

## Religijność i etyczne podstawy dialogu międzyreligijnego według Paula Ricoeura

**Abstrakt:** Artykuł przedstawia koncepcję religijności Paula Ricoeura jako niedostępnego poznaniu źródła przekraczającego wszystkie religie historyczne i stanowiące ich fundament, ale wyrażającego się wyłącznie za ich pośrednictwem. Sposobem rozumienia religijności i zbliżenia się do niej jest dialog międzyreligijny, który Ricoeur opiera na hermeneutycznym modelu przekładu. Warunkiem tego dialogu, dotyczącego religii judeo-chrześcijańskich odwołujących się do wspólnego dla nich objawienia, jest również przyjęcie przez jego uczestników postulatów etycznych wyprowadzonych z koncepcji przekładu, którymi są: gościnność językowa, tolerancja oraz krytyczność wobec samego siebie.

**Słowa kluczowe:** dialog międzyreligijny, gościnność, Paul Ricoeur, przekład, religijność

Idea dialogu międzyreligijnego Paula Ricoeura opiera się na jego koncepcji religijności i uwzględnia również jego założenia hermeneutyczne. Religijność ujmowana jest przez Ricoeura jako źródło przekraczające wszystkie religie historyczne, ale wyrażające się wyłącznie za ich pośrednictwem. Warunkiem dialogu dotyczącego religii judeo-chrześcijańskich, odwołujących się do wspólnego dla nich objawienia, jest również, zdaniem Ricoeura, przyjęcie przez jego uczestników postulatów etycznych wyprowadzonych z jego koncepcji przekładu, którymi są: gościnność językowa, tolerancja oraz krytyczność wobec samego siebie.

Ricoeur podejmuje problem dialogu międzyreligijnego oraz problem religijności (*le religieux*) w swoich późnych pracach, ale ich podstawy sięgają do jego najwcześniejszych założeń hermeneutyki. Problem religijności jako podłoża każdej religii historycznej, która stanowi fundujące i zarazem przekraczające ją źródło, rozwija Ricoeur w kilku tekstach. Jest to przede wszystkim konferencja „La croyance religieux. Le difficile chemin du religieux” wygłoszona

w 2000 roku i opublikowana kilka lat później, w 2006 roku, w zbiorze tekstów zatytułowanym *Qu'est-ce que la culture*, zredagowanym przez Yvesa Michauda. Obszernych wyjaśnień na temat sensu religijności udziela Ricoeur również w rozmowie z Hansem Kungiem dotyczącej wydanej przez niego pracy *Manifeste pour une éthique planétaire*, która miała miejsce 5 kwietnia 1996 roku. Na wydanie oczekują również wykłady Ricoeura zatytułowane *Le religieux*, w których temat ten jest najszerzej rozwinięty.

## Religijność jako źródło religii historycznych

Religijność ujmowana jest przez Ricoeura jako źródło przekraczające wszystkie religie historyczne, ale wyrażające się wyłącznie za ich pośrednictwem. Źródło to, zdaniem Ricoeura, zawiera również wymiar teleologii w odniesieniu do jedności, dla której stanowi ono, mówiąc słowami Immanuela Kanta, „odtworzenie zdolności do dobra”. Ricoeur w swoim rozumieniu religijności podejmuje drogę Friedricha W. J. Schellinga, który przyjmował *Abgrund* czy *Urgrund*, stanowiący istotę Absolutu, jako „zasadę bez zasady”, „źródło bez źródła”. Religie odnoszą się do religijności jako do swojego źródła, twierdzi Ricoeur, dodając, że płynie z niego również pragnienie dobra, które wyraża jego teleologię. To rozumienie religijności jako źródła, które na zawsze jest niedostępne ludzkiej wiedzy i ludzkiemu poznaniu, odwołuje się do podstawowych założeń hermeneutycznych, które towarzyszą Ricoeurowi w całości jego refleksji i które wyłożone zostały już w jednej z jego pierwszych prac, w *Symbolice zła*.

Niedostępne poznanie źródła wyraża się pośrednio jedynie w wielości religii, które stanowią ludzki sposób myślenia, a dokładniej w zawartym w nich języku (pojęciach, symbolach, metaforach). Jak zaznacza Marek Drwięga, ów domniemywany przez każde przeżycie religijne przedmiot, religijność, „jest sacrum bez określenia jego natury”<sup>1</sup>. Ale ów przedmiot dlatego właśnie ma dla człowieka znaczenie, że zwraca się on w jego stronę i „mówi się w nim do ludzi”<sup>2</sup>. Już w pracy *Symbolika zła* Ricoeur ukazuje, że fenomeny winy, woli czy zła nie mogą być badane bezpośrednio w świadomości, ale drogą zapośredniczoną przez interpretację ich symboli obecnych w wielkich kulturach. Źródło wyraża się, ale pośrednio, zatem jedynie interpretując język przekonań religijnych, można je rozumieć. W tym sensie religijność stanowi część doświadczenia ludzkiego. Obszarem badania i namysłu nad religijnością jest język, jakim człowiek w danej religii czy kulturze się posługuje, w *Symbolice zła* był to język symboli i mitów.

<sup>1</sup> M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Bydgoszcz 1998, s. 51.

<sup>2</sup> Tamże, s. 52.



Tej reinterpretacji idei Schellinga „źródła bez źródła” bliska jest zatem i wyjaśnia ją, jak podkreśla Ricoeur, chrześcijańska idea Słowa, które nas przekracza, przedstawiona przez niego już w pracach z lat sześćdziesiątych XX wieku. Jej założeniem jest przekonanie, na którym opierają się teologie chrześcijańskie i również wierzący, że Bóg spotyka człowieka jako Słowo (mówimy o „Słowie Bożym”), że chrześcijaństwo jest pierwotnie zrozumieniem tego Słowa jako Słowa, które „staje się ciałem”, że świadectwo pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej stanowi pewną postać Słowa, Słowa przepowiadanego jako miejsca, w którym zdarzenie Chrystusowe samo stało się Słowem, że obecne przepowiadanie jest aktualizacją tego pierwszego, pierwotnego Słowa w słowie nowym i zrozumiałym w kontekście kultury i czasu, że praca teologów jest również pewnym rodzajem wypowiedzi, których celem jest na podstawie różnych rodzajów wypowiedzi odzyskanie słowa pierwotnego, stając się w ten sposób teologią Słowa.

Tak więc – pisze Ricoeur w *Przyczyńku do teologii Słowa* – możemy mówić o teologii Słowa jako o czymś jednolitym, kiedy to teologia stara się zrozumieć naraz: jego źródło, jego wtargnięcie do dziejów, moment świadectwa oraz jego obecną aktualizację w przepowiadaniu i pracach teologicznych<sup>3</sup>.

Hermeneutyka odnosi się zatem do przedmiotu teologii (źródła) jako „procesu słownego”. Dla rozumienia tego, co religijne, rozproszonego w różnych religiach historycznych, ważne jest również podsumowanie koncepcji teologii Słowa, jakie czyni Ricoeur: „Przedmiotem teologii jest Słowo, które stało się ciałem, lecz jako ciało jest człowiekiem, skoro zaś człowiek jest mową, stać się ciałem dla słowa to stać się mową w ludzkim i świeckim sensie tego terminu”<sup>4</sup>. Wraz z tym rozumieniem teologii Ricoeur przyjmuje, że objawienie poprzez jedyność słowa Bożego w Chrystusie stanowi rodzaj odsłonięcia bytu (źródła), ulegając rozproszeniu w czymś w rodzaju powszechnego objawienia w słowach nie tylko teologa, lecz także myśliciela i poety oraz w ufności wierzącego w mowę, która coś wysławia:

Jedyność Słowa Bożego w Chrystusie nie tylko nie przeciwstawia się powszechnemu odsłonięciu bytu jako logosu wyzierającego ze słowa poety lub myśliciela, lecz pozwala się ujmować raczej jako główna aktualizacja, wokół której grupują się na nowo wszystkie postacie przejawiania się. Jedyność objawienia i powszechność przejawiania się wspierają się wzajemnie i umacniają<sup>5</sup>.

Całość religii wciela zatem i wyraża źródło, a jego sens staje się częściowo dostępny dzięki zaangażowaniu w konkretne tradycjach religijnych. Dotarcie do źródła wymaga zawsze zwrotu przez różne formy jego przejawiania się: język

<sup>3</sup> P. Ricoeur, *Przyczynek do teologii Słowa*, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 339.

<sup>4</sup> Tamże, s. 340.

<sup>5</sup> Tamże, s. 354.



poetycki, język symboliczny, język teologii, język, za pomocą którego wyrażane są przekonania religijne, jest więc problemem języka religijnego w różnych formach i może stanowić również problem hermeneutyki.

Wydobycie na plan pierwszy przekonań religijnych i języka, za pomocą którego są one wyrażane, oznacza dla Ricoeura konieczność rezygnacji z idei prawdy absolutnej. Konsekwencją takiego ujęcia prawdy jest akceptacja wielości tekstów, wielości światów, wielu tradycji, wielu religii, w których pozostaje ona rozproszona i częściowo zawarta. Na obszarze przekonań religijnych żadna religia, żadna instytucja, żaden wierzący nie mogą dotrzeć do prawdy absolutnej, a jedynie do jej różnorodnych przejawów. Religie objawienia są zawsze niepełne i posiadają częściowy dostęp do prawdy. Właśnie ten nieekskluzywny charakter prawdy zawsze częściowej, rozproszonej i możliwej do interpretowania pozwala na dialog między religiami:

Musimy dziś przyjąć, że prawda jest poza mną, że inni mają dostęp do innego aspektu prawdy niż ja. Przyjąć, że moja własna symbolika nie wyczerpuje zasobów symbolizacji tego, co źródłowe<sup>6</sup>.

Prawda jako „idea regulatywna” nie musi być jednak całkowicie zanegowana, ale można ją założyć jako horyzont, do którego religie i myślenie racjonalne powinny się zbliżać. To zbliżanie może być wynikiem dialogu międzyreligijnego, którego warunkiem jest jednak rezygnacja z przyjęcia przez jakąkolwiek religię ekskluzywnej i obiektywnej koncepcji prawdy konstruowanej z punktu widzenia dogmatycznego:

Docieram do prawdy, ale nie mogę jej przełożyć. Mam więc projekt rozumienia innych religii, odmiennych od mojej własnej oraz od tego, co jest nie-religijne. Mam rozumienie tylko w przybliżeniu, coraz to bliżej, poprzez to, co jest podobne. Naszą postawą wobec różnorodnych religii nie jest przebieganie po powierzchni geografii wierzeń, ale po prostu wyrażenie w naszych własnych przekonaniach, jak bardzo zredukowany jest ów nadmiar znaczenia w historycznych granicach społeczeństwa, do którego należymy. Można więc skrócić dystans w wymiarze tej głębi. Tak więc pojawia się dialog<sup>7</sup>.

Jeżeli zatem religijność wyraża się jedynie przez historyczne religie, Ricoeur stawia pytanie o sposób dotarcia do niej i o jej rozumienie, uwzględniając ich pluralizm i opierając się na paradygmacie hermeneutycznym. Tą hermeneutyczną drogą dotarcia do religijności, jaką proponuje Ricoeur, jest dialog międzyreligijny, dialog konkretnych historycznych religii jako forma ich porozumienia. Sposób dotarcia do religijności przez dialog międzyreligijny stanowi jednakże, jak podkreśla w tytule konferencji Ricoeur, „trudną drogę religijności”<sup>8</sup>. Dlaczego trudną?

<sup>6</sup> P. Ricoeur, „l'Express”, 23 czerwca 1998.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *La croyance religieuse. Difficile chemin du religieux*, [w:] *Qu'est-ce que la culture*, red. Y. Michaud, Paris 2006, s. 461.

<sup>8</sup> Tamże.



Przyjmując jako tytuł *Przekonanie religijne* – mówi Ricoeur – zdecydowałem się na dołączenie bardziej problematycznego podtytułu: *trudna droga religijności*. [...] Zamierzam pod auspicjami tego tytułu przekształcić pewne zastrzeżenia i oskarżenia kierowane do wierzących w wewnętrzne trudności samych tych przekonań. Chciałbym zmierzyć się w szczególności z zagrożeniem nietolerancji i przemocy zawartych w przekonaniach religijnych, co jest wyzwaniem dla samych tych przekonań<sup>9</sup>.

Ricoeur w pojęciu religijności jako źródła przekraczającego wszystkie religie, wraz z właściwą jej teleologią, podkreśla rozbieżność między nią a jej urzeczywistnieniem w konkretnych religiach historycznych. Konsekwencją religijności jest bowiem wielość religii, a nadto ich rywalizacja, a także ich dążenie do nietolerancji i przemocy. Trudna droga dialogu międzyreligijnego, ze względu na ów rozdźwięk między teleologią religijności a wielością rzeczywistych religii wraz z ich dążeniem do nietolerancji i przemocy, powinna spełniać ponadto postulaty etyczne. Ta trudna droga rozumienia religijności jest w ujęciu Ricoeura drogą hermeneutyki, a więc koncepcją interpretacji sensu religijności wypowiedzanego w wielości przekonań religijnych, którą można wywieść z hermeneutycznego modelu przekładu. W Ricoeura koncepcji przekładu zawierają się również podstawy myślenia etycznego, które można przenieść na obszar dialogu międzyreligijnego.

Religie, które sytuują się w relacji do nieskończonego źródła, wyrażają je w ograniczony i niepełny sposób. Żadna religia w sytuacji jej skończoności (i w jej zależności, dodałby Kant, od zła radykalnego) nie posiada w pełni do niego dostępu. To odniesienie do nieskończonego źródła powinno być zatem dla każdej religii, twierdzi Ricoeur, zarazem przesłanką uznania swojej własnej skończoności, jak pozostawienia miejsca dla innych religii. Z tej racji w każdej religii konieczne jest odrzucenie dążenia do posiadania całości prawdy źródła. Jednocześnie to uznanie skończoności każdej religii oznacza, że dla zrozumienia religijności konieczny jest punkt wyjścia, który znajduje podstawę we własnej religii oraz wymaga zaangażowania się w nią. Dążenie do rozumienia religijności powinno zatem uwzględniać zarówno zakorzenienie w danej religii, jak i otwarcie na inne religie, co wynika z przekonania, że istnieje wielość równie uprawnionych religii i że ta wielość staje się niezbędną podstawą rozumienia.

Ujęcie hermeneutyczne religijności, określające sposób jej istnienia jako źródła-prawdy, łączy się z koncepcją antropologiczną Ricoeura, w której w egzystencji człowieka podstawowe jest napięcie między pragnieniem dobra i doświadczeniem zła. Problem religijności łączy więc Ricoeur z człowiekiem jako odbiorcą przekazu religijnego oraz wyrazicielem przekonań religijnych, wpisując go w specyficzny rys natury człowieka, jakim jest jego pragnienie i jego możliwości. Założeniem Ricoeura jest ujęcie człowieka, począwszy od

<sup>9</sup> Tamże.



najwcześniejszych swoich prac, jako „ułomnego”. Człowiek jest zdolny do działania i do odpowiedzialności moralnej, ale zawsze ta zdolność jest „zraniona”. Ricoeur, odwołując się do św. Augustyna, Blaise’a Pascala czy Kanta, podkreśla istotne pęknięcie kondycji człowieka, które jest również źródłem jego osobistej skłonności do czynienia zła i przesądza o jego rozdarciu między pragnieniem dobra oraz niemożnością urzeczywistnienia go w pełni<sup>10</sup>. To zło wytwarzane przez człowieka odbierane jest przez drugiego człowieka jako cierpienie czy zmniejszenie zdolności działania.

Człowiek „ułomny” napotyka religijność w jej wymiarze teleologicznym, którym, jak zaznaczał Kant, jest „wyzwolenie dobra”. Z tego względu religijność, stanowiąc źródło historycznych religii, zawiera również sens moralny dla człowieka. Koncepcja Ricoeura, nawiązująca do myśli Kanta, jest próbą odnowienia kantowskiej religii moralnej i należy do myślenia postreligijnego. Ricoeur odwołuje się do Kanta, który ujmuje egzystencję człowieka w jej rozdarciu między pragnieniem dobra oraz niemożnością jego realizacji w pełni, co wyraża się jako jego skłonność do zła. W założeniu i Kanta, i Ricoeura owa skłonność do zła nie stanowi jednak najgłębszej natury człowieka, gdyż jest on w równym stopniu dobry i nakierowany na dobro. Wymiarem teleologicznym religijności jest pojednanie człowieka z sobą samym, „wyzwolenie dobra”, przez co przekroczone zostaje owo podstawowe rozdarce między najgłębszym pragnieniem dobra a radykalnym doświadczeniem zła. Religijność prowadzić ma zatem do wyzwolenia pierwotnej dobroci człowieka.

## Religijność jako odtworzenie zdolności do dobra

Ujęcie przez Ricoeura religijności w jej znaczeniu antropologicznym i wymiarze teleologicznym, w jej zdolności odtworzenia predyspozycji do dobra jest oparte na interpretacji, ale też na modyfikacji, rozważań Kanta o religii, zawartych w *Religii w obrębie samego rozumu*. Zarys religijności z punktu widzenia antropologicznego ma stanowić w zamiarze Ricoeura współczesną wersję Kantowskiej religii moralnej. Religijność dla człowieka stanowi w ujęciu Ricoeura i Kanta odpowiedź na wpisane w jego egzystencję rozdarce, odpowiedź na

<sup>10</sup> „Kiedy zatem mówimy: człowiek jest z natury dobry, albo z natury zły – pisze Kant – oznacza to tylko tyle: człowiek, ogólnie jako człowiek, posiada w sobie jakąś (niemożliwą do zbadania przez nas) pierwotną podstawę umożliwiającą przyjmowanie dobrych albo złych (sprzecznych z prawem) maksym, przez co wyraża się równocześnie właściwość jego gatunku. [...] Zatem dobro albo zło w człowieku (jako subiektywna pierwsza podstawa umożliwiająca przyjmowanie z uwagi na prawo moralne, tej lub innej maksymy) nazywane jest wrodzonym jedynie w tym sensie, że jest ono wcześniejsze i leży u podstaw wszelkiego danego w doświadczeniu używania wolności” (I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 2007, s. 41–42).



niezdolność człowieka do czynienia dobra, która wyraża się przez wolną wolę, odpowiedź, która jest przywróceniem jego mocy pierwotnej dyspozycji do dobra, a więc mocy czynienia dobra.

Kant opisuje owo pęknięcie egzystencji człowieka jako skłonność do zła, która sytuuje się wobec jego dyspozycji do dobra. Problem religijności wprowadza on zatem przez problematykę zła, które wyraża się jako niemożność czynienia dobra przez samego siebie. Religijność ukierunkowana jest na pojednanie człowieka z sobą samym, na „wyzwolenie dobra” i zatem na przekroczenie wewnętrznego rozdarcia między jego podstawowym pragnieniem dobra oraz radykalnym doświadczeniem zła. Ricoeur podkreśla, że filozofia Kanta ujawnia

to, co religijne, na podłożu braku, pęknięcia, złamania, ponad czym może zostać ponownie ustanowiona naturalna więź między nowymi zdolnościami, jakie pobudza to, co religijne, a najbardziej podstawowymi zdolnościami konstytutywnymi dla bycia człowiekiem<sup>11</sup>.

To, co religijne, łączy się właśnie z tą podstawą pierwotnego dobra, stanowiąc wyzwolenie do dobra, „stawanie się dobrym”<sup>12</sup>. Moralność Kantowska wiąże wolność i prawo, ale nie dostarcza pobudki do działania, a dokładniej – jedyną jej pobudką jest szacunek, w tej sytuacji religijność pozwala zatem ukierunkować zdolności człowieka ze względu na dobro<sup>13</sup>. To ukierunkowanie na dobro jest podstawą religii moralnej, gdyż, jak zaznacza Kant, człowiek nie odwołuje się w niej do Boga i nie ubiega się o jego względy ani o bycie szczęśliwym, ale chodzi mu o dobre prowadzenie życia, o uczynienie jego samego lepszym. Religijność w ujęciu Kanta nie polega zatem na kulcie czy tradycji, lecz opiera się na „duchu i prawdzie”, a więc na dobrym usposobieniu człowieka<sup>14</sup>, można ją określić jako „religię polegającą na dobrym prowadzeniu życia”<sup>15</sup>.

W jaki sposób urzeczywistnia się owo wyzwolenie do dobra? Jakie są możliwości tego, co religijne, wobec skłonności do zła? Jeżeli religijność prowadzi do wyzwolenia źródłowej dobroci, wyzwolenie to wkracza na trzy podstawowe obszary bycia człowieka: symboli, wiary, egzystencji wspólnotowej. Ricoeur,

<sup>11</sup> P. Ricoeur, *La croyance religieuse*, dz. cyt., s. 462.

<sup>12</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, dz. cyt., s. 72.

<sup>13</sup> Tamże, s. 80. „Przywrócenie w nas źródłowej predyspozycji do dobra nie jest więc odzyskaniem utraconej pobudki do dobra, bo nie możemy nigdy utracić pobudki, która polega na poszanowaniu prawa moralnego, a gdyby to było możliwe, to nigdy byśmy jej nie odzyskali. Jest ono zarazem odnowieniem czystości moralnego prawa jako naczelnej podstawy wszystkich naszych maksym” (tamże, s. 74–75).

<sup>14</sup> „Wynika stąd, że moralne kształtowanie człowieka musi się rozpocząć nie od poprawy obyczajów, lecz od przekształcenia sposobu myślenia i od ugruntowania charakteru” (tamże, s. 77).

<sup>15</sup> „Dla uzasadnienia moralnej religii (która nie polega na dogmatach i obyczajach, lecz na usposobieniu serca do przestrzegania ludzkich obowiązków jako Bożych nakazów) nie są potrzebne żadne cuda, które historia wiąże z jej wprowadzeniem, ani w ogóle wiara w cuda” (tamże, s. 119).



odwołując się do Kanta, proponuje potrójną artykulację i rozwinięcie fenomenu religijnego: w wymiarze symboli, wiary oraz egzystencji wspólnotowej. W jaki sposób symbole, wiara i wspólnota przyczyniają się do wyzwolenia dobra?

Pierwszym wymiarem tego, co religijne, jest dostarczenie człowiekowi punktu odniesienia oraz wezwania, co wyraża symbol chrystusowy jako symbol człowieka, który poświęca się dla innego, który oddaje za niego życie, jako symbol poświęcenia i ofiary. Ricoeur opisuje symbol chrystusowy usytuowany kulturowo i historycznie, który pojawia się w tekstach biblijnych, a następnie, rezonując w naszej wyobraźni, wywołuje pragnienie jego urzeczywistnienia, mimo że „przekracza to naszą możliwość”<sup>16</sup>. W zetknięciu z tym symbolem w konkretnym miejscu i czasie człowiek przyjmuje go jako godny pożądania, jako upragniony, staje się on zatem dla niego punktem oparcia dla wiary. Ze względu na niemożność wprowadzenia w pełni tego symbolu przez samego człowieka, zawiera on temu, co on wyraża i co przekazuje.

Symbol chrystusowy budzi więc wiarę i staje się źródłem przekonań religijnych. Dla Ricoeura, który pozostaje wierny tradycji protestanckiej, wiara jako przyjęcie symbolu religijnego nie ma nic wspólnego z akceptacją ścisłych treści i definicji czy dogmatów, ale opiera się wyłącznie na zaufaniu w moc zbawczą symbolu chrystusowego. Wiara oznacza zatem wierzenie w..., nie wierzenie, że...<sup>17</sup>. A ponieważ wiara jest aktem przyjęcia tego symbolu ze względu na proroków, którzy głosili dobrą nowinę, oznacza ona jednocześnie zaufanie słowu proroków, zaufanie tym, którzy ją poświadczają, zaufanie Słowu Bożemu.

Fenomen religijności w wymiarze życia wspólnotowego wyraża się z kolei jako pomoc wzajemna i współpraca wynikające z przyjętej wiary, które nie wiążą się z dążeniem do władzy politycznej czy z przymusem. Wspólnota przynależności do wiary powinna być tworzona bez jakiegokolwiek przymusu. Ricoeur pisze, odwołując się do Kanta, o wspólnocie pozbawionej władzy, wspólnocie etycznej oraz wspólnocie opartej na „wydziedziczeniu”, dzięki któremu zaznacza się w niej jedynie moc symbolu oddziałującego na wyobraźnię, wywołująca braterskie działanie pozbawione przemocy. Zarówno w symbolu wiary, jak i w jego przyjęciu oraz wcieleniu i religijnym życiu społecznym, wyraża się zatem „jego nadzwyczajna zdolność uczynienia zwykłego człowieka zdolnym do czynienia dobra”<sup>18</sup>.

Ową zależność między religijnością a działaniem moralnym Ricoeur postępuje odmiennie od Kanta, opierającego się na idei autonomii podmiotu moral-

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *La croyance religieuse*, dz. cyt., s. 464.

<sup>17</sup> „Nie chodzi na pierwszym miejscu o akceptację treści dogmatycznych, które są ważne, ale o zaufanie w zbawczą moc wywieraną urzeczywistnianą przez symbol chrystusowy. Tutaj «wierzyć w» oznacza więcej, niż «wierzyć, że»” (tamże).

<sup>18</sup> Tamże, s. 465.





nego, któremu właśnie religia dostarcza poprzedzających go i wcześniejszych od niego zasad. Ricoeur zakłada, że więź ta jest wzajemna i dotyczy podmiotu odpowiedzialności moralnej, a więc człowieka zdolnego i człowieka działającego. „Określiłbym doświadczenie moralne – mówi Ricoeur – przez pierwotną relację między wolnością, która się ustanawia, oraz zasadą, która kieruje się do podmiotu zdolnego do odpowiedzialności”<sup>19</sup>. W ten sposób Ricoeur dąży do poszerzenia problematyki Kanta, który wiązał działanie wyłącznie z szacunkiem dla prawa jako pobudką moralną. W ujęciu Kanta zdolność czynienia dobra realizowała się na obszarze pobudek oraz wywołana była przez potrójną strukturę symbolu, wiary i życia wspólnotowego. Dla Ricoeura religijność w działaniu moralnym wyraża się ponadto jako miłość, która przekracza sprawiedliwość:

To, co religijne, uzupełnia to, co moralne, jako odwaga bytu i jako miłość. Miłość jako nadmiar daru nie zastępuje sprawiedliwości, ale wymaga więcej, niż sprawiedliwość, dodaje odwagę bycia. Odwagę otwarcia człowieka zdolnego w swojej samotnej wewnętrznosci na miłość we wzajemności inności<sup>20</sup>.

Paul Tillich określa ten wpływ religijności mianem „odwagi bycia”, która sytuuje się na skrzyżowaniu tego, co religijne, i tego, co moralne, na obszarze zdolności działania zgodnie z poznanyim dobrem.

Owa idea przywracania człowiekowi zdolności do dobra, a nawet zdolności do miłości we wzajemności inności, będąca wyrazem religijności, zagubiona zostaje w religiach rzeczywistych. Ricoeur odwołuje się do analiz René Girarda w *Sacrum i przemoc* oraz *Koźle ofiarnym*, który podkreśla, że mimo przyjęcia założeń związanych z symbolem chrystusowym ukazującym poświęcenie i dążenie do dobra, w religiach wyraża się przekonanie zupełnie odwrotne, a więc dążenie do nietolerancji i przemocy. W wyniku nakierowania na religijność pojawia się w nich bowiem pewne złudzenie mocy, silne przekonanie, że jedynie ta konkretna religia w pełni ją ujmuje, z czego płynie dążenie do wykluczenia innych religii, a zatem nietolerancja i przemoc. W tym sensie skłonność do przemocy okazuje się właściwa dla każdego przekonania religijnego. Te dążenia wpisują się w sam sens religijności ze względu na, co podkreśla Girard, nieuchronną rywalizację religii w ich pragnieniu posiadania źródła<sup>21</sup>. Ricoeur zaznacza, że: „pierwotne źródło tego pełnego mocy ruchu życzliwości może być jako takie obiektem rywalizacji mimetycznej, skandalu, samosądu, pojednania wszystkich przeciwko jednemu”<sup>22</sup>. Stąd rywalizujące ze sobą religie w rozumieniu swojego źródła dążą do monopolizacji religijności i wykluczania innych.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Zob. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993; R. Girard, *Koźle ofiarny*, Łódź 1987.

<sup>22</sup> P. Ricoeur, *La croyance religieuse*, dz. cyt., s. 468.



Pluralizm religijny wskazuje zatem na rozdźwięk między teleologią religijności, ową skłonnością do dobra, a rzeczywistością religii historycznych, realizujących tendencję odwrotną, a więc przemoc. Hermeneutyczna droga rozumienia religijności ma prowadzić do przekształcenia właściwego dla religii dążenia do przemocy w dialog. W sytuacji rozproszenia i pomieszania religii historycznych droga dialogu będzie więc drogą wyzbycia się przemocy, której warunkiem są idee etyczne gościnności językowej, tolerancji religijnej, samokrytyki. Droga dialogu religijnego nie oznacza więc poszukiwania jednoczącej wielości przekonań jednej religii czy jednej wspólnej moralności albo uczucia religijnego, ale unika ona również, co równie mocno podkreśla Ricoeur, sceptycyzmu, relatywizmu, perspektywizmu, tolerancji absolutnej, dla których obojętny byłby punkt wyjścia. Koniecznym punktem wyjścia dialogu między religiami jest zaangażowanie we własnej religii oraz uzyskanie w niej punktu odniesienia. Dzięki temu zachowujemy możliwość uzyskania pewnej jedności między różnicami. Jaki ta jedność ma charakter? Czego wymaga od wkraczających na ową drogę?

## Trudna droga dialogu międzyreligijnego

Dialog międzyreligijny jest hermeneutyczną drogą rozumienia religijności w sytuacji pluralizmu religii, a więc przy uwzględnieniu różnic między nimi. Jest zatem poszukiwaniem wzajemnego porozumienia między nimi przez interpretację (rozumienie) sensu religijności częściowo przez nie wyrażanego, gdzie jako punkt wyjścia przyjmujemy religię własną, uznając pozostałe jako inne, obce, ale również zawierające ów sens w swoich przekonaniach. Sens religijności w innych religiach jest więc postrzegany jako obcy i odmienny od własnych przekonań, ale może on też być rozumiany, a więc przyjęty w kontekście własnej religii.

Podstawą modelu dialogu międzyreligijnego jest dla Ricoeura hermeneutyczna teoria przekładu, który stanowi formę rozumienia i interpretacji sensu wyrażanego przez teksty należące do różnych języków. Opierając dialog międzyreligijny na założeniach hermeneutyki przekładu, Ricoeur przyjmuje, że religie w swoim pluralizmie powinny być ujmowane i traktowane jak wielość języków, które przez przekład staramy się rozumieć: „Religie są niczym języki, kultury, społeczeństwa polityczne, a mianowicie podporządkowane są prawom pluralizmu i rozproszenia”<sup>23</sup>. Religie w ich wielości można porównać do języków, w których sens (źródła) wyraża się przez odmienne konteksty i idiomy. Wielość i różnorodność języków powoduje niekomunikowalność między nimi

<sup>23</sup> Tamże, s. 473.



jako wyznacznik ludzkiej kondycji, wielość religii oznacza ich podział, rozproszenie, rozsianie w ich relacji do religijności.

Dialog międzyreligijny opiera się na rozumieniu języka (czy religii) jako innego, obcego. Takie rozumienie jest możliwe, bowiem: „Czy jesteśmy całkowicie bezradni wobec tego podwójnego świadectwa: nieobecności uniwersalnych podstaw łączących religie oraz pewnego relatywizmu i perspektywizmu?”<sup>24</sup>. Wielość języków (podobnie jak wielość religii) cechuje przepaść między znaczeniami wyrażanymi w każdym z nich. Nietrudno dostrzec taką przepaść między językiem ojczystym a językiem obcym, który staramy się zrozumieć. Również w naszym codziennym posługiwaniu się językiem zakładamy, że każdy rozmówca (i każda religia) posiada tylko część prawdy. W tej sytuacji, „w jaki sposób z głębi mojego własnego przekonania mógłbym uznać, że jest coś, co nie jest wyrażone w mojej religii i co wypowiedziane jest w innej?”<sup>25</sup>. W jaki sposób „przyjąć w praktyce przekładu [...] przekaz innych, [...] tę prawdę innych, która być może nie została wypowiedziana w moim języku?”<sup>26</sup>. W przekładzie nie można oprzeć się na języku uniwersalnym, gdyż taki nie istnieje, mimo to możemy nauczyć się obcego języka i rozumieć jego sens. Przekładając sens z jednego języka na inny, przekraczamy barierę językową przez praktyczne działanie. Zdaniem Ricoeura dialog międzyreligijny oparty na zasadach i postulatach etycznych wyprowadzonych z teorii przekładu może zbliżać się do rozumienia źródła. Ale jakie przyjąć zasady tego dialogu?

Hermeneutyczny model przekładu, który Ricoeur przenosi na sposób rozumienia religii w dialogu międzyreligijnym, opiera się na trzech założeniach. Po pierwsze, zgodnie z nim tłumaczenie jest ujmowane w szerokim sensie „jako synonim interpretacji znaczącej całości wewnątrz jednej wspólnoty językowej”<sup>27</sup>. Po drugie, Ricoeur proponuje wyjście w paradygmacie tłumaczenia poza dotychczas przyjmowaną teoretyczną alternatywę przekładalności oraz nieprzekładalności języków na rzecz praktycznego zadania tłumacza<sup>28</sup>. Po trzecie, proponuje on rezygnację z ideału przekładu doskonałego.

Na czym polega istota tłumaczenia? Ricoeur rozwija paradygmat przekładu najpierw w *Cours sur l'herméneutique* (1971–1972), a następnie w trzech tekstach wchodzących w skład pracy *O tłumaczeniu*. Problem rozumienia sensu obcego w języku własnym Ricoeur wpisuje w paradygmat hermeneutyczny,

<sup>24</sup> Tamże, s. 471.

<sup>25</sup> P. Ricoeur, *Entretien Hans Kung – Paul Ricoeur autour du Manifeste pour une éthique planétaire de Hans Kung*, emisja Arte 5 kwietnia 1996, [http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles\\_pr/entretien-hans-kung-paul-ricoeur-v2.pdf](http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/entretien-hans-kung-paul-ricoeur-v2.pdf) [21.03.2017].

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> P. Ricoeur, P. Torop, *O tłumaczeniu*, Gdańsk 2008, s. 39.

<sup>28</sup> Alternatywę założeń: albo różnorodność języków i ich radykalna heterogeniczność, i zatem nieprzekładalność (tłumaczenie jest niemożliwe), albo próba odnalezienia wspólnego gruntu między językami (na którym może oprzeć się tłumaczenie).



zgodnie z którym przekład jest modelem interpretacji, w której chodzi o zachowanie sensu, o wyrażenie go przez przeniesienie go w nowy horyzont językowy<sup>29</sup>. Tłumacz ma za zadanie przenieść sens i rozumieć go w kontekście języka własnego, nie zniekształcając go, a więc zachowując go w innym języku. Rozumienie innego języka jest więc

doświadczeniem ponownego wpisania tego samego w inne medium. Czytanie jest wytwarzaniem nowego wydarzenia dyskursu, który rości sobie prawo do posiadania tego samego sensu w innym idiomie<sup>30</sup>.

Idiom oznacza też horyzont czy strukturę antycypacji tłumacza i jednocześnie czytelnika, który przyswaja obcy sens tekstu na podstawie własnych przekonań i własnego horyzontu językowego. Tłumaczenie, tak jak i dialog, jest relacją z innym, obcym:

Dwaj partnerzy wchodzi w relację dzięki aktowi tłumaczenia: obcy – termin ten obejmuje dzieło, autora i jego język – oraz czytelnik, do którego adresowany jest przekład. Pomiędzy nimi pojawia się tłumacz, który przenosi całą treść z jednego języka do drugiego<sup>31</sup>.

Tłumacz pośredniczy więc obcemu dziełu oraz czytelnikowi i jego pragnieniu przyswojenia: „Jest to służba obcemu autorowi i czytelnikowi zamieszkującemu ten sam język, co tłumacz”<sup>32</sup>.

W późniejszych pracach, zawartych w zbiorze *O tłumaczeniu*, Ricoeur problematyzuje możliwości zachowania tego samego sensu podczas przenoszenia go w nowe idiomy. Tłumacz spotyka się bowiem z oporem zarówno tekstu do przełożenia, który nie pozwala się łatwo przenieść w inny język, jak i własnego języka, którego wewnętrzną logikę obcy sens zakłóca. Czy można mieć pewność, że zachowany zostanie ten sam tekst w różnorodności języków? Ricoeur odrzuca ideał doskonałego i absolutnego przekładu z tego powodu, że, jego zdaniem, nie można ustanowić absolutnego kryterium dla uzyskania identycznego sensu podczas przejścia od jednego do drugiego idiomu. Nie istnieje więc sens identyczny, sens idealny, niezależny od poszczególnych języków i interpretacji. Nieobecność takiego „trzeciego tekstu” ujawnia sytuację hermeneutyczną przekładu, to znaczy brak absolutnych kryteriów, które pozwoliłyby ustanowić koniec poszukiwania dobrego tłumaczenia.

<sup>29</sup> „Cały problem interpretacji zawiera się w stosunku między «tym samym» sensem oraz «innym» idiomem. Paradoksalne doświadczenie: 1) z jednej strony sens jest wpisany w język w organiczny sposób, jeszcze ściślej, niż pozwala to zrozumieć wszelka relacja użyteczności [...] 2) a jednak wszystko, co jest wypowiedane, jest z zasady możliwe do przetłumaczenia” (P. Ricoeur, *Cours sur l'herméneutique (1971–1972)*, Archives du Fonds Ricoeur, s. 126).

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> P. Ricoeur, P. Torop, *O tłumaczeniu*, dz. cyt., s. 33–34.

<sup>32</sup> Tamże, s. 34.



Absolutnym kryterium byłby ten sam tekst, zapisany gdzieś ponad i jednocześnie między tekstem źródłowym a tekstem docelowym. Ów trzeci tekst niósłby identyczny sens przenoszony z pierwszego do drugiego<sup>33</sup>.

A zatem krytyka przekładu może obronić się tylko wobec innego przekładu, to znaczy innej interpretacji, która również może być przejrzana i skorygowana.

Rezygnacja z przekładu absolutnego oznacza dla Ricoeura zachowanie nieprzekraczalnej różnicy tego, co własne, i tego, co obce, to znaczy akceptację sytuacji hermeneutycznej, w której przekład musi przyjąć, na ile to możliwe, obcy sens we własny język. Z braku tego trzeciego sensu, w którym mieściłby się „sam sens”, semantyczna tożsamość wymaga przyjęcia różnicy sensu obcego i własnego. Uwzględnienie tej różnicy oznacza, że zadaniem tłumacza jest wyjście poza alternatywę nieprzekładalności i przekładalności oraz zmierzenie się z praktyczną problematyką wierności i zdrady, ocalenia i utraty<sup>34</sup>. Wierności komu i czemu? „Wierności językowi potrafiącemu zachowywać tajemnicę wbrew swojej skłonności do zdrady. Wierności raczej samemu sobie niż innemu”<sup>35</sup>. Zdrady i utraty czego? Utraty, czyli rezygnacji z ideału doskonałego przekładu<sup>36</sup>. To właśnie „porzucenie marzenia o doskonałym przekładzie równa się uznaniu nieprzekraczalnej różnicy między własnym i obcym. Pozostaje próba obcego”<sup>37</sup>. Celem tej praktycznej próby obcego w przekładzie może być jedynie równoznaczność nieoparta na sprawdzalnej tożsamości sensu, którą określa Ricoeur jako równoznaczność bez identyczności/tożsamości. Równoznaczność sensu jest jednak wytworem samego tłumaczenia, a nie jego założeniem: „To domniemanie równoznaczności bez identyczności można połączyć z pracą tłumaczenia, ujawniającą się najbardziej wyraziście w fakcie ponownego tłumaczenia”<sup>38</sup>. Jeżeli nie istnieje jakiś sens, który przekład ma „oddac”, „odtworzyć”, „równoznaczność ta może być tylko czymś poszukiwanym, wypracowanym, domniemywanym”<sup>39</sup>. Może być tylko sposobem krytyki przekładu przez zaproponowanie innego: domniemanego, rzekomego, lepszego.

<sup>33</sup> Tamże, s. 56.

<sup>34</sup> „Paradoks ten jest częścią problemu jedynego w swoim rodzaju, opartego na pragnieniu wierności i podejrzeniu o zdradę” (tamże, s. 34.)

<sup>35</sup> Tamże, s. 51.

<sup>36</sup> „Tylko dlaczego owo pragnienie tłumaczenia musi być okupione dylematem wierność/zdrada? Ponieważ nie ma absolutnego kryterium dobrego tłumaczenia; aby je opracować, trzeba by mieć możliwość porównania tekstu źródłowego i tekstu docelowego z trzecim tekstem, który zawierałby sens tożsamy z tym, jaki przenosimy z pierwszego do drugiego – dokładnie to samo” (tamże, s. 46). Ponieważ identyczność, to samo nie jest nigdy dane jako trzeci tekst, rezygnacja z przekładu doskonałego, utrata „powinna dotyczyć właśnie owego bezstratnego zysku i prowadzić do pogodzenia się z nieprzekraczalną różnicą między własnym i obcym” (tamże, s. 37–38).

<sup>37</sup> Tamże, s. 47.

<sup>38</sup> Tamże, s. 56.

<sup>39</sup> Tamże. „Wielkość tłumaczenia, ryzyko tłumaczenia: twórcza zdrada oryginału, równie twórcze przyswojenie przez docelowy język; konstruowanie tego, co porównywalne” (tamże, s. 58).



Przekład stawia tłumaczowi wymogi etyczne, jak podkreśla Ricoeur: „Przekład narzuca nie tylko pracę intelektualną, teoretyczną czy praktyczną, ale również problem etyczny”<sup>40</sup>. Ta wierność językowi mimo godzenia się ze zdradą/ utratą, jaka ma miejsce w tłumaczeniu, „nie jest wyłącznie pracą teoretyczną czy praktyczną, lecz problemem etycznym, który wyraża się jako gościnność językowa”<sup>41</sup>. Dzięki tej postawie gościnności każdy język umożliwia przyjęcie obcego słowa, sensu czy idiomu. „Czy jest coś podobnego do gościnności językowej, co odpowiada coraz to głębszemu rozumieniu obcych przekonań religijnych?”<sup>42</sup>. W dialogu międzyreligijnym zakładamy, że zakorzenieni w języku ojczystym i zaangażowani w przekonaniach religijnych potrafimy przekraczać owe bariery językowe, tak jak czynimy to w praktyce języka obcego, a przekraczając je, potrafimy przyjmować w języku własnym to, co obce. Gościnność językowa stanowić powinna, zdaniem Ricoeura,

wzorzec dla innych, spokrewnionych z nią form gościnności: czy wyznania i religie nie są dla siebie jak obce języki, posiadające odrębną leksykę, gramatykę, retorykę i stylistykę, których trzeba się nauczyć, aby móc je zgłębić? I czy eucharystyczna gościnność nie wiąże się z tym samym ryzykiem, co tłumaczenie-zdrada, a zarazem z tą samą rezygnacją z doskonałego przekładu?<sup>43</sup>

Podstawowym wymogiem etycznym takiego dialogu (przekładu czy dialogu międzyreligijnego) jest gościnność językowa, otwartość na to, co inne. Trudna droga dialogu międzyreligijnego wymaga ponadto dalszych cnót moralnych od jego uczestników, jakimi są tolerancja oraz krytyczność wobec samego siebie.

W świetle gościnności językowej, która zakłada otwarcie na inność i na obcy sens, trzeba posługiwać się cnotą tolerancji<sup>44</sup>. Wraz z tolerancją przyjmujemy założenie, że przekonania religijne są wobec siebie równe, że każde z nich posiada zatem część prawdy, że dialog międzyreligijny to miejsce konfliktu prawdy z sobą

<sup>40</sup> P. Ricoeur, *Le paradigme de la traduction*, [w:] *Le juste*, Paris 2001, s. 135. Gościnność językowa „stanowi model dla innych form gościnności, które są jej bliskie, przekonań, religii, czyż nie są one niczym języki obce” (tamże, s. 135).

<sup>41</sup> P. Ricoeur, P. Torop, *O tłumaczeniu*, dz. cyt., s. 48.

<sup>42</sup> P. Ricoeur, *La croyance religieuse*, dz. cyt., s. 473.

<sup>43</sup> P. Ricoeur, P. Torop, *O tłumaczeniu*, dz. cyt., s. 48.

<sup>44</sup> Ideę tolerancji, jaką przyjmuje Ricoeur, rozwija on w tekście *Le dialogue des cultures*: „nie pochwalam ani nie potępiam powodów, dla których żyjesz w sposób inny niż ja, ale być może powody te wyjaśniają relację do dobra i do prawdy, jakiej nie mogę uchwycić ze względu na skończoność ludzkiego rozumienia”. Tolerancja opiera się więc na założeniu, „że posiadasz część prawdy, że dotykasz tej strony prawdy, która nie należy do mnie, a która, tak jak i moja, jest wiarygodna. [...] Prawda jest więc ujmowana jako miejsce światła, którego nie dominuję i którego nie stanowią. Zakładam zatem, że w przekonaniach, których nie podzielam, ale których też nie potępiam, jest coś, czego nie rozumiem, ale co rozumiesz ty, coś, czego nie mogę włączyć i czego nie mogę wyłączyć; a zatem być może, a nawet prawdopodobnie, jeśli nie na pewno, prawda jest poza mną” (P. Ricoeur, *Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels*, [w:] *Aux sources de la culture française*, red. D. Lecoutr, Paris 1997, s. 102).



samą. Podstawą przyjęcia idei (cnoty) tolerancji w dialogu międzyreligijnym jest zatem uznanie, że:

nie jestem bowiem twórcą sensu. Sądzę, że za każdym razem trzeba to sobie przypominać, w momencie gdy rozumiem siebie jako posiadacza przekazu. Przekaz nie tylko mnie przekracza, ale również odbiera mi broń<sup>45</sup>.

Postawa gościnności językowej wymaga ponadto krytycznego odniesienia się do siebie samego i do własnych przekonań religijnych. W jaki sposób bowiem możemy przeżywać własne przekonania religijne oraz rozumieć, że istnieje źródło niewypowiedziane albo wypowiedziane przez innych, które jest wzmocnione przez przekaz innych? „W jaki sposób zatem oczyścić to przekonanie siły Słowa, które nas poprzedza, to dążenie do narzucania go przemocą?”<sup>46</sup> Ze względu na skłonność do przemocy, właściwą dla przekonań religijnych, konieczne jest przede wszystkim przyjęcie wobec siebie i wobec własnej religii postawy samokrytyki, która wymaga uznania w głębi mojego przekonania, że istnieje część prawdy, która nie została wypowiedziana w mojej religii i która może być wypowiedziana przez religię inną, że ani moja, ani żadna inna religia nie wyczerpuje prawdy źródła w całości<sup>47</sup>. Samokrytyka stanowi zatem również formę oczyszczenia wewnętrznego religii, a więc uświadomienia sobie jej dążenia do przemocy: „trzeba zatem oddzielić osoby od ograniczenia przez własne przekonania, od ich fundamentalizmu”<sup>48</sup>, odnaleźć motywację do tolerancji, a więc do wyzbycia się przemocy, w głębi moich własnych przekonań uznać, że „nie mogą one być dominujące”<sup>49</sup>.

Podstawa etyczna dialogu międzyreligijnego jest więc potrójna i wspiera się na pojmowaniu go jako miejsca gościnności językowej. To potrójne przyjęcie inności wskazuje, w jaki sposób powinna być traktowana religia odmienna i sens religijności przez nią przekazywany. Postawę gościnności i tolerancji wzmacnia nadto zdolność do samokrytyki, której efektem jest ograniczenie własnego dążenia do przemocy, wpływu, dominacji. Odwołując się do ustaleń Ricoeura dotyczących antropologicznego i teleologicznego wymiaru religijności, trzeba też dodać, że skłonność do dobra wyzwala ową podstawową zdolność do postawy gościnności językowej w dialogu międzyreligijnym.

<sup>45</sup> P. Ricoeur, *Entretien Hans Kung – Paul Ricoeur*, dz. cyt.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> „Osobiście uważam, tak jak i Pan, że w przekazie chrześcijańskim Wcielenia, Krzyża, zapowiedzi Zbawienia jest coś absolutnie wyjątkowego, ale jednocześnie, zachowując ten wyjątkowy przekaz, mogę twierdzić, że istnieje coś jeszcze bardziej podstawowego, co być może zostało przez niego wypowiedziane, ale nie w pełny sposób i że to, co fundamentalne, krąży poniekąd między rozmówcami” (tamże).

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże.



## Bibliografia:

- Drwięga M., *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Wydaw. Homini, Bydgoszcz 1998.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przekł. A. Bobko, Wydaw. Homini, Kraków 2007.
- Ricoeur P., *Cours sur l'herméneutique (1971–1972)*, Polycopié, Université de Nanterre, Archives du Fonds Ricoeur.
- Ricoeur P., *Entretien Hans Kung – Paul Ricoeur autour du Manifeste pour une éthique planétaire de Hans Kung*, emisja Arte, 5 kwietnia 1996, [http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles\\_pr/entretien-hans-kung-paul-ricoeur-v2.pdf](http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/entretien-hans-kung-paul-ricoeur-v2.pdf) [21.03.2017].
- Ricoeur P., *La croyance religieuse. Difficile chemin du religieux*, [w:] *Qu'est-ce que la culture*, red. Y. Michaud, Odile Jacob, Paris 2006.
- Ricoeur P., *Le paradigme de la traduction*, [w:] *Le juste*, Éditions Esprit, Paris 2001.
- Ricoeur P., *Przyczynek do teologii Słowa*, [w:] P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przekł. E. Bieńkowska i in., Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985.
- Ricoeur P., Torop P., *O tłumaczeniu*, przekł. T. Swoboda, S. Ułaszek, Wydaw. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008.
- Ricoeur P., *Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels*, [w:] *Aux sources de la culture française*, red. D. Lecoutr, La Découverte, Paris 1997.

## The religious and the ethical foundations for interreligious dialogue: according to Paul Ricoeur

**Abstract:** The paper discusses Paul Ricoeur's concept of the religious as the unknowable source going beyond all historical religions and underpinning them all, but manifesting itself only through them. The religious can be apprehended and approached by means of interreligious dialogue, which Ricoeur bases on the hermeneutic paradigm of translation. In the case of Judeo-Christian religions making common reference to revelation, interreligious dialogue also requires its participants to accept the ethical postulates derived from the theory of translation, which are linguistic hospitality, tolerance and self-criticism.

**Keywords:** hospitality, interreligious dialogue, Paul Ricoeur, religious, translation

