

ZBIGNIEW KUBACKI

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – *Collegium Bobolanum*

<https://orcid.org/0000-0003-3574-7246>

Wkład św. Jana Pawła II w dialog międzyreligijny w perspektywie teologii soborowej, a zwłaszcza deklaracji *Nostra aetate*

W 100. rocznicę urodzin Karola Wojtyły (1920–2005)

**Contribution of Saint John Paul II into interreligious dialogue
in the perspective of the conciliar theology,
especially of the Declaration *Nostra aetate***

On the 100th anniversary of the birth of Karol Wojtyła (1920–2005)

Abstract

In the context of the 100th anniversary of the birth of Karol Wojtyła the Author attempts to assess his contribution to the evangelizing mission of the Church in the spirit of the Second Vatican Council regarding interreligious dialogue. The thesis and, at the same time, the starting point of the article is the belief that the teaching of the Declaration *Nostra aetate* was an inspiration for the genuine commitment of the Polish Pope to interreligious dialogue with its goal to build peace and justice in the world, in which world religions should play a significant role. The Author justifies his thesis by referring to the papal teaching contained in the encyclical letter *Redemptoris missio* as well as in his numerous declarations, homilies and speeches to the representatives of Judaism, Islam and Eastern religions. Contrary to some critics who believe that by his teaching and behavior John Paul II broke with the Tradition of the Church, the Author argues that, being inspired by the teaching of the Second Vatican Council, the Pope continued it creatively.

Keywords: John Paul II, *Nostra aetate*, interreligious dialogue, Tradition of the Church.

Abstrakt

W kontekście 100. rocznicy urodzin św. Jana Pawła II autor podejmuje próbę oceny wkładu papieża w misję ewangelizacyjną Kościoła w duchu Soboru Watykańskiego II w aspekcie dialogu międzyreligijnego. Też, a zarazem punktem wyjścia artykułu jest przekonanie, że

inspiracją dla podjętego przez papieża Polaka zaangażowania na rzecz dialogu międzyreligijnego było nauczanie deklaracji *Nostra aetate*, a jego celem – budowanie pokoju i sprawiedliwości na świecie, w którego to procesie religie świata odgrywają i odgrywać powinny znaczną rolę. Autor uzasadnia swoją tezę, odwołując się do nauczania papieskiego, zawartego w encyklice *Redemptoris missio* oraz w licznych przemówieniach, homiliach i wystąpieniach do przedstawicieli judaizmu, islamu oraz religii Wschodu. Wbrew krytykom, uważającym, że swoim nauczaniem i postępowaniem Jan Paweł II zerwał z Tradycją Kościoła, autor dowodzi, iż był on twórczym jej kontynuatorem, inspirowany nauczaniem Soboru Watykańskiego II.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, *Nostra aetate*, dialog międzyreligijny, Tradycja Kościoła.

W 100. rocznicę urodzin św. Jana Pawła II warto zastanowić się nad jego wkładem w misję ewangelizacyjną Kościoła w duchu Soboru Watykańskiego II. Moja refleksja ograniczy się do kwestii dialogu międzyreligijnego. Przez 27 lat swego pontyfikatu dialog międzyreligijny stanowił istotny aspekt misji ewangelizacyjnej realizowanej przez papieża Polaka jako głowy Kościoła katolickiego. Niektóre środowiska konserwatywne, zwłaszcza Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X z abp. Marcellem Lefebvrem oraz bp. Antonio de Castro Mayerem na czele, ostro krytykowały międzyreligijne działania Jana Pawła II. Czy jego nauczanie oraz konkretne działania były zerwaniem z Tradycją Kościoła? Uważam, że nie. Teżą, a zarazem punktem wyjścia tego artykułu jest przekonanie, że inspiracją dla podjętego przez papieża Polaka zaangażowania na rzecz dialogu międzyreligijnego było nauczanie Soboru Watykańskiego II, a jego celem – budowanie pokoju i sprawiedliwości na świecie, w którego to procesie religie świata odgrywają i odgrywać powinny znaczną rolę. Ambicją nie jest tu całościowe omówienie nauczania oraz podjętych przez papieża działań na rzecz dialogu międzyreligijnego¹. Chodzi jedynie o w miarę solidnie udokumentowane wykazanie, że zarówno nauczanie, jak i podjęte przez Ojca Świętego działania na rzecz dialogu międzyreligijnego mają swoje korzenie i inspirację w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, promulgowanej 28 października 1965 r. Jan Paweł II to nauczanie zasymilował i w sposób twórczy rozwinął. Widać to zarówno przy lekturze jego encykliki *Redemptoris missio*, w której przedstawia on zarysy swojej teologii religii i dialogu religijnego, jak i w licznych jego przemówieniach i homiliach adresowanych zarówno do katolików, jak i wyznawców innych religii.

¹ Opracowań tego tematu w literaturze polskiej i zagranicznej jest bardzo wiele. Wystarczy wymienić: Byron L. Sherwin, Harold Kasimow. Red. 2001. *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*. Tum. Aneta Nowak. Kraków: Wydawnictwo WAM. Nie spotkałem jednak opracowania, które nauczanie papieża Polaka na temat dialogu międzyreligijnego ujmowałoby ściśle w perspektywie nauczania deklaracji *Nostra aetate*. Moją nadzieją jest, że artykuł ten wypełni tę drobną szczylinę.

1. Deklaracja *Nostra aetate* jako źródło i inspiracja w nauczaniu Jana Pawła II

Sobór Watykański II stał się przełomowym wydarzeniem nie tylko z racji otwartości Kościoła na współczesny mu świat oraz dialog ekumeniczny, ale także ze względu na pozytywne spojrzenie na religie niechrześcijańskie i dialog międzyreligijny². Przedstawiając 20 listopada 1964 r. „Relację o poprawkach” ostatniego projektu schematu deklaracji *Nostra aetate* w auli soborowej, kard. Augustin Bea, przewodniczący Sekretariatu ds. Promowania Jedności Chrześcijan, oświadczył, że jej celem nie jest podanie objaśnienia dogmatycznego o religiach niechrześcijańskich, lecz przedłożenie norm praktycznych i duszpasterskich, ufundowanych w objawieniu i dotyczących odniesienia do tychże religii³. Taki też jest zasadniczy charakter i cel przyjętego przez sobór i promulgowanego przez Pawła VI dokumentu. Jak zauważył Edward Bulanda w jednym z pierwszych w polskim języku obszernym omówieniu *Nostra aetate*, „dokument nie ma celu polemicznego, ale pokojowy; nie jest abstrakcyjno-naukowy, ale konkretnie apostołski”⁴. Wzywa katolików, „aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, poznawali i rozwijali te dobra duchowe i moralne, jak również te wartości społeczno-kulturalne, które się w nich znajdują” (DRN 2⁵).

W deklaracji *Nostra aetate* sobór podkreśla przede wszystkim pozytywne elementy obecne w religiach niechrześcijańskich oraz wskazuje na wartość dialogu międzyreligijnego jako istotny element misji ewangelizacyjnej Kościoła. W dokumencie wyszczególnione są cztery religie świata: buddyzm, hinduizm, islam oraz judaizm. W artykule 2. najpierw jest mowa ogólnie o religiach, a następnie deklaracja na sposób *explicite* wymienia hinduizm i buddyzm. Odnośnie do hinduizmu sobór oświadcza: „Tak więc w hinduizmie ludzie zgłębiają Boską tajemnicę i wyrażają ją w nieprzebranym bogactwie mitów oraz we wnikliwych dociekaniach filozoficznych. Pragną również uwolnić się od dotkliwych ograni-

² *Vatican II. Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration «Nostra aetate».* Texte latin et traduction française. Commentaires par Georges Cottier, Jacques Dournes, Henri Maurier, Joseph Masson, Robert Caspar sous la direction de A.-M. Henry. 1966. Paris: Cerf; Paweł Milcarek. 2013. „Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji: *Nostra aetate*”. *Christianitas* 5: 93–113; John Borelli. 2017. Origin, History and Vatican II Context. W *The Future of Interreligious Dialogue. A Multireligious Conversation on Nostra aetate*. Red. Charles L. Cohen, Paul F. Knitter, Ulrich Rosenhagen, 23–43. Meryknoll (NY): Orbis Books.

³ Relacja o poprawkach w: Augustin Bea. 2013. „Objaśnienia przedstawione Ojcom Soboru Watykańskiego II przez oficjalnego sprawozdawcę schematu (wybrane fragmenty)” (Aneks 2: sprawozdania). *Christianitas* 51: 156.

⁴ Edward Bulanda. 1968. Misyjny dialog Kościoła dzisiejszego z religiami niechrześcijańskimi. W *Kościół w świetle soboru*. Red. Henryk Bogacki, Stefan Moysa, 427. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha. Tekst Bulandy jest pierwszym i bardzo obszernym opracowaniem deklaracji *Nostra aetate* w języku polskim.

⁵ Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „*Nostra Aetate*”, nr 2 (dalej: DRN). W *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. 2002. Poznań: Pallottinum.

czeń naszej egzystencji przez formy życia ascetycznego czy głęboką medytację, czy też przez uciekanie się z ufnością miłością do Boga” (DRN 2).

Sobór nie mówi, że hinduizm jest religią monoteistyczną. Niemniej docenia obecne w tej religii różne formy życia ascetycznego oraz głębokiej medytacji, jak i odniesienie do Boga. Drugą religią wymienioną z nazwy jest buddyzm. „Buddyzm w różnych swoich formach uznaje radykalną niewystarczalność tego zmiennego świata. Naucza się więc w nim drogi, którą krocząc w duchu ufnej pobożności, ludzie byliby w stanie albo osiągnąć z trudem stan doskonałego wyzwolenia, albo – własnymi wysiłkami lub też wsparci wyższą pomocą – dojść do najwyższego oświecenia” (DRN 2).

Między chrześcijańskim rozumieniem zbawienia w Jezusie Chrystusie a buddyjskim jego ujęciem jako „stan doskonałego wyzwolenia” i „najwyższego oświecenia” istnieje zasadnicza różnica⁶. Ponadto buddyzm, w odróżnieniu, chociażby od hinduizmu, nie uznaje Boga Stwórcy. Niemniej, jak odnotowuje Dumoulin, „choć buddyzm nie uznaje Boga Stwórcy, świadom jest jednak wzbudzającej zachwyt tajemnicy egzystencji i w żaden sposób nie może być zrównany z zachodnim ateizmem materialistycznym”⁷.

Trzecią religią wymienioną z nazwy jest islam, któremu poświęcony jest artykuł 3. Składa się on z dwóch akapitów. Islam przedstawiony jest jako pierwsza religia monoteistyczna nie judeochrześcijańska⁸. Najważniejsze stwierdzenie tego artykułu to oświadczenie, że muzułmanie wierzą w prawdziwego Boga i oddają Mu cześć: „Kościół spogląda z szacunkiem również na muzułmanów, czcicieli Jedynego Boga, żyjącego i samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego Stwórcy nieba i ziemi, który przemówił do ludzi. Starają się również poddawać z całej duszy Jego ukrytym postanowieniom, tak jak poddał się Bogu Abraham, do którego islamska wiara chętnie się odwołuje” (DRN 3).

W oświadczeniu tym powiedziane jest przede wszystkim to, że muzułmanie oddają cześć prawdziwemu Bogu. *Nostra aetate* opisuje Go jako: jedyne, żywego, samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego, Stwórcę nieba i ziemi. Te imiona Boże z jednej strony pokrywają się z chrześcijańską koncepcją Boga, z drugiej natomiast przemawiają do muzułmańskiego słuchacza, gdyż zapisane są w samym Koranie.

⁶ W buddyzmie *Mahajana* istnieje rozróżnienie na dwie formy zbawienia: „o własnych siłach” oraz „z wyższą pomocą”. *Nostra aetate* czyni aluzję do tego rozróżnienia. Więcej zob. Paul Williams. 2011. Catholicism and Buddhism. W *The Catholic Church and the World Religions: A Theological and Phenomenological Account*. Red. Gavin D’Costa, 163–164. London – New York: T&T Clark.

⁷ Heinrich Dumoulin. 1969. Excursus on Buddhism. W *Commentary on the Documents of Vatican II*. T. 3. Red. Herbert Vorgrimler, 147. London – New York: Burns and Oates / Herder and Herder.

⁸ Robert Caspar. 1966. La religion musulmane. W *Vatican II. Les relations de l’Église avec les religions non chrétiennes*, 213.

Ostatnią religią wymienioną z nazwy jest judaizm. Warto wspomnieć, że stosunek Kościoła do Żydów i judaizmu był punktem wyjścia, w wyniku którego zrodziła się cała deklaracja *Nostra aetate*. W artykule 4. powiedzianych jest kilka istotnych rzeczy. Po pierwsze, że naród żydowski nie powinien być postrzegany jako odrzucony lub przeklęty, ani nie jest formalnie winny śmierci Chrystusa. Po drugie, na podstawie nauczania św. Pawła w 11. rozdziale Listu do Rzymian, sobór podkreśla, że Bóg pozostaje wierny swojemu przymierzu z tym narodem (por. Rz 11,29). Po trzecie, zachęca do wzajemnego poznania i poszanowania „zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz braterskie rozmowy” (DRN 4). Po czwarte, deklaracja potępia wszelkie przejawy antysemityzmu, które w jakimkolwiek czasie i przez jakichkolwiek ludzi kierowane były przeciw Żydom (por. DRN 4).

W ostatnim artykule, piątym, mowa jest o etycznym obowiązku tolerancji, braterstwa, otwartości i dialogu z wyznawcami innych religii, gdyż – argumentuje sobór – „Nie możemy wzywać Boga jako Ojca wszystkich, jeśli wobec niektórych ludzi, stworzonych na obraz Boży, nie chcemy postępować po bratersku” (DRN 5). Jak zostało to we wstępie zaznaczone i zostanie wykazane w dalszej części artykułu, to soborowe nauczanie stanowiło zasadniczy i nieustanny punkt odniesienia dla nauczania i zaangażowania Jana Pawła II na rzecz dialogu międzyreligijnego, którego teologiczne podstawy przedstawił w encyklice *Redemptoris missio* (1990).

2. Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego zawarte w encyklice *Redemptoris missio*

Swoistego rodzaju „teologię religii”, czy też teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego, Jan Paweł II przedstawił przede wszystkim w encyklice *Redemptoris missio* (1990)⁹. Wpisuje się ona w perspektywę nakreśloną przez nauczanie Soboru Watykańskiego II, jednocześnie je przekracza i stanowi kolejny ważny krok Magisterium Kościoła w kierunku pozytywnego spojrzenia Kościoła katolickiego na religie niechrześcijańskie i dialog międzyreligijny.

Początek encykliki poświęcony jest kwestiom chrystologicznym, które dopiero w okresie posoborowym zaczęły być w teologii chrześcijańskiej żywo dyskutowane i przez niektórych kontestowane (John Hick, Paul F. Knitter, Raimon Panikkar, Roger Haight). Jedną z nich jest kwestia rozumienia jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa. Na różne sposoby i w kontekście różnych zagrożeń papież podkreśla, że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem

⁹ Jan Paweł II. 1990. *Encyklika „Redemptoris missio”* (dalej: RMi). Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

wszystkich, jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, oraz że nie można rozpatrywać zbawczej ekonomii Słowa Bożego w oderwaniu od paschalnego wydarzenia Jezusa Chrystusa.

Rozdział pierwszy, poświęcony tym zagadnieniom, papież zaczyna od przywołania drugiego artykułu symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego, po którym następuje komentarz, przypominający, że do istoty wiary chrześcijańskiej należy wyznanie, iż „w wydarzeniu Odkupienia jest zbawienie wszystkich” (RMi 4). „Powszechność (...) zbawienia w Chrystusie – czytamy dalej – jest w całym Nowym Testamencie” (RMi 5). Zacytowane są ważne wersety z Dz 4,10.12 i opatrzone następującym komentarzem: „Stwierdzenie to, skierowane do Sanhedrynu, ma znaczenie powszechne, gdyż dla wszystkich – Żydów i pogan – zbawienie może przyjść tylko przez Jezusa Chrystusa” (RMi 5). Na potwierdzenie tej prawdy Jan Paweł II przytacza jeszcze kilka innych tekstów z Nowego Testamentu, m.in. 1 Tm 2,5-7, oraz przywołuje świadectwo męczenników (RMi 11). Wcześniej natomiast oświadcza: „Jeśli wrócimy do początków Kościoła, znajdziemy jasne stwierdzenie, że Chrystus jest jedynym Zbawicielem wszystkich, Tym, który sam jeden jest w stanie objawić Boga i do Niego doprowadzić” (RMi 5). Te dwie prawdy – mianowicie, że Jezus jest jedynym Zbawicielem wszystkich ludzi oraz pełnym i ostatecznym objawieniem Boga – możemy znaleźć jeszcze w innych miejscach encykliki. Błędne są zatem wszystkie teorie teologiczne tzw. opcji pluralistycznej, dostrzegające w Jezusie jedynie doskonałego człowieka, który w pełni otworzył się na obecność i działanie Boga i w którym oraz przez którego działał sam Bóg. Jezus jest bowiem kimś więcej niż tylko przykładem do naśladowania.

W rozdziale pierwszym encykliki zostaje odrzucona jeszcze inna teza, z którą spotkać się można u przedstawicieli teologii pluralistycznej, dotycząca podziału między odwiecznym Słowem Bożym a historycznym Jezusem Chrystusem, lub między zbawcą ekonomią odwiecznego Słowa Bożego a zbawcą ekonomią Słowa Wcielonego, gdzie ta pierwsza byłaby znacznie szersza i autonomiczna w stosunku do tej drugiej. Krótko mówiąc, chrystologia encykliki jest chrystologią konstytutywną.

Nie oznacza to wcale, że papież nie dostrzega innych pośrednictw w religiach niechrześcijańskich. One istnieją i można o nich mówić, ale pod dwoma warunkami: po pierwsze, należy uznać, że „czerpią one znaczenie i wartość wyłącznie z pośrednictwa Chrystusa”; a po drugie, że „nie można ich pojmować jako równoległe i uzupełniające się” (RMi 5). Kierując się nauczaniem soboru¹⁰, Jan Paweł II tłumaczy, skąd bierze się absolutność i powszechność Jezusa Chrystusa. Wynikają one z tego,

¹⁰ Papież odwołuje się tu do nauczania Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 22.

że „będąc w historii, jest On ośrodkiem i końcem historii”, że „stoi w centrum Bożego planu zbawienia”, że „przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (RMi 6) oraz że zbawienie ofiarowane każdemu człowiekowi polega na uczestnictwie w paschalnej tajemnicy Jezusa Chrystusa.

W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II podejmuje także kwestię zbawczej roli Kościoła oraz jego relacji do rzeczywistości Królestwa Bożego. Z jednej strony odrzuca on poglądy teologów „opcji pluralistycznej”, którzy odłączają rzeczywistość Królestwa Bożego, obecną także w innych religiach, od Chrystusa i od Kościoła. Z drugiej zaś strony nie podziela poglądów niektórych teologów katolickich „opcji inkluzywistycznej”, którzy *utożsamiają* rzeczywistość Królestwa Bożego z rzeczywistością Kościoła. Papież tych dwóch rzeczywistości nie rozdziela, ale je „odróżnia”. Można powiedzieć, że encyklika *Redemptoris missio* reprezentuje teologię religii o charakterze regnocentrycznym w perspektywie paradygmatu inkluzywistycznego. Najlepiej wyrażone to zostało w następującym fragmencie:

„Prawdą jest zatem, że zaczątkowa rzeczywistość Królestwa może się znajdować również poza granicami Kościoła w całej ludzkości, o ile żyje ona «wartościami ewangelicznymi» i otwiera się na działanie Ducha, który tchnie, gdzie i jak chce (por. J 3,8)” (RMi 20).

Jan Paweł II przyjmuje zatem jako teologicznie uzasadnione pewne rozróżnienie między Królestwem Bożym obecnym w historii ludzkości (a zatem także w religiach niechrześcijańskich) a Kościołem pielgrzymującym. Pisze jednoznacznie: „Niewątpliwie Kościół nie jest celem samym w sobie, będąc podporządkowanym Królestwu Bożemu, którego jest załączkiem, znakiem i narzędziem. Jednakże, odróżniając się od Chrystusa i od Królestwa, Kościół jest nierozdzielnie z nim złączony” (RMi 18). Encyklika nie określa zatem jako sprzecznych z wiarą katolicką tych koncepcji regnocentrycznych, które są jednocześnie chrystocentryczne i które nie sprowadzają Kościoła do „zwykłego znaku” (RMi 17), lecz rozumieją go jako powszechny sakrament zbawienia (RMi 20).

Jeśli chodzi o rozumienie statusu religii niechrześcijańskich i dialogu z nimi, najważniejsze stwierdzenia padają w trzecim rozdziale encykliki, który poświęcony jest Duchowi Świętemu jako głównemu sprawcy misji Kościoła. Papież buduje tu swoją argumentację na wybranych tekstach Soboru Watykańskiego II oraz encykliki *Dominum et Vivificantem*. Opierając się na tekstach soborowych mówiących o działaniu Ducha w sercu każdego człowieka przez „ziarna Słowa”¹¹, Jan Paweł II czyni krok dalej, by stwierdzić, że obecność i działanie

¹¹ Jan Paweł II przywołuje tu teksty Dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, 3, 11, 15, oraz Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 10–11, 15, 22, 26, 38, 41, 92–93.

Ducha Świętego dotyczą także kultur i religii: „Duch objawia się w szczególny sposób w Kościele i w jego członkach; tym niemniej Jego obecność i działanie są powszechne, bez ograniczeń przestrzennych i czasowych. (...) Obecność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii” (RMi 28).

Przekonanie o przekraczającej granice czasu i przestrzeni uniwersalnej obecności i działaniu Ducha Świętego prowadzi Jana Pawła II do pozytywnego spojrzenia na religie niechrześcijańskie i uznania, że „każdą autentyczną modlitwę wzbudza Duch Święty, tajemniczo obecny w sercu każdego człowieka” (RMi 29)¹². Papież przypomina, że ekonomia Ducha Świętego ściśle związana jest z ekonomią Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz polega na zasiewaniu w innych kulturach i religiach „ziaren Słowa” oraz otwieraniu ich ku dojrzałości w Chrystusie. Dlatego dialog międzyreligijny sam w sobie jest wielką wartością. Tu także warto przytoczyć dłuższy *passus* z encykliki: „Dialog nie rodzi się z taktyki czy wyrachowania, ale jest działaniem mającym swe uzasadnienie, wymogi, godność: wypływa z głębokiego szacunku dla tego wszystkiego, co w każdym człowieku «działał ten Duch, który ‘tchnie tam, gdzie chce’». Kościół zamierza przezeń odkrywać «ziarna Słowa», «promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi», ziarna i promienie, które znajdują się w poszczególnych osobach i w tradycjach religijnych ludzkości. Dialog opiera się na nadziei i miłości i przyniesie owoce w Duchu Świętym. Inne religie stanowią pozytywne wezwanie dla Kościoła: pobudzają go bowiem zarówno do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak i też do pogłębiania własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności Objawienia, którego jest stróżem dla dobra wszystkich” (RMi 56).

Podsumowując, należy stwierdzić, że, zdaniem Jana Pawła II, jeśli z jednej strony religie niechrześcijańskie nie mogą stanowić *per se* paralelnych dróg zbawienia względem Chrystusa i Kościoła, jak utrzymują teologowie opcji pluralistycznej, to jednak z drugiej strony można uznać, że wypełniają one pewną pozytywną rolę pośrednika zbawienia dla ich wyznawców – jako nosiciele ukrytej obecności mi-

¹² Zawarty w tym zdaniu cytat pochodzi z przemówienia do kardynałów i Kurii Rzymskiej w dniu 22 grudnia 1986 r. W tym samym duchu można przytoczyć jeszcze przesłanie Jana Pawła II do ludów Azji, skierowane 21 lutego 1981 r. w *Radio Veritas*: „To, co wydaje się w sposób szczególny gromadzić i łączyć chrześcijan i wierzących innych religii, jest uznanie potrzeby modlitwy jako wyrazu duchowości człowieka skierowanej ku Absolutowi. Nawet jeśli dla niektórych jest On Wielkim Nieznanym, niemniej wciąż pozostaje tym samym żywym Bogiem. Jesteśmy pewni, że za każdym razem, kiedy duch ludzki otwiera się w modlitwie na tego Nieznanego Boga, usłyszane będzie echo tego Ducha, który znając ograniczenia i słabości osoby ludzkiej, sam się w nas i za nas modli «w błaganiach, których nie można wyrazić słowami» (Rz 8,26). Wstawiennictwo Ducha Świętego, który modli się w nas i za nas, jest owocem misterium Odkupienia Chrystusowego, gdzie pełnia miłości Ojca została objawiona”. Jan Paweł II. 1981. „Message aux peuples de l’Asie” (Manille, le 21.2.1981). Tekst w Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux. 1998. *Le dialogue interreligieux dans l’enseignement officiel de l’Eglise catholique (1963–1997)*. Documents rassemblés par Francesco Gioia. France: Editions de Solesmes, 262.

sterium Chrystusa przez obecność i działanie w nich Ducha Świętego. Z tą teologiczną podbudową, wypływającą z nauczania Soboru Watykańskiego II oraz posoborowego nauczania Magisterium Kościoła, papież Polak prowadził i promował ducha dialogu międzyreligijnego z wyznawcami wszystkich religii świata.

3. Dialog z judaizmem

Jak dla Soboru Watykańskiego II, tak samo dla Jana Pawła II judaizm oraz dialog z nim zajmował szczególne i wyjątkowe miejsce. W 2005 r. ks. Waldemar Chrostowski zebrał, opracował i wydał wszystkie teksty papieża Polaka dotyczące Żydów i judaizmu¹³. Z tego ogromnego bogactwa przytoczonych zostanie tylko kilka wypowiedzi dla uwiarygodnienia sformułowanego wcześniej przekonania, że Żydzi i judaizm w sercu i nauczaniu św. Jana Pawła II zajmowali szczególne miejsce. Chciałbym wskazać na trzy rzeczy. Po pierwsze, że nauczanie Jana Pawła II na temat Żydów i judaizmu wpisuje się w perspektywę nakreśloną przez *Nostra aetate*, art. 4. Po drugie, że według papieża szczególny status judaizmu jako religii *sui generis*, zgodnie z nauczaniem soborowej deklaracji, ma swoje uzasadnienie biblijne. Po trzecie, że dialog z judaizmem powinien przyczynić się do budowania pokoju i sprawiedliwości na świecie.

To, że nauczanie Jana Pawła II na temat Żydów i judaizmu wpisuje się w perspektywę nakreśloną przez *Nostra aetate*, art. 4., najlepiej uzmysławia jego wizyta w żydowskiej Wielkiej Synagodze w Rzymie 13 kwietnia 1986 r. Wydarzenie to miało charakter historyczny i symboliczny. Jeden z punktów jego przemówienia nosił tytuł: *Przypomnienie istotnych treści czwartego artykułu „Nostra aetate”*. Centralnym zaś słowem było pojęcie „więzi” – więzi istniejącej między tajemnicą Kościoła a tajemnicą judaizmu. W tym kontekście Jan Paweł II wypowiedział znamienne słowa: „Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym. Stosunek do niej jest inny aniżeli do jakiegokolwiek innej religii. Jesteście naszymi umiłowanymi braćmi i można powiedzieć – naszymi starszymi braćmi”¹⁴.

Zdanie to godne jest podkreślenia nie tylko z tej racji, że wskazuje na szczególny (*sui generis*) status judaizmu jako religii niechrześcijańskiej. Jest ono godne podkreślenia także z tego względu, że wypowiadając te słowa, Jan Pa-

¹³ Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II. 1978–2005. 2005. Zebrał i opracował Waldemar Chrostowski. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej. Innym źródłem może być książka: Jan Paweł II. 1999. *Dlaczego dialog z judaizmem? Wybór tekstów*. Opracował Mariusz Grabol. Kraków: Wydawnictwo M – Znak.

¹⁴ Przemówienie w Wielkiej Synagodze. Rzym, 13 kwietnia 1986 r. W Jan Paweł II. 1999. *Dlaczego dialog z judaizmem? Wybór tekstów*, 102–103.

węł II chciał jakby tylko rozwinąć soborowe nauczanie Kościoła. Innymi słowy, nauczanie papieża Polaka na temat Żydów i judaizmu jedynie rozwija soborowe nauczanie zawarte w *Nostra aetate*, art. 4. Potwierdzenie tego znajdujemy w wielu innych jego przemówieniach, homiliach oraz dokumentach traktujących o relacjach chrześcijańsko-żydowskich. Oto dwa przykłady. W przemówieniu do uczestników Zebrania Delegatów Krajowych Komisji Konferencji Episkopatów do dialogu i współpracy z Żydami i judaizmem zorganizowanym przez Komisję do Spraw stosunków Religijnych z Judaizmem” w Rzymie (6 marca 1982 r.) Jan Paweł II oświadczył, że „więź pomiędzy Kościołem i narodem żydowskim opiera się na Bożym planie Przymierza”¹⁵. Kontekstem tego zdania po raz kolejny była deklaracja *Nostra aetate*. W przemówieniu do członków Międzynarodowego Katolicko-Żydowskiego Komitetu Łączności w Watykanie (12 marca 1979 r.) Jan Paweł ponownie wyszedł od deklaracji *Nostra aetate*, nawiązał do innych dokumentów soborowych oraz do dokumentu pt. *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzenia w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate” artykuł 4*, opublikowanego 1 grudnia 1974 r. przez ustanowioną w październiku 1974 r. przez papieża Pawła VI Komisję Stosunków Religijnych z Judaizmem. Zauważył, że dokumenty te wytyczają drogę dialogu.

Szczególny status, jaki – w duchu deklaracji *Nostra aetate* – Jan Paweł II przypisywał judaizmowi jako religii będącej dla chrześcijan rzeczywistością wewnętrzną, wypływał z jego przekonania, że pomimo odrzucenia Chrystusa przez większość Żydów, judaizm wciąż pozostaje religią Bożego Przymierza. W przemówieniu do uczestników sympozjum na temat korzeni antyjudajizmu, zorganizowanej w Watykanie 31 października 1997 r., papież zauważył, że istnienie (także obecnie) narodu żydowskiego jest faktem nadprzyrodzonym, a uzasadnieniem teologicznym – na co także zwraca uwagę deklaracja *Nostra aetate*, art. 4. – jest wierność Boga swojemu przymierzu. Mówił: „Ten mały naród, zamieszkujący tereny położone między wielkimi imperiami pogańskimi, które przewyższają go wspaniałością swojej kultury, wywodzi swój początek z faktu wybrania Bożego. Bóg, Stwórca nieba i ziemi, zwołał ten lud i prowadzi go. Jego istnienie nie jest więc zwykłym faktem naturalnym czy kulturowym, pojmowanym w tym sensie, że przez kulturę człowiek rozwija zasoby swojej natury. Jest faktem nadprzyrodzonym. Ten lud trwa na przekór i wbrew wszystkiemu, dlatego że jest ludem Przymierza, i że mimo niewierności człowieka Bóg pozostaje wierny swojemu Przymierzu”¹⁶.

¹⁵ Przemówieniu do uczestników Zebrania Delegatów Krajowych Komisji Konferencji Episkopatów do dialogu i współpracy z Żydami i judaizmem zorganizowanym przez Komisję do Spraw stosunków Religijnych z Judaizmem. Rzym, 6 marca 1982 r. W Jan Paweł II. 1999. *Dlaczego dialog z judaizmem? Wybór tekstów*, 28.

¹⁶ *Kościół potępia teorie rasistowskie. Do uczestników sympozjum na temat korzeni antyjudajizmu. Watykan, 31 października 1997 r.* W Jan Paweł II. 1999. *Dlaczego dialog z judaizmem? Wybór tekstów*, 67.

Do myśli tej Jan Paweł II wracał wielokrotnie w niejednym swoim przemówieniu czy homilii. W przemówieniu do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej podczas trzeciej pielgrzymki apostolskiej do Polski (Warszawa, 14 czerwca 1987 r.) papież podkreślił fakt, że przez doświadczenie zagłady naród izraelski stał się głosem ostrzeżenia dla ludzkości. Mówił: „Bardziej niż ktokolwiek inny, właśnie wy staliście się taką zbawczą przestrożą. I myślę, że w ten sposób spełniacie wasze powołanie szczególnie, okazujecie się w dalszym ciągu dziedzicami tego wybrania, któremu Bóg jest wierny”¹⁷. Aluzja do Rz 11,29 jest tu widoczna.

Trzeci aspekt myśli Jana Pawła II w relacji do judaizmu, na jaki warto zwrócić uwagę, to jego przekonanie, że dialog z judaizmem powinien przyczyniać się do budowania pokoju i sprawiedliwości na świecie. W przemówieniu do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej podczas pielgrzymki apostolskiej do Niemiec (Moguncja, 19 listopada 1980 r.) papież wskazał na trzy istotne wymiary dialogu między dwiema religiami. Pierwszym wymiarem dialogu wskazanym przez niego jest „dialog wewnątrz Kościoła jakby między pierwszą i drugą częścią jego Biblii”. Drugim wymiarem dialogu „jest spotkanie między dzisiejszymi Kościołami chrześcijańskimi i dzisiejszym ludem tego Przymierza, które Bóg zawarł z Mojżeszem”. Trzeci wymiar tego dialogu ma charakter praktyczny: „Żydzi i chrześcijanie, jako synowie Abrahama, są powołani do tego, by byli błogosławieństwem dla świata (por. Rdz 12,2n), wspólnie przyczyniając się do pokoju i sprawiedliwości między wszystkimi ludźmi i narodami”¹⁸.

W części tej warto także przytoczyć wypowiedzi Jana Pawła II z jego pielgrzymki do Ziemi Świętej w Roku Jubileuszowym 2000. W pozdrowieniu głównych rabinów Izraela powiedział m.in.: „Osobiście zawsze chciałem zaliczać się do tych, którzy po obu stronach pracują nad przezwyciężeniem dawnych uprzedzeń i nad zapewnieniem szerszego i pełniejszego uznania, iż żydowska spuścizna religijna należy ściśle do naszej wiary: «jesteście naszymi starszymi braćmi» (por. przemówienie w Synagodze Rzymskiej, 13 kwietnia 1986, 4). Ufamy, że naród żydowski uzna, że Kościół całkowicie potępia antysemityzm i każdą formę rasizmu jako całkowicie przeciwne zasadom chrześcijaństwa. Musimy współpracować nad budowaniem przyszłości, w której nie będzie już antyjudaizmu wśród chrześcijan lub antychrześcijańskich uczuć wśród Żydów. Mamy wiele wspólnego. Razem wiele możemy uczynić dla pokoju, dla sprawiedliwości, dla bardziej ludzkiego i braterskiego świata”¹⁹.

¹⁷ *Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej podczas pielgrzymki apostolskiej do Polski. Warszawa, 14 czerwca 1987 r.* W Jan Paweł II. 1999. *Dlaczego dialog z judaizmem? Wybór tekstów*, 72.

¹⁸ *Przemówieniu do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej podczas pielgrzymki apostolskiej do RFN. Moguncja, 19 listopada 1980 r.* W Jan Paweł II. 1999. *Dlaczego dialog z judaizmem? Wybór tekstów*, 92–93.

¹⁹ Jan Paweł II. 2000. *Przemówienia i homilie z pielgrzymki do Ziemi Świętej*. Warszawa: KAI, 93–94.

Słowa te wpisują się w nakreśloną przez *Nostra aetate* perspektywę potępienia wszelkich przejawów antysemityzmu wśród chrześcijan. Jednocześnie papież zachęca żydowskich partnerów dialogu do budowania przyszłości, w której nie będzie także antychrześcijańskich uczuć wśród Żydów.

W myśli papieża Polaka istotnymi elementami budowania pokoju między narodami i religiami są: dialog, współpraca oraz wzajemne przebaczenie. Znaczącym gestem podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej było odmówienie przez Jana Pawła II pod Ścianą Płaczu w Jerozolimie łacińskiej modlitwy *O błogosławieństwo dla Domu Dawida i pokój dla murów Jerozolimy* oraz włożenie w szczelinę ściany kartki z tekstem prośby o wybaczenie win Kościoła wobec Żydów: „Boże naszych ojców, który wybrałeś Abrahama i jego potomków, by ponieśli narodom Twe Imię: jesteśmy głęboko zasmuceni postępowaniem tych, którzy w ciągu dziejów spowodowali cierpienia tych Twoich dzieci i prosząc o Twe wybaczenie, chcemy zobowiązać się do doskonałego braterstwa z ludem Przymierza”²⁰.

Na zakończenie tego skrótowego spojrzenia na stosunek Jana Pawła II do dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, które było niczym innym jak wprowadzeniem w życie soborowego nauczania zawartego w deklaracji *Nostra aetate*, art. 4, chciałbym przytoczyć słowa żydowskiego uczonego, rabina Byrona L. Sherwina. W tekście zatytułowanym *Katolicka teologia judaizmu w nauczaniu Jana Pawła II* pisze on: „Pod wpływem Jana Pawła II Kościół rozbudował katolicką teologię judaizmu i w sposób bardzo systematyczny przełożył ją na konkretne działania, które znacznie przyczyniły się do poprawy stosunków katolicko-żydowskich”²¹.

4. Dialog z islamem

W 1997 r. Eugeniusz Sakowicz zebrał, opracował i wydał książkę pt. *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II /1965–1996*²². Już sam fakt ilości przemówień i wypowiedzi pokazuje, że dialog z islamem także stanowił dla Jana Pawła II istotny wymiar pełnionej przez niego misji jako głowy Kościoła katolickiego. Próbując wskazać najważniejsze cechy i wydarzenia prowadzone-

²⁰ Tekst modlitwy na: <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,5475,-najwazniejsza-podroz-pontyfikatu-jana-pawla.html> (12.09.2019).

²¹ Byron L. Sherwin. 2001. *Katolicka teologia judaizmu w nauczaniu Jana Pawła II*. W *Jan Paweł II I dialog międzyreligijny*. Red. Byron L. Sherwin, Harold Kasimow, 173. Tłum. Aneta Nowak. Kraków: Wydawnictwo WAM.

²² *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jan Pawła II*. 1997. Zebrał i opracował Eugeniusz Sakowicz. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.

go przez papieża Polaka dialogu z islamem, należy zacząć od stwierdzenia, że podobnie jak w stosunku do judaizmu, także swoje zaangażowanie i rozumienie dialogu Kościoła katolickiego z islamem Jan Paweł II wpisał w perspektywę nakreśloną przez deklarację *Nostra aetate*.

Jak zostało to podkreślone w punkcie pierwszym, istotnym stwierdzeniem soborowej deklaracji jest to, że muzułmanie wierzą i oddają cześć prawdziwemu Bogu. W *Nostra aetate*, art. 3., Bóg islamu opisany jest też jako ten, „który przemawiał do ludzi”. Jak zauważa Gavin D’Costa, określenie to przekracza tzw. teologię naturalną. „To, czego nie można znaleźć w teologii naturalnej, jest stwierdzenie, że Bóg «przemawiał do ludzi» (*homines allocutum*)”²³. Również odniesienie do Abrahama sugeruje, że wiara muzułmanów i ich poznanie Boga mają charakter nadprzyrodzony, choć nie jest sprecyzowany charakter objawienia, z którego wiara ta wyrasta i na którym się opiera²⁴. Podobnie o Bogu islamu mówił wielokrotnie Jan Paweł II. Najbardziej znane i znaczące są jego słowa skierowane do dziesiątek tysięcy młodych muzułmanów zgromadzonych na stadionie w Casablance 19 sierpnia 1985 r.: „My, chrześcijanie i muzułmanie, mamy wiele rzeczy wspólnych jako wierzący i jako ludzie. Żyjemy w tym samym świecie, naznaczonym wieloma znakami nadziei, ale również wieloma znakami budzącymi obawy. Abraham jest dla nas tym samym wzorem wiary w Boga, poddania się Jego woli i ufności w Jego dobroć. Wierzymy w tego samego Boga, Boga Jedynego, Boga Żyjącego, Boga, który stwarza świat i swoje stworzenia doprowadza do doskonałości”²⁵.

W tym samym przemówieniu, gdzie odniesienie do deklaracji *Nostra aetate* pojawia się kilkakrotnie, papież zwrócił uwagę na to, że „dialog pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami jest dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek potrzebny”²⁶. Mówił o wspólnym zaangażowaniu na rzecz pokoju i sprawiedliwości na świecie. Mówił też o wspólnym dawaniu świadectwa wiary w Boga w świecie coraz bardziej zeświecczonym, a nieraz i ateistycznym – o świadectwie wiary, które powinno charakteryzować się szacunkiem wobec ludzi niewierzących oraz innych tradycji religijnych: „To świadectwo wiary, żywotne dla nas i nie dopuszczające ani niewierności wobec Boga, ani obojętności na prawdę, dokonuje się w szacunku dla innych tradycji religijnych, gdyż każdy człowiek oczekuje szacunku za to, czym rzeczywiście jest, oraz za to, w co wierzy w swoim sumieniu.

²³ Gavin D’Costa. 2016. *Vatican II. Catholic Doctrine on Jews and Muslims*. Oxford: Oxford University Press, 203.

²⁴ Caspar. 1966. *La religion musulmane*, 218–219.

²⁵ Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga. Spotkanie z młodzieżą muzułmańską. Casablanca, 19 sierpnia 1985 r. W *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*. 1997, 125.

²⁶ Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga, 127.

Pragniemy, by wszyscy doszli do pełni Prawdy Bożej, ale każdy może zrobić to tylko przez wolną decyzję własnego sumienia, bez zewnętrznych przymusów, niegodnych dobrowolnego hołdu rozumu i serca, odpowiadającego godności ludzkiej. Taki jest prawdziwy sens wolności religijnej, szanującej jednocześnie Boga i człowieka²⁷.

W tym przemówieniu, jak w wielu innych, papież wskazywał na wartość wolności religijnej. Choć także w islamie jest o niej mowa²⁸, jednak rozumienie wolności religijnej w obu religiach jest różne²⁹. W katolickim rozumieniu nie tylko nie można nikogo przymuszać siłą do przyjęcia jakiejś religii, ale także człowiek jest wolny w tym, by swoją religię opuścić. W islamie takiej możliwości praktycznie nie ma. Przemawiając 10 stycznia 1993 r. do muzułmanów przybyłych do Asyżu na „dzień modlitw o pokój” w Europie dotkniętej wojną na Bałkanach, papież po raz kolejny nawiązał do deklaracji *Nostra aetate*, art. 3. Z szacunkiem odniósł się do ich obecności, by zauważyć: „Przybyliście, ponieważ pragniecie pokoju i sprawiedliwości dla wszystkich ludów zamieszkujących ten kontynent. Jesteście zaniepokojeni, podobnie zresztą jak chrześcijanie, przejawami rasizmu i nienawiści etnicznej, które wydają się przybierać na sile. Są to przejawy zła, i my, którzy wierzymy w Boga i chcemy pełnić Jego wolę, musimy to zło potępić, kiedykolwiek i gdziekolwiek pojawia się na świecie”. W kolejnym zdaniu Jan Paweł II nawiązał do wolności religijnej jako gwaranta pokoju: „Prawdziwy pokój nie będzie mógł zaistnieć, jeżeli wierzący zgodnie nie odrzucą polityki nienawiści i dyskryminacji i nie uznają prawa do wolności religijnej i kulturowej we wszystkich społeczeństwach³⁰”.

W tym przemówieniu, jak i w dziesiątkach innych podkreślał, że religia nigdy nie powinna służyć jako uzasadnienie aktów przemocy i terroru, gdyż „jedynie zwyrodnienie uczuć religijnych prowadzi do dyskryminacji i konfliktu. Posługiwanie się religią jako uzasadnieniem niesprawiedliwości i przemocy jest strasliwym nadużyciem i musi zostać potępione przez wszystkich prawdziwie wierzących w Boga³¹”. Najdobitniej to drogie sercu papieża Polaka przesłanie wybrzmiało podczas jego pielgrzymki do Kazachstanu we wrześniu 2001 r. Jak wspomina ks. Krzysztof Ołdakowski SJ, który przez kilkanaście lat dla polskiego radia i telewizji relacjonował pielgrzymki papieskie, „[Po] wydarzeniach z 11 września 2001 r. wielu odradzało papieżowi podróż do serca Azji Środkowej.

²⁷ Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga, 128.

²⁸ Muzułmanie powołują się tu na werset Koranu: „Nie ma przymusu w religii!” (2:256).

²⁹ Pozwolę sobie odesłać do mojego artykułu na ten temat. Zbigniew Kubacki. 2012. „Wolność religijna w islamie i Kościele katolickim”. *Przegląd Powszechny* 5: 78–92.

³⁰ Autentyczna wiara jest źródłem zrozumienia i harmonii. Asyż, 10 stycznia 1993 r. W *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1996)*. 1997, 181–182.

³¹ Autentyczna wiara jest źródłem zrozumienia i harmonii, 181.

Ojciec Święty uznał, że to, co stało się w Nowym Jorku i Waszyngtonie, jest jeszcze większym przynagleniem do wyruszenia w drogę, aby modlić się o pokój dla świata i zaświadczyć wspólnie z muzułmanami o innym obliczu islamu. Pamiętam dorzucone w ostatniej chwili w rozważaniu poprzedzającym modlitwę *Anioł Pański* słowa: «Zwracam się z gorącym apelem do wszystkich, zarówno chrześcijan, jak i wyznawców innych religii, żebyście wspólnie pracowali tak, by zbudować świat bez przemocy, świat, który kocha życie i który rozwija się w sprawiedliwości i solidarności. Nie możemy pozwolić na to, by to, co się stało, doprowadziło do pogłębienia podziałów. Religia nigdy nie może służyć jako uzasadnienie konfliktów»³². Sprawa pokoju na świecie, w którego tworzeniu istotną rolę powinny odgrywać wielkie religie świata, zwłaszcza chrześcijaństwo i islam, była bardzo droga sercu polskiego papieża.

Ten pobieżny przegląd niektórych wypowiedzi Jan Pawła II o relacji z islamem chciałbym zakończyć jego słowami z przemówienia w meczecie Umajjadów w Damaszku podczas pielgrzymki do Grecji, Syrii i na Maltę w 2001 r. Mówił: „Dialog międzyreligijny jest najbardziej owocny, kiedy wypływa z doświadczenia «życia razem» na co dzień, w tym samym środowisku i kulturze. W Syrii chrześcijanie i muzułmanie żyli obok siebie przez stulecia i nieustannie toczył się między nimi wszechstronny dialog życia. Każdy człowiek i każda rodzina przeżywają okresy zgody, ale także chwile, gdy dialog zostaje zerwany. Pozytywne doświadczenia muszą umacniać w naszych wspólnotach nadzieję na pokój; nie należy natomiast dopuścić, aby doświadczenia negatywne podważały tę nadzieję. Za wszystkie sytuacje, w których muzułmanie i chrześcijanie krzywdzili się wzajemnie, musimy prosić Wszechmogącego o przebaczenie i przebaczyć sobie nawzajem. Jezus naucza nas, że musimy wybaczać zło innym, jeśli Bóg ma nam przebaczyć nasze grzechy (por. Mt 6,14)»³³.

5. Dialog z religiami Wschodu

Dialog z religiami Wschodu (buddyzmem i hinduizmem) zajmował zdecydowanie mniej miejsca w nauczaniu i działalności Jana Pawła II aniżeli dialog z judaizmem i islamem, choć nie można powiedzieć, że go w ogóle nie było. Podczas swoich podróży i pielgrzymek zagranicznych, zwłaszcza do Azji, papież spotykał się z przedstawicielami hinduizmu i buddyzmu. Sam też gościł ich w Watykanie. Dzięki opracowaniu Zdzisława Kijasa i Sabiny Lach nakładem Wydawnictwa

³² Krzysztof Ołdakowski. 2006. „Papież – pielgrzym na drogach świata”. Studia Bobolanum 3: 21–22.

³³ Jan Paweł II. Wspólny dialog dla dobra ludzkiej rodziny. Damaszek, 6 maja 2001 r. (16.10.2020) https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/syria_ommajad_06052001.html.

Naukowego PAT w 2000 r. ukazała się książka pt. *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*³⁴, która zawiera liczne przemówienia i wypowiedzi papieża Polaka do przedstawicieli tych religii. Można powiedzieć, że jego podejście do buddyzmu i hinduizmu oraz do kwestii dialogu z nimi zasadniczo wpisywało się w perspektywę naszkicowaną przez deklarację *Nostra aetate*, art. 2. Piszę „zasadniczo”, gdyż pewnym wyłomem wobec tego podejścia, które – jak widzieliśmy – cechuje budowanie dialogu na pozytywnych elementach obecnych w religiach niechrześcijańskich, była ocena buddyzmu, a dokładniej: jego soteriologii, przedstawiona w książce *Przekroczyć próg nadziei*. W ocenie buddyzmu Jan Paweł II także wychodzi od oświadczeń *Nostra aetate*. Tym razem po to, aby wskazać na zasadnicze różnice między obu religiami: „Pośród religii, na które wskazuje dokument *Nostra aetate*, należy zwrócić szczególną uwagę na buddyzm, który jest w pewnym sensie, podobnie jak chrześcijaństwo, religią zbawienia. Trzeba jednak zaraz dodać, że soteriologia buddyzmu stanowi poniekąd odwrotność tego, co jest istotne dla chrześcijaństwa”³⁵.

Zdaniem papieża soteriologia buddyzmu reprezentuje „soteriologię negatywną”, a wyzwolenie od zła oznacza dla niej „wyzwolić się od świata”, który jest zły³⁶. Pojęcie „nirwany” Jan Paweł II interpretuje jako „wejście w stan doskonałej obojętności względem świata”, a cały buddyzm jest, według niego, „w znacznej mierze systemem «ateistycznym»”³⁷. Co prawda słowo „ateistyczny” napisane jest w cudzysłowie, niemniej ta w sumie negatywna ocena buddyzmu jako religii spotkała się z dużą krytyką w środowiskach buddyjskich³⁸.

Jak zauważa Leonard Fic, słowa Jana Pawła II na temat buddyzmu w *Przekroczyć próg nadziei* muszą być zrównoważone jego innymi wypowiedziami wygłoszonymi podczas licznych przemówień, homilii, audienencji czy bezpośrednich spotkań z przedstawicielami buddyzmu³⁹. Warto zacytować dłuższy *passus* z powitania na lotnisku na Sri Lance 20 stycznia 1995 r., w kilka miesięcy po opub-

³⁴ *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*. 2000. Opracowanie Zdzisław Kijas, Sabina Lach. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT. Najlepsze w języku polskim opracowanie kwestii relacji Kościoła katolickiego z buddyzmem w: Leonard Fic. 2009. *Kościół katolicki a buddyzm. Perspektywa dialogu*. Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.

³⁵ Jan Paweł II. 1994. *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 77.

³⁶ Jan Paweł II. 1994. *Przekroczyć próg nadziei*, 77.

³⁷ Jan Paweł II. 1994. *Przekroczyć próg nadziei*, 78.

³⁸ W wywiadzie, jakiego udzielił Jego Świątobliwość XIV Dalajlama, zapytany o to, co sądzi o wypowiedziach Jana Pawła II, oświadczył: „Nie wydaje mi się, żeby Papież dobrze zrozumiał buddyzm. (...) Buddyzm nie uważa świata za zły; świat sam w sobie jest zasadniczo neutralny. Natomiast prawdziwym problemem, czy też złem, jest postawa przywiązania, egoistycznego przywiązania, która bierze się z ignorancji”. W Papież Jan Paweł II i dialog chrześcijańsko-buddyjski. Z Jego Świątobliwością XIV Dalajlamą rozmawia Wayne Teasdale. W *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*. Red. Sherwin, Kasimow. 2001, 97.

³⁹ Z Jego Świątobliwością XIV Dalajlamą Jan Paweł II spotkał się kilkakrotnie. Zob. Fic. 2009. *Kościół katolicki a buddyzm. Perspektywa dialogu*, 291–292.

likowaniu książki *Przekroczyć próg nadziei*: „Przybywam jako pielgrzym dobrej woli, z niczym innym, jak tylko z pokojem w sercu (...). Pragnę, aby moja wizyta była wyrazem głębokiego szacunku, jaki żywię wobec mieszkańców Sri Lanki. W szczególności wyrażam swój głęboki szacunek dla wyznawców buddyzmu, religii dominującej na Sri Lance wraz z jej *Brahmaviharas*, czterema głównymi wartościami *Metta*, *Karuna*, *Mudita* i *Upekkha*: serdecznością, współczuciem, życzliwością i sprawiedliwością; dla jej wartości transcendentnych i radości *Sangha*, tak jasno wyrażonych w *Theragathas*. Z całego serca żywię nadzieję, że moja pierwsza wizyta przyczyni się do umocnienia wśród was dobrej woli, i że będzie mogła przekonać wszystkich o pragnieniu Kościoła katolickiego podtrzymywania dialogu międzyreligijnego i współpracy w budowaniu świata bardziej sprawiedliwego i braterskiego. Do wszystkich wyciągam przyjacielską rękę, przytaczając słowa z *Dhammampada*: «jedno słowo przynoszące pokój lepsze jest niż tysiące słów bezużytecznych»⁴⁰.

Natomiast podczas wygłoszonej wówczas homilii Jan Paweł II nawiązał do deklaracji *Nostra aetate*, by potwierdzić, że Kościół katolicki darzy ogromnym szacunkiem religie Azji⁴¹. W tym kontekście warto przypomnieć także jego słowa wypowiedziane podczas pielgrzymki do Indii w 1986 r. Przemawiając do przedstawicieli różnych religii, papież oświadczył: „Przez dialog pozwalamy, aby Bóg był pośród nas obecny. Kiedy bowiem otwieramy się na dialog jeden z drugim, otwieramy się również na Boga”⁴².

6. Podsumowanie

Przedstawioną w tym opracowaniu tezę jest przekonanie, że nauczanie Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza deklaracji *Nostra aetate*, stanowiło dla Jana Pawła II źródło inspiracji i motywacji dla jego głębokiego zaangażowania się w dialog międzyreligijny. Zarysowane zaledwie przez sobór perspektywy papież Polak, jako głowa Kościoła katolickiego w latach 1978–2005, podjął i w twórczy sposób rozwinął. Emblematycznym tego przykładem jest zwołany przez niego 27 października 1986 r. w Asyżu „Dzień Modlitwy o Pokój”. Głównym celem spotkania

⁴⁰ Przemówienie na lotnisku, Sri Lanka, 20 stycznia 1995. W *Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*. 2000, 83–84.

⁴¹ Jan Paweł II. 1995. „Przebaczenie, pojednanie, pokój wezwaniem dla wszystkich” (Msza św. i beatyfikacja o. Józefa Vaza, Kolombo, 21 stycznia 1995). *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) XVI 3 (171): 40.

⁴² To Representatives of the Various Religions of India. Madras, India, February 5, 1986. W *Pontifical Council for Interreligious Dialogue*. 2006. Red. Francesco Gioia, 365. *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church from the second Vatican Council to John Paul II (1963–2005)*. Boston: Pauline Books and Media, 365.

nie była wspólna synkretyczna modlitwa, lecz zebranie się przedstawicieli różnych Kościołów i wyznań chrześcijańskich oraz religii świata w mieście św. Franciszka po to, aby się modlić o pokój. Taki też był jego tytuł przewodni: „Być razem, aby modlić się o pokój”. W słowie wstępnym przewodniczący papieskiej Komisji *Iustitia et Pax*, kard. Roger Etchegaray, powiedział: „Jesteśmy tu razem bez śladu synkretyzmu”⁴³. Natomiast Jan Paweł II w przemówieniu na zakończenie tego dnia oświadczył: „W istocie, to moja wiara sprawiła, że w duchu głębokiej miłości i szacunku zwróciłem się do was, przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich, Wspólnot kościelnych i Religii świata. (...) Po raz pierwszy w historii spotkaliśmy się: Kościoły chrześcijańskie, Wspólnoty kościelne i Religie świata, w tym świętym miejscu poświęconym świętemu Franciszkowi, aby złożyć świadectwo przed światem, że pokój ma charakter transcendentny”⁴⁴.

Środowiska konserwatywne, zwłaszcza Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X z abp. Marcelem Lefebvrem oraz bp. Antonio de Castro Mayerem na czele, ostro skrytykowały Jana Pawła II, argumentując, że zorganizowane przez niego spotkanie zachęcało fałszywe religie do modlitwy do ich fałszywych bogów i było zerwaniem z Tradycją Kościoła. W ten sposób, ich zdaniem, Jan Paweł II popełnił publiczny grzech przeciwko jednemu i prawdziwemu Bogu, przeciwko Słowu Wcielonemu i jego Kościołowi⁴⁵. Czy spotkanie w Asyżu było zerwaniem z Tradycją Kościoła, czy jej twórczą kontynuacją? Henryk Jerzmański stwierdza, że spotkanie w Asyżu nie było zerwaniem z Tradycją Kościoła, a szczególnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, ale jego owocem⁴⁶. Takie też jest moje zdanie.

Podsumowując, należy wyraźnie podkreślić, że w swojej otwartości i głębokim zaangażowaniu w dialog międzyreligijny Jan Paweł II nigdy nie rezygnował z głoszenia prawdy wiary o zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Dialogu międzyreligijnego nigdy nie rozumiał on jako szukanie „wspólnego mianownika” oraz rezygnację z własnych przekonań. W jego odczuciu dialog ten powinien być oparty na wierności prawdzie – tak, jak każdy z członków dialogu w swoim sumieniu ją rozumie. Powiedział o tym na spotkaniu z przywódcami różnych religii podczas pobytu w Indonezji w 1989 r.: „Postępować wbrew własnemu sumieniu znaczyłoby zdradzić zarówno prawdę, jak i samego siebie. Dlatego od ludzi wierzących nie można nigdy oczekiwać ustępstwa co do prawdy, której są zobowiązani przestrzegać w swoim życiu. Jednakże mocne trwanie przy prawdzie

⁴³ Roger Etchegaray. 1989. Słowo wstępne. W *Dzień modlitwy o pokój w Asyżu*. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum”, 17.

⁴⁴ Przemówienie papieża Jana Pawła II na zakończenie Światowego Dnia Modlitwy o Pokój. W *Dzień modlitwy o pokój w Asyżu*. 1989, 32–34.

⁴⁵ Marcel Lefebvre, Antonio de Castro Mayer. 1986. 1986 joint declaration against Assisi, <https://sspx.org/en/1986-joint-declaration-against-assisi> (19.09.2019).

⁴⁶ Henryk Jerzmański. 1989. Przedmowa. W *Dzień modlitwy o pokój w Asyżu*, 6.

własnych przekonań nie musi oznaczać postawy zamknięcia wobec innych. Jest to raczej zaproszenie do otwarcia się na dialog⁴⁷.

Tak też podczas całego swego pontyfikatu Jan Paweł II rozumiał dialog i prowadził go z wyznawcami religii niechrześcijańskich. A inspiracją i nieustannym punktem odniesienia było dla niego nauczanie soborowej deklaracji *Nostra aetate*. Doskonałą ilustracją zaprezentowanej w tym artykule tezy są jego słowa wypowiedziane w Rzymie 14 stycznia 1996 r. podczas modlitwy *Anioł Pański*. Papież mówił: „Deklaracja *Nostra aetate* jest najkrótszym dokumentem II Soboru Watykańskiego. Nie sposób jednak nie dostrzec jej znaczenia i nowości. Wskazała ona kierunek, w którym powinny się rozwijać relacje między chrześcijanami i wyznawcami innych religii w klimacie wzajemnego szacunku, dialogu i współpracy, służąc prawdziwemu dobru człowieka⁴⁸”.

References

- Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999)*. 2000. Opracowanie Zdzisław Kijas, Sabina Lach. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Borelli John. 2017. Origin, History and Vatican II Context. W *The Future of Interreligious Dialogue. A Multireligious Conversation on Nostra aetate*. Red. Charles L. Cohen, Paul F. Knitter, Ulrich Rosenhagen, 23–43. Meryknoll (NY): Orbis Books.
- Council for Interreligious Dialogue. 2006. Red. Francesco Gioia. *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church from the second Vatican Council to John Paul II (1963–2005)*. Boston: Pauline Books and Media.
- Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux. 1998. Documents rassemblés par Francesco Gioia. *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963–1997)*. France: Éditions de Solesmes.
- D'Costa Gavin. 2016. *Vatican II. Catholic Doctrine on Jews and Muslims*. Oxford: Oxford University Press.
- Dumoulin Heinrich. 1969. Excursus on Buddhism. W *Commentary on the Documents of Vatican II*. T. 3. Red. Herbert Vorgrimler, 145–150. London – New York: Burns and Oates / Herder and Herder.
- Dzień modlitwy o pokój w Asyżu*. 1989. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum”.

⁴⁷ Jan Paweł II. 1989. „Dialog pomiędzy religiami a wierność prawdzie”. Spotkanie z przywódcami różnych religii. Dżakarta, 10 października 1989 r. *L'Osservatore Romano* (wyd. polskie) 12 (118): 16.

⁴⁸ Jan Paweł II. 2009. „Kościół wobec religii niechrześcijańskich” (Watykan, 14 stycznia 1996 r.). W Jan Paweł II. 2009. *Dzieła zebrane*. T. 16: *Modlitwy i rozważania*. Cz. 2: *Niedzielną modlitwa maryjna 1993–2005: rozważania, modlitwy*. Kraków: Wydawnictwo M, 206.

- Fic Leonard. 2009. *Kościół katolicki a buddyzm. Perspektywa dialogu*. Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jan Pawła II*. 1997. Zebrał i opracował Eugeniusz Sakowicz. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Jan Paweł II. 1981. „Przesłanie do ludów Azji” (Manila, 21 lutego 1981). *La Documentation Catholique* 78 (1981): 281–282.
- Jan Paweł II. 1990. *Encyklika „Redemptoris missio”*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Jan Paweł II. 1994. *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jan Paweł II. 1999. *Dlaczego dialog z judaizmem? Wybór tekstów*. Opracował Mariusz Grabol. Kraków: Wydawnictwo M – Znak.
- Jan Paweł II. 2000. *Przemówienia i homilie z pielgrzymki do Ziemi Świętej*. Warszawa: KAI.
- Jan Paweł II. 2009. *Dzieła zebrane*. T. 16: *Modlitwy i rozważania*. Cz. 2: *Niedzielna modlitwa maryjna 1993–22005: rozważania, modlitwy*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Kościół w świetle soboru*. Red. Henryk Bogacki, Stefan Moysa. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Milcarek Paweł. 2013. „Czytamy Vaticanum II wewnątrz Tradycji: Nostra aetate”. *Christianitas* 5: 93–113.
- Ołdakowski Krzysztof. 2006. „Papież – pielgrzym na drogach świata”. *Studia Bobolanum* 3: 15–23.
- Sherwin Byron L., Kasimow Harold. 2001. *Jan Paweł II I dialog międzyreligijny*. Tłum. Aneta Nowak. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. 2002. Poznań: Pallottinum
- The Catholic Church and the World Religions: A Theological and Phenomenological Account*. 2011. Red. Gavin D’Costa. London – New York: T & T Clark.
- Vatican II. Les relations de l’Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration « Nostra aetate »*. Texte latin et traduction française. Commentaires par Georges Cottier, Jacques Dournes, Henri Maurier, Joseph Masson, Robert Caspar sous la direction de A.-M. Henry. 1966. Paris: Cerf.
- Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II. 1978–2005. 2005. Zebrał i opracował ks. Waldemar Chrostowski. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.