

KS. ŁUKASZ KAMYKOWSKI

DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY JAKO METODA UPRAWIANIA TEOLOGII

Wśród różnych metod uprawiania teologii coraz powszechniej dostrzega się narzędzie, jakim jest dialog. Ma to oparcie w pogłębiającej się samoświadomości Kościoła jako komunii, w której wyrazem miłości wzajemnej w dziedzinie dążenia do pełniejszej prawdy jest właśnie dialog rozumiany jako wymiana darów – osiągnięć w dziedzinie poznania. Ta koncepcja dążenia do prawdy przez dialog współgra również z coraz powszechniejszą w innych dziedzinach nauki, zwłaszcza w naukach szczegółowych metodą pracy zespołowej, nawiązuje także do starożytnej – potem nieco zapomnianej – metody uprawiania filozofii.

Nie należy zapominać, że także rozum potrzebuje oprzeć się w swoich poszukiwaniach na ufnym dialogu i szczerzej przyjaźni. Klimat podejrzliwości i nieufności, towarzyszący czasem poszukiwaniom spekulatywnym, jest niezgodny z nauczaniem starożytnych filozofów, według których przyjaźń to jedna z relacji najbardziej sprzyjających zdrowej refleksji filozoficznej (*Fides et ratio*, nr 33).

Przy takim potwierdzeniu w aktualnym zwyczajnym magisterium papieskim zastosowanie metody dialogu w ramach jednego wyznania nie budzi teoretycznie żadnego sprzeciwu¹. Również w ramach rozwiniętego już ekumenizmu i licznych kontaktów międzywyznaniowych w świecie chrześcijańskim staje się niemal regułą zapraszanie do opracowywania ważnych zagadnień teologów reprezentujących tradycje teologii różnych Kościołów. Dużo trudniej metodycznie wprowadzić do teologii dialog z wyznawcami innych religii, choć i tutaj można wskazać pierwsze owocne próby, które pozwalają naszkicować problematykę dialogu międzyreligijnego jako metodę postępowania w zgłębianiu

¹ U podstaw prezentacji teologii przyjmuje się coraz powszechniej takie filozoficzne rozumienie racjonalności, które widzi wszelkie poznanie jako proces intersubiektywny, możliwy tylko dzięki komunikacji interpersonalnej, a otwarcie na inne kultury i religie jako jedną z konsekwencji – por. na przykład: G. Cicchese, *Pensare l'intersoggettività. Contesto antropologico e provocazione teologica*, w: *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi prospettive*, red. P. Coda, A. Tapken, Roma 1997, s. 301-330; P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Roma 1997, s. 186-190.

kwestii teologicznych². Większość z tego, co będzie na ten temat powiedziane poniżej, jest wciąż bardziej postulatem do realizacji, niż sprawdzoną praktyką, dlatego zostanie potraktowane dość krótko³.

1. CELE

Pierwsze pytanie, na które trzeba dać odpowiedź, brzmi: po co? W próbie odpowiedzi ograniczamy się tylko do celowości rozumianej w perspektywie teologii chrześcijańskiej i w jej ramach.

Kontekstem odpowiedzi szczegółowej jest generalne przekonanie chrześcijańskie, coraz wyraźniej uświadamiane, że skoro istotą zbawienia (królestwa Bożego) jest udział w życiu trynitarnym Boga, w *agape* Osób Boskich, to na wszystkich płaszczyznach dążenia chrześcijan do sprowadzenia tego Królestwa na ziemię, zadaniem zasadniczym jest budowanie między ludźmi relacji opartych o ten sam model *agape* – wzajemnej służby w miłości. Zaś na płaszczyźnie ludzkiego dążenia do prawdy model ten realizuje się najpełniej poprzez dialog, widziany jako swoista wymiana darów.

Na tym tle można dostrzec, że celem dialogu teologicznego w ogóle, a międzyreligijnego w szczególności, jest wzajemne wzbogacenie dostępu do prawdy w dziedzinie religijnej. Nadzieja na podarowanie chrześcijańskich przemyśleń doświadczenia wiary i wzbogacenia jej pojmowania przez przyjęcie i asymilację przemyśleń teologów (myślicieli religijnych) innych religii. Wydaje się – z chrześcijańskiej perspektywy – że do uczciwości dialogu do tego, żeby mógł on odzwierciedlać pragnienie przybliżenia na ziemi królestwa Bożego, potrzebne jest intencjonalne ukierunkowanie na oba te cele i to w takiej właśnie kolejności (podać – przyjąć)⁴.

² Rośnie w każdym razie w szybkim tempie w Kościele i teologii świadomość wagi dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego. Por. C. Geffré, *Le christianisme face à la pluralité des cultures* [Chrześcijaństwo wobec wielości kultur – tłum. A. Pilorz], w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin 18-21 września 2001*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 592-631; H. Waldenfels, *La rivelazione cristiana e le altre religioni*, w: *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, red. R. Fisichella, Casale Monferrato 1997, s. 225-242.

³ Tematowi dialogu międzyreligijnego w dotychczasowym kształcie poświęcona jest z polskiej perspektywy w całości pozycja *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004. Warto zauważyć odrębności dialogu z poszczególnymi tradycjami religijnymi: H. Zimoń, *Afrykańskie wartości duchowe i religijne jako podstawa dialogu międzyreligijnego*, w: *Dialog międzyreligijny*, s. 159-183; B. Maik, *Dialog chrześcijaństwa z hinduizmem*, tamże, s. 187-208; L. Fic, *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, tamże, s. 209-257; E. Sakowicz, *Dialog chrześcijaństwa z islamem w nauczaniu Jana Pawła II*, tamże, s. 259-288; Ł. Kamykowski, *Specyfika dialogu chrześcijan z Żydami*, tamże, s. 353-370.

⁴ Więcej na temat obiekcji wobec tak rozumianego dialogu Kościoła ze światem oraz próby ich teologicznego przezwyciężenia – Ł. Kamykowski, *Dialog Kościoła ze światem a poznanie teologiczne*, w: *Eklezjalny wymiar poznania teologicznego. Materiały z sympozjum wykładowców*

Trzeba jednak zostawić partnerom dialogu bliższe określenie tego, co gotowi są przyjąć jako dar chrześcijan, a tu spróbować określić, jakiego rodzaju wzbogacenia naszej, chrześcijańskiej teologii mamy nadzieję doznać w dialogu religijnym z innymi (niechrześcijańskimi) myślicielami.

Pierwszy wymiar wiąże się bezpośrednio z głównym zadaniem teologii fundamentalnej, to znaczy z zadaniem uzasadnienia wiarygodności Ewangelii jako propozycji zbawczej dla wszystkich ludzi. Dialog umożliwi poznanie partnera jako (potencjalnego) adresata Ewangelii. Pytanie o to, jak – wewnątrz własnej religii – rozumie on dotąd samego siebie, w czym widzi nadzieję swego życia, co rozumie przez pobożność (w najgłębszym sensie) jest tu kluczowe, a wiarygodną odpowiedź można uzyskać tylko na drodze szczerego dialogu.

Wierząc, że jedną społeczność stanowią wszystkie narody, jeden mają początek, jeden także mają cel ostateczny, Boga⁵, możemy mieć nadzieję na znalezienie płaszczyzn wspólnych, w których ta podstawowa i ostateczna jedność dziś się wyraża⁶ i odkryć dostęp do warstw wspólnej mądrości, znaleźć umocnienie naszych przekonań w analogicznych przemyśleniach innych. Z drugiej strony tylko dialog umożliwi wydobycie istotnych różnic, nie wynikających jedynie z nieporozumień i uprzedzeń. Prowadzi to do namysłu nad tym, co jest w nich z ziaren prawdy nieodkrytych dotąd we własnej tradycji teologicznej i godnych jakiejś formy uwzględnienia w przyszłości, a także do próby określenia powodów istotnego sprzeciwu wobec innych różnic, najpierw w języku własnej tradycji, a potem także w kategoriach zrozumiałych dla partnera.

Takie poznanie partnera i jego przekonań rzuca światło na rozumienie własnej propozycji zbawczej. Pozwala na nowo postawić pytanie o aktualność Ewangelii w kontekście takiego świata, takiej kultury i religii, jaką nam prezentuje. Czy rzeczywiście Chrystus pobudza tu i teraz Kościół, żeby temu światu dać poznać swój blask na jego obliczu?⁷ Czy nasz Kościół w swej „pielgrzymce wiary” już do tego dojrzał? Czy jesteśmy w stanie tak ukazać dobrą nowinę o zbawieniu, żeby w tym świecie jawiła się jako rzeczywiście dobra? Jeśli nie jesteśmy dziś na to gotowi, to w jakiej mierze i w czym jest to słabość naszej dotychczasowej teologii? Co w naszym rozumieniu wiary wymaga pogłębienia, ponownego przemyślenia, skorygowania, rozwinięcia, wyrażenia w innych kategoriach?

teologii fundamentalnej, Kraków, 3-5.04.2002, red. T. Dzidek, S. Stempin, Kraków 2003, s. 117-143, wraz z dyskusją, tamże, s. 145-153.

⁵ Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* „*Nostra aetate*”, nr 1.

⁶ Nadzieja ta przyświecała bardzo wyraźnie Janowi Pawłowi II w jego inicjatywach międzyreligijnych. Por. Ł. Kamykowski, *Asyż, 27 października 1986 – dialog? – prawda? Próba hermeneutyki czynów Jana Pawła II*, w: *Wymiary prawdy*, red. S. Drzyżdżyk, Kraków 2006, s. 73-77.

⁷ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* „*Lumen gentium*”, nr 1.

W ten sposób, zależnie od konkretnego partnera dialogu, możemy dojść do pytań dotyczących różnych kwestii szczegółowych teologii systematycznej, co może odsyłać dalej – do zbadania ich „u korzeni” (w Biblii, wraz z Tradycją) i pobudzić do ujęć bardziej katolickich (w pierwotnym znaczeniu).

Wydaje się, że można dążyć do wzbogacenia na drodze dialogu nie tylko rozwoju doktryny chrześcijańskiej wprost, ale także poprzez odkrycie innych możliwości metodycznych. Dialog międzyreligijny prowadzi także do zrozumienia sposobu podejścia do spraw religijnych w świecie partnera. Mądrość w sprawach boskich uzyskuje się tam – być może – na innej drodze, niż ta, którą wykorzystywała dotąd teologia chrześcijańska. Stąd nowe pytania o to, czy i w jakim stopniu, w jaki sposób tamta mądrość, tamte metody są adekwatne w podejściu do misterium chrześcijańskiego.

Nie twierdzą, że przedstawiam w ten sposób listę wszystkich celów, jakie może mieć przed oczyma teolog praktykujący dialog międzyreligijny jako część swego warsztatu poznawczego, ale myślę, że najpowszechniej zarysowują się te właśnie.

2. WARUNKI WSTĘPNE

Jeśli można sobie stawiać pytanie, czy ze strony chrześcijaństwa należy w jakikolwiek sposób ograniczać dialog, skoro miłość Boga jest bezwarunkowa, to przy zawężeniu zagadnienia do międzyreligijnego dialogu w teologii pewne warunki wstępne wydają się niezbędne⁸. Z natury dialogu wynika, że łatwiej sformułować te, które dotyczą teologa chrześcijańskiego niż jego partnerów z innych religii. Trzeba jednak zadać pytanie o analogiczne wymagania ze strony partnerów, skoro dialog zakłada pewną równość stron.

2.1. PO STRONIE WŁASNEJ

Wymagania dotyczące metodycznego podejścia przez stronę chrześcijańską do dialogu międzyreligijnego wynikają po pierwsze z tego, że chodzi o dialog jako formę chrześcijańskiej miłości (*agape*), a po wtóre stąd, że chodzi o teologię.

Z pierwszej przesłanki zaangażowania w dialog wyływa zasadnicza postawa otwartości, wola słuchania i uczenia się od partnera oraz pragnienie szczerego i jasnego podzielenia się posiadaną prawdą. Z drugiej – dochodzi do tego

⁸ Szerzej na temat pytań o warunki dialogu Kościoła ze światem por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim. Wnioski z doświadczeń Kościoła w XX wieku*, Kraków 2003, s. 223-229.

jasno określona tożsamość wyznaniowa i kompetencja w przedmiocie rozmów, znajomość własnej tradycji teologicznej i zdolność twórczego myślenia wewnątrz niej, z czym wiąże się też krytyczna ocena własnego stanowiska, zdolność rozróżniania dobra i zła w chrześcijaństwie i właściwy stosunek do tej zróżnicowanej prawdy. Z jednej strony nie wolno ukrywać, że dzięki własnemu Kościołowi właśnie przeżywa się kontakt (także intelektualny) z Pełnią Prawdy, Dobra i Piękna w specyficzny sposób, który dotyka człowieka w tym co najgłębiej ludzkie⁹, a zatem w sposób rodzący w nim przekonanie, że w istocie takie doświadczenie powinno stać się udziałem każdego człowieka dla jego dobra. To doświadczenie z konieczności nasycy uczuciem wdzięczności spojrzenie na całość chrześcijaństwa, prowokując naturalną skłonność do idealizowania go. Nie da się i chyba nie ma potrzeby wypierać się jej. Z drugiej strony nie wolno ignorować historycznych ograniczeń i słabości przeżywania i wyrażania przez Kościół tego, co otrzymał jako Dar, zmieszania tego z uwikłaniem w przeżycia i działania, których źródło jest całkiem świeckie, doczesne, a czasem może nawet diabelskie. Trzeba sobie zdawać sprawę, że dla partnera „z zewnątrz” Kościół z jego teologią jawi się poprzez pryzmat całego uwikłania właśnie w konkretne, historyczne formy wyrazu i z tej perspektywy (z konieczności) jest oceniany.

Pozwala to zrozumieć z kolei partnera dialogu – i tu jest trzeci istotny warunek wstępny – przeżywającego analogicznie „od wewnątrz” własną religię, z podobną skłonnością do idealizowania jej, co dla nas z kolei nie jest spontanicznie zrozumiałe, skoro nasz jej ogląd jest z kolei „zewnętrzny”, a zatem zapośredniczony przez jej historyczne, ograniczone realizacje. Ważne jest zatem, aby nasze wstępne poznanie partnera i jego pozycji religijnej i teologicznej było otwarte na jego wyjaśnienia dotyczące tego, co dla niego w jego religii, doktrynie i praktykach jest istotne, wielkie, „boskie”. Trzeba chcieć porównywać w obu religiach to, co z obu stron uznane jest za najbardziej wartościowe, a to, co uznane jest za historyczny błąd czy odstępstwo, chcieć traktować właśnie jako takie – u partnera dialogu, podobnie jak u siebie.

2.2. PO STRONIE PARTNERA DIALOGU

Naturalnym pragnieniem w dialogu jest swego rodzaju symetria założeń wstępnych u wszystkich jego partnerów. Chciałoby się, żeby wszyscy przystępowali do niego z podobnych motywów i z podobnym nastawieniem. W wypadku teologicznego dialogu międzyreligijnego nie byłoby jednak rozsądne liczyć na to – przynajmniej w wypadku, gdy wymagania wobec strony chrześ-

⁹ T. Węcławski (*Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 251-281) wiąże mocno owo doświadczenie z Eucharystią, rozważając na tym tle pytanie o sensowność dialogu międzyreligijnego.

cijańskiej wyglądają tak, jak to sformułowano powyżej. Trudno wymagać od partnera (partnerów) dialogu motywowania swej woli dialogu „po chrześcijańsku” (miłością na wzór Boskiej *agape*), skoro chrześcijanami nie są. Być może również ich koncepcja dążenia do prawdy w dziedzinie religijnej jest tak odmienna, że nie da się wprost porównywać tego, co my i oni uznają za kompetentne przygotowanie do dialogu. Wypada więc warunki „symetrii” wymaganej na wstępie złagodzić; w każdym razie nie traktować ich rygorystycznie, zostawiając właśnie przestrzeń poglądom partnera.

Pewne elementy wzajemności wydają się jednak niezbędne. Można więc oczekiwać znaku otwartości ze strony partnera, gwarancji poważnego traktowania i samej sprawy dialogu; należy stwierdzić reprezentatywność i właściwe przygotowanie rozmówcy, zgodne z zasadami danej religii. Można oczekiwać gotowości słuchania i chęci uczenia się (przynajmniej w jakimś zakresie) od chrześcijańskiego partnera. Dobrze też jest widzieć, że partner ma świadomość różnicy między ideałami wskazywanymi przez religie a stopniem ich historycznej realizacji.

3. PRZEBIEG

Jeśli dialog międzyreligijny ma zmierzać ku pełniejszemu poznaniu prawdy, to można też nakreślić pewne warunki jego przebiegu. Jeśli zaś (jak wierzymy) ten rodzaj dążenia do prawdy jest „miły Bogu”, to należy również być otwartym na to, co nieuwarunkowane, co może stanowić dar „z wysoka”, przekraczający wzbogacenie poznania pochodzące z samej wymiany myśli między partnerami.

3.1. WYMIAR LUDZKI

W wymiarze ludzkim trzeba, żeby w toku dialogu realizowało się to, co zakładano jako warunek wstępny. Uczciwość słuchania partnera i uczciwość prezentacji własnych przemyśleń powinna prowadzić obie strony do refleksji nad usłyszonym słowem, rodzić szczere pytania i równie szczere odpowiedzi, przepełnione troską o to, by – na miarę rosnącego poznania wzajemnego – wyrażać je w sposób możliwie przystępny dla partnera, ale bez zdrady istoty rzeczy.

Każdy owocny dialog wymaga jednak przerw, nie mniej ważnych niż chwile spotkania. Trzeba mieć czas na przemyślenie, przeformułowanie własnego stanowiska w świetle tego, co zrodziło się w dialogu. Potem zaś potrzebne jest – co szczególnie ważne w dialogu międzyreligijnym – dzielenie się owocami tych przemyśleń i przeformułowań na podwójnym forum: wewnątrz własnej teolo-

gii, w kręgu współwyznawców – teologów, którzy nie uczestniczyli w dialogu, i na zewnątrz, w kręgu dialogu międzyreligijnego, do którego trzeba powrócić. Oba etapy są równie ważne dla obiektywizacji myśli wynikłych z dialogu, jeśli mają one służyć rzeczywistemu pogłębieniu czy poszerzeniu dostępu do prawdy wewnątrz własnej religii, a jednocześnie wiernie oddawać to, co zostało przejęte z mądrości innych. W ten sposób można – wydaje się – stworzyć cierpliwie teologię katolicką coraz bardziej otwartą na wartość myśli pochodzącej z innych kręgów religijnych (wypracowanych pod tchnieniem działającego i tam Ducha, w oparciu o zawarte w nich elementy prawdy Bożego Słowa), a jednocześnie wierną Biblii i tkwiącą w nurcie Tradycji Apostolskiej.

3.2. WYMIAR TRANSCENDENTNY

Nie jest to jednak wszystko, czego – jak można sądzić – wolno spodziewać się po dialogu międzyreligijnym. Lektura pewnych fragmentów Ewangelii związanych z interwencją Jezusa w dyskusje między uczniami¹⁰ pozwala żywić uzasadnioną nadzieję, że przeżywanie dialogu międzyreligijnego przed Panem – w dialogu każdej ze stron (tak jak to dla niej jest możliwe) z Nim, w otwartości wobec ostatecznej Prawdy – może zostać potraktowane przez Niego jak jednomyślna prośba do Tego, który zwykł dawać dobre dary swoim dzieciom (por. Mt 7,9-11; 18,19; Łk 11,9-12), i w klimacie modlitwy zaowocować poznaniem przenikającym głębokości Boga samego (por. 1 Kor 2,9-10; Rz 8,26-27) przewyższającym niezmiernie to, co mogło być wynikiem wzajemnego uczenia się prawdy przez ziemskich partnerów dialogu¹¹.

Także taki Boski dar rodzi potem ludzkie zobowiązanie do możliwie godnego przyjęcia, wyrażenia, podzielenia się z braćmi – znowu w dwóch kręgach, o których była mowa wyżej. Historia teologii związanej z mistyką pokazuje, że zazwyczaj wiąże się z tym spora porcja cierpienia, niezrozumienia, przedwczes-

¹⁰ Więcej na temat tych tekstów – Ł. Kamykowski, w: *Eklezjalny wymiar poznania teologicznego...*, s. 136-140.

¹¹ „W Duchu Świętym Bóg Trójjedyny udziela się człowiekowi od początku poprzez swój «obraz i podobieństwo». Pod działaniem zaś tego samego Ducha człowiek, a przez człowieka świat stworzony, odkupiony przez Chrystusa przybliża się do swoich ostatecznych przeznaczeń w Bogu. Tego właśnie przybliżania się dwóch biegunów stworzenia i odkupienia – Boga i człowieka – Kościół jest «sakramentem, czyli znakiem i narzędziem». Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 64. „Modlitwa pozostaje zawsze głosem wszystkich, którzy pozornie nie mają głosu, a w głosie tym rozlega się zawsze owo «donośne wołanie» Chrystusa, o którym mówi List do Hebrajczyków (por. Hbr 5,7). Modlitwa jest też objawieniem owej głębi, jaka właściwa jest sercu człowieka: głębi, która jest od Boga i tylko Bóg może ją wypełnić właśnie Duchem Świętym. Czytamy u św. Łukasza: «Jeżeli więc wy, choć zli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec z nieba da Ducha Świętego tym, którzy Go proszą!» (Łk 11,13)”. Tamże, nr 65.

nych potępień... Wymaga to podstawowej w życiu chrześcijańskim cierpliwości, długomyślności, wytrwałości, gotowości przebaczenia.

4. OWOCE

Po tym, co zostało powiedziane wyżej trudno przewidzieć, jakie owoce może przynieść dialog międzyreligijny w teologii. Ta nieprzewidywalność jest zresztą cechą charakterystyczną *scientia divina* w ogóle.

Wydaje się jednak, że przy skromnych początkach, jakie dotąd poczyniono w dziedzinie rzeczywistego dialogu międzyreligijnego, można już mówić o pewnych wartych zachodu owocach¹². Na pierwszym miejscu można z całą pewnością wymienić doświadczenia związane z „potykaniem się” o stereotypy w religijnym myśleniu partnerów o sobie nawzajem oraz pierwsze próby ich przełamania. Pojawia się w świadomości ludzi potrzeba głębszego zrozumienia istoty historii religii w planach Bożych wobec świata¹³. Powoli rodzi się także zwyczaj powoływania się w tekstach teologicznych na myśli zaczerpnięte spoza chrześcijaństwa, nie tylko od klasyków filozofii greckiej.

Zasadniczo jednak zastosowanie dialogu międzyreligijnego jako metody i efekty jej zastosowania to wciąż sprawa przyszłości teologii.

Interreligious Dialogue as a Method in Theology

Summary

In his article, the author attempts at pointing out the initial conditions of inter-religious dialogue and the conditions under which it can be fruitful as a method of pursuing truth in Catholic theology. The initial conditions on the Christian part follow from the fact that dialogue is understood here as a form of love (*agape*), and from methodological assumptions of theology. On the one hand, what the author means is the capacity to witness to Christianity as a good in which all people should participate to the extent in which it is a gift of God. On the other hand, the author means humility with which the Church should perceive her historical limitations and weaknesses in receiving and expressing this gift. Such an attitude enables you to understand that the partner in dialogue may adopt a similar attitude to your

¹² Przykładem może być osnuta wokół działalności Jana Pawła II publikacja *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, red. H. Kasimow, B.L. Sherwin, Kraków 2001.

¹³ Bardzo szkicową syntezę przemyśleń tego rodzaju, stanowiących lwią część jego teologicznego żywota, zawarł J. Dupuis w artykule *L'unit e il pluralismo: il cristianesimo e le religioni* [Jedność i pluralizm. Chrześcijaństwo a religie - tłum. P. Borto], w: *Chrześcijaństwo jutra...*, s. 720-743.

own religion. The author emphasizes that although a symmetry of initial assumptions of all the partners in dialogue is their natural desire, practically, the nature of a partner's distinctness may also comprise a distinct understanding of the aims and principles of dialogue. The least possible partnership, according to the author, includes serious treatment of the partner and of the very issue of dialogue; it also includes being representative and properly prepared along the principles of the given religion, readiness to listen and willingness to learn (at least to some extent) from the Christian partner. In the course of the dialogue, attention is given to sincerity and honesty in listening and presenting a subject, in asking and answering questions, and to the important role of the breaks between the meetings, necessary for ruminating and communicating the fruit of interreligious meetings at the forum of one's own theology, in the circle of one's fellow believers. Furthermore, the author points it out that – from the Christian point of view – we may expect results coming as a gift from God the depth of which supercedes what could result from learning truth from each other by the earthly partners of the dialogue. This possible gift brings about a human obligation to accept, express and share it with the brethren as suitably as possible. One of the features of theology is unpredictability of its results. Application of interreligious dialogue as a method, and, especially the effects of its application are still, basically, an issue of the future of theology. However, one can mention some of them that can already be noted despite the scarcity of the initial steps made in this field so far: these include attempts at breaking stereotypes in thinking about other religions, questions asked with all seriousness about the role of other religions in God's plans for humanity, appreciation of ideas drawn upon from beyond Christianity, not only from the classical Greek philosophy.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, dialog, metoda, partnerstwo, religie, teologia

Key words: Christianity, dialogue, method, partnership, religions, theology