

Ks. Łukasz Kamykowski

Wiarygodność dialogu

Na 25-lecie Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu przedstawiam jeden z nurtów moich studiów w ostatnich latach, który wydaje mi się szczególnie ważny w epoce wykazującej nieufność wobec idei dialogu w ogóle, a stosowania jej w Kościele – w szczególności. Dla porównania przypomnę rzecz już od dawna opracowaną przez teologię fundamentalną – zasady wiarygodności apologii. Zanim przejdę do pytania o podobne reguły wiarygodności dla dialogu, doprecyzuję, jaki dialog mam na myśli.

Wiarygodność apologii

Apologia jest pojęciem znanym w świecie hellenistycznym, a ponadto – znane jest też językowi Nowego Testamentu. Wykorzystane przez 1 P w zdaniu mówiącym o stosunku uczniów Chrystusa z diaspory do niechętnego otoczenia stało się kluczowym dla określenia stosunku Kościoła do świata w czasach nowożytnych. Chrześcijanie, w myśl tej interpretacji tekstu biblijnego, powinni mocniej przyłączyć sami do Chrystusa, mieć go „w sercu” za Świętego, a więc nie tylko intelektualnie ogarniać podstawową treść Ewangelii, ale uczynić ją przez żywą wiarę wewnętrzną zasadą własnego życia.

Mocna identyfikacja z wyznawaną wiarą i własną wspólnotą jednak nie wystarcza. Trzeba być gotowym do rozumnej obrony (*prospologian*) ożywiającej ich nadzieję na osiągnięcie tego, co stanowi przedmiot dobrej nowiny – życie wieczne w Bogu, dzięki jego miłosierdziu okazanemu w Chrystusie Jezusie.

Apologetyka czy teologia fundamentalna gromadzi, systematyzuje, rozwija rozumowo i teologicznie racje pozwalające uczynić wiarę w to przesłanie godnym człowieka rozumnego. Wskazuje metodę postępowania, aby można było uznać za wiarygodną apologię własną Jezusa z Nazaretu i apologię Kościoła apostołskiego po ukazaniu się Ukrzyżowanego jako zwycięzcy śmierci. Nie będziemy się tu nad tym rozwodzić. Przypominamy tylko, że wiadomo, jak uzasadniać podstawowe treści niesione przez Ewangelię i jakie są granice takiego uzasadniania. Wiemy też, czego powinniśmy oczekiwać od przekaziciela takiego przesłania, aby móc przyjąć jego świadectwo. Tymczasem potrzeba podobnej wiedzy w odniesieniu do dialogu, jeśli chcemy go uwiarygodnić jako podstawową postawę Kościoła wobec świata i ważny instrument głoszenia Ewangelii.

Wiarygodność dialogu¹

Z wiarygodnością dialogu sprawa jest o tyle trudniejsza, że potrzebne jest uzasadnienie stosowności używania go w teologii. Nie jest to pojęcie biblijne, długo jego znaczenie w filozofii i kulturze łacińskiej było dość ograniczone, przez Kościół zostało przejęte bardzo późno – właściwie dopiero w XX wieku.

Zanim pojęcie „dialog” weszło do języka Kościoła i teologii, doznało samo pogłębienia filozoficznego. Miało ono – w wielkim uproszczeniu – dwa etapy. W ciągu zeszłego stulecia wyrosło ono z prostego określenia pewnej formy wyrażania myśli znanej od

¹ Ten podrozdział – Ł. Kamykowski, *Wpływ soborowej zachęty do ekumenizmu i kontaktów międzyreligijnych na rozumienie dialogu*, w: „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 2012, z. 04, s. 118–134.

starożytności, wiązanej jeszcze pod koniec XIX wieku jedynie z teorią literatury² na jedno z kluczowych haseł słowników filozoficznych, politologicznych, pedagogicznych, wreszcie także teologicznych³. Uwieczniona przez Platona (a znana i w innych starożytnych kręgach kulturowych) forma prezentacji myśli została przejęta do dziedzictwa kultury europejskiej przez ojców Kościoła. Służyła ona jednak przez wieki pojedynczym autorom do naświetlania przedmiotu swej refleksji z różnych punktów widzenia, przy czym nie było istotne, czy i na ile postaci dialogujące w utworze literackim przedstawiały rzeczywiste poglądy rzeczywiście istniejących ludzi (różnych od autora tekstu)⁴.

Od początku XX wieku, w obliczu kryzysu świata zachodniego, którego tragicznym wyrazem stały się dwie „wojny światowe” i towarzyszące im rewolucje, przewroty, katastrofy ekonomiczne, idea dialogu zaczyna robić niebywałą karierę.

W trakcie „wielkiej wojny” i zaraz po niej rodzi się „filozofia dialogu”⁵ wśród myślicieli, którzy, przełamując kanony obowiązujących szkół, dają się zainspirować w swym filozofowaniu religii (żydowskiej lub chrześcijańskiej) i tekstom biblijnym. U podstaw filozofii kładą namysł nad relacją między osobami w jej nieredukowalnej

² W takim jedynie sensie zajmuje się dialogiem jeszcze *Lexikon für Theologie und Kirche* także w ostatnim swoim wydaniu. W słownikach i encyklopediach świeckich hasło „dialog” pojawia się dopiero zdecydowanie za połową XX wieku, obok znaczenia formy literackiej (jedyne znaczenie podane jeszcze na przykład L. Vigliani, *Dialogo*, w: *Grande Dizionario Enciclopedico*, t. 4, red. D. Scarella, G. Merlini, Torino 1956, s. 566), znaczenie „dyskusji mającej na celu znalezienie platformy porozumienia” – *Petit Larousse Illustré*, Paris 1980, hasło *Dialogue*, s. 316.

³ Por. na przykład G. O’Collins SJ, E. G. Farrugia SJ, *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 60; T. Sikorski, *Dialog*, w: *Słownik teologiczny*, t. 1: A–N, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 126.

⁴ Por. L. Małunowiczówna, *Dialog literacki*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, s. 1291.

⁵ K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993; J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990; E. Wolicka, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Kraków 1997.

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

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

Stosowność w teologii⁶

Nie można zrozumieć soborowego podejścia do kwestii dialogu bez przywołania inspirującej w tym względzie roli, jaką odegrała pierwsza encyklika papieża Pawła VI. Wydał ją latem (6.08) 1964 roku,

⁶ Ten temat został opracowany wcześniej: Ł. Kamykowski, *Dialog w Tradycji Kościoła. Przykład zakorzenienia nowej kategorii teologicznej w Tradycji Kościoła*, w: *Tradycja w Kościele*, red. T. Dzidek, B. Sieńczak, J. D. Szczurek, s. 206–221 (208–212); Ł. Kamykowski, *Wpływ soborowej zachęty do ekumenizmu i kontaktów międzyreligijnych na rozumienie dialogu*, w: „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 2012, z. 04, s. 118–134.

to jest w okresie między drugą a trzecią (z czterech) sesją plenarną Soboru. Jest to oficjalny list papieża do biskupów świata, którzy w tym czasie są uczestnikami soboru powszechnego. Sobór ten zwołał poprzednik Pawła VI, bł. Jan XXIII i zdołał przed śmiercią pokierować obradami pierwszej sesji, jesienią 1962 roku. Obrady drugiej sesji, jesienią 1963, były burzliwe i nie doprowadziły do uchwalenia żadnego dokumentu. Wybrany świeżo papież przysłuchiwał się im, po czym postanowił wydać własny dokument, zawierający sugestie co do zawężenia tematyki, jej uporządkowania i ukierunkowania dalszych prac Soboru.

Przykład 1: *Ecclesiam suam* Pawła VI

Poświęcona temu problemowi Encyklika *Ecclesiam suam*⁷ została podzielona na trzy części, z których pierwsza podejmuje temat istoty (tajemnicy, misterium) Kościoła, druga wskazuje konieczność odnowy praktyki kościelnej w zgodzie z głębszym rozumieniem jego natury, wreszcie trzecia próbuje określić właściwą relację między Kościołem a „światem”. Tę właśnie relację proponuje Paweł VI ująć w kategoriach dialogu (*colloquium*):

„Kościół powinien nawiązać dialog (*in colloquium veniendum est*) ze społeczeństwem, w którym żyje. Dzięki temu Kościół przybiera postać słowa orędzia i dialogu (*colloquii*)” – (ES 65⁸).

⁷ *Acta Apostolicae Sedis* (odtąd: AAS) 56(1964), nr 10 (26 Augusti 1964), s. 609–659. Przekład polski w opublikowanej osobno nadbitce zeszytu 56–57 miesięcznika „Chrześcijanin w świecie”: *Ecclesiam suam*, Warszawa 1978, ss. 72. Tekst łaciński dostępny, w: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-56-1964-ocr.pdf> (dostęp 29.08.2018); „Opoka”, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964.html (dostęp 29.08.2018).

⁸ ES = *Ecclesiam suam*. Polskie wydanie, które przytaczamy, stosuje numerację paragrafów, której brak w oryginale łacińskim. Dla ułatwienia podajemy ją po tekstach cytowanych.

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

Dla lepszego zrozumienia odpowiedzi na to pytanie warto wprzód uświadomić sobie, jak widzi dokument partnerów tego dialogu. Kościół jest tym, który (bez swej zasługi) wie, rozumie, ma w nadmiarze Słowo – mądrość potrzebną światu. A świat? Świat ukazany jest jako nie-Kościół, jako podmiot od Kościoła całkowicie różny i – z powołaniem się na Ewangelię – opisany jest w ciemnych barwach. Ewangelia bowiem – zdaniem Pawła VI – uczy nas przede wszystkim o różnicy w stosunku do świata tam, gdzie mówi o świecie, „[...] to jest albo o społeczności ludzi stojących z dala od światła wiary i daru łaski, albo o wspólnocie ludzkiej, która chełpi się w przekonaniu, że znajduje się w jak najlepszym położeniu, ponieważ uważa, że własne jej siły wystarczają jej do osiągnięcia pełnego, trwałego i owocnego dobrobytu, albo o ludziach, którzy sądząc, że ich sprawy znajdują się w najgorszym stanie, całkowicie upadają na duchu i twierdzą stanowczo, że ich wady, ich niemoc, ich duchowe choroby są nie tylko konieczne i nieuleczalne, lecz także godne pożądania jako niezaprzeczone pewne objawy ich wolności i prawdziwego ich pochodzenia” (ES 59).

Czy jest sens słuchać tak rozumianego świata tkwiącego w błędzie co do swego stanu, pełnego pychy i fałszywego samozadowolenia? Owszem. Nawet – zdaniem papieża – od wysłuchania go trzeba zacząć. Spontanicznie też nasuwa mu się model tego typu rozmowy:

„Albowiem nie inaczej postępuje lekarz, który znając niebezpieczeństwa choroby, unika wprowadzić zakażenia siebie i innych, lecz równocześnie pilnie zabiega o wyleczenie chorych, tak i Kościół nie tylko nie sądzi, że okazane mu przez najlepszego Boga miłosierdzie zostało przeznaczone dla jego własnej korzyści, ani też nie uważa, że wobec własnego wspaniałego stanu – należy zaniedbywać tych, którzy do tego stanu nie należą, lecz właśnie dlatego, że sam otrzymał zbawienie, tym większą życzliwością i gorętszą miłością otacza zarówno tych, którzy są blisko, jak i tych, do których może się zbliżyć poprzez wysiłek zmierzający do umożliwienia wszystkim uczestnictwa w zbawieniu” – (ES 63).

Rozmowa Kościoła ze światem jawi się na kształt rozmowy lekarza z pacjentem, słuchającym najpierw z uwagą, co pacjentowi dolega i w jaki sposób można mu pomóc. Tym obrazem Paweł VI zachęca do odwagi w nawiązywaniu kontaktów ze skażonym błędami światem i przeciwstawia się zarzutom o uleganie w dialogu obcym wpływom. Taki model nie kłóci się też z szukaniem teologicznego prawzoru dialogu w relacji Boga do świata:

„Ojcowski i święty dialog między Bogiem a ludźmi, przerwany po niešťczęsnym upadku Adama, został potem wznawiany w późniejszych epokach. W rzeczy samej dzieje zbawienia ludzkiego świadczą o tym długotrwałym i różnorodnym dialogu, który Bóg w sposób przedziwny z ludźmi nawiązuje i w rozmaity sposób dalej prowadzi. W tym jak gdyby obcowaniu Chrystusa z ludźmi⁹ Bóg objawia coś o Sobie, o tajemnicy swego życia, mianowicie o swej istocie jedynej w trzech Osobach” – (ES 70).

Podjęta na nowo po upadku Adama rozmowa Boga z ludzkością jest próbą zaproponowania jej ponownie i pomimo wszystko uczestnictwa we własnym, boskim życiu. Kościół ma służyć Bogu za narzędzie w tak właśnie rozumianym dialogu. Stąd wyprowadza Paweł VI

⁹ Tu dokument powołuje się na Stary Testament: *Księgę Barucha* 3, 38.

konieczne ze strony Kościoła cechy dialogu: przede wszystkim *aequitas* (polski przekład wprowadził tu termin: „jasność”). Z kontekstu wynika, że chodzi tu nie tylko o bezstronność, ale o przystępną zrozumiałość i piękno wypowiedzi. Dalej wymienia papież *lenitas* – łagodność przeciwstawiającą się polemicznej uszczypliwości, wyniosłości, zadrażnianiu. Wskazuje też na zaufanie (*fiducia*) do dobrej woli partnera i budzenie zaufania do siebie w klimacie zaoficerowanej przyjaźni, wreszcie mówi o roztropności (*prudencia*) koniecznej do właściwego traktowania konkretnego rozmówcy. Podsumowuje to długie rozważanie cnót ludzi angażujących się w dialog:

„W dialogu prowadzonym w ten sposób prawda łączy się z miłością, a zrozumienie z ukochaniem” – (ES 82).

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

W ostatnich akapitach Paweł VI wyróżnia jakby cztery koncentryczne kręgi uczestników dialogu. Odpowiadając na zarzut zbyt niegęstego entuzjazmu i nieliczenia się z rzeczywistym stosunkiem świata do Kościoła, papież pisze:

„Tak jednak nie jest. Znamy dobrze rzeczywiste warunki, w jakich ona¹⁰ się znajduje. Aby zaś ująć je syntetycznie, możemy wśród nich, jak się zdaje, wyróżnić pewne typy, jak gdyby koncentryczne koła, posiadają wspólny środek, w których umieściła Nas ręka Boża” – (ES 96).

Chcąc dokonać rozróżnień wewnątrz „świata”, autor Encykliki zmienia perspektywę: Kościół nie stoi już naprzeciw świata, lecz znajduje się w jego środku, otoczony kręgami ludzi od najbliższych do najdalszych. Tę „odległość” mierzy przy tym papież ich stosunkiem do Boga, a swe rozważanie zaczyna od kręgu najszerzego i jemu poświęca najwięcej uwagi. W tym kręgu bowiem mieści się zjawisko ateizmu, który (zwłaszcza w postaci ideologii komunistycznej) wyrasta w tamtej epoce na najpoważniejszy problem, także na płaszczyźnie stosunków międzynarodowych i bezpieczeństwa światowego. Dialog z tym kręgiem – wierzy Paweł VI – jest jednak możliwy. Przecież Kościół łączy z nim wspólne człowieczeństwo. Drugim, bliższym kręgiem jest z tej perspektywy grono ludzi religijnych, zwłaszcza oddających cześć jednemu Bogu. Trzeci krąg obejmuje tych, którzy „swą nazwę wzięli od Chrystusa”. Dialog z tym kręgiem i jego zasadność były jednym z problemów postawionych przysłemu Soborowi w związku z pierwszymi krokami, które zostały w tym kierunku poczynione już od końca XIX wieku, lecz wciąż budziły w Kościele Katolickim¹¹ zastrzeżenia¹². Na koniec, w krótkim akapicie, Paweł VI wspomina czwarty, najbliższy krąg dialogu:

¹⁰ To jest „społeczność ludzka” – por. ES 96.

¹¹ Świadomie rozróżniam w pisowni (i formalnie) „Kościół Katolicki” tam, gdzie chodzi o określony wyznaniowo Kościół, który widzi w biskupie Rzymu ośrodek swej jedności i najwyższego zwierzchnika, od „Kościoła katolickiego” to znaczy Kościoła, któremu przysługuje cecha katolicyzmu. Inaczej trudno zapisać (na przykład) tezę, że Kościół katolicki trwa przez wieki w Kościele Katolickim.

¹² Por. Pius XI, Encyklika *Mortalium animos*, AAS 20 (1928), s. 5–16; omówienie, w: G. Baum OSA, *W stronę jedności*, Kraków 1964, s. 37–39, 42–43; S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, s. 79–87.

„Na koniec nasz dialog kieruje się ku synom, będącym w domu Bożym, to jest w jednym, świętym [katolickim¹³] i apostołskim Kościele (*in Ecclesia una, sancta, catholica et apostolica*), którego Kościół Rzymski jest «matką i głową». Jakże byśmy chcieli, ażeby taką rodzinną rozmowę cechowała pełnia wiary, miłości (*caritate*) oraz dobrych uczynków[!] Jak bardzo pragniemy, żeby była częsta i zażyła (*familiarem*) [!] Żeby była na oścież otwarta na wszystkie prawdy, wszystkie cnoty i wszystkie duchowe dobra, zawarte w dziedzictwie chrześcijańskiej nauki[!] Żeby była szczerą, a zarazem znajdowała podniecie w rzetelnej pobożności[!] Ogromnie skoro do wysłuchiwanie przeróżnych głosów współczesnych nam ludzi[!] I wreszcie tak przydatna do urobienia katolików na ludzi na wskroś dobrych, rozważnych, wolnych, zrównoważonych i mężnych (*bonos, prudentes, liberos, aequabiles, fortes*)[!]¹⁴” – (ES 113).

Żarliwa eksklamacja papieża, do której sedna jeszcze wrócimy, pozostała – w dalszym rozwoju teorii i praktyki dialogu – w cieniu. Nie zaowocowała – w przeciwieństwie do poprzednich trzech „kręgów” – powstaniem trwałych struktur w Kościele na szczęblu Stolicy Apostolskiej. Sobór nie podjął jej w odrębnym dokumencie.

Nie znaczy to, że wezwanie papieskie w ogóle pozostało na Soborze bez echa.

Przykład 2: Soborowa Konstytucja *Gaudium et spes*

Najwyraźniejszą odpowiedź na propozycje trzeciej części Encykliki *Ecclesiam suam* znajdziemy w najobszerniejszym i najdłużej dyskutowanym dokumencie Soboru, który za główny przedmiot ma właśnie relację Kościoła do świata. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*¹⁵ nie tylko teoretycznie roz-

¹³ Termin ujęty w [] – został dodany za tekstem oryginału. To „znamie” Kościoła, wyznawane w *Credo Nicejsko-Konstantynopolińskim*, cytowanym przez dokument, zostało w polskim przekładzie pominięte.

¹⁴ Wykrzykniki w miejsce kropek – wstawiono za tekstem oryginału dla podkreślenia gorącej formy tego orędzia.

¹⁵ Cytaty dokumentów *Vaticanum II*, za: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań (Pallotinum) 1967. GS = Konstytucja *Gaudium*

wija opis tej relacji jako dialogu, ale sama próbuje być w nim niejako pierwszym krokiem. Widać to już w adresie dokumentu, w którym ojcowie Soboru zwracają się nie tylko do „synów Kościoła”, nie tylko nawet do wszystkich „wzywających imienia Chrystusa – *omnesque Christi nomen invocantes*”, lecz do wszystkich ludzi (por. GS 2) z zamiarem wyjaśnienia im, jak Kościół pojmuje swą obecność i działalność w aktualnym świecie.

Konstytucja składa się ze wstępu (GS 1–3), wykładu wprowadzającego (GS 4–10), dwóch części, z których pierwsza próbuje ogólnie ująć relację Kościoła i ludzkości (GS 11–39), a druga – zająć się „niektórymi bardziej palącymi problemami” (GS 40–90) oraz zakończenia (GS 91–93). To właśnie wstęp i zakończenie ukazują najogólniej, jak Sobór zrozumiał i podjął wezwanie Pawła VI do dialogu ze światem.

Generalnie jest to idea, którą znamy już z *Ecclesiam suam*. Lekarz wsłuchuje się w chore serce pacjenta, uważny na jego wyrażone i niewyrażone żale i bóle, by postawić diagnozę i pomóc rozwiązać problemy. Kieruje się w tym świadomością przechowywania depozytu prawdy, która jest światu potrzebna, i miłością, dzięki której chce dzielić się posiadaniem dobrem. Naśladuje w tym i przedłuża dzieło samego Jezusa Chrystusa, ostatecznie wypełniając zamiar Boga Ojca. Rodzaj ludzki – zdaniem autorów dokumentu – choć pełen podziwu dla swych dokonań, zdradza objawy niepokoju co do przyszłego rozwoju świata i stawia pytania podstawowe o swoją rolę i miejsce w całości wszechświata. W tym kontekście pada słowo *colloquium*:

„Dlatego Sobór, zaświadczać i wykładając wiarę całego ludu Bożego, zebranego w jedno przez Chrystusa, nie potrafi wymowniej okazać swojej solidarności, szacunku i miłości (*observantiam ac dilectionem*) dla całej rodziny ludzkiej, w którą jest wszczepiony, jak nawiązując z nią dialog (*colloquium*) na temat owych różnych problemów, przynosząc światło

et spes, Poznań (Pallotinum) 1967, s. 830–987; numeracja paragrafów za tekstem oryginału. Tekst łaciński dostępny, w: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_lt.html (dostęp 10.04.2018) przekład polski (z wyd. 1968), w: http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes/I.php (dostęp 10.04.2018).

czerpane z Ewangelii oraz dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawczych sił, jakie Kościół sam pod przewodnictwem Ducha Świętego otrzymuje od swego Założyciela. Osoba ludzka bowiem ma być zbawiona, a ludzkie społeczeństwo odnowione” – (GS 3).

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

Tu jednak wypada zauważyć wyraźną modyfikację i rozwinięcie rozumienia terminu „świat” w stosunku do Encykliki *Ecclesiam suam*. Od początku jest jasne, że Kościół i świat nie są rzeczywistościami rozłącznymi. Społeczność uczniów Chrystusa, choć zespolona w Kościół innymi więzami, niż społeczności świeckie, składa się z tych samych ludzi, którym – w związku z tym – nie są obce „radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich” (GS 1). Skoro tak, to nie można świata, obejmującego również członków Kościoła, przedstawiać wyłącznie negatywnie. W istocie wizja świata (ludzkości) jest bardziej złożona:

„Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków (industria), klęsk i zwycięstw; świat, który – jak wierzą chrześcijanie – z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu (*sub peccati quidem servitute positum*¹⁶), lecz został

¹⁶ W oryginale źródłem tak stworzenia i zachowania, jak i „poddania w niewolę grzechu” jest miłość Stwórcy.

wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości” – (GS 2).

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

We wprowadzeniu do *Gaudium et spes* jest to bardziej dialog uczniów Chrystusa „w” świecie niż „ze” światem. Rozmawiają ludzie z ludźmi. Wszyscy uczestniczą w tej samej dramatycznej historii i przeżywają ją podobnie. Przy takim spojrzeniu na dialog i jego partnerów nie da się uciec od pytania o określenie relacji między podmiotami konkretnego dialogu a społecznością, którą w nim reprezentują. Ponadto – skoro partner reprezentujący „świat” nie jest wyłącznie, czy przede wszystkim, „skażonym” albo „zepsutym”, rodzi się wątpliwość, czy model lekarza i pacjenta jest w stanie adekwatnie opisać relację dialogu Kościoła ze światem. Może wypada go uzupełnić przynajmniej innym, komplementarnym? Częściowej odpowiedzi udzielają już dalsze fragmenty *Gaudium et spes*.

Zakończenie *Gaudium et spes* składa się z trzech punktów, z których pierwszy (GS 91) odsyła tematykę szczegółową dokumentu do rozpracowania Kościołom partykularnym, ostatni ukazuje perspektywę ostateczną posługi Kościoła wobec świata, wskazując na miłość budzącą nadzieję w ludziach na całym świecie, „że wreszcie kiedyś w pokoju i najwyższym szczęściu doznają przyjęcia w ojczyźnie, jaśniejącej chwałą Pana” (GS 93). W punkcie 92 natomiast, ukazującym metodę owej posługi, powraca na pierwszy plan temat dialogu¹⁷. Widać tu znów podjęcie sugestii Pawła VI, ale i dalsze przetworzenie jego koncepcji. Wynika ono z pogłębionego zrozumienia relacji

¹⁷ Paragraf nosi tytuł *De dialogo inter omnes homines*.

Kościół i świata, zaznaczonego we wstępie Konstytucji. Z tym światem Kościół ma współpracować twórczo w dziele, które od początku Bóg zlecił ludzkości, tak aby je kierować ku pełni zamierzonej i ostatecznie podarowanej przez Niego. Dlatego chce On, „byśmy we wszystkich ludziach upatrywali Chrystusa brata i skutecznie ich miłowali zarówno słowem, jak i czynem, a w ten sposób, dając świadectwo prawdzie, przekazywali innym tajemnicę miłości Ojca niebieskiego” (GS 93). Trzeba dzielić się ze światem umiejętnością wzajemnej miłości. Świadectwo Prawdzie – podstawowa misja Kościoła – dokonuje się czynem, nie tylko słowem, i ma prowadzić do jedności i braterstwa w Duchu. W taki kontekst wpisuje się teraz dialog, który leży w sercu posłannictwa Kościoła:

„Kościół na mocy swego posłannictwa, nakazującego mu oświecać orędziem ewangelicznym cały świat i zespolić (*coadunare*) wszystkich ludzi jakiegokolwiek narodu, plemienia czy kultury w jedność Ducha, staje się znakiem owego braterstwa, które pozwala na szczerzy dialog i taki dialog utrwala” – (GS 92).

Powraca myśl o koncentrycznych kręgach dialogu, ale ich zasygnalizowanie układa się teraz w odwrotny ciąg logiczny. Jeśli Kościół ma stać się dla wszystkich świadkiem jedności, to najpierw trzeba wypracować dialog wewnątrz Kościoła:

„To zaś wymaga, byśmy przede wszystkim w samym Kościele dbali o wzajemny szacunek, poważanie i zgodę, dopuszczając każdą uzasadnioną różnicę, by tym owocniejsza była wymiana poglądów (*colloquium*) między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży, zarówno pasterze, jak i ogół wiernych. Silniejsze jest bowiem to, co wiernych łączy, niż to, co dzieli: niech w rzeczach koniecznych będzie jedność, w wątpliwych wolność, a we wszystkich miłość (*caritas*)” – (GS 92).

Nie wystarczy poprzestać na inwokacji i życzeniu Pawła VI, by wszyscy w Kościele ze wszystkimi umieli rozmawiać o sprawach duchowych w sposób przystępny i jasny. Trzeba wewnątrz jednego Ludu Bożego przełamać bariery tworzące brak zrozumienia – tekst wskazuje wyraźnie podział na duchownych i świeckich, owszem

– pokazać trzeba jedność nie niwelującą różnorodności i budowaną przez miłość. Dopiero na tej bazie dokument rozszerza krąg rozmowy braterskiej na szersze kręgi: innych uczniów Chrystusa „jeszcze nie żyjących z nami w pełnym zespoleniu oraz ich wspólnoty, z którymi łączymy się wyznawaniem Ojca i Syna, i Ducha Świętego i węzłem miłości”, na wyznawców innych religii, „którzy uznają Boga i przechowują w swych tradycjach cenne elementy religijne i ludzkie”, wreszcie (przynajmniej jako pragnienie) na wszystkich innych ludzi, nie wykluczając nikogo, „ani tych, którzy rozwijając wspaniałe przymioty umysłu ludzkiego, nie uznają jeszcze jego Twórcy, ani tych, którzy przeciwstawiają się Kościołowi i prześladują go w różny sposób” (GS 92). Za każdym razem chodzi przy tym o perspektywę wspólnego dzieła przy budowie świata (*ad aedificandum mundum*) powierzonego wszystkim przez Boga, z odwołaniem się do Jego woli i towarzyszącego temu Jego działania. Tak widziany dialog jest więc przede wszystkim dialogiem ludzi z ludźmi, wszystkich ze wszystkimi, gdzie tylko to możliwe. Sprawa reprezentowania schodzi na dalszy plan wobec powszechnego braterstwa wynikającego z powszechnego ojcostwa Boga. Tym bardziej, że przedmiot rozmowy jest praktyczny i wspólny rodzajowi ludzkiemu – mądre (zgodne z Bożym zamysłem) kierowanie sprawami świata.

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

Kończąc rozdział *De humanae personae dignitate*, po rozważeniu zjawiska ateizmu (GS 19–21), ojcowie Soboru przedstawiają Chrystusa jako nowego Człowieka. Proponują Go jako wzór kształtowania własnego

człowieczeństwa przede wszystkim członkom Kościoła, wezwanym do stawienia czoła śmierci w nadziei na udział w Chrystusowym powstaniu z martwych, dodają jednak:

„Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim (*cunctis*) ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa (*ut consociantur*) w tej paschalnej tajemnicy” – (GS 22).

Stwarza to perspektywę patrzenia na wszystkich ludzi z wielkim szacunkiem i uwagą – także w perspektywie religijnej. W nich może działać również Duch Święty, o ile otwierają się na to działanie (w sposób wiadomy ostatecznie tylko Bogu).

Przechodząc z kolei do rozdziału *De hominum communitate*, autorzy dokumentu, po wskazaniu zewnętrznych okoliczności wymuszających w dzisiejszym świecie pomnożenie kontaktów między ludźmi, wyjaśniają, że prawdziwy dialog potrzebuje głębszej podstawy:

„Jednakże dialog braterski między ludźmi (*fraternum hominum colloquium*) dochodzi do skutku (*perficitur*) nie dzięki temu postępowi (*progressibus*¹⁸), lecz głębiej, poprzez wspólnotę osób, która domaga się wzajemnego poznanowania dla ich pełnej duchowej godności” – (GS 23).

Ostatecznie ojcowie wskazują fundament owej głębszej jedności między ludźmi, odwołując się w oryginalny sposób do biblijnej nauki o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo” Boga (por. Rdz 1, 27) i łącząc ją z modlitwą Jezusa o jedność wszystkich, którzy będą wierzyć:

„Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby «wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy» (J 17, 21–22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między

¹⁸ W oryginale nie jeden „postęp”, lecz liczba mnoga „postępy”, co nie stwarza wrażenia zmitologizowanej wiary w postęp.

jednością (*unionem*) osób boskich a jednością (*unionem*) synów Bożych zespolonych¹⁹ w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” – (GS 24).

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

Te myśli, rzucone przez Sobór w ostatnim uchwalonym dokumencie (przyjęty on został 7.12.1965 roku w przeddzień uroczystego zamknięcia obrad), ale odkrywane w głębi swego znaczenia dopiero po latach, ukazują perspektywę dialogu jako wzajemnego partnerskiego obdarowania, dzięki któremu wszyscy uczestnicy mogą w pełni „odnaleźć siebie” w miłości, która rozgrywa się na płaszczyźnie poznania, o ile szczerze pragną dzielić się poznaną prawdą jak darem. Ponieważ jest to uczestnictwo w życiu Boga, nie może ograniczać się do jakiejś tylko warstwy poznania, a w szczególności musi obejmować całą sferę religijną.

Teologiczna idea dialogu

Zatrzymaliśmy się dłużej na dwóch dokumentach promujących w Kościele użycie kategorii dialogu, gdyż zasadnicze cechy kościelnego i teologicznego jej ujęcia są już tam dobrze widoczne. Dialog, o jakim mówi Magisterium, obejmuje nie tylko różnego rodzaju debaty, negocjacje, dyskusje doktrynalne, ale przede wszystkim spotkanie osób pragnących „spojrzeć sobie w oczy”, dostrzec siebie nawzajem w kontekście światów, które reprezentują, aby móc nawzajem

¹⁹ Imiesłów dodany w przekładzie. Oryginał ma tylko: *unionem filiorum Dei in veritate et caritate*.

siebie wysłuchać i podarować sobie nawzajem w klimacie zaufania to, kim są i jak widzą sens swego istnienia, swe najgłębsze nadzieje i obawy. Do dialogu tak rozumianego dochodzą osoby gotowe dzielić się ze sobą radościami i trwogą w szczerości i w geście podarowania prawdy własnej egzystencji. Omówione dokumenty pokazują również, że wzór takiego dialogu jest ostatecznie w Bożym odniesieniu do człowieka i, tak rozumiany, ma głęboki fundament w Biblii i Tradycji, w głównych nurtach bożego Objawienia. Idea tak rozumianego dialogu nie jest więc dla Kościoła czymś powierzchownym, koniunkturalnym, lecz łączy się z najgłębszym jego posłannictwem. Pozostaje zatem zadanie uwiarygodnienia dialogów, którym przyświeca tak wzniosła idea. I jest to zadanie dla teologów fundamentalnych w XXI wieku. Jak wcześniej zostały wypracowane sposoby określania warunków, w których apologia w ogóle, a chrześcijańska w szczególności może być rozumnie zaakceptowana, tak teraz trzeba wskazać warunki potrzebne, żeby można było uznać dialog w ogóle, a o sprawach wiary w szczególności za wiarygodny.

Reguły wiarygodności

Przedstawmy na koniec parę reguł mogących ułatwić bardziej systematyczny namysł nad kwestią wiarygodności dialogu. Wynikają one po części z doświadczeń, jakie Kościół już poczynił głównie w półwieczu od zakończenia *Vaticanum II*, po części z refleksji i doświadczeń własnych oraz rozmów z uczestnikami różnych gremiów „dialogujących” autora artykułu²⁰. Podzielimy je na te, które wiążą się z dialogiem na poziomie rozmowy osób, oraz te, w których bezpośredni uczestnicy dialogu reprezentują różne gremia²¹.

²⁰ Por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków 2003.

²¹ Szerzej: Ł. Kamykowski, *Sobór – dialog – pokój, w: 50 lat później. Posoborowe dylematy Kościoła*, red. J. Grosfeld, Warszawa 2014, s. 61–73.

W dialogu osób

Zacznijmy od rzeczy najprostszych, dotyczących rozmowy dwóch osób. Spotykając drugą osobę i zaczynając rozmowę, która ma dosięgnąć głębi, jaka wiąże się z wyżej przedstawionym pojęciem dialogu, musimy mieć do siebie nawzajem zaufanie. Wynika ono ze zgodności między tym, co widzimy i tym, co słyszymy, tym, co wiemy, i tym, w co wierzymy. Widzimy człowieka zawsze od zewnątrz, najbardziej poprzez jego twarz zwróconą ku nam. Rozpoznajemy go w jego kontekście kulturowym i społecznym, w jego upodobaniach przez ubiór, postawę; w jego nastroju i nastawieniu do nas przez wyraz jego twarzy... Wiemy o nim również „z zewnątrz” przez to, co o nim mówią, przez to, co o nim można przeczytać, może przez to, co zapamiętaliśmy o nim ze wcześniejszych spotkań. Jest to już też „na zewnątrz” niego w sensie czasowym – minęło już. Wierzymy zaś (lub nie dowierzamy) temu, co do nas teraz mówi i jak mówi. Mówi – oceniamy – szczerze, pewny tego, co mówi; mówi rzeczy ciekawe, logiczne, spójne między sobą. Wtedy skłonni jesteśmy uwierzyć temu, co odśłania jako swe wewnętrzne przekonanie, w które nie mamy wglądu, otwieramy się, by przyjąć jego świadectwo o sobie. Podobnie, gdy nam mówi o „swoim” Bogu, powinien wzbudzić naszą ufność co do tego, że mówi szczerze i że „wie”, o czym mówi. Dodatkowym wskaźnikiem będzie tu pokora wobec Tajemnicy, odbierana znów przez nas „z zewnątrz” jego świadomość, że to, co mówi, tylko wskazuje na treść, która go przerasta.

Cała ta sfera wiarygodności rozmawiających osób domagałaby się wielostronnego, interdyscyplinarnego zbadania...

W dialogu reprezentacji

Z naszych przykładów można wyciągnąć więcej, gdy chodzi o problematykę dialogu reprezentantów. Ukazuje ją napięcie między

dwoma modelami dialogu występującymi w omawianych wyżej tekstach Magisterium: lekarz – pacjent i bracia – dzieci jednego Ojca. Ten pierwszy przypomina, że w dialogu społeczności, zwłaszcza religijnych, reprezentant ma świadomość posiadania wiedzy o charakterze zbawczym. Ma do zaoferowania w dialogu prawdę dotyczącą sztuki życia, która nie jest jego własnym wynalazkiem, lecz udziałem w dziedzictwie wieków. Jest ono naznaczone świętością – związkiem z transcendentnym prazródłem Mądrości. Udział reprezentanta w takim dialogu wiąże się z wiernością wobec mądrości reprezentowanej społeczności, której wymagają od niego zarówno wysyłająca go społeczność, jak i inni uczestnicy dialogu. Taka pozycja stwarza nieustannie (i nieuchronnie) świadomość pewnej „wyższości” wobec reszty rozmówców, którym brak owej mądrości. Drugi natomiast model uświadamia personalny charakter każdego dialogu, stwarzający podstawę zasadniczej równości wszystkich uczestników w ich niepowtarzalności. Fakt przynależności do określonej społeczności nie przekreśla tej niepowtarzalności, ani nie wyczerpuje bogactwa osoby. Przypomina także możliwość jej udziału w innych dialogach, gdzie spojrzenie na nią będzie się wiązać w inny sposób z taką lub inną określającą ją przynależnością. Związanie modelu braterskiego dialogu z samym sercem chrześcijańskiego dogmatu trynitarnego ukazuje go ponadto w perspektywie miłości-daru, jako dzielenie się dobrem i nadaje mu rangę spełniania podstawowego celu ludzkiego istnienia, wskazując na zobowiązanie i wartość budowania etosu dialogu we wszystkich relacjach między ludźmi.

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

Mówiąc o nie rozwiązanych dotąd problemach, warto na koniec zauważyć trudności w recepcji owoców dialogu ekspertów w reprezentowanych przez nich społecznościach²². Wydaje się, że w tym kontekście zachęta Pawła VI, a zwłaszcza soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*, proponującej rozpoczęcie budowania kultury dialogu od upowszechnienia tej relacji wewnątrz Kościoła, wskazuje na to, że w dialogach międzyreligijnych czy międzykulturowych równie ważnym, jak rozmowy między ekspertami (reprezentantami), jest ich dialog z reprezentowanym środowiskiem. Bliskość myśli wynikająca z dzielenia się poznaną prawdą, wspólne jej zgłębianie daje doświadczycy reprezentantom tworzenia nowej społeczności we własnym kręgu, ale jednocześnie oddala od myślenia tych, którzy w nim bezpośrednio nie uczestniczą, o ile zabraknie dialogu z nimi. Wśród różnych form dialogu wewnątrz Kościoła ważne miejsce powinien by więc zająć dialog dotyczący owoców rozmów prowadzonych przez jego reprezentantów z przedstawicielami innych wyznań czy religii, tak by każdy mógł rozwijać (wzbogacać – mówił Jan Paweł II) swe rozumienie i przeżywanie wiary w świetle spotkania z inaczej myślącymi. To także ważny do przemyślenia i zintegrowania element w opracowaniu całościowej wizji dialogu o wymiarach społecznych.

Wnioski dla teologii fundamentalnej

Podsumujmy to, co przedstawiliśmy powyżej. Kościół wszedł nieodwracalnie na drogę dialogu ze światem i teologia, przedstawiając relację Kościół – świat, powinna się z tym liczyć. Jest to szczególnie zadanie teologii fundamentalnej i to w jej funkcji apologetycznej. Powinna jednak nie tyle wspierać apologię apologii, co apologię postawy dialogu, w którym jest miejsce również na apologię, ale nie przede wszystkim, a w każdym razie nie tylko na nią. Analogicznie do

²² Więcej na ten temat: W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1998, s. 125–190.

tego, jak badała warunki wiarygodności obronnej postawy Kościoła, ma teraz przed sobą zadanie określenia warunków, w których podejmowany przez Kościół dialog jest wiarygodny. Soborowe nauczanie Kościoła Katolickiego wskazuje tu pewne kierunki, ale trzeba je mądrze podjąć i rozwinąć dalej.