

Ireneusz ZIEMIŃSKI

O (NIE)MOŻLIWOŚCI DIALOGU MIĘDZY RELIGIAMI

Dialog jako wspólne poszukiwanie prawdy jest w dyskusjach międzyreligijnych praktycznie nieobecny. Z perspektywy gorliwego wyznawcy jakiejś religii, który uważa ją za objawioną przez Boga, porzucenie jej (czy choćby tylko zawieszenie) byłoby błędem, oznaczałoby bowiem zejście z jedynej drogi, na której można uzyskać zbawienie; takiej jednak postawy od nikogo oczekiwać nie można. Równie trudno oczekiwać, że wierzący porzuci wspólnotę religijną, w której i przez którą działa Bóg.

POLSKI(E) KATOLICYZM(Y)

Zbiór esejów Zbigniewa Nosowskiego zatytułowany *Krytyczna wierność*¹ wpisuje się nie tylko w aktualne spory na temat polskiego katolicyzmu, lecz także w szerszy krąg zagadnień dotyczących miejsca i roli religii w świecie, a także wzajemnych relacji między poszczególnymi religiami. W omawianym tomie podjęta została analiza polskiego katolicyzmu, niepozbawiona rzeczowej a zarazem życzliwej krytyki. Krytykę tę jednak, prowadzoną z perspektywy wiary, oparto na świadomości tego, czym Kościół jest (a przynajmniej – czym powinien być); taka zaś krytyka – jak podkreślał cytowany przez Nosowskiego Józef Tischner – nie niszczy Kościoła, lecz go wzmacnia (por. s. 133).

Punktem wyjścia dyskusji o polskim katolicyzmie Autor czyni założenie, że chrześcijaństwo nie jest systemem etycznym ani tym bardziej kodeksem prawnym czy obyczajowym, lecz osobistym spotkaniem z Osobą, najpełniej urzeczywistniającym się w Eucharystii (por. s.173); zdaniem Nosowskiego bowiem, eucharystyczny chleb i wino nie są mitem, lecz realną obecnością Chrystusa (por. s. 126). Autor *Krytycznej wierności* akceptuje też instytucjonalne struktury Kościoła katolickiego, w tym urząd papieski, który wyraża ciągłość sukcesji apostoelskiej, będąc zarazem widzialnym znakiem jedności wierzących (por. s. 131). Wprawdzie wiara nie ma charakteru jedynie prywatnego, to jednak Kościół nie powinien zajmować postawy walki wobec tych, którzy do niego nie należą (por. s. 163). Zdaniem Nosowskiego najlepszą postawą jest roztropny dialog. Najpierw trzeba bowiem zrozumieć rozterki ludzi, dopiero potem zaś głosić Chrystusa jako lekarstwo na nie, co wymaga

¹ Zob. Zbigniew Nosowski, *Krytyczna wierność. Jakiego katolicyzmu Polacy potrzebują*, Towarzystwo „Więź”, „Biblioteka «Więzi»”, t. 296, Warszawa 2014, ss. 237.

umiejętnego łączenia wierności zasadom z mądrym pragmatyzmem (por. s. 163). W podobny sposób należy prowadzić dialog ekumeniczny wewnątrz chrześcijaństwa, który nie jest zagrożeniem dla Kościoła ani nie oznacza rezygnacji z zasad (por. s. 164), lecz stanowi okazję do potwierdzenia własnej tożsamości (por. s. 126).

Na zaproponowany w książce sposób dyskusowania kwestii doktrynalnych, społecznych i instytucjonalnych miało wpływ to, że Zbigniew Nosowski jest zarówno socjologiem, jak i teologiem. Dzięki temu Autor rozumie specyfikę Kościoła katolickiego, będącego (dla wierzących) sakramentem zbawienia, równocześnie jednak potrafi dostrzec doczesne uwikłania oraz interesy wspólnoty wierzących i stojącej na jej czele instytucji. To umiejętne łączenie perspektywy teologicznej i socjologicznej powoduje, że Kościół został przez Nosowskiego ukazany zarówno z perspektywy swej nadprzyrodzonej misji, jak też ziemskich słabości.

Zebrane w omawianym tomie eseje powstały – jak zaznacza Autor słowa wstępnego do książki, biskup Grzegorz Ryś – na przestrzeni dwudziestu lat (między rokiem 1993 a 2013), ilustrują zatem dzieje sporów na temat Kościoła toczonych w Polsce po zmianie ustrojowej (por. s. 5). Wprawdzie niektóre teksty zostały przez Autora uzupełnione o nowe uwagi lub o dane socjologiczne (por. s. 8), to jednak zasadniczo odzwierciedlają one klimat czasów, w których powstały. Główna diagnoza proponowana przez Nosowskiego sprowadza się do tezy, że w Polsce istnieje przynajmniej kilka katolicyzmów, których przedstawiciele za najlepszą lub nawet jedynie słuszną uważają własną wykładnię (por. s. 9). Sytuacja ta sprawia, że w Kościele zbyt dużo jest kakofonii zamiast symfonii, a w dodatku brak „dyrygenta, który potrafiłby nadać orkiestrze ład, uporządkować jej różnorodność i pluralizm” (s. 10). Tymczasem orkiestra, jaką jest Kościół, nie została zwołana dla satysfakcji muzyków, lecz ma stanowić czytelny znak miłości Boga do człowieka (por. s. 10). Z tej perspektywy zatem należy oceniać zarówno partyturę, jak też wykonanie utworu.

Spośród zamieszczonych w książce tekstów na szczególne podkreślenie zasługuje esej *Polskie katolicyzmy. Szkic do mapy ideowej* (zob. s. 72-99), w którym Autor próbuje zrekonstruować wielość polskich odmian katolicyzmu, budując ich typologię. Znakomitym uzupełnieniem tego studium jest szkic *Słoń a sprawa polska* (zob. s. 17-28), w którym Nosowski usiłuje chłodnym okiem spojrzeć na rolę Kościoła katolickiego w Polsce na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Z jednej strony wskazuje, jak trudno naszemu społeczeństwu żyć ze „słoniem” (jest nim Kościół katolicki), z drugiej dostrzega, jak trudno żyć „słoniowi” w „składzie porcelany” (czyli w świecie liberalnej demokracji). W tomie są też teksty bardziej osobiste, związane z różnymi formami duchowości i aktywności katolickiej – warto tu odnotować esej na temat dziedzictwa Soboru Watykańskiego II (zob. *Pytania*

soboru – polskimi pytaniami dziś, s. 171-176) czy ruchu „Wiara i Światło” (zob. *Moc ukryta w kruchości. Z Vanierem w szkole ubogich*, s. 217-226). Niektóre artykuły mają charakter wspomnień o świadkach wiary, takich jak ksiądz Franciszek Blachnicki (zob. *Maksymalista Blachnicki*, s. 177-189), biskup Jan Chrapek (zob. *Ewangelia społeczna według Chrapka*, s. 190-199) czy arcybiskup Józef Życiński (*Rozmawiał z Nikodemami. Wokół dziedzictwa abp. Życińskiego*, s. 200-207).

Powaga, z jaką Nosowski podjął problematykę katolicyzmu i roli Kościoła w Polsce, a także szacunek okazywany przez Autora ideowym oponentom, świadczą, że jego książka wyrasta z naczelnego przesłania Ewangelii, nakazującej raczej dzielić się Chrystusem i nieść Go światu, niż osądzać świat z perspektywy własnej wiary. Pisarstwo Autora *Krytycznej wierności* pokazuje, że można wznieść się – także w publicystycznych polemikach – ponad widzenie świata w kategoriach biało-czarnych. Jak zresztą on sam przekonuje, należy spierać się życzliwie, nie traktując oponenta jako wroga, będącego uosobieniem zła (por. s. 16). Postawa Zbigniewa Nosowskiego pozwala ufać, że ostatecznie wszystkie ludzkie drogi prowadzą do Boga, nad każdą bowiem czuwa Jego opatrność.

Tematyka tomu, chociaż bezpośrednio dotyczy spraw katolicyzmu w Polsce, pośrednio odnosi się także do fundamentalnych kwestii religii w ogóle – jej prawdziwości, zasadności czy wzajemnej tolerancji między poszczególnymi grupami wyznawców. Z tego powodu *Krytyczną wierność* należy zaliczyć do wąskiej grupy prac publicystycznych, w których – na przykładzie problemów lokalnych – podjęte zostały fundamentalne kwestie ogólne. Publicystyka Nosowskiego wpisuje się w ten sposób w chwalebny tradycję, której przykładem były eseje Leszka Kołakowskiego – pisane pod wpływem doraźnych wydarzeń, stały się ważnymi punktami orientacyjnymi dla humanistyki. Podobnie teksty Nosowskiego, nawet jeśli są dziełami raczej dziennikarza niż uczonego, mają duże znaczenie dla filozoficznej refleksji nad religią w ogóle. Z tego powodu w ich omówieniu skupię się nie tyle na debatach o polskim katolicyzmie, ile na problemie dialogu międzyreligijnego, podejmując kwestię jego podstaw, założeń, zadań i możliwości. Moja wypowiedź będzie miała charakter polemiczny; chociaż bowiem zgadzam się z wieloma diagnozami postawionymi w *Krytycznej wierności*, to jednak nie podzielam optymizmu Autora na temat możliwości dialogu międzyreligijnego (także w ramach chrześcijaństwa). Wprawdzie nie mam wątpliwości, że dialog jest lepszą formą rozwiązywania konfliktów niż zbrojna krucjata, to jednak dialog międzyreligijny jest niemożliwy. Punktem wyjścia polemiki będzie – zaproponowana przez Nosowskiego – typologia polskich katolicyzmów.

Nosowski dostrzega w Polsce obecność czterech głównych typów katolicyzmu. Pierwszy (nazwany katolicyzmem twierdzy) ma charakter integrystycz-

ny, przypominając okopy świętej Trójcy. Z perspektywy jego zwolenników pluralizm jest w gruncie rzeczy nihilizmem (por. s. 80), wolność zaś – niebezpieczną herezją, a przynajmniej zagrożeniem dla ortodoksji (por. s. 79). Katolicy należący do tej grupy uważają, że jedynym ratunkiem dla świata jest powrót do autentycznego chrześcijaństwa; jest on jednak utrudniony z uwagi na niewielką liczbę prawdziwych wierzących (por. s. 83n.). Z tego powodu chrześcijanin, jeśli chce siebie ocalić, powinien odwrócić się od świata. Ze złem paktować bowiem nie należy (por. s. 84), trzeba je raczej demaskować i zwalczać (por. s. 92), grzeszników zaś – raczej nawracać niż z nimi rozmawiać (por. s. 86). Zadaniem katolika jest przetrwać pośród złego świata (por. s. 92), w którym jedyną sferą dobra jest Kościół niosący zbawienie (por. s. 83, 86). Kościół jest też nadzieją na ocalenie narodu polskiego i jego specyficznej tradycji, od wieków związanej z katolicyzmem (por. s. 88). Skoro zaś źródłem polskiej państwowości był chrzest, to także dzisiaj należy oprzeć się na wartościach chrześcijańskich, zwłaszcza że większość naszych obywateli to katolicy (por. tamże). Propagowana przez niektóre grupy idea światopoglądowej neutralności państwa jest bowiem w gruncie rzeczy ateizmem (por. tamże), zagrażającym integralności narodu.

Drugi typ katolicyzmu wyróżniony przez Nosowskiego jest mniej radykalny; wprawdzie został nazwany katolicyzmem walki, to jednak bardziej wyraża nieufność wobec świata niż wrogość (por. s. 92). Również tutaj światopoglądowy pluralizm uważany jest za zagrożenie, wobec czego należy zadbać o to, aby życie społeczne miało jak najbardziej chrześcijański charakter (por. s. 80). Innym zagrożeniem jest wolność, stanowiąca źródło zła (por. s. 79). Ponieważ jednak zła nie wystarczy demaskować, lecz należy je pokonać, konieczne jest podjęcie walki w obronie dobra i prawdy (por. s. 84, 92). Chrześcijaństwo zresztą jest od początku znakiem prawdy i sprzeciwu wobec tego, co światowe; z tego powodu Kościół nie powinien dążyć do popularności, lecz do autentyczności, a zamiast schlebiać ludziom – stawiać im wymagania (por. s. 84). Związek państwowości i katolicyzmu jest w Polsce nierozzerwalny, wobec czego wartości chrześcijańskie powinny być fundamentem prawa i polityki (por. s. 89). Z tego też powodu rozdział państwa i Kościoła jest błędem, państwo potrzebuje bowiem Kościoła dla realizacji swych własnych zadań (por. s. 89). Dialog międzyreligijny jest złem, lepiej zatem go nie podejmować; niekiedy jednak jest złem koniecznym – jako przygotowanie do ewangelizacji (por. s. 85, 87).

Zdecydowanie inny charakter ma trzeci typ polskiego katolicyzmu, nazwany przez Nosowskiego katolicyzmem dialogu. Mamy tu do czynienia z krytyczną akceptacją świata, którego nie należy potępiać (por. s. 93), ostatecznie bowiem dobro i zło rodzą się w ludzkich sercach (por. s. 84). Pluralizm (także religijny) nie jest zagrożeniem, lecz raczej okazją i motywacją do budowania własnej tożsamości (por. s. 80). Podobnie wolność nie jest zagrożeniem, lecz

darem Boga; z tego powodu ważne są nie tyle konkretne drogowskazy moralne, ile wychowanie ludzi do odpowiedzialnego z niej korzystania (por. s. 79). Religia jest ważnym elementem społeczeństwa obywatelskiego, Kościół ma zaś szansę być nauczycielem wartości, których potrzebuje demokracja (por. s. 89). Jeśli jednak ma to zadanie spełnić, musi w pierwszym rzędzie stawiać wymagania sobie, a nie światu (por. s. 84). Dialog to postawa ewangeliczna, która służy utrwalaniu własnej tożsamości religijnej, co jest także głównym celem ekumenizmu (por. s. 87). Dialog jest zatem nie tyle nawracaniem świata, ile świadczeniem o Chrystusie; musi on jednak wyrastać z osobistej i autentycznej wiary (por. tamże, s. 93).

Czwarty typ katolicyzmu wyróżniony przez Nosowskiego ma charakter liberalny, jego zwolennicy uznają bowiem pluralizm i wolność za dobra same w sobie; im zatem więcej wolności i pluralizmu, tym lepiej (por. s. 80n.). Katolików liberalnych cechuje ufność w przyrodzoną dobroć człowieka, dzięki czemu potrafi on o własnych siłach wydobyć się z grzechu i słabości (por. s. 80). Także świat jest dobry i nieustannie zmienia się na lepsze (por. s. 84), Kościół zatem nie powinien go potępiać, lecz dostosowywać się do zmian, podejmując niezbędne reformy (por. s. 93). Po wiekach prześladowania innowierców i niewierzących Kościół nie powinien niczego ludziom narzucać, wobec czego jedyną formę ewangelizacji stanowi świadectwo życia, które może innych zachęcić do przyjaźni z Bogiem (por. s. 84n., 93). Skoro zaś chrześcijaństwo jest tylko jedną z możliwych dróg zbawienia (por. s. 88), powinno ograniczyć uniwersalistyczne roszczenia i zrezygnować z przekonania o swej wyższości nad innymi religiami (por. s. 81). Religia zresztą, podobnie jak moralność, jest sprawą prywatną, wobec czego państwo nie ma prawa wyróżniać żadnego systemu wartości ani żadnej grupy wyznawców (por. s. 90). Zwolennicy omawianego stanowiska gloryfikują też dialog, uznając go za istotę chrześcijaństwa; w dialogu jednak ważna jest – ich zdaniem – nie tyle wiara uczestników, ile sam fakt spotkania z innymi, dający możliwość podzielenia się z nimi własnymi doświadczeniami i poglądami (por. s. 87n.).

Zbigniew Nosowski deklaruje się jako zwolennik katolicyzmu trzeciego typu, chociaż nie uważa tej postawy za jedynie słuszną, jest bowiem przekonany, że nikomu nie należy odmawiać miejsca w Kościele ani tym bardziej prawa do odmiennych poglądów w sprawach społecznych (por. s. 94n.). Za wzór dialogu Autor *Krytycznej wierności* uznaje postawę Kościoła katolickiego na Soborze Watykańskim II; wprawdzie Ojcowie soboru nie zrezygnowali z walki o świat, to jednak nie podejmowali z e s w i a t e m walki, lecz rozmowę (por. s. 97). Nie każda jednak w wyróżnionych przez Nosowskiego grup katolików jest gotowa do dialogu; każda zaś rozumie go inaczej. Jedni widzą w dialogu zło i zagrożenie dla wiary, inni traktują go instrumentalnie jako narzędzie przekonywania do własnych racji lub utwierdzania własnej

tożsamości; jeszcze inni gotowi są toczyć dialog dla samego dialogu, demonstrując w ten sposób swój liberalizm i tolerancję. Nietrudno dostrzec, że żadna z tych postaw nie jest dialogiem pełnym, nie obejmuje bowiem kwestii najbardziej fundamentalnych, zwłaszcza doktrynalnych i instytucjonalnych. Żadna też z proponowanych form dialogu nie jest dialogiem autentycznym, w punkcie wyjścia bowiem jego uczestnicy zakładają słuszność własnych stanowisk; dialog tymczasem to nie przekonywanie innych do własnych przekonań, lecz wspólne poszukiwanie prawdy. Tak rozumiany dialog zakłada wiarę w istnienie prawdy oraz możliwości jej poznania przez ludzi we wspólnym jej poszukiwaniu. Zakłada też, że każdy jego uczestnik ma te same prawa, polegające na wyrażaniu swoich opinii, i te same obowiązki – wysłuchania racji oponentów. Podstawą autentycznego dialogu jest jednak i to, by każdy z jego uczestników przyznał, że prawdy jeszcze nie zna (a przynajmniej, że to, co za prawdę uważa, może być fałszem). Każdy uczestnik dialogu musi być zatem gotowy do porzucenia dotychczasowych przekonań i przyjęcia nowych, za którymi przemawiają racje obiektywne (niezależnie od tego, kto je głosi). Jak pokazuje jednak wywód Nosowskiego, żadna z grup polskich katolików takiej postawy nie przyjmuje. W przypadku grupy pierwszej dialog jest wykluczony, ponieważ samo podjęcie go byłoby zagrożeniem dla własnej wiary. Podobnie jest w przypadku grupy drugiej, która uważa, że dialog miałby sens jedynie jako zwalczanie cudzych błędów lub nawracanie inaczej myślących. Również katolicy należący do grupy trzeciej nie pojmują go jako wspólnego poszukiwania prawdy, nawet w dialogu ekumenicznym dostrzegając jedynie okazję do potwierdzenia własnej tożsamości. Z kolei według katolików grupy czwartej dialog służy ekspresji własnych przekonań, bez roszczenia do prawdziwości. Postawy te nie są specyficzne dla katolicyzmu polskiego i odzwierciedlają trudności związane z wszelkim dialogiem między religiami. Dialog ten jest bowiem zwykle pojmowany jako zagrożenie dla własnej wiary, zwalczanie cudzych błędów, nawracanie wyznawców innych religii bądź potwierdzenie (lub przynajmniej wyrażenie) własnych przekonań. Spróbujmy te formy – w gruncie rzeczy antydialogu – scharakteryzować dokładniej.

DIALOG JAKO ZAGROŻENIE DLA RELIGII

Dialog jako wspólne poszukiwanie prawdy jest w dyskusjach międzyreligijnych praktycznie nieobecny. Z perspektywy gorliwego wyznawcy jakiegś religii, który uważa ją za objawioną przez Boga, porzucenie jej (czy choćby tylko zawieszenie) byłoby błędem, oznaczałoby bowiem zejście z jedynej drogi, na której można uzyskać zbawienie; takiej jednak postawy od nikogo oczekiwać nie można. Równie trudno oczekiwać, że wierzący porzuci wspól-

notę religijną, w której i przez którą działa Bóg. Jeśli zatem ktoś ufa, że tylko Kościół rzymski został założony przez Chrystusa, poza nim zaś nie ma zbawienia, to niezrozumiałe byłoby, gdyby owo przekonanie porzucił tylko po to, żeby podjąć dialog międzyreligijny. W takim wypadku sensowne jest trwanie przy swojej wierze i spełnianie nakazów Kościoła, aby nie dać się zwieść żadnej obcej i zgubnej nauce. W pełni racjonalne jest też niepodejmowanie dialogu z wyznawcami innych religii, które są jedynie drogą błędu (a nawet drogą szatana, pragnącego naszej zguby). Skoro bowiem przedstawiciele innych religii nie są w stanie niczego nas nauczyć, to podjęcie z nimi dialogu może być niebezpieczne dla naszej wiary, a w konsekwencji także dla naszego zbawienia. Od nikogo zaś nie można oczekiwać, że w imię tolerancji narazi się na wieczne potępienie.

Przykładów takiej postawy jest wiele; postulował ją także Jezus, przestrzegając uczniów przed przyjmowaniem nauki fałszywych proroków. Podobnie ostrzegał święty Paweł, piętnując ludzi, którzy nie trzymają się zdrowej nauki, lecz ulegają bałamuctwom fałszywych proroków (por. 2 Tm 4,3-6). Analogiczne formuły obecne są w Koranie, uznającym fałszywych proroków za wysłanników szatana. Problemem jest jednak to, że nie istnieje żadne neutralne kryterium, za pomocą którego można odróżnić proroka prawdziwego od fałszywego czy zdrową naukę od bałamutnych bajek. Nie ma przecież wątpliwości, że to sam Paweł orzeka, kto jest fałszywym prorokiem, sobie przypisując Boże posłannictwo. Ponieważ jednak jego własne doświadczenie zmartwychwstałego Chrystusa było wyłącznie subiektywne, inni ludzie mają prawo wątpić o jego autentyczności, uznając je za złudzenie Apostoła. W sytuacji jednak, kiedy każdy uznaje własne doświadczenia za wiarygodne, doświadczenia innych zaś za iluzje, żaden dialog międzyreligijny nie jest możliwy. Jeśli zatem ktokolwiek go podejmie, to tylko po to, aby zwalczać cudze herezje. Wtedy jednak dialog może się przerodzić w otwarty konflikt, a nawet doprowadzić do prześladowań zamiast do odkrycia i przyjęcia przez wszystkich jednej Bożej prawdy.

Problem ten dostrzega także Nosowski, chociaż jego zdaniem przeszkody wykluczające dialog mają charakter przede wszystkim socjologiczny, psychologiczny lub moralny, niektórzy ludzie są bowiem niezdolni do dialogu (por. s. 163). Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana, ponieważ podjęcie autentycznego dialogu międzyreligijnego oznacza uznanie równoprawności wszystkich punktów widzenia (wszystkich religii), a zatem – z perspektywy człowieka wierzącego – dowartościowanie błędu i zrównanie go z prawdą. Żaden jednak gorliwy wyznawca określonej religii takiej postawy zająć nie może. Świadczy to, że wierzący nie jest w stanie spełnić warunków dialogu międzyreligijnego, przy czym niemożliwość ta nie wynika z moralnej ułomności czy uwarunkowań psychospołecznych, lecz z samej natury wiary, wykluczającej

założenie, że jest ona wiarą fałszywą. Jeśli zatem ktoś przystępuje do dialogu międzyreligijnego jako do poszukiwania prawdy, to znaczy, że dopuścił możliwość fałszywości własnej religii i prawdziwości innych wyznań – w gruncie rzeczy zatem porzucił swoją wiarę. To zaś świadczy, że autentyczny dialog i religia wykluczają się nawzajem; albo zatem nie znam prawdy i wtedy mogę do dialogu przystąpić, albo znam prawdę i wtedy nie powinienem jej porzucać w imię dialogu. Skoro zaś nie ma neutralnych kryteriów prawdziwości religii, to każdemu pozostaje jedynie wiara w prawdziwość i boskie pochodzenie jego własnej wiary; dobitnie ukazuje to Koran, zgodnie z którym ten, kto wierzy, w i e, że zna prawdę objawioną przez Boga². Podobnie argumentowali cytowani przez Nosowskiego biskupi zgromadzeni na Soborze Watykańskim II, odwołując się do oczywistości prawdy, która narzuca się ludzkiemu umysłowi siłą samej prawdy (por. s. 35). Ponieważ chodzi tu jednak o prawdę, którą sami wyznajemy, subiektywizmu religijnego w ten sposób nie przezwyciężymy. Skoro zaś istnieje wiele różnych grup ludzi powołujących się na oczywistość własnej religii, to nie ma wątpliwości, że przynajmniej niektórzy błędzą. Nikt jednak, kto nie chce porzucić swej wiary, nie może przyjąć, że to właśnie on błędzi; wierzący nie jest zatem w stanie spełnić warunków autentycznego dialogu międzyreligijnego. Wprawdzie ludzie różnych wyznań mogą zachowywać poprawne relacje międzyosobowe, realizować podobne cele i dbać o wspólne interesy, a czasami mogą nawet zebrać się w jednym miejscu na wspólnej modlitwie, którą każdy kieruje do Boga, w jakiego sam wierzy, to jednak nie są w stanie wspólnie poszukiwać prawdy. Chociaż zatem w religii możliwe są akty apostazji bądź nawrócenia, to jednak nie jest możliwy dialog; w najlepszym razie byłby on szeregiem monologów.

DIALOG JAKO ZWALCZANIE RELIGII FAŁSZYWEJ

Wprawdzie dialog międzyreligijny jako wspólne poszukiwanie prawdy jest utopią, to jednak można sobie wyobrazić dialog jako zwalczanie cudzych błędów, które jest postawą racjonalną i uzasadnioną. Skoro bowiem wierzę, że tylko religia wyznawana przeze mnie jest drogą zbawienia, wszystkie zaś inne – drogą grzechu, to powinienem użyć wszelkich środków, aby ich wpływ ograniczyć. Postawa taka wynika z troski o wieczny los wszystkich ludzi. Lepiej przecież – nawet siłą – zmusić kogoś do przyjęcia religii prawdziwej, niż patrzeć, jak zmierza do zguby. Większość prześladowań religijnych w przeszłości była skutkiem takich właśnie szlachetnych motywów, uważano bowiem, że skoro istnieje szansa uratowania heretyka przed piekłem, to trzeba

² Por. *Koran*, sura II, w. 26, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 8.

ją wykorzystać. Lepiej zatem skazać go na tortury i śmierć w obecnym życiu, niż pozwolić, aby cierpiał wieczne męki w życiu przyszłym, nie mając już wówczas nadziei na odmianę losu.

Z pewnością nie każdy zgodzi się z takim wnioskiem – wystarczy przypomnieć milenijny rachunek sumienia, w ramach którego Jan Paweł II dowodził, iż przemoc mająca miejsce w dziejach Kościoła katolickiego była sprzeczna z nauką Jezusa i stanowiła antychrześcijańskie świadectwo. Jeśli jednak wczujemy się w sposób myślenia naszych przodków, zdaniem których tylko przyjęcie sakramentu chrztu lub publiczne wyznanie wiary w Chrystusa uwalnia od piekła, to trudno się dziwić, że sięgali po ostateczne środki, chcąc uchronić jak największą liczbę ludzi. Może to sugerować, że zwalczanie obcych wierzeń przemocą nie jest bynajmniej nadużyciem religii, lecz wypływa z jej zbawczych zadań.

Zwalczanie fałszywych religii jest także motywowane pragnieniem ochrony siebie przed ich zgubnym wpływem. Nie zawsze też przybiera formę fizycznej przemocy, często bywa słownym napomnieniem lub przejawia się w podporządkowaniu prawa państwowego prawu religijnemu. Jeśli zatem Kościołowi powierzona została pełnia Bożej prawdy, to ma on obowiązek nie tylko ją ocalić, lecz także sprawić, aby przyjęli ją wszyscy. Jeśli do tego nie dąży, to sprzeniewierza się swojej własnej istocie i swemu powołaniu. Jest jednak również oczywiste, że jako depozytariusz jedynej prawdy oraz szafarz zbawienia Kościół nie może poddać głoszonej przez siebie nauki pod publiczną debatę, ryzykowałby wszak, że zostanie ona zniekształcona lub porzucona. Znaczący to, że Kościół nie może uczestniczyć w dialogu, który byłby dopiero poszukiwaniem prawdy, lecz znając prawdę, musi ją bezkompromisowo głosić. Takiej zresztą postawy oczekują od niego ludzie wierzący, którzy nie chcą Kościoła rozdyskutowanego, wahającego się lub niepewnego. Przeciwnie, pragną oni Kościoła jako niewzruszonego okrętu, pewnie zmierzającego do wyznaczonego portu. Tymczasem ciągłe wątpliwości sterników co do trafności obranego kursu mogłyby doprowadzić do katastrofy.

Brak dialogu lub też uznanie go wyłącznie za skuteczne narzędzie zwalczania błędnych opinii można też uzasadnić, odwołując się do postawy Jezusa, który często ośmieszał i zawstydział swoich rozmówców, oburzał się na nich, gniewał, obrzucał ich epitetami, a nawet przeklinał, nie podejmował jednak z nimi autentycznego dialogu. W większości ewangelicznych scen Jezus nie wsłuchuje się przecież w racje innych, lecz naucza, żądając posłuszeństwa. Trudno się dziwić, że podobną postawę zajmuje Chrystusowy Kościół, który także nie czyni z dialogu narzędzia odkrywania prawdy, lecz środek do zwalczania błędów. Nawet Sobór Watykański II, w którym Nosowski widzi wzorzec dialogu ze światem, w żadnym dokumencie nie podał przecież w wątpliwość wyjątkowości ani prawomocności Kościoła rzymskiego jako jedynej wspólnoty posiadającej pełnię objawionej prawdy. Wprawdzie Autor *Kry-*

tycznej wierności wyraża żal, że wyznawcy poszczególnych religii niekiedy wręcz odmawiają innym prawa do istnienia (por. s. 26), to jednak (wbrew jego optymizmowi) można wątpić, czy inna postawa jest możliwa. Żadna przecież instytucja religijna nie może uznać autentyczności i prawomocności innych instytucji religijnych, powołujących się na Boże pochodzenie i posłannictwo. Zgadzać się, że również inne Kościoły niosą zbawienie, dowolny Kościół podważyłby prawomocność i wyjątkowość samego siebie: nie będąc jedynym głosem Bożej prawdy, straciłby rację istnienia.

W świetle tego wniosku trzeba się pogodzić z faktem, że żadna instytucja religijna nie jest w stanie podjąć autentycznego dialogu z konkurencyjnymi instytucjami religijnymi; tym bardziej nie może brać udziału w dialogu na temat samej siebie. Gdyby wszak, na przykład, Kościół rzymski podjął z Kościołem prawosławnym lub Kościołami protestanckimi dialog mający na celu ustalenie, który (i czy w ogóle którykolwiek) z nich jest autentycznym Kościołem Chrystusowym, to już w punkcie wyjścia zakwestionowałby własną prawomocność, Boże pochodzenie i jedyność. Uwagi te nie mają postawy Kościoła usprawiedliwiać, pozwalają jednak ją zrozumieć, a przynajmniej wyjaśnić. Pozwalają też zrozumieć oczekiwania niektórych ludzi, aby prawo państwowe stosowało się do katolickich zasad moralnych; jeśli bowiem ktoś ufa, że poza Kościołem nie ma zbawienia, to powinien żądać najlepszych warunków do głoszenia Dobrej Nowiny, aby móc w ten sposób służyć wszystkim ludziom. W tej sytuacji zrozumiałe byłoby nawet żądanie ograniczenia praw innych instytucji religijnych czy wręcz ich delegalizacji. Postulaty takie były zresztą formułowane przez chrześcijan, odkąd ich religia została prawnie uznana przez Konstantyna – od tej pory oczekiwali oni od kolejnych cesarzy zakazania kultów pogańskich. Podobna sytuacja ma miejsce dzisiaj w niektórych państwach arabskich nieuznających prawa do wyznawania innej religii niż islam. Żądania te nie są wszak nadużyciem religii, lecz wynikają z przekonania, że tylko nasza wiara gwarantuje zbawienie.

Problem ten ma szersze reperkusje społeczne. Tak samo przecież jak żadna instytucja religijna nie może zrezygnować z przekonania o swoim Bożym pochodzeniu, tak też żadna grupa społeczna, niebędąca częścią owej instytucji, nie może jej nadprzyrodzonych roszczeń uznać. Przeciwnie, musi traktować ją jako jedną z wielu instytucji społecznych, która ma swoją strukturę, swój majątek i swoje doczesne interesy. Takie jednak traktowanie Kościoła przez ludzi do niego nienależących powoduje, że czuje się on niezrozumiany i zredukowany do tego, co nie jest jego istotą. Z sytuacji tej nie ma wyjścia, ponieważ uznanie wyjątkowego, nadprzyrodzonego charakteru jednego Kościoła oznaczałoby, że pozostałe instytucje społeczne powinny być mu podporządkowane i realizować jego nakazy. Ponieważ jednak żadna wspólnota nie może zrezygnować ze swej autonomii, konflikty między instytucjami religijnymi a świeckimi (przynaj-

mniej w państwie demokratycznym) są nieuchronne. W takim zaś razie wszelki dialog między nimi – podobnie, jak dialog między poszczególnymi religiami – albo będzie pozorny (dotyczący spraw niezwiązanych z religią), albo będzie oznaczał konfrontację, wobec czego wyznawca określonej religii podejmie go tylko wtedy, gdy będzie widział możliwość ograniczenia cudzych błędów. Taką jednak formę odnoszenia się do innych wspólnot trudno uznać za rzeczywisty dialog. Jest to raczej perswazja mająca prowadzić do ich nawrócenia.

DIALOG JAKO NAWRACANIE

Dialog międzyreligijny często przybiera postać nawracania tych, którzy zbłądzili, utraciwszy posiadaną wcześniej prawdę, lub prawdy jeszcze nigdy nie odkryli. Tego rodzaju postawa jest cechą religii misyjnych, nastawionych na głoszenie objawienia Bożego wszystkim narodom. Misyjność jest zresztą naturalna, skoro bowiem wierzymy, że to właśnie nam Bóg objawił prawdę, która ma zbawić wszystkich, to powinniśmy nieść tę prawdę tym, którzy jej nie znają. W takiej sytuacji bierność wyrażająca się brakiem nawracania innych oznaczałaby grzech zaniechania, mogący skutkować tym, że wielu ludzi nie zostanie zbawionych.

Nietrudno dostrzec, że również ta postawa jest zaprzeczeniem autentycznego dialogu. Wprawdzie samym sobie dajemy wówczas prawo do nawracania błądzących, to jednak nie godzimy się, aby inni nawracali nas (choć – z ich perspektywy – to my błądzimy). Asymetria ta jest jednak zrozumiała, ten bowiem, kto uważa, że wyznaje religię prawdziwą, nie powinien godzić się na to, aby inni skłaniali go do jej porzucenia i przyjęcia innej. Przypisanie takiego prawa wyznawcom innych religii oznacza zgodę na to, że szerzony będzie zgubny dla wszystkich fałsz. Wobec tego jeśli nawet z uwagi na określone racje (na przykład chęć zachowania pokoju) godzimy się na misyjną działalność religii uważanych przez nas za fałszywe, to jednak ustępstwo to nie ma motywacji religijnych, z punktu widzenia religii bowiem – rozumianej jako jedyna droga zbawienia – takiego prawa być nie powinno. Potwierdzają to nasze odmienne postawy wobec nawróconych i apostatów. Ci, którzy porzucili swoją religię i przyjęli naszą, stawiani są za wzór do naśladowania (czego przykładami w katolicyzmie mogą być kardynał John H. Newman czy Edyta Stein). Ci jednak, którzy naszą wiarę porzucili, przyjmując inną, są heretykami (co ilustruje przykład Marcina Lutra lub Jana Kalwina). Podobna sytuacja zachodzi w przypadku oceny heroiczych aktów religijnych. Chrześcijanie nie są skłonni uważać za męczenników i świętych wyznawców judaizmu czy islamu, którzy zginęli w czasie krucjat, tak samo jak wyznawcy islamu nie uznają za męczenników tych, którzy woleli umrzeć, niż wyrzec się Chrystusa.

W dialogu rozumianym jako nawracanie nie pytamy, do przyjęcia jakiej prawdy mamy innych nakłaniać (prawda objawiona przez Boga jest wszak jedna i niezmienna), lecz jak czynić to skutecznie. Problemem nie jest więc doktryna, lecz sposób jej przekazania niewierzącym, na co kładł nacisk Sobór Watykański II. W czasie jego obrad nie dyskutowano kwestii dogmatycznych, skupiając się na wypracowaniu skutecznej strategii, umożliwiającej dotarcie do ludzi dalekich od chrześcijaństwa. Nawet w dokumentach poświęconych wolności religijnej oraz dialogowi ekumenicznemu Sobór nie godził się na zrównanie wszystkich religii (w tym wyznań chrześcijańskich) – przeciwnie, podkreślił jednoznacznie, że pełnia Objawienia została dana jedynie Kościołowi katolickiemu.

Przykłady te potwierdzają, że nawracanie nie jest dialogiem autentycznym. Wprawdzie ten, kto go podejmuje, wierzy w istnienie prawdy, to jednak wyklucza, jakoby należałoby jej dopiero szukać. Wprawdzie innowierca ma prawo błędzić, a nawet swoje opinie wygłaszać, to jednak wyznawcy religii prawdziwej nie mogą ich przyjąć; mają raczej obowiązek nawracania innych na własną prawdę. Jeśli jednak żaden uczestnik dialogu nie będzie skłonny zrezygnować z wyznawanej prawdy, to wynikiem kolejnych spotkań ekumenicznych nie będzie nawrócenie kogokolwiek, lecz co najwyżej utwierdzenie się w przekonaniu o słuszności własnej wiary.

DIALOG JAKO POTWIERDZENIE WŁASNEJ RELIGII

Wielu ludzi traktuje dialog międzyreligijny jako okazję do pogłębienia własnej wiary. U podstaw tej strategii leży przekonanie, że zamiast zwalczać cudze błędy czy nawracać, ludzie należący do różnych wspólnot wyznaniowych powinni dzielić się z innymi doświadczeniem i bogactwem własnej religii. Postawa ta daje szansę nie tylko poznania cudzych wierzeń, lecz także lepszego zrozumienia własnych, dzięki czemu je pogłębia i umacnia. Autor *Krytycznej wierności* sugeruje nawet, że taki model dialogu międzyreligijnego jest najbardziej owocny. Zdaniem Nosowskiego wszak dialog czy tolerancja dla cudzych poglądów nie są wartościami absolutnymi ani nie stanowią istoty chrześcijaństwa (por. s. 118). Dialog nie musi też prowadzić do rewizji naszych dotychczasowych przekonań – przeciwnie, powinien raczej utwierdzać nas we własnej tożsamości religijnej (por. s. 119). Autentyczny dialog to zatem nie tyle potakiwanie adwersarzom czy przyjęcie ich punktu widzenia, ile krytyka ich stanowisk (por. s. 109). Znaczy to, że nikomu nie wolno odmawiać prawa do własnych przekonań (por. s. 47) ani do krytykowania cudzych wierzeń (por. s. 105) czy instytucji religijnych.

Wbrew tym uwagom jednak Nosowski sugeruje, że krytyka religii powinna być ograniczona; katolik bowiem, który podejmuje dialog ze światem, nie po-

winiem porzucić swoich przekonań, lecz poszukiwać jak najlepszego sposobu głoszenia Ewangelii (por. s. 117). Podobnie należy rozumieć krytykę Kościoła, która jest dopuszczalna i zasadna o tyle, o ile opiera się na głoszonej przez Jana Pawła II zasadzie *discernimento*. Zgodnie z tą zasadą w debacie o Kościele należy odróżnić elementy słuszne od tych, które są złośliwe lub nawet wymierzone przeciwko Chrystusowi (por. s. 27). Znaczy to, że wolno wyrażać sprzeciw wobec niektórych decyzji hierarchii kościelnej (por. s. 53n.), nie można jednak kwestionować dogmatów, które „wyrażają nieomylnie prawdę objawioną i pochodzącą od Boga” (s. 121). Z tego powodu Nosowski przestrzega przed zachłystnięciem się nowoczesnością i bezkrytycznym akceptowaniem postępu, te bowiem formy unowocześnienia chrześcijaństwa, które gubią istotną treść wiary, są niedopuszczalne (por. s. 106). Znaczy to, że krytyka Kościoła powinna być ortodoksyjna co do treści i formy (por. s. 112), respektując jego nadprzyrodzony charakter jako instytucji głoszącej Bożą prawdę (por. s. 121). Należy zatem dopuszczać tylko taką krytykę, która służy samemu Kościołowi w stawaniu się coraz bardziej Kościołem Chrystusowym.

Tak określone granice krytyki Kościoła pokazują, że nie dotyczy ona jego historycznych i teologicznych podstaw (to znaczy problemu, czy jest on rzeczywiście kościołem założonym przez Chrystusa), lecz jedynie sposobów jego działania. Inaczej mówiąc, Nosowski dopuszcza krytykę Kościoła w aspekcie grzeszności tworzących go ludzi, nie zaś w aspekcie świętości jego fundamentów, zadań i roszczeń. Wprawdzie taka postawa obrony swego Kościoła jest zrozumiała i racjonalna, to jednak wyklucza ona możliwość rzeczowego dialogu o Kościele. Nie ma tymczasem wątpliwości, że w debacie o Kościele nie chodzi jedynie o to, czy dorasta on do tego, czym jest zgodnie z własnymi roszczeniami, lecz o to, czy jego roszczenia do bycia Kościołem założonym przez Chrystusa są wiarygodne. Inaczej mówiąc, istotą autentycznej krytyki Kościoła jest pytanie, czy dysponujemy jakimikolwiek obiektywnymi (religijnie neutralnymi) racjami, które – niezależnie od przekonań ludzi wierzących – mogą Boży charakter Kościoła potwierdzić. Z oczywistych jednak względów na taki dialog Kościół zgodzić się nie może, przystępując wszak do niego musiałby podać w wątpliwość swoje źródła i cele, stanowiące rację jego istnienia i działania.

Z perspektywy Kościoła oraz ludzi wierzących w Chrystusa nie do pomysłenia jest także autentyczna debata teologiczna dotycząca wiarygodności religii chrześcijańskiej, w tym zwłaszcza Wcielenia, boskiej natury Jezusa czy Jego zmartwychwstania. To samo zresztą dotyczy innych religii, na przykład islamu, którego wyznawca nie może wątpić o autentyczności objawienia przekazanego Mahometowi. Wprawdzie autentyczny dialog międzyreligijny powinien dotyczyć nie tylko dopuszczalnych i skutecznych form głoszenia Ewangelii (czy Koranu), lecz prawdziwości samego przekazu Ewangelii (Ko-

ranu), to jednak właśnie on jest niemożliwy. Chrześcijanin nie może przecież zanegować boskości Chrystusa bez porzucenia swojej wiary, a muzułmanin z tego samego powodu nie może jej uznać. Jeśli jednak w ewentualnym dialogu chrześcijańsko-islamskim kwestię tę pominiemy, to będzie on dialogiem pozornym, dotyczącym spraw – z punktu widzenia istotnej treści obu religii – drugorzędnych. Niestety można się obawiać, że dialog traktowany jako potwierdzenie własnej wiary nie doprowadzi też do przełomu w ekumenizmie chrześcijańskim, nie przybliży wszak odkrycia prawdy ani zjednoczenia Kościołów. Można zatem wątpić, czy należy w ogóle go podejmować, skoro jego efektem będzie jedynie potwierdzenie różnic między poszczególnymi wyznaniem.

DIALOG JAKO EKSPRESJA

W myśl koncepcji bardziej liberalnych dialog jest niezbędnym elementem życia religijnego, jego celem nie jest jednak przekonywanie innych do swoich prawd ani nawet potwierdzanie własnej tożsamości, lecz nieskrępowana wymiana poglądów. Dialog i tolerancja – w przeciwieństwie do dogmatycznego trwania przy jednej prawdzie – są wartościami samymi w sobie, zwłaszcza że prawdy nikt z ludzi nie jest w stanie poznać. Skoro zaś każdy ma prawo wyznawać religię, która jest mu najbliższa, lub też nie wyznawać żadnej religii, dialog międzyreligijny sprowadza się do wyrażenia własnych przekonań pozbawionego chęci narzucenia ich innym ludziom. Postawa ta nie musi wyrastać z religijnego sceptycyzmu czy agnostycyzmu, u jej podstaw leży raczej przekonanie, że Bóg jest tak radykalnie transcendentny, że żaden z tworzonych przez nas Jego obrazów nie może być wiarygodny, a tym bardziej – jedynie słuszny. Mimo to cenne jest, że ludzie dzielą się wzajemnie swoimi doświadczeniami religijnymi.

Nietrudno dostrzec, że również ten model nie spełnia warunków dialogu autentycznego, jego uczestnicy nie wierzą bowiem w możliwość poznania prawdy o Bogu. W takim jednak razie każdy ma prawo żyć według tych wyobrażeń, które najbardziej odpowiadają jego wrażliwości. Nie należy też nikogo wykluczać z żadnej wspólnoty religijnej ani obwoływać heretykiem, samo bowiem ustalenie ortodoksji jest niemożliwe. Bóg zresztą nie będzie ludzi sądzić z tego, czy wyznawali właściwe dogmaty lub sprawowali właściwe rytuały. Religia jest dziedziną wolności, gdzie każdy ma prawo do własnej prawdy, mając zarazem obowiązek respektowania analogicznych praw innych ludzi. Nie znaczy to, że należy godzić się na relatywizm; chodzi raczej o pokorne uznanie, że nie tylko nam Bóg w całej pełni siebie objawił. Niewykluczone przecież, że działa także w innych religiach, że przemawiał przez różnych lu-

dzi, może nawet przez ateistów, nie należy Go zatem włączać w wąskie ramy partykularnych pojęć. Skrajnie subiektywna, lecz zarazem szczerza religijność jest wszak zdecydowanie lepsza od – często tylko taktycznej – formalnej prawowierności ortodoksów.

WNIOSKI OBRAZ BOGA

Żaden z opisanych modeli dialogu międzyreligijnego nie jest optymalny, w żadnym nie chodzi bowiem o wspólne odkrywanie prawdy o Bogu. Na gruncie czterech pierwszych modeli (braku dialogu, zwalczania herezji, nawracania innowierców, pogłębienia swojej wiary) uczestnicy dialogu nie mogą zgodzić się na równoprawność wszystkich religii, wyróżniając własną jako jedynie słuszną. Z kolei w modelu piątym (dialogu jako ekspresji subiektywnych przekonań) odrzuca się możliwość poznania prawdy religijnej. Powstaje zatem trudna do usunięcia aporia: albo uznajemy prawdziwość jednej (własnej) religii, nie możemy zatem poszukiwać prawdy z tymi, którzy jeszcze błądzą, albo prawda religijna jest niepoznawalna, wobec czego jej wspólne poszukiwanie nie ma sensu. Aporia ta nie wyklucza dialogu między wspólnotami oraz instytucjami religijnymi na płaszczyźnie niereligijnej, dotyczącej kwestii prawnych, politycznych, społecznych czy ekonomicznych. W takim duchu toczy się chociażby dyskusja na temat praw wspólnot islamskich w odmiennych kulturowo społeczeństwach europejskich czy roli Kościoła katolickiego w sekularyzującym się społeczeństwie polskim. W debatach tych nie ma jednak miejsca na pytanie o prawdziwość Koranu czy bóstwo Chrystusa, problemem jest raczej to, jaki model małżeństwa uznać za obowiązujący, bądź też czy nauczać religii w szkole.

Uwagi te nie mają sugerować, że do dialogu międzyreligijnego zdolne są tylko osoby niereligijne bądź te, które potrafią zawiesić swoje przekonania. Postawa taka równałaby się bowiem (przynajmniej metodycznemu) sceptycyzmowi, którego nikt nie ma prawa oczekiwać od osoby religijnej. Sceptycyzm zresztą nie jest skutecznym lekarstwem na schorzenia, które ma usunąć, może się bowiem okazać stanowiskiem nieprzewyciężalnym. Konsekwentny sceptyk przecież, jeśli rzeczywiście zawiesi wszelkie sądy, może nie być zdolny do uznania żadnej prawdy. Sceptycyzm religijny zatem – jako punkt wyjścia dialogu – może zniszczyć religijność, zamykając człowieka w matni wątplenia.

Z perspektywy filozoficznych badań nad religią ważne jest też pytanie, jaki obraz Boga wyłania się z religijnych sporów; więcej bowiem dowiadujemy się o przedmiocie i treści wiary danej osoby z obserwacji jej praktyk religijnych niż z jej słownych deklaracji. Z perspektywy czterech pierwszych modeli dia-

logu obraz Boga nie jest budujący, Bóg okazuje się tu istotą partykularną, która objawiła się tylko jednej wspólnocie, chociaż żąda wiary i posłuszeństwa od wszystkich. Jest to zatem Bóg, który zezwala na to, aby wielu ludzi błędziło w najważniejszej kwestii ich życia. Podobnie pesymistyczny obraz wyłania się modelu piątego; pojawia się tu wszak Bóg-relatywista, lekceważący wiarę i praktyki religijne, chociaż wielu ludzi uważa je za kwintesencję (a nawet za jedyną wartość) życia. W takim zaś razie oczekiwanie autentycznego dialogu międzyreligijnego (jako wspólnego, bezstronnego poszukiwania prawdy) jest nieracjonalne (niemożliwe do spełnienia), a może nawet być szkodliwe (krzywdzące dla ludzi przywiązanych do swojej tradycji). Ponieważ jednak nikt nie dysponuje uniwersalnym punktem widzenia (a jedność religii jest utopią), należy pozostawić każdemu prawo do partykularnych przekonań, wierzeń i praktyk. Ten religijny pluralizm nie musi być złem, różnorodność wierzeń jest wszak odbiciem bardziej fundamentalnej różnorodności ludzi. Nie można jednak nie zauważyć, że przynajmniej niektóre religie tę naturalną różnorodność umacniają, prowadząc niekiedy do tego, że ludzie należący do odmiennych grup wyznaniowych stają się śmiertelnymi wrogami. Niestety, dotychczasowe dzieje świata nie pozwalają żywić nadziei, że spory religijne kiedykolwiek umilkną lub pozostaną sporami teoretycznymi, te ostatnie wszak często są jedynie wstępem do walki zbrojnej. Fakt ten każe pesymistycznie spojrzeć na człowieka jako istotę religijną, która – w imię swoich wierzeń – potrafi nie tylko umierać, lecz także zabijać.