologia przemocy, przejęta potem przez chrześcijaństwo i islam, to należy je raz na zawsze unieważnić i przewyciężyć. Inaczej mówiąc, Exodus powinien zostać odwrócony: musimy powrócić do Egiptu – to znaczy, że w kwestii religii powinno się znieść opozycję prawdziwy–nieprawdziwy i wrócić do świata bogów (w języku filozoficznym powiedzielibyśmy: „małych narracji”), których wymiennosc i komplementarność stwarzała możliwość porozumienia między kulturami i religiami.

Wracamy w ten sposób do głównego tematu naszych rozważań, jednak pod nieco zmienionymi warunkami. Istotne pytania, jakie musimy sobie teraz postawić, brzmią: Czy może istnieć komunizm kultur i religii w jednej prawdzie? Czy prawda może przemówić ponad swymi kulturowymi postaciami do wszystkich ludzi, i to w taki sposób, że właśnie dzięki niej dialog kultur i religii staje się nie tylko możliwy, ale również sensowny?

4. DIALOG KULTUR VS. DIALOG RELIGII?

Pierwszym i podstawowym warunkiem możliwości dialogu kultur i religii jest ich potencjalna uniwersalność. Kultury i religie są z jednej strony partykularne, przez co różnią się od siebie, z drugiej zaś są na siebie otwarte i zdolne do wzajemnej komunikacji. Na czym owa uniwersalność polega? Co jest jej fundamentem?

²² Tamże.

²³ Jan ASSMANN, *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*, Picus Verlag, Wien 2017², s. 58.

W odniesieniu do kultur Ratzinger stawia tezę, że ich potencjalna uniwersalność ma swój fundament w antropologii, a dokładniej w założeniu, „że wszyscy ludzie mają tę samą istotę oraz że tkwi w niej wspólna prawda człowieczeństwa, która służy budowaniu jedności”²⁴. Dlatego wszystkie kultury zainteresowane są prawdą o człowieku. „Spotkanie kultur jest możliwe”, stwierdza niemiecki teolog, „ponieważ człowiek, przy całej różnorodności swej historii i form wspólnotowych, jest jedyny, jest jedną i tą samą istotą. Ta jedna istota – człowiek – jest w głębi swojego bytu dotknięty przez prawdę. Tylko przyjmując ukryte dotknięcie naszych dusz przez prawdę, można wytłumaczyć zasadniczą wzajemną otwartość wszystkich kultur oraz podstawowe cechy wspólne, które istnieją nawet między najbardziej odległymi kulturami”²⁵.

To samo pytanie o człowieka dochodzi do głosu w religiach. Sobór Watykański II w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* stwierdza wyraźnie: „Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serca; czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy” (DRN 1). By odpowiedzieć na te pytania, religie muszą być zainteresowane kwestią prawdy, gdyż tylko prawdziwe poznanie może prowadzić do prawdziwych odpowiedzi. Jak wspomniano, religie politeistyczne Grecji i Rzymu nie zajmowały się kwestią prawdy, w związku z czym chrześcijańscy apologety i Ojcowie Kościoła nie podjęli dialogu z nimi, lecz z filozofią. A co z innymi religiami?

Wydaje się, iż stajemy tutaj przed niezwykle trudną kwestią, której nie da się rozstrzygnąć wyłącznie za pomocą metod spekulatywnych, właściwych filozofii i teologii religii. Jest to ostatecznie pytanie o rolę rozumu w poznaniu religijnym, którego efektem są konkretne doktryny i przekonania dotyczące natury Boga (Absolutu), świata i człowieka. Dlatego dialog doktrynalny (teologiczny), zwany także dialogiem ekspertów, musi stanowić istotny element dialogu międzyreligijnego, jeśli kwestia prawdy ma zachować właściwe sobie znaczenie. Konflikt przekonań religijnych, który na swój sposób próbo-

²⁴ J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 49.

²⁵ Tamże, s. 53.

wała rozwiązać pluralistyczna teologia religii²⁶, jest dziś powszechnie uznawany za niemożliwy do przewyciężenia. Niemożliwość ta podyktowana jest przekonaniem, że nie istnieje jakaś jedna, uniwersalna forma racjonalności, która pozwalałaby stworzyć uniwersalne kryteria prawdziwości przekonań religijnych. Pewnym wyjściem z tej sytuacji mogłaby być teologia komparatywna, która bierze pod uwagę konkretne tradycje religijne, próbując zrozumieć ich własny sens i znaczenie. Problem polega na tym, iż w różnych tradycjach religijnych pytanie o prawdę jest najczęściej tożsame z pytaniem o zbawienie, ma zatem charakter praktyczny, a nie teoretyczny. Ponadto, jak zauważa Hans Waldenfels, wobec treściowo nie dających się ze sobą pogodzić teoretycznych wypowiedzi różnych religii na temat prawdy należy raczej przyjąć, iż religijnego problemu prawdy nie da się rozwiązać na płaszczyźnie teoretycznej dysputy²⁷. Trzeba jednak pamiętać, że w dialogu religijnym nie chodzi o znalezienie ostatecznych odpowiedzi na ostateczne pytania, lecz o wspólne dążenie do prawdy, która nie jest naszą własnością. Tym, co łączy religie, jest przekonanie, że wyjaśnienia tajemnicy swojego życia należy szukać „poza” tym światem, wierząc w istnienie jakiejś „drugiej strony” doświadczanej rzeczywistości²⁸.

To samo zresztą dotyczy dialogu kultur. Różne kultury dysponują różnymi koncepcjami prawdy i rozumu, w związku z czym udzielają różnych odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące świata i człowieka. Zdaniem Ratzingera, różnorodność ta, mogąca istotnie prowadzić do izolacji, ma swoje zasadnicze źródło w skończoności ludzkiego umysłu i jako taka stanowi część prawdy o człowieku: „Nikt nie obejmuje całości, lecz różnorodne przeświadczenia i formy kształtują się w pewnego rodzaju mozaikę, która ukazuje ich komplementarność: aby stać się całością, wszystko potrzebuje wszystkie-

²⁶ Pluralistyczna teologia religii (PTR) – stanowisko, według którego nie ma jednej, najdoskonalszej religii, która przewyższałaby inne religie pod względem objawieniowo-zbawczym. Chrześcijaństwo jest tylko jedną z wielu dróg zbawienia, a Jezus Chrystus jednym z wielu objawicieli Boga. Zakwestionowanie jedyne i powszechnego pośrednictwa zbawczego Chrystusa i Kościoła stawia jej przedstawiciele (J. Hick, P. Knitter, R. Panikkar, P. Schmidt-Leukel i in.) jednoznacznie poza chrześcijańską ortodoksją. W 2000 r. Kongregacja Nauki Wiary wydała Deklarację „*Dominus Iesus*”. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, w której przypominała stanowisko Kościoła wobec religii niechrześcijańskich oraz poddała krytyce główne tezy PTR.

²⁷ Hans WALDENFELS, *Prawda religijna*, w: *Leksykon religii*, red. TENŻE, tłum. R. Kijowski, Verbinum, Warszawa 1997, s. 355.

²⁸ Por. Jerzy CUDA, *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002, s. 23.

go”²⁹. Uwaga ta sugeruje, że warunkiem *sine qua non* każdego autentycznego dialogu jest uznanie, że nie jesteśmy w posiadaniu pełni prawdy, ale dopiero do niej zmierzamy. To by oznaczało, że inny, z którym prowadzę dialog, istotnie ma mi coś do powiedzenia, i że mogę się od niego uczyć, podobnie jak on może uczyć się ode mnie. Tylko tak prawda może stać się tym, co łączy, a nie tym, co dzieli. Religie mają swoje pierwotne źródło w niezmiernym bogactwie Boskich sposobów objawiania się i udzielania się ludziom. Dlatego prawda, w której wszyscy uczestniczymy, choć w różnym stopniu i na różne sposoby, nie ma charakteru absolutnego i ekskluzywnego, ale uniwersalny i inkluzywny. To właśnie dzięki uniwersalności prawdy dialog jest w ogóle możliwy.

Co ciekawe, J. Ratzinger do takiego wniosku nie dochodzi. Owszem, widzi możliwość wspólnego dążenia do jedności i prawdy, lecz w odniesieniu do kultur, a nie do religii. Tak przynajmniej sugeruje list Benedykta XVI do włoskiego polityka i filozofa, Marcello Pera, w związku z jego książką *Dla czego musimy nazywać się chrześcijanami*, opublikowany 23 listopada 2008 r. w „Corriere della Sera”. Czytamy w nim m.in.: „Szczególnie znacząca jest dla mnie Pańska analiza pojęć dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego. Wyjaśnia Pan, że dialog między religiami w ścisłym tego słowa znaczeniu jest niemożliwy, gdy jednocześnie coraz bardziej niecierpiący zwłoki jest dialog między kulturami, który pogłębia kulturowe następstwa zasadniczego wyboru religii”³⁰. Trzeba przyznać, że wypowiedź papieża nie jest jednoznaczna. Niektórzy komentatorzy doszli do wniosku, iż sygnalizuje ona konieczność zastąpienia dialogu międzyreligijnego dialogiem międzykulturowym. Tymczasem Benedykt XVI, streszczając poglądy adresata, nie zakwestionował dialogu międzyreligijnego jako takiego, zauważył jednak, iż dialog międzyreligijny w ścisłym sensie nie jest możliwy, gdyż wymaga on wzięcia w nawias własnej wiary, co z kolei prowadzi do połączenia sprzecznych ze sobą postaw: zaangażowania w wiarę i dystansu wobec niej. W tej sytuacji możliwy jest jedynie dialog polegający na badaniu kulturowych konsekwencji zaangażowania religijnego, co również ma swoją wartość, gdyż wiedzie do wzajemnego korygowania i ubogacenia³¹.

²⁹ J. RATZINGER, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 53.

³⁰ Cyt. za: John L. ALLEN JR., *Interreligious dialogue impossible, pope says, but intercultural dialogue good*, <https://www.ncronline.org/news/interreligious-dialogue-impossible-pope-says-intercultural-dialogue-good> (24.02.2019).

³¹ Właściwy sens i kontekst wypowiedzi papieża ukazuje: Marek NOWAK, *Dialog międzyreligijny wobec różnicy oczekiwań. Benedykt XVI w Izraelu*, „Filozofia Dialogu” 8(2009), s. 137-146.

Niemniej jednak zaproponowane przez Benedykta XVI rozumienie dialogu wydaje się wątpliwe. Autentyczny dialog wymaga raczej świadectwa i pogłębienia własnych przekonań religijnych a nie ich zawieszenia lub wzięcia w nawias. Istotnym elementem dialogu jest również wierność prawdzie, co zmusza do mówienia nie tylko o tym, co łączy, ale również o tym, co dzieli partnerów dialogu. To właśnie w różnicach ujawnia się własna tożsamość i odmiennosc religii, dzięki czemu możliwe staje się uznanie innego jako innego. Inaczej niż w przypadku dialogu ekumenicznego, celem dialogu międzyreligijnego nie jest i nie może być osiągnięcie widzialnej jedności wszystkich wierzących, lecz wspólne dążenie do pełni prawdy mimo istniejących różnic i odmiennych przekonań religijnych. Dlatego dialog nigdy nie może odbywać się kosztem prawdy, gdyż ostatecznie tylko prawda wyzwala i prowadzi do pojednania. Ponieważ prawda dotyczy w takim samym stopniu kultur, jak i religii, dialog międzykulturowy nie może zastąpić dialogu międzyreligijnego – podobnie jak rozum (kultura) nie może zastąpić wiary (religii). Co do tego ostatniego również Ratzinger/Benedykt XVI nie ma cienia wątpliwości. Dialog w takim rozumieniu nie jest oczywiście rzeczą łatwą, lecz wymaga wzajemnego szacunku, zrozumienia i otwartości. Dlatego dialog zawsze jest procesem, sposobem ciągłego uczenia się i wzajemnego poznawania, mimo trudności, porażek i rozczarowań, którymi naznaczone są ludzkie relacje. W takiej perspektywie jest również jasne, że prawdziwy dialog nie jest możliwy bez wyznania własnych win oraz gotowości do przebaczenia i pojednania.

5. WARUNKI DIALOGU

Papież Franciszek w rozmowie z Dominique Woltonem wyraził opinię, iż dialog to „wielki most” między kulturami³². W budowaniu owego mostu religie mają do odegrania znaczącą rolę. Dialog będzie jednak możliwy tylko wtedy, jeśli spełnione zostaną jego podstawowe warunki. Jednym z nich jest odejście od absolutystycznej koncepcji prawdy. Jak to rozumieć?

Przyjmuje się, że od czasów Soboru Watykańskiego II Kościół wszedł na drogę dialogu z religiami niechrześcijańskimi, rozpoznając w nich elementy dobra, prawdy i świętości (por. DRN 2). W teologii religii stanowisko to określane jest mianem inkluzywizmu. Głosi ono, iż członkowie innych tra-

³² Por. Papież FRANCISZEK, Dominique WOLTON, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, WAM, Kraków 2018, s. 75-125.

dycji religijnych mogą osiągnąć zbawienie dzięki łasce Chrystusowej obecnej w tych religiach. Jednak pełnia środków zbawienia znajduje się wyłącznie w chrześcijaństwie jako religii Słowa Wcielonego. Idąc po tej linii, Jan Paweł II doszedł do następującego wniosku: „Dialog musi być prowadzony i realizowany w przekonaniu, że Kościół jest zwyczajną drogą zbawienia i tylko on posiada pełnię zbawczych środków”³³. Dziś wskazuje się na niewystarczalność takiego rozumienia dialogu międzyreligijnego. Jeśli bowiem ktoś dysponuje pełnią prawdy i pełnią środków zbawczych, to inny w zasadzie nie ma mu nic do zaoferowania. Warunkiem *sine qua non* przekroczenia tak rozumianego inkluzywizmu i opartego na nim modelu dialogu międzyreligijnego jest odejście od absolutystycznego rozumienia prawdy. Nie oznacza ono porzucenia chrześcijańskiej ortodoksji, lecz zrozumienie, iż prawdy nie można pojmować na sposób rzeczy.

Kiedy Chrystus mówi o sobie, że jest Prawdą (zob. J 14,6), daje do zrozumienia, że Prawda Boża ogarnia nas i bierze w swoje posiadanie. To ona tworzy relacje między żywymi osobami. Z tej właśnie racji prawda jest relacyjna, czego nie należy mylić z relatywizmem. Relacyjność osób i miłość są podstawową cechą życia samego Boga we wspólnocie Osób Boskich. Dopiero takie pojęcie prawdy pozwala zrozumieć, iż pełnia Bożego Objawienia w Jezusie Chrystusie nie wyczerpuje pełni Bożej prawdy³⁴. Jak naucza św. Tomasz z Akwinu, poznanie istoty Boga jest dla nas niemożliwe – *Quid est Deus nescimus*³⁵. Zdaniem Pseudo-Dionizego Areopogity nawet „najwyższa teofania”, doskonale objawienie się Boga w świecie poprzez wcielenie się Słowa, zachowuje dla nas swój apofatyczny charakter: „Nadsubstancjalny wyłonił się z ukrycia i sam objawił się nam, przyjmując na siebie ludzką substancjalność. Lecz nawet po tym objawieniu pozostał on nadal ukryty, lub raczej, mówiąc w sposób bardziej boski, pozostał nawet w swoim objawieniu zakryty”³⁶. Dlatego chrześcijaństwo, choć jest religią wyjątkową, nie może obejść się bez innych. Jak zauważył Hans Urs von Balthasar: „Prawda jest symfoniczna”³⁷. Zamykanie się w religijnym getcie od

³³ Cyt. za: Jan Paweł II i dialog międzyreligijny. Wybór i opracowanie Byron L. Sherwin, Harold Kasimov, tłum. A. Nowak, WAM, Kraków 2001, s. 25.

³⁴ Por. Waław HRYNIEWICZ, *Wprowadzenie do wydania polskiego: Odkrywać nieznane oblicze Boga*, w: Jacques DUPUIS, *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, WAM, Kraków 2003, s. 17.

³⁵ Quaest. disp. De potentia VII. 2 ad. 11.

³⁶ *Epist. III*. PG 3. 1069 B. Przekład polski: PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Znak, Kraków 2005, s. 336.

³⁷ Hans Urs VON BALTHASAR, *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, W drodze, Poznań 1998.

początku było i nadal pozostaje pokusą dla Kościoła, jednak otwarcie się młodego chrześcijaństwa na świat helleński okazało się ostatecznie wyrazem Bożej Opatrzności³⁸. Z tego też powodu proces dialogu i inkulturacji Ewangelii powinien stanowić istotny i trwały element budowania mostów między kulturami i cywilizacjami.

*

W artykule podjęto zagadnienie relacji między dialogiem kultur a dialogiem religii. Analiza pojęcia religii i pojęcia kultury pokazały, że ich treści są ze sobą ściśle powiązane. Nie ma religii bez kultury ani kultury bez religii. Dlatego pojawiający się od pewnego czasu postulat zastąpienia dialogu międzyreligijnego przez dialog międzykulturowy jest bezpodstawny. Autentyczny dialog nie oznacza rezygnacji z prawdy, ale ją zakłada. Warunkiem porozumienia jest jednak rezygnacja z absolutystycznej koncepcji prawdy. Tylko Bóg jest rzeczywistością w pełni absolutną, stąd żadna religia nie może pretendować do takiej iście boskiej absolutności. „Po części bowiem poznajemy i po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, bezużyteczne stanie się to, co cząstkowe. [...] Teraz bowiem widzimy jakby w zwierciadle, niejasno [...]” (1 Kor 13,9.12). Warto w tym miejscu zacytować słowa Klemensa Aleksandryjskiego: „Zbawiciel jest polifoniczny (πολυφωνός) i wieloraki w swoich sposobach działania (πολυτροπος) dla zbawienia ludzi”³⁹. Właśnie dlatego dialog kultur i religii jest nie tylko możliwy, ale wręcz pożądanym. W dialogu tym powinno być miejsce na dzielenie się własnym dziedzictwem duchowym i intelektualnym, w celu lepszego poznania się, wzajemnego ubogacenia, a nierzadko nawet braterskiego napomnienia. Autentyczny dialog nie zakłada bowiem zdystansowania się względem własnej wiary i własnych przekonań religijnych, wyraża natomiast gotowość do ich krytycznej rewizji w świetle innych tradycji religijnych i światopoglądowych. Tego rodzaju gotowość do wzajemnego uczenia się siebie i od siebie jest jednak możliwa tylko wtedy, jeśli uznamy, że wszyscy zmierzamy do jednej prawdy, która jest „polifoniczna” i „politropiczna” dla zbawienia wszystkich ludzi – chrześcijan i niechrześcijan.

³⁸ Por. Zbigniew KUBACKI, *Kościół, religie i zbawienie*, WAM, Kraków 2016, s. 621-622.

³⁹ *Protreptikos* I, 8, 3. Cyt. za: W. HRYNIEWICZ, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, s. 23.

BIBLIOGRAFIA

- ALLEN Jr., John L., Interreligious dialogue impossible, pope says, but intercultural dialogue good, <https://www.ncronline.org/news/interreligious-dialogue-impossible-pope-says-intercultural-dialogue-good> (24.02.2019).
- ASSMANN, Jan, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am M. 2004⁵.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, W drodze, Poznań 1998.
- CUDA, Jerzy, *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002.
- DAWKINS, Richard, Religion's Misguided Missiles, „The Guardian”, sobota, 15 września 2001.
- FEIL, Ernst, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.
- HRYNIEWICZ, Waclaw, *Wprowadzenie do wydania polskiego: Odkrywać nieznane oblicze Boga*, w: Jacques DUPUIS, *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, WAM, Kraków 2003, s. 7-23.
- HUNTINGTON, Samuel P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Warszawa 2003.
- Jan Paweł II i dialog międzyreligijny. Wybór i opracowanie Byron L. Sherwin, Harold Kasimov, tłum. A. Nowak, WAM, Kraków 2001.
- KAŁUŻA, Krystian, Ku teologicznemu pojęciu religii, „Analecta Cracoviensia” 49(2017), s. 41-65.
- KUBACKI, Zbigniew, *Kościół, religie i zbawienie*, WAM, Kraków 2016.
- KÜNG, Hans, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, Pieper, München 1994².
- NOWAK, Marek, Dialog międzyreligijny wobec różnicy oczekiwań. Benedykt XVI w Izraelu, „Filozofia Dialogu” 8(2009), s. 137-146.
- PAPIEŻ FRANCISZEK, Dominique WOLTON, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, WAM, Kraków 2018.
- PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Znak, Kraków 2005.
- RAHNER, Karl, Religion, w: TENŻE, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg im Br. 1961, s. 312-313.
- RATZINGER, Joseph, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Jedność – Herder, Kielece 2004.
- RUSECKI, Marian, *Traktat o religii*, Verbinum, Warszawa 2007.
- SECKLER, Max, Der theologische Begriff der Religion, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 1: Traktat Religionred, red. Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, tenże, Francke, Tübingen–Basel 2000², s. 131-148.
- TÜRK, Hans, ROEST CROLLIUS, Arij A., Kultur, w: *Lexikon Theologie und Kirche*, red. Walter Kasper, Herder, Freiburg im Br. 2006³, t. 6, kol. 514-516.
- WALDENFELS, Hans, *Prawda religijna*, w: *Leksykon religii*, red. TENŻE, , tłum. R. Kijowski, Verbinum, Warszawa 1997, s. 354-355.

DIALOG RELIGII A DIALOG KULTUR

S t r e s z c z e n i e

W artykule podjęto zagadnienie relacji między dialogiem kultur a dialogiem religii. Analiza pojęcia religii i pojęcia kultury pokazała, że ich treści są ze sobą ściśle powiązane. Nie ma religii bez kultury ani kultury bez religii. Dlatego pojawiający się czasem postulat zastąpienia dialogu międzyreligijnego dialogiem międzykulturowym jest bezpodstawny. Dialog kultur bez dialogu religii jest niemożliwy. Aby dialog mógł zaistnieć, muszą być spełnione odpowiednie warunki. Jednym z nich jest dążenie do prawdy. Prawda ma jednak charakter inkluzywny, a nie ekskluzywny. Dlatego w religii nie ma miejsca na przemoc w imię prawdy. Dla chrześcijan prawda ma charakter osobowy. Jest nią Jezus Chrystus – Zbawiciel „polifoniczny” (Klemens Aleksandryjski).

Słowa kluczowe: religia; kultura; dialog międzyreligijny; dialog międzykulturowy; monoteizm; prawda; przemoc.