

Krzysztof Dorosz

Wiara i ekumenizm

*Prawdziwy mędrzec nie jest przywiązany
do takiej czy innej formuły wiary*
Ibn al-Arabi

Dawno, dawno temu, kiedy byłem małym chłopcem i mieszkalem z rodzicami w Londynie, do mojej matki podeszła pewnego razu gospodyni naszego domu, Angielka, i powiedziała

– Bardzo przepraszam, że pytam, ale proszę mi powiedzieć, czy pani zawsze rozmawia ze swoim mężem po polsku?

– Ależ tak – uśmiechnęła się matka.

– Ale czy pani – ciągnęła dalej Angielka – naprawdę może bez kłopotu powiedzieć wszystko po polsku?

– Oczywiście – powiedziała matka – żadnych kłopotów nigdy nie miałam.

– To zdumiewające – zdziwiła się gospodyni – po prostu zdumiewające.

Zdumienie naszej gospodyni rzuca światło na psychologiczny problem ekumenizmu. Bo jeśli komuś trudno pojąć, że obcy język wcale nie gorszy jest od mowy ojczystej, jeszcze trudniej będzie mu zrozumieć, że obca wiara może równie dobrze prowadzić ku Bogu. Język jest tylko narzędziem, wiara zaś drogą do prawdy i do zbawienia. Wiara, podobnie jak językiem, człowiek na ogół nasiąka od dzieciństwa; doktryna i praktyki religijne tworzą bogatą sieć odruchów warunkowych, na które bardzo trudno spojrzeć z poznawczego dystansu, a wyzwolić się od nich jeszcze trudniej. Każda wielka religia jest całym makrokosmosem uczuć i myśli, nadziei i lęków człowieka, jego wzlotów i upadków. Każda religia żyje w blasku i w cieniu rzeczywistości ostatecznej, często nieświadoma granicy między ciemnością i światłem. Dlatego intuicje, myśli i obrazy z natury rzeczy niepewne uzna za pewniki, sprawom zaś niebudzącym większych wątpliwości przypisze tajemniczą głębię. A mówiąc wprost, każda religia nieraz popełnia grzech idolatrii, ludziom i rzeczom nadając status boski, boskim zaś ludzki i rzeczowy. To pomieszanie wynika z samej istoty religii i radykalnie zaradzić mu nie sposób; można tylko dążyć do jej oczyszczenia z balastu bałwochwalstwa, choć za-

danie to bodaj nieskończone, wymagające nie tylko biegłości intelektualnej, lecz zaangażowania wszystkich duchowych władz człowieka. Taką próbę podjęła Reformacja; ogarnięci jej duchem ludzie z pasją przeciwstawiali się nie tyle Kościołowi katolickiemu jako takiemu, co zawłaszczeniu prerogatyw boskich przez człowieka. Z biegiem czasu jednak protestanci też byli skłonni podporządkowywać Boga ludzkim myślom i działaniom, tyle że nie w Kościele, a w kulturze.

Idolatria, pomieszanie spraw ludzkich i boskich, przywiązanie do własnej wiary jako jedynej drogi zbawienia znacznie utrudniają ekumeniczny dialog. Utrudniają, lecz nie uniemożliwiają. Podstawą dialogu jest dobra wola i szacunek do partnera. Lecz to nie wystarczy; potrzebna jest jeszcze daleko posunięta otwartość i gotowość do relatywizacji przynajmniej niektórych spośród własnych poglądów. Relatywizacji? – zdziwią się zapewne czytelnicy. Przecież to pojęcie doczekało się ostatnio bardzo złej prasy w gronie ludzi wierzących, zwłaszcza w Polsce. Stało się niemal równoznaczne z samowolą i bezbożnictwem. Ale relatywizacja relatywizacji nierówna. Jest jedna relatywizacja proveniencji istotnie ateistycznej, lekomyślna i sobiepańska, pełna zarazem pychy i rozpacz, prowadząca do erozji wartości i do praktycznego nihilizmu. Brak jej też konsekwencji i myślowego rygoru; jej wyznawcy rzadko zdają sobie sprawę, że intelektualnie wikłają się w *regressus ad infinitum*. Ale jest również relatywizacja religijna, nie tylko wskazana jako dobre narzędzie ekumenicznego dialogu, lecz również konieczna do życia wiary. Tylko dzięki niej bowiem można uratować suwerenność Boga i ochronić Go przed ludzkimi zakusami podporządkowania Go naszym myślom, doktrynom, uczuciom czy obrazom. Tylko dzięki niej można przeciwdziałać idolatrii.

Nazywam tę relatywizację religijną, ponieważ wynika ona nie tyle z operacji intelektualnych podyktowanych poznawczym sceptycyzmem, co z wiary. Wiara zaś to nie tyle poruszany wolą intelektualny akt zgody na twierdzenia wykraczające poza domenę rozumu, co zaangażowanie całej ludzkiej istoty, intelektu, uczuć, woli. By się o tym przekonać, wystarczy poczytać Ewangelie z dobrym komentarzem i prześledzić użycie słowa „wiara”. Zobaczymy wtedy, że uwierzyć to, na przykład, tyle, co zostać uczniem Jezusa z Nazaretu, a więc nieporównanie więcej niż mocą autorytetu przyjąć pewne niesprawdzone i niesprawdzalne rozumowo twierdzenia i doktryny. W Ewangelii św. Jana wiara nieraz też łączy się z poznaniem. Oczywiście, w potocznym rozumieniu, ukształtowanym przez nauki przyrodnicze, wiara to istotnie pośledni rodzaj wiedzy, a nawet nonsens. *Faith is believing things you know to be untrue* – przewrotnie podsumował nauczanie Kościoła pewien angielski gimnazjalista. Lecz w rozumieniu szerszym i głębszym – tu zgodzę się z *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* – wiara przewyższa rozum. „Wiara jest tajemnicą – pisał Frithjof Schuon, szwajcarski mistyk i myśliciel religijny XX wieku – niepodobna bowiem wysłowić jej natury ze względu na jej głębię. Nie ma słów, by w pełni wyrazić wizję, która jest nadal ślepa, i ślepotę, która już widzi”.

Wróćmy do relatywizacji. Żyjemy w niejednoznacznym świecie sprzeczności, gdzie dobro nie istnieje bez zła, piękno bez brzydoty, a światło bez ciemności. Toteż jeżeli jako człowiek wierzący – wierzący całą duszą, umysłem i sercem – uznaję istnienie Absolutu, muszę uznać istnienie całej sfery relatywnej. W przeciwnym razie Absolut nie byłby dla mnie Absolutem. Analogicznie jest z percepcją zmiany. Jeżeli nawet skłonny jestem twierdzić, że na naszym łożu padole wszystko płynie, a ludzkie życie jest jednym pasmem przemian, muszę ową zmienność odnieść do jednego choćby punktu stałego; inaczej samo pojęcie zmiany traci wszelki sens. To rozumowanie jest proste i nie powinno budzić szczególnych kontrowersji. Spory, namiętne i nieraz bolesne, powstają wtedy, gdy próbujemy określić, gdzie przebiega granica między tym, co absolutne i relatywne. Spory tym trudniejsze, że nie ma, nie było i nie będzie takiego archimedesowego punktu, który tę granicę pozwoliłby nam obiektywnie i miarodajnie wytyczyć.

Redakcja „Przeglądu Filozoficznego” stawia nam godne nie lada mędrca pytanie: „Czym jest prawdziwa wiara?” Ach, gdybym znał na nie odpowiedź, czułbym się posiadaczem kamienia filozoficznego, nie zadawałbym sobie trudu myślenia i pisania tego artykułu. Gdybym istotnie wiedział, czym jest prawdziwa wiara, stanąłbym na jakimś cokole i ludziom prawdę głosił. A ponieważ nie wiem, muszę się mozolić i snuć rozważania na temat religijnego relatywizmu, za które grozić mi będzie – na szczęście tylko metaforycznie – spalenie na stosie. Jestem wprawdzie człowiekiem wierzącym, przywiązany do wiary protestantem, lecz jednocześnie religijnym liberałem i po trosze relatywistą. Na czym to polega? Otóż w moim przekonaniu religia, wraz z jej twierdzeniami i doktrynami, z jej rytuałami i zwyczajami, jest tylko drogą, nie celem. Celem jest Absolut, wszystko zaś, co Nim nie jest, jest w mniejszej lub większej mierze relatywne. Relatywne są zatem i dogmaty, i teologiczne prawdy.

Wyrażane zazwyczaj w postaci twierdzeń, są dziełem człowieka, próbą sformułowania treści Bożego objawienia. W objawieniu bowiem – twierdził Karl Barth, jeden z największych teologów protestanckich XX stulecia – Bóg odsłania nam i komunikuje samego Siebie i swoją wolę wobec świata i człowieka, nie zaś ogólne prawdy i doktryny. Barth przekonany był, że teologia musi z natury rzeczy zrezygnować z wszelkich roszczeń do posiadania w swoich twierdzeniach prawdy, ponieważ te twierdzenia są prawdziwe wtedy i tylko wtedy, kiedy odwracają naszą uwagę od siebie samych, wskazując na Boga jako na ich pierwotny fundament. Nie przeszkodziło to Barthowi napisać liczącej dziesiątki tysięcy stron *Dogmatyki kościelnej* i z ogromnym przekonaniem głosić prawd Bożych. Dogmat pojmował jednak nie jako twierdzenie, lecz jako podstawowe *datum* objawienia, jedyne źródło i normę całej naszej wiedzy o Bogu. Dlatego dzieło Bartha zawiera w tytule słowo „dogmatyka”. Ale źródło i norma wiedzy o Bogu nie są wcale tożsame z prawdą Jego objawienia, pozwalają jedynie na jej intuicyjne i niepełne rozpoznanie. Teologię Barth traktował wprawdzie jako naukę, ale zdecydowanie

podkreślał jej prowizoryczny charakter; w jego przekonaniu była to tylko *theologia viatorum*. Co to znaczy?

To znaczy, że jako ludzie wierzący jesteśmy powołani przez Słowo Boże do wolności i szukania prawdy, ale nie do jej posiadania. Bóg nie stawia nas w miejscu, lecz wskazuje drogę, która nie ma końca. Nie pojmiemy nigdy całej Prawdy, choć zawsze będziemy pragnęli ją pojąć. Dlatego jesteśmy stale w ruchu. Nasza wiara nigdy nie spoczywa na laurach, nieraz nawet popada w zamęt; czasami zmagamy się ze zwątpieniem, czasami po prostu opadamy z sił. Mimo to wierzymy, że w sercu tego ruchu i tego zamętu jest objawienie Boga, który nam towarzyszy, który nas stale zaprasza i do niczego nie zmusza, bo – jak powiedział Barth – „czysty przymus jest złem, a jego natura jest demoniczna”. Bóg jego zdaniem stanowi *prius* wszelkiego poznania i doświadczenia; nie jest związany ani ogólnymi kategoriami rozumu, ani żadną rzeczywistością stworzoną. Jego prawda nie jest podporządkowana naszej prawdzie; Jego objawienie jest ostateczną instancją, od której nie może być odwołania do sądów rozumu i doświadczenia.

Rozumowanie Bartha nie jest oczywiście pozbawione słabości, czego nie omieszkali wytknąć mu liczni krytycy. Lecz w sferze wiary ułomne rozumowanie nie muszą dyskwalifikować religijnego poznania. Wiemy dziś, na przykład, że tak zwane dowody na istnienie Boga są z rozumowego punktu widzenia warte niewiele. Niemniej mogą one w duszy człowieka wierzącego pobudzić *sui generis* niedyskursywną wiedzę, bliższą intuicji niż operacjom czystego rozumu. Z punktu widzenia nauki i racjonalnego myślenia procedura nie do przyjęcia. W perspektywie wiary natomiast konieczna. Tym się bowiem przedmiot religijnego poznania różni od przedmiotu poznania naukowego lub czysto myślowego, że w gruncie rzeczy nie jest wcale przedmiotem, lecz Podmiotem. Człowieka i jego zdolności poznawcze przewyższa przecież nieskończenie; dlatego Barth może powiedzieć, że objawienie Boga jest ostateczną instancją, od której nie ma odwołania do sądów rozumu i doświadczenia. Sformułowanie filozoficznie zapewne niezbyt fortunate, ale w kontekście zmagania Bartha z zamknięciem Boga w twierdzeniach filozofii, psychologii, antropologii czy nawet teologii zupełnie zrozumiałe. Zamknięty w ludzkich myślach Bóg przestaje być Bogiem, a chrześcijaństwo staje się tylko jednym z elementów ludzkiej kultury, mało w gruncie rzeczy wartym, bo zrodzonym z projekcji człowieka. Słowem – opium dla ludu. Dlatego nerwem myśli Bartha teologa i Bartha człowieka wiary była obrona suwerenności Boga. W jakim stopniu ta obrona się powiodła – to sprawa osobna, której nie będę tu podejmował. Dość powiedzieć, że Barth wpłynął na prawie całą teologię dwudziestowieczną, nie tylko protestancką.

Broniąc zażarcie suwerenności Boga, Barth daleki byłby od wyciągania relatywistycznych wniosków ze swoich myśli. Dla mnie natomiast relatywizm z suwerenności Boga nieodparcie wynika, ponieważ to właśnie ona wskazuje na Absolut, wobec którego całą sferę relatywną widać tym wyraźniej. Rzecz nie jest

oczywiście prosta; by pójść dalej tym tropem, trzeba by zapewne wyróżnić stopnie rzeczywistości relatywnej, zależnie od jej „odległości” od Absolutu. Każdy teolog chrześcijański wie przecież, że Bóg jest nie tylko transcendentny (czyli absolutny), lecz również immanentny lub, mówiąc nieco inaczej, że Jego transcendencja jakoś się w immanencji przejawia. Ale jak? Różne na to pytanie dawano odpowiedzi; w chrześcijaństwie ich fundamentem była inkarnacja Boga w Chrystusie. Sens wcielenia jednak od samego początku budził wiele gwałtownych sporów, a jego teologia obfitowała w tezy, antytezy i syntezy, które wszystkich wcale nie przekonały. Sprawa pozostała nie tylko tajemnicza i niejasna, lecz również niepewna i bynajmniej nie zdołała chrześcijańskiej świadomości ochronić przed pomieszaniem tego, co ludzkie i boskie.

Dlatego Martin Buber, wielki żydowski myśliciel religijny dwudziestego wieku, choć chrześcijaństwo darzył ogromnym szacunkiem, nieraz zarzucał chrześcijanom „jezusalatrię”. Poza tym różni chrześcijanie w różnych czasach ulegali przemożnej pokusie ogłaszania fragmentów skończonej, ziemskiej rzeczywistości Królestwem Bożym. Dawało to na ogół fatalne skutki w postaci ruchów chiliastycznych, których uczestnicy wynosili się ponad prawo moralne, a czując się mieszkańcami i zarazem obrońcami ustanowionego już królestwa, bez pardonu, a nieraz nawet z sadystycznym okrucieństwem mordowali nie tylko swoich zaprzysięgłych przeciwników, lecz również zwykłych sceptyków. Wiele wskazuje na to, że narodowy socjalizm był współczesną mutacją chiliastycznych ruchów, wprowadzie świecką, ale pobudzaną quasi-religijną energią. Nastąpiła w nim – jak mówił Eric Voegelin, jeden z najciekawszych myślicieli XX wieku – „immanentyzacja chrześcijańskiego eschatonu”. Podobnie miała się rzecz z komunizmem. Dokonana zaś samowolą człowieka immanentyzacja eschatonu nie tylko całkowicie podważa suwerenność Boga, lecz także absolutyzuje to, co relatywne.

Narodowy socjalizm i komunizm to przypadki wprowadzie skrajne, lecz w moim przekonaniu absolutyzacja tego, co relatywne, w języku religijnym zwana idola-tryą, zawsze jest złem. Dlatego bardzo trzeba uważać, by ludzkich wypowiedzi nie pomylić z głosem samego Boga czy osobliwego ssania w dołku nie wziąć za mistyczne objawienie. Bo chociaż transcendencja przejawia się w immanencji, choć *vestigia Dei* otaczają nas wszędzie i towarzyszą przez całe życie, jesteśmy istotami skończonymi i ułomnymi, nie tylko moralnie, lecz także poznawczo, i nie mamy dostępu do Absolutu – przynajmniej zanim dostąpimy *visio beatifica*. Jesteśmy zatem skazani na życie w sferze relatywnej, choć tu i ówdzie możemy w niej natrafiać na „punkty uprzywilejowane”, bliższe Absolutu niż inne. Sądzę więc – idąc tutaj za Barthem – że religia, w przeciwieństwie do samego objawienia, jest dziełem i domeną człowieka, pełną półprawd, projekcji i zwykłej niewiary; sądzę również – idąc już dalej niż Barth – że jest sferą relatywną. Jej twierdzenia są niepewne i prowizoryczne; wyrażać je może nie niewzruszony dogmat, lecz w pełni świadoma swej słabości i ułomności *theologia viatorum*, która w swej

mowie sięga po metaforę czy analogię, broniąc się przed przedstawianiem tego, co niewidzialne i niepojęte, tak jakby było całkowicie widzialne i bez reszty pojęte. A wszystko dlatego, że – jak już mówiłem – Bóg jest suwerenny, wolny i człowieka pod każdym względem przekracza. Kiedy zaś mu się objawia, jednocześnie się przed nim zakrywa.

Powie ktoś, że *theologia viatorum* i oparta na niej wiara są niezmiernie trudne. To prawda. Ale czy chrześcijańska wiara była kiedykolwiek łatwa? Tylko pozornie. Wspomniany przed chwilą Eric Voegelin zwraca uwagę, że nitka wiary łącząca chrześcijanina z Bogiem jest w gruncie rzeczy bardzo wątła. Prawdziwa wiara zna swoją słabość, zwłaszcza że w zachodniej kulturze pojawiła się w świecie duchowo niemal pustym, odbóstwionym przez wrogie pogańskim bogom chrześcijaństwo. Wiara jest przecież tylko „poręką dóbr, których się spodziewamy, i świadectwem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11, 1). Do tych słów św. Pawła nieraz nawiązywał Voegelin, twierdząc, że prawdziwe chrześcijaństwo jest „heroiczną przygodą”, a nie ładem serca i uśmierzeniem wątpliwości. Autentyczna wiara ani nie zapewnia poznania Boga, ani nie gwarantuje utrzymania z Nim więzi. Prowadzi nas ona ku sytuacjom granicznym, w których stajemy twarzą w twarz z rzeczywistością ostateczną. Wynikające z takiej sytuacji duchowe napięcie jest zdaniem Voegelina ponad siły większości ludzi.

Stąd pokusa idolatrii, gnozy i masowej religijności, której patronują bogate środki wspierane przez kościelną lub świecką władzę. Stąd zakorzenione w duszach milionów chrześcijan poczucie, że wiara, wykładana autorytatywnie przez Kościół, jest poznaniem wprawdzie nie naukowym i racjonalnym, lecz pewnym i niezawodnym. Tymczasem paradoks wiary często polega na tym, że jej wymiar mistyczny, który pozwala człowiekowi zbliżyć się do Boga, wymaga stanięcia w sytuacji granicznej, gdzie – przynajmniej zrazu – nic nie jest pewne i wiarygodne, a już na pewno nie religijne dogmaty i mentalne konstrukcje teologów. „Wiara jest stałym procesem odrzucania naszych obrazów i pojęć Boga po to, by Bóg mógł być tym, kim jest w swojej własnej rzeczywistości; jest to ucieczka stąd, gdzie jesteśmy, tam, gdzie przebywa On”. Tak o wierze św. Jana od Krzyża pisze współczesna angielska karmelitanka Ruth Burrows. Podobnie można by scharakteryzować wiarę żydowskich proroków, wschodnich Ojców Kościoła, którym bliska była *via negativa*, europejskich mistyków oraz niektórych współczesnych teologów i myślicieli.

Czym zatem jest prawdziwa wiara, nie wiem i nie jestem w tej ignorancji odosobniony; mam honor dzielić ją z wieloma znakomitymi myślicielami, religijnymi mędrcami i dążącymi do Boga mistykami. Nie wiem też, czym jest prawdziwy ekumenizm. Jedno wszak wydaje mi się pewne. Ekumenizm nie poradzi sobie bez tak czy inaczej pojętej *via negativa*, na której będzie się musiał natknąć na poczucie słabości i kruchości własnej wiary z jednej strony, a świadomość suwerenności Boga z drugiej. Ta ostatnia, choć wypływa z teologii i wiary, jest od-

powiednikiem mistycznej intuicji rzeczywistości ostatecznej. Dotykamy tu ciekawego paradoksu duchowego życia, który polega najwyraźniej na tym, że im bardziej człowiek zdaje sobie sprawę z majestatu i transcendencji Boga, z Jego łaski i miłosierdzia, tym mniejszą wagę przywiązuje do ukształtowanych tradycją i zwyczajem Jego obrazów i pojęć. Im bardziej się ku Bogu przybliża, ku Temu, kogo Paul Tillich, idąc w ślad za chrześcijańską tradycją mistyczną, nazwał „Bogiem ponad Bogiem”, tym łatwiej mu artykuły wiary oczyścić z absolutystycznych roszczeń, a nawet zrelatywizować. Tak tylko można w moim przekonaniu dojść do sedna ekumenizmu, którego świadomość powinna wyrażać się w zwięzłej formule Mikołaja z Kuzy, wielkiego chrześcijańskiego mistyka: *Una religio in rituum varietate*. Co z tego wynika?

To, po pierwsze, że dróg prowadzących do Boga jest wiele; teoretycznie, choć nie praktycznie, nieskończenie wiele. Jeśli bowiem wyobrazimy sobie te drogi jako ścieżki prowadzące na szczyt wysokiej góry, łatwo zorientujemy się, że jest ich bez liku. Każda jest nieco inna, przez inny prowadzi krajobraz, inne przy niej rosną drzewa i krzewy, inne ma także podłoże. Lecz wcale nie wszystkie ścieżki doprowadzą nas na szczyt góry. Nie każda zatem jest dobra, choć gdy stoimy u podstawy góry, niezmiernie trudno się w tej płataninie ścieżek zorientować. Z obrazu góry wynika jeszcze jedno bardzo ważne spostrzeżenie. Otóż im bliższe szczytu są te wszystkie ścieżki, tym bliższe są sobie nawzajem. Bo na szczycie nie ma już wielu krajobrazów, wielu różnych drzew i wielu odmian podłoża. Szczyt jest jeden, ścieżek zaś wiele. A dla tego, kto chce do szczytu dotrzeć, nie jest sprawą najważniejszą, którą ścieżką pójdzie. Wybierze najbliższą, najwygodniejszą, najbardziej dostosowaną do jego fizycznych możliwości, zapewne najlepiej mu znaną.

Tak oto przedstawia się w moich oczach obraz ekumenizmu, zarówno międzywyznaniowego, jak i międzyreligijnego. Słowem, jeden jest Bóg, lecz wiele religii; jeden jest Bóg, suwerenny i wolny, wiele do niego różnych dróg prowadzi. Czy wszystkie są równie dobre? Czy wszystkie prowadzą do celu? Nie, oczywiście, że nie. Ale ich uszeregowanie i zhierarchizowanie to wysiłek ogromny, wymagający dobrego rozeznania duchów i pracy intelektualnej; powinien on wynikać z kryteriów różnych duchowych tradycji, nie z zaś dogmatów i twierdzeń jednej tylko religii. Trudno wszak twierdzić, że wszyscy ludzie są ode mnie gorsi tylko dlatego, że nie są mną. Trudno utrzymywać, że tylko język angielski potrafi wyrazić wszystkie uczucia i myśli, jeśli się nie zna innych języków. W dwudziestym wieku nieraz już się okazywało, że przedkładanie własnej wiary nad cudzą i niechęć do innej religii wynikała przede wszystkim z nieznamości, czasem nawet totalnej ignorancji obcej wiary. Przy bliższym poznaniu judaizmu, islamu czy buddyzmu niejednemu szczerze wierzącemu chrześcijaninowi przychodziło stwierdzić, że żydzi, muzułmanie czy buddyści, choć wierzą inaczej bądź nawet zupełnie inaczej niż my, kroczą własną drogą do Boga, bynajmniej nie wąską, wybo-

istą i zamgloną, ale wielką i wspaniałą. Ci chrześcijanie ku swemu zdumieniu odkrywali, że duchowy świat innowierców pełen jest nie tylko głębokiej pobożności, lecz również łaski Boga. Obawiam się, że jeżeli my, zwykli chrześcijanie, nie pójdziemy śladem tych pionierów wielkiego ekumenizmu, z naszych ekumenicznych spotkań niewiele w gruncie rzeczy wyniknie poza ogólną uprzejmością i dobrą wolą.

To prawda, że twierdzenia i dogmaty różnych chrześcijańskich wyznań i różnych religii są wzajemnie sprzeczne. Nie jest to jednak koniec świata ani okazja do potępieńczych swarów. Czasami bowiem te twierdzenia, ze względu na całkowicie inny język religijny, w jakim zostały użyte, są tylko pozornie sprzeczne. Czy tak jest, można mozolnie badać przez pryzmat dialogu i refleksji. Kiedy jednak sprzeczności usunąć już nie sposób, warto sobie uzmysłowić, że te twierdzenia nie są przecież Bogiem, lecz tylko drogą do Niego. Być może nawet nieraz mają charakter „strategiczny” czy „dydaktyczny”; ich racją bytu jest zbawienie człowieka, nie zaś osiągnięcie takiego stanu świadomości, który można by nazwać *adequatio rei*. Są narzędziami otwarcia naszego ducha, nie muszą być zatem identyczne, ważne tylko, by miały ten sam skutek. Weźmy dla przykładu takie zjawisko językowe jak onomatopeja. Polskie słowo „szepać” i angielskie „whisper” naśladują dźwięk szepciana, każde jednak inaczej, każde z tego dźwięku wychwytuje trochę co innego, każde do niego się zbliża nieco inną drogą. Podobnie jest w świecie religii. Innymi zupełnie drogami, często wzajemnie sprzecznymi, dochodzą do tej samej rzeczywistości ostatecznej.

Widać już chyba nadto wyraźnie, że spośród dwóch książek zaleconych mi do lektury przez Redakcję „Przeglądu Filozoficznego” nieporównanie bliższy jest mi *Piąty wymiar* Johna Hicka niż *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Kompendium stoi na straży wyróżnionej pozycji wiary katolickiej, co wydaje mi się obroną perspektywy zaściankowej, godnej owej Angielki, która pojąć nie mogła, że język polski może równie dobrze co angielski wyrażać myśli, uczucia czy nastroje. Z tą wszakże różnicą, że Angielka występowała w tej sprawie indywidualnie i zadawała pytania, Kościół zaś jest ciałem zbiorowym i feruje miarodajne wyroki. Bliski jest mi pluralizm Hicka, bliska jego *via negativa* zakorzeniona w mistyce i świadomości niedającej się wysłowić rzeczywistości ostatecznej. Nie podzielam jednak zawężenia jego horyzontów do perspektywy poznawczej. Jestem przekonany, że pluralizm naszkicowany przez Hicka wypływa nie tylko z naszej ułomności poznawczej wobec suwerennego Boga. Jest również owocem Jego łaski.

Jako chrześcijanin wierzę w Boże miłosierdzie. Nie widzę zatem najmniejszego powodu, by Bóg miał uprzywilejować chrześcijan czy katolików kosztem wszystkich innych. Również zdrowy rozsądek podpowiada mi, że wyróżnienie jednej religii nie ma sensu. Dlaczego? Z jakiej racji? Nikt w tej mierze nie wysunął żadnych sensownych i przekonujących argumentów. Ponieważ człowiek jest *homo*

religiosus, a Bóg jest miłosierny, zakładam, że nie tylko chrześcijanom, lecz także żydom, muzułmanom, taoistom, czerwonoskórym Indianom i wielu innym wskazał drogę na szczyt góry. Ponieważ jest miłosierny, tę drogę, czyli swoje objawienie, dostosował do warunków życia, mentalności i duchowych predyspozycji różnych ludzkich zbiorowości. Gdyby tego nie uczynił, byłby Bogiem wprowadzającym wolnym, ale kapryśnym, człowiekowi niewiernym i niesprawiedliwym. Gdyby tego nie uczynił, nie byłby wielki i suwerenny, nie byłby tym, który jest. Gdyby tego nie uczynił, trudno by mi było Weń wierzyć.