

Robert M. Rynkowski

ZROZUMIEĆ WIARĘ
Niecodzienne rozmowy z Bogiem

© Wydawnictwo WAM, 2015

© Robert M. Rynkowski

Redakcja i korekta: Joanna Gorzkowska

Projekt okładki: Andrzej Sochacki

Redakcja techniczna: Jacek Pietrzak

ISBN 978-83-277-1027-7

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447

faks 12 62 93 261

e.wydawnictwowam.pl

SPIS TREŚCI

Przedmowa	11
Wstęp	17
Bóg i człowiek – od niezrozumienia do dialogu	21
Znak zamyka?	22
Gdzie szukać zrozumienia?	26
Nieuchronna różnica	27
Bóg w paragrafach	29
Dialog zamiast paragrafów	31
Konsekwencje	37
Bóg jako dialog	43
Logos	43
Dialogiczne rozumienie Trójcy	46
Konsekwencje	50
Wcielenie jako troska, troska o Wcielenie	55
Motyw ontologiczny Wcielenia	55
Motyw aksjologiczny Wcielenia	59
Konieczność Wcielenia na gruncie teologii spotkania i dialogu	62
Konsekwencje	64
Wolność kocham i rozumiem?	71
Wolność jako możliwość wybierania	72
Wolność jako twórczość	76
Człowiek jest czy ma się stać?	80
Konsekwencje	84

Obraz Boga – obraz człowieka	89
Bóg Miłości czy człowiek miłości?	89
Realność zła	91
Szeol na ziemi	93
Bóg w ciemnej dolinie śmierci	95
Konsekwencje	99
Szeol cierpienia.	105
Czy na świecie musi być cierpienie?	105
Bóg doświadcza cierpieniem?	108
<i>Pathos</i> i gniew Boga	112
Współcierpienie Boga?	120
Bóg w Szeolu cierpienia	123
Konsekwencje	126
Piekło	131
Madejowe łoże	132
Memling czy Dalí?	135
Piekło w Biblii	136
Zstąpienie do piekieł – od Biblii do Credo	139
Czym jest piekło?	141
Konsekwencje	142
Czyściec	145
Eschatyczne Guantanamo.	145
Skromne podstawy w Biblii?	147
Czym jest czyściec?	151
Konsekwencje	155
Niebo	159
Dwa obrazy w Biblii	159
Kontemplacja i ogród	161
Dym z grilla czy dym kadzidła?	162
Niebo intelektualistów?	165
Konsekwencje	168

Modlitwa świętych	173
Niebo nierobów?	173
Modlitwa w Bogu?	177
Trzy Kościoły	178
Modlitwa – lina ratownicza	180
Konsekwencje	182
Zakończenie	187
Posłowie.	189

WSTĘP

W posłowiu do książki *Każdy jest teologiem. Nieakademicki wstęp do teologii* pisałem, że jest ona początkiem wędrówki po stromym górskim szlaku, wejściem na pierwsze trudne podejście, że po odpoczynku trzeba będzie ruszyć w dalszą drogę. Jej celem było bowiem określenie tego, czym jest teologia, i wskazanie konsekwencji proponowanego jej rozumienia. Zaproponowana definicja *scientia fidei* brzmiała tak: *w ścisłym sensie to taka racjonalna ludzka rozmowa o spotkaniu z objawionym Bogiem, w której uczestniczy sam Bóg*⁷. Dalsza droga – po wstępnym przygotowaniu celu i planu wyprawy, sprawdzeniu na pierwszym etapie słuszności przyjętych założeń – musi zatem oznaczać wykorzystanie przygotowanych narzędzi do właściwej rozmowy o Bogu.

Od czego jednak należałoby zacząć, nad jakim szczegółowym problemem się zastanowić? Teologia dogmatyczna, a więc ta dyscyplina teologiczna, która zajmuje się dogmatami pojmowanymi jako prawdy wiary, uważana za królową teologii, w wersji szkolnej podzielona jest na przykład na następujące traktaty: wstęp do teologii (czyli jak uprawiać teologię), trynitologia (traktat o Trójcy Świętej), chrystologia (traktat o Jezusie Chrystusie), pneumatologia (traktat o Duchu Świętym), mariologia (traktat o Maryi), eklezjologia (traktat o Kościele), charytologia (traktat o łasce), kreatologia

⁷ R.M. Rynkowski, *Każdy jest teologiem. Nieakademicki wstęp do teologii*, Kraków 2012, s. 20.

(traktat o stworzeniu), eschatologia (traktat o rzeczywistości ostatecznej). Czy więc właściwą drogą nie byłaby próba interpretacji w kategoriach rozmowy któregoś z tych traktatów? A może należałoby zająć się jeszcze bardziej szczegółowym problemem?

Jeden z najwybitniejszych teologów XX wieku, Hans Urs von Balthasar, słusznie sprzeciwiał się dzieleniu teologii na traktaty i uprawianiu jej w sposób szkolny. Jeśli bowiem w ten sposób ją traktujemy, to umyka nam całość, nie koncentrujemy się na samej istocie wiary. Właściwa metoda to ogląd całości wiary niejako z lotu ptaka, stałe powracanie do jej centrum i wychodzenie od niego do innych jej prawd. Dla Balthasara owym centrum był dogmat trynitarno-chrystologiczny.

Takie podejście coraz częściej można zaobserwować w *scientia fidei*, a zwłaszcza dogmatyce. Niektórzy teologowie są przekonani, że potrzeba właśnie oglądu całości, nie zaś skupiania się na poszczególnych dogmatach, traktatach czy pojęciach. Robert J. Woźniak pisze:

Dogmatyka i cała teologia musi powrócić do swoich syntetycznych aspiracji i zdolności i ujęta jako nauka o objawieniu na nowo stać się drogą do syntezy różnych pojęć i różnych wymiarów dziejów zbawienia. W rzeczy samej dogmatyka możliwa jest, w całej swojej znaczeniowej pełni wyznaczonej przez służbę zbawieniu człowieka, jedynie jako teologiczna synteza pojęć. Na drodze dokonywania syntezy pojęciowej dogmatyka staje się zawsze hermeneutycznie twórcza, synteza taka bowiem pozwala – zgodnie z duchem Vaticanum II i wcześniejszej tradycji teologicznej o rozwoju dogmatów – na coraz głębsze wnikanie w prawdę zbawienia nieodwołalnie już obecnego w świecie⁸.

Jednak przekonanie o słuszności tego postulatu nie powoduje, że jest on powszechnie realizowany. W teologii ciągle przeważa koncentracja na bardzo szczegółowych problemach. Niniejsza

⁸ R.J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej samości*, Poznań 2012, s. 513.

książka, przy zachowaniu wszelkich proporcji, jest próbą realizacji metody proponowanej przez H.U. von Balthasara, spojrzenia na pewien fragment naszej wiary w kontekście tego, co uznaję za jej centrum. Tym fragmentem, na którym będę się koncentrował – zgodnie z deklaracją, że to kolejny etap wędrówki po trudnym górskim szlaku – jest droga człowieka do Boga: od jego pojawienia się na świecie do spełnienia w Bogu. To kwestia dla nas najistotniejsza, bo w końcu nie od dziś zadajemy sobie pytanie, skąd jesteśmy i dokąd zmierzamy. Co jednak jest tym wspomnianym centrum, jaka jest podstawowa kategoria teologiczna pozwalająca na dokonanie syntezy naszej wiary?

Przytoczona definicja wskazuje na to, że podłożem *scientia fidei* jest spotkanie z Bogiem, ale jest nim również język, bo i to spotkanie najczęściej nie odbywa się bez słów, i rozmowa o tym spotkaniu wymaga posłużenia się słowami. Czy jednak w ludzkie bycie-w-swiecie-spotkania-z-Bogiem wpisana jest rozmowa? Czy pojęcie rozmowy, dialogu może być kategorią nie tylko metateologiczną (służącą do zdefiniowania teologii), ale teologiczną (opisującą świat i Boga)? Czy innymi słowy, da się pojęcie rozmowy uczynić podstawą uprawiania teologii? Czy Bóg i człowiek prowadzą ze sobą dialog? Za kategorię pozwalającą syntetyzować naszą wiarę uznaję zatem dialog (rozmowę) Boga z człowiekiem i przez jej pryzmat przyglądam się naszej drodze do Boga. Wybór tej kategorii nie jest arbitralny, znajduje uzasadnienie w sformułowanej definicji teologii i jej konsekwencjach.

Chociaż wśród klasycznych traktatów dogmatycznych nie ma oratologii (traktat o modlitwie), a i problem modlitwy należy raczej do dziedziny duchowości niż teologii systematycznej, to właśnie pojęcie modlitwy będzie w wielu miejscach kluczowe dla opisania naszego zmierzania do Pana. Jeżeli zaś chodzi o przyczynę takiego stanu rzeczy, na razie niech nam wystarczy przypomnienie, że zgodnie ze znanym stwierdzeniem Klemensa Aleksandryjskiego

modlitwa jest rozmową z Bogiem. Nie sposób więc ją pominąć, gdy za pojęcie syntetyzujące teologię uznaje się pojęcie dialogu z Nim.

W *Każdy jest teologiem* pisałem, że jest to książka dla tych, którzy teologią zajmują się od lat, dla tych, którzy zaczynają przygodę z teologią, a także dla tych, którzy zastanawiają się nad swoją wiarą, żyją modlitwą. Wszystkich wymienionych miała ona zachęcić do tego, by chcieli być teologami, a nie tylko osobami piszącymi książki teologiczne dla zdobycia kolejnego stopnia kariery naukowej albo niemającymi odwagi, by wyrazić swoje refleksje teologiczne. Do podobnej grupy skierowana jest również ta książka; z pewnością nie została ona przeznaczona dla wąskiego grona specjalistów. Mam nadzieję, że tych, którzy nie mają zbyt wiele do czynienia z teologią, nie zniechęci do lektury to, że dyskurs miejscami ma charakter dość specjalistyczny. Starłem się go możliwie uprościć i unikać nazbyt hermetycznego języka. Ufam też, że ci, którym taki dyskurs nie jest obcy, docenią przedstawienie po każdym rozdziale praktycznych konsekwencji ważnych dla życia wiary.

Podobnie jak *Każdy jest teologiem* (która stawiała fundamentalne pytanie klasycznych podręczników do wstępu do teologii), tak i ta książka podejmuje tematy mieszczące się schematach podręcznikowych i stawia podejmowane w nich pytania. Ale jak poprzednią książkę trudno było uznać za klasyczny wstęp do teologii, tak i tej nie sposób zaliczyć do opracowań któregośkolwiek z traktatów; na jej podstawie student teologii raczej nie zda egzaminu na uczelni. Mam jednak nadzieję, że i studenta, i profesora, a przede wszystkim każdego, kto zastanawia się nad tym, w co wierzy, zachęci do spojrzenia na teologię jako na refleksję mogącą przynieść odpowiedź na pytanie o kształt i istotę naszej wiary. Spełni ona swoje zadanie, jeśli stanie się zachętą do rozmowy o naszej drodze do Boga.

BÓG I CZŁOWIEK – OD NIEZROZUMIENIA DO DIALOGU

Człowiek to nie samo tylko ciało, ale również duch – to coś, co wyróżnia nas w świecie przyrody. Ale żydowski filozof i teolog Abraham Joshua Heschel uważa, że *nigdzie indziej moc ducha nie objawia się tak otwarcie, bezpośrednio i jawnie, i nigdzie indziej nie jest ona obecna w sposób tak bardzo dotykalny jak w słowach*⁹. Z kolei Hans Georg Gadamer, niemiecki filozof, uważa, że język jest jedną z największych zagadek historii ludzkości. Kiedy bowiem się pojawił? Kto pierwszy wypowiedział zdanie? Dlatego z aprobatą odnosi się on do stwierdzenia, że język jest wynalazkiem Boga¹⁰.

Ten wynalazek Boga wydaje się jednak cokolwiek niedoskonały, bo On sam miewa kłopoty, by za jego pomocą porozumieć się ze swoimi stworzeniami: chociaż On mówi, ludzie Go nie rozumieją. Dlatego w Piśmie Świętym¹¹ odnaleźć można takie skargi: *Wół rozpoznaje swego pana i osioł żłób swego właściciela, Izrael na niczym*

⁹ A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, Kraków 2008, s. 64.

¹⁰ H.G. Gadamer, *Początek filozofii*, Warszawa 2008, s. 22.

¹¹ Jeśli nie oznaczono inaczej, cytaty z Pisma Świętego pochodzą z wydania IV Biblii Tysiąclecia (skrót: BT4; skrót wydania V: BT5). Źródła innych przekładów zostały oznaczone skrótami: BP – Biblia Poznańska; BW-P – Biblia Warszawsko-Praska; BPaul – Biblia Paulistów; BGd – Biblia Gdańska; EPP – Ekumeniczny Przekład Przyjaciół, Jan Turnau, ks. Michał Czajkowski, abp Jeremiasz Jan Anchi-miuk, pastor Mieczysław Kwiecień; Miłosz – niektóre księgi w przekładzie Czesława Miłosza; NBGd – Nowa Biblia Gdańska; Kow – Nowy Testament w przekładzie ks. Seweryna Kowalskiego; PDos – Przekład Dosłowny.

się nie zna, lud mój niczego nie rozumie (Iz 1, 3); Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami – wyrocznia Pana. Bo jak niebiosy górują nad ziemią, tak drogi moje – nad waszymi drogami i myśli moje – nad myślami waszymi (Iz 55, 8–9); Jakże głupi jest mój lud! Nie zna Mnie! Są jak dzieci, które nie rozumieją (Jr 4, 22, BPaul). Jezus pytał zaś: Dlaczego nie rozumiecie mojej mowy? (J 8, 43), a Piotr usłyszał słowa: Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki (Mt 16, 23; por. Mk 8, 33).

Człowiek nie rozumie Boga, nie jest w stanie pojąć Jego dróg oraz mowy, nie potrafi korzystać z Jego wynalazku. Czy możemy jednak pojąć słowa Boga, skoro tak bardzo różnimy się od Niego? Z czego jednak ostatecznie bierze się ten brak pojmowania? Czy chodzi tu tylko o różnicę między nieskończonym Bogiem i skończonym człowiekiem? W jaki sposób można by zniwelować to niezrozumienie i czy porozumienie jest w ogóle możliwe?

Znak zamyka?

Najpierw warto przyrzeć się doświadczeniu używania języka w relacjach międzyludzkich. Podstawowe utrudnienie w komunikacji polega na tym, że posługujemy się różnymi językami etnicznymi. Tego problemu nie rozwiązał nawet fakt istnienia na przestrzeni wieków rozmaitych języków międzynarodowych. Edward Sapir i Benjamin Lee Whorf sformułowali ciekawą hipotezę mówiącą o wpływie języka etnicznego na sposób widzenia świata. Opiera się ona na dwóch głównych założeniach: po pierwsze, język, będący tworem społecznym, jako system, w którym wychowujemy się i myślimy od dzieciństwa, kształtuje nasz sposób postrzegania otaczającego nas świata; po drugie, wobec różnic między systemami językowymi, które są odbiciem tworzących je odmiennych środowisk, ludzie myślący w tych językach rozmaicie postrzegają świat.

Hipoteza Sapira-Whorfa pozostaje hipotezą, zwłaszcza w swojej twardej postaci (język, którym się posługujemy, determinuje widzenie świata i myślenie o nim) mającą zwolenników i przeciwników, ale w swojej miękkiej odmianie (język, którym się posługujemy, wpływa na widzenie świata i myślenie o nim) jest akceptowana, zwłaszcza w translatoologii, w której zauważa się, że literatura piękna jest właściwie nieprzekładalna właśnie dlatego, że to, w jaki sposób postrzegamy i rozumiemy nasz świat, uzależnione jest od języka, w jakim myślimy. Michał Wendland słusznie pisze:

Jak zauważa Humboldt, każda kultura, każde społeczeństwo jest ze swym językiem związane na dobre i na złe, toteż nie jesteśmy w stanie wydostać się z sieci tych semiotycznych relacji, z jakich składa się nasza kultura. Zdajemy sobie sprawę, że wiele takich znaków jest i pozostaje nieprzekładalnymi. Z jednej strony dawne, nieistniejące już cywilizacje stają się dla nas nieco bardziej poznawczo dostępne, gdy poznajemy ich język. Zarazem jednak nawet najlepsza znajomość obcego języka nie gwarantuje, że wciąż nie znajdą się w nim obecne znaki, których poprawne dla danej kultury użycie wciąż będzie nam niedostępne. Zawsze bowiem, a na tym polega koło hermeneutyczne, do analizy jakiegoś fenomenu kulturowego przystępujemy wyposażeni w nasze własne narzędzia znakowe i kulturowe, a także zapośredniczeni w wielu wcześniejszych próbach interpretacji. Nasze rozumienie *Iliady* zawsze będzie tylko naszym jej rozumieniem, od tego bowiem sposobu, w jaki rozumieli ją ówcześni Grecy, oddziela nas odmienny sposób posługiwania się (choćby i pozornie tymi samymi) znakami oraz wszelkie dotychczasowe próby jej zinterpretowania. Każda kultura, która zapoznała się z *Iliadą*, zna swoją *Iliadę*, tzn. ma swój indywidualny sposób jej rozumienia i niemożliwym wydaje się jakieś jej „obiektywne”, uniwersalne rozumienie¹².

Czy jednak da się odnieść te spostrzeżenia do osób posługujących się tym samym językiem etnicznym? Nie jest bezpodstawne

¹² M. Wendland, *Relatywizm komunikacyjny a problem międzykulturowego porozumienia*, „Homo communicativus” 2 (2007) nr 1, s. 57.

stwierdzenie, że doświadczają one podobnych trudności. Różnice w widzeniu świata pomiędzy nimi są na pewno mniejsze niż w przypadku osób posługujących się różnymi językami etnicznymi, ale też da się je zauważyć. *Czemu nie możemy mówić innym językiem / Takim, w którym wszyscy będziemy się zgadzać?* – pyta Ellie Goulding w piosence *Wish I stayed*. Dlaczego tak się dzieje, że chociaż posługujemy się tymi samymi słowami, nie do końca się rozumiemy?

Taki stan rzeczy zdaje się wynikać z roli znaku w poznaniu. Otóż bardzo trudne, jeśli nie wręcz niemożliwe, jest odniesienie się do dowolnego przedmiotu, procesu lub wartości inaczej niż za pośrednictwem jakiegoś znaku, czyli słowa, obrazu, symbolu, gestu. Niektórzy filozofowie rozumieją znak w ten sposób, że z jednej strony udostępnia on rzeczywistość podmiotowi, a z drugiej strony tę rzeczywistość przed nim zamyka, jako narzędzie, które jest konstruktem kulturowym, ale jednocześnie tworzy kulturę. Jest on narzędziem konstytuowania i konstruowania świata przedmiotowego, a nie tylko jego biernym zwierciadłem. Pojęcie znaku wiąże się z pojęciem relacji, gdyż znak zawsze występuje w relacji pomiędzy nim samym a przedmiotem, pomiędzy nim samym a innym znakiem oraz pomiędzy nim samym a jego użytkownikiem. Wspólnota kulturowa to sieć relacji pomiędzy znakami a członkami tej kultury. Znak, oprócz tego, że charakteryzuje się relacyjnością, jest czynnikiem konstruującym rzeczywistość przedmiotową, a przy tym czynnikiem kreślącym granice pomiędzy podmiotem a przedmiotem oraz pomiędzy samymi podmiotami. Można powiedzieć, że tam, gdzie nie ma znaku, nie ma dla nas przedmiotu. Dopiero znak nam go udostępnia. Jak powtarza Martin Heidegger za poetą Stefanem Georgem: *nie ma tam rzeczy, gdzie brakuje słowa*. A jednak znak ma naturę dialektyczną, ambiwalentną: udostępnia nam przedmiot, a zarazem zamyka go przed nami, udostępnia go nam tylko częściowo, pod pewnym względem (np. interpretacyjnym),

oddzielając nas od innych sensów i aspektów. Znak otwiera nas ku przedmiotowi i ku sobie nawzajem – znakami przecież posługujemy się w każdym akcie komunikacji – ale też znak nas przed przedmiotem i przed sobą nawzajem zamyka¹³.

Jest jednak również druga strona medalu. Trudno bowiem nie przyznać racji A.J. Heschelowi, że słowo jest czymś więcej niż tylko znakiem, że wiąże się z nim znaczenia wykraczające poza odniesienia wyłącznie do desygnatu.

To prawda, że używamy słów jako odpowiedników rzeczy lub nośników naszych myśli, przekazujących je innym. Ale twierdzić, że słowo nie jest niczym innym jak tylko zwierzęciem jucznym naszego umysłu, znaczyłoby nie widzieć w osobie niosącej nasz bagaż nikogo więcej jak tylko tragarza. Istotą osoby nie jest niesienie bagażu, a istotą słowa nie jest to, że jest znakiem. Trzeba rozróżnić pomiędzy istotą a funkcją, pomiędzy istotną naturą słowa a jego funkcją, to znaczy sposobem, w jaki jest przez nas używane. Rozumienie przez nas słowa ma charakter bezpośredni. Nie jest tak, że uświadamiamy sobie słowo w ten sposób, iż najpierw dociera do naszej świadomości rzecz albo idea, którą ono oznacza, a potem powracamy do słowa. Kiedy wypowiadamy słowa, takie jak „góra” czy „piękno”, to nie obraz czy właściwości rzeczy odzwierciedlają się bezpośrednio w naszym umyśle. Tym, co spotykamy, jest samo słowo, jego unikatowa intensywność, otaczający je kompleks znaczeń, które wychodzą daleko poza znaczenia słownikowe, odnoszące się ściśle do desygnatu, którego są znakiem. Słowo jest ogniskiem, punktem, w którym łączą się znaczenia i z którego zdejść się rozchodzić¹⁴.

To, że słowo pełni nie tylko funkcję znaku, ale również ma własną istotę, także nie ułatwia porozumienia, bo nie jesteśmy w stanie objąć wszystkich znaczeń słowa; część z nich pozostaje jasna jedynie dla nas, w naszym świecie. To bogactwo znaczeń słów jest

¹³ Tamże, s. 54n.

¹⁴ A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, dz. cyt., s. 65n.

zarazem problemem, ponieważ dane słowo niekoniecznie musi znaczyć dla innej osoby to samo, co znaczy dla nas.

Świat języka i kultury danego człowieka jest więc w pewnej mierze nieprzekładalny na język innego człowieka; ten język warunkuje w pewnym stopniu nasze widzenie rzeczywistości, a znak i bogactwo słów zamykają nas w jakiejś mierze przed sobą nawzajem. Jak mówił Blaise Pascal: *Każdy jest dla siebie całym światem, gdy umrze, jego cały świat umiera wraz z nim.*

Jak więc korzystać z języka, tego daru Boga, by możliwe było porozumienie przynajmniej w takim stopniu, by zbliżyć do siebie te różne światy?

Gdzie szukać zrozumienia?

Współczesna filozofia komunikacji wskazuje drogę wyjścia z tego impasu. M. Wendland nie bez racji zwraca uwagę na potrzebę dialogu w sytuacji nieprzekładalności naszych światów. Każda kultura posługuje się językiem, problem tylko w tym, że jest wiele języków i wiele kultur. To więc, co wszystkim ludziom wspólne, czyni ich zarazem różnymi. Powinniśmy zatem zmierzać do swego rodzaju językowego i kulturowego kompromisu, dialogu, dzięki któremu nastawimy się na wzajemne rozumienie i zrozumienie, zachowując przy tym indywidualność rozmaitych sposobów ujmowania przez nas rzeczywistości. Te same znaki, te same języki, które tak bardzo różnicują nasze światy, stanowią zarazem drogę do porozumienia. Nieprzypadkowo Karl-Otto Apel, klasyk współczesnej filozofii komunikacji, łączy tę dziedzinę z etyką: jednym z wielkich wyznań współczesności jest bowiem budowanie umiejętności porozumiewania się opartego na dialogu, na próbie uzgodnienia i uwspólnienia odmiennych systemów komunikacyjno-kulturowych, którymi się posługujemy. Szansą na przejście od relatywizmu do uniwersalizmu kulturowego jest taka wspólna płaszczyzna

interpretacji wzajemnych zachowań językowych, by świadomość różnic pomiędzy językowo i kulturowo zdeterminowanymi obrazami rzeczywistości nie wywoływała wrogości, obojętności i zniechęcenia, ale chęć poznania, zrozumienia i porozumienia¹⁵.

H.G. Gadamer wskazuje, że najlepszą drogą do osiągnięcia tego celu jest rozmowa:

Każda rozmowa zakłada pewien wspólny język, albo lepiej: wykształca pewien wspólny język. Jak mówią Grecy, zostaje tu położone w centrum coś, w czym partnerzy rozmowy mają udział i o czym mogą wymieniać myśli. Dlatego mające nastąpić w rozmowie porozumienie w danej sprawie oznacza w sposób konieczny, że dopiero w rozmowie zostanie wypracowany pewien wspólny język¹⁶.

Zatem to rozmowa pozwala wypracować wspólny język, na którym można budować porozumienie. Ale dialog zdaniem Gadamera musi dokonywać się przez *logos*, czyli przez rozumienie: *celem wszelkiego porozumienia i wszelkiego rozumienia jest zgoda w jakiejś rzeczy*¹⁷.

¹⁵ M. Wendland, *Relatywizm komunikacyjny...*, dz. cyt., s. 57n.

¹⁶ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004, s. 514n.

¹⁷ Tamże, s. 402.