



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Założenia teologii dialogu Michaela Barnes a SJ

Author: Marek Domeradzki OP

Citation style: Domeradzki Marek OP. (2018). Założenia teologii dialogu Michaela Barnes a SJ. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" (Vol. 51, z. 1 (2018), s. 89-99)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

MAREK DOMERADZKI OP

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

ZAŁOŻENIA TEOLOGII DIALOGU MICHAELA BARNESA SJ

THE ASSUMPTIONS OF MICHAEL BARNES' THEOLOGY OF DIALOGUE

ABSTRACT:

Michael Barnes jest brytyjskim jezuitą, należącym do grona teologów zajmujących się współczesną teologią religii. Jego teologia dialogu stanowi próbę refleksji nad chrześcijańskim rozumieniem powszechnie doświadczanego dziś pluralizmu religijnego. Sytuując się w nurcie inkluzywistycznym, odcina się on od poglądów Johna Hicka i innych teologów opcji pluralistycznej. Barnes przejmuje od Karla Rahnera koncepcję „anonimowych chrześcijan” i rozwija ją przy pomocy filozofii dialogu Emmanuela Levinasa. Jej założenia służą jezuitom do interpretowania dokumentów Soboru Watykańskiego II, a także wskazują na etyczny wymiar dialogu międzyreligijnego. Dla Michaela Barnes'a dialog z wyznawcami innych religii jest warunkiem odkrywania własnej tożsamości i rozpoznawania Bożego działania w świecie.

Michael Barnes is a British Jesuit and one of the theologians focused on the contemporary theology of religion. His theology of dialogue is an attempt to reflect upon a Christian understanding of the religious pluralism commonly experienced today. As an inclusivist, he distances himself from the views of John Hick and other pluralist theologians. Drawing upon Karl Rahner's concept of "anonymous Christians", Barnes develops it further using Emmanuel Levinas' philosophy of dialogue. The Jesuit uses its assumptions in order to interpret the documents of the Second Vatican Council and to point out the ethical aspect of interreligious dialogue. For Michael Barnes, a dialogue with the representatives of other religions is a condition for discovering one's own identity and for recognizing divine activity in the world.

Wstęp

Teologia religii jest dziś jedną z najszybciej rozwijających się gałęzi teologii katolickiej. Jej znaczenie wzrosło po Soborze Watykańskim II, którego obrady, dokumenty i ich późniejsza recepcja otworzyły nowy rozdział w rozumieniu i postrzeganiu innych tradycji religijnych. Ponad pół wieku od zakończenia Soboru teologowie w różny sposób próbują podjąć wskazane kierunki refleksji teologicznej oraz odpowiedzieć na wyzwania współczesnego świata. Postępujący proces globalizacji, migracje ludności, życie w multikulturowych społeczeństwach, a co za tym idzie obcowanie chrześcijan z wyznawcami różnych religii, stanowią jedne

z ważniejszych kontekstów oraz wyzwań, przed którymi stoi dzisiejsza teologia chrześcijańska. Warto przytoczyć słowa dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Chrześcijaństwo i religie*, która o tym kontekście pisze w następujący sposób: „W obliczu zmiennej świadomości współczesnego człowieka i w obliczu sytuacji wiernych jest jasne, że dyskusja z roszczeniem innych religii do prawdy nie może być marginalnym lub cząstkowym zadaniem teologii. Nacechowana szacunkiem polemika z tego rodzaju roszczeniami powinna być obecna w centrum codziennej pracy teologa, stanowiąc jej integralną część”¹. W artykule przedstawię założenia teologii religii Michaela Barnesa, brytyjskiego jezuitę, który w swoich pracach podejmuje się stawianego przez Międzynarodową Komisję Teologiczną zadania. Barnes jest wykładowcą w *Heythrop College* w Londynie i należy do grona teologów zajmujących się dialogiem międzyreligijnym oraz teologią religii. Był konsultantem Papieskiej Komisji ds. Dialogu Międzyreligijnego, a także Komisji Ekumenizmu i Relacji Międzyreligijnych Zjednoczonego Królestwa². Jego koncepcja *teologii dialogu* stanowi interesującą próbę nowego spojrzenia na współczesny dialog międzyreligijny, a także na rozwój teologii religii.

Punktem wyjścia dla refleksji Michaela Barnesa jest fakt pluralizmu religijnego i coraz powszechniejsze doświadczenie obcowania ze sobą wyznawców wielu religii. Fakt ten odczytuje on w kluczu kształtującej się w XX wieku filozofii dialogu (filozofii spotkania), zwłaszcza w ujęciu francuskiego myśliciela Emmanuela Levinasa. W swojej artykule przedstawię dogmatyczne założenia jego teologii oraz to, w jaki sposób filozofia Emmanuela Levinasa na nią wpłynęła³.

Pierwsza część pracy dotyczyć będzie stosunku brytyjskiego jezuitę do poglądów wybranych teologów, którzy kształtowali współczesną teologię religii. Pozwoli nam to zarysować granice, których Barnes nie chce przekroczyć, a zarazem pokazać kierunki i inspiracje jego poglądów. W drugiej części przedstawię filozofię Emmanuela Levinasa i to, w jaki sposób Barnes wykorzystuje jej metodę w swojej pracy. Ostatnia część artykułu poświęcona będzie przedstawieniu interpretacji dokumentów Soboru Watykańskiego II przez brytyjskiego jezuitę.

Michael Barnes a XX-wieczna teologia religii

Jednym z najważniejszych celów, jakie w kontekście pluralizmu religijnego stawia przed sobą Michael Barnes, jest tworzenie przestrzeni dla *teologii dialogu* (*theology of dialogue*). W jego pracach termin ten pojawia się w opozycji do

¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 425, cyt. za: Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa. O powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa 2005, s. 15.

² Por. Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, Kraków 2016, s. 523.

³ W polskiej literaturze teologicznej ukazała się książka Zbigniewa Kubackiego *Kościół, religie i zbawienie*, w której przedstawia on poglądy swojego współbrata Michaela Barnesa. Korzystając w swoim artykule z pracy Kubackiego, chciałbym podkreślić znaczenie filozofii Emmanuela Levinasa jako kluczowej w zrozumieniu poglądów Michaela Barnes.

tęgo, co sam nazywa *teologią dla dialogu* (*theology for dialogue*). Według Barnesa dotychczasowe propozycje teologiczne, mieszczące się w inkluzywistycznej opcji teologii religii, służyły jedynie przygotowaniu do dialogu i podprowadzeniu pod sam dialog. Teologowie, mimo iż zaczęli dostrzegać elementy prawdy i dobra w innych tradycjach religijnych, to jednak wciąż patrzyli na ich przedstawicieli w kontekście „teologicznego problemu”⁴. Barnes stara się pójść o krok dalej. Wprawdzie postrzega on siebie jako teologa mieszczącego się w inkluzywistycznym nurcie teologii religii, to jednak na swój sposób próbuje go „przekroczyć”⁵.

Wielu teologów, w tym myślicieli katolickich, chcących podkreślić zbawcze znaczenie innych tradycji religijnych, zaczęło kwestionować fundamentalne dla chrześcijaństwa aksjomaty dotyczące jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, odrzucając np. dogmat o Jego bóstwie. Barnes, choć docenia ich wysiłki (przywołuje np. teologię Raimundo Panikarra czy Rogera Haighta), to jednak w swojej pracy stara się być wierny nauczaniu Kościoła. Podkreśla, że świadomy jest swojej „teologicznej pozycji”, wie, że wchodzi on w dialog z przedstawicielami różnych religii jako chrześcijanin i katolicki kapłan należący do zgromadzenia zakonnego⁶. Jednoznacznie odcina się też od opcji pluralistycznej. Pluralizm religijny – według Barnesa – choć stanowi wyzwanie dla chrześcijańskiej teologii, sam w sobie nie musi być dla niej zagrożeniem. Pisze on, iż problemem nie jest pluralizm, ale indyferentyzm: „przekonanie, że w konsekwencji wszystkie religie są takie same i że są równie prawdziwymi lub równie fałszywymi drogami zbawienia”⁷. Barnes w swoich pracach krytykuje jednego z najbardziej rozpoznawanych przedstawicieli pluralistycznej opcji teologii religii, brytyjskiego filozofa i teologa, Johna Hicka. Jego krytyka, a także inspiracja teologią Karla Rahnera, pozwolą uchwycić teologiczne granice propozycji brytyjskiego jezuita.

Barnes wielokrotnie w swoich pracach odnosi się do myśli Johna Hicka, zarzucając mu redukcjonistyczne podejście do zjawiska pluralizmu religijnego, które całą różnorodność i bogactwo tradycji religijnych próbuje sprowadzić do prostego, z góry narzuconego schematu⁸. Hick, posługując się terminologią Kanta i rozróżniając rzeczywistość na noumenalną (rzeczywistość samą w sobie) i fenomenalną (rzeczywistość postrzegana), zastępuje pojęcie „Bóg” pojęciem „Ostatecznej Rzeczywistości” (*Ultimate Reality*), na którą ukierunkowane są wszystkie istniejące religie i wierzenia. Według takiego podejścia, *Ostateczna Rzeczywistość* w swoim aspekcie noumenalnym jest niedostępna ludzkiemu poznaniu, lecz może być doświadczana jako cały szereg fenomenów religijnych. Nie można więc powiedzieć, iż któraś z religii jest bardziej „prawdziwa” lub bliższa *Ostatecznej Rzeczywistości*, wszystkie krążą wokół niej jak planety wokół słońca.

⁴ Por. M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge 2002, s. 6-7.

⁵ Por. Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 523.

⁶ Por. M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*, s. 24.

⁷ „The problem is not pluralism but indifferentism: the notion that all religions are much the same anyway and that all are equally truthful or equally valid ways of salvation” – tenże, *Religions in conversation. Christian Identity and Religious Pluralism*, London 1989, s. 66.

⁸ Por. tamże, s. 74.

Jak podkreśla Barnes, Hick nie postulował absolutnego relatywizmu religijnego, twierdził, iż w ogóle możliwe jest twierdzenie o większej „prawdziwości” którejś religii, niemniej w pełni będzie to ujawnione dopiero w rzeczywistości eschatologicznej. Obecnie, szukając kryteriów hierarchizacji różnych religii, Hick podkreśla ich wymagania etyczne, a także kontekst soteriologiczny. Celem każdej religii jest więc postępowanie, które z koncentracji na własnym *ja* (*self-centredness*) ukierunkowuje się ku *Ostatecznej Rzeczywistości* (*Reality-centredness*). Barnes nie zgadza się z takim podejściem, w swojej pracy *Religions in conversation* przywołuje krytyków Hicka, którzy tak uogólniające kryterium teologiczne sprowadzają do prostej formuły: „być dobrym dla ludzi”⁹. Według brytyjskiego jezuita Hick jako filozof „może wprowadzać pojęcie Rzeczywistości Ostatecznej jako warunek *a priori* możliwości ludzkiej wiedzy, istnienia itp., ale ponad tym wszystkim Bóg jest zawsze *czymś Bogiem*”¹⁰.

Według Barnsa nie da się mówić o Bogu, boskości czy – używając terminologii Hicka – *Rzeczywistości Ostatecznej*, bez odniesienia do poszczególnych kultur i religii (przyjmując jedynie powszechne kryterium etyczne), dlatego odrzuca on koncepcję Johna Hicka i dystansuje się od pluralistycznej opcji teologii religii¹¹. Odcinając się od stanowisk teologów pluralistów, Barnes swoją teologię sytuuje w nurcie inkluzywistycznym. Teologiem, z którego prac czerpie najwięcej, a właściwie przejmuje i dalej rozwija, jest jego współbrat Karl Rahner.

Karl Rahner należy do grona teologów, którzy jeszcze przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II podejmowali w swoich pracach temat zbawczego znaczenia innych tradycji religijnych. W przeciwieństwie do J. Daniélu czy H. de Lubaca przyjmował on, że inne religie istnieją nie tylko *de facto* jako przejaw ludzkiego dążenia do Boga, ale że są przez Niego chcianymi środkami zbawienia. Michael Barnes w przedstawieniu swojej *teologii dialogu* odwołuje się do refleksji swojego współbrata i – poza kilkoma zastrzeżeniami, zgadza się z nim i przyjmuje jego założenia¹². W swoim artykule pominę kompletne przedstawienie tez Rahnera, skupię się raczej na tym, w jaki sposób Michael Barnes czerpał z jego myśli i referował jego poglądy.

Zarówno dla Karla Rahnera w jego koncepcji „anonimowych chrześcijan”, jak i dla Michaela Barnesa w jego *teologii dialogu* ważnym założeniem jest podkreślenie teologicznej prawdy o powszechnej zbawczej woli Boga. Dla obydwóch jezuitów najpełniej wyraziła się ona w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. W tym kontekście religia chrześcijańska jest dla Rahnera „religią

⁹ Por. tamże, s. 75.

¹⁰ „As a philosopher Hick may be able to produce a version of the Ultimate Reality as the *a priori* condition of possibility of human knowing, existence etc., but beyond that God has always got to be *somebody's God*” – tamże, s. 77.

¹¹ „One cannot separate the particular tradition from the Reality to which it points. When Hick tries to do this, whether by looking for a common religious experience or for adequate common philosophical language, he inevitably ends up with an experience which is vague and concept of God which is, to say the least, rather empty” – tamże.

¹² Por. Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 524.

absolutną”, staje się ona swego rodzaju modelem, punktem odniesienia dla innych tradycji i bez wątpienia zajmuje uprzywilejowane miejsce¹³. Niemniej zbawcza wola Boga dotyczy wszystkich ludzi wszystkich czasów, a w wyjątkowy sposób związana jest z historią Narodu Wybranego. Rahner stawia tezę, że nie tylko religia mojżeszowa, ale i inne niechrześcijańskie religie mogą być przejawami tej zbawczej woli. Dlatego również z chwilą historycznego przyjścia Chrystusa i pojawienia się Kościoła religie te, mimo iż zawierają błędy, są otwarte na działanie Ducha Świętego i stanowią przejaw zbawczej woli Boga. W wykładzie, wygłoszonym w 1961 roku w Eichstätt, stwierdza: „Aż do chwili, gdy Ewangelia rzeczywiście wejdzie w historyczną sytuację jednostki, religie niechrześcijańskie (nawet poza religią mojżeszową) nie zawierają jedynie elementów naturalnego poznania Boga, elementów, które ponadto zmieszane są z ludzką nieprawością, będącą wynikiem grzechu pierworodnego. One zawierają też elementy nadprzyrodzone pochodzące z Bożej łaski danej ludziom jako bezinteresowny dar ze względu na Chrystusa. Z tej racji religia niechrześcijańska może być uznana za religię z prawa Bożego (choć w różnych stopniach) bez zaprzeczenia przez to istnienia w niej błędów i nieprawości”¹⁴.

Podjmując myśl swojego współbrata, Barnes podkreśla, iż zbawcza wola Boża nie może przejawiać się tylko w osobistym doświadczeniu jednostki, ale również w konkretnych strukturach społeczno-kulturowych, których częścią są tradycje religijne. Barnes pisze: „Rahner argumentuje nie tylko na rzecz «anonymowych chrześcijan», ale także «anonymowego chrześcijaństwa»: instytucji, którą nazywa «możliwą prawą religią» (*possibly lawful religion*), która jest czymś więcej niż tylko zbiorem praworządnie myślących jednostek”¹⁵. I w innym miejscu: „Życie łaską nie może być zredukowane do wnętrza, samego indywidualnego objawienia, które abstrahuje osobę od jej historii i tradycji religijnej”¹⁶.

W jaki sposób zbawcze działanie Chrystusa może być obecne w innych religiach? Barnes odwołuje się tu twórczo do *teologii Ducha* Karla Rahnera. Warto zaznaczyć, że Barnes w ślad za swoim współbratem, po raz kolejny odcina się tutaj od pluralistycznych koncepcji, które możemy znaleźć np. u P. Knittera czy R. Haighta, dla których Duch Święty jest tylko metaforą Bożego działania¹⁷. Dla brytyjskiego jezuita Duch Święty jest Trzecią Osobą Trójcy Świętej, która pozwala wydobyć tajemnicę Jezusa Chrystusa obecną w innych religiach, pisze on: „tajemnicy Chrystusa, która objawiona jest *explicite* w chrześcijaństwie, jest obecna

¹³ Por. tamże, s. 218.

¹⁴ K. Rahner, *Christianity and the Non-Christian Religions*, w: *Theological Investigations*, t. V, London: Helicon Press, Darton 1966, s. 115-134, cyt. za: Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 219.

¹⁵ „Rahner argues not just for the anonymous Christian but for Anonymous Christianity: an institution or what he calls a «possibly lawful religion» rather than just a collection of right-minded individuals” – M. Barnes, *Interreligious Learning Dialogue, Spirituality and Christian Imagination*, Cambridge 2012, s. 52n.

¹⁶ „The life of grace cannot be reduced to a sort of internal, individual experience of revelation alone, which abstracts a person from his history and traditional religion” – tamże, s. 58.

¹⁷ Por. Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 524.

również w innych religiach, jednocześnie bez dania wrażenia, że te inne religie są «rzeczywiście» chrześcijańskie poza nazwą”. Barnes jest więc przekonany, że w innych tradycjach religijnych *jako takich* można odnaleźć obecność Chrystusa, bez nazywania ich „anonimowym chrześcijaństwem”. Ponadto dodaje on, że: „teoria skoncentrowana na Duchu (*Spirit-centered theory*) w interpretacji tradycji [religijnych] pomoże nam rozwiązać dylemat lojalność–otwartość. Zamiast pytać, w jaki sposób inne religie związane są z Chrystusem (...), patrzymy na drogi działania Ducha Chrystusa we wszystkich religiach objawiającego tajemnicę Chrystusa – tajemnicę tego, co Bóg czyni w świecie”¹⁸.

Barnes podkreśla więc, że zbawcze działanie Chrystusa przez Ducha Świętego obecne jest w innych religiach. Jak zaznacza Z. Kubacki: „W zbawczym działaniu Ducha Świętego w świecie nie ma zatem wolnej «przestrzeni» od zbawczego działania Jezusa Chrystusa. To zawsze Duch Jezusa Chrystusa jest obecny i działający w całym stworzeniu (por. Rz 8,26). Jest to zasadnicza teza proponowana przez brytyjskiego jezuitę teologii Ducha¹⁹. Widzimy więc, że Michel Barnes zasadniczo podejmuje refleksję Karla Rahnera, niemniej krytykuje on swojego współbrata za to, że jego teologia jest czysto dogmatyczna i jest prowadzona wyłącznie z perspektywy doktryny katolickiej *ad intra*²⁰. Niemniej oceniając wkład Rahnera w rozwój chrześcijańskiej teologii religii, Barnes stwierdza: „Jakikolwiek obiekcje mogą być podniesione, [teologia religii Rahnera] pozostaje niesamowitym dokonaniem – jedną z niewielu rzeczywiście pozytywnych prób klarownego wyjaśnienia chrześcijanom problemu relacji do innych wielkich tradycji religijnych (...). Już dłużej nie możemy zadowolić się pełnym rezerwy agnostycyzmem, który niechętnie przyjął «świętych pogan» do Królestwa, ale nie przyznał zbawczego znaczenia ich religijnym tradycjom. Zdecydowanie Rahner dokonał kontrybucji o zasadniczym znaczeniu dla międzyreligijnej debaty”²¹. Jego własne podejście wydaje się przekraczać taką perspektywę, ponieważ decydującym punktem, w którym określam swoją tożsamość, jest dialog.

Złożenia filozoficzne teologii dialogu

Jedną z najważniejszych inspiracji przy tworzeniu *teologii dialogu* była dla Michaela Barnesa filozofia dialogu, zwłaszcza w ujęciu Emmanuela Levinasa. Jego etyka, budowana na odpowiedzialności za „innego”, jest dla brytyjskiego jezuitę właściwym wyrazem przezwyciężania różnych form wykluczenia oraz „protekcjonalnego” (*patronising*) traktowania „innych”²². W tej części artykułu przedstawię założenia jego filozofii i to, w jaki sposób Barnes korzysta z niej w swojej pracy.

¹⁸ M. Barnes, *Religions in Conversation...*, s. 141, cyt. za: Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 525.

¹⁹ Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 524.

²⁰ Por. M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*, s. 33.

²¹ Tenże, *Religions in Conversation...*, s. 60, cyt. za: Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 524.

²² Por. tenże, *Theology and the Dialogue of Religions*, s. 94n.

Levinas był filozofem pochodzenia żydowsko-litewskiego. Po zakończeniu wojny wraz ze swoją żoną osiadł we Francji, gdzie został dyrektorem Żydowskiej Szkoły Talmudycznej. Sam wychowywany był w duchu „wileńskiej” szkoły rabinistycznej, która w żydowskim społeczeństwie uchodziła za surową i wymagającą, a swoich studentów kształciła w poczuciu ogromnego szacunku i rygoru wobec Prawa. Osobista wiara Levinasa, a także praca nad tekstem objawionym wprowadziła do jego filozofii inny, nowy wymiar; otwarcie na transcendencję, która *jest tak transcendentna, że aż nieobecna*²³.

W czasie lektury *Całości i nieskończoności*, a także innych dzieł francuskiego filozofa nie sposób nie dostrzec tych dwóch odniesień: do Biblii (szerzej: religii), a także do filozofii (szczególnie Heideggera i Hegla). Barnes, komentując myśl Levinasa, wskazuje na to, że przełamuje on taki sposób uprawiania filozofii, która rzeczywistość próbuje ująć w pewną zamkniętą, skończoną i zrozumianą całość. Filozofii, która „innego”, również Boga, pozbawia wymiaru „tajemnicy” i przedstawia w zamkniętym horyzoncie intelektualnego poznania. Takie podejście nazwane jest przez Levinasa „ontologizującym”. W swoich pracach filozof ten przeciwstawia mu podejście etyczne: „Według modelu greckiego inteligibilne jest to, co może być uczynione obecnym, co może być przedstawione tu i teraz w wieczności, odsłonięte i ukazane w świetle dnia”²⁴. Levinas podkreśla, że dotychczasowa, ukształtowana w historii metafizyka, w swojej najogólniejszej postaci wychodzi ze znanego nam świata w stronę bliżej nieokreślonego „tam”, jest metafizyką na „naszą miarę” i w ten sposób nasze pragnienie tego, co prawdziwie transcendentne, pragnienie Innego, owo *tam*, zostaje wchłonięte przez moją *tożsamość istoty myślącej i posiadającej*. Transcendencja, według francuskiego filozofa, wyraża się w *absolutnym pragnieniu Innego* i możliwa jest tylko w spotkaniu z drugim – z „innym”.

Spotkanie, o jakim pisze Emmanuel Levinas, jest spotkaniem, którego nie można zaplanować i ustalić, jest ono zawsze wydarzeniem i ma wymiar etyczny. Takie podejście bliskie jest również Michaelowi Barnesowi. Wielokrotnie podkreśla on, iż właściwym początkiem dialogu jest spotkanie z „innym”. O jakie spotkanie tutaj chodzi? Levinas, opisując je, wprowadza do swojej filozofii pojęcie „twarzy” i nie chodzi tu o twarz w sensie anatomicznym. W wywiadzie udzielonemu Philippowi Nemo Levinas wyznaje: „Sądzę raczej, że dostęp do twarzy jest od razu e t y c z n y . Gdy widzi Pan nos, oczy, czoło, brodę drugiego i gdy potrafi je Pan opisać, oznacza to, że zwracamy się do niego jak do przedmiotu. Najlepszy sposób poznania drugiego to taki, w którym nie zauważymy nawet koloru jego oczu” [podkreślenie moje – M.D.]²⁵. Natomiast w *Całości i nieskończoności* czytamy: „Twarz jest obecna, nie będąc właśnie żadną treścią zawartością. W tym sensie

²³ E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. T. Gadacz, Kraków 2008, s. 145n.

²⁴ Tenże, *De la phenomenologie de Husserl*, s. 126, cyt. za: M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacja międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990, s. 239.

²⁵ E. Levinas, *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Koszek, Kraków 1991, s. 49.

nie można jej pojąć, to znaczy ująć jej jako całości. Nie można jej zobaczyć ani dotknąć – bo we wrażeniu wzrokowym lub dotykowym tożsamość «ja» ogarnia inność przedmiotu, który staje się właśnie zawartością wrażenia”²⁶. Tylko nawiązanie z drugim relacji o charakterze etycznym spowoduje, że nie uprzedmiotowie drugiego, a to – zdaniem Levinasa – dokonuje się już chociażby przez zaangażowanie naszej percepcji zmysłowej. Nie chodzi też o jej całkowite wyeliminowanie, gdyż odsłanianie się drugiego w twarzy jest zapośredniczone w poznaniu zmysłowym. Jednak prawdziwe spotkanie z innym dokonuje się wobec tego, *jaki jest*²⁷. Dla Levinasa twarz *jest znaczeniem pozbawionym kontekstu*. Ilekroć kogoś poznajemy, zawsze jego tożsamość, to, kim i jaki jest, umieszczona jest w szerszym kontekście. Jednak dla Levinasa epifania twarzy zrywa z wszelką kontekstualną treścią i ukazuje się *ze względu na nią samą* (samą osobę) – „W tym sensie można powiedzieć, że twarz nie jest widziana. Jest tym, co nie może stać się treścią, którą objęłaby nasza myśl”²⁸. Dla Levinasa „inny” w relacji do „ja” odsłania się w *epifanii twarzy*, która wzywa do wzięcia odpowiedzialności. „Nie zabijesz mnie”, to dla francuskiego filozofa pierwsze przesłanie innego, z którym wchodzę w relację.

Dla Michaela Barnes, podobnie jak dla Levinasa, spotkanie z innym ma przede wszystkim wymiar etyczny. Inny, którego spotykam, stanowi dla mnie wyzwanie i domaga się ode mnie wzięcia odpowiedzialności²⁹. W dialogu międzyreligijnym i w tym, co brytyjski jezuita nazywa *teologią dialogu*, takie podejście stanowi klucz do zrozumienia jego teologii. Barnes wzywa do tego, żeby w dialogu – w spotkaniu z innym, przekroczyć zamykającą na drugiego postawę różnorakiego „oswojenia”, czy to przez sprowadzenie innych religii i ich przedstawicieli do roli „teologicznego problemu”, czy poprzez jakąkolwiek formę władania „ja” nad „ty”³⁰. Dopiero przezwyciężenie takiej postawy tworzy odpowiednią przestrzeń dialogu i wzajemnego poznania, które otwiera również na tajemnicę Bożego działania i Jego obecności. Dla brytyjskiego jezuitę doświadczenie takiego spotkania może tylko potwierdzić jego tożsamość i wiarę w Jezusa Chrystusa, którego zbawcze działanie przez Ducha Świętego dostępne jest również w innych tradycjach religijnych³¹. Przedstawiona filozofia dialogu w ujęciu Emmanuela Levinasa stanowi dla Michaela Barnes kluczem interpretacyjnym do odczytywania i rozumienia dokumentów Soboru Watykańskiego II.

Sobór Watykański II

Wielu teologów doceniło fakt, iż Ojcowie Soborowi zdystansowali się od ekskluzywistycznego paradygmatu w podejściu do innych tradycji religijnych. Od czasu Soboru coraz częściej stawiali oni pytanie nie tylko o możliwość zbawienia

²⁶ Tenże, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 227.

²⁷ Por. tamże, s. 232.

²⁸ E. Levinas, *Etyka i nieskończoność...*, s. 50.

²⁹ Por. M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*, s. 90.

³⁰ Por. tamże, s. 95.

³¹ Por. tamże, s. 99.

poza Kościołem, ale o znaczenie innych religii w zbawczym planie Bożym. Michael Barnes razem ze wspomnianym Karlem Rahnerem, Yvesem Congarem czy Jacquesem Dupuis, należy do teologów, którzy w swoich pracach szukali odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób zbawcza wola Boga, objawiona w pełni w śmierci i w zmartwychwstaniu Jezusa, może działać nie tylko *w*, ale również *poprzez* inne tradycje religijne.

Jezuita zaczyna od porównania dwóch eklezjologii i wizji Kościoła, które kształtowały poszczególne teksty soborowe. Za kardynałem J. Suenesem nazywa je *ecclesia ad intra* i *ecclesia ad extra*. Pierwszy kierunek – *ad intra*, związany z metodą dedukcyjną, przyjmuje za punkt wyjścia dane Objawienia i wyciąga z nich wnioski teologiczne. Przykładem takiego podejścia może być Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. Drugi kierunek – *ad extra*, stosując metodę indukcyjną, zwraca uwagę na kontekst współczesnego świata, jego problemy i nadzieje, doszukując się w nich „znaków czasu”, na które w świetle orędzia ewangelicznego próbuje odpowiedzieć³². Dobrym przykładem takiego dokumentu jest Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Dla brytyjskiego jezuita oba podejścia eklezjologiczne, choć pisane z różnych perspektyw, wykazują wspólną troskę o włączenie „innego” w dziejącą się historię zbawienia³³. Takie podejście jest dla brytyjskiego jezuita głównym punktem odniesienia przy odczytywaniu dokumentów soborowych. Niestety nie przedstawia on kompletnej analizy poszczególnych tekstów, ale jeden z rozdziałów swojej pracy – *Theology and the Dialogue of Religions* – poświęca omówieniu kilku z nich.

Barnes zaczyna od przywołania kilku obrazów, które pojawiają się w konstytucji *Lumen gentium*. We wstępie dokumentu zwraca uwagę, że Kościół w Chrystusie jest niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego³⁴. Barnes pisze, że Kościół wykonuje powierzoną mu misję poprzez bycie *w dialogu* i dopiero wtedy staje się on narzędziem jedności, a poprzez dialog i otwarcie na „innego” upodabnia się do Chrystusa i wskazuje na Tego, który Go posłał³⁵. Jezuita przywołuje też obraz św. Augustyna, który nazwał Kościół „krocącym pośród obcego ładu pielgrzymem”. Podobne obrazy Kościoła, który w jakikolwiek sposób odniesiony jest do innych religii, czy to jako „narzędzie”, „pielgrzym”, który towarzyszy, czy jeszcze inaczej, są dla Michaela Barnesa okazją do podkreślania jego tożsamości. Kościół nie może siebie zrozumieć bez tego istotowego odniesienia, które powinno dokonywać się nie z pozycji „ponad”, ale „w relacji z tym, co może być nazwane «innym» – światem”³⁶. Podsumowuje on: „Rzymski Kościół katolicki jest szczególną wspólnotą chrześcijan, która nie istnieje dla samej siebie, ale właśnie *dla innych*; a swoją

³² Por. tamże, s. 33.

³³ Por. tamże, s. 62.

³⁴ Por. tamże, s. 34.

³⁵ Por. tamże, s. 64.

³⁶ „In relationship with what may appropriately be called ‘other’ – the world” – tamże, s. 34.

tożsamość znajduje prawdziwie tylko w i poprzez relacje³⁷. Wyjątkową relacją Kościoła z innymi religiami jest oczywiście relacja z judaizmem. Barnes odnosi się do niej w kontekście Deklaracji o stosunku Kościoła do innych religii niechrześcijańskich *Nostra Aetate*. Dla brytyjskiego jezuita relacja ta konstytuuje „podstawową inność” (*primary otherness*) i w kontekście innych religii może dla Kościoła stanowić swego rodzaju „matrycę” postępowania z innymi. Jak stwierdza Z. Kubacki, ich „inność” potrzebna jest Kościołowi do zrozumienia swojej własnej tożsamości³⁸. *Nostra aetate* jest dokumentem przełomowym. Jak podkreśla Barnes, w czasie jego powstawania stało się jasne dla Kościoła, że problem innych religii nie jest tylko czysto wewnętrznym pytaniem teoretycznym, ale istotną kwestią dotyczącą zbawienia niechrześcijan, którzy są realnymi ludźmi, mającymi swoją historię, tradycję, wiarę i teologię³⁹. Dialog z judaizmem nie powinien według Barnes’a polegać na „zastąpieniu jednej tradycji religijnej drugą”, ale na „(...) relacji pomiędzy dwoma podobnymi drogami, by pojąć i zaakceptować darmość Bożego przymierza”⁴⁰. Oczywiście Barnes zdaje sobie sprawę z wyjątkowości tej niepowtarzalnej relacji, ale wskazuje na to, że może ona stanowić nowy *sposób* postrzegania i prowadzenia dialogu z innymi.

Ostatnim dokumentem, który komentuje Michael Barnes, jest Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. To, na co jezuita wskazuje w tym dokumencie, to podkreślenie zbawczej miłości Boga, która w pierwszej kolejności objawia się w samym stworzeniu. Dla Barnes’a jest to podobna teza, która przejawia się również w dokumencie *Nostra Aetate*: Bóg objawia się również przez stworzony świat. Barnes pisze: „Objawienie Słowa Bożego ostatecznie wypowiedzianego w Jezusie Chrystusie oraz działanie Ducha Świętego, urzeczywistniającego «ziarna Słowa» [obecne] w stworzeniu, przedstawiają jedno niezmiennie działanie Boga w świecie”⁴¹.

Jak zaznaczyłem na początku, Michael Barnes nie przeprowadza całościowej i dogłębnej analizy poszczególnych dokumentów, stara się on wyczytać z nich przejawy otwarcia Kościoła na „innych”, właśnie w tym kluczu wzywa do ponownego odczytania (*reread*) Tradycji.

Zakończenie

Bez wątpienia *teologia dialogu* Michaela Barnes’a jest jednym z ciekawszych sposobów uprawiania współczesnej teologii religii w nurcie inkluzywistycznym.

³⁷ „The Roman Catholic Church is a particular community, but a community which exists not for itself but precisely *for others*; its identity is truly to be found only in and through relationships” – tamże, s. 35.

³⁸ Por. Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 527.

³⁹ Por. M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*, s. 34.

⁴⁰ „(...) relationship between a similar ways of conceiving God’s gratuitous acceptance of people through the Covenant” – tamże, s. 34.

⁴¹ M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*, s. 34, cyt. za: Z. Kubacki, *Kościół, religie i zbawienie*, s. 527.

Barnes zachowuje w swojej pracy dwie fundamentalne dla chrześcijaństwa prawdy o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i jednocześnie wskazuje na szerszy kontekst powszechności zbawczej woli Boga, która jeszcze przed Chrystusem i założeniem Kościoła objawiana była w historii narodu wybranego. Wraz za swoim współbratem Karlem Rahnerem stawia on tezę, iż inne tradycje religijne, choć nie w jednakowym stopniu, mogą być również wyrazem zbawczej woli Boga. Dialog pomiędzy chrześcijanami a przedstawicielami innych religii może być wzorowany na dialogu z judaizmem, który dla Barnesa konieczny jest do rozumienia tożsamości i powołania chrześcijan. Nie chodzi jednak o dialog na poziomie teoretycznym i doktrynalnym. Rozumienie dialogu Barnes czerpie z filozofii Emmanuela Levinasa, gdzie to spotkanie z *innym* stanowi wyzwanie etyczne i ponadto odsłania pragnienie nieskończoności, całkowicie Innego – Boga. Brytyjski jezuita wielokrotnie podkreśla, że *teologia dialogu* w swoich założeniach nie jest przede wszystkim teoretyczna, lecz ma charakter etyczny – rodzi się właśnie ze spotkania z *innym*. Nie chodzi w niej tylko o powtarzanie słów Tradycji, ale o *praxis* wiary, która w kontekście pluralizmu religijnego powinna w pierwszej kolejności pozwolić mówić *innemu* jako *innemu*, to dla brytyjskiego jezuity jest właściwym kierunkiem uprawiania dzisiejszej teologii⁴².

Bibliografia

- Barnes M., *Religions in conversation. Christian Identity and Religious Pluralism*, London 1989.
- Barnes M., *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge 2002.
- Barnes M., *Interreligious Learning Dialogue, Spirituality and Christian Imagination*, Cambridge 2012.
- Jędraszewski M., *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Levinasa*, Poznań 1990.
- Kubacki Z., *Jedność Jezusa Chrystusa. O powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa 2005.
- Kubacki Z., *Kościół, religie i zbawienie*, Kraków 2016.
- Levinas E., *Etyka i nieskończoność. Rozmowy z Philipp'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Koszko, Kraków 1991.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. T. Gadacz, Kraków 2008.

Słowa kluczowe: Michael Barnes, teologia dialogu, teologia religii

Keywords: Michael Barnes, theology of dialogue, theology of religion

⁴² Por. M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*, s. 99.