

Ks. Łukasz KAMYKOWSKI

WPLYW SOBOROWEJ ZACHĘTY DO EKUMENIZMU I KONTAKTÓW MIĘDZYRELIGIJNYCH NA ROZUMIENIE DIALOGU

Rozmowa Kościoła ze światem jawi się więc na kształt rozmowy lekarza z pacjentem, lekarza słuchającego najpierw z uwagą, co pacjentowi dolega i w jaki sposób można mu pomóc. Świat jest rzeczywistością fundamentalnie dobrą, jako owoc miłości Boga Stwórcy. Nie neguje się jego skażenia i zniewolenia przez zło (grzech), lecz wskazuje na ostateczną perspektywę zbawienia. W tej perspektywie dialog nabiera nowego sensu.

Jednym z najszerzej znanych i – od początku aż do dziś – najżywiej komentowanych owoców Soboru Watykańskiego II, jednym z najważniejszych kierunków jego oddziaływań na kulturę, było upowszechnienie idei dialogu jako właściwego sposobu układania relacji wzajemnych między społecznościami o określonym profilu wyznaniowym czy religijnym. Zaproponowana przez papieża Pawła VI i podjęta przez Sobór jako podstawa do określenia stosunku Kościoła do „świata”, idea ta już z tego powodu stała się przedmiotem modyfikacji. Bieg historii w drugiej połowie dwudziestego wieku i na początku wieku dwudziestego pierwszego nie sprzyjał spokojnej i pogłębionej refleksji nad pojęciami i ideami, które miały wyznaczać kierunki odnowy i rozwoju Kościoła w jego relacjach ze światem. Stało się raczej tak, że niektóre z nich wykorzystywano jako slogany i hasła „na czasie”, by promować sprawy wielkie i małe, niekoniecznie związane z myślą Ojców Soboru. Z perspektywy półwiecza widać, że część nieporozumień, jakie dziś odżywiają wokół zaangażowania Kościołów i wspólnot kościelnych w ekumenizm, a wielkich religii w dialog między sobą, wynika z braku pogłębionej refleksji nad znaczeniem pojęcia „dialog” i nad ethosem dialogu w kontekście relacji o charakterze religijnym.

Niniejszy artykuł – przez wskazanie na specyfikę rozumienia pojęcia „dialog” w głównych tekstach soborowych – ma na celu rozproszenie nieporozumień i pobudzenie do dalszej refleksji nad fenomenem i istotą dialogu, w który angażują się poprzez swych reprezentantów społeczności o charakterze religijnym. Oczywiście namysł nad sensem słów i wypowiedzi nie rozwiąże wszystkich trudności, ale może pomóc przynajmniej w zrozumieniu ich podłoża. Mały przegląd kluczowych dla tej kwestii tekstów z komentarzem wskazującym ukryte w nich trudności i pytania być może spotka się z zainteresowaniem czytelników. – Jakkolwiek niepopularna byłaby dziś filozofia, tylko ona może kompetentnie

rozjaśniać ludziom, co leży u podstaw ich zmartwień rodzących niespokojne pytania, a także, o co im – gruncie rzeczy – chodzi, gdy je stawiają.

EWOLUCJA POJĘCIA DIALOGU W KULTURZE DWUDZIESTEGO WIEKU

„Dialog” jest z pewnością jednym z pojęć, które wciąż domagają się takiego rozjaśnienia, tym bardziej że w ciągu zeszłego stulecia wyrosło ono z prostego określenia pewnej formy wyrażania myśli znanej od starożytności, związanej jeszcze pod koniec dziewiętnastego wieku jedynie z teorią literatury¹ na jedno z kluczowych haseł słowników filozoficznych, politologicznych, pedagogicznych, wreszcie także teologicznych². Uwieczniona przez Platona (a znana i w innych starożytnych kręgach kulturowych) forma prezentacji myśli została przejęta przez Ojców Kościoła. Służyła ona jednak przez wieki pojedynczym autorom do naświetlania przedmiotu refleksji z różnych punktów widzenia, przy czym nie było istotne, czy (na ile) postaci dialogujące w utworze literackim przedstawiały rzeczywiste poglądy rzeczywiście istniejących ludzi (różnych od autora tekstu)³.

Od początku dwudziestego wieku, w obliczu kryzysu świata zachodniego, którego tragicznym wyrazem stały się dwie wojny światowe i towarzyszące im rewolucje, przewroty oraz katastrofy ekonomiczne, idea dialogu zaczyna nabierać kluczowego znaczenia. W ramach wprowadzenia warto wskazać dwa obszary i zarazem etapy tego procesu.

W trakcie „wielkiej wojny” i zaraz po niej wśród myślicieli, którzy, przełamując kanony obowiązujących szkół, dają się w swych filozoficznych próbach zainspirować religii (żydowskiej lub chrześcijańskiej) i tekstem biblijnym, rodzi się filozofia dialogu⁴. U podstaw filozofii kładą oni namysł nad relacją

¹ W takim jedynie sensie zajmuje się dialogiem jeszcze *Lexikon für Theologie und Kirche* także w ostatnim swoim wydaniu. W słownikach i encyklopediach świeckich rozważane tu znaczenie słowa „dialog” pojawia się dopiero w drugiej połowie dwudziestego wieku, obok znaczenia odnoszącego się do formy literackiej. Znaczenie „forma literacka” jako jedyne podaje jeszcze na przykład Luigi Vigliani w haśle „Dialogo” w *Grande Dizionario Enciclopedico* (red. D. Scarella, G. Merlini, UTET, Torino 1956, t. 4, s. 566), znaczenie „dyskusji mającej na celu znalezienie platformy porozumienia” obecne jest natomiast w haśle „Dialogue” w słowniku *Petit Larousse Illustré* (Larousse, Paris 1980, s. 316).

² Zob. np. G. O’Collins SJ, E.G. Farrugia SJ, hasło „Dialog”, w: *Zwięzły słownik teologiczny*, tłum. J. Ożóg SJ, Wydawnictwo WAM–Księża Jezuita, Kraków 1993, s. 60; por. T. Sikorski, hasło „Dialog”, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, t. 1, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1985, s. 126.

³ Por. L. Malunowiczówna, hasło „Dialog literacki”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. zespol., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1979, s. 1291.

⁴ Zob. K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1993; J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990; E. Wołicka, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Znak, Kraków 1997.

między osobami w jej nieredukowalnej specyfice. Cechą charakterystyczną ich twórczości jest przeniesienie zasadniczej konotacji pojęcia dialogu ze świata fikcji literackiej w świat realnych relacji między osobami. Zarazem w obszarze relacji objętych tym pojęciem pojawia się Bóg; czasem wręcz to On i Jego relacje z człowiekiem stają się głównym modelem relacji określanej mianem „dialog”.

Drugim obszarem, na którym już po pierwszej, ale zwłaszcza po drugiej wojnie światowej rodzi się paląca potrzeba zastosowania kategorii dialogu, są stosunki międzynarodowe. W obliczu realnego zagrożenia trzecim konfliktem – wskutek możliwości zastosowania techniki wojennej siejącej zniszczenie o niespotykanym dotąd zasięgu – po raz pierwszy pojawia się na horyzoncie groźba zagłady ludzkości jako takiej. Wobec powstania dwóch mocarstwowych bloków straszących się nawzajem zastosowaniem takiej techniki, jako jedyna droga wyjścia, ocalenia kultury, a nawet biologicznego istnienia ludzkości jawi się dialog o charakterze politycznym, którego celem jest zachowanie pokoju zbudowanego ponad podziałami na rozsądnych i trwałych podstawach. W tak rozumianym dialogu stronami nie są już osoby, lecz wielkie systemy polityczne, ekonomiczne, społeczne. Bóg jako bezpośredni partner znika, pojawia się natomiast kwestia „zbawienia” świata w najbardziej podstawowym znaczeniu – jego przetrwania.

Wejście pojęcia dialogu do terminologii kościelnej i teologicznej w drugiej połowie dwudziestego wieku ma w tle oba te obszary przekształceń jego znaczenia⁵.

POJĘCIE DIALOGU W ENCYKLICE „ECCLESIAM SUAM” PAWŁA VI

Nie można zrozumieć soborowego podejścia do kwestii dialogu bez przywołania inspirującej roli, jaką odegrała pierwsza encyklika papieża Pawła VI. Ogłosił ją latem, 6 sierpnia 1964 roku, w okresie między drugą a trzecią z czterech sesji plenarnych Soboru. Encyklika ta stanowi oficjalny list Papieża do biskupów świata, będących w tym czasie uczestnikami soboru powszechnego. Sobór ten zwołał poprzednik Pawła VI, bł. Jan XXIII, który jesienią 1962 roku zdołał przed śmiercią pokierować obradami pierwszej sesji. Obrady sesji drugiej, jesienią roku 1963, były burzliwe i nie doprowadziły do opracowania żadnego dokumentu. Nowo wybrany Papież przysłuchiwał się im, po czym

⁵ Zob. J.F. S i x, *Od «Syllabusa» do dialogu*, tłum. K. Dembińska, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1972; Ł. K a m y k o w s k i, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2003.

postanowił ogłosić własny dokument, zawierający sugestie dotyczące zawężenia tematyki dalszych prac Soboru, jej uporządkowania i ukierunkowania. Poświęcona temu encyklika *Ecclesiam suam*⁶ została podzielona na trzy części, z których pierwsza podejmuje temat istoty (tajemnicy, misterium) Kościoła, druga wskazuje na konieczność odnowy praktyki kościelnej w zgodzie z głębszym rozumieniem natury Kościoła, wreszcie trzecia próbuje określić właściwą relację między Kościołem a „światem”. Paweł VI proponuje ujęcie tej relacji w kategoriach dialogu (łac. colloquium): „Kościół powinien nawiązać dialog [łac. in colloquium veniendum est] ze społeczeństwem, w którym żyje. Dzięki temu Kościół przybiera postać słowa orędzia i dialogu [łac. colloquii]” (*Ecclesiam suam*, nr 65).

Już to pierwsze w dokumencie zdanie zawierające ideę „colloquium”, w którym – po wprowadzeniu w temat – Papież postuluje ujęcie relacji Kościoła do świata jako rozmowy, dialogu, wskazuje jasno na intencję, która go do tego pobudza. Cały Kościół ma przyjąć niejako postać „słowa orędzia i dialogu”. Zestawienie tych określeń uwidacznia kontrast, zarysowany już wcześniej w encyklice, między postawą statyczną, wsobną Kościoła, który zadawała się trwaniem i radowaniem się z posiadanych skarbów wiary, a postawą otwarcia, wyjścia na zewnątrz, ukazania i przekazania otrzymanych od Boga darów, dzielenia się nimi. Idea dialogu pojawia się zatem w kontekście ewangelizacji, akcent położony jest na mówienie, przekaz. Przywołanie (jako trzeciej) idei rozmowy jest dopełnieniem myśli o mowie (słowie). Rozmowa jednak to skrzyżowanie dwóch mów; rozmowa zakłada słuchanie. Czy jest na nie miejsce w koncepcji dialogu zaproponowanej przez Pawła VI?

Dla lepszego zrozumienia odpowiedzi na to pytanie warto najpierw uświadomić sobie, jak w świetle dokumentu przedstawiają się partnerzy tego dialogu. Kościół jest tym, który (bez swej zasługi) wie, rozumie, ma w nadmiarze Słowo – mądrość potrzebną światu. A świat? Świat ukazany jest jako nie-Kościół, jako podmiot od Kościoła całkowicie różny i – z powołaniem się na Ewangelię – opisany w ciemnych barwach. Ewangelia bowiem – zdaniem Pawła VI – uczy nas przede wszystkim o tym, że świat różni się od wzorca, jaki przedstawił mu Chrystus (por. tamże, nr 58); gdy mówi o świecie, „to [...] albo o społeczności ludzi stojących z dala od światła wiary i daru łaski, albo o wspólnotcie ludzkiej, która chełpi się w przekonaniu, że znajduje się w jak najlepszym położeniu, ponieważ uważa, że własne jej siły wystarczają jej do

⁶ Zob. „Acta Apostolicae Sedis” 56(1964) nr 10 (z 26 VIII 1964), s. 609-659. Przekład polski dokumentu ukazał się w opublikowanej osobno broszurze, opisanej przez wydawcę jako „nadbitka z 56-57 numeru «Chrześcijanina w Świecie»” (Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1978). Przytaczane polskie wydanie stosuje numerację paragrafów, której brak w oryginale łacińskim. Dla ułatwienia podajemy ją po tekstach cytowanych.

osiągnięcia pełnego, trwałego i owocnego dobrobytu, albo o ludziach, którzy sądząc, że ich sprawy znajdują się w najgorszym stanie, całkowicie upadają na duchu i twierdzą stanowczo, że ich wady, ich niemoc, ich duchowe choroby są nie tylko konieczne i nieuleczalne, lecz także godne pożądania jako niezaprzeczalne pewne objawy ich wolności i prawdziwego ich pochodzenia” (tamże, nr 59).

Czy jest sens słuchać tak rozumianego świata, tkwiącego w błędzie co do swego stanu, pełnego pychy i fałszywego samozadowolenia? Owszem. A nawet – zdaniem Papieża – od wysłuchania go trzeba zacząć. Wskazuje też model tego typu rozmowy: „Albowiem nie inaczej postępuje lekarz, który znając niebezpieczeństwa choroby, unika wprawdzie zakażenia siebie i innych, lecz równocześnie pilnie zabiega o wyleczenie chorych, tak i Kościół nie tylko nie sądzi, że okazane mu przez najlepszego Boga miłosierdzie zostało przeznaczone dla jego własnej korzyści [łac. *per sui solius commodum*], ani też nie uważa, że wobec własnego wspaniałego stanu – należy zaniedbywać tych, którzy do tego stanu nie należą, lecz właśnie dlatego, że sam otrzymał zbawienie, tym większą życzliwością i gorętszą miłością [łac. *propensioem voluntatem amoremque vehementiorem*] otacza zarówno tych, którzy są blisko, jak i tych, do których może się zbliżyć poprzez wysiłek zmierzający do umożliwienia wszystkim uczestnictwa w zbawieniu” (tamże, nr 63).

Rozmowa Kościoła ze światem jawi się więc na kształt rozmowy lekarza z pacjentem, lekarza słuchającego najpierw z uwagą, co pacjentowi dolega i w jaki sposób można mu pomóc. Tym obrazem Paweł VI zachęca do odwagi w nawiązywaniu kontaktów ze skażonym błędami światem i przeciwstawia się zarzutom o uleganie w dialogu obcym wpływom. Taki model nie kłóci się też z szukaniem teologicznego prawzoru dialogu w relacji Boga do świata: „Ojcowski i święty dialog między Bogiem a ludźmi, przerwany po nieszczęsnym upadku Adama, został potem wznawiany w późniejszych epokach. W rzeczy samej dzieje zbawienia ludzkiego świadczą o tym długotrwałym i różnorodnym dialogu, który Bóg w sposób przedziwny z ludźmi nawiązuje i w rozmaity sposób dalej prowadzi. W tym jak gdyby obcowaniu Chrystusa z ludźmi⁷ Bóg objawia coś o Sobie, o tajemnicy swego życia, mianowicie o swej istocie jedynej w trzech Osobach” (tamże, nr 70).

Podjęta na nowo po upadku Adama rozmowa Boga z ludzkością jest próbą zaproponowania jej ponownie i pomimo wszystko uczestnictwa w Jego Boskim życiu. Kościół ma służyć Bogu jako narzędzie w tak właśnie rozumianym dialogu. Stąd wyprowadza Paweł VI konieczne ze strony Kościoła cechy dialogu: przede wszystkim „*aequitas*” (polski przekład wprowadził tu termin „jasność”). Z kontekstu wynika, że chodzi nie tylko o bezstronność, ale o przy-

⁷ Tu dokument przywołuje starotestamentową Księgę Barucha (3, 38).

stępną zrozumiałość i piękno wypowiedzi. Dalej wymienia Papież „lenitas” – łagodność przeciwstawiającą się polemicznej uszczypliwości, wyniosłości, zadrażnieniu. Wskazuje też na zaufanie (łac. „fiducia”) do dobrej woli partnera i budzenie zaufania do siebie w klimacie zaproponowanej przyjaźni, wreszcie mówi o roztropności (łac. „prudencia”) koniecznej do właściwego traktowania konkretnego rozmówcy. To długie rozważanie cnót ludzi angażujących się w dialog podsumowuje w sposób następujący: „W dialogu prowadzonym w ten sposób prawda łączy się z miłością [łac. veritas cum caritate], a zrozumienie z ukochaniem [łac. intelligentia cum amore]” (tamże, nr 82).

Warto przy tej okazji odnotować, po pierwsze, że – w myśli Pawła VI – pozytywne odniesienie do dialogu, zachęta do niego wiąże się z budowaniem etycznych wymagań: nie każde wspólne gadanie zasługuje na miano dialogu (w sensie colloquium). Dialog ma miejsce tam, gdzie prawda łączy się z miłością. Po drugie zaś widać – choć sam Papież tego nie akcentuje – że proponowany przez niego dialog Kościoła ze światem w praktyce oznacza rozmowy konkretnych ludzi o określonych przymiotach i określonym wzajemnym nastawieniu. Dlatego Papież może postawić problem dostosowania dialogu do wyspecyfikowanych grup jego adresatów. W ten sposób daje Soborowi możliwość zobaczenia we wspólnym kluczu problemów, z którymi już się zaczął mierzyć od początku: ekumenizmu wśród wyznawców Chrystusa i określenia stosunku do innych religii, a zwłaszcza do Żydów.

W ostatnich akapitach dokumentu Paweł VI wyróżnia jakby cztery koncentryczne kręgi uczestników dialogu. Odpowiadając na zarzut zbyt dużego entuzjazmu i nieliczenia się z rzeczywistym stosunkiem świata do Kościoła, pisze: „Znamy dobrze rzeczywiste warunki, w jakich ona [społeczność ludzka – Ł.K.] się znajduje. Aby zaś ująć je syntetycznie, możemy wśród nich, jak się zdaje, wyróżnić pewne typy, jak gdyby koncentryczne koła, posiadające wspólny środek [łac. quasi orbes circum centrum ductos], w których umieściła Nas ręka Boża” (tamże, nr 96).

Chcąc dokonać rozróżnień wewnątrz „świata”, autor encykliki zmienia perspektywę: Kościół nie stoi już naprzeciw świata, lecz znajduje się w jego środku, otoczony kręgami ludzi – od najbliższych do najdalszych. Tę „odległość” mierzy przy tym Papież ich stosunkiem do Boga, a swe rozważanie zaczyna od kręgu najszerszego i jemu poświęca najwięcej uwagi. W tym kręgu bowiem mieści się zjawisko ateizmu, który (zwłaszcza w postaci ideologii komunistycznej) wyrasta w tamtej epoce na problem najpoważniejszy, także na płaszczyźnie stosunków międzynarodowych i bezpieczeństwa światowego. Dialog z tym kręgiem – wierzy Paweł VI – jest jednak możliwy. Przecież Kościół łączy z nim wspólne człowieczeństwo. Drugim, bliższym kręgiem jest z tej perspektywy grono ludzi religijnych, zwłaszcza oddających cześć jednemu Bogu. Trzeci krąg obejmuje tych, którzy „nazwę swoją wzięli od

Chrystusa”. Dialog z tym kręgiem i jego zasadność były jednym z problemów, które stanęły przed Soborem w związku z krokami, które zostały w tym kierunku czynione już od końca dziewiętnastego wieku, lecz wciąż budziły w Kościele Katolickim⁸ zastrzeżenia⁹. Na koniec, w krótkim akapicie, Paweł VI wspomina czwarty, najbliższy krąg dialogu: „Extremum, colloquium nostrum ad filios pertinet, qui in domo Dei sunt, hoc est in Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica, cuius Romana Ecclesia est mater et caput. O quam velimus domesticum huiusmodi colloquium et plenitudine fidei, et sanctis operibus oblectari! Quam crebrum et familiare illud esse velimus! Quam patens apertumque omnibus veritatibus, omnibus virtutibus, omnibusque animi bonis, quibus christianae hereditas doctrinae continetur! Quam sincerum, idemque ingenua pietate incitatum! Quam promptum ad varias nostri huius temporis hominum voces audiendas! Quam aptum postremo ad catholicos homines plane bonos efficiendos, prudentes, liberos, aequabiles, fortes!” („Na koniec nasz dialog kieruje się ku synom, będącym w domu Bożym, to jest w jednym, świętym [katolickim¹⁰] i apostołskim Kościele [łac. in Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica], którego Kościół Rzymski jest «matką i głową». Jakże byśmy chcieli, ażeby taką rodzinną rozmowę cechowała pełnia wiary, miłości [łac. caritate] oraz dobrych uczynków[!]”¹¹. Jak bardzo pragniemy, żeby była częsta i zażyła [łac. familiarem][!] Żeby była na oścież otwarta na wszystkie prawdy, wszystkie cnoty i wszystkie duchowe dobra, zawarte w dziedzictwie chrześcijańskiej nauki[!] Żeby była szczera, a zarazem znajdowała podjętę w rzetelnej pobożności[!] Ogromnie skora do wysłuchiwanie przeróżnych głosów współczesnych nam ludzi[!] I wreszcie tak przydatna do urobienia katolików na ludzi na wskroś dobrych, rozważnych, wolnych, zrównoważonych i mężnych [łac. bonos, prudentes, liberos, aequabiles, fortes][!]” (tamże, nr 113).

Żarliwa eksklamacja Papieża, do której sedna jeszcze wrócimy, w dalszym rozwoju teorii i praktyki dialogu pozostała w cieniu. Nie zaowocowała – w przeciwieństwie do poprzednich trzech „kręgów” – powstaniem trwałych

⁸ Świadomie rozróżniam w pisowni (i formalnie) „Kościół Katolicki” jako określony wyznaniowo Kościół, który widzi w biskupie Rzymu ośrodek swej jedności i najwyższego zwierzchnika, i „Kościół katolicki” jako Kościół, któremu przysługuje cecha katolickości. Inaczej trudno byłoby (na przykład) zapisać tezę, że Kościół katolicki trwa przez wieki w Kościele Katolickim.

⁹ Zob. P i u s XI, Encyklika *Mortalium animos*, „Acta Apostolicae Sedis” 20(1928), s. 5-16. Por. omówienie tej encykliki w pracy G. Bauma OSA *W stronę jedności* (tłum. A. Morawska, Znak, Kraków 1964, s. 37-39; 42-43); por. też: S. N a g y, *Kościół na drogach jedności*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1985, s. 79-87.

¹⁰ Dodatek w nawiasie kwadratowym – za tekstem oryginału. To „znamię” Kościoła, wyznawane w Credo nicejsko-konstantynopolitańskim, cytowanym w dokumencie, zostało w polskim przekładzie encykliki pominięte.

¹¹ W miejsce kropek wprowadzam – za tekstem oryginału – wykrzykniki dla podkreślenia gorącej formy tego orędzia.

struktur w Kościele na szczęblu Stolicy Apostolskiej. Sobór nie nawiązał też do niej w odrębnym dokumencie.

IDEA DIALOGU W KONSTYTUCJI „GAUDIUM ET SPES”

Nie znaczy to jednak, że wezwanie papieskie w ogóle pozostało na Soborze bez echa. Najwyraźniejszą odpowiedź na propozycje trzeciej części encykliki *Ecclesiam suam* znajdziemy w najobszerniejszym i najdłużej dyskutowanym dokumencie Soboru, który za główny przedmiot ma właśnie relację Kościoła do świata. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nie tylko teoretycznie rozwija opis tej relacji jako dialogu, ale sama próbuje być w nim niejako pierwszym krokiem. Widać to już w adresie dokumentu, w którym Ojcowie Soboru zwracają się nie tylko do „synów Kościoła”, nie tylko nawet do wszystkich chrześcijan (łac. *omnesque Christi nomen invocantes*), lecz do wszystkich ludzi z zamiarem wyjaśnienia im, jak Kościół pojmuje swą obecność i działalność w aktualnym świecie.

Konstytucja składa się ze wstępu (zob. nr 1-3), wykładu wstępnego „Sytuacja człowieka w świecie współczesnym” (zob. nr 4-10), dwóch części, z których pierwsza zawiera próbę ogólnego ujęcia relacji Kościoła i ludzkości (zob. nr 11-45), a druga – próbę odniesienia się do niektórych „ważniejszych problemów” (zob. nr 46-90), oraz podsumowania (zob. nr 91-93). To właśnie wstęp i zakończenie ukazują najogólniej, jak Sobór zrozumiał i podjął wezwanie Pawła VI do dialogu ze światem.

Generalnie jest to idea, którą znamy już z *Ecclesiam suam*: lekarz wsłuchuje się w chore serce pacjenta, uważny na jego wyrażone i niewyrażone żale i bóle, by postawić diagnozę i pomóc rozwiązać problemy. Kieruje się świadomością przechowywania depozytu prawdy, która jest światu potrzebna, i miłością, dzięki której chce dzielić się posiadany dobrem. Kościół naśladuje w tym i przedłuża dzieło samego Jezusa Chrystusa, ostatecznie wypełniając zamiar Boga Ojca. Rodzaj ludzki – zdaniem autorów dokumentu – choć pełen podziwu dla swych dokonań, zdradza objawy niepokoju co do przyszłego rozwoju świata i stawia podstawowe pytania o swoją rolę i miejsce w całości wszechświata. W tym kontekście pada słowo „colloquium”: „Dlatego Sobór, zaświadczyając i ukazując wiarę całego Ludu Bożego, zjednoczonego przez Chrystusa, nie potrafi wymowniej okazać całej rodzinie ludzkiej, do której jest włączony, swojej solidarności, szacunku i miłości [łac. *observantiam ac dilectionem*], jak tylko inicjując z nią dialog [łac. *colloquium*] na temat tego rodzaju różnorodnych problemów, przynosząc światło wydobyte z Ewangelii i dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawiennych sił, które sam Kościół kierowany przez Ducha Świętego otrzymuje od swego Założyciela. Osoba

ludzka bowiem powinna być zbawiona, a społeczeństwo ludzkie odnowione” (*Gaudium et spes*, nr 3).

Jest zatem dialog wyrazem miłości i troski, jaką żywi Kościół wobec świata, sposobem, by dzielić się światłem Ewangelii i mocą otrzymaną od Chrystusa, wychodząc od problemów, które dręczą świat, z myślą o zbawieniu człowieka i odnowie świata. Taka też jest struktura dokumentu: od przedstawienia wizji człowieka i jego kondycji (w wykładzie wprowadzającym), ludzkich problemów (bardziej ogólnych i zasadniczych – w rozdziale pierwszym; bardziej szczegółowych – w drugim) do ukazania odpowiedzi wypracowanej w Kościele w oparciu o przesłanki wiary. Sam dokument jest więc dialogiczny w sensie literackim; do zbadania pozostaje, na ile część opisowa prowadzi do rzeczywistego dialogu z przedstawicielami „świata”.

Tu jednak wypada zauważyć w konstytucji wyraźną modyfikację i rozwińnięcie rozumienia terminu „świat” w stosunku do encykliki *Ecclesiam suam* – dzięki nim w *Gaudium et spes* nie ma wskazanej wyżej trudności w ujmowaniu wzajemnej relacji Kościoła i świata. Od początku jest jasne, że Kościół i świat nie są rzeczywistościami rozłącznymi. Społeczność uczniów Chrystusa, choć zespólona w Kościół innymi więzami niż społeczności świeckie, składa się z tych samych ludzi, którym – w związku z tym – nie są obce „radość i nadzieja, smutek i lęk ludzi w naszych czasach, szczególnie ubogich i wszelkich uciśnionych” (tamże, nr 1). Skoro tak, to nie można świata, obejmującego również członków Kościoła, przedstawiać wyłącznie negatywnie. W istocie wizja świata (ludzkości) jest bardziej złożona: „Ma on [Sobór] więc przed oczami świat ludzki, czyli całą rodzinę ludzką wraz z całokształtem rzeczywistości, wśród której ona żyje; świat, widownię dziejów rodzaju ludzkiego, naznaczony jego przedsiębiorczością [łac. *industria*], klęskami i zwycięstwami; świat, który jak wierzą chrześcijanie, został stworzony i jest zachowywany dzięki miłości Stworzyciela, popadł w niewolę grzechu [łac. *sub peccati quidem servitute positum*¹²], lecz po złamaniu przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa mocy Złego został wyzwolony, aby przeobrazić się zgodnie z zamierzeniem Boga i osiągnąć doskonałość” (tamże, nr 2).

Tak ujęty świat jest rzeczywistością fundamentalnie dobrą, jako owoc miłości Boga Stwórcy. Nie neguje się jego skażenia i zniewolenia przez zło (grzech), lecz wskazuje na ostateczną perspektywę zbawienia. W tej perspektywie dialog nabiera nowego sensu, jednocześnie wszakże rodzą się przynajmniej dwa pytania, które nie są tak widoczne, gdy naprzeciw siebie widzi się dwa abstrakty: Kościół i świat.

¹² W oryginale źródłem tak stworzenia i zachowania, jak i „popadnięcia w niewolę grzechu” jest miłość Stwórcy.

We wprowadzeniu do *Gaudium et spes* jest to raczej dialog uczniów Chrystusa „w świecie” niż „ze światem”. Rozmawiają ludzie z ludźmi. Wszyscy uczestniczą w tej samej dramatycznej historii i przeżywają ją podobnie.

Przy takim spojrzeniu na dialog i jego partnerów nie da się uciec od pytania o określenie relacji między podmiotami konkretnego dialogu a społecznością, którą w nim reprezentują. Ponadto – skoro partner reprezentujący „świat” nie jest wyłącznie czy przede wszystkim „skażony” ani „zepsuty” – rodzi się wątpliwość, czy model lekarza i pacjenta jest w stanie adekwatnie opisać relację dialogu Kościoła ze światem. Może przynajmniej należałoby go uzupełnić innym, komplementarnym? Częściowej odpowiedzi na to pytanie udzielają już dalsze fragmenty *Gaudium et spes* – inne elementy znajdziemy w pozostałych dokumentach Soboru poświęconych zagadnieniu dialogu.

Zakończenie *Gaudium et spes* składa się z trzech punktów. Pierwszy poświęca tematykę szczegółową dokumentu do rozpracowania Kościołom partykularnym (zob. nr 91), a ostatni odsłania perspektywę ostateczną posługi Kościoła wobec świata, wskazując na miłość budzącą w ludziach na całym świecie nadzieję, że kiedyś zostaną „wreszcie przyjęci w pokoju i największej szczęśliwości do ojczyzny, która jaśniej chwala Pana” (tamże, nr 93). W paragrafie środkowym natomiast, ukazującym metodę owej posługi, na pierwszy plan powraca temat dialogu (zob. tamże, nr 94)¹³. Ponownie widać tu podjęcie sugestii Pawła VI, ale i dalsze przetworzenie jego koncepcji. Wynika ono z pogłębionego zrozumienia relacji Kościoła i świata, które zarysowano we wstępie konstytucji. Z tym światem Kościół ma współpracować twórczo w dziele, które od początku Bóg zlecił ludzkości, tak aby je kierować ku pełni przez Niego zamierzonej i ostatecznie podarowanej. Dlatego chce On, „abyśmy we wszystkich ludziach rozpoznali Chrystusa jako brata i skutecznie miłowali, tak słowem, jak i czynem, dając w ten sposób świadectwo Prawdzie i udzielając innym misterium miłości Ojca niebieskiego” (tamże, nr 93). Trzeba dzielić się ze światem umiejętnością wzajemnej miłości. Świadectwo Prawdzie – podstawowa misja Kościoła – dokonuje się czynem, nie tylko słowem, i ma prowadzić do jedności i braterstwa w Duchu. W taki kontekst wpisuje się teraz dialog, który leży w sercu posłannictwa Kościoła: „Kościół na mocy swojej misji oświecenia całego świata orędziem ewangelicznym i jednoczenia [łac. *coadunare*] w jednym Duchu wszystkich ludzi wszystkich narodów, ras czy kultur, staje się znakiem tego braterstwa, które umożliwia i umacnia szczerzy dialog” (tamże, nr 92).

Powraca myśl o koncentrycznych kręgach dialogu, ale ich omówienie (czy raczej zasygnalizowanie) układa się teraz w odwrotny ciąg logiczny. Jeśli Kościół ma stać się dla wszystkich świadkiem jedności, to najpierw trzeba

¹³ Paragraf nosi tytuł: „Dialog między wszystkimi ludźmi”.

wypracować dialog wewnątrz Kościoła: „Wymaga to jednak od nas, byśmy, zwłaszcza w samym Kościele, pielęgowali wzajemny szacunek, poszanowanie i zgodę, uznając wszelkie uprawnione różnicowanie w celu utrwalania coraz owocniejszego dialogu [łac. colloquium] między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży, czy byłiby to pasterze, czy też inni wierni. Silniejsze jest bowiem to, co wiernych łączy, niż to, co ich dzieli: niechaj w sprawach koniecznych panuje jedność, w wątpliwych – wolność, we wszystkich zaś miłość [łac. caritas]” (tamże).

Nie wystarczy poprzestać na inwokacji i życzeniu Pawła VI, by wszyscy w Kościele ze wszystkimi umieli rozmawiać o sprawach duchowych w sposób przystępny i jasny. Trzeba wewnątrz jednego ludu Bożego przełamać bariery tworzące brak zrozumienia – tekst wskazuje jako przykład rozdźwięk między duchownymi i świeckimi. Trzeba pokazać jedność nieniwelującą różnorodności i budowaną przez miłość. Dopiero na tej podstawie dokument rozszerza krąg rozmowy braterskiej na szersze kręgi: innych uczniów Chrystusa „nie żyjących jeszcze z nami w pełnej łączności i ich wspólnoty, z którymi jednak jesteście złączeni wyznawaniem Ojca i Syna, i Ducha Świętego oraz węzłem miłości” (tamże, nr 92), na wyznawców innych religii „którzy uznają Boga i w swoich tradycjach zachowują cenne elementy religijne i ludzkie” (tamże), wreszcie (przynajmniej w formie pragnienia) na wszystkich innych ludzi, nie wykluczając nikogo, „ani tych, którzy rozwijają wspaniałe dobra ducha ludzkiego [łac. praeclara animi humani bona colunt], ale jeszcze nie uznają jego Twórcy, ani tych, którzy przeciwni są Kościołowi i w różny sposób go prześladują” (tamże). W każdym przypadku chodzi przy tym o perspektywę wspólnego dzieła przy budowie świata (łac. ad aedificandum mundum), powierzonego wszystkim przez Boga, z odwołaniem się do Jego woli.

Tak widziany dialog jest więc przede wszystkim dialogiem ludzi z ludźmi, wszystkich ze wszystkimi, gdzie tylko to możliwe. Sprawa reprezentowania schodzi na dalszy plan wobec powszechnego braterstwa wynikającego z powszechnego ojcostwa Boga. Tym bardziej, że przedmiot rozmowy jest praktyczny i wspólny rodzajowi ludzkiemu – mądre (zgodne z Bożym zamysłem) kierowanie sprawami świata.

Wraca zatem pytanie o model owego dialogu. Trzeba tu wrócić do samego serca dokumentu – na pogranicze dwóch rozdziałów jego pierwszej części (zob. nr 22-24). Są to teksty, których pełne znaczenie odkrył dla Kościoła i świata dopiero bł. Jan Paweł II, wracając do nich wielokrotnie w czasie swego pontyfikatu (co mogłoby stanowić przedmiot odrębnego studium). Kreśli w nich Sobór swoją wizję człowieka, który może w pełni zrozumieć sam siebie dopiero w świetle Chrystusa – nowego Adama (zob. nr 22), a swą społeczną naturę – w świetle tajemnicy Boga Trójjedynego (zob. nr 24). Powołanie do dialogu wpisuje się ostatecznie w tę rzeczywistość (zob. nr 23).

Kończąc rozdział „Godność osoby ludzkiej”, po rozważeniu zjawiska ateizmu (zob. nr 19-21) Ojcowie Soboru przedstawiają Chrystusa jako nowego Człowieka. Proponują Go jako wzór kształtowania własnego człowieczeństwa przede wszystkim wiernym Kościoła, wezwanym do stawienia czoła śmierci w nadziei na udział w Chrystusowym powstaniu z martwych; dodają jednak: „Odnosi się to nie tylko do chrześcijan, lecz także do wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu w niewidzialny sposób działa łaska. Skoro bowiem Chrystus umarł za wszystkich i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie, powinniśmy utrzymywać, że Duch Święty wszystkim [łac. cunctis] daje możliwość uczestniczenia [łac. ut consocietur] w tym misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób” (tamże, nr 22). Stwarza to perspektywę patrzenia na wszystkich ludzi z wielkim szacunkiem i uwagą – także w perspektywie religijnej. W nich również może działać Duch Święty, o ile otwierają się na to działanie (w sposób wiadomy ostatecznie tylko Bogu).

Przechodząc z kolei do rozdziału „Wspólnota ludzka”, autorzy dokumentu – po wskazaniu zewnętrznych okoliczności wymuszających w dzisiejszym świecie pomnożenie kontaktów między ludźmi – wyjaśniają, że prawdziwy dialog potrzebuje głębszej podstawy: „Braterski dialog ludzi [łac. fraternum hominum colloquium] dokonuje się jednak [łac. perficitur] nie przez postępowanie [łac. progressibus¹⁴], lecz głębiej, we wspólnocie osób [łac. in personarum communitate], która wymaga wzajemnego poszanowania ich pełnej godności duchowej” (tamże, nr 23). Ostatecznie wskazują fundament owej głębszej jedności między ludźmi, odwołując się w oryginalny sposób do biblijnej nauki o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo” Boga (por. Rdz 1, 27) i łącząc ją z modlitwą Jezusa o jedność wszystkich, którzy będą wierzyć: „Pan Jezus, kiedy prosi Ojca, aby «wszyscy stanowili jedno, [...] tak jak My jedno stanowimy» (J 17, 21n), i otwiera niedostępne ludzkiemu rozumowi perspektywy, ukazuje pewne podobieństwo pomiędzy jednością [łac. unionem] Osób Boskich a jednością [łac. unionem] dzieci Bożych w prawdzie i miłości. Podobieństwo to ujawnia, że człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczerzy dar z siebie samego” (tamże, nr 24).

Jedność między ludźmi, o którą – według Ewangelii Janowej – prosi Ojca Jezus, jest odwzorowaniem („obrazem i podobieństwem”) jedności Osób Boskich a zatem jest jednością w miłości, jest wzajemnym darem. Człowiek może siebie w pełni „odnaleźć” tylko poprzez taki dar z siebie.

¹⁴ W oryginale posłużono się liczbą mnogą słowa „postępowanie” – co nie daje wrażenia zmitologizowanej wiary w postępowanie.

Te myśli, wyrażone przez Sobór w ostatnim uchwalonym dokumencie (który został przyjęty 7 grudnia 1965 roku, w przeddzień uroczystego zamknięcia obrad), ale odkrywane w głębi ich znaczenia dopiero po latach, ukazują perspektywę dialogu jako wzajemnego, partnerskiego obdarowania, dzięki któremu wszyscy uczestnicy mogą w pełni „odnaleźć siebie” w miłości, która rozgrywa się na płaszczyźnie poznania – o ile szczerze pragną dzielić się poznana prawdą jak darem. Ponieważ jest to uczestnictwo w życiu Boga, nie może ograniczać się ono do jakiejś tylko warstwy poznania, a w szczególności musi obejmować całą sferę religijną.

ZASTOSOWANIE W „UNITATIS REDINTEGRATIO” I „NOSTRA AETATE”

Na historycznej percepcji soborowej idei dialogu zaważył jednak głównie dokument uchwalony już rok wcześniej (21 listopada 1964 roku), oparty na kilkudziesięcioletniej praktyce (w pewnym momencie zakazanej przez Kościół Katolicki) rozmów ekumenicznych. Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* tak mocno wrył się w świadomość (nie tylko kościelną) tamtej epoki¹⁵, że niemal utożsamiano dialog z ekumenizmem. Nie było to oczywiście zamierzone przez Ojców Soboru, ale skutki tej asocjacji myślowej widoczne są w kulturze do dziś.

Dekret jasno określa ruch ekumeniczny: „Przez «ruch ekumeniczny» rozumie się działania i przedsięwzięcia podejmowane i stosownie do różnych potrzeb Kościoła i warunków chwili, ustanawiane w celu wspierania jedności chrześcijan” (*Unitatis redintegratio*, nr 4). Ruch ten dotyczy sprawy jedności chrześcijan (różnych wyznań), a obejmuje różnego typu działania i przedsięwzięcia mające na celu pełne pojednanie. Obejmuje modlitwę (także wspólną) chrześcijan różnych wyznań o dar jedności, nawrócenie i gorliwsze życie chrześcijańskie, współpracę w różnych dziedzinach. Wśród działań ekumenicznych ważne miejsce zajmuje – oczywiście – dialog ekspertów na temat doktryny wiary przyjmowanej przez Kościoły chrześcijańskie i wspólnoty o podobnym charakterze. Sobór opisuje go jako: „«dialog» podjęty między biegłymi i odpowiednio wykształconymi ekspertami, prowadzony na zorganizowanych w duchu religijnym spotkaniach chrześcijan z różnych Kościołów lub Wspólnot” (tamże) i dodaje, że „podczas owego dialogu każdy wyjaśnia głębiej naukę swej Wspólnoty i przejrzyście przedstawia jej szczególne znamiona. Przez taki bowiem dialog wszyscy uzyskują bliższe prawdy poznanie nauki i życia obu Wspólnot oraz sprawiedliwszą ich ocenę” (tamże).

¹⁵ Zob. S. M o y s a SJ, *Wprowadzenie do Dekretu o ekumenizmie*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Pallottinum, Poznań 1967, s. 299-307.

W sformułowaniu tym samo słowo „dialog” ujęte zostało w cudzysłów. Widać, że wchodzi ono dopiero w obieg w kościelnej łacinie epoki, natomiast jest już używane w kręgach ekumenistów. Z naszego punktu widzenia istotne znaczenie ma to, że w tym dokumencie jasno określono charakter i cel rozmów objętych terminem „dialog”. Są to rozmowy dwustronne odpowiednio przygotowanych teologów mające jako cel bezpośredni wzajemne zapoznanie się z autentyczną nauką stron na tematy wiary i właściwą jej ocenę. „Należy poznawać ducha braci odłączonych” (tamże, nr 9) – uczy dokument i kładzie nacisk w pierwszym rzędzie na rzetelne studium i lepszą znajomość „doktryny i historii, duchowego i liturgicznego życia, psychologii religii i kultury właściwej braciom” (tamże). Dodaje jednak zaraz, że temu celowi bardzo służą (łac. multum iuvant) spotkania organizowane przez obie strony „z zamiarem omówienia zagadnień teologicznych, podczas których każdy mógłby dyskutować jak równy z równym [łac. ubi unusquisque par cum pari agat]” (tamże). Zostaje więc wyraźnie podkreślone partnerstwo uczestników na zasadzie równości w dialogu dotyczącym kwestii teologicznych, choć z dołączonym zaraz zastrzeżeniem: „Byleby tylko uczestnicy tych spotkań, działający pod kierunkiem biskupów, byli naprawdę znawcami przedmiotu” (tamże). Jest to oczywiście zastrzeżenie gwarantujące poziom rozmów, ale stawia też ono w pełnym świetle ich charakter – dialog reprezentantów, którzy nie występują tylko we własnym imieniu, lecz zapoznają ze stanowiskiem wysyłającej ich społeczności wyznaniowej, a sami lepiej poznają stanowisko społeczności reprezentowanej przez rozmówców z drugiej strony. „Przez taki dialog ujawni się wyraźniej rzeczywisty stan Kościoła katolickiego. Na tej drodze da się lepiej poznać poglądy braci odłączonych i w odpowiedniejszy sposób wyłożyć im naszą wiarę” (tamże).

Sobór stanowi, żeby tak pojętym rozmowom z braćmi nie stawiać więcej przeszkód (łac. nullatenus obstaculum fieri debet dialogo cum fratribus), i ukazuje także dalszą perspektywę pełniejszego, wspólnego zgłębienia tajemnic wiary. Bez fałszywego irenizmu, ale ze świadomością porządku czy „hierarchii” wyznawanych prawd trzeba w dialogu iść naprzód z „umiłowaniem prawdy” (tamże, nr 11) oraz „z miłością i pokorą [łac. cum veritatis amore, caritate et humilitate]” (tamże). „W ten sposób utorowana zostanie droga, która dzięki bratniemu współzawodnictwu pobudzi wszystkich do głębszego poznania i jaśniejszego ukazania niezgłębionych bogactw Chrystusowych” (tamże).

W kontekście tematyki religijnej idea dialogu pojawia się też w krótkim, ale bardzo głośnym dokumencie uchwalonym 28 października 1965 roku, podczas ostatniej sesji Soboru, mianowicie w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Wyrósł on z krótkiego tekstu poświęconego określeniu stosunku Kościoła do Żydów, który po drugiej wojnie światowej domagał się gruntownej rewizji. Początkowo włączony w proble-

matykę Kościoła – rozrósł się on w osobny dokument, który wychodzi od opisu i (zasadniczo pozytywnej) oceny religii w ogóle (zob. *Nostra aetate*, nr 1), omawia i ocenia historycznie ukształtowane systemy religijne, z nazwy wymieniając hinduizm i buddyzm (zob. tamże, nr 2), w osobnym punkcie odnosi się krótko do islamu, potem najobszerniej omawia relację Kościoła do ludu żydowskiego (zob. tamże, nr 4) i wreszcie generalnie odcina się od wszelkiej dyskryminacji na tle religijnym, a swych wiernych zachęca (łac. „ardenter obsecrat”) do budowy pokoju ze wszystkimi ludźmi, „tak by prawdziwie byli dziećmi Ojca, który jest w niebie” (tamże, nr 5).

Termin „colloquium” pojawia się w tym dokumencie dwukrotnie. W punkcie drugim odniesiony jest ogólnie do relacji z wyznawcami innych religii. Wiernych zachęca się do świadczenia o wierze i życiu chrześcijańskim oraz poznania i propagowania tych dóbr duchowych i kulturowych, które się u nich znajdują „z roztropnością i miłością przez wzajemne rozmowy i współpracę” (tamże, nr 2). Żywiej brzmi zachęta do wspólnych studiów i rozmów w relacjach Kościoła z Żydami, podparta stwierdzeniem wielkiego wspólnego dziedzictwa: „Ten święty sobór pragnie poprzeć i zaleca wzajemne poznawanie się i odnoszenie z szacunkiem. Osiąga się je zwłaszcza poprzez studia biblijne i teologiczne oraz braterskie rozmowy” (tamże, nr 4).

W odniesieniu do stosunków chrześcijańsko-islamskich zachęta brzmi: „Aby zapominając o tym, co było, czynili szczerze wysiłki zmierzające do wzajemnego zrozumienia i dla dobra wszystkich ludzi dbali wspólnie o sprawiedliwość społeczną, dobro moralne, a także o pokój i wolność oraz je wspierali” (tamże, nr 3). Nie wymienia wprost dialogu czy rozmowy, lecz realizację wezwania do wzajemnego zrozumienia trudno wyobrazić sobie bez użycia takiego instrumentu.

Do samej idei dialogu te wzmianki wiele nie wnoszą. Rozciągają jedynie wyraźnie ideę dialogu o tematyce religijnej poza sam krąg podzielonych chrześcijan.

Z PERSPEKTYWY PÓŁWIECZA SPECYFIKA BRATERSKIEGO DIALOGU REPREZENTANTÓW

Idee odnoszące się do dialogu miały swe rozwinięcie w dalszych dokumentach kościelnych, w nauczaniu i praktyce papieży Pawła VI i bł. Jana Pawła II. Omówienie jego przebiegu przekracza ramy tego artykułu¹⁶. Tu, zgodnie z zapowie-

¹⁶ Zob. E. C a m b ò n, *Fondamenti del dialogo della Chiesa con i non credenti*, w: V. Aratijo i in. *Il problema ateismo. Per una comprensione del fenomeno*, Città nuova, Roma 1986; J. Ż y c i ń s k i, *Dialog Kościoła ze światem współczesnym podczas pontyfikatu Jana Pawła II*, w: *Servo veritatis*.

dział uczynioną na początku, jest natomiast miejsce na wskazanie wiążących się z ideą dialogu problemów, które jak dotąd pozostają otwarte i potrzebują pogłębienia także filozoficznego, mimo że sama kategoria dialogu przestała być kluczem do rozumienia Soboru¹⁷. Spróbujmy zarysować jeden ich obszar związany z odkrytą w tekstach soborowych obecnością dwóch modeli dialogu Kościoła ze światem oraz z troską o dobre przygotowanie odpowiedzialnych „ekspertów” dialogu. Wydaje się bowiem, że te zagadnienia łączą się ze sobą dość ściśle.

Gdy mowa o dialogu, dość często nie zwraca się uwagi na to, czy używamy tego terminu w znaczeniu, które można by nazwać „ściśłym”, gdzie podmiotami rozmowy (relacji) są konkretne osoby, czy też w znaczeniu „szerszym”, mówiąc na przykład o dialogu chrześcijańsko-żydowskim, polsko-rosyjskim czy o dialogu Kościoła z kulturą, gdzie relacja ta wiąże ze sobą szersze społeczności. Jest to zrozumiałe na tle historii pojęcia. Dopóki przez dialog rozumiano sztuczną konstrukcję literacką, rozmawiali ze sobą sofista i pitagorejczyk; Żyd i chrześcijanin; pan, wójt i pleban, z których każdy był typem swego środowiska według stereotypu istniejącego w świadomości autora dialogu. Odkąd jednak pojęcie to ma odniesienie do świata realnego, zagadnienie reprezentantów pośredniczących w dialogu społeczności nabiera istotnego znaczenia. Reprezentant nigdy nie jest idealnym typem, a ma mieć takie znaczenie. Stwarza to szczególną sytuację o charakterze etycznym. Analizowane teksty soborowe pomagają zwrócić na to uwagę.

Warto zastanowić się najpierw nad napięciem między dwoma modelami dialogu w omawianych tekstach: lekarz–pacjent i bracia-dzieci jednego Ojca. Ten pierwszy model przypomina, że w dialogu społeczności, zwłaszcza religijnych, reprezentant ma świadomość posiadania wiedzy o charakterze zbawczym. Ma do zaoferowania w dialogu prawdę dotyczącą sztuki życia, prawdę, która nie jest jednak jego własnym „wynalazkiem”, lecz wynikiem udziału w dziedzictwie wieków, a ponadto naznaczona jest świętością – cechuje ją związek z transcendentnym prądem Mądrości. Jego udział w dialogu wiąże się z wiernością wobec mądrości reprezentowanej przez niego społeczności – wiernością, której wymagają od niego zarówno ta społeczność, jak i inni uczestnicy dialogu. Taka pozycja stwarza nieustannie (i nieuchronnie) świadomość pewnej „wyższości” wobec reszty rozmówców, którym brak owej mądrości. Drugi model uświadamia natomiast personalny charakter każdego

Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świętobliwości Jana Pawła II. 9-11 października 2003 r., red. S. Koperek CR, S. Szczur, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, s. 857-867; por. R.P. McBrine, *The Church: The Evolution of Catholicism*, Harper Collins Publishers, New York 2009, s. 215-352.

¹⁷ Zob. R.G. Garrard, C.F. Clifford, *Keys to the Council: Unlocking the Teaching of Vatican II*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2012.

dialogu, stwarzający podstawę zasadniczej równości wszystkich jego uczestników w ich niepowtarzalności. Fakt przynależności do określonej społeczności nie przekreśla tej niepowtarzalności ani nie wyczerpuje bogactwa osoby. Przypomina także o możliwości jej udziału w innych dialogach, gdzie spojrzenie na nią może się wiązać z jej przynależnością do inaczej określonej społeczności (na przykład ta sama osoba w ramach jednego dialogu reprezentuje Kościół Katolicki, a w innym – świat logiki matematycznej). Związanie modelu braterskiego dialogu z samym sercem chrześcijańskiego dogmatu trynitarnego ukazuje go ponadto w perspektywie miłości-daru jako dzielenie się dobrem i nadaje mu rangę spełniania podstawowego celu ludzkiego istnienia, wskazując tym samym na zobowiązanie do budowania ethosu dialogu we wszystkich relacjach między ludźmi oraz na jego wartość.

Widać to również przez pryzmat słowa „ekspert”, któremu trzeba nadać dwojaki sens w kontekście dialogu reprezentantów. Reprezentant – tak jak go rozumie zwłaszcza *Ecclesiam suam* – winien być ekspertem nie tylko w dziedzinie, którą reprezentuje (w tym przypadku w teologii Kościoła Katolickiego), ale również w „sztuce” prowadzenia dialogu, wymagającej wymienionych przez Pawła VI czterech przymiotów i pewnie innych jeszcze zalet, nad którymi warto się zastanowić.

Mówiąc o nierozwiązanych dotąd problemach, warto na koniec zauważyć trudności w recepcji owoców dialogu ekspertów w reprezentowanych przez nich społecznościach¹⁸. Wydaje się, że w tym kontekście zachęta wyrażona przez Pawła VI, a zwłaszcza przez Sobór, proponujący w konstytucji *Gaudium et spes* rozpoczęcie budowania kultury dialogu od upowszechnienia tej relacji wewnątrz Kościoła, wskazuje w dialogach międzyreligijnych czy międzykulturowych na równie ważną jak rozmowy między ekspertami (reprezentantami) rolę ich dialogu z reprezentowanym środowiskiem. Bliskość myśli wynikająca z dzielenia się poznana prawdą i wspólne jej zgłębianie pozwala reprezentantom doświadczyć tworzenia nowej społeczności we własnym kręgu, ale jednocześnie oddala ich od myślenia tych, którzy w nim bezpośrednio nie uczestniczą, o ile zabraknie dialogu z nimi. Wśród różnych form dialogu wewnątrz Kościoła ważne miejsce powinien więc zająć dialog dotyczący owoców rozmów prowadzonych przez jego reprezentantów z przedstawicielami innych wyznań czy religii, tak by każdy mógł rozwijać (wzbogacać – jak mawiał Jan Paweł II) swe rozumienie i przeżywanie wiary w świetle spotkania z inaczej myślącymi. To także ważny do przemyślenia i zintegrowania element w opracowaniu całościowej wizji dialogu o wymiarach społecznych.

¹⁸ Szerzej na ten temat por. W. H r y n i e w i c z, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 1998, s. 125-190.