

Ireneusz Ziemiński

Uniwersytet Szczeciński
ireziem@univ.szczecin.pl

CZY BÓG CHCE ISTNIENIA TYLKO JEDNEJ RELIGII?

Dziękując Redakcji „Zeszytów Naukowych Centrum Badań im. Edyty Stein” za zaproszenie do wzięcia udziału w dyskusji nad tezami artykułu Jerzego Kopani *Nieosiągalna jedność, czyli dwa wzorce ekumenizmu*, muszę przyznać, że zasadniczo zgadzam się z postawioną w nim diagnozą na temat niemożliwości ekumenizmu¹. Z tego powodu moja wypowiedź nie będzie polemiką z poglądem Autora, lecz raczej próbą rozwinięcia niektórych wątków omawianego artykułu, a także – być może – wzmocnienia jego głównej tezy o niemożliwości ekumenizmu. Jak bowiem trafnie przekonuje Jerzy Kopania, ani ekumenizm inkluzywny, ani ekumenizm dialogu nie doprowadzą do jedności chrześcijaństwa. Z jednej bowiem strony trudno się łudzić, że po setkach lat rozbicia (nie tylko instytucjonalnego, lecz także doktrynalnego) którakolwiek z chrześcijańskich Wspólnot wyznaniowych będzie gotowa do uznania wyłącznej słuszności poglądów innej Wspólnoty. Decyzja taka oznaczałaby w istocie przyznanie się do swojego zawinionego grzechu, prowadząc równocześnie do porzucenia własnej tożsamości. Z drugiej strony, równie wątpliwe jest, aby dialog ekumeniczny mógł kiedykolwiek doprowadzić do wypracowania jednego stanowiska doktrynalnego, na

¹ Zgadzam się także z wieloma uwagami szczegółowymi Jerzego Kopani dotyczącymi, na przykład, współczesnego kryzysu wiary (s. 411), nieuchronności podziałów wewnątrz poszczególnych religii (s. 402) czy kłopotliwości nauki o piekle, która ma źródła w Ewangelii (s. 404-405). Nie umiem ocenić trafności zastosowania drugiej zasady termodynamiki do sfery ludzkiej kultury (s. 405-407), chociaż argumentacja przedstawiona w artykule wydaje mi się przekonująca.

które zgodzą się wszystkie Wspólnoty chrześcijańskie; jeszcze trudniej wyobrazić sobie możliwość zbudowania jednej instytucji, nadrzędnej w stosunku do obecnie istniejących Kościołów i przez nie akceptowanej. Bardziej realistyczną diagnozą jest przekonanie, że współczesny ekumenizm (zwany przez Jerzego Kopanię ekumenizmem dialogu) to jedynie zmiana strategii postępowania Kościoła rzymskiego wobec innych wyznań chrześcijańskich, cel jednak pozostaje nadal ten sam – jest nim skuteczne przekonanie „braci odłączonych” do porzucenia swych wierzeń i przyjęcia katolicyzmu. Ekumenizm dialogu jest zatem nie tyle nowym wzorcem ekumenizmu, inspirowanym przez Sobór Watykański II, ile raczej bardziej unowocześnioną wersją wcześniej preferowanego ekumenizmu inkluzywnego. Istotną zmianą jest to, że obecnie odstępców od wiary nazywa się łagodniej (nie są już dziećmi szatana, zdrajcami Chrystusa, Judaszami czy heretykami, lecz braćmi odłączonymi, chrześcijanami innych wyznań lub inaczej wierzącymi), nadal jednak nie przyznaje się im racji, uznając trwanie poza Kościołem katolickim za błąd. Wprawdzie – jak głosi Sobór Watykański II – „Duch Chrystusa nie wzbrania się” posługiwać innymi Kościołami i Wspólnotami chrześcijańskimi „jako środkami zbawienia”, to jednak pełnię „zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia”². Znaczy to, że dawniejszy ekumenizm inkluzywny jest nadal istotną częścią nowego wzorca, jakim ma być ekumenizm dialogu. Wprawdzie współcześnie członkowie innych Wspólnot chrześcijańskich nie są już obrzucani anatemami, nie pali się ich na stosie ani nie zabiera się im prawa do praktykowania swojej religii, to jednak nadal oczekuje się od nich przyjęcia pełnego skarbcza wiary i powrotu do jedyne Kościoła, któremu Chrystus dał klucze otwierające bramy Bożego Królestwa. W ten sposób ekumenizm dialogu staje się narzędziem przekonywania inaczej wierzących do przyjęcia prawdy, którą z różnych powodów utracili lub porzucili. Należy dodać, że postępowanie takie nie jest charakterystyczne jedynie dla Kościoła rzymskiego, do którego ograniczył się Jerzy Kopania, lecz także dla innych Kościołów, chociażby prawosławnych czy protestanckich; z ich perspektywy bowiem to katolicy (rozmaitych obrządków) zdradzili naukę Chrystusa, tonąc w herezji.

Skoro wyznawcy poszczególnych Wspólnot są przekonani o własnej, wyłącznej i całkowitej słuszności (wierząc, że tylko oni zachowali depozyt

² Dekret o ekumenizmie. *Unitatis reintegratio*, nr 3. Pogląd ten podtrzymuje Katechizm Kościoła Katolickiego, podpisany przez Jana Pawła II w 1992 roku (nr 816). Jego słuszność potwierdza także Jan Paweł II w encyklice dotyczącej działalności ekumenicznej Kościoła *Ut unum sint* (nr 10).

wiary w postaci nienaruszonej, pozostając całkowicie wierni Chrystusowi), to trudno się dziwić, że oczekują od innych, aby wreszcie zrozumieli swe błędy, porzucili je i przyjęli pełnię Bożej prawdy. Sytuacja ta powoduje, że deklarowany przez niemal wszystkie strony sporu cel, jakim ma być jedność chrześcijaństwa, jest z zasady niemożliwy do osiągnięcia. Podstawowym wszak warunkiem skuteczności jakichkolwiek przedsięwzięć ekumenicznych jest podjęcie autentycznego dialogu, mającego na celu wspólne poszukiwanie prawdy. Przystąpienie jednak do takiego dialogu oznaczałoby w praktyce, że poszczególne Wspólnoty chrześcijańskie dotąd jeszcze prawdy nie poznały, lecz będą jej dopiero wspólnie, szczerze i wytrwale poszukiwać. Ponieważ jednak taka postawa jest w gruncie rzeczy porzuceniem (a przynajmniej zawieszeniem) wiary, od nikogo nie można jej oczekiwać. Z tego powodu dialog ekumeniczny nie jest bynajmniej wspólnym poszukiwaniem Chrystusa ani też wspólnym i zgodnym wsłuchiwaniem się w Jego naukę; przeciwnie, jest najczęściej pouczeniem innych, że błędą, oraz przekonywaniem ich do własnych racji (uznanych za niepodważalne). W przypadku osób bardziej pesymistycznie nastawionych do ekumenizmu, dialog ten ogranicza się do wyznania własnej wiary lub utwierdzenia w przekonaniu o jej słuszności, bez intencji nawracania kogokolwiek czy narzucania mu swojego punktu widzenia; udział w dialogu oznacza zatem dzielenie się z innymi własnym doświadczeniem wiary i umacnianie własnej tożsamości religijnej³, bez nadziei na możliwość uzgodnienia jakichkolwiek wspólnych przekonań doktrynalnych. Wszystkie te formy (w gruncie rzeczy nieautentycznego, a może nawet – pozorowanego) dialogu⁴ raczej utwierdzają aktualny stan rozbicia chrześcijaństwa, zamiast prowadzić do zmniejszania różnic i animozji między poszczególnymi Wspólnotami czy Kościołami. W tej sytuacji spotkania ekumeniczne mogą mieć (i często mają) wyłącznie charakter praktyczny, zbliżają bowiem ludzi do siebie, uczą wzajemnej tolerancji, pozwalają na podejmowanie wspólnych inicjatyw politycznych, ekonomicznych czy społecznych, nie stanowią jednak podstawy do ustanowienia jednego, akceptowanego przez wszystkich, kanonu dogmatów czy zbioru liturgicznych przepisów. W tych najistotniejszych wymiarach jedność chrześcijaństwa pozostaje celem niemożliwym do osiągnięcia. Jerzy Kopania trafnie ukazał główne racje, dla których sytuacja ta nigdy nie ulegnie zmianie, przynajmniej w doczesności.

³ Tak pojmuje dialog ekumeniczny Zbigniew Nosowski w znakomitej książce *Krytyczna wierność. Jakiego katolicyzmu Polacy potrzebują*, towarzystwo „Więź”, Warszawa 2014.

⁴ Szerzej podjąłem ten problem w tekście *O (nie)możliwości dialogu między religiami*, „Ethos” 2016 (w druku).

Jedną z najważniejszych jest ograniczoność ludzkiego rozumu, która powoduje, że nawet w ramach jednego wyznania nie jest możliwa jedność przekonań religijnych, ponieważ każdy człowiek przeżywa swoją wiarę inaczej (s. 403). Źródłem takiego stanu rzeczy jest natura naszego poznania, zwłaszcza naszej samowiedzy. Zdaniem Kopani bowiem, rozumiemy siebie głównie dzięki temu, że odróżniamy się od innych i przeciwstawiamy się im. Z tego powodu rozszerzenie jakiegokolwiek wspólnoty na wszystkich ludzi musiałoby doprowadzić do jej ostatecznej likwidacji (s. 404), jak można bowiem domniemywać, wspólnota ta nie byłaby w stanie zbudować własnej tożsamości, gdyż byłaby pozbawiona możliwości odróżnienia siebie od jakiegokolwiek innej wspólnoty i przeciwstawienia się jej.

Nie kwestionując zasadności takiego postawienia sprawy, skłonny jestem nieco bardziej optymistycznie sądzić, że – gdyby udało się kiedykolwiek zbudować jedną, ogólnoludzką wspólnotę – to mogłaby ona przeciwstawiać się innym gatunkom istot żywych i przynajmniej w ten sposób budować swoją tożsamość. Ważniejsze jest jednak to, że uniwersalna wspólnota religijna niszczyłaby charakterystyczny dla natury ludzkiej pluralizm, którego jednym ze źródeł jest – akcentowana przez Kopanię – skończoność i ograniczoność naszego rozumu. Skoro bowiem każdy człowiek jest w stanie poznać jedynie skromną część prawdy, zwykle odmienną od tych, które są rozpoznawane przez innych ludzi, to trudno się dziwić istnieniu nie tylko wielości poglądów filozoficznych, moralnych czy obyczajowych, lecz także wielości religii (czy też wielości wyznań w ramach jednej religii). Pluralizm ten wynika nie tylko z ludzkiego dążenia do oryginalności czy przeciwstawiania się innym, lecz także z natury przedmiotu religijnej czci – Bóg (*sacrum*) jest wszak bytem, którego istoty zgłębić nie jesteśmy w stanie. Ponieważ jednak niemożliwe jest wyznawanie religii, której jedynym obiektem byłaby niepojmowalna i pozbawiona konkretnego imienia Tajemnica (w takim bowiem razie człowiek nie mógłby wiedzieć, w co ani dłaczego wierzy), każdy z nas (czy to indywidualnie, czy w ramach wspólnoty) tworzy określony obraz przedmiotu czci. Niestety, każdy z takich obrazów jest zupełnie nieadekwatny do rzeczywistości, którą ma reprezentować, jest wszak próbą zamknięcia absolutności i nieskończoności Boga (*sacrum*) w skończonych formułach ludzkich pojęć czy metafor. Z tego powodu, zamiast zrozumiałej dla naszego umysłu idei Boga, mamy jedynie fantastyczne mity lub puste abstrakcje, za którymi nie kryje się żadna treść⁵. Ten stan rzeczy jest dodatkowym powodem niemożliwości (a przynajmniej – bezskuteczności) jakie-

⁵ Szerzej pisałem o tym w popularnym eseju: *Problem Boga – między mitem a abstrakcją*, „Filozofuj” 2015, nr 6, s. 6-8.

gokolwiek dialogu ekumenicznego. Przedmiotem dialogu nie jest bowiem Bóg (*sacrum*), którego nie znamy, lecz nasze subiektywne i kulturowe obrazy Boga, do których czujemy się nadmiernie przywiązani, nie chcąc ich porzucić ani zmodyfikować. Ten opór przed uznaniem cudzych wierzeń (a tym bardziej formuł dogmatycznych) bierze się prawdopodobnie stąd, że mamy pełną świadomość prowizoryczności i nieadekwatności wszystkich idei Boga, także naszych własnych. W tej sytuacji porzucenie jednych fałszywych obrazów i zastąpienie ich innymi fałszywymi obrazami mija się z celem.

Inną trudnością, uniemożliwiającą autentyczny dialog ekumeniczny, jest zasadnicza niepewność wiary religijnej, której nie jesteśmy w stanie uzasadnić rozumowo, odwołując się do racji obiektywnych, możliwych do skontrolowania i zaakceptowania przez wszystkich ludzi. Równocześnie jednak nie ma wątpliwości, że dla każdego, kto swoją wiarę przeżywa autentycznie, poważnie i szczerze, jest ona najważniejszą sprawą w życiu, wyznaczającą jego ostateczny cel. Ponieważ jednak trudno opierać swoje najważniejsze nadzieje egzystencjalne na kruchych i zmiennych fundamentach, zapewne każdy chciałby wierzyć, że wyznawana przez niego wiara jest absolutnie pewna i niewzruszona. W tej sytuacji trudno sobie wyobrazić, że osoba religijna podejmie autentyczny dialog ekumeniczny, który mógłby podważyć całość jej dotychczasowego życia. Z punktu widzenia strategii owocnego przetrwania w świecie i skutecznego zmierzenia się z przeciwnościami losu (w tym zwłaszcza z cierpieniem i śmiercią) lepsze może się okazać dogmatyczne i uparte obstawanie przy raz dokonanym wyborze niż niepewne eksperymentowanie, polegające na zmianie wyznania czy choćby tylko rozważaniu cudzych racji religijnych.

Jeśli jednak nawet pominiemy egzystencjalną wagę wiary religijnej i porzestaniemy jedynie na czysto teoretycznym dialogu ekumenicznym, który miałby doprowadzić do wypracowania wspólnego wszystkim chrześcijanom obrazu Boga, to szanse na jego uzyskanie są również znikome. Różne obrazy Boga są bowiem nie tylko częściowe, lecz także wzajemnie sprzeczne, żaden zatem dialog nie może doprowadzić do złączenia różnic między nimi. Jedynym rozwiązaniem jest porzucenie któregoś z nich (lub nawet wszystkich i poszukiwanie obrazu zupełnie nowego). Jaskrawym przykładem jest nauka o Eucharystii – gdy bowiem katolicy wierzą w realną obecność ciała i krwi Chrystusa w chlebie i winie, luteranie zaś godzą się jedynie na obecność symboliczną, wyznawcy kalwinizmu zaś uważają, że Chrystus w żaden sposób nie jest obecny w chlebie i winie (a Eucharystia jest grzesznym świętokradztwem), wypracowanie wspólnego stanowiska nie jest możliwe. Jedynym rozwiązaniem jest porzucenie swych dotychczasowych opinii przez przynajmniej dwie przywołane Wspólnoty.

Na problem dialogu religijnego można jednak spojrzeć również z nieco szerszej perspektywy, do czego zresztą omawiany artykuł Jerzego Kopani zachęca i inspiruje. Jeśli bowiem wykroczymy poza kwestie chrześcijańskiego ekumenizmu, konfrontując ze sobą nie tylko wyznania jednej religii, lecz także poszczególne tradycje religijne (choćby monoteistyczne), to odkryjemy, że niemożliwość zbudowania jednej, uniwersalnej religii (a tym bardziej – jednej, uniwersalnej religijnej wspólnoty ludzi) da się również uzasadnić teologicznie. Jeśli bowiem zakładamy, że Bóg istnieje i że jest naszym stwórcą, to musimy również przyjąć, że nie stworzył On ludzkości jako powszechnika, lecz jako zbiór wyjątkowych, wzajemnie do siebie nieredukowalnych (a często nawet – zupełnie do siebie niepodobnych) jednostek. Jeśli zaś dodatkowo przyjmujemy, że stworzenie ludzi było wolnym aktem Boga, nie zaś metafizyczną koniecznością wynikającą z Jego natury, to będziemy musieli w konsekwencji uznać, że istnienie tak ogromnych różnicowań w gatunku ludzkim jest nie tylko miłe Bogu, lecz że było także przez Niego świadomie zaplanowane. Świadczy to o tym, że Bóg bynajmniej nie dąży do totalnej unifikacji ludzkości, w której odmiennosc i specyfika poszczególnych jednostek byłaby zagrożona (a tym bardziej – zlikwidowana). Przeciwnie, Bóg jawi się jako zdecydowany zwolennik antropologicznego pluralizmu, dostrzega bowiem w każdym stworzonym przez siebie człowieku odrębnego i niemożliwego do zastąpienia partnera w dialogu, który Stwórca prowadzi ze światem. W takim zaś razie należy również przyjąć, że Bóg godzi się na to, iż każdy z nas będzie inaczej Go pojmować, w specyficzny sposób przeżywając swoją wiarę (lub niewiarę). Mamy zatem prawo wierzyć, że Bóg chce być kimś absolutnie wyjątkowym dla każdego z nas, nie zaś jednym i tym samym – dla wszystkich. Każdy przecież, kto traktuje poważnie czy to swoją religię, czy też swój ateizm, musi nawiązać z Bogiem (*sacrum*) osobistą i niepowtarzalną relację. W tej niepowtarzalnej relacji Bóg (także Chrystus) Piotra będzie nieuchronnie inny niż Bóg (Chrystus) Pawła, Maryi, Nikodema, Kajfasza czy Judasza. Nie znaczy to jednak, że istnieje tylko Bóg (Chrystus) Maryi czy Piotra, równie realny jest przecież Bóg (Chrystus) Pawła czy Judasza⁶.

Do podobnego wniosku możemy dojść, jeśli założymy, że Bóg nie tylko stworzył świat, lecz także postanowił się nam objawić. Wówczas bowiem trudno przyjąć, że Jego Objawienie było wydarzeniem jednorazowym, ściśle ograniczonym do konkretnego czasu i przestrzeni, dostępnym jedynie nielicznym, szczęśliwym wybrańcom, zdolnym je bezbłędnie rozpoznać. Prze-

⁶ Wydaje się, że mamy także prawo mówić o Bogu (a nawet o Chrystusie) innych religii. Por. H. Waldenfels, *Chrystus a religie*, przeł. B. Drağ, Kraków 2004.

ciwnie, bardziej racjonalne wydaje się założenie, że tych objawień było, jest i będzie jeszcze w przyszłości bardzo wiele, tylko dzięki temu bowiem Bóg będzie w stanie ukazać ludziom pełnię tego, kim jest i czego od nich oczekuje. Skoro bowiem jest On (z definicji) bytem nieskończonym, człowiek zaś – bytem wielorako ograniczonym i ułomnym, to żadna jednostka ani wspólnota religijna nie jest w stanie Go w pełni poznać. W takim zaś razie zasadne okazuje się założenie, że Bóg objawia się wiele razy, na różne sposoby i wielu ludzkim wspólnotom; wprawdzie żadne z tych objawień nie jest ostateczne ani pełne, jednak każde z nich może być (przynajmniej częściowo) prawdziwe i trafnie rozpoznane przez tych, do których było adresowane. Wówczas jednak naturalne wydaje się również istnienie wielu religii (czy też wielu wyznań w ramach jednej tradycji religijnej), każdą z nich mamy też prawo uznać za ludzką odpowiedź na częściowe objawienie samego Boga (nawet jeśli żadna nie ukazuje Jego nieskończonej głębi). Wniosek ten świadczy o tym, że dążenie do zniesienia pluralizmu religijnego (czy też pluralizmu wyznań w ramach jednej religii) jest nie tylko nieosiągalne, lecz byłoby również szkodliwe, gdyż ograniczyłoby nasze rozumienie Boga do wąskiego obrazu, charakterystycznego dla jednej tradycji czy jednego wyznania – trudno tymczasem przyjąć, aby Bóg nie chciał być przez nas poznawany coraz dokładniej i pełniej. Wielość religii nie musi zatem być uważana za zło, coś sprzecznego z wolą Boga. Przeciwnie, wydaje się raczej dobrem, stanowiącym naturalną konsekwencję stworzenia i objawienia – skoro bowiem Bóg pragnie zbawić wszystkich ludzi, to rozsądne jest przyjąć, że zbawia ich w sposób dla każdego z nich najbardziej właściwy.

Wniosek ten nie przeczy życzeniu (czy wprost nakazowi), wypowiedzianemu przez Jezusa: „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21). Jedność bowiem, o której mówił Jezus, z pewnością nie miała polegać na jedyności wyznawanej doktryny, jedyności sprawowanego kultu czy przynależności do jedynej, uznanej za prawomocną, instytucji czy wspólnoty religijnej. Przeciwnie, Jezus miał raczej na myśli jedność wszystkich ludzi w Bogu, co oznacza nie tyle jedność ontologiczną (nikt bowiem z nas nie może stać się częścią nieskończonego Boga bez utraty własnej tożsamości), ile jedność moralną, to znaczy jedność miłujących się wzajemnie osób⁷. Ta jedność musiałaby z pewnością prowadzić do wzajemnego szacunku i tolerancji, także tolerancji dla inaczej wierzących, a nawet niewierzących. Sam Jezus dał te-

⁷ Warto w tym miejscu odnotować, podkreślany niekiedy, najszerzy wymiar ekumenizmu, który obejmowałby wszystkich ludzi dobrej woli, niezależnie od przynależności religijnej. Za takim rozumieniem ekumenizmu opowiadał się znany historyk filozofii, Stefan Świeżawski, jeden ze świeckich audytorów Soboru Watykańskiego II.

mu zresztą wielokrotnie przykład swym życiem, nie potępiając najbardziej zatwardziałyłch grzeszników ani nawet swoich oprawców, niezdolnych dostrzec w Nim Bożego Syna. „Być jedno” zatem, to trwać w prawdziwie Bożej miłości, która nie pozwala na pychę i poczucie wyższości wobec innych, którzy jeszcze nie odkryli pełni objawienia czy środków zbawczych, rzekomo tylko przez nas posiadanych. „Być jedno” to także godzić się, że inni mogą być bliżej Boga niż ja sam, nawet jeśli uznaję wszystkie dogmaty ogłaszane przez mój Kościół i spełniam wszystkie rytualne przepisy obowiązujące w mojej Wspólnocie religijnej. W takim zaś razie wielości wyznań chrześcijańskich (ani nawet wielości religii) nie powinniśmy uważać za skutek podstępnego działania szatana, lecz raczej za świadomy i celowy zamysł Boga⁸, który, jako nieskończony, ma wiele imion i przygotował w swoim domu dla nas mieszkań wiele.

Wielość religii można także uzasadnić antropologicznie, odwołując się nie tyle nawet do wielości i różnicowań istniejących między ludźmi, ile do powagi wyboru religijnego, jakim jest świadome uznanie prawdziwości określonej doktryny czy wstąpienie do wybranej wspólnoty. Skoro bowiem każda religia jest specyficzną propozycją zarówno rozumienia Boga, jak też budowania własnego życia w dialogu z Nim, to wybór określonej religii jest także wyborem specyficznej drogi życiowej. Jeśli wybór ten ma być poważny, to musi być wyborem autentycznym, dokonany spośród wielu różnych możliwości. Już z tego powodu byłoby źle, gdyby istniała tylko jedna religia, którą człowiek mógłby jedynie przyjąć lub odrzucić. W przypadku istnienia wielu religii wybór jest bardziej ważny (choć także – bardziej dramatyczny), ostatecznie bowiem decydujemy się na przynależność do określonej tradycji ze wszystkimi jej słabościami i ułomnościami. Z tego powodu przyjmujemy nie tylko dobra przez nią oferowane, lecz także zło, które jest w niej wielorako obecne. Dramatyzm wyboru religii w świecie pluralistycznym polega zatem nie na tym, że możemy utracić zbawienie, opowiadając się za błędną doktryną czy fałszywym Kościołem, lecz na tym, że wybieramy specyficzną drogę życia, na której możemy doświadczyć zarówno łaski, jak i grzechu, zarówno miłości, jak i samotności czy odrzucenia. Najbardziej źródłowy akt religijny bowiem, czyli akt wyboru życia z Bogiem lub bez Niego, jest aktem wolności; z tego powodu nie należy nikomu odbierać prawa do jego dokonania ani ograniczać zakresu możliwych alternatyw co do kształtu konkretnych relacji z Bogiem.

⁸ Problem ten szerzej podjąłem w tekście *Wielość religii: dzieło szatana czy zamysł Boga?*, „Znak” 2005, nr 12 (607), s. 176-183. Tekst ten jest recenzją książki Grzegorza Chrzanowskiego *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005.

Wniosek ten sugeruje, że wszelkie dążenia ekumeniczne są wątpliwe nie tylko z racji epistemologicznych (co wielostronnie i przekonująco ukazał Jerzy Kopania), lecz także z racji teologicznych i antropologicznych. Konstatacji tej nie należy jednak odczytywać pesymistycznie, przeciwnie, ukazuje ona fundamentalne prawo każdego człowieka do własnego, autentycznego i odpowiedzialnego wyboru religijnego.

DOI: 10.14746/cbes.2016.15.22