

IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM

MODLITWA MIĘDZYRELIGIJNA W PERSPEKTYWIE DIALOGU DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Od czasu Soboru Watykańskiego II i ogłoszonej w czasie jego trwania encykliki papieża Pawła VI *Ecclesiam suam* (1964 r.) słowo „dialog” stanowi jedno z podstawowych określeń odniesienia Kościoła do świata, w tym także do religii pozachrześcijańskich. Konkretnym wyrazem tego stały się odbyte w tym samym roku podróże papieża do Bombaju i Betlejem, gdzie spotkał się z wyznawcami hinduizmu i islamu, a także powołanie do istnienia Sekretariatu dla Niechrześcijan (brewe *Progrediente Concilio* z 19 maja 1964 r.). Okres posoborowy był i nadal pozostaje czasem intensywnej propagacji i rozwoju dialogu międzyreligijnego, którego praktyka znalazła solidną podbudowę teoretyczno-teologiczną, dotyczącą jego istoty, celu, cech, tematów, form itd.¹ Pośród tych ostatnich poczesne miejsce zajmuje już dziś tzw. dialog doświad-

Dr hab. IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii Religii w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL; adres do korespondencji – e-mail: ledwon@kul.pl.

¹ Zob. np.: R. Girault, J. Verneette. *Croire en dialogue. Chrétiens devant les Religions, Les Eglises, les Sectes*. Limoges 1979; W. Strolz, H. Waldenfels (Hg.). *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*. Freiburg–Basel–Wien 1983; R. B. Sheard. *Interreligious Dialogue in the Catholic Church since Vatican II. An Historical and Theological Study*. Toronto 1987; A. Bsteh (Hg.). *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*. Mödling 1987; J.-M. Aubert, G. Couvreur (éd.). *Mission et dialogue interreligieux*. Lyon 1991; P. Rossano. *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con i grandi religioni*. Cinisello Balsamo 1993; G. Canobbio, F. dalla Vecchia, G. Montini (ed.). *Cristianesimo e religioni in dialogo*. Brescia 1994; J. Urban. *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*. Opole 1999; M. Serretti (ed.). *Unicità e universalità di Gesù Cristo. Il dialogo con le religioni*. Milano 2001; J. Dupuis. *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*. Paris 2002 (tł. pol.: *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Kraków 2003); Ł. Kamykowski. *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*. Kraków 2003.

czenia religijnego². W pewnym sensie sięga on korzeniami samych początków chrześcijaństwa, zaś w naszych czasach wiąże się z takimi chociażby nazwiskami, jak J. Monchanin (1885-1957), H. Le Saux (1910-1973), B. Grifiths (1906-1993) i in., z tzw. dialogiem międzymonastycznym, a w jego ramach np. z działalnością benedyktyńskich i jezuickich aśramów w Indiach oraz szkół zen we Włoszech i w Niemczech. Jako cel tego rodzaju dialogu dokumenty Kościoła katolickiego wymieniają m.in. dzielenie się „swymi bogactwami duchowymi, na przykład w dziedzinie modlitwy i kontemplacji, w dziedzinie wiary i poszukiwań Boga lub Absolutu” (DiP 42), „doświadczeniami modlitwy, kontemplacji, wiary i uczestnictwa, a także w zakresie wyrażania się poszukiwań Absolutu i prowadzących ku niemu dróg”³. Zwłaszcza w „postawie modlitwy wewnętrznej, będącej odpowiedzią na wewnętrzne wezwanie Boga, wszyscy wierzący mogą się spotkać we wspólnej wierności prawdzie, ponad właściwymi dla każdej religii obrzędami, których jednak nie odrzucają”⁴. Taka postawa Kościoła wynika z doktryny Vaticanum II o szczerym szacunku wobec wszystkiego, „co w religiach prawdziwe i święte [...]” (DRN 2), a co znajduje odbicie w życiu i religijności niechrześcijan (por. tamże); jeśli bowiem cokolwiek prawdziwego, świętego i autentycznie wiążącego człowieka z Bogiem znajduje się w religiach, to z pewnością jest to przede wszystkim modlitwa. Można by tu powołać się także na soborowe zalecenie ewentualnego przyjmowania do chrześcijańskiego życia zakonnego przedchrześcijańskich tradycji ascetycznych i kontemplacyjnych⁵.

W nurcie tego rodzaju nauczania i praktyki Kościoła mieszczą się asyryjskie spotkania modlitewne w intencji pokoju, na które zaprosili przedstawiciele religii pozachrześcijańskich papieże Jan Paweł II (1986 i 2002 r.⁶) i Bene-

² Sekretariat dla Niechrześcijan. *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* (1984) nr 35. CT 55:1985 fasc. IV s. 143 n.; Rada Biskupów do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja do Spraw Ewangelizacji Narodów. *Dialog i przepowiadanie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii* (1990) (dalej cyt.: DiP) nr 42 d; U r b a n. *Dialog międzyreligijny* s. 198-204.

³ Sekretariat dla Niechrześcijan. *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* nr 35.

⁴ Sekretariat dla Niechrześcijan. *Sugestie do dialogu między religiami* (1967). W: *Wiara katolicka w dialogu*. Warszawa 1970 s. 176.

⁵ „Instytuty zakonne [...] niech uważnie zastanawiają się, w jaki sposób ascetyczne i kontemplacyjne tradycje, których nasiona Bóg niekiedy złożył w starożytnych kulturach jeszcze przed głoszeniem Ewangelii, można by przejąć do zakonnego życia chrześcijańskiego” (DM 18).

⁶ Do tych spotkań zaliczany jest często Dzień Modlitwy o Pokój w Europie, który odbył się w Asyżu w dniach 9-10 stycznia 1993 r.; papież zaprosił wówczas do miasta św. Klary i św. Franciszka przedstawiciele Żydów, chrześcijan i muzułmanów.

dykt XVI (27 października 2011 r.⁷). Mimo powszechnego dziś przekonania o tym, iż pokój jest największym dobrem współczesnego świata oraz że nie może być pokoju między narodami bez uprzedniego pokoju między wyznawcami różnych religii (albo też że religie mogą stanowić najpewniejszą i trwałą podstawę światowego pokoju⁸), inicjatywa Jana Pawła II spotkała się z falą krytyki wewnątrz Kościoła; jednym z łagodniejszych zarzutów wysuwanych pod adresem tego wydarzenia było oskarżenie o synkretyzm.

I. SPOTKANIE W ASYŻU A TOŻSAMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA

Krytyczne argumenty wysuwane pod adresem papieskiej inicjatywy zebrał M. Seckler. Dadzą się one sprowadzić do kilku następujących zarzutów: 1. wystąpienie przeciw pierwszemu przykazaniu Dekalogu; 2. podważenie pierwszego artykułu chrześcijańskiego *Credo*; 3. zakwestionowanie chrześcijańskiego roszczenia absolutności; 4. zakwestionowanie podstaw misyjnej działalności Kościoła; 5. odrzucenie pytania o prawdę; 6. synkretyzm oraz naruszenie zasady *communicatio in sacris* bądź *in spiritualibus*⁹. Wśród przytaczanych przez niemieckiego teologa opinii nie brak też określeń typu „skandal”, „wydarzenie o szatańskim podłożu”, „triumf wolnomularstwa”, „zdrada”, „apostazja” itp.¹⁰ Także dziś jeszcze pojawiają się w omawianym kontekście

⁷ Ostatnie spotkanie w Asyżu, zwołane przez obecnego papieża dokładnie w 25 rocznicę pierwszego, miało formułę poszerzoną w stosunku do dwóch poprzednich. Określone zostało jako Dzień Refleksji, Dialogu i Modlitwy o Pokój i Sprawiedliwość na Świecie, a odbywało się pod hasłem „Pielgrzymi prawdy, pielgrzymi pokoju”. Zaproszeni na nie zostali nie tylko wyznawcy religii, ale także agnostycy czy niewierzący świeccy humaniści. Był to dzień refleksji i modlitwy, ale bez modlitw wspólnych.

⁸ Tego rodzaju pogląd głosił już Mikołaj z Kuzy (ok. 1400-1464) w dziele *De pace fidei* (1453) (zob. I. S. L e d w o Ń. „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Lublin 2006 s. 48 n.).

⁹ *Synodos der Religionen. Das «Ereignis von Assisi» und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen*. ThQ 169:1989 s. 16.

¹⁰ Opinie te pochodzą, zdaniem Secklera, z kręgów tradycjonalistycznych i fundamentalistycznych. Autor przedstawia ich krótką, jak sam to określił, „antologię” („eine kleine Blütenlese”), którą – ze względu na ciężar gatunkowy wypowiedzi – warto przywołać w całości: „Eine «Initiative ohne Präzedenzfall», ein «furchtbares Greuel an heiliger Stätte», ein «abscheulicher Kongreß der Religionen», ein «Skandal ohne Maß und ohne Beispiel», ein Ereignis von «dämonischer Hintergründigkeit», ein «sehr bedeutsamer Schachzug» in einem «diabolischen

cie opinie w stylu „zdrada prawdy”, „fałszywy irenizm”, „konkordyzm za zbyt dużą cenę”. Dyskusja z nimi wykracza poza ramy niniejszego opracowania, jakkolwiek nie można ich całkowicie lekceważyć, zwłaszcza że postępowaniu Jana Pawła II przeciwstawia się postawę Benedykta XVI, rzekomo przeciwnego tego rodzaju inicjatywom. Wystarczy jednak odwołać się do wypowiedzi samych papieży. Otóż jeśli wziąć pod uwagę, że synkretyzm polega na odejściu od pierwotnej formy religii na drodze asymilacji obcych elementów, aż po utratę tożsamości¹¹, to Jan Paweł II sam wielokrotnie zwracał uwagę, iż dialog międzyreligijny jest daleki od tego rodzaju postaw¹². Do młodzieży muzułmańskiej w Casablance (19.08.1985) mówił m.in., że uczciwość wymaga, byśmy uznali i szanowali to, co nas różni¹³. W podobnych słowach dwa lata później, zwracając się do niechrześcijan w Los Angeles, podkreślał, że we wszelkich wspólnych przedsięwzięciach konieczne jest zachowanie szczególnego charakteru poszczególnych tradycji

Spiel), in dem Kirche zerstört wird, «eine der größten Blasphemien der Kirchengeschichte», eine «universale, freimaurerisch inspirierte Verbrüderung der Religionen», ein «Triumph der Freimaurerei», eine «öffentliche Sünde», «Glaubensverrat» durch «Mörder des Glaubens», die «offizielle Grundsteinigung» eines «synkretistischen Religionsfriedens» durch den Papst, ein Produkt «schillernder Illusionen, die die Klärung der Wahrheitsfrage verdrängen», «Synkretismus und Apostasie», «eine Sünde gegen das erste Gebot und gegen den 1. Glaubensartikel». «Das ist so, als ob sich Christus mit den Vertretern des Zeus und der Hera zu einem gemeinsamen Gebet für die *Pax Romana* zusammengetan hätte». Und dann die Fragen: «Was täte die Heilige Inquisition, wenn sie noch bestünde?» und: «Wo sind die Makkabäer?»» (tamże s. 5 n.).

¹¹ Por. P. A n t e s. *Synkretyzm religijny*. W: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastaj (red.). *Leksykon Teologii Fundamentalnej*. Lublin–Kraków 2002 s. 1164.

¹² Chociaż papież Jan Paweł II bardzo się troszczył, aby uniknąć wszelkich pozorów synkretyzmu czy relatywizowania religii, nie do końca to się udało. W 1986 roku modlitwy wyznawców religii niechrześcijańskich odbywały się w kościołach katolickich. Intelektualiści włoscy pisali o tym w liście do Benedykta XVI przed spotkaniem asyjskim w październiku 2011 r., wspominając, że pamiętają m.in. zabite kury leżące na ołtarzu w Bazylice św. Klary czy posążek Buddy nad ołtarzem w kościele św. Piotra.

¹³ „Ce témoignage de la foi, qui est vital pour nous et qui ne saurait souffrir ni infidélité à Dieu ni indifférence à la vérité, se fait dans le respect des autres traditions religieuses, car tout homme attend d’être respecté pour ce qu’il est, de fait, et pour ce qu’il croit en conscience. [...] La loyauté exige aussi que nous reconnaissons et respectons nos différences. La plus fondamentale est évidemment le regard que nous portons sur la personne et l’oeuvre de Jésus de Nazareth” (*Au jeunes musulmans du Maroc. Casablanca, le 19.8.1985*. W: Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux. *Le dialogue interreligieux dans l’enseignement officiel de l’Église catholique (1963-1997)*. Documents rassemblés par Francesco Gioia. Solesmes 1998 s. 335, 339).

religijnych¹⁴. Najbardziej zaś jednoznacznie wyraził się w czasie audiencji generalnej kilka dni przed samym spotkaniem w Asyżu, dając jednoznacznie do zrozumienia, że „wydarzenie asyjskie” z całą pewnością nie będzie miało charakteru synkretyzmu religijnego, lecz będzie „szczerą postawą modlitwy do Boga we wzajemnym szacunku”¹⁵. W przemówieniu do członków Kurii Rzymskiej dwa miesiące później podtrzymał swoje stanowisko, stwierdzając, że poprzez spotkanie w Asyżu „zdołaliśmy, z pomocą łaski Bożej, wprowadzić w czyn, bez jakiegokolwiek śladu konfuzji czy synkretyzmu, wszczepione nam przez sobór przekonanie o jedności pochodzenia i przeznaczenia rodziny ludzkiej oraz o znaczeniu i wartości religii niechrześcijańskich”¹⁶. Tym samym w Asyżu „utwierdziła się także sama tożsamość Kościoła katolickiego i jego samoświadomość, [...] [gdyż] lepiej zrozumiał prawdziwy sens tajemnicy jedności i pojednania, którą Bóg nam powierzył i którą ustanowił”¹⁷. Natomiast sam Benedykt XVI nazwał inicjatywę Jana Pawła II „proroczą intuicją i chwilą łaski”¹⁸, czym rozwiął, jak się wydaje, wszelkie wątpliwości dotyczące jego stanowiska odnośnie do omawianego tu przedsięwzięcia swojego poprzednika.

Jan Paweł II zwracał uwagę, iż w Asyżu nie chodziło o to, by się razem modlić, lecz by „być razem, aby się modlić”; o obecność w czasie modlitwy innych, o szacunek dla ich modlitwy, dla samej postawy niechrześcijan wobec Boga¹⁹. Oznacza to więc otwarcie się na inne religie i na ich wyznawców,

¹⁴ „Là où les circonstances le permettent, le dialogue signifie un partage des expériences et des points de vue spirituels. Ce partage peut prendre la forme d'une rencontre comme frères et soeurs réunis pour prier Dieu d'une manière qui sauvegarde l'unicité de chaque tradition religieuse” (*A des croyants des diverses religions des États-Unis. Los Angeles, le 16.9.1987*. Tamże s. 432).

¹⁵ „Nous respectons cette prière même si nous n'entendons pas faire nôtres des formules qui expriment d'autres visions de la foi. Tout comme, du reste, les autres ne voudraient pas prendre à charge nos propres prières. C'est pour cette raison que, pour la rencontre d'Assise, a été choisie la formule «être ensemble pour prier». Certes, il n'est pas possible de «prier ensemble», c'est-à-dire de faire une prière commune, mais on peut être présents quand les autres prient; de cette manière nous manifestons notre respect pour la prière d'autrui et pour l'attitude d'autrui devant la Divinité...” (*Aux fidèles durant l'audience générale. Rome, le 22.10.1986*. Tamże s. 385).

¹⁶ *To, co powinno stać się kontynuacją spotkania w Asyżu. Przemówienie do Kurii Rzymskiej*. OsRomPol 11-12(1986) s. 15.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ *Homilia w Asyżu w czasie Mszy św. z okazji 800. rocznicy nawrócenia św. Franciszka*. <http://www.niedziela.pl/wiad.php?p=200706&idw=257>. [17 czerwca 2007 r. – dop. I.S.L.]

¹⁹ Por. wyżej przypis 12. Zdaniem M. Fédou, takie rozróżnienie, dokonane przez papieża, nie miało na celu wykluczenie jakiegokolwiek możliwości wspólnej modlitwy między chrześcija-

na ich bogactwa duchowe, co bynajmniej nie jest jednoznaczne z relatywizacją chrześcijaństwa. Formuła „bycia razem, by się modlić” w miejsce wspólnej modlitwy miała bowiem na celu zachowanie mimo wszystko różnic istniejących między religiami (zwłaszcza biorąc pod uwagę ich wielość w Asyżu!), a równocześnie zdystansowanie się zarówno od relatywizmu, jak i od nietolerancji we wzajemnych relacjach. Skądinąd gdyby chrześcijaństwo od początku swego istnienia nie otwierało się na inne kultury, filozofie czy nawet religie, na obecne w nich wartości (podobnie zresztą jak czynił to Izrael w Starym Testamencie), gdyby nie czerpało z nich tego, co nie stoi w opozycji do Ewangelii, do dziś nie wyszłoby zapewne poza Palestynę ani poza judeo-chrześcijaństwo; tymczasem na tym między innymi polegają siła i wielkość chrystianizmu, że przez wieki cechowała go otwartość na inne kultury, co zresztą wiązało się także z uniwersalnym charakterem tej religii i jej ewangelicznego przesłania (por. Ga 3, 28). Otwarcie na to, co inne i nowe, roztropna inkulturacja i akomodacja wartości duchowych i moralnych niestojących w opozycji do Ewangelii, nie tylko nie stanowią zagrożenia, ale ukazują nowe wymiary rzeczywistości, stwarzając nowe możliwości rozwoju²⁰.

Zarzuty relatywizacji chrześcijaństwa czy synkretyzmu są więc nie do utrzymania w kontekście faktycznych wydarzeń w Asyżu, a zwłaszcza w perspektywie wstępujących założeń tychże wydarzeń. Wręcz przeciwnie, wspólna obecność na modlitwie jest namacalnym dowodem otwarcia się Kościoła na inne religie i wyrazem pełnej szacunku postawy wobec modlitwy jako tego,

nami i wyznawcami religii pozachrześcijańskich, lecz miało wskazać chrześcijanom granicę oddzielającą nietolerancję od relatywizmu. „Być razem, by się modlić” to wykluczenie nietolerancji wobec niechrześcijan; natomiast podkreślenie, że nie chodzi o wspólną modlitwę („być razem, aby się modlić”), miało zwrócić uwagę na istniejące między religiami różnice i ostrzegać przed relatywizmem, zmierzającym do traktowania wszystkich religii na równi (*Między nietolerancją a relatywizmem*. <http://mateusz.pl/wdrodze/nr342/05-wdr.htm>).

²⁰ „Ochrzcić” zen. Z Maciejem S. Ziębą rozmawia Piotr Klejny. <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1546,1177734,0,dzial.html>. M. S. Zięba, wybitny znawca historii i filozofii Indii i Chin, stwierdza z całym przekonaniem: „Można zaryzykować stwierdzenie, że duchowni katolicycy czasami, nie rozumiejąc zagadnienia, wolą widzieć w tej działalności zagrożenie, od którego trzeba się odciąć; przyzwyczaili się do wygody codziennego chrześcijaństwa i boją się wejść w światło, by ujrzeć samych siebie w lustrze medytacji. [...] łatwiej zamknąć się w tym, co się zna, aniżeli poszukać wyjaśnienia czegoś nieznanego czy otworzyć się na coś nowego; łatwiej skrytykować, niż próbować zrozumieć inność. Ci, którzy czują się zagrożeni, głównie w wyniku braku wiedzy i umiejętności, będą odrzucać taki rodzaj praktyki duchowej” (tamże). Skrajnie radykalnym wyrazem takiej postawy, a także merytorycznych braków, jest znany już i powszechnie dostępny w sieci film W. Cejrowskiego na temat buddyizmu jako religii bez Boga, sprowadzającej się do kultu demonów i szatana.

co w religijności każdego człowieka jest najbardziej wewnętrzne i intymne, jeśli chodzi o jego odniesienia do Boga. Ponadto trzeba podkreślić, że wspólne modlitwy wyznawców różnych religii są już dzisiaj faktem, w wielu przypadkach mającym aprobatę kościelnego Magisterium; w niniejszym opracowaniu nie chodzi więc o odpowiedź na pytanie, „czy” możliwa jest tego rodzaju modlitwa, ale „na jakiej podstawie” (teologicznej) jest możliwa i ewentualnie jak daleko może się ona posunąć: „być razem, by się modlić”, czy też „być razem i razem się modlić”? Jest to ważne tym bardziej, iż pojawiają się nierzadko wypowiedzi, że właśnie z teologicznego punktu widzenia wspólna modlitwa wyznawców różnych religii jest niemożliwa.

II. TEOLOGICZNY FUNDAMENT MODLITWY MIĘDZYRELIGIJNEJ

Pytając więc, czy możliwa jest wspólna modlitwa chrześcijan i niechrześcijan, spróbujmy wskazać na teologiczne (w świetle teologii chrześcijańskiej, rzecz jasna) podstawy tego, co wydarzyło się w Asyżu i co od tamtego czasu ma miejsce w Kościele, jakkolwiek na znacznie mniejszą skalę; co leży u podstaw tego, że ludzie mogą stanąć razem wobec Boga, chociaż nie poznają Go w taki sam sposób. Całość teologicznego uzasadnienia międzyreligijnej wspólnoty modlitwy można sprowadzić do kilku węzłowych punktów, wynikających z wielu dokumentów Kościoła, zwłaszcza z doktryny Vaticanum II, nauczania Jana Pawła II oraz z dokumentów powstałych w okresie jego pontyfikatu.

1. Protologia: cała ludzkość stanowi jedną rodzinę, posiadającą wspólny początek, którym jest stwórczy akt Boga (*creatio*). Z tego jednego aktu stwórczego wynika też jeden obraz Boży wpisany w ludzką naturę i jedno, wspólne wszystkim ludziom, podobieństwo do Boga (por. Rdz 1, 27), co tym bardziej eksplikuje fakt ich powszechnego braterstwa wobec Boga jako Stwórcy i Ojca. Ta podstawowa jedność stworzenia (*creatura*), stającego wobec swego Stwórcy, uwidaczniać się może najbardziej we wspólnej modlitwie.

2. Eschatologia: ze wspólnego wszystkim ludziom pochodzenia wynika jedno i jedyne, przez Boga określone, wspólne przeznaczenie, jeden cel ostateczny – wieczne zbawienie, oznaczające pełnię życia w Bogu. Jeden i jedyny Bóg Stwórca jest równocześnie jedynym Zbawcą całej ludzkości, przez co eschatologia wiąże się z soteriologią. Jest to kolejny moment stanowiący

o jedności wszystkich bez wyjątku ludzi jako jednej rodziny stojącej wobec Boga–Zbawcy i w perspektywie oferowanego przezeń zbawienia.

3. Chrystologia: cała ludzkość objęta jest jedną ekonomią zbawienia, zaś będąca jej realizacją historia zbawienia rozpoczyna się w akcie stworzenia, swe specyficzne ukierunkowanie zyskuje wraz z powołaniem Abrahama, a jej szczytem i punktem centralnym jest Wydarzenie Jezusa Chrystusa, od Inkarnacji po Paschalne Misterium; Chrystus jest jedynym Odkupicielem całej ludzkości oraz jedynym Pośrednikiem między nią i Bogiem (por. 1 Tm 2, 6), także Pośrednikiem wszelkiej zbawczej łaski. W Nim ludzie znajdują pełnię życia religijnego (DRN 2)²¹. Chrystusowe dzieło odkupienia obejmuje wszystkich ludzi; wysłużone przez Niego zbawienie jest dostępne każdemu człowiekowi, bez względu na jego przynależność religijną. Jest to zawsze zbawienie w Chrystusie i przez Chrystusa, nawet jeżeli jest nieuświadomione jako takie. Wszystkie objawieniowo-zbawcze działania Boga zmierzały do tego jednego punktu w historii zbawienia. Chrystus jest nie tylko pełnią wszelkiego życia religijnego, ale także punktem odniesienia każdego aktu religijnego, przez który gdziekolwiek i kiedykolwiek człowiek zwraca się do Boga. Ponieważ *operationes Dei ad extra sunt communes*, podobnie jak Duch Święty działał w świecie od stworzenia, tak też Logos był w nim zbawczo obecny: jako *Verbum Incarnandum*, a potem jako *Verbum Incarnatum et glorificatum*.

4. Pneumatologia: ten sam Duch Święty, który był obecny w świecie przed Inkarnacją Słowa, działa dziś na całej ziemi, także poza widzialnymi granicami Kościoła, w religiach i kulturach, w życiu religijnym jednostek i społeczności niechrześcijańskich (DV 53; DeP 26. 28), aplikując owoce zbawczego dzieła Chrystusa (por. DV 11-14) i umożliwiając wszystkim ludziom, w tym także wyznawcom religii pozachrześcijańskich, dojście do uczestnictwa w paschalnej tajemnicy Chrystusa, tj. do osiągnięcia zbawienia dzięki dokonaniu przez Chrystusa odkupieniu (por. KDK 22). Także każda autentyczna modlitwa wzbudzana jest przez Ducha Świętego (DV 65; RMis 29; DiP 27). Ponieważ Duch Święty jest duchem jedności i zjednoczenia, Jego obecność i aktywność w religiach ma na celu jakiś rodzaj jedności między ludźmi; wzbudzana przez Niego modlitwa może być zamierzonym Bożym środkiem prowadzącym do tej jedności. Komunia kościelna, będąca celem misyjnego zaangażowania Kościoła, poprzedzona byłaby już przez jakąś komunie w Duchu Świętym i z Duchem Świętym, sprawianą przez modlitwę i na modlitwie.

²¹ Por. L e d w o Ń. „...i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 430-458.

5. Eklezjologia: Kościół pełni funkcję powszechnego sakramentu zbawienia całej ludzkości (KK 48), jest więc związany ze zbawieniem każdego człowieka (DI 20). Granice Kościoła pokrywają się z granicami Chrystusa i Jego łaski, co oznacza, że Bóg nie działa zbawczo bez pośrednictwa Kościoła (DI 14), z którym ma związek każda łaska (RMis 10). Jeśli Kościół jest znakiem jedności wszystkich ludzi z Bogiem i między sobą (KK 1), a niechrześcijanie są przyporządkowani do Kościoła (enc. *Mystici Corporis Christi*, 1943 r.²²), to we wspólnocie modlitwy jedność ta jest nie tylko widoczna, ale i sprawowana; również owo przyporządkowanie znajduje tu ewidentny wyraz. Kościół posiada zresztą obowiązek aktywnego popierania „jedności i miłości wśród ludzi, a nawet wśród narodów” (DRN 1). Dlatego też, jak podkreślił Jan Paweł II w cytowanym już przemówieniu do Kurii Rzymskiej, „Kościół wezwany jest do podejmowania wszelkich możliwych działań (ewangelizacja, modlitwa, dialog), zmierzających do usunięcia spośród ludzi wszelkich rozłamów i podziałów, które oddalają ich od Początku i Końca oraz budzą w nich wzajemną wrogość”²³. Nie jest to wprawdzie jedność kościelnej *communio*, ale taki rodzaj jedności, która ma z pewnością charakter nadprzyrodzony, jako dzieło Bożej łaski; w pełni korelując z tym, co powiedziano wyżej w punktach 1-4, stanowi ona szczególnie wyraz partycypacji wszystkich ludzi w jednej rodzinie Bożej.

6. Jedno jest Królestwo Chrystusowe, którego Kościół jest załączkiem, widzialnym znakiem i narzędziem (RMis 18), w którego służbie pozostaje (tamże 20), ale które przekracza granice Kościoła; „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” (tamże). Stąd też w Królestwie tym partycypują także wyznawcy religii pozachrześcijańskich (por. tamże 15; DI 19), przy czym zawsze jest ono związane z Królestwem Chrystusowym obecnym w Kościele (RMis 20). Niechrześcijanie, przyporządkowani do Kościoła i uczestniczący w tajemnicy Chrystusowego zbawienia, są podobnie związani z Królestwem, jak z Chrystusem: w sposób realny, choć nieuświadomiony (por. DiP 35). Należą oni do Królestwa Bożego, o ile żyją jego wartościami, czyli wartościami ewangelicznymi, pochodzącymi od Chrystusa (*semina Verbi* – nasiona Słowa-Logosu, obecne w pozachrześcijańskich religiach i kulturach) i szerzą

²² Zgodnie z nauczaniem Piusa XII, zawartym w tym dokumencie, niechrześcijanie „[...] etiamsi inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris Corpus ordinentur” (DS 3821: *De salute hominum extra visibilem Ecclesiam*).

²³ *To, co powinno stać się kontynuacją spotkania w Asyżu* s. 15.

te wartości w świecie. Granice Królestwa Bożego są granicami panowania Boga w świecie, a tym samym granicami obecności Chrystusowej łaski.

Biorąc pod uwagę powyższe założenia, wielu autorów idzie dalej, nie zadowolając się „formułą asyską” i dopuszczając nie tylko bycie razem dla modlitwy, lecz także wspólną modlitwę. Postulaty tego rodzaju pochodzą od teologów, a nawet od biskupów. Tak np. Komisja ds. Dialogu i Ekumenizmu Konferencji Biskupów Katolickich Indii już w 1989 r. ogłosiła dokument pt. *Guidelines for Interreligious Dialogues*, w którym stwierdza się, że głównym celem wspólnej modlitwy jest „kult Boga, który nas wszystkich stworzył, by uczynić z nas wielką rodzinę. Jesteśmy wezwani, by adorować Boga nie tylko indywidualnie, ale rzeczywiście jako wspólnota. Jako że w sensie prawdziwym i podstawowym jesteśmy jedno z całą ludzkością, adorowanie Boga razem z innymi nie jest dla nas tylko prawem, ale obowiązkiem” (82)²⁴. Dokument daje też konkretne wskazówki, jakie warunki powinny być spełnione, by taka modlitwa była możliwa.

W podobnym tonie po spotkaniu asyjskim wypowiedział się abp Marcello Zago (1932-2001), były sekretarz Kongregacji Ewangelizacji Narodów: „Nie brak doświadczenia wspólnej modlitwy i religijnego dzielenia się. Najczęściej dokonywane to jest z zachowaniem roztropności, unikając synkretyzmu. [...] Dla takich doświadczeń nie brak poważnych racji teologicznych. Być razem, by się modlić, a czasem modlić się razem, wynika z uznania podstawowego faktu odniesienia wszystkich ludzi do Boga”²⁵.

Oprócz akcentowanego w tego rodzaju wypowiedziach faktu jedności wszystkich ludzi należy uwzględnić powszechność obecności modlitwy jako aktu religijnego *par excellence*. Występuje ona we wszystkich religiach świata, a odnoszona jest do żywego i osobowego Boga, będąc równocześnie wyrazem wiary w Jego istnienie oraz przekonania o Bożej obecności, bliskości, opiece, dobroci, jako kogoś, kto nie tylko słucha, ale przede wszystkim wysłuchuje i gotów jest przyjść człowiekowi z pomocą. Modlitwa zawsze była centralnym punktem każdej religii i dowodem jej żywotności oraz osnową życia religijnego²⁶. Ostatecznie, jak wyraził to Jan Paweł II, jak religie są odbiciem ludzkiego pragnienia nawiązania kontaktu z Bytem Absolutnym, tak pośród różnorodności religii modlitwa wyraża związek z tym Bytem, z Najwyższą Potęgą, przekraczającą możliwości człowieka²⁷. Jest więc zwrócona

²⁴ Cyt. za: D u p u i s. *Chrześcijaństwo i religie* s. 317.

²⁵ Cyt. za: tamże s. 316.

²⁶ M. R u s e c k i. *Istota i geneza religii*. Lublin–Sandomierz 1997 s. 76 n.

²⁷ *A des représentants des divers religions à l’occasion de la journée mondiale de prière*

ku prawdziwemu Bogu, nawet jeśli obraz tego Boga jest błędny z perspektywy objawienia chrześcijańskiego, np. w sytuacji politeizmu. Akt zbawczy może się wszak dokonać także poprzez błędnie rozumiane pośrednictwo²⁸ (por. ChR 17), podobnie zresztą jak ma to miejsce z dokonywaniem się zbawienia w ogóle: pominięcie Chrystusa jako Pośrednika zbawienia nie oznacza, iż zbawienie dokonuje się poza Nim. Jak powiedziano wyżej, każda autentyczna modlitwa pobudzana jest przez Ducha Świętego, obecnego w sercu każdego człowieka. Jest to Duch Chrystusa, a modlitwa taka *implicite* nabiera wymiaru chrystologicznego, tym bardziej że pośrednictwo Chrystusa obejmuje także kult religijny²⁹.

Czy adresat modlitwy chrześcijańskiej jest inny niż w religiach pozachrześcijańskich? W konsekwencji zaś czy modlitwa niechrześcijan lub z niechrześcijanami stanowi wykroczenie przeciw wierze w jednego Boga?³⁰ Wyniki badań nauk religiohistorycznych potwierdzają fakt istnienia kultu jednego naj-

pour la paix. Assise, le 27.10.1986. W: Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique s. 388 n.

²⁸ „Może być politeistyczna modlitwa zwrócona ku prawdziwemu Bogu, gdyż akt zbawczy może się dokonać także przez błędne pośrednictwo. Nie oznacza to obiektywnego uznania tego rodzaju pośrednictwa jako pośrednictwa zbawczego...” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Chrześcijaństwo a religie* nr 17. W: I. S. L e d w o Ń, K. P e k (red.). *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*. Lublin–Warszawa 1999 s. 19). Z oczywistych względów określenie „błędnie rozumiane pośrednictwo” w miejsce „błędne pośrednictwo” wydaje się być trafniejsze i teologicznie poprawne.

²⁹ Podobnie jak chrześcijaństwo stanowi wypełnienie wszystkich religii, a w Chrystusie ludzie znajdują pełnię życia religijnego, tak też wszelki kult religijny (i jakkolwiek akt religijny) w religiach pozachrześcijańskich czerpie swą zbawczą skuteczność (jako „miejsce” udzielania Bożej łaski) z tego jedyne go i doskonałego kultu, którym Syn otacza Ojca; kultu, który raz został przez Jezusa złożony i odtąd nieustannie jest przez Niego składany. Zdaniem J. Ratzingera, ofiarnicza śmierć Jezusa była „jedyną liturgią w historii świata, liturgią kosmiczną” (*Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków 1994 s. 281), dlatego też kult chrześcijański, sprawowany *per Christum et cum Christo et in Christo*, jest jedynym kultem zbawczo skutecznym oraz jedynym dokonywanym „za wielu”, czyli za całą ludzkość (L e d w o Ń. „...i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 427-429).

³⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna w przytaczanym wyżej dokumencie *Chrześcijaństwo a religie* pyta: „Ostatecznie, czy modlitwy wiernych zwracają się do tego samego adresata pod różnymi imionami? Czy tę samą rzeczywistość przedstawiają bóstwa i moce religii, spersonifikowane siły przyrody, życia i społeczeństwa, wyobrażenia psychiczne lub mistyczne?” (nr 17). Wydaje się, że w wypowiedzi tej dominuje raczej fenomenologiczne czy w ogóle religioznawcze, a nie teologiczne, określenie religii; to ostatnie widzi ją zawsze i wyłącznie jako osobowy i życiowy związek człowieka z Bogiem. Modlitwa byłaby więc zawsze kierowana do tego samego, jakkolwiek nie tak samo postrzeganego, Boga; analogicznie jest w odniesieniu do samej religii czy wiary w religii. Jan Paweł II w przytaczanym już przemówieniu do młodzieży mużulańskiej w Casablance stwierdził: „Nous croyons au même Dieu, le Dieu

wyższego Boga także poza przestrzenią tzw. religii monoteistycznych, np. w hinduizmie czy tradycyjnych religiach Afryki (jakkolwiek tu monoteizm może się mieszać z elementami politeistycznymi czy animistycznymi)³¹. Do Niego przede wszystkim zwrócone jest całe życie człowieka religijnego i każdy jego akt religijny. Jest to zawsze ten sam, jedyny Bóg, gdyż innego nie ma. Z kolei wielość obrazów Boga, obecnych w religiach, nie oznacza wielości bogów i nie musi być równoznaczny z politeizmem (A. Ritter³²); jest raczej (podobnie jak wiele innych różnic zachodzących między religiami) rezultatem różnych rodzajów objawienia Bożego dostępnego w religiach³³ i różnego stopnia ich odczytania, a także zróżnicowanego doświadczenia Boga³⁴. Ostatecznie obok tych różnic istnieją też podobieństwa między religiami³⁵; na nich mogłaby się opierać wspólna modlitwa. Podobnie bowiem jak same religie, również modlitwa niechrześcijan może odbijać „promień owej Prawdy, która oświeca każdego człowieka” (DRN 2).

Pośród elementów różnicujących religie, obok pojęcia Boga, mieszczą się takie, jak odmienne koncepcje człowieka, zbawienia, dróg do jego osiągnięcia, sposobów i zakresu odczytania woli Bożej; także rodzaj objawienia Bożego obecnego w religiach, stopień jego odczytania, język religijny (pojęcia religijne), kultura, z którą dana religia jest związana, elementy zbawcze w religiach. Rzutuje to na sposób modlenia się, na cele modlitwy, które jednak nie muszą się różnić całkowicie, szczególnie na płaszczyźnie modlitwy prześlągania, prośby (zwłaszcza dotyczącej spraw doczesnych, jak pokój czy sprawiedliwość), a nawet uwielbienia (tu jednak mogą zachodzić problemy

unique, le Dieu vivant, le Dieu qui crée les mondes et porte ses créatures à leur perfection. [...] Les uns et les autres nous croyons en un Dieu, le Dieu unique, qui est toute Justice et toute Miséricorde... ” (*Aux jeunes musulmans du Maroc* s. 332. 339). Por. też: „[...] ils ont donc [les musulmans – dop. I.S.L.], comme vous, la foi d’Abraham dans le Dieu unique tout-puissant et misericordieux” (*A la communauté catholique d’Ankara. Ankara, le 29.11.1979*. W: *Le dialogue interreligieux dans l’enseignement officiel de l’Église catholique* s. 239).

³¹ B. M a i k. *Dialog chrześcijaństwa z hinduizmem*. W: H. Z i m o Ń (red.). *Dialog międzyreligijny*. Lublin 2004 s. 203; H. Z i m o Ń. *Afrykańskie wartości duchowe i religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego*. Tamże s. 163-166.

³² Por. B. W i e c z o r e k. *Do kogo modlą się niechrześcijanie?* <http://mateusz.pl/wdrodze/nr377/05-wdr.htm>

³³ Stoimy tu na płaszczyźnie teologicznego rozumienia pojęcia religii i objawieniowej koncepcji jej genezy (zob. R u s e c k i. *Istota i geneza religii* s. 189-239; L e d w o Ń. „...i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 461-497).

³⁴ Zob. I. S. L e d w o Ń. *Pluralizm religii. 3. W perspektywie teologicznej*. W: *Leksykon Teologii Fundamentalnej* s. 924 n.

³⁵ Zob. R u s e c k i. *Istota i geneza religii* s. 262-266.

dotyczące chociażby kwestii pojęcia Boga, Jego przymiotów, odniesienia do świata i człowieka, rozumienia zbawienia i sposobu jego osiągnięcia itd.).

III. PRZYCZYNY SPRZECIWU WOBEC MODLITWY MIĘDZYRELIGIJNEJ

Wobec tylu argumentów przemawiających za możliwością (jednakże *servatis servandis*, jak zobaczymy dalej) wspólnej modlitwy wyznawców różnych religii, w tym chrześcijaństwa i religii pozachrześcijańskich, w naturalny sposób pojawia się pytanie o źródła opinii sprzeciwiających się tego rodzaju postępowaniu. Wydaje się, że korzenie tych poglądów tkwią z jednej strony w tradycyjnej interpretacji natury, genezy i znaczenia religii pozachrześcijańskich, z drugiej zaś – w zawężonym ujęciu inkluzywizmu teologicznoreligijnego, uznającego każdą próbę podejścia do religii pozachrześcijańskich jako do rzeczywistości stanowiących wyraz powszechnej woli zbawczej Boga, za zamach na absolutność, wyjątkowość czy nadrzędność chrześcijaństwa wobec innych religii.

Jak wiadomo, przez wiele wieków w chrześcijaństwie, tak w teologii oraz w nauczaniu magisterialnym, jak i w przekonaniu wiernych, religie pozachrześcijańskie uważane były za kultury „bałwanów”, elementów natury, kosmosu itd., za wytwory czysto ludzkie (o ile nie szatańskie, ale taka ich ocena sięga swymi początkami przede wszystkim teologii Reformatorów), nieposiadające żadnego znaczenia w historii objawienia i zbawienia ani też, konsekwentnie, nieodgrywające żadnej roli w procesie zbawienia ich wyznawców; generalnie – za religie fałszywe. Teologia taka leżała u podstaw misyjnej działalności Kościoła, uzasadnianej przede wszystkim troską o zbawienie niechrześcijan. Jakiegokolwiek pozytywne elementy tych religii, o ile takie zauważano (zwłaszcza w miarę odkrywania nowych lądów, ludów i ich religii w czasach nowożytnych), tłumaczono zazwyczaj przez tzw. teorię zapożyczeń: wartości te miały pochodzić (lub też były wprost wykradzione) z chrześcijaństwa i Biblii. Chrześcijaństwo uważano za jedyną religię objawioną i zbawczą, mającą wyłączność na prawdę i Bożą łaskę (tzw. absolutny charakter chrześcijaństwa).

Mimo iż Sobór Watykański II definitywnie zmienił katolickie podejście do religii pozachrześcijańskich, sankcjonując tzw. paradygmat inkluzywistyczny w teologii religii, dostrzegając w religiach elementy prawdy i łaski, a ich

wyznawcom nie odmawiając możliwości zbawienia bez formalnej przynależności do Kościoła, to jednak nie zmieniło się podejście wielu teologów do kwestii genezy tych religii oraz do ich znaczenia w dziejach zbawienia. Religie nadal uważane są za wyraz ludzkiej aktywności w poszukiwaniu Boga, problematyczne jest uznanie obecności w nich autentycznego Objawienia Bożego, a każda próba akceptacji tzw. pluralizmu *de iure* uważana jest za wyraz relatywizacji chrześcijaństwa. Nie mogą też one żadną miarą stanowić partnera dla chrześcijaństwa, jeśli chodzi o jakiegokolwiek praktyki religijne.

Ponadto do problematyki religii podchodzi się fenomenologicznie, a nie teologicznie, bez jakichkolwiek kryteriów prawdziwości religii czy też pytania o ich genezę lub funkcje. Chrześcijaństwu nadal przypisuje się „absolutną pełnię prawdy”, zaś wyznawcy religii pozachrześcijańskich, mimo iż w religiach tych obecne są nasiona Logosu, nadal zbawiać mieliby się dzięki życiu zgodnemu z sumieniem, niezależnie od wyznawanej religii, o ile nie wbrew niej. Taka teologia religii niewiele różni się od tradycyjnego ekskluzywizmu, który ostatecznie także nie kwestionował obecności zbawczej łaski poza widzialnymi granicami Kościoła ani nie odmawiał niechrześcijanom (ujmowanym wszak indywidualnie, w oderwaniu od wyznawanej przez nich religii) możliwości osiągnięcia zbawienia na podstawie życia zgodnego z głosem sumienia.

Nie bez znaczenia jest jeszcze jedna uwaga: spotkania asyjskie czy inne podobne inicjatywy dialogu międzyreligijnego odrzucane są i krytykowane ze strony tych, którzy w ogóle negują Sobór Watykański II i jego doktrynę, dialog międzyreligijny, a nawet ruch ekumeniczny: przede wszystkim Bractwo Kapłańskie św. Piusa X i sedewakantyści. Są to więc te grupy chrześcijan, dla których ostatnim autorytatywnym w tej materii dokumentem magisterialnym jest encyklika Piusa XI *Mortalium animos* (1928 r.), stanowiąca szczytowe osiągnięcie ówczesnej koncepcji zjednoczenia chrześcijan na zasadzie „nawrócenie i powrót” do jedyne prawdziwego Kościoła Chrystusowego, którym jest Kościół rzymskokatolicki (konwertyzm). Niektóre zaś denominacje protestanckie (np. Adwentyści Dnia Siódmego) postrzegają Asyż w perspektywie New Age.

IV. WNIOSKI PRAKTYCZNE

O ile dotąd usiłowaliśmy odpowiedzieć na pytania, „czy i dlaczego” modelić się razem, udzielając na nie pozytywnej odpowiedzi, o tyle nie mniej

istotna jest odpowiedź na pytanie „jak” się razem modlić; należy więc rozróżniać między zasadą wspólnej modlitwy a jej faktem³⁶. Przede wszystkim jednak należy rozróżniać między poszczególnymi religiami, których wyznawcy mieliby być włączeni w omawiane tu praktyki religijne, uwzględniając wspomniane wyżej różnice między religiami, determinujące pod wieloma względami wspólną modlitwę międzyreligijną.

Skoro modlitwa jest wyrazem wiary (*lex orandi – lex credendi*), powstaje pytanie, czy nie jest możliwe – z braku takiej samej wiary – znalezienie przynajmniej słów modlitwy możliwych do przyjęcia przez wszystkich; jej Adresat pozostaje w końcu zawsze ten sam, jak o tym była mowa wyżej. Wspólnota modlitwy musi bowiem oznaczać także wspólnotę treści tej modlitwy. Formuła asyska nie jest jedyną możliwą między innymi dlatego, że w Asyżu reprezentowanych było zbyt wiele religii równocześnie, co uniemożliwiało przygotowanie tekstów modlitw będących do przyjęcia przez wszystkich. Inaczej jednak mogłoby być w sytuacji spotkania wyznawców wyłącznie religii monoteistycznych lub niektórych tylko religii. Znane są już zbiory tego typu modlitw dla chrześcijan, żydów i muzułmanów³⁷. Jako przykłady modlitw możliwych do przyjęcia przez wyznawców wielu religii podaje się też często *Pieśń słoneczną* św. Franciszka z Asyżu, *Hymn do nieznanego Boga* św. Grzegorza z Nazjanzu, niektóre teksty *Upaniszad* czy *Bhagawadgity*³⁸. Kryteria tego rodzaju z pewnością spełniają też niektóre Psalmi czy teksty

³⁶ Por. D u p u i s. *Chrześcijaństwo i religie* s. 315-318.

³⁷ Zob. np. M. B a u s c h k e, W. H o m o l k a, R. M ü l l e r (Hg.). *Gemeinsam vor Gott: Gebete aus Judentum, Christentum und Islam (Gebundene Ausgabe)*. Gütersloh 2004.

³⁸ Jan Paweł II w czasie pielgrzymki do Indii, w Kalkucie, w przemówieniu do wyznawców hinduizmu, powoływał się nie tylko na Pismo św., ale także na Upaniszady; na koniec zaś modlił się słowami R. Tagore: „Daj nam siłę kochania, pełnego umiłowania naszego życia w jego radościach i trudnościach, w jego zyskach i stratach, w jego wzlotach i upadkach. Spraw, abyśmy mieli dość siły, by w pełni widzieć i słyszeć Twój świat i pracować w nim ze wszystkich naszych sił. Spraw, abyśmy w pełni przeżyli życie, które nam dałeś, spraw, abyśmy je podjęli odważnie i równie odważnie donieśli. Taka jest nasza modlitwa, którą zanosimy do Ciebie” (*Aux autorités religieuses de l'Inde. Calcutta, le 3.2.1986*. W: *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique* s. 364. Tł. – I. S. Ledwoń). Zresztą już w 1964 Paweł VI w Bombaju, w przemówieniu do przedstawicieli różnych religii, cytował fragment *Upaniszad*: „Z nieistnienia prowadź mnie w istnienie, z ciemności prowadź mnie ku światłu, ze śmierci prowadź mnie w Nieśmiertelność” (cyt. za: D u p u i s. *Chrześcijaństwo i religie* s. 333).

Koranu³⁹ lub mistyków islamskich. Podobny charakter mogą mieć modlitwy wielu ludów afrykańskich⁴⁰.

Sekretariat dla Niechrześcijan ogłosił w 1971 i 1981 *Wskazówki dla dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego*, niewykluczające wspólnej modlitwy, jakkolwiek zalecające sporą dozę ostrożności, a zwłaszcza unikanie pozorów synkretyzmu i prozelityzmu. Dopuszcza się tu wspólną modlitwę przygotowaną na specjalną okazję i opierającą się na wspólnych wszystkim uczestnikom wierzeniach⁴¹. Należy więc dokonać określonego „rozeznania duszpasterskiego”, uwzględniającego czas i miejsce modlitwy, szczególną okazję tego rodzaju modlitewnego spotkania, zawartość doktrynalną modlitwy (tekst, zwłaszcza ten, który ma być odmawiany przez wszystkich uczestników spotkania), z uwzględnieniem zasady *lex orandi – lex credendi*, ewentualnie towarzyszące jej gesty. Istotny jest także cel modlitwy – dobro naturalne (jako takie najczęściej przywołuje się pokój między narodami) łatwiej może być celem wspólnym, niż dobro nadprzyrodzone, częściej doktrynalnie uwarunkowane w modlitwie⁴². Uwagi te czy zastrzeżenia mogą być odniesione do wspólnej modlitwy chrześcijan nie tylko z muzułmanami, lecz także z wyznawcami innych religii, przy czym z pewnością najroztropniej i „najbezpieczniej” od strony ortodoksji będzie prowadzić tego rodzaju modlitwy z przedstawicielami (wyznawcami) jednej określonej religii (zwłaszcza monoteistycznej), co umożliwi także spełnienie powyższych warunków, szczególnie tych, które dotyczą doktrynalnej strony takiego wydarzenia.

W kontekście tego, co powiedziano dotąd, teologicznie wątpliwa, o ile nie wręcz niemożliwa jest modlitwa międzyreligijna w trakcie Eucharystii, a nawet w jej obecności, a więc w świątyni katolickiej czy prawosławnej, niezależnie od sprawowanej aktualnie liturgii. Eucharystia stanowi bowiem zupełnie wyjątkowy dla chrześcijaństwa znak tożsamości (której zachowanie jest istotnym, jakkolwiek przez wielu kwestionowanym, warunkiem szczerego i autentycznego dialogu międzyreligijnego) oraz wyraz *legis credendi*, zwłaszcza w odniesieniu do pojęcia Boga. Wyraża ona jedność wierzących w Chry-

³⁹ Zwłaszcza *Al-Fatiha – Sura Otwierająca*: „W Imię Boga Miłosiernego i litościwego! Chwała Bogu, Panu światów, Miłosiernemu i Litościwemu, Królowi Dnia Sądu. Oto Ciebie czcimy i Ciebie prosimy o pomoc. Prowadź nas drogą prostą, Drogą tych, których obdarzyłeś dobrodziejstwami; nie zaś tych, na których jesteś zagniewany, i nie tych, którzy błądzą” (*Koran*. Przekład J. Bielecki. Warszawa 1986. <http://www.poznajkoran.pl/koran/1/>)

⁴⁰ Zob. np. Z i m o Ń. *Afrykańskie wartości duchowe i religijne* s. 177.

⁴¹ D u p u i s. *Chrześcijaństwo i religie* s. 326 n.

⁴² Por. tamże s. 323 n.

tusa, która w tym przypadku nie ma miejsca. Ponadto świątynia w danej religii jest wyrazem wiary, a nie czymś ponadreligijnym czy wieloreligijnym panteonem⁴³. Wspólna modlitwa sprawiałaby tu w szczególności sposób pozory synkretyzmu, przed którymi ustrzec chcą uczestników wspólnych modlitw wspomniane wyżej dokumenty.

BIBLIOGRAFIA

- „Ochrzczyć” zen. Z Maciejem S. Ziębą rozmawia Piotr Klejny. <http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1546,1177734,0,dzial.html>.
- A n t e s P.: Synkretyzm religijny. W: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.). *Leksykon Teologii Fundamentalnej*. Lublin–Kraków 2002 s. 1164-1165.
- A u b e r t J.-M., C o u v r e u r G. (éd.): *Mission et dialogue interreligieux*. Lyon 1991.
- B a u s c h k e M., H o m o l k a W., M ü l l e r R. (Hg.): *Gemeinsam vor Gott: Gebete aus Judentum, Christentum und Islam (Gebundene Ausgabe)*. Gütersloh 2004.
- B e n e d y k t XVI: Homilia w Asyżu w czasie Mszy św. z okazji 800. rocznicy nawrócenia św. Franciszka. <http://www.niedziela.pl/wiad.php?p=200706&idw=257>.
- B s t e h A. (Hg.): *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*. Mödling 1987.
- C a n o b b i o G., d a l l a V e c c h i a F., M o n t i n i G. (ed.): *Cristianesimo e religioni in dialogo*. Brescia 1994.
- D u p u i s J.: *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*. Paris 2002 (tł. pol.: *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Kraków 2003).
- F é d o u M.: *Między nietolerancją a relatywizmem*. <http://mateusz.pl/wdrodze/nr342/05-wdr.htm>.
- G i r a u l t R., V e r n e t t e J.: *Croire en dialogue. Chrétiens devant les Religions, Les Eglises, les Sectes*. Limoges 1979.
- J a n P a w e ł II: *A des croyants des diverses religions des États-Unis*. Los Angeles, le 16.9.1987. W: *Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux. Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*. Documents rassemblés par Francesco Gioia. Solesmes 1998 s. 431-435.

⁴³ Por.: *W supermarketach wierzeń religijnych*. Z ks. dr. Adamem Wąsem SVD, dyrektorem Centrum Dialogu Kultur i Religii w Pieniężnie, rozmawia Łukasz Kaźmierczak. <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/wsupermarkeciw.html>

- J a n P a w e ł II: A des représentants des divers religions à l'occasion de la journée mondiale de prière pour la paix. Assise, le 27.10.1986. Tamże s. 388-390.
- J a n P a w e ł II: A la communauté catholique d'Ankara. Ankara, le 29.11.1979. Tamże s. 238-241.
- J a n P a w e ł II: Au jeunes musulmans du Maroc. Casablanca, le 19.8.1985. Tamże s. 332-341.
- J a n P a w e ł II: Aux autorités religieuses de l'Inde. Calcutta, le 3.2.1986. Tamże s. 358-364.
- J a n P a w e ł II: Aux fidèles durant l'audience générale. Rome, le 22.10.1986. Tamże s. 383-387.
- J a n P a w e ł II: To, co powinno stać się kontynuacją spotkania w Asyżu. Przemówienie do Kurii Rzymskiej. OsRomPol 11-12:1986 s. 15, 32.
- K a m y k o w s k i Ł.: Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku. Kraków 2003.
- L e d w o Ń I. S., P e k K. (red.): Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia. Lublin–Warszawa 1999.
- L e d w o Ń I. S.: „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej. Lublin 2006.
- L e d w o Ń I. S.: Pluralizm religii. 3. W perspektywie teologicznej. W: M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.). Leksykon Teologii Fundamentalnej. Lublin–Kraków 2002 s. 924-925.
- M a i k B.: Dialog chrześcijaństwa z hinduizmem. W: H. Zimoń (red.). Dialog międzyreligijny. Lublin 2004 s. 185-208.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Chrześcijaństwo a religie. W: I. S. Ledwoń, K. Pek (red.). Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia. Lublin–Warszawa 1999 s. 13-54.
- P i u s XII: Encyklika *Mystici Corporis Christi*. Watykan 1941.
- Rada Biskupów do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja do Spraw Ewangelizacji Narodów. Dialog i przepowiadanie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii. Watykan 1990.
- R a t z i n g e r J.: Wprowadzenie w chrześcijaństwo. Kraków 1994.
- R o s s a n o P.: Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con i grandi religioni. Cinisello Balsamo 1993.
- R u s e c k i M., K a u c h a K., L e d w o Ń I. S., M a s t e j J. (red.): Leksykon Teologii Fundamentalnej. Lublin–Kraków 2002.
- R u s e c k i M.: Istota i geneza religii. Lublin–Sandomierz 1997.
- S e c k l e r M.: Synodos der Religionen. Das «Ereignis von Assisi» und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen. ThQ 169:1989 s. 5-24.
- Sekretariat dla Niechrześcijan. Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. CT 55:1985 fasc. IV s. 137-145.
- Sekretariat dla Niechrześcijan. Sugestie do dialogu między religiami. W: Wiara katolicka w dialogu. Warszawa 1970 s. 159-198.
- S e r r e t t i M. (ed.): Unicità e universalità di Gesù Cristo. Il dialogo con le religioni. Milano 2001.

- S h e a r d R. B.: Interreligious Dialogue in the Catholic Church since Vatican II. An Historical and Theological Study. Toronto 1987.
- S t r o l z W., W a l d e n f e l s H. (Hg.): Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen. Freiburg–Basel–Wien 1983.
- U r b a n J.: Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła. Opole 1999.
- W supermarkecie wierzeń religijnych. Z ks. dr. Adamem Wąsem SVD, dyrektorem Centrum Dialogu Kultur i Religii w Pieniężnie, rozmawia Łukasz Kaźmierczak. <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IR/wsupermarkeciew.html>
- Wiara katolicka w dialogu. Warszawa 1970.
- W i e c z o r e k B.: Do kogo modlą się niechrześcijanie? <http://mateusz.pl/wdrodze/nr377/05-wdr.htm>
- Z i m o ń H. (red.): Dialog międzyreligijny. Lublin 2004.
- Z i m o ń H.: Afrykańskie wartości duchowe i religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego. W: t e n ż e (red.). Dialog międzyreligijny. Lublin 2004 s. 159-183.

INTERRELIGIOUS PRAYER
IN PERSPECTIVE OF DIALOGUE OF RELIGIOUS EXPERIENCE

S u m m a r y

In context of interreligious dialogue development, especially the meetings of the representatives of different religions led by the Pope in Assisi and criticized by various ecclesiastical circles, an essential question appears concerning theological ground for Christians' participation in interreligious prayer. The author of the article indicates the origins of the above mentioned criticism, refutes charges of syncretism and relativism aimed at Assisi, and gives the reasons for the possibility of such a prayer within the so-called dialogue of religious experience. The possibility is grounded, above all, on such facts as common origin and destiny of mankind, unity of God's economy of salvation, uniqueness of Jesus Christ's saving mediation, universality of the action of the Holy Spirit in the world and in religions, and uniting role of the Church toward mankind. The practical aspect of the problem resolves mainly to the necessity for taking into consideration the principle *lex orandi – lex credendi* and sensibly avoiding all appearances of syncretism and proselytizing.

Słowa kluczowe: teologia religii, dialog międzyreligijny, modlitwa międzyreligijna, spotkania asyjskie.

Key words: theology of religions, interreligious dialogue, interreligious prayer, Assisi meetings.