

**Pázmány Péter Katolikus Egyetem**

**Hittudományi Kar**

**A vallásközi párbeszéd  
fundamentálteológiai megalapozása  
az ökumenikus mozgalomban  
(1979–2004)**

**Doktori dolgozat**

**(Dissertatio ad Doctoratum)**

**Tézisek**

**Készítette: NAGYPÁL Szabolcs**

**Konzulens: Dr. KRÁNITZ Mihály**

**Budapest, 2009**

A vallásközi párbeszéd a kortárs teológia egyik legtöbb teremtőerőt és ötletességet igénylő területe, hiszen egy régi kihívás alapvetően új megközelítésében kerül a keresztény teológusok elé, és ezért a hagyomány e téren, érthető módon, egyelőre nem túl bő. A szakirodalom eddigi fontosabb javaslatait megkíséreltük tehát szervesen és organikusan beépíteni egy nagyobb elmélet kereteibe. Az alkotóerő teológusi erényét pedig a hűség erénye tartja teremtő feszültségben a keresztény tanításhoz.

Doktori dolgozatunk a vallásközi párbeszéd fundamentálteológiai, alapvető hit-tani megalapozásával foglalkozik az ökumenikus mozgalomban, különösen az 1979 és 2004 közötti időszakban. Az időhatárokat a témában eddig született két ökumenikus hivatalos egyházi megnyilatkozás megjelenési éve jelöli ki, amely szövegeket a függelékben a saját fordításunkban közöljük is.

Dolgozatunk három részre tagolódik, egy biblikus, egy történeti és egy rendszeres teológiai részre. A vallásközi párbeszéd *szentírási* megalapozásával foglalkozó első rész először a különböző emberek és csoportok közötti kiengesztelődés és megbékélés szentírási alapjait tárja föl, mégpedig ószövetségi példák alapján. Itt olyan kérdéskörök körvonalazódnak, mint a tisztességes eljárás kívánalma (Ter 8,20–9,17), a vezetők és a nép felelősségének kérdése (Kiv 24,1–18), a Szentlélek és ajándékainak szerepe (Ter 33,1–11), az imádság elengedhetetlensége (Ter 18,20–33), az egyetemes közösségvállalás (Szám 12,1–16), a vendéglátás és a vendégbarátság (Ter 45,1–28), valamint az önkiüresítés, a kenózis és a föltétel nélküli szeretet eszménye (Óz 1–3) a megbékéléshez vezető vallásközi párbeszédben.

Ezután ráközelítünk magára a vallásközi párbeszédre és a más vallású emberekkel fennálló kapcsolatokra a Szentírásban, azáltal, hogy megvizsgáljuk a *párbeszéd* szó igei alakjának tizenhárom újszövetségi előfordulását, illetve a számáriai asszonyról szóló történet példáján (Jn 4,1–42) végigkövetjük egy konkrét jézusi párbeszéd helyzet lépcsőfokait. A vallásközi párbeszéd tíz lépcsője eszerint a következő: az előítéletek meghaladása, a hétköznapi beszélgetés, az elválasztó falak ledöntése, a közös nyelv megtalálása, a személyes találkozás, a művészi vonatkozások működésbe hozása, az egzisztenciális megérintettség, a lelkielmi elmélyülés, a tanúságtétel, illetve az elnémulás a misztérium előtt. Végül néhány olyan vallásközi megfontolásra irányítjuk a figyelmünket az Ó- és az Újszövetségben, amelyek segíthetnek a továbblépésben a hosszú ideig uralkodónak számító kizárólagossági, exkluzivista fölfogástól a vallásközi párbeszéd módszertana felé.

A dolgozatunk második része a vallásközi párbeszéd *történeti* kibontakozását vizsgálja az ökumenikus mozgalomban. Bevezetésként fölillantjuk a vallásközi párbe-

széd néhány jelentősebb keresztény teológiatörténeti szempontját (például megváltás, üdvtörténet, sokszínűség és gondviselés), majd áttekintjük a vallásközi párbeszéd teológiájának kibontakozását az Egyházak Ökumenikus Tanácsa (EÖT) történetében, 1948-tól 2006-ig, az előzmények bemutatása után a világközgyűlések (Amszterdam, Evanston, Új-Delhi, Uppsala, Nairobi, Canberra, Vancouver, Harare és Porto Alegre) szerinti bontásban.

Külön kiemeljük a párbeszéd aleggység két meghatározó vezetőjének, Stanley Jedidiah SAMARTHÁnak (1920–2001) és S. Wesley ARIARAJAH-nak a szerepét az ökumenikus mozgalom vallásközi szerepvállalásában. Az újkori ökumenikus egyháztörténet ívéen szépen végigkövethető a párbeszéd és a missziós irányzatok teremtő feszültsége. A párbeszéd aleggység lassú kialakulását hamarosan a szabályozás igénye és szükségessége követte, rövid fölvirágzás, majd jelentős viták, visszaesés és újraszabályozás.

Ezzel párhuzamos fejlődést jelent a Római Katolikus Egyház vallásközi szerepvállalása, különösen is a *II. Vatikáni Zsinat* (1962–1965) után. A zsinati hivatalos egyházi megnyilatkozások közül is kiemelkedik az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról szóló *Nostra Aetate* (1965) nyilatkozat, amely a *Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa* működésének alapjait vetette meg. A Pápai Tanács eddigi egyik legfontosabb megnyilatkozása az 1991-es *Párbeszéd és hithirdetés*, amelyet együtt ismertetünk és elemzünk a Függelékben is közölt ökumenikus 1979-es *Irányelvekkel* és a 2004-es *Megfontolásokkal*.

A dolgozatunk harmadik része foglalkozik magával a vallásközi párbeszéd fundamentálteológiájának a *rendszerező*, szisztematikus kifejtésével. A vallás (*religio*) fogalmát először is elhatároljuk a világnézet és a világkép fogalmától, és ezáltal az ideológiai rendszerekkel folytatott párbeszédet végleg kizárjuk a vizsgálódási körünkéből. A párbeszéd fogalmának meghatározásához pedig a bölcelet története siet a segítségünkre, elsősorban SZÓKRATÉSZ (Kr. e. 469–399) és Martin BUBER (1878–1965) meglátásaival.

A dolgozatunk bevezet egy általunk alkotott új bölceleti fogalmat, a *jóindulat hermeneutikáját*, megértéstanát. Ellentétpárja, a *rosszindulat hermeneutikája* teljesen félrevezeti az értelmezni igyekvőt, és egyáltalán nem juttatja el a tulajdonképpeni megértéshez. A *gyanú* hermeneutikája lehetetlenné teszi a dogmák, az axiómák és az arkhimédészi sarokpontok lefektetését; végül pedig, a *távolságtartás* hermeneutikája megfoszt az elkötelezettség föl vállalásától. Egyes egyedül az együttérzés, beleérzés és rokonszenv alapján álló jóindulat hermeneutikája vezetheti el az értelmezni törekvőt a

másik embernek és a másik közösségnek egy olyanfajta megértéséhez, amely az illető, vagyis az értelmezett számára is ismerős, meggyőző és fölállalható.

Az *ökumenikus párbeszédnek* legalább annyira szüksége van módszertani megalapozásra, mint rendszeres teológiai és dogmatikai tartalomra, és ennyiben előzetes módszertani párhuzamot jelent a vallásközi párbeszéd számára. Az ökumenikus teológiai párbeszédet nem érdemes pusztán tanításbéli és dogmatikai kérdésekre leszűkíteni, hanem egy átfogóbb egyházi összefüggésrendszerbe érdemes ágyazni. Az ökumenikus és a vallásközi párbeszéd voltaképpen ugyanazon módszert használja és alkalmazza, mégpedig a párbeszéd, a dialógus módszerét.

A közös vonások fölismerése, egyszersmind a jelentős különbségek föltárása és megvizsgálása mindkét folyamat számára nélkülözhetetlen és elengedhetetlen. A két tevékenység azonban nagyon különböző sebességgel folyik, és más és más a fontosságuk Isten előtt és az Egyház életében. Mindezért a közös módszer kidolgozásán kívül éles és határozott elválasztásuk és megkülönböztetésük is föltétlenül szükséges, mégpedig a saját jól fölfogott érdekükben is.

Összehasonlítva tehát a két típusú és fajtájú vallási párbeszédet, azt állapíthatjuk meg, hogy a vallásközi párbeszédben a feleknek mindig nyitva kell állniuk *Istennek a szabad önajándékozása* felé. A megnyílásuk által megszerzett és megtapasztalt meglátások kimeríthetetlen sokasága ugyanis mindaddig nem lesz ismeretes előttük, ameddig empirikusan valóban át nem élik ezeket. Az ökumenikus párbeszéd, ezzel szemben, egy nagyon is pontosan meghatározott remény és várakozás felé halad, mégpedig a krisztusi, keresztény Egyház *látható egysége* felé. Eme jelzett és fölismert különbség kulcsfontosságúnak és döntő jelentőségűnek bizonyul a párbeszéd minden egyes mozzanata során.

A vallásközi párbeszédnek hármass teológiai *célrendszere* van. Az *önmagamért* folytatott vallásközi párbeszéd az elmélyülést segíti a saját hagyományban. A magáért a *párbeszédért* és az *Istenért* folytatott vallásközi párbeszéd elvezet az ajándékok kölcsönös cseréjéhez, a gazdagodáshoz a hitben, valamint a párbeszédhez Istennel és Istenben. Végül, a *másik emberért* folytatott vallásközi párbeszéd fölveti a keresztény Egyház számára Jézus Krisztus örömhírének, evangéliumának hirdetése, vagyis a hithirdetés (misszió), illetve a vallásközi párbeszéd viszonyának kérdését.

Egyszerre végezni a *párbeszédet* és a *hithirdetést* csak egy sajátosan tágan, például kölcsönös tanúságtételként fölfogott hithirdetés, misszió keretében szabad, mert a hithirdetés hozzáállása egyrészt nem tesz nyitottá a tanulásra a másik féltől; másrészt pedig, a keresztény misszió és evangelizálás hitelteleníti a párbeszédet a hátsó szándé-

kok megléte és fönnállása miatt, és ezáltal a párbeszéd a hithirdetésnek a szolgálatában látszattá alacsonyodik. Ugyanakkor természetesen más alkalmakkor a keresztények személyesen és közösségben is arra vannak fölhívva, hogy Jézus Krisztus fölszabadító örömhírével, szabaddá tévő evangéliumával gazdagítsanak másokat.

Vallásközi párbeszédéről először is négy *dimenzió*ban beszélhetünk, amelyek mindegyike gyakorlatias irányultságú. Az *egymás mellett élés (coexistentia)* szintjén elsősorban a vallási előítéletek és türelmetlenség teljes meghaladása a vallásközi párbeszéd legalapvetőbb célja, különösen a félreértések napfényre hozása és tisztázása segítségével. A *vallásszabadság* eszméje a vallásközi párbeszéd kérdését a világvallások közösségi kontextusába, másfelől pedig a szabad akarat és az emberi egyéniség személyi összefüggéseibe ágyazza.

A második dimenzióban valódi *együttélésről (conviventia)* akkor lehet beszélni, amikor a résztvevők nyíltan elfogadják és befogadják a másik ember bizonyágtételét, tanúságtételét és vallási élményét, majd pedig azok nyomán, azokat kiindulópontul és alapul véve őszinte kérdéseket tesznek föl, amelynek során igaz figyelmet kap a másik ember; mindez pedig kölcsönös megértéshez és tisztelethez vezet.

Az *együtműködés (cooperatio)* szintjén a vallásközi párbeszéd figyelme és érdeklődése elsősorban a közös emberi célkitűzések megállapítására és szolgálatára összpontosul, az őszinte kapcsolatok pedig fokozatosan elvezetnek majd a közös tevékenységekhez is.

Végül, a *közös tanúságtétel* lényege, szíve és veleje a szeretet, az alázat és az odafordulás másokhoz az ember egész lényével és személyiségével: mindig választ keres a többiektől, ugyanakkor a vértanúságra is készen áll, akár a halállal is bátran szembenézve. A többiektől érkező válasz a tanúságtévő számára is gazdagító, és a viszonyuk folytonos újragondolására készíti ama valósággal kapcsolatban, amelyről tanúságot tettek.

Ám a vallásközi párbeszédnek soha nem szabad megelégednie a félreértések fokozatos tisztázásával és egymás kölcsönös megismerésével, mint a párbeszéd első számú főcéljával. Az sem tűnik elegendőnek, amennyiben a vallások pusztán a közös célkitűzések, például a békesség, az igazságosság, vagy a teremtésvédelem érdekében kísérelnek meg összefogni.

A vallásközi párbeszéd *hármastipológiája* ezért inkább gondolati, teológiai és lelkiismereti irányultságú. A vallásközi párbeszédnek egyszerre jelenti a kiindulópontját és az eredményét az *életközösség* megteremtésének a szintjén a szeretet és a közösség kiépítése.

A *teológiai eszmecsere* szintjén az igazság kérdése merül föl, amelyet az ontológiai, az egzisztenciális és az episztemológiai igazságfogalmak, az igazság birtoklása és a kizárólagosság igénye, valamint az igazság párbeszédes természetének a segítségével vizsgálunk. A vallásközi párbeszédben főként az *egzisztenciális*, azaz a személyes igazság az, ami arra irányítja a résztvevőket, hogy valóban és komolyan párbeszédbe bocsátkozzanak a többi vallásos emberrel és vallási hagyománnyal: Isten arcát, jelenlétét, Szentlelkének hatását és nyomát fedezik föl másokban, az embertársaikban, amikor tanúi lesznek lelkiségüknek és életük minőségének. Nem ők birtokolják az igazságot, hanem az Igazság birtokolja őket. Az Igazság pedig olyannyira párbeszédes természetűnek bizonyul, hogy mintegy a harmadik résztvevő félnek is tekinthető a párbeszédben.

Végül, a *lelkiségi* tapasztalatok kölcsönös megosztása a megtérés és az üdvösség kérdését veti föl. Mások lelki kincseinek figyelmen kívül hagyása nagyfokú hálátlanság lehet Isten mindenkit szerető és üdvözíteni akaró gondviselésével és kegyelmével szemben. Ez egyszersmind az eredendő istenképmásiságot hordozó embertársak lelkiségi keresésének és Istennel folytatott párbeszédének nem komolyan vételére is utalhat.

A vallásközi párbeszéd három *határát* különíti el a dolgozatunk. A merevség és a *fundamentalizmus* leegyszerűsíti a szövegek és tények értékelését, és mindazt elutasítónan minősíti, ami nem fér bele a saját rögzített értékeinek és nézeteinek szűkös és korlátozott keretébe. Így egyszerre válik védekezővé és apologetikussá, ugyanakkor támadóvá és agresszívvá is, ami a vallási türelmetlenség melegágya.

Az egybemosás, a vallási *szinkretizmus* és eklekticizmus különböző vallások összetevőinek megkülönböztetés nélküli elegyítése és vegyítése megfelelő lényegi középpont vagy egyesítő alapelv nélkül. Az ilyen gondolkodás hamar elhajtja a kereteket és viszonylagosságba, relativizmusba torkollik, mintegy fölszabadítva magát az értékelés nyúga alól, belenyugodva nézetek olyan együttesébe, amelyeknek nincs szerves közük egymáshoz.

Végül, az átcsábítás, a vallási *prozelitizmus*, a vallásszabadság ellentétéként, olyan helytelen hozzáállások és viselkedések összessége, amelyek alapvetően sértik a vallásos ember jogait arra, hogy mindenfajta külső erőszaktól mentes legyen a vallási dolgok terén.

Az egyéni és a közösségi felelősségvállalásról szóló utolsó fejezetet a párbeszéd idővonatkozásának hármassága szervezi: vagyis, hogy miként érdemes viselkedni a résztvevőktől hitelességet igénylő párbeszéd előtt (fölkészülés, *preparatio*), közben

(részvétel, *participatio*) és után (befogadás és elfogadás, *receptio*). Az erkölcsi és lelki-ségi értelemben vett párbeszédes jellem és spiritualitás kialakítása a *nevelés* és *képzés* során hatalmas lendületet és dinamikát adhat a Szentlélek vezetése alatt álló vallási, vagyis ökumenikus és vallásközi párbeszédnek. Az elköteleződés és nyitottság, illetve az igazság, igazságosság és szeretet erényeit a feleknek a párbeszéd során mindvégig teremtő feszültségben kell tartaniuk.

Sőt, akár úgy is fogalmazhatunk, hogy a *részvétel* során bizonyos értelemben egyedül a megfelelő módszer, metodika vagy metodológia biztosítja az eredmény lehetőségét: vagyis maga a párbeszéd, a dialógus. Eme tágabb dimenzió magában foglalhatja a megosztottság különböző nem teológiai tényezőinek föltárását és meggyógyítását, beleértve például az emlékezet megtisztítását is. Mindehhez az eredmények és meglátások befogadása és elfogadása során a vallásos emberek, a kulturális közösségek, illetve a vallásaik *megtérésére*, gondolkodásmódjának megváltozására, *metanoiájára* is szükség van.

A vallásközi párbeszéd elméletéhez a dolgozat egyik legfontosabb keresztény teológiai hozzájárulása az *önkiüresítés*, a kenózis fogalmának alkalmazása a vallásközi párbeszédre, amely fogalom Isten és Jézus Krisztus egy általános magatartását jelenti. Eme hozzáállás példamutató kell, hogy legyen a párbeszéd számára is, a dolgozatunk ezért bevezeti az *önkiüresítő párbeszéd* fogalmát. Ennek lényege, hogy a párbeszéd igazán átütő, nagy változásokat elindító eredményre kizárólag azon esetekben vezethet, amennyiben a résztvevők képesek benne önmaguk kiüresítésére is, mégpedig Isten számára. Ezen önkéntes, főként áldozatokon és följánlásokon alapuló kenózis segíti a feleket abban és képessé is teszi őket arra, hogy elfogadhassák Istennek a párbeszédben számukra följánlott ajándékait és adományait, illetve az ezáltal megszerzett tapasztalatokat és meglátásokat.

**Fundamental Theological Grounding  
of Interreligious Dialogue  
in the Ecumenical Movement  
(1979–2004)**

Interreligious dialogue is one of the areas of modern and contemporary theology requiring and susciting great creativity, since an ancient challenge appears to Christian theologians in a fundamentally new way; thus scientific tradition in this area, understandably, is not abundant. Therefore we intended to build the most important recommendations and insights of ecumenical theological literature into an organic theoretical framework. Of course, the theologian's virtue of creativity is held in a creative tension with faithfulness to Christian teaching.

Our doctoral dissertation deals with the fundamental theological grounding of interreligious dialogue in the ecumenical movement, especially between the years 1979 and 2004. These temporal limitations are set by two ecumenical official Church documents issued on this topic, whose original Magyar (Hungarian) translations are included in the appendix.

Our dissertation consists of three parts: Biblical, historical and systematic theological. The first part deals with the *Biblical* grounding of interreligious (and interfaith) dialogue, uncovering first the bases of reconciliation among different people and groups in the Holy Scripture by analysing examples from the Old Testament. Such topics are described here as *making a fair deal* (Gen 8,20–9,17), the *responsibility of leaders and the people* (Ex 24,1–18), *gifts of the Holy Spirit and their function* (Gen 33,1–11), the *necessity of praying for others* (Gen 18,20–33), *universal solidarity* (Num 12,1–16) and *generous hospitality* (Gen 45,1–28), as well as *kenosis and unconditional love* (Hos 1–3) in interreligious dialogue leading to reconciliation.

Then we focus on interreligious dialogue and on relationships with people of other faiths in the Bible, by exploring the thirteen appearances of the word *dialogue* in the New Testament; also, in the example of the story of the Samaritan woman (Jn 4,1–42) we follow the stages of a concrete dialogical situation involving Jesus Christ Himself. Accordingly, the ten *stages* of interreligious dialogue are the following: overcoming prejudices, everyday discussion, destructing walls of separation, finding a common language, personal encounter, activating artistic dimensions, existential touch, spiritual depth, witness, and awe in front of the divine mystery. Finally, we concentrate on some interreligious insights in the Old and New Testaments, which may help us in going be-



yond the exclusivist way of thinking that has dominated Christian theology for centuries, towards a methodology of dialogue.

The second part of our dissertation researches the *historical* development of interreligious dialogue in the ecumenical movement. As an introduction we take a look at some aspects of interreligious dialogue in the history of Christian theology (such as salvation, pluralism, providence and salvation history). Then we review the development of the theology of interreligious dialogue in the history of the *World Council of Churches* (WCC) between 1948 and 2006, taking the assemblies (Amsterdam, Evanston, New Delhi, Uppsala, Nairobi, Canberra, Vancouver, Harare and Porto Alegre) as milestones in this evolution.

We emphasise the specific role of two outstanding leaders of the WCC sub-unit on dialogue with people of other faiths and ideologies (DFI), Stanley Jedidiah SAMARTHA (1920–2001) and S. Wesley ARIARAJAH, in the interreligious endeavour of the ecumenical movement. We detect the creative tension of the dialogical and missiological wings in the arc of modern ecumenical Church history. We find that the slow formation of the dialogue sub-unit was soon followed by a need and demand for regulation, by a short bloom, and then by significant debates, decline and re-regulation.

A kind of parallel development has been the interreligious endeavour of the *Roman Catholic Church*, especially after the Second Vatican Council (1962–1965). Among official Church documents a special place is reserved for *Nostra Aetate* (1965), the declaration on the relation of the Church with non-Christian religions, setting the ground for the Pontifical Council for Interreligious Dialogue (PCID). One of the most important documents of the Pontifical Council so far has been *Dialogue and Proclamation* (1991), which we analyse together with the *Guidelines* (1979) and the *Considerations* (2004), included in our *appendix*.

The third part of our dissertation deals with the *systematic* exposition of the fundamental theology of interreligious dialogue. The notion of *religion* is discerned here from ideology and worldview, thus excluding dialogue with ideological systems from the scope of our research. In defining the notion of dialogue, the history of philosophy comes to our aid, especially the insights of SOCRATES (469–399 BC) and Martin BUBER (1878–1965).

Our dissertation introduces a new philosophical term, the *hermeneutics of goodwill*. Its opposite, the hermeneutics of *bad will*, totally misguides the person seeking understanding, and does not lead to genuine knowledge at all. The hermeneutics of *suspicion* makes the setting of doctrines, axioms and Archimedean points impossible;

and finally, the hermeneutics of *distance* precludes the interpreter from taking responsibility. It is only the hermeneutics of goodwill, based on empathy and sympathy, which can lead the person seeking understanding to an interpretation of the other person and the other community that is familiar, convincing and acceptable to the person and community interpreted.

*Ecumenical dialogue* needs methodological grounding as much as theological and dogmatic content, and as such it constitutes a prior methodological parallel to interreligious dialogue. It is not worth limiting ecumenical theological dialogue only to doctrinal questions; it should be integrated into a wider ecclesial context. In fact, ecumenical and interreligious dialogue use and apply the same method – the very method of dialogue. It is crucially important and necessary for both processes to recognise their common features, as well as to discern and explore their significant differences. But these two activities are moving at a very different speed, and their importance vis-à-vis God and in the life of the Church is not the same either. For all these reasons, apart from working out their common method, it is absolutely necessary to separate and distinguish ecumenical and interreligious dialogue, especially for their own sake.

When comparing these two main types of religious dialogue, we can find that in interreligious dialogue participants are called to be open for the *free self-giving of God*. The inexhaustible richness of insights gained during such an opening-up will not be known to them in an authentic way until they are experienced existentially. Ecumenical dialogue, on the other hand, moves towards an explicitly defined hope and expectation: the visible unity of the Christian Church. This marked and recognised difference proves to be of key importance and crucial significance in each phase and momentum of these dialogues.

Interreligious dialogue has a threefold system of theological *aims*. First, interreligious dialogue for *myself* helps my immersion in my own tradition. Second, interreligious dialogue for *dialogue* itself and for *God* leads to a mutual exchange of gifts, an enrichment of faith, as well as to a dialogue with God and in God. Third, interreligious dialogue for the *other person* brings to the fore the question of the relation of mission and evangelisation (the proclamation of the good news) to interreligious dialogue in the Christian Church.

To conduct interreligious dialogue simultaneously with mission is only possible and permissible if it happens in the framework of mission understood in a special and broader sense, as mutual *witness*. It is so because on the one hand the attitude of mission does not make one open to learning from the other person; and on the other hand, Chris-

tian mission and evangelisation makes dialogue inauthentic because of the existence of hidden motives, which render dialogue into only an appearance in the service of mission. Of course, on other occasions Christians personally or in community are called to enrich others with the liberating good news and gospel of Jesus Christ.

We can speak of interreligious dialogue in four *dimensions*, all of which are praxis-oriented. On the level of *coexistence* the main aim of interreligious dialogue is to totally overcome prejudices and intolerance, especially by clearing and removing misunderstandings. The notion of *religious freedom and liberty* places interreligious dialogue in the communitarian context of world religions, as well as in the personal context of free will and the human individual.

In the second dimension, we can speak about genuine *living together* (*convivence*) when participants receive and openly accept the witness and religious experience of the other persons, and based on this decision they pose honest questions, truly listening to the other persons, which leads to mutual understanding and growing respect.

On the level of *cooperation*, the attention and interest of interreligious dialogue is primarily concentrated upon the wise discernment and joint service of common human aims; these honest relationships will gradually lead to joint efforts and common action in society.

Finally, the essence and meaning of *common witness* is love, charity, humility, and turning towards others with one's whole personality: one always seeks answers from the others, while being ready even for martyrdom (the original meaning of witness). The answers received from the others are enriching for the witnessing person as well, and force her or him to constantly rethink and re-evaluate their relation to the reality to which they are witnessing.

Interreligious dialogue, however, must never be content with the gradual clearing up of misunderstandings and the mutual getting to know each other as its primary aims. It does not seem to be enough if world religions try to join hands only for the sake of common human aims, such as peace, justice, liberation or environmental protection.

The threefold *typology* of interreligious dialogue is more theoretical, theological and spiritual. First, on the level of creating a *community of life*, the building up of love and community serve at the same time as the starting points and as the fruits of interreligious dialogue.

Second, on the level of *theological exchange* the question of *truth* emerges, which we explore with the help of the notions of ontological, existential and epistemological truth, the possession of truth and claims for exclusivity, as well as the dialogical nature of truth. In interreligious dialogue it is mostly existential and personal truth which calls and orients participants to be involved in dialogue with other religious people and traditions profoundly and seriously: they discover together the face and presence of God, the influences and vestiges of the Holy Spirit, in their fellow human beings, when encountering their spirituality and quality of life. It is not human beings who possess the truth; rather, the Truth possesses them. Truth proves to be of a dialogical nature so much so that it can even be regarded as the third partner in dialogue.

Finally, the mutual exchange of religious *spiritual* experiences brings up the important question of *conversion* and *salvation*. Ignoring the spiritual richness of others can be an act of enormous ingratitude towards the providence and grace of God, Who loves and wants to save everyone. It can also signify that one does not take seriously the spiritual search and dialogue with God of fellow human beings bearing the image of God.

Our dissertation discerns three *limits* of interreligious dialogue. *Fundamentalism* simplifies the evaluation of texts and facts, labelling everything negatively that does not fit one's narrow and limited framework of set values and views. In this way it becomes at the same time defensive and apologetic, as well as attacking and aggressive, which is the hotbed of religious intolerance.

Religious *syncretism* and eclecticism signifies the uncritical mixing and mingling of components from different religions, without an appropriate essential centre or integrating principle. This way of thinking soon gets rid of frames and becomes relativism, liberating itself from the burden of evaluation and accepting a conglomerate of views, which are not connected organically.

Finally, religious *proselytism* and sheep-stealing, as the opposite of religious liberty, means the sum of inappropriate attitudes and behaviours which fundamentally violate the rights of a religious person to be free from external coercion in religious matters.

The last chapter dealing with personal and communitarian responsibility is organised according to the threefold temporality of dialogue: how one is to behave before (*preparation*), during (*participation*) and after (*reception*) a dialogue requiring profound authenticity from the participants. The formation of a dialogical moral

character and spirituality during *preparation*, instruction and *education* may provide religious (ecumenical and interreligious) dialogues with tremendous dynamics led by the Holy Spirit. Participants are challenged to always keep the virtues of commitment and openness, as well as truth, justice and love, in creative tension.

We can even say that during *participation* in a certain sense it is basically the appropriate method that ensures the possibility of a proper result – and this method is dialogue itself. This wider dimension may contain the exploration and healing of various non-theological factors of disunity, including, for example, the healing of memories. In the process of the *reception* of different results and insights there is a need for the conversion and metanoia of religious people, their cultural communities and religions themselves.

One of the most significant Christian theoretical contributions of our dissertation to the fundamental theology of interreligious dialogue is the application of the notion of self-emptying, *kenosis*, to interreligious dialogue, which term marks a general behaviour of God and Jesus Christ. This attitude must serve as an example for dialogue as well; thus our dissertation introduces the notion of *kenotic dialogue*. Its essence is that the most important way dialogue can lead to crucial and life-changing results is when participants are able to empty themselves out in it, for the sake of God. This voluntary *kenosis* based especially on sacrifices and offerings assists and enables participants to receive and accept the gifts of God offered to them, as well as the experience and insight gained in interreligious dialogue.