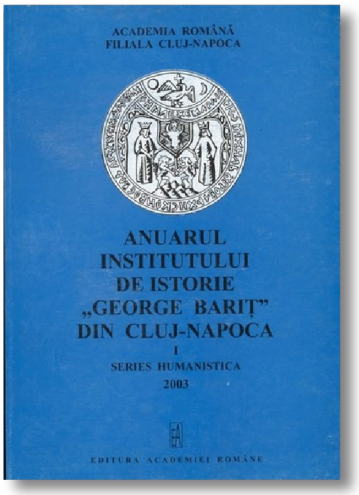

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Considerații filosofice introductive la problematica dialogului interreligios

Codruța L. Cuceu

How to cite this article:
Cuceu, Codruța L. (2003) *Considerații filosofice introductive la problematica dialogului interreligios*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 1, pp. 305–335. DOI: 10.5281/zenodo.22965488

© 2003: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

CONSIDERAȚII FILOSOFICE INTRODUCTIVE LA PROBLEMATICA DIALOGULUI INTERRELIGIOS

Codruța L. Cuceu
Institutul de Istorie „George Barițˮ din Cluj-Napoca

1. CONCEPTUL DE DIALOG

Într-un demers de teoretizare și de conceptualizare, așa cum se dorește cel de față, ne-am propus să surprindem și să urmărimc sistematic, dacă nu evoluția/traiectoria unui concept, ce se vrea a fi cheia acestei lucrări, anume cel de *dialog,* fie acesta de orice natură: interpersonal, intercomunitar/interetnic, interreligios sau interideologic, cel puțin o analiză amănunțită, poate chiar exhaustivă a lui. Lucrarea aceasta, sau măcar unul dintre capitolele sale, ar fi fost de dorit să se substituie unui dicționar, care să poată oferi, concis, toate accepțiunile, sensurile, semnificațiile, împreună cu variatele contexte pe fundalul cărora acestea se mișcă, ale conceptului filosofic de *dialog.* O atare dorință și încercare de delimitare, de fixare, de descifrare, de cristalizare, în definitiv, a unui concept (ce el însuși reprezintă surprinderea și esențializarea unei idei sau, cum este cazul conceptului de *dialog,* a unei atitudini specific umane, a unui deziderat comportamental), este proprie oricărui demers filosofic. Dificultățile sunt însă mari și numeroase, chiar dacă acest concept de *dialog* nu a fost unul inventat de modernitate sau postmodernitate, cum este, de exemplu, cel al lui Derrida de *diferanță,* ci a existat în istoria gândirii, încă de la antici (Socrate, Platon) și a constituit, în cazul lor, mai mult un instrument, un mijloc, o cale de a ajunge la acel „adevărˮ, scris cu majuscule, adică demonstrația logică a unei idei, iar în evoluția ulterioară a gândirii a căpătat noi și noi conotații.

În acest sens, Paul Knitter susținea următoarele: „ceea ce este adevărat se va revela pe sine în principal prin capacitatea sa de a se raporta la alte expresii ale adevărului și de a se dezvolta prin intermediul acestor relații – adevărul definit, nu prin excludere, ci prin relație. Noul model reflectă ceea ce lumea noastră pluralistă descoperă: nici un adevăr nu poate fi luat prin el însuși: nici un adevăr nu poate rămâne total neschimbat. Adevărul, prin însăși natura sa, are nevoie de un alt adevăr. Dacă el nu poate fi pus în relație, calitatea sa de adevăr trebuie pusă sub

An. Inst. de Ist. „G. Barițˮ din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. I, 2003, p. 305–335

semnul întrebării"[1]. Adevărul pare deci a se „dezabsolutiza", devenind astfel unul în mod necesar relativ şi relaţional.

Pentru gânditorii antici greci, dialogul era o formă de expunere a ideilor şi concepţiilor filosofice şi o modalitate eficientă de a analiza problemele filosofiei sub formă de dezbatare. El se instituia într-o conversaţie colectivă sau într-o cercetare critică colectivă a noţiunilor, categoriilor, principiilor filosofice. S-a pus întrebarea dacă Platon a fost acela care a inaugurat forma de dialog în care este redactată opera sa filosofică sau dacă va fi imitat un model anterior. Răspunsul admis, greu de dat totuşi, este că filosoful antic a fost atras spre dialog de „forma de conversaţie pe care o dăduse Socrate învăţământului său"[2]. S-a observat, de asemenea, întemeierea acestora pe convingerea că „nu se poate spera într-o dezlegare definitivă a problemelor generale ale existenţei" şi că dialogurile sunt mai adecvate „pentru a pune în relief întreaga complexitate a problemelor, cu indisolubilele lor legături, ca şi cu posibilităţile lor provizorii de soluţionare"[3], ceea ce le-a impus ca modalităţi de expunere şi altor gânditori de după Socrate: Eschine, Fedon, Euclid, Aristip şi Antistene. În ciuda unor rezerve ale unor gânditori, ce reproşau dialogurilor platoniciene „imprecizia gândirii" şi „forma vagabondă a argumentării" (Spencer) sau lipsa de soliditate a demonstraţiilor (Bacon), este cert că Platon „a dat genului forma cea mai izbutită"[4] legând oarecum de numele său conceptul de dialog, ca formă oarecum necesară expunerii filosofice.

Ceea ce aduce nou contemporaneitatea, cu maturele ei mecanisme reflexive, este însă conştientizarea importanţei şi valorii acestei metodologii folosite de antici şi încercarea de a o pune într-o nouă lumină, de a o revaloriza, aplicând-o la nivele diferite şi în planuri diverse: social, politic, religios. Din acest moment crucial, dialogul începe să devină el însuşi obiectul demersurilor filosofice, antropologice, teologice, a celor politice, ba chiar a celor economice, în discursuri ce nu mai pot, nici ele, să nu se înscrie într-un context dialogic (şi când spun dialog nu mă refer neapărat la o comunicare directă, nemijlocită, adică la simple conveniri, căci ar fi simplist şi naiv să privim *doar* astfel lucrurile, ci mă refer, mai degrabă, la schimburi viabile de idei, de concepţii, de perspective a cărui miză pare a fi un *consensus omnium* pragmatic).

Practica dialogului devine tot mai generală prin renunţarea raţională la clişeele izolării socio-culturale, etnice, religioase şi la închistările în sine ale unui sistem filosofic sau ale unei orientări filosofice; ea este favorabilă deschiderii, pluralismului perspectivelor şi aplecării acestora spre realizările altor sisteme şi orientări sau spre analizele critic-dialogice ale altor filosofii, religii, culturi.

---

[1] Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, American Society of Missiology Series 7, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985, p. 219, apud Michael S. Jones, *Evangelical Christianity and the Philosophy of Interreligious Dialogue*, „Journal of Ecumenical Studies", 1999, vol. 36, nr. 3-4, p. 378.

[2] Al. Popescu, *Platon – filosofia dialogurilor*, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1971, p. 73.

[3] *Ibidem*, p. 74.

[4] *Ibidem*, p. 76.

Contemporaneitatea lua, prin urmare, o metodă ce ținea de demersul filosofic mai vechi și o transforma într-un concept real și operațional, păstrându-i caracteristica originară, dar adăugându-i totodată valențe noi, accepțiuni și nuanțe noi. A vorbi despre dialog sau a scrie despre dialog ar presupune, după cum spune Gadamer „o artă a scrierii, care știe să evoce și să configureze cu mijloace literare o realitate vie"[5], căci, după Gadamer, dialogul constituie adevărata și substanțiala realitate, adevăratul eveniment ce a socializat omul, iar „aptitudinea pentru dialog este o înzestrare naturală a omului"[6], care ar fi făcut posibilă o perfectă punere în scenă a spontaneității omului, o simultaneitate deplină, vie, o suprapunere a întrebării și a răspunsului, a „faptului de-a-spune și de-a-lăsa-să-li-se-spună (*das Sich-gesagt-sein-lassen*)"[7]. Deci, a formula un discurs evaluativ pe marginea dialogului devenea o sarcină cu atât mai dificilă, cu cât această formulare părea a nu reuși niciodată pe deplin și îndeajuns de corect să surprindă vioiciunea, dinamica lăuntrică și mișcarea întortocheată a gândirii. Însă, pe de altă parte, dialogul, identificat astfel cu conversația superior înțeleasă, cu acea exprimare orală prin excelență a primelor mituri, a rostirilor acelor „carismatici care au schimbat lumea: Confucius și Gautama Buddha, Iisus și Socrate" și carismaticilor „anonimi" din culturile și religiile nescrise ale umanității a fost, fie memorizat și transmis oral până la primele consemnări, fie „transcris" de învățăcei în „însemnările" lor „de o deosbită forță documentară", cum spune Gadamer.

Într-o atare abordare este necesar să ne întoarcem acolo unde se originează orice discurs filosofic ce-și asumă fascinația unei gândiri arhitectonice, care se raportează mereu la *arché*-ul său, la propria ei esență, la propriul său fundament sau la propria sa structură, și anume la înțelegerea și explicarea etimologică a conceptului de *dialog*. În acest sens, *Coranul*, cartea sacră a musulmanilor, cheamă parcă la dialog, pe care-l identifică drept „cuvântul dintre" partenerii de conversație și drept un fel de „platformă comună a tuturor credincioșilor și pentru toți credincioșii"; dialogul desemnează deci acel cuvânt special dintre credincioșii ce țin de toate religiile lumii, acel cuvânt care le este comun tuturor în recunoașterea lui Dumnezeu.

Rădăcinile cuvântului *dialog* sunt grecești: *dia* (cu) și *logos* (rostire), adică justificare rațională, rațiune, dialogul devenind astfel o „rostire cu", o „rostire împreună" sau o „justificare rațională împreună"; această idee aduce în primplanul discuției relația de filiație, am putea spune, dintre rațiune și dialog. Dialogul este un act rațional și conștient prin excelență.

Dialogul se constituie, deci, atât ca acel *inter*, în cazul în care el se poartă la un nivel, să-i spunem, „macro", adică „în exterior", dacă sunt implicați parteneri care reprezintă fie „alteritatea" persoanei ce intră în dialog, fie parteneri ce

[5] Hans Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, București, Edit. Teora, 2001, p. 513.

[6] *Ibidem*, p. 512.

[7] *Ibidem*.

reprezintă o „alteritate" de ordin axiologic, marcând o diferență de natură culturală, religioasă sau politică, cât și ca acel *intra*, în cazul în care el are loc la un nivel „micro", adică „în interior", lăuntric din punct de vedere psihologic – dialogul cu propriul sine sau dialogul cu cel „asemănător" din punct de vedere cultural, religios ș.a.m.d. al spunerii, al zicerii.

Ceea ce este deci atitudinea cea mai intimă ce ține de dialog este acea relaționare, acea intrare în relație a unor parteneri de dialog. Dar acest lucru presupune un act volitiv individual și reciproc al partenerilor de a intra în relație unul cu celălalt, cu „altul" lor și, prin urmare, de a se pune în relativitate. Fiecare partener de dialog se obligă oarecum să-și supună interogației propriile valori, propria-i perspectivă asupra celor dezbătute, să le pună, deci, sub semnul întrebării, scoțându-le astfel din orizontul ocrotitor, matern aproape, al concepțiilor proprii „absolute" despre lume și despre sensul ei, concepții spre care tind, în mod natural, aproape orice proiecții individuale, subiective. Întâlnirea cu altul, cu Celălalt înseamnă deci întreruperea legăturii sau distrugerea raporturilor de dependență totală de modele proprii, stabile, de intrepretare.

Aflându-mă, prin urmare, într-o anume imposibilitate de a realiza o analiză foarte amănunțită a conceptului noțiunii de *dialog,* ceea ce-mi rămâne de făcut este să trasez, totuși, câteva din liniile generale pe care conceptul aflat aici în discuție le urmează; să consemnez unele din tendințele anterioare de definire a dialogului și să schițez câțiva pași necesari în realizarea lui, în transpunerea lui în practica socială, culturală, religioasă, apoi să încerc o evaluare critică a acelor idei pe care ni le oferă acea „literatură (filosofică) propriu-zisă", despre care vorbea Gadamer, dintr-o perspectivă *post* dialogică sau *meta*-dialogică.

Ca prim punct de pornire în discursul despre dialog nu trebuie neglijată nici o formă de manifestare a acestuia, oricât de derizorie ar părea. Chiar dacă unii autori, precum Leonard Swidler în lucrarea sa *După absolut,* tind să pornească în demersul de definire a dialogului, oferind o primă definiție (și când mă gândesc aici la definiție, nu mă refer la sensul logic al orizontului actului de a defini, al cărui deziderat se cere a fi precizia, exactitatea, suprapunerea perfectă a sferei și a conținutului obiectului definit – în acest caz, definiția însăși – ci mă refer mai degrabă la acel tip de definire mai largă, prin interpretare, prin analogie și comparație) negativă, care diferențiază și desparte total dialogul de o „suită de conversații", există totuși gânditori, precum Hans Georg Gadamer, care acordă o atenție neașteptată exact acestor valențe „conversaționale" ale dialogului. Pentru Swidler însă această definire a dialogului ca „suită de conversații" este prea puțin importantă și mult prea nesemnificativă simplistă, pentru a merita să fie supusă analizei.

În eseul intitulat *Inaptitudinea pentru dialog,* scris în 1972 și inclus în volumul al II-lea, partea a treia, *Completări*, din lucrarea *Adevăr și metodă*, Hans Georg Gadamer pornește de la ideea aristotelică potrivit căreia aptitudinea pentru dialog ar fi, cum arătam, „o înzestrare naturală a omului", văzut ca „ființa care are

limbă, iar limba există numai în dialog"[8]. Dialogul, pare a spune aici Gadamer, este un soi de „gimnastică" eternă, o întreținere cultivatoare a limbii, prin care aceasta de pe urmă își păstrează „vitalitatea ei proprie, îmbătrânind și reînnoindu-se, cizelându-se într-o economie a „schimbului viu de replici", dintre cei care intră în vorbă, intră în cuvânt, deci trăiesc oarecum laolaltă, la un nivel simbiotic, unii cu alții. „Oricât de codificabilă ar fi limba, oricât de mult ar avea o relativă fixare în dicționar, în gramatică și în literatură – vitalitatea ei proprie, îmbătrânirea și autoînnoirea ei, înăsprirea și rafinarea ei până la înaltele forme stilistice ale artei literare, toate acestea trăiesc din schimbul viu de replici al celor care vorbesc unii cu alții. Limba există numai în dialog"[9]. Această co-abitare la nivel simbolic, această trăire prin cuvânt, dialogul deci este, poate, ceea ce Platon ar fi numit o „formă pură", o idee al cărei model este de urmat în societate. O reușită a „co-abitării" pașnice este deci una dintre mizele principale ale atitudinii dialogice și ale discursurilor filosofice, religioase sau politice care promovează practica dialogică. Dar pentru ca partenerii să poată ajunge la acea „primă comuniune" în actul conversației este necesară intuirea de către fiecare dintre parteneri, în celălalt, a ceea ce același Gadamer numește „disponibilitatea deschisă a celuilalt de a se angaja într-o conversație", adică acea dorință spontană, directă, nemediată și obligatoriu reciprocă, a ființei umane de a se prinde în hora autentică a dialogului. Reciprocitatea și „disponibilitatea" spontană de a intra în dialog sunt, prin urmare, mărcile autenticității acestuia, în opinia lui Gadamer.

Filosoful german oferea apoi, cum am văzut, drept modele exemplare, maeștri carismatici ai acestui tip de dialog autentic, pe Confucius și Gautama Buddha, Iisus și Socrate, opunând oarecum acest tip superior de dialog, ce valoriza profund „învățămintele" care pot rezulta din „întâlnirile" umane, noului tip gradat de conversație interumană, ce rezultă din dezvoltarea tehnicii în epoca modernă/postmodernă. Acest din urmă tip de dialog pare a fi unul din ce în ce mai puțin autentic, tinzând spre o monologizare crescândă a discursului omului, căci prin tehnică, prin intermedierea sau prin mijlocirea diverselor instrumente comunicaționale, intervine opacizarea intuirii acelei „disponibilități de dialog a celuilalt" și mai intervine, în consecință, o senzație de „deranjare" „brutală" a celuilalt, de pătrundere „violentă" în spațiul propriu al celuilalt: „Ceva din brutalitatea deranjării, respectiv a faptului de a fi deranjat, rămâne strâns legat de orice apel telefonic, oricât de mult ne-ar asigura partenerul că se bucură pentru apel"[10].

După ce constată, prin comparație, că tipul de „dialog telefonic" modern nu face aproape deloc posibilă o „ascultare a disponibilității deschise a celuilalt de a se angaja într-o conversație" și intuiește tot mai rarele atingeri ale *comuniunii între parteneri,* Gadamer deplânge, indirect, faptul că din noile formule de dialog lipsesc

[8] *Ibidem*, p. 512.
[9] *Ibidem*, p. 513.
[10] *Ibidem*.

„puterea de creație lingvistică", „puterea empatică sufletească" și „puterea imaginativă productivă"[11].

După epoca de glorie a conversației carismatice, care este oarecum opusă procesului istoric al atrofierii „comunicativității" ce rezultă din „întâlnirile umane" moderne, Gadamer schițează o reîntoarcere a unor gânditori din perioada interbelică spre virtuțile dialogului. Remarcând rolul lui Jaspers și al revistei „Die Kreatur" în reevaluarea gândirii lui Kierkegaard, el constată că „personalități precum Franz Rosenzweig și Martin Buber, Friederich Gogarten și Ferdinand Ebner, pentru a numi gânditori evrei, protestanți și catolici, provenind din tabere foarte diferite, dar și un psihiatru de talia lui Viktor von Weizsäcker s-au unit în convingerea că drumul adevărului este conversația."[12] Analizând câteva „forme de conversație care apar în viața noastră", deși rămân sub amenințările inaptitudinii dialogice, *conversația pedagogică* (reflectată în „criza prelegerii" și în structura monologală a științei moderne și în dezbaterile la „mese semirotunde", care ar fi întotdeauna și „semimoarte"), *conversația de negociere,* ca practică socială, *conversația medicală* (psihiatrică) *și conversația confidențială,* constată că acestea din urmă mai păstrează ceva din aptitudinea dialogală veritabilă, originară.

Leonard Swidler însă, așa cum am văzut, se distanțează de această viziune filosofică și de o asemenea accepție, ce i se pare formală și oarecum lipsită de conținut, a dialogului văzut ca „suită de conversații" și consideră dialogul mai degrabă ca o modalitate de a privi lumea și de a reflecta asupra ei și asupra rostului său. Îl identifică, deci, cu un mod de gândire *total* nou (și nu se sfiește să sublinieze această noutate *radicală* a modalității de a gândi, plasând-o, totodată, după cum vom vedea în capitolele următoare ale lucrării de față, în contextul unei schimbări de paradigmă). Dialogul însuși devine pentru Swidler o „paradigmă", o metodologie, care, în calitatea lui de paradigmă, are nevoie de reguli, de pași ce urmează a fi abstrași tocmai din această structură paradigmatică. Dialogul este deci un nou mod de a filosofa, un tipar ce pare a orienta gândirea noastră pe o anumită direcție dezirabilă și, prin urmare, predeterminată.

Ceea ce este caracteristic pentru contemporaneitate, consideră filosoful și teologul american, este „dezvrăjirea" lumii și a filosofiei de fascinația pe care o avea față de discursul de tip monologal, criticat și de Gadamer, încercarea de „coborâre" a aceleiași filosofii din sferele „înalte" unde a plasat-o întreaga tradiție metafizică clasică și pragmatizarea discursului filosofic și prin plasarea lui pe un fundal dialogic, mai comun oamenilor. Dar aceste idei sunt clar intuite și de filosoful german în eseul său, atunci când recunoaște că: „Mai ales epoca romantismului și reluarea sa în secolul XX au fost cele care au atribuit fenomenului conversației un rol critic în raport cu fatala monologizare a gândirii filosofice"[13].

Dialogul este perceput, deci, ca o metodă utilă prin care toate ființele umane pot reflecta, într-un mod mai direct, mai facil (dar nu în sens peiorativ, ci având

[11] *Ibidem.*
[12] *Ibidem*, p. 514.
[13] *Ibidem*, p. 513.

sensul de *la îndemână*), întrucât el este parte din nevoia comunicațională socială a omului, prin dialog indivizii pot reflecta la sensul ultim al vieții, prin urmare, își pot pune „marile întrebări" într-o manieră accesibilă, eficientă. Astfel, accesibilitatea, permeabilitatea, eficiența, care sunt toate principii pragmatice, invadează spațiul oricărei interogații filosofice majore.

Swidler reduce însă reflecția generală asupra sensului ultim al vieții, propriu oricărei cercetări de natură filosofică, punând-o în seama reflecției religioase și ideologice, considerând că acestea pot da (și cel mai adesea și fac acest lucru) totodată un „îndrumar al modului de a trăi în concordanță cu acel sens ultim al vieții" și abordează conceptul de *dialog* din această perspectivă unică, oricum mai îngustă decât cea adoptată de Hans Georg Gadamer. Tema mare a cărții sale este dialogul interreligios și interideologic, chiar dacă, în paralel, reflecțiile generale asupra conceptului au luat o amploare considerabilă.

O posibilă întrebare ar fi acum cea referitoare la justificarea preferinței orientărilor de gândire contemporană, din care face parte și Swidler, pentru dialogul interreligios și interideologic. Religia și ideologia, ar putea fi un prim răspuns, sunt sursele cele mai puternice de coagulare ale comunităților, constituind totodată fundalul cel mai sigur al unor întâlniri „comunionale" umane, dar ele constituie și sursele celor mai violente conflicte ale contemporaneității și cele care ridică insolubile întrebări în perspectiva globalizării. Religia și ideologia reprezintă însă și căile cele mai sigure și mai directe de acces la sensul vieții, căile de descifrare cele mai apropiate de om și de comunitate ale acestor sensuri.

O alternativă explicativă la atari întrebări ar fi cea care plasează tradițional fiecare religie și ideologie luate separat, izolat, ca pretenții de deținere a adevărului absolut, unic, promovate ca *monologuri* și sisteme izolate, închise. „Deschiderea" în care contemporaneitatea plasează umanitatea în proces de globalizare face necesară, dacă nu obligatorie, și deschiderea religiilor și a ideologiilor una către cealaltă. Căci fiecare dintre acestea, în dialog, își comunică, apropiindu-și, una de cealaltă, propriile perspective „singulare" asupra lumii, imaginile lumii din diferite unghiuri ale lumii. Singur dialogul cu alte religii, acordul celorlalte religii mai poate constitui, într-o lume dominată de *pragmatism*, principiul ce legitimează, principiul de recunoaștere a propriei religii.

În concepția lui Leonard Swidler, lumea nu poate fi desprinsă de credință și de manifestarea și exprimarea ei exterioară, adică de religie. Filosoful american pornește de la perspectiva creștină, cea proprie, care îi este totodată mai apropiată, și pune în discuție Christologia, lăsând-o deci în seama dialogului. Punerea în discuție a propriilor valori, auto-reflecția și auto-criticismul, căci despre asta este vorba aici, presupune nu neapărat o distanțare de acestea, distanțare ce ar implica poate o ruptură de ele, o înstrăinare de valorile în care omul este educat să creadă, pe fudalul cărora omul trăiește și se dezvoltă, dar presupune, cu siguranță, o obiectivare, o ridicare conștientă, matură, deasupra pasiunilor și impulsurilor, în care subiectivismul plasează adesea ființa umană. Acesta pare a fi un prim pas făcut spre deschiderea față de Celălalt.

Mulți filosofi din perioada contemporană și-au unit forțele în promovarea ideii că drumul exclusiv al adevărului este dialogul, acea conversație ce posedă „o forță care transformă". Căci „acolo unde o conversație a reușit, ne-a rămas ceva și a rămas în noi ceva care ne-a schimbat"[14]. După filosofia hegeliană a devenirii, concepția asupra schimbării s-a metamorfozat ea însăși. Schimbarea, renunțarea la „absolutul" propriilor poziționări nu mai este acum valorizată negativ, ci e privită mai degrabă ca o îmbogățire, ca un adaos, ca o completare cu noi elemente a sferei cognitive. Ceea ce constituia până atunci un risc, dintr-o perspectivă mult prea conservatoare, adică propria schimbare, nu mai este astăzi perceput în același ton temător și de vulnerabilitate, iar dialogul poate să-și ocupe poziția de lider în procesul de lărgire a sferelor de acord și singura alternativă la dezastrul global.

Convertirea prin persuasiune, monologul, ce aduce cu sine o seriozitate, o gravitate a prelegerii, nu mai sunt de acceptat în condițiile unei rupturi tot mai evidente de izolarea în care lumea veche plasa comunitățile și ființele umane. Dialogul se înfiripă deci ca un rezultat al nevoii de destindere a discursului, de elasticizare sau de transparentizare a granițelor sale. Dialogul, atât cel interior, cât și cel îndreptat spre exterior constituie „calea înainte", matricea potrivită pentru orice reflectare sistematică asupra explicației sensului ultim al vieții. În dialog, spune Gadamer, se poate întemeia „acel tip de comuniune în care fiecare rămâne pentru celălalt același pentru că amândoi îl găsesc pe celălalt și se găsesc pe sine în celălalt"[15]. În răspunsul pe care și-l dă la propria-i întrebare (ce este o conversație – dialogul?) Gadamer nu pregetă să afirme că „o conversație adevărată" a fost aceea „care a lăsat în noi ceva. Nu faptul că aici am cunoscut ceva nou a făcut (însă) ca o conversație să fie ceea ce este, ci faptul că în celălalt am întâlnit ceva ce nu am mai întâlnit încă în propria noastră experiență a lumii. Ceea ce i-a însuflețit pe filosofi în critica gândirii monologale, individul cunoaște la sine însuși. Conversația are o forță care transformă. Acolo unde o conversație a reușit, ne-a rămas ceva și a rămas în noi ceva care ne-a schimbat"[16].

Dacă ar fi să extrapolăm această aserțiune și la domeniul religios, ar putea fi valabilă și pentru interdialogul necesar dintre cele trei religii abrahamice. Ceea ce se poate urmări prin trialogul iudeo-creștino-musulman ar fi tocmai acel punct comun, acea unică înrădăcinare, acea origine sau esență comună a lor, prin intermediul căreia fiecare dintre cele trei religii să se regăsească pe sine în celelalte. Există, pare-se, două tendințe oarecum divergente în discuția pe marginea dialogului. Una este cea care pornește de la presupoziția că există o dorință înnăscută a omului de a dialoga, o deschidere apriorică față de celălalt, față de alteritate, poziție ce urmează parcă o direcție rousseauistă, ce vede omul într-o „stare naturală" și care este o perspectivă pozitivă, optimistă asupra umanității, una în care omul pare a fi deschis și bun „de la natură" – iar aceasta este orientarea pe

[14] *Ibidem*, p. 514.
[15] *Ibidem*, p. 515.
[16] *Ibidem*, p. 514.

care își întemeiază demersurile Leonard Swidler, spre exemplu. Cealaltă este o poziție mai sceptică, potrivit căreia omul trebuie „să ajungă" la dialog, să se ridice, de la recunoașterea „inaptitudinii" native „de a comunica" prin stăruință conștientă spre dialogul cu celălalt, adoptată de antropologia culturală și cultivată ca o tehnică de investigare prin așa-numita observație participativă sau prin trăire simpatetică, să devină „apt pentru conversație", să-l asculte pe celălalt, pentru a atinge „vârfurile" condiției umane, pentru a-și regăsi esența sa umană, adică rațiunea care „este o parte din noi toți"[17].

Problema autenticității dialogului și cea a importanței lui sunt alte două chestiuni care ar merita discutate aici. Prima dintre problemele amintite, cea a autenticității, adică a unei conformități cu realitatea, pusă în relație cu ideea de dialog, cere, pentru legitimarea sa ca atribut al dialogului, ca oamenii să accepte faptul că însăși condiția umană este, în mod necesar, plină de tensiuni și contradicții și că, de fapt, nici o perspectivă umană unică, absolutizantă, nu este pe de-a-ntregul adevărată și valabilă. Ajungem astfel aici la ideea necesității unui orizont pluri sau multi-perspectival, singurul capabil să dea seama de adevărul și valabilitatea unei poziții, iar la acest orizont nu se poate ajunge decât pe calea dialogului. O idee înrudită cu cea enunțată mai sus este cea referitoare la „desăvârșirea", la completarea unei idei.

Dacă dialogul își canalizează energia spre rezolvarea problemelor umanității, în special a conflictelor interetnice, interculturale, interreligioase și interideologice, trasându-și ca țintă principală realizarea păcii, a acelei „co-existențe umane creative", se pune încă o dată problema autenticității, a întemeierii și consecvenței dialogului, însă, de această dată, în termeni ușor diferiți. Atunci când este vorba de diferențe interumane sau diferențe de etnie/religie/cultură/ideologie ș.a.m.d., dialogul nu poate lua și nu ia decât forma unei confruntări dialogice deschise, dar el își va menține autenticitatea doar în măsura în care are loc numai între egali și reușește să mențină vii atât diferențele de opinie, cât și pozițiunările comune, până în punctul în care, rațional, se ajunge la „un acord" sau la stabilirea câtorva puncte de convergență dialogală. Și iarăși, dialogul nu își conservă autenticitatea, întemeierea și consecvența dacă nu respectă cu sfințenie pozițiunările comune, cât și diferențe de opinii[18].

Acest echilibru, deși ambiguu și paradoxal, este însuși sensul autenticității, întemeierii, consecvenței și valorii unui dialog, pe parcursul căruia se produce și reproduce clarificarea, decodificarea unui „logos" universal sau a unui fundal comun care generează și menține în relație și în interacțiune diversele perspective asupra lumii. Acesta este marele deziderat al gândirii de tip dialogic. Acest logos universal, ce se limpezește și se revelează numai în dialog se află chiar în pulsul dinamicii rațiunii umane și divine a dialogului. Gadamer afirma în *Adevăr și*

[17] *Ibidem*, p. 517.

[18] Michael S. Jones, *Evanghelical Christianity and the Philosophy of Interreligious Dialogue*, „Journal of Ecumenical Studies", vara–toamna, 1999, vol. 36, nr. 3-4, p. 14.

metodă următoarele: „Dacă dialogul *(Gespräch)* înseamnă a le permite participanților să urmărească o înțelegere *mai desăvârșită* a ceea ce s-a discutat, atunci arta dialogului este arta interogării prin care soliditatea opiniei este deschisă noilor posibilități de sens"[19]. Cercetându-i mai profund viziunea, desprindem câteva idei fundamentale din celebra *Autoprezentare*, încheiată în 1975. Combătând caracterul preconceput al multor concepte ale neokantienilor și neopozitiviștilor, Gadamer afirma că orice dialog individual cu gândirea unui filosof presupune o neîntreruptă străduință de „înțelegere" și un stăruitor efort de a găsi „un limbaj comun": „Distanțarea istorică și chiar plasarea partenerului într-un proces reconstituit din punct de vedere istoric rămân momente subordonate *încercării noastre de comunicare* (s.n.) și sunt, în realitate, forme de autoconservare prin care ne închidem în fața partenerului. În dialog, dimpotrivă, încercăm să ne deschidem față de el, adică să reținem faptul comun care ne leagă"[20].

Ferindu-se de ispita unei alunecări într-un relativism total, el consideră că filosofia hermeneutică „nu se înțelege pe sine ca o poziție *absolută,* ci ca un drum al experienței. Ea insistă asupra faptului că nu există un principiu mai înalt decât acela de a rămâne deschis pentru dialog. Acest lucru înseamnă însă permanent a recunoaște în prealabil dreptatea posibilă și chiar superioritatea partenerului de dialog"[21]. Întoarerea la „dialogica (*Dialogik*) originară a cunoașterii umane" nu poate fi evitată de metodologiile moderne și postmoderne în științele socio-umane.

Această „deschidere" față de noile posibilități de sens, această comprehensiune ce urmează calea „desăvârșirii" nu este altceva decât punctul de pornire spre acea „artă" a „dialogului".

O persoană care stăpânește arta interogării este o persoană capabilă să prevină reprimarea întrebărilor printr-o opinie dominantă; o persoană care stăpânește această artă va căuta ea însăși să descopere orice ar putea fi în favoarea unei opinii. Dialectica nu constă în încercarea de a descoperi slăbiciunea a ceea ce se spune, ci în evidențierea puterii sale reale. Dialogul nu este arta de a argumenta, ci arta de a gândi, prin intermediul căruia ceea ce se spune se întărește datorită referirii la subiectul aflat în discuție.

Încă o dată conceptul de dialog este identificat de filosofii germani cu „arta de a gândi", o artă de a gândi „dinamic", „spontan", o artă ce are o putere transformatoare ce depășește „limitările" unor discursuri monologale, mult prea statice și absolutizante.

Ca proces comunicațional și investigator, dialogul are drept scop principal înțelegerea celuilalt, și nu simpla exprimare de sine, cu toate că și aceasta este esențială pentru ca dialogul să fie unul real, autentic, și să respecte condiția reciprocității.

---

[19] Apud Leonard Swidler, *După absolut. Viitorul dialogic al reflecției religioase*, Traducere de Codruța Cuceu, Cluj-Napoca, Edit. Limes, 2003, p. 216, nota 3.

[20] Hans Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 720.

[21] *Ibidem.*

Printre beneficiile dialogului merită amintite următoarele condiționări: o crescândă înțelegere de sine, o mai bună înțelegere a celorlalți, relații mai bune cu ceilalți și o cercetare pe un fundal mult lărgit. Ceea ce nu este însă esențial în dialog este ca cel ce intră în dialog să renunțe la a crede în adevărul propriului său sistem axiologic, ci mai degrabă esențial este să renunțe la a crede că propriul său sistem valoric este singurul *valabil* și *adevărat.*

2. STADII ALE DIALOGULUI

Noul mod de a gândi și de a înțelege lumea, *dialogul profund,* constituie totodată și una dintre căile omului de a se înțelege pe sine, de a-i înțelege pe ceilalți și de a cunoaște lumea. Dar dacă dialogul este o „cale", devine necesar să trasăm principalele „obstacole" sau praguri ce trebuie trecute, cu care fiecare partener de dialog trebuie să se confrunte, pe care cei intrați în dialog, pentru a ajunge la un mai profund sentiment de împlinire umană, e necesar să le înfrunte într-un efort euristic comun.

Aceeași tendință de a „simplifica" paradoxul trăirii, domeniul empiricului prin conceptualizare, aceeași tendință de a ordona, ierarhiza și de a „sistematiza" o categorie relativ nouă de gândire cum este dialogul ne împinge, în acest punct al demersului nostru, spre stabilirea liniilor generale ce trebuie respectate pentru a putea parcurge o asemenea cale. Pentru a putea evalua și încadra cât mai exact contribuția lui Leonard Swidler, mi se pare necesară o schițare, fie și sumară, a demersurilor recente de promovare a dialogului. Am fost copleșită, astfel, de infrastructura instituțională pe care o dezvăluie *Lexiconul Herder al întâlnirii iudeo-creștine. Substraturi, clarificări și perspective,* al lui Jakob J. Petuchowski, în ediția adăugită, revăzută și prelucrată de Clemens Thoma (Humanitas, 2000). Am fost uimită de șirul de figuri importante ce s-au aplecat asupra dialogului iudeo-creștin, din primul mileniu până astăzi. Fără să încercăm o imposibilă istorie a acestor demersuri îndelungate, să ne concentrăm asupra rezultatelor acestui lung șir de precursori ai dialogului, așa cum sunt ilustrate în cele mai recente luări de poziție instituționale.

Astfel, Institutul de Dialog Global a identificat șapte asemenea stadii ale dialogului profund: 1. *Stadiul întâi*: *Întâlnirea radicală cu ceea ce este diferit: sinele ciocnindu-se de celălalt.* În acest prim stadiu survine un anumit șoc, șoc al conștientizării Altuia, a alterității, al unui mod diferit de a vedea/imagina lumea. Acest șoc aduce întotdeauna cu sine o reală incapacitate de a-l înțelege pe celălalt, întrucât acesta „întrerupe, scindează propriile *pattern*-uri de interpretare". La acest prim nivel, Celălalt amenință oarecum propriul „conservatorism", șocul produs prin întâlnirea cu alteritatea, fiind perceput ca un risc, ca un posibil punct vulnerabil, de la o stare de incertitudine, la anxietate și teamă. 2. *Stadiul doi*: *„Trecerea dincolo de sine", „depășirea" de sine și intrarea în lumea celuilalt,* văzute procesual, produc o trans-formare: *sinele se transformă prin empatie.* După

„depășirea" acelui șoc inițial, sinele intuiește, adulmecă, simte provocarea „lumii celuilalt", trăind simpatetic, totodată, nevoia de a se detașa de vechile valori și deprinderi de interpretare și concepere a lumii, punct în care începe deschiderea „sinelui" spre nou, transpunerea și identificarea lui în/cu alte forme de înțelegere a lumii, cu alte viziuni culturale/etnice/religioase/ideologice. Acesta este procesul de „punere în paranteze" a prejudecăților individuale. 3. *Stadiul trei. Locuirea și trăirea experienței lumii celuilalt: Sinele transformat în Celălalt* (Conceptul de *Sine* este luat, aici, în sens general, nu în sens pur psihologic; el poate să desemneze o persoană umană sau o comunitate socio-culturală, religioasă, cu alte cuvinte, o identitate). „Aventura" descoperirii lumii celuilalt este cea pe care o trăiește identitatea în acest stadiu trei. Lumea celuilalt constituie pentru Sine o realitate alternativă și un mod de viață alternativ. Dar ele (realitatea și modul de viață al celuilalt) nu rămân decât simple alternative, căci Sinele ajunge să conștientizeze că acelea nu sunt modurile sale cele mai intime, cele mai apropiate de a trăi experiența realității. 4. *Stadiul patru. Revenirea cu o viziune lărgită: Sinele revine cu o cunoaștere nouă.* Marele beneficiu al întâlnirii Sinelui cu lumea celuilalt constă în conștientizarea faptului că există și alte modalități de a înțelege realitatea și în începerea „demersului" de regândire, de reconsiderare a propriilor concepții. Totul este perceput acum de către Sine (identitatea, etnicitatea, religia, cultura, ideologia, lumea) într-o nouă perspectivă, într-o nouă lumină. „Nu există cale de întoarcere la fosta modalitate unilaterală de concepere". 5. *Stadiul cinci: Trezirea dialogică: o schimbare radicală de paradigmă, transformarea interioară a Sinelui.* Sinele se deschide acum pluralității lumilor și perspectivelor, iar această deschidere modifică iremediabil propria lume. Sinele este de acum profund înrădăcinat în această experiență a relaționalității dialogice și comunității. 6. *Stadiul șase.* Trezirea globală: Schimbarea de paradigmă transformă relația dintre sine și sine, dintre sine și alții, dintre sine și lume, conducând identitatea la/în una matură. Trezirea globală înseamnă ridicarea la un nivel de conștiință de la care se poate observa că toate lumile (culturile, religiile, ideologiile) sunt situate pe un fundal comun de realitate și că diferențele radicale sunt și ele situate într-un câmp al Unității. Această „trezire globală" se desfășoară și ea pe trei paliere diferite: a) o tot mai profundă descoperire a Sinelui; adică o descoperire a unei foarte mari diversități și a unei multitudini de perspective în propria lume. b) Deschiderea unui dialog dinamic cu cei ce împărtășesc aceleași valori sau valori similare. Acest nou tip de întâlnire poate însemna un nou dialog provocator și „dramatic". c) Atingerea unei înțelegeri noi, globalizate asupra realității – un domeniu dialogic în care numeroase alternative se află în relații dinamice tot mai profunde. O dată cu acest tip de înțelegere survine și o nouă atitudine față de viață, o nouă etică. 7. *Stadiul șapte. Transformarea personală și globală a vieții și a comportamentului: Sinele trăiește și acționează într-o nouă conștiință globală, una dialogică.* Ceea ce implică această transformare este conștientizarea faptului că grija profundă față de sine implică în mod fundamental grija pentru ceilalți și, totodată, un sentiment mai profund de apartenență la propria lume, la propria

comunitate[22]. 8. Leonard Swidler, pe de altă parte, identifică, în cartea tradusă de mine, doar trei faze ale dialogului, superpozabile stadiilor analizate mai sus, între care există însă diferențe mult mai profunde.

Prima fază, ce pare, la o simplă privire, uşor utopică (dar Swidler o salvează de această aspră judecată, întrucât afirmă, cu luciditate, că ea nu poate fi depăşită niciodată în întregime), este cea în care „noi uităm informațiile greşite referitoare la ceilalți şi începem să ne cunoaştem reciproc, aşa cum suntem cu adevărat." Această fază ar include „demersurile" Sinelui din primele trei stadii menționate mai înainte.

În cea de-a doua fază, Swidler susține că, în dialog interreligios sau interideologic, noi începem să distingem, adică să recunoaştem, să legitimăm valorile tradiției partenerului nostru şi să dorim să le integrăm în sistemul valorilor „noastre". Aceasta presupune însă o evaluare, o „apreciere" care, dintr-un punct de vedere mai pesimist, pare a fi mult prea directă şi oarecum necondiționată a valorilor celorlați. Iar acest lucru se întâmplă în realitate foarte rar. Mai degrabă, în realitate aş spune, această „apreciere" ascunde încă, şi în zilele noastre, o încercare de „apropriere" dominatoare, sau de „convertire", de „încapsulare/de înghițire" a celuilalt. El exemplifică aici amintind că, în dialogul budist-creştin, creştinii ar putea învăța să aprecieze mai mult tradiția profetică şi a dreptății sociale – ambele valori fiind puternic, dar nu exclusiv, asociate cu comunitatea celuilalt.

Seriozitatea, insistența (deci răbdarea) şi sensibilitatea sunt condițiile de intrare în cea de-a treia fază a dialogului. „Aici noi începem împreună să explorăm noi dimensiuni ale realității, semnificației şi adevărului – aspecte de care nici unii dintre noi nu au fost conştienți până acum. Ne confruntăm direct cu aceste dimensiuni noi, încă necunoscute, ale realității, prin intermediul întrebărilor, al observațiilor şi ispitirilor care apar în dialog".

În această fază se pare că nu se mai face aşa o diferență radicală între partenerii de dialog; sfera lui „noi" şi a lui „împreună" s-a lărgit, a devenit mai inclusivă; forțele partenerilor s-au unit în scopul „descoperirii" sau al interpretării domeniului „realului".

Survine însă, undeva, în drumul de la faza întâi spre cea de-a treia, o metamorfozare ce are loc de ambele părți, o transformare ce nu minimalizează şi cu atât mai puțin nu atinge diferențele. Mai degrabă, prin intermediul acestor „trasformări", partenerii ajung parcă să treacă dincolo de ele, să le depăşească şi, deci, într-o oarecare măsură (dar nu total), să le ignore, pentru a putea rezolva sau măcar evita probleme mai grave ale umanității[23].

Acestea sunt stadiile sau fazele dialogului, paşii pe care o anume identitate/fie aceasta persoană, fie comunitate (etnică, religioasă, culturală, politică) îi face în procesul de relaționare, în dansul cu alteritatea.

Trecerea aproape rituală prin cele trei faze implică nu doar adăugarea unui „alt adevăr", unor alte valori „din tradiția partenerului nostru, ci, în măsura în care

[22] *Seven Stages of Deep-Dialogue* – Global Dialogue Institute (Internet).
[23] Leonard Swidler, *op. cit.*, p. 44.

le asimilăm în propria noastră înțelegere de sine religioasă, ele ne transformă proporțional acea înțelegere de sine... Toată această împărtășire și transformare este realizată cu integritate deplină de ambele părți, fiecare partener rămânând fidel esenței vitale a tradiției sale religioase"[24].

3. VIZIUNEA LUI SWIDLER ASUPRA REGULILOR DE DIALOG

Întocmai oricărui domeniu teoretic ce are la baza sa experiența, și dialogul (atât cel purtat la un nivel *micro* – respectiv cel interpersonal, cât și cel purtat la un nivel *macro* – respectiv cel interreligios/interideologic sau cel cultural), printr-un proces inductiv ajunge la inferarea unor „principii", a unor reguli de „joc" a căror ignorare „înseamnă a diminua sau a distruge dialogul"[25]. Aceste reguli nu numai că normează întrucâtva un domeniu ce altminteri ar putea deveni mult prea larg și „anarhic" și nu numai că fixează niște granițe ale dialogului, stabilind, arbitrar de la un loc, limitele fiecăruia dintre părțile implicate în dialog, dar oferă totodată scenariului acestuia, prin sistematizare, atributul de științificitate, de rigurozitate. Fără aceste „reguli", de a căror respectare depinde autenticitatea dialogului, cele din urmă ar putea cădea cu ușurință în domeniul derizoriului, al inutilului, ca să nu mai vorbim despre faptul că, fără respectarea lor, dialogul nu ar putea avea, probabil, niciodată loc și nu ar avea nici un efect practic benefic, așa cum se dorește. Aceste „reguli" atrag după sine instituirea unui nou tip de etică interpersonală (dacă ne raportăm la dialogul între indivizi) sau interculturală (dacă ne referim la cel dintre culturi, religii, ideologii). Acest model „etic, de reciprocitate, este construit pe posibilitățile unui schimb just"[26]. Aici este, deci, vorba despre o „economie" a dialogului, o economie a reciprocității, căci „dacă nu trăim direct experiența dreptății în schimbul uman, voința noastră de a oferi celorlalți respectul cuvenit slăbește și se metamorfozează într-o lipsă de responsabilitate, deoarece nu există nici un fundament pe care să putem examina implicarea cuiva într-o relație. Responsabilitatea individuală nu se ivește într-un vid. Ea este stârnită când ne confruntăm cu nevoile și expectanțele celorlalți. Nedreptatea interpersonală este ca un magnet care atrage înspre sine viitoare îndoieli, neîncrederi și resentimente"[27]. Ideea cea mai reprezentativă pentru această relație dialogală/reciprocă ar fi cea a *feed-back*-ului.

Swidler oferă spre meditație zece „reguli" fundamentale ale dialogului, referindu-se, desigur, în principal, dacă nu chiar exclusiv, la cel interreligios și interideologic, căruia îi dedică valoroasa carte din 1990, *După absolut*.

[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*, p. 40.
[26] *Ibidem*, p. 25.
[27] *Ibidem*.

Prima regulă este enunțată astfel: *Scopul principal al dialogului este de a înțelege, adică de a ne schimba și spori percepția și cunoașterea realității și de a acționa, ulterior, în conformitate cu aceasta.*

Argumentele sale par de neclintit. Dacă vechea dezbatere polemică avea în principal scopul de a provoca (uneori sub presiunea teoretică de tip monologal) o schimbare radicală în celălalt, o convertire a lui, o obligare a acestuia de a accepta valorile celui ce „domină" discuția sau „dialogul", veritabilul dialog, formă mai blândă și mult mai puțin „războinică", non-conflictuală, de „relaționare" cu celălalt își propune, drept premisă principală, dorința partenerilor de a intra în dialog pentru a se schimba, pentru a evolua. Dacă schimbarea celuilalt nu ar constitui scopul principal al „întâlnirii", spune Swidler – această schimbare survine oricum, dar este vorba de o survenire naturală, organică, de pași ai metamorfozării, și nu de una forțată, fondată pe relații ierarhizate de putere – respectiv de la „superior" la „inferior".

Focalizarea pe problemele, divergențele, dar totodată și pe asemănările existente între culturile/religiile/ideologiile partenerilor și nu pe încercarea de instituire a relațiilor de putere, a unei ierarhizări fondate pe supremație, a unui raport de la stăpânitor la supus, implică deci o mutație a centrului (scopul dialogului și aplicarea lui), dar mai întâi o modificare a mijloacelor prin care se ajunge la acest centru.

În scopul lărgirii sferelor de comprehensiune, singura capabilă de a da, în lumea contemporană, seama de realitatea devenită acum „globală" și accesibilă tuturor și aflată într-o continuă dinamică, dialogul ajunge să fie unicul „mecanism" (căci prin reglementarea, prin normarea lui, deci prin ordonarea și raționalizarea lui, el devine într-un fel, un mecanism mai previzibil și mai ușor de aplicat), cu un grad crescut de eficiență. Eficiența este și ea, desigur, un deziderat pragmatic, tipic atât pentru nivelul teoretic, cât și pentru cel al praxisului.

A doua regulă: *Dialogul interreligios și interideologic trebuie să fie un proiect bifocal – în cadrul fiecărei comunități religioase și ideologice și între comunitățile religioase și cele ideologice.*

Această a doua regulă urmărește același organicism al transformării, întrucât, pentru a fi mereu deasupra valului schimbării, prezența acesteia se cere a fi conștientizată în spațiul proxim, în sfera celui *asemănător*. Astfel, pluralitatea, multitudinea perspectivelor, ajunge să fie tot mai evidentă, atunci când „seamănul" devine și el un „celălalt". Lărgirea sferei de cuprindere a alterității, a lui „celălalt", înseamnă, într-un fel, „slăbirea" forțelor unui „noi", restrâns și limitat, ce tindea însă mereu să devină dominator. De asemenea, tot calea unei aspirații de natură cognitivă pare a urma și această cea de-a doua regulă, întrucât, după cum afirmă Swidler, prin respectarea ei „se câștigă împreună orizonturi tot mai subtile de pătrundere a realității".

A treia regulă este formulată în termenii unei destul de severe duble condiționări: *Fiecare participant trebuie să intre în dialog cu totală onestitate și*

sinceritate. Și invers: fiecare participant trebuie să asume aceeași totală onestitate și sinceritate de care dau dovadă partenerii lor. Această regulă condiționează, după cum vedem, dialogul de o reciprocă încredere, adică de onestitatea și sinceritatea ambilor parteneri. Dialogul reclamă, așadar, o anumită „transparență" a intențiilor participanților, întrucât, spune același Swidler, „expunerile false nu au ce căuta în dialog".

Pe de altă parte, autorul american ia în considerare, în comentariul succint asupra celei de-a treia reguli, și acea „inaptitudine" pentru dialog (poate termenul este prea radical pentru ceea ce Swidler vrea să demonstreze aici), adică acea situație în care „incapacitatea de asumare a sincerității celuilalt" va face ca dialogul să nu mai aibă practic loc.

Gadamer făcuse, cum am arătat, observații ce se mențin în același ton în eseul analizat din *Adevăr și metodă,* observație ce se referă la exact aceeași „inaptitudine" pentru dialog, proiectată de obicei asupra partenerului și aproape niciodată asumată, atunci când afirmă că perceperea inaptitudinii celuilalt de a dialoga este „mai degrabă reproșul pe care cineva i-l face celui ce nu vrea să îi urmeze gândurile, decât lipsa pe care celălalt o are cu adevărat"[28]. Nu e vorba oare, se întreba filosoful german și de inaptitudinea noastră de a asculta pe Celălalt: „Nu aude sau aude greșit numai cel care se ascultă permanent pe sine însuși, a cărui ureche este oarecum atât de plină de acea adresare pe care el și-o face permanent lui însuși, urmându-și instinctele și interesele, încât el nu poate auzi pe celălalt"[29].

Tendințele dominatoare, autoritare ale omului, percepția subiectivă, considerată unică, absolută și singura adevărată reprezintă obstacolul (psihologic, interior) cel mai greu de depășit în calea dialogului și punctul principal, de ivire a conflictului.

A patra regulă: *În dialogul interreligios, interideologic nu trebuie să comparăm idealurile noastre cu practicile partenerilor noștri, ci, mai degrabă, să comparăm idealurile noastre cu cele ale partenerilor noștri și practicile noastre cu practicile partenerilor noștri.*

Evitarea unei potențiale poziționări sau înțelegeri greșite a acțiunilor/practicilor partenerilor de dialog este miza acestei reguli. Dialogul, practica sa, reclamă delimitarea clară a planurilor, o separare a teoreticului de praxis, fie el de orice natură, precum și distincții cât mai sigure, mai aplicate în evaluări și autoevaluări.

A cincea regulă intră mai adânc în normarea evaluării și autoevaluării dialogice: *Fiecare participant trebuie să se definească pe sine. Și invers, partea interpretată trebuie să fie capabilă să se recunoască în interpretare.* Definirea de sine este într-o permanentă metamorfozare, în funcție de dinamica economică, socială, culturală și religioasă a fiecărei comunități. Astfel, definirea, în scopul actualizării în permanență a dialogului, devine una contextuală, modificabilă, însă variabilele acestei contextualizări se cer a fi gradual comunicate partenerului de

[28] Hans Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 517.
[29] *Ibidem.*

discuție. Această regulă e considerată drept regula de aur a oricărui dialog interreligios sau interconfesional (Raimundo Panikkar).

Înțelegerea partenerului de dialog îl plasează pe orice participant în spațiul unei hermeneutici (interreligioase și interideologice, spre exemplu). Iar pentru ca o interpretare să devină autentică se cere ca ea să „treacă dincolo" de pura „subiectivitate", câștigându-și prin dialog, care devine astfel un real criteriu de verificare al propriilor abilități comprehensive, atributul de „obiectivitate". Este necesar să existe un raport de identitate, cel puțin una parțială între acea exprimare a intuiției sensului spuselor partenerului de dialog și sensul în care partenerul însuși și-a formulat propriile idei, pentru ca intuiția să poată căpăta valoarea unei cunoașteri. Iar pentru ca acel criteriu al obiectivității respectivei cunoașteri să fie unul autentic este necesar totodată – pare a spune Swidler – să existe o perspectivă „critică" și eu aș spune radical-critică – a unor observatori neimplicați, ai căror arbitri ce vin să evalueze, prin distanțare, acea suprapunere a interpretării cu aserțiunea inițială, acel joc de oglindire al sensurilor, acea „re-cunoaștere" sau recunoaștere ce aduce totodată cu sine aprofundarea înțelegerii propriilor valori, deci o îmbogățire. Iar orice încercare de definire, cât mai exactă, și mai ales nevoia de „definire de sine" și, până la urmă, de construire a unui discurs despre sine este un proces „germinativ", fecund poate, al seminței raționale pe care o are orice nevoie și dorință (nevoie și dorință izvorâte din teamă, din frica unei posibile repetări a unor ciocniri dezastruoase) de a evita confuziile ce duc cel mai adesea spre conflicte. Forța de definire de sine și de re-cunoaștere în interpretarea celuilalt reprezintă „adevărata înălțare a omului la condiția umanității", cum a sugerat același Gadamer.

A șasea regulă: *Fiecare participant trebuie să intre în dialog fără nici o presupunere rigidă referitoare la locul în care se află merele discordiei.* Punctul cel mai arzător, cel mai problematic al întâlnirilor de tip dialogal îl reprezintă însăși problema diferențelor sau, mai degrabă, a conflictelor virtuale sau potențiale existente între participanți. Prejudecățile sau presupozițiile nefondate pe un dialog real în care partenerii încearcă întotdeauna să lărgească sferele de acord, păstrându-și totodată nelezată propria tradiție, nu își au justificarea într-un demers rațional precum este cel dialogal.

A șaptea regulă: *Dialogul poate avea loc doar între egali sau par cum pari. De asemenea, nu există dialog numai dintr-o parte.* Neaprecierea celuilalt la adevărata sa valoare, „disprețuirea" tradițiilor sale, instituie între *participanții* la dialog, căci într-un asemenea tip de relație nu se poate vorbi despre *parteneri,* relații de putere și distruge *ab ovo* posibilitatea instituirii oricăror relații de tip dialogic. Dorința de a intra în dialog doar cu scopul de a-i demonstra superioritatea este inadmisibilă. Dimpotrivă, afirmarea și hotărârea de a învăța de la celălalt este cea mai puternică mărturie pentru raportarea la celălalt *ca la un egal* și, deci pentru respectul purtat acestuia. Totodată, dialogul, pentru a-și păstra autenticitatea, nu are voie să transforme întâlnirea dintre participanți într-o relație de la maestru la

discipol, ci este necesar ca el să se mențină între granițele mutualității. Doar învățarea reciprocă poate fi echivalată cu un real proces de progresare în cunoaștere. Relația dascăl–discipol ascunde mereu o doză de inaptitudine dialogică, cum ne-o spune Gadamer: „Cine trebuie să învețe pe alții crede că trebuie să vorbească și că are voie să vorbească, și cu cât el poate vorbi mai consistent și mai coerent, cu atât el crede mai mult că își transmite (și impune) doctrina"[30].

Regula a opta: *Dialogul poate avea loc doar pe fondul încrederii reciproce.* Dialogul, prin această a opta regulă este văzut ca o atitudine specific umană, ce nu poate să existe decât pe fundalul unei siguranțe, a unei încrederi reciproce, iar încrederea nu este, în relațiile interumane, un principiu *a priori,* ci la el nu se poate ajunge decât în urma trăirii unor experiențe, a construirii unui câmp uman, a unui spațiu al acordului și al înțelegerii reciproce. Discuțiile pe marginea problemelor de dezacord riscă să „degenereze" în reale conflicte dacă nu este păstrat principiul trecerii organice, treptate, de la ceea ce este mai ușor și mai agreabil la ceea ce este mai greu și mai problematic.

A noua regulă: *Din momentul în care intrăm într-un dialog interreligios și interideologic trebuie să învățăm să fim măcar în cea mai mică măsură autocritici atât față de noi înșine, cât și față de tradiția noastră religioasă sau ideologică.*

Sănătatea spiritului, integritatea – și deci unitatea sa – și nu scindarea sa, fidelitatea excesivă față de sine, consecvența atitudinii și, în plus, o reală „ecologie" a atitudinii dialogice par a fi „asigurate" de acea „doză" obligatorie de autocriticism. Distanțarea sau detașarea de propriile valori, de propria tradiție, posibilizează dialogul, adică actul „învățării" de la celălalt și împreună cu celălalt, actul extinderii, de ambele părți, a cunoașterii și înțelegerea „sensului lumii". Coborârea propriilor valori și tradiții de pe piedestalul „singularității", al „absolutului", renunțarea la etnocentrisme, „descentralizarea" acestor valori, relativizarea lor, iată ceea ce oferă noua paradigmă dialogică și percepțiile pluriperspectivale.

Regula a zecea și ultima: *Fiecare participant trebuie, în cele din urmă, să încerce să trăiască „din interior" experiența religiei sau ideologiei partenerului său.* Integrarea spirituală, o *credință* (sau poate termenul mai potrivit ar fi aici cel de *încredere*) în preceptele religiei celuilalt poate constitui experimentul marcant la care s-ar putea expune omul contemporan. Condițiile ieșirii din izolarea pe care o presupunea lumea veche ar putea face posibilă această „participare", „din interior", trăirea simpatetică a unei experiențe, a alterității, dusă până la extrema identificării cu aceasta, însă cel mai adesea „transpunerea" în celălalt rămâne o simplă utopie[31].

Din pricina hiperbolizării unei datorii pe care persoana umană o are față de altul, față de „seamănul" său, dar totodată „străinul" său – și anume aceea de a-l

[30] *Ibidem*, p. 515.
[31] Leonard Swidler, *op. cit.*, p. 40-43.

înțelege cu adevărat, de a-i înțelege „justificările", „discursul" sau de a-i găsi el însuși o „justificare", adică o explicare și o exprimare cu scopuri comunicative – a valorilor acestuia – această ultimă „poruncă" din „decalogul" dialogului reușește să-și păstreze doar o valoare teoretică.

Dialogul, în special cel interreligios și cel interideologic, care „operează în trei domenii: în cel practic, în care noi colaborăm pentru a ajuta umanitatea; în dimensiunea profundă sau „spirituală" prin care noi încercăm să trăim „din interior" experiența religiei sau ideologiei partenerului; și în domeniul cognitiv, în care noi căutăm înțelegere și adevăr"[32]; acest dialog, deci, se vrea a fi unica politică pe termen lung de menținere a diversității cultural-religioase, spirituale. Prin urmare, contextualizarea și recontextualizarea prin dialog permanent devin unicele mijloace prin care această politică poate rămâne viabilă în permanență.

4. ÎNTEMEIEREA CREȘTINĂ A DIALOGULUI

Creștinismul, unul dintre promotorii dialogului interreligios, care „se află astăzi în prima linie a întrebuințării lui și a promovării rostului său"[33], vede adesea dialogul și ca o veste, o proclamație profetică, întrucât „Dialogul și Eliberarea sunt căi distincte, dar înrudite de a îndeplini misiunea Bisericii. Dialogul interreligios este un proces continuu de căutare comună a înțelegerii și încrederii mutuale, care ne conduce pe noi și pe camarazii noștri pelerini spre o mai profundă evaluare a Adevărului – a adevărului despre Dumnezeu și despre ființa umană"[34] .

Același creștinism face apel la fundamente teologice pentru dialogul interreligios, afirmând că Biserica, „acea comunitate în pelerinaj" împreună cu oameni de alte credințe spre împărăția „ce va să vină"[35], este cea din care izvorăște atitudinea dialogică între religii. Însă acest dialog nu este considerat doar un „instrument pragmatic pentru o co-existență armonioasă", ci este înrădăcinat „chiar în experiența creștină a lui Dumnezeu". Câteva dintre fundamentele teologice invocate sunt:

1. Dumnezeu dorește mântuirea tuturor;

2. Dumnezeu își face simțită prezența în întreaga creație într-un mod *nou și misterios;*

3. Alte religii sunt un dar al lui Dumnezeu și tot ceea ce este sfânt, bun și frumos în ele sunt manifestări ale bunătății lui Dumnezeu;

4. Spiritul lui Dumnezeu se manifestă într-un mod misterios în inimile tuturor oamenilor, în modul lor de a tinde spre Dumnezeu pe diverse căi. Pentru a intra în dialog cu alte religii, pentru a evita riscurile unei „relativizări" sau ale pierderii

[32] *Ibidem*, p. 44.

[33] *Ibidem*, p. 1.

[34] Matew Vattamattam, *Inter-Rreligious Dialogue. A Fundamental Aspect in a Prophetic Evangelization* (Internet).

[35] *Ibidem*, p. 10.

propriei credințe, ale sincretismului excesiv sau, chiar mai grav, ale unei indiferențe religioase, este necesară o „pregătire adecvată" pentru dialog. Dialogul este văzut, el însuși, în această ordine de idei, aproape ca o experiență de tip religios, ca o experiență mistică, ca o „iluminare". Inițierea în „misterul dialogului" se face și ea treptat, iar cele ce urmează constituie doar câteva indicii în acest drum spre dialog: O atitudine de convingere și de dăruire față de propria credință, căci experiența interioară a propriei credințe este condiția împărtășirii ei altora.

Etica dialogului pretinde:

1. Acceptarea egalității partenerilor de dialog. Această egalitate se bazează pe faptul că toate persoanele sunt „pelerini" pe calea spre divinitate și membri ai diferitelor religii care revelează Adevărul, dar întotdeauna într-un mod imperfect.

2. Transparența motivelor. Pentru a intra în dialog, partenerii nu trebuie să aibă scopuri de convertire a celorlalți la propria religie și nici să nu aibă atitudini apologetice față de propria religie.

3. Deschidere față de „diferit", față de celălalt.

4. Dorința de a „crește". Dialogul nu poate avea loc în spațiul „claustrofobic" aproape al unei comunități sau credințe „închise". Purificarea și îmbogățirea propriei credințe/religii sunt „speranțele comune" ale participanților la dialogul interreligios.

5. Angajamentul față de adevăr. Aici se pornește de la premisa că nici o religie nu deține monopolul asupra adevărului, sau că nu mai există un singur adevăr „absolut", ci există mai multe „adevăruri" circumstanțiale, conjuncturale și că, de fapt, toți „pelerinii" se află în drumul spre „adevăr".

6. O atitudine de rugăciune, adică o dispoziție contemplativă (indiferent de forma pe care aceasta ar lua-o) a sufletului.

7. O atitudine de iubire și de speranță. Speranța într-o mai mare armonie și înțelegere este obligatorie pentru o ulterioară „păsire" în dialog.

8. O deschidere spre o critică a religiilor este necesară pentru a putea opri orice formă de manipulare a religiei în scopul protejării intereselor unui anumit grup și a oprimării altora. Reinterpretarea sau respingerea aspectelor „păcătoase" greșite ale moștenirii religioase a partenerilor de dialog constituie una dintre condițiile unei evoluții, a unei îmbogățiri spirituale a tuturor participanților la dialog.

9. O pregătire adecvată. Aceasta implică o cunoaștere elementară, dar suficientă, a situării culturale a religiei și scripturilor partenerului de dialog[36].

Există, pare-se, o fascinație aproape exclusiv de factură iudeo-creștină pentru asemenea table de „zece legi" ale unei atitudini religioase de tip dialogic. Se crede acum că apropierea de divinitate se realizează prin respectarea acestor noi reglementări, în și prin dialog, iar procesul nu este deloc unul facil, ci, dimpotrivă, unul care reclamă mult efort și multă implicare. În această perspectivă „refuzarea dialogului ar putea fi un act de iresponsabilitate umană fundamentală, un *păcat,* în termeni iudeo-creștini"[37].

---

[36] *Ibidem.*

[37] Leonard Swidler, *op. cit.*, p. 18.

Marile valori, fie ele religioase, fie ele filosofice, fie ele morale (întrucât există și a existat întotdeauna o îngemănare a acestor domenii), precum binele, dreptatea, caritatea, libertatea ș.a.m.d., rămân virtuți care facilitează raportul omului modern cu transcendența, însă ceea ce se schimbă este modalitatea de a atinge aceste valori printr-o cale „mai" adevărată, dar totodată mai spinoasă, „înăsprită" de obstacolele unei „bune" (însă nu întotdeauna blânde și umile, ci, câteodată, atunci când e cazul, „ascuțite" și incisive, deci „critice" – însă aici critica nu are scopuri distructive sau dominatoare, de convertire), raportări la alteritate, și anume prin dialog. Raportarea la celălalt (cel de altă religie sau ideologie), implicarea într-un dialog cu ceea ce este „diferit" se înfăptuiește pe mai multe nivele:

1. dialogul vieții – o formă comună a dialogului ce presupune întâlnirea, contactul efectiv cu persoane ce țin de alte credințe religioase sau ideologice;

2. dialogul acțiunii: aceasta este o cooperare a oamenilor de diferite religii și ideologii în scopul evoluției și a libertății în toate formele sale;

3. dialogul discursului: o întâlnire a „cunoscătorilor" diverselor credințe, în scopul ascultării și împărtășirii ideilor pe o mai profundă înțelegere reciprocă;

4. dialogul experienței religioase. Acesta este un dialog „purtat la un nivel profund, al spiritualității, atunci când oamenii își împărtășesc experiența rugăciunii, meditației sau contemplației (la un nivel de viață monahală)[38].

Toate aceste reguli, stadii și nivele diferite ale dialogului sunt reglementări ce țin de un ordin tehnic.

5. DUPĂ ABSOLUT. VIITORUL DIALOGIC AL REFLECȚIEI RELIGIOASE

Cândva, la o răscruce de timpuri, undeva în spațiul „conceptual" al unei „treceri", al unei „cotituri", a unei „schimbări", fixat oarecum între trecut și viitor, un filosof și teolog american, pe nume Leonard Swidler, își plasează discursul despre religie și ideologie.

Într-un ton cu nuanțe profetice, Leonard Swidler își intitulează cartea *După absolut. Viitorul dialogic al reflecției religioase*, anunțând parcă „singura paradigmă", întrucât „*mai* bogată", „*mai* adevărată" (și însăși această preocupare pentru problema „autenticității" modalităților de raportare la lume sau a discursurilor vine o dată cu maturizarea gândirii în modernitate), în care s-ar putea desfășura dezbaterile pe marginea numeroaselor probleme religioase și ideologice ale contemporaneității de după căderea totalitarismelor central și est europene: „Dincolo de modul absolut de înțelegere a lumii și a semnificației sale pentru noi, dincolo de modul absolut de gândire, am început să descoperim o modalitate mai bogată, mai „adevărată" de înțelegere a lumii – modalitatea dialogică de gândire... asupra căreia intenționez să reflectez aici"[39].

[38] Matew Vattamattam, *op. cit.*, p. 11.

[39] Leonard Swidler, *op. cit.*, p. 3.

„*Mai* bogată", „*mai* adevărată", acestea sunt indiciile modeste, dar subtile cu ajutorul cărora reuşim să pătrundem şi să înţelegem cartea, o dată cu intuirea faptului că Swidler îşi situează discursul în contextul unei rupturi, al unei depăşiri – bineînţeles încărcate de conotaţii pozitive – a vechiului mod de a gândi lumea. O regândire a lumii şi, totodată, o reflecţie asupra acestei modalităţi de regândire a lumii, asupra demersului însuşi pe care-l urmează chiar gândirea, adică excursul bifocalizat, văzut într-o continuă separaţie şi distingere a planurilor – respectiv cel ontic şi cel onto-logic, aceasta este dimensiunea care dă seama cel mai bine de maturitatea reflexivă a filosofului american Leonard Swidler: „gândurile şi metaforele noastre originare le vedem, acum, întocmai ca simboluri şi metafore. De aceea, noi nu le confundăm cu realităţile empirice, şi nici nu le respingem pur şi simplu ca pe nişte fantezii sau basme. Mai degrabă, întrucât le vedem ca simboluri şi metafore originare, le apreciem în mod curent ca fiind mijloace indispensabile pentru comunicarea realităţii lor profunde, care zac dincolo de puterea de expresivitate au limbajului cotidian"[40]. Lumea şi, cu atât mai mult, gândirea ei, filosofia cunoaşterii lumii a depăşit nivelul „primei naivităţi", şi-au depăşit copilăria, ajungând la o matură conştiinţă de sine, la o reflexivitate. De aici rezultă necesitatea stringentă a descoperirii şi promovării unor căi diferite de înţelegere a lumii, de la un cu totul alt nivel de conştiinţă. Însă acest lucru nu poate fi făcut decât prin ceea ce Heidegger numea „casa fiinţei", adică prin limbă.

Un limbaj comun, dialogic, ar fi singurul eficient în scopul îmbogăţirii spirituale, al unei dezvoltări proprii şi al şanselor aprecierii altor valori. Căci ceea ce blochează cel mai uşor *comunicarea* şi transformă fiinţele umane în persoane „izolate", incapabile de a comunica, este tocmai ceea ce Gadamer numea „inaptitudine obiectivă care se bazează pe faptul că nu există o limbă comună"[41].

Swidler, pentru a rezolva această dilemă şi a scoate demersurile din *criza* în care ar putea intra dialogul, propune în cartea sa un limbaj comun, „unul care, deşi nu va fi niciodată adecvat, se va dezvolta în permanenţă", şi care, cel puţin în analiza interreligiozităţii, „chiar dacă nu va înlocui niciodată limbajele primare, vii ale metaforelor noastre iniţiale, care izvorăsc din rădăcinile şi tradiţiile noastre, el va deveni, cu toate acestea, din ce în ce mai indispensabil în viitor: esperanto ecumenic"[42].

Filosoful şi teologul american propune, deci, ca limbaj specific dialogic, un adăpost, ca un clopot de sticlă sub care se ascunde dialogul viu, continuu şi contiguu, unul care vine să ferească dialogul de „deteriorare" sau „distrugere", un limbaj alternativ, paralel, şi nu unul dominator şi înlocuitor al limbajului absolut. Acel „esperanto ecumenic" este un limbaj ştiinţific care „speră" să devină o limbă „oficială", menită să reprezinte cel mai bine calea spre refacerea, mai precis spre găsirea „unităţii" pe care se doreşte ca lumea contemporană să păşească înainte de a fi prea târziu.

[40] *Ibidem*, p. 2.
[41] Hans Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 516.
[42] Leonard Swidler, *op. cit.*, p. 2.

O astfel de limbă artificială, formată din elemente împrumutate din cele mai diverse limbi vii folosite de discursurile în registru absolut ale identităților ce intră în dialog, se dorește a fi o limbă internațională, funcțională.

Pe de altă parte, atributul „ecumenic" (ce provine din grecescul *ouikumene*, însemnând totalitatea lumii locuite de oameni) vine parcă să sublinieze – o dată cu lărgirea sferei semnificațiilor sale – până la mai noul sens al său – cel de „dialog dintre feluritele credințe religioase, ba chiar și cu cei ce nu au nici o credință, sunt atei sau chiar anti-teiști"[43], aceeași universalitate dorită a limbajului propus.

Dialogul purtat în acest „esperanto ecumenic" pare, deci, a înainta exact în dublă direcție pe cele două cărări pe care le urmează și ecumenismul, „una intramurană"[44], adică în cadrul (câte) unei comunități religioase, printr-un dialog pe care Swidler l-ar identifica „intra", și una „extramurană", adică ducând la raporturile între diferitele comunități religioase, sau un dialog pe care Swidler l-ar identifica prin prefixul de „inter". Se poate observa, deci, că noțiunea de „ecumenism" nu se mai aplică cu exclusivitate doar unei tendințe creștine, ci ea devine aici o noțiune culturologică universal valabilă și aplicabilă: „Introducerea dialogului cu necreștini în mișcarea ecumenică (ecumenismul în sensul larg al termenului – cu cele trei dimensiuni ale sale: *teologică, laic-secularã* și *spirituală*) – se justifică prin dorința de unitate a lumii, prin aceea că toți oamenii, creații ale lui Dumnezeu, sunt chemați să participe la pacea universală"[45]. Din această perspectivă a ecumenismului (luat acum doar în sensul cel mai larg al termenului), dialogul interreligios „nu este numai un schimb de idei, ci și unul de daruri, căci are la bază rugăciunea. El înseamnă *maturitate de gândire* și examen de *conștiință*, parteneriat, voință de reconciliere și unitate în adevăr. Este o *reînnoire* nu numai a felului de a-ți exprima credința, ci și al trăirii ei. Este un dialog al salvării [...] Dialogul este mijlocul ideal în confruntarea diferitelor puncte de vedere pentru examinarea divergențelor ce separă"[46].

Mai degrabă un instrument de lucru sau o metodologie decât un „partener de dialog" (deși Swidler așa o consideră și o numește), gândirea critică modernă se dovedește ea însăși a cuprinde în sine un dialog și o reflecție, cum am văzut, profundă despre necesitatea spiritului dialogic, întrucât orice tip de critică este o distanțare, o raportare prin opoziție la un sistem valoric ce se consideră că trebuie depășit. Criticismul, pilon al modernității și postmodernității este, totodată, un continuu recurs la metodă, o tendință majoră în cultura modernă și postmodernă. Rolul său de element de discernere, oarecum constitutiv spiritului nou, este cel care îl face probabil pe Swidler să îl considere „partenerul său de dialog", atât de sigur și râvnit. Tendința criticismului de a se opune la ceva ce devine dubitabil îl

[43] Alexandru Nemoianu, *Despre Ecumenism*, ..., p. 1.

[44] *Ibidem*.

[45] Lucreția Vasilescu, *Ecumenismul la început de mileniu 3 – istoric, provocări, speranțe*, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea București (Internet).

[46] *Ibidem*, p. 4. (sublinierile adăugate).

transformă într-un punct de sprijin al permanentei dinamici, al permanentei schimbări, ce caracterizează reflecția în contemporaneitate. După momentul criticismului kantian, orice discurs ce țintește să devină știință trebuie să treacă prin încercări de abordare critice, de aici necesitatea supunerii domeniului de cercetare unui examen complex, matur și multilateral, și necesitatea întemeierii justificării în orice elaborări teoretice veritabile, aceste operațiuni devin imperative ale demersurilor în științele umaniste.

Pasul spre dezabsolutizarea valorilor trebuie să treacă printr-un examen critic, adică prin acea procedură de analiză și de apreciere opusă spiritului „apologetic", suficienței de sine necritice. Prin abordări critice autoreflexive omul își depășește acele imbolduri atavice spre „absolut" sau acele impulsuri de „absolutizare" a propriilor sale valori și reușește să se înscrie într-un orizont „dezabsolutizant", critic, relativizat. Comparația, analogia, punerea în relație, în relativ, a sistemului de valori în care trăiește sau pe care și-l creează sau construiește, cum spun antropologii de azi, nevoia sa tot mai acută de a-l re-crea mereu este calea cea mai simplă spre „dezabsolutizare", modalitatea prin care ființa umană reușește să treacă dincolo de „de-contextualizarea" sau „re-contextualizarea" statică, stabilă, adică dincolo de evaluarea unilaterală, subiectivă a unor probleme ce țin de cunoaștere, cu care întreaga tradiție metafizică și, deci, o întreagă cultură occidentală l-a obișnuit. Absolutizarea se află într-o relație de înrudire cu specificitatea reflectării raționale, fiind un proces inductiv ce pornește de la individual spre general, de la concret spre absolut, de fapt, o cale de îndepărtare a demersului cognitiv de obiect în scopul reproducerii sale „ideale". Constatarea erorilor acestei absolutizări – adică ceea ce s-ar putea numi deformare, naivitate, ignorare a unui caracter complex și contradictoriu al reflecției umane –, aduce gândirea contemporană tot mai aproape de o iminentă „mutație", de o „schimbare" de paradigmă, și anume, cotitura spre dialog: „Vechile paradigme de a face teologie într-o splendidă izolare, de a polemiza dușmănos sau de a converti, chipurile, cu dragoste, pe cei care nu făceau parte dintr-o religie și ideologie se dovedesc a fi din ce în ce mai nepotrivite"[47].

Definind atât religia, cât și ideologia ca „explicații" mai vechi, în cazul religiei, și mai recente, în cazul ideologiei, „ale sensului vieții și ale modului de a trăi în concordanță cu acestea", Swidler trasează linia de separație între ele, afirmând că în cadrul religiilor aceste explicații „au atras după sine o credință în ceea ce depășește sau transcende umanitatea și lumea, numit în mod tradițional divinitate sau transcendență"[48], pe când în cadrul ideologiilor, aceste explicații nu implică nici o credință în transcendență (vezi în primul rând marxismul).

Într-o lume secularizată, puterea de seducție pare a fi exercitată de mulțimea ideologiilor, și aceasta, în detrimentul atracției pe care odinioară o aveau religiile pentru oameni. Ceea ce au, totuși, în comun religia și ideologia poate fi desemnat

[47] Leonard Swidler, *op. cit.*, p. 4.
[48] *Ibidem*, p. 4.

printr-o sintagmă, pe care Swidler o alege pentru valența sa semnificativă: „perspectiva și calea globală" (perspectiva, adică explicația asupra sensului vieții, și calea, adică modul de a trăi în concordanță cu acesta) și va include întotdeauna „cei patru c", adică *crezul* (sistemul de credințe), *codul* (sistemul etic), *cultul* (sistemul ritualic) și *comunitatea/structura* (sistemul social)[49]. Swidler utilizează așadar noțiunea de „ideologie" într-un sens neutru, purificat de nuanțele sale peiorative (studiul unei idei, ideo-logie), desemnând „o structură de gândire sistematizată, care include un cod comportamental ce decurge din analiza teoretică"[50].

Demersul pe care și-l propune filosoful american în cartea sa este cel conturat în jurul încercărilor de „a jalona calea înainte, nu în sferele practice și spirituale, ci în sfera cognitivă. Este vorba, prin urmare, de un excurs de tip filosofic și nu despre unul de tip „teologic", așa cum s-ar putea crede la o primă privire. Dacă până acum existau modele unice, exemplare, la care fiecare individ avea acces prin propria sa comunitate și prin participarea la un ritual, soluția impusă de propria sa religie din „măreața izolare" în care se afla, există acum o pluralitate de modele, ce pot fi alese, o accesibilitate în condițiile globalizării, există întotdeauna alternativă a „diferitului", a „diferenței". Pluralismul religios, „un corolar necesar al libertății religioase"[51], aduce cu sine un nou tip de religiozitate și, totodată, o nevoie de dialog, idee stipulată încă din prima enciclică a Papei Paul al VI-lea, din 1964. „Dialogul este *cerut* în zilele noastre... de cursul dinamic al acțiunii, care schimbă chipul societății moderne. Este *cerut* de pluralismul societății și de maturitatea la care omul a ajuns astăzi și în această epocă. Religios sau nu, educația sa seculară l-a făcut capabil să gândească și să vorbească, și să poarte cu demnitate un dialog"[52].

Un nou tip de „revoluție" a gândirii teologice și a reflecției religioase, una dialogică, este ceea ce Swidler caută să realizeze în această carte a sa, care se constituie, ea însăși, ca o critică la adresa tuturor încercărilor de ridicare în „absolut" a unor idei personale sau ce țin de anumite comunități. Încercări ce sunt proprii omului și caracteristice pentru acesta. Patru sunt părțile „cardinale" în orizontul cărora Swidler decide să își structureze cartea: Bazele dialogului, Dialogul interior, Dialogul „inter" și Dialogul încercat. Dialogul, acel leitmotiv al lucrării, apare aproape obsesiv în toate părțile sale, ceea ce va face din ea „o contribuție importantă la teologia dialogului între religii", și așa cum a afirmat John Hick, „una dintre cărțile majore în acest domeniu".

În prima parte a cărții, în care Swidler, judecând cel puțin după indiciile pe care, la o primă privire, ni le oferă titlul, procedează după tiparul „metafizicii" de tip clasic, tradițional, respectiv, din vastul domeniu al problematicii dialogului încearcă să extragă „esența", „fundamentul" sau fundamentele, încercând astfel să

[49] *Ibidem.*
[50] *Ibidem*, p. 5.
[51] Michael S. Jones, *op. cit.*, p. 5.
[52] Leonard Swidler, *op. cit.* p. 8.

„întemeieze" un nou domeniu al reflecției filosofice și religioase și cel al dialogului. Această preferință a autorului pentru o filosofare de tip tradițional este însă doar una la nivelul formal sau ce ține doar de o metodologie, căci la nivelul „substanțial", al conținutului teoretic, autorul își plasează în însăși „schimbarea de paradigmă", deci ca un „promotor" al „înnoirii" tipului de reflectare asupra religiei și asupra ideologiei.

Metafizica, epistemologia, psihologia, etica, constituie, pe rând, domeniile teoretice în care Swidler abordează problema reciprocității, a relaționalității și a dialogului. Pe scurt, cea ce Swidler încearcă aici este o tratare „filosofică", însă din mai multe unghiuri al unui nou tip de punere în relație a omului cu lumea.

Treptat, din perspectiva aceasta, s-a constatat că ceea ce este cu adevărat important este modalitatea în care gândim, în care se realizează de fapt procesul nostru de înțelegere, de stabilire a semnificației și statutului pe care noi îl atribuim afirmațiilor noastre despre realitate, adică nici mai mult, nici mai puțin decât epistemologia ce fundamentează demersurile noastre. Tot ce percepem, tot ce concepem, tot ce gândim în legătură cu realitatea are un oarecare grad de construcție, ceea ce arată clar că, în gândirea modernă târzie și în cea postmodernă conceptul de adevăr nu mai e o noțiune absolută, exclusivă și statică, ci una, în tot mai mare măsură, dezabsolutizată, dinamică și inclusivă.

În promovarea acestor epistemologii „Nonabsolutiste", al căror rol va fi tot mai însemnat în hermeneuticile afirmate în ultimele decenii, în științele socio-umane[53], temeliile au fost puse de deschiderea lui Wilhelm Dilthey, la sfârșitul secolului al XIX-lea și consolidate prin studiile de antropologie, de filologie comparată și chiar de teologie, dar rădăcini ale acestei perspectivări relativiste se pot găsi adânc în istoria gândirii orientale, în filosofia antică.

Această nouă perspectivă asupra adevărului s-a ivit din mai multe surse:

1. *Istoricismul* a contribuit la „dezabsolutizarea" adevărului prin circumstanțierea descrierilor asupra realității.

2. Investigațiile asupra *intenționalității* demersurilor științifice, care au dezvăluit caracterul „individual" și „implicarea" observatorului în propria-i descriere.

3. *Studiile de sociologia cunoașterii* care relevau ideea că adevărul este demonstrat în funcție de „geografia culturală și socială".

4. *Investigațiile asupra limitelor limbajului în cunoaștere,* care au arătat că înțelesul, sensul, valoarea unui fapt de cultură sunt determinate de „limitele limbajului".

5. *Hermeneutica* (filologică și/sau teologică, apoi cea filosofică) unde s-a demonstrat că tot adevărul și întreaga cunoaștere sunt rezultatele din *interpretare,* iar orice observator asupra realității este, totodată, un *hermeneut.*

---

[53] Cf. Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, București, Edit. Humanitas, 1995; James Coleman, *Fundation of Social Theory*, Massachussets and London, 1990.

6. *Perspectiva dialogică,* așa cum s-a impus ea în științele filologice, teologice, în antropologia și istoria religiilor, prin care observatorul cultural sau religios implică realitatea observată într-un *dialog*, astfel încât acesta își va asigura o privire „dezabsolutizată" în tot ce va afirma în „descrierea" sa.

Ceea ce se poate observa în legătură cu acele „surse" ale adevărului este că ele împărtășesc aceeași esență și anume ideea de *relaționalitate.* „Macroparadigma cu care gânditorii critici operează astăzi (sau orizontul în cadrul căruia ei operează pentru a folosi termenul lui Bernard Lonergan) se caracterizează prin conștiințe istorică, socială, lingvistică, hermeneutică, experimentală și dialogică relațională[54]. Aceste achiziții au intrat treptat în istoria științei, întrucât, de pildă, conceptul de context istoric este foarte vechi, putând fi identificat în viziunea lui Leopold von Ranke, intenționalitatea oricărei perspective culturale a fost demonstrată de Max Scheller, iar prin Karl Mannheim s-a impus viziunea *relațională* în observația și interpretarea sociologică.

Ceea ce este, însă, mai important e faptul că, după Ludwig Wittgenstein, cei mai mulți gânditori au ajuns să înțeleagă un lucru esențial: anume că orice afirmație despre realitate nu poate fi decât o descriere parțială (limitată) a realității pe care încearcă să o descrie. Chiar dacă realitatea poate fi privită dintr-un număr aproape nelimitat de perspective, limbajul uman poate exprima, în același timp, realitatea doar dintr-un singur unghi sau, probabil, din foarte puține. Preocuparea față de adevărul semnificației lucrurilor determină, implicit și esențial, caracterul perspectival și relativ al tuturor *formulărilor* asupra adevărului.

Prin perspectivele deschise în hermeneutică de Hans-Georg Gadamer și Paul Ricoeur s-a impus ideea că întreaga cunoaștere (a unui *text* sau a unei *realități* văzute ca *text*) este în același timp și o *interpretare* a textului respectiv, ce renunță la orice pretenție referitoare la *adevărata* (și unica) semnificație a textului. Cu alte cuvinte, orice cunoaștere este o *cunoaștere interpretată,* cel care percepe este parte din ceea ce este perceput, subiectul (investigator) este parte din obiectul (investigat). De aceea, când un fapt de cultură, un aspect cultural al umanității devine obiect de studiu, faptul evident că observatorul este totodată și cel observat duce la dezobiectivizarea, dar și la relativizarea cunoașterii, la *relaționalitatea* ei.

Pasul următor l-a reprezentat o veritabilă concrescență a acestei concepții de bază, prin impunerea ideii că omul nu învață doar prin deschidere sau receptivitate pasivă la realitatea extramentală, ci mai ales fiind într-un dialog cu aceasta. Nu aud, văd, observ și descriu ceea ce percep, ci dialoghez cu realitatea observată, îi pun întrebări și-i percep răspunsurile. În acest proces de cunoaștere subiectul cunoscător oferă realității supuse observației categoriile specifice și limbajul în care să răspundă la întrebările enunțate.

Prin această nouă modalitate de comprehensiune și ireversibilă asumare a semnificației adevărului, gânditorul postmodern, critic, autoreflexiv și detașat de

[54] Leonard Swidler, *op. cit.* p., 16.

obiectul studiului său a înfăptuit o adevărată revoluție, o importantă schimbare de paradigmă în epistemologia socială.

Schimbarea de paradigmă nu-şi trage sevele doar de la un nivel teoretic, ci ea are totodată şi cauze practice. Crearea „satului global" a făcut posibilă ieşirea din izolare a oamenilor şi a comunităților şi întâlnirea lor cu valorile altor lumi, deci a altor culturi şi religii. Totodată, crearea „satului global" a adus cu sine ruptura de autosuficiența economică a unor națiuni sau a unor culturi (cum era de exemplu Germania nazistă), şi a obişnuit societatea actuală cu o tot mai mare independență economică. Astfel, „Dacă altădată inflexibilitatea, simplitatea şi monologul au caracterizat în mare măsură înțelegerea noastră occidentală a realității, în ultimii 150 de ani, reciprocitatea, relaționarea şi dialogul au început să fie asumate ca elemente constitutive chiar ale structurii realității umane. Această schimbare fundamentală a fost şi pătrunzătoare şi de amploare, afectând profund viziunea noastră asupra a cea ce înseamnă a fi uman şi reflecția noastră sistematică asupra acelei semnificații; adică, în termeni tradiționali creştini, teologizarea noastră. De aceea, este important să examinăm această schimbare enormă în modul nostru de înțelegere a realității şi adevărului, această schimbare fundamentală de paradigmă şi implicațiile pe care ea le are în reflecția noastră sistematică"[55].

Există, deci, o schimbare majoră la nivelul metafizicii, de la o percepere statică „substanțialistă" a realității, la una reciprocă şi relațională pluralistă, adică una dinamică. Dacă înainte de secolul al XIX-lea, în Europa, adevărul, adică o „afirmație privitoare la realitate", era conceput de o manieră exclusivistă", adică intra perfect în paradigma lui „sau-sau", cea ce înseamnă că „dacă ceva era adevărat o dată era adevărat pentru totdeauna"; şi „numai faptele empirice erau gândite astfel că şi sensul lucrurilor şi ceea ce trebuia să reiasă din ele", în secolul al XX-lea lucrurile s-au schimbat profund; iar adevărul a început să fie mult mai bine surprins de sensul paradigmei lui „şi-şi". Ideea de „excludere" a diferitelor unghiuri de vedere încep să fie înlocuite cu ideea de „complementaritate" a lor, căci „nici una dintre descrierile noastre nu este completă, în sensul de „absolută", în sensul de a fi dependentă de nici un fel de subiect sau de un om care observă"[56]. „... Adevărul nu va fi identificat cu puterea lui de ale exclude şi absorbi pe celelalte, ci, mai degrabă, ceea ce este adevărat se va revela în principal prin puterea de a le raporta la alte expresii ale adevărului şi a le dezvolta prin intermediul acestor relații: adevărul definit nu prin excludere, ci prin relație"[57].

Instrumentele pe care noi le avem în perceperea şi gândirea realității sunt *modelele* şi *paradigmele:* „de acea, gândirea printr-un *meta*-model, adică să percepem realitatea prin multiple modele diferite care nu pot fi subsumate unui megamodel, dar care trebuie să se afle unele cu altele într-o tensiune polarizată, creativă. Astfel, s-ar putea numi gândirea prin multimodele"[58].

[55] *Ibidem*, p. 10.
[56] *Ibidem*, p. 17.
[57] Paul Knitter, *No Other Man?*, ..., p. 219.
[58] Leonard Swidler, *op. cit.*, p. 17.

Swidler preferă conceptul de *relaționalitate* pentru a desemna orizontul în care se înscrie acum problematica dezabsolutizantă a adevărului în detrimentul conceptului de „relativizare", de care Swidler se distanțează, văzându-l, ca pe multe alte „isme", ca fiind un termen „negativ". Swidler îl preferă pe primul, cel de *relaționalitate,* întrucât acesta „este un termen neutru, care indică doar caşlitatea de a se afla în relație"[59].

Din orizontul „inedit" al epistemologiei şi metafizicii, discursul filosofic al lui Swidler „coboară" la un nivel ce dă seama poate „mai bine" de problemele ce privesc omul – respectiv spre psihologie şi etică.

Relaționalitatea sau *relaționarea* noastră cu alți oameni este văzută din acest unghi de abordare drept condiția dezvoltării noastre ca oameni. Swidler afirmă chiar că „reciprocitatea, relaționalitatea şi dialogul stau chiar la baza sinelui nostru uman". De aceea există o evoluție treptată de la coordonata afectivă, la cea cognitivă şi apoi la cea etică în dezvoltarea omului, Această evoluție a omului de la o atitudine inițială limitat-afectivă la una etică, exprimă aria tot mai largă de cuprindere în relația cu noi a alterității (de la aproapele nostru – respectiv „rudele" noastre, la membrii „tribului" nostru, națiunea noastră, umanitatea, toate viețuitoarele, realitatea întreagă şi apoi „Sursa realității"[60]. Trecerea aceasta de la o treaptă de cuprindere la alta, tot mai largă, coincide de fapt cu un proces amplu de *auto-transcendere* sau de depăşire de sine: „chiar la baza conceptului de auto-transcendere stau reciprocitatea, relaționalitatea şi dialogul, întrucât ne depăşim pe noi înşine căutându-l pe celălalt"[61].

În termenii psihologiei raportarea la alteritate, descoperindu-se în univers, înseamnă cunoaştere de sine. Pornind de la cea de-a doua poruncă a iudaismului şi creştinismului „să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuți" şi enunțând pe de o parte că „nu ne putem iubi aproapele decât dacă, şi în măsura în care ne iubim pe noi înşine" este apogeul moral al reciprocității, Swidler reuşeşte să se concentreze apoi pe problematica etică a relaționalității, reciprocității şi dialogului.

Iubirea nu este un act pur volitiv, ci şi unul de natură afectivă, şi ea constituie însăşi esența religiozității umanității şi a creştinismului. De aici porneşte o întreagă etică ce presupune existența unei permanente reciprocități într-o relație, reciprocitate construită „pe posibilitățile unui schimb just". Dacă acest schimb nu este unul just, responsabilitatea umană nu se poate institui, căci ea „nu se iveşte în vid". Ea este stârnită când se confruntă „cu nevoile şi expectanțele celorlalți"[62]. Relațiile sunt formative pentru identitățile noastre umane, dar „esența unei relații este reciprocitatea". Reciprocitatea şi relaționalitatea, concepte psihologice şi etice ce ar trebui să se afle la baza oricărei atitudini interumane indică nevoia de dialog căci „fără el, comportamentul etic este important şi încele din urmă se fărâmițează,

[59] *Ibidem.*
[60] *Ibidem*, p. 21.
[61] *Ibidem.*
[62] *Ibidem*, p. 25.

sinele rămâne nedezvoltat şi nu ajunge niciodată deplin umanizat, iar percepția şi expresia realității este denaturată de o perspectivă care se consideră pe sine absolutizată şi singura adevărată. Căutarea adevărului, a semnificației lucrurilor trebuie să ducă spre dialog sau spre o moarte în viață"[63].

Leonard Swidler îşi întemeiază demersul, în primul rând, pe căutarea *bazelor dialogului, ale reciprocității şi relaționalității, ale fundamentelor epistemologice şi psihologice ale dialogului,* mizând pe o nouă deontologie în cunoaşterea alterității (etnice, culturale, religioase), iar, în al doilea rând, pe exemplare analize ale tuturor întruchipărilor dialogului: *intra* dialogul (unde îşi examinează propriu-i univers spiritual, romano-catolicismul, subliniind necesitatea instituirii unui dialog intrainstituțional, înfățişând critic rezultatele obținute şi tendințele evidente spre refacerea unității creştine), *inter* dialogul (unde demonstrează că tocmai datorită caracterului holisitic al oricăror viziuni religioase nevoia cunoaşterii reciproce a crescut mereu). El realizează, în paralel, subsidiar, şi o istorie a dialogului interreligios şi, parțial şi uman, a celui interideologic, ghidându-se în desişul numeroaselor tentative de apropiere prin cunoaşterea fundamentelor umaniste ale tuturor religiilor, la care în România a existat şi continuă să existe un acces limitat şi limitativ.

În atât de densele şi profundele meditații cuprinse în două subcapitole: *Scopuri şi probleme ale dialogului interreligios şi interideologic* şi *Viața umană deplină,* Swidler îşi expune propria sa viziune cu privire la necesitatea afirmării unei paradigme dialogice, prin care să poată fi testate şi evaluate toate elementele ce țin de religiile şi ideologiile lumii pentru a putea descoperi, dincolo de aspectele diferențiatoare, temeiurile unei „teologii universale", al cărui limbaj „să fie fondat pe umanitate".

Considerând iudeo-creştinismul, istoric şi teologic, un excelent punct de plecare în orice dialog interreligios, Swidler închină întregul capitol al şaselea pentru a studia *Imperativul christologic al dialogului,* probabil partea cea mai dens contributivă a cărții sale. Simpla enumerare a subcapitolelor acestuia edifică asupra înălțimii şi interesului dezbaterii: *Rădăcinile iudaice ale creştinismului – Iisus (Yeshua) evreul, Biserica Iudeo-Creştină, Yeshua: Mesia sau Christos? Yeshua şi discipolii săi văzuți ca evrei, Dezvoltarea christologiei, Yeshua (cel) din istorie, Yeshua propovăduitorul, nu „învățatul" Christos, Yeshua: uman şi divin, Christos pre-existent?, Teologia logosului, Dialogul sugerează o soluție, „Ontologizarea" în religii.* Pe baza acestei exegeze istorice, filosofice şi teologice, în capitolul şapte, Swidler se apleacă asupra *Dialogului iudeo-creştin,* căutând rădăcinile adânci ale antisemitismului vorbeşte, inspirat, exemplar şi cutremurat, despre „îngrozitoarea istorie de 2000 de ani, a ostilității şi a urii (creştinilor) față de evrei şi iudaism", exclamând: „Mulțumesc lui Dumnezeu că există câteva zone mai luminoase: cultura, învățătura şi viața iudaică au înflorit, de fapt, în creştinătate, în anumite locuri şi în anumite momente"[64].

[63] *Ibidem,* p. 26.
[64] *Ibidem,* p. 116.

În capitolul opt, *Trialogul iudeo-creştino-musulman,* Swidler caută, la început, temeiurile acestuia: aceleaşi rădăcini ebraice ce îl consideră pe Abraham un strămoş originar comun, monoteismul etic, caracterul lor istoric şi faptul că iudaismul, creştinismul şi islamul sunt deopotrivă religii ale revelației. Pe aceste temeiuri, autorul va căuta motivația pentru a înțelege de ce este absolut necesar ca „atât evreii, cât şi creştinii să se angajeze într-un dialog serios, activ, cu musulmanii"[65], arătând apoi ce se poate aştepta de la un asemenea „trialog", elogiind teologia critică musulmană din Occident, dar relevând şi fundamentalismele acesteia în lumea islamică.

Printr-un efort de extindere a problematicii exemplificatoare, următorul capitol se opreşte la *Dialogul hindus-creştin* şi la o posibilă platformă de dezbatere în elemente de viziune religioase apropiate, cel de-al zecelea la *Dialogul budist-creştin,* cu o strălucitoare paralelizare a lui Gautama Buddha, Yeshua (Iisus) şi Rabinii-învățători, prilej de subliniere continuă a însemnătății comparativismului în istoria şi morfologia religiilor şi a promovării gândirii critice moderne şi postmoderne, pentru ca în capitolul 11 să abordeze *Dialogul confuucianisto-creştin,* şi baza umanismului ce caracterizează cele două religii şi a conceptului comun de *salvare.*

Ultimele două capitole: 13. *Dialogul între ideologii: marxismul* şi 14. *Dialogul pus în practică* readuc dezbaterea la înălțimile atinse în tratarea iudeo-creştinismului, în pagini pline de vervă, contributive, ce ne-ar putea ajuta, în România de azi, să găsim un necesar cumpăt în încercările pe care le facem de a ne despărți de un trecut apăsător în care o ideologie a fost „fundamentalizată", fără să fi fost vreodată în mod real cunoscută, în ciuda efortului „propagandistic", dar mai cu seamă în timidele noastre „deschideri" spre Celălalt. Acest nou tip de gândire propus de gânditori importanți ai secolului al XX-lea ar fi de dorit să aibă un impact major în promovarea unei atitudini noi în practicarea dialogului, atât de vitală societății şi culturii române postdecembriste.

[65] *Ibidem,* p. 125.