

Stanisław Wszolek
Wydział Filozoficzny, PAT

JAKIEJ RELIGII POTRZEBUJE TOLERANCYJNA EUROPA?

We współczesnych dyskusjach na temat religii i tolerancji zwraca się uwagę na dwie zagadki. Zagadkę religii wyraża pytanie: dlaczego religie monoteistyczne, uchodzące za najwyższe formy religii, są generatorami nietolerancji? Natomiast zagadkę tolerancji wprowadza inne pytanie: dlaczego należy tolerować nieakceptowane wartości? Z obu zagadek wynika przekonanie o wzajemnej obcości absolutystycznych roszczeń religii monoteistycznych i tolerancyjnych przekonań nowoczesnego społeczeństwa. Poniżej najpierw przedstawię krótko obydwie zagadki, a następnie sformułuję odpowiedź. Przeciwnie do „paradoksalnych” opinii i ich konsekwencji o „wrogości” religii i tolerancji, będę bronił stanowiska, że zagadka tolerancji znajduje najlepsze oświetlenie na gruncie religijnym i chrześcijańskim. Między tolerancją a religią istnieje bowiem rodzaj sprzężenia zwrotnego. Nowożytny ideał tolerancji wymusza oczyszczanie przekonań religijnych, natomiast religia chroni tolerancję przed samozniszczeniem. Teza ta nie przynosi wprawdzie teoretycznego rozwiązania obu zagadek, lecz stanowi punkt wyjścia do naszkicowania najlepszego wyjaśnienia trudnego problemu, który dopiero po uwzględnieniu osobistego zaangażowania jednostek i wspólnot staje się zrozumiały.

1. Dwie zagadki – postawienie problemu

Wiek siedemnasty był świadkiem powstania głównych prac, omawiających zagadnienie tolerancji i religii. Idzie, rzecz jasna, o *List o tolerancji* (1667) Johna Locke’a, *Rozprawę teologiczno-polityczną* (1670) Barucha Spinozy, oraz o *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ: Contrains-les d’entrer* (1686) Pierre’a Bayle’a. Wymienieni autorzy, związani z kościołem katolickim, utorowali drogę wszelkiej późniejszej argumentacji na rzecz tolerancji.¹

¹ Głos Bayle’a był ważny, gdyż w swym komentarzu przedstawił on mniej lub bardziej systematyczną refutację nauczania św. Augustyna. Na argumentacji Bayle’a oparł się Wolter w *Traktacie o tolerancji*. Na temat tolerancji zob. m.in.: M. Walzer, *On Toleration*, New Haven and London: Yale University Press 1987 [*O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999]; R. Legutko, *Nie lubię tolerancji*, Kraków: Wyd. ARKA 1993; J. Bérenger, *Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV-XVIII wiek)*, tłum. M. Forycki, Poznań: Wyd. Poznańskie 2002.

Już proste zestawienie dat pokazuje, że debata nad tolerancją zaczęła się na dobre wtedy, gdy w Europie, m.in. w wyniku wojen religijnych, brak tolerancji stał się problemem społecznym. Można to wyrazić słowami, że kwestia tolerancji stała się sprawą palącą w klimacie erozji cnót chrześcijańskich. Wówczas to utrwaliło się znaczenie „tolerancji” jako powstrzymania się od prześladowania innych z powodów religijnych. Adwokatowi tolerancji, ludziom takim jak John Locke, chodziło głównie o reformę prawa: aby państwo siłą nie chroniło przekonań religijnych. W tym klimacie doszło do utrwalenia takiego sposobu czytania historii, w którym religia została związana z nietolerancją. Ukuty w czasach nowożytnych i odtąd dość szeroko akceptowany schemat myślenia o religii i tolerancji przybiera najczęściej postać „historii nietolerancji religijnej”.² Głosi on: Jeśli chodzi o tolerancję, to politeizm jest lepszy od monoteizmu. Dopóki ludzie oddawali cześć lokalnym bóstwom, dopóty nie istniało niebezpieczeństwo wojen religijnych. Gdzie jest mnogość bóstw, tam jest wiele dogmatów i tolerancja na odmienne poglądy.³ Politeizm z definicji nie sprzeciwia się tolerancji religijnej, gdyż łączy się z obojętnością na wierzenia innych.

Sytuacja uległa zmianie wraz z powstaniem religii monoteistycznych, które głoszą dwie absolutne prawdy: (1) prawdę o wyłączności określonej formy zbawienia oraz (2) nakaz głoszenia tej jedynej formy zbawienia. Ekskluzywizm nauki o zbawieniu połączony z nakazem misyjnym – brzmi często powtarzana teza – nie da się spójnie pomyśleć wraz z obojętnością na wierzenia innych. Nie może więc budzić zdziwienia, twierdzą zwolennicy przedstawionej tezy, że narastanie nietolerancji religijnej przypada na czas umacniania się chrześcijaństwa i islamu, wybitnie monoteistycznych religii. Idąc po linii zasygnalizowanego toku myślenia, prawo rządzące ewolucją religii można wyrazić słowami: Im wyższa forma religii, tym większe zagrożenie dla tolerancji. Prawo to wyraża pierwszą z zapowiedzianych zagadek: zagadkę religii monoteistycznej. Bo istotnie, jest to rzecz zagadkowa, że religie monoteistyczne, uchodzące za wyższe formy religii, są z definicji bardziej nietolerancyjne aniżeli umieszczane niżej w hierarchii religie politeistyczne czy pierwotne.

Nowożytne pojęcie tolerancji jest również zagadkowe. Już dawno zauważono, że tolerować możemy tylko to, czego nie akceptujemy. Gdyby było inaczej, słowo „tolerancja” byłoby źle używane. Tolerujemy wartości, poglądy, postawy i zachowania, które podlegają naszej mniej lub bardziej zdecydowanej dezaprobacie. Mówiąc dokładniej, jeśli podmiotem

² Por. np.: J. Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993, xxi-xxiv.

³ W politeistycznych Atenach Sokrates był wprawdzie prześladowany, lecz raczej z motywów społeczno-politycznych aniżeli religijnych. Musiał cierpieć i ponieść śmierć, bo jego działalność podważała społeczne struktury *polis*.

tolerancji nazwiemy tego, kto toleruje, a za przedmiot tolerancji uznany wartości, postawy, przekonania, opinie, ewentualnie osoby cieszące się tarczą ochroną tolerancji, to sensowne mówienie o tolerancji zakłada sytuację, którą opisują następujące trzy warunki:

- (1) Podmiot tolerancji nie akceptuje tolerowanych wartości, poglądów, postaw, zachowań etc.
- (2) Podmiot tolerancji dysponuje środkami, dzięki którym jest w stanie skutecznie przeciwstawić się osobom, które wyznają owe niepożądane wartości, postawy, poglądy, zasady etc.
- (3) Podmiot tolerancji wyrzeka się użycia tych środków, chociaż wolno mu wyrażać dezaprobatę wobec nieakceptowanych wartości, postaw etc. (w niektórych sytuacjach wyrażenie dezaprobaty wydaje się wręcz obowiązkowe).⁴

Jak wynika z punktu (3) właściwie rozumiana tolerancja domaga się jakiejś dezaprobaty, którą tolerujący winien okazać osobie tolerowanej. Tę sprawę podkreślił już John S. Mill, który ukazywanie głupcom, jak są nieprzyjemni, nazywał „usługą” im oddawaną. „Byłoby dobrze w samej rzeczy [...], gdyby jedna osoba mogła uczciwie wytknąć drugiej jej wady, nie narażając się na zarzut nieokrzesania czy arogancji”. I dodawał: „Człowiek, który odznacza się popędliwością, uporem, zarozumiałstwem – który nie może się utrzymać z umiarkowanych funduszy – który nie może powstrzymać się od szkodliwego pobłażania sobie – który goni za zwierzęcymi przyjemnościami zamiast za duchowymi – musi być przygotowany na to, że inni będą myśleć o nim gorzej i odnosić się do niego mniej przychylnie”.⁵

Przytoczone przykłady nie są jednoznaczne, lecz ich semantyczna chwiejność nie ma istotnego wpływu na postawienie problemu. Jakkolwiek ujmijemy zagadnienie, tolerancja okaże się jakąś miarą zaangażowania, która jest proporcjonalna do jakichś wartości (dóbr) i racji uzasadniających te wartości (dobra). Tolerancji nie można rozumieć absolutnie. Stosuje

⁴ W. Sadurski, *Zagadka tolerancji*, w: (red.) J. Stelmach, *Studia z filozofii prawa*, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2001, 11.

⁵ J.S. Mill, *O wolności*, tł. A. Kurlandzka, w: *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa: PWN, 1959, 228-9. Mill rozwijał (polemicznie) myśl Johna Locke’a, który wykazywał bezużyteczność przymusu dla religii. Religia opiera się na zasadzie wolności, więc przymus może wydać jeno hipokrytów, a nie czcicieli. (W tle pism Locke’a kryła się zwalczana przezeń teza, że tortury mogą prowadzić do zbawienia!). Obalał też przekonanie, że religijne odstępstwo zachwieje porządkiem społecznym. Kościół to „voluntary society”, która pełni misję w świecie całkiem niezależnie od państwa. Kościół może uciekać się tylko do przekonywania, bo jego celem jest „zbawienie duszy”, natomiast państwo, które istnieje dla zabezpieczenia własności i wolności obywateli, może i czasem musi uciekać się do przymusu. Jednakże tenże sam Locke wśród przekonań, które żadną miarą nie mogą być tolerowane w państwie prawa wymieniał ateizm: „Dla ateusza bowiem nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które więziami są społeczeństwa: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli, to wszystko traci swoją wartość”. Por. John Locke, *List o tolerancji*. Tekst łaciński z przekładem polskim L. Joachimowicza, Warszawa: PWN, 1963, 55.

się do niej Arystotelesowska zasada „złotego środka”, wedle której cnota znajduje się w środku pomiędzy brakiem i nadmiarem. Brakiem, umieszczonym po jednej stronie tolerancji, jest obojętność na wartości. Nadmiarem jest zaangażowanie niewspółmierne do dobra i uzasadniających je racji, które czasem nazywa się fanatyzmem. Bałagan i zamęt towarzyszący dyskusjom na temat tolerancji jest wprost proporcjonalny do trudności towarzyszących szukaniu owego złotego środka między obojętnością i fanatyzmem.

Zaproponowana definicja („tolerancja jest miarą zaangażowania”) rozwiązuje zagadkę tolerancji jedynie pozornie. Problem pojawia się natychmiast, gdy tylko postawimy pytanie o kryterium wyznaczające granicę zaangażowania w konkretnych kwestiach spornych. Do rozstrzygnięcia spornych kwestii brakuje potrzebnej miary – niezależnego, obiektywnego punktu odniesienia. Co więcej, wiadomo z praktyki, że najbardziej zażarte dyskusje toczą się wówczas, gdy mamy do czynienia z zagadnieniem, w które są uwikłane dwie wartości, np.: życia i wolności w dyskusjach nad aborcją. Problem tolerancji – jak rozróżnić formy dezaprobaty dopuszczalnej (czy wymaganej) przez tolerancję od form niedopuszczalnych, niszczących tolerancję? – wydaje się w praktyce nierozwiązywalny. W konsekwencji powraca pytanie podkreślające zagadkę tolerancji: dlaczego mamy w ogóle tolerować nieakceptowane wartości?

Obydwie zagadki, religii i tolerancji, jeśli zostaną wzięte *bona fide*, mają ukazać przepaść oddzielającą społeczeństwo wyznające monoteizm od nowoczesnego społeczeństwa tolerancyjnego. Ponieważ moim celem jest ukazanie, że przepaść ta jest tylko pozorna, muszę przyrzeć się wypowiedzianym zagadkom nieco uważniej.

2. Zagadka religii – założenia i uproszczenia

Zagadka religii wyraża tezę kontrowersyjną, lecz ciągle przywoływaną. Zajmują się nią nie tylko filozofowie teoretycy, lecz również badacze religii. W pracy wydanej w roku 1998, znany egiptolog Jan Assmann, zestawiając ze sobą religię biblijną z religiami politeistycznymi, wprowadza pojęcie tzw. „mojżeszowego rozróżnienia”. Treść tego pojęcia odpowiada temu, co wyraża nasza zagadka religii. W religiach przedmojżeszowych, które opierały się na podziale *sacrum – profanum* albo ‘czysty’ – ‘nieczysty’, nie było w zasadzie miejsca na fałszywych bogów – wszyscy bogowie pełnili bowiem „wymienialne” funkcje. „Nikt nie negował cudzych bogów ani obrzędów na ich cześć. Pojęcie fałszywej religii było dla antycznych politeistów całkowicie obce”.⁶ Sytuacja uległa zmianie wraz z Mojżeszem,

⁶ Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München: Carl Hansen 1998, 23 i nast.

tzn. wprowadzeniem wiary w jednego Boga. Zazdrosny Bóg religii mojżeszowej wprowadził granice i izolację. Pojawiły się nowe pojęcia, takie jak „pogaństwo” czy „bałwochwalstwo”. Usankcjonowane zostały formy zachowania oparte na przemocy, których obrazem są biblijne opowieści o złotym cielcu i „krwawym” exodusie z Egiptu. Cel wywodu J. Assmanna jest klarowny. Jeśli chcemy żyć w świecie pokoju, winniśmy „powrócić do Egiptu”, do panteonu bogów, którzy się dopełniają, a nie wykluczają, i w ten sposób kładą podwaliny pod świat ładu i pokoju. Interpretując Stary Testament według zasady „z powrotem do Egiptu” Assmann zwraca uwagę na wiele wskazówek zawartych w Biblii hebrajskiej, które, jego zdaniem, wyrażają „tęsknotę za Egiptem”, rozumianą nie w sensie psychologicznym, lecz jako rozpoznanie faktu, iż Egipt jest „kolebką wszelkich religii”, „splotem Rozumu i Objawienia”.⁷

Teza, że religia monoteistyczna sprzyja podziałom, wojnom i wrogości spoczywa na wielu uproszczonych założeniach i nie wytrzymuje krytyki historycznej. Zwróćmy uwagę na następujące sprawy.

- i. Zagadka religii zakłada arbitralną i, w gruncie rzeczy, nieprawdziwą klasyfikację religii, a zwłaszcza przekonanie, że tzw. rozwój religii przebiegał linearnie – od politeizmu do monoteizmu. Teza ta, podważona m.in. przez Eliade’go, nie znajduje żadnego poparcia pośród badaczy religii.
- ii. Argumenty przedstawiane w obronie nietolerancji, jakie znajdujemy w zachowanych świadectwach historycznych, nie wykazują wcale takiej wrażliwości na postać religii. W średniowiecznej chrześcijańskiej Europie były takie same jak w starożytnej Grecji (Heretyków należy zniszczyć, bo obrażają Boga (bogów), który gniewa się i karze ziemię zamieszkiwaną przez bezbożników).
- iii. Interpretacja Assmanna jest zbyt arbitralna, aby nie dało się zauważyć, iż wyrosła ona z potrzeby uzasadnienia pewnego stanowiska, które w obecnej dobie cieszy się poparciem. Przede wszystkim jednak teza ta nie znajduje potwierdzenia w badaniach historycznych. Politeizm nie był żadnym gwarantem pokoju i ładu.
- iv. W końcu „zagadka religii” opiera się na jednostronnej i, w gruncie rzeczy, formalistycznej interpretacji religii, która nie bierze w ogóle pod uwagę treści religijnych. Do tej sprawy wrócimy jeszcze w dalszym wywodzie.

Wymienione racje podważają „zagadkę religii”, przynajmniej w tej formie, w jakiej została przez nas przytoczona. Jednak musimy pamiętać, że teza o konfliktogennym charakterze

⁷ Tamże, 40.

religii monoteistycznych utrwałała się w myśli europejskiej na skutek splotu wydarzeń historycznych, pośród których wojny religijne odgrywały ważną rolę. Z tego powodu nie będę kontynuował jej krytyki, lecz przyjmę ją dla celów argumentu, aby ukazać istotę związku religii i tolerancji i przedstawić zapowiadaną odpowiedź na obie zagadki. Wpierw jednak muszę zatrzymać się nad zagadką tolerancji.

3. Zagadka tolerancji – próby rozwiązania

Jak pamiętamy, wyraża ją pytanie: dlaczego należy tolerować nieakceptowane wartości? Odpowiedzi dawane na postawione pytanie można stosownie poukładać i nazwać. Pośród najczęściej spotykanych są następujące:

- 1) Sceptycyzm wobec ważności własnych wartości;
- 2) Godność osób wyznających inne wartości (jej podstawą są albo treści samych wartości, albo człowieczeństwo osób wyznających inne wartości);
- 3) Naczelna rola autonomii, wolności, prawa do samorealizacji.

Każda z wymienionych racji, tak samo jak każdy z argumentów zbudowany na ich podstawie, ma ograniczenia. Na (1) możemy odpowiedzieć, że niepewność wobec własnych wartości musi wynikać z niepewności wobec wartości w ogóle; zatem nie ma najmniejszego powodu, aby sądzić, że wartości innych są lepsze od wartości własnych. Decyzja o tolerowaniu obcych wartości i osób musi zatem wynikać z innej przyczyny niż sceptycyzm wobec własnych wartości. Motyw godności innych osób, podkreślony w warunku (2), również nie jest wystarczający. Jeśli bowiem motywem szacunku miałyby być treści wartości uznawanych przez innych, to wówczas mielibyśmy do czynienia z aprobatą, a nie tolerancją. Jeśli natomiast motywem szacunku jest człowieczeństwo (w sensie gatunkowym), to wówczas nie ma powodu dyskusji o granicach tolerancji. Zawsze i wszystko należy tolerować; przecież nawet najbardziej szkodliwe wartości wyznają ludzie, którym należy się szacunek z racji przynależności do gatunku ludzkiego. Podobne zastrzeżenia wywołuje warunek (3) – naczelna wartość wolności. Wszak treścią tolerancji jest poszanowanie odmienności innych, a więc uszanowanie ich wolności. Warunek (3) powołuje się więc na tę samą zasadę, którą chce uzasadnić.

Wymienione wyżej uzasadnienia powoływały się na jakichś cechy znajdujące się po stronie przedmiotu tolerancji. Istnieje racja „mieszana”, która odwołuje się wprawdzie do cech znajdujących się po stronie przedmiotu tolerancji, lecz tylko ze względu na przewidywalne korzystne skutki dla podmiotu tolerancji. Powołują się na nią wszyscy ci, którzy wysuwają tzw. argument strategiczny, znany w teorii decyzji. Racja ta brzmi:

- 4) Zasada tolerancji jest najowocniejszą postawą praktyczną (np.: tolerujemy film obrażający uczucia religijne, aby nasza ingerencja nie przyczyniła się do jego popularności).

Argument „użytecznościowy”, bo tak w istocie należałoby nazwać to rozumowanie, chociaż często bywa stosowany w praktyce, chybia celu: wynika z niego bowiem, że tolerancja jest jedynie instrumentem, a nie „cnotą” czy postawą wobec cnót (tzw. meta-cnotą). Z tego powodu jest on bezużyteczny, przynajmniej dla tych, którzy w tolerancji upatrują panaceum na wszystkie problemy związane z życiem wspólnym.

Radykalnie odmienne uzasadnienie tolerancji proponują ci, którzy racje na rzecz tolerancji umieszczają po stronie podmiotu tolerancji. Twierdzą oni, że „[u]zasadnienie etyczne postawy tolerancji dotyczy wartości, realizowanych po stronie osób, przejawiających postawę tolerancji w odniesieniu do ludzi, wyznających nieakceptowane (przez podmioty tolerancji) normy i wartości. Powinniśmy być tolerancyjni wobec „nich”, ale nie ze względu na „nich”, lecz ze względu na nas samych”.⁸ Zauważmy, że w tym ujęciu:

- i. tolerancja jest wartością (cnotą), którą trzeba i warto rozwijać;
- ii. podmioty tolerancji wykazują pewną nieufność wobec własnej postawy nie ze względu na sceptycyzm wobec własnych wartości, lecz na skutek uznania własnej omyłności, nieprzezroczyistości motywów, które prowadzą nas do ingerencji w zachowania innych;
- iii. ostatecznym uzasadnieniem tolerancji jest „bogate spectrum możliwości”, wyznaczone przez wartości innych. Im rozleglejsze pole możliwości, tym większa szansa uzasadnienia własnych wartości.

Ostatni warunek zasługuje na uwagę. Jeden ze współczesnych zwolenników podmiotowego uzasadnienia tolerancji wyjaśnia go w następujący sposób. „Aby móc w sposób autonomiczny i racjonalny przyjąć oraz uzasadnić własne zasady moralne, własne koncepcje moralnego dobra i słuszności, musimy znać szeroki wachlarz opinii, poglądów i postaw w naszym społeczeństwie. Sensowność naszych własnych decyzji wymaga m.in. znajomości i zrozumienia alternatyw wobec nich. Ingerując w zachowania ludzi, kierujących się normami i wartościami przez nas nieakceptowanymi, możemy doprowadzić do zaniku wyznawania tych innych norm (a przynajmniej do zaniku ich publicznego wyrażania), co w rezultacie pozbawi nas wiedzy o możliwych alternatywach wobec naszych własnych norm i wartości”.⁹

⁸ W. Sadurski, *Zagadka tolerancji*, jw., 18.

⁹ Tamże, 20.

Trzeba przyznać, że argument „podmiotowy” na rzecz tolerancji jest bardzo atrakcyjny. Jednakże i ten argument można łatwo ośmieszyć. Wystarczy zapytać, czy istnieje coś takiego, jak wybór norm moralnych przez dany podmiot? Przecież – wbrew temu co podsuwa obserwacja – nie ma „etycznego supermarketu”, w którym bogata oferta uczyłaby nas dystansu wobec wartości (towarów) i tolerancji wobec osób o odmiennych preferencjach!

Nie trzeba uciekać się do karykatury, aby docenić wartość zastrzeżenia wobec „szerokiego wachlarza opinii i poglądów”. John Stuart Mill żądał tolerancji, bo utrzymywał, że wolność, indywidualność i różnorodność stanowią najwyższe wartości etyczne, które czynią człowieka wzniosłym. Na to James Fitzjames Stephen (w *Liberty, Equality, Fraternity*, opublikowanej w 1861) odpowiadał, że różnorodność nie jest dobrem samym w sobie. Państwo, którego połowa populacji weszłaby na drogę przestępczą z pewnością byłoby różnorodniejsze (a więc i bogatsze w jakieś wartości) niż państwo złożone z uczciwych obywateli, lecz trudno przypuścić, by było lepszym państwem.¹⁰

Spór Milla ze Stephenem, tak samo jak karykatura supermarketu, podkreśla ograniczenia „naturalistycznego” uzasadnienia tolerancji, które traktuje tolerancję jako świecką cnotę, która nie potrzebuje żadnego poza-naturalnego zakotwiczenia. Jeśli tolerancja jest cnotą, to jest to zaiste bardzo zagadkowa cnota.

4. Tolerancja i religia

Naturalistyczne wyjaśnienia tolerancji, choć nie pozbawione blasków, dają wyraz zasadniczym trudności związanych z precyzyjnym ujęciem diskutowanego zagadnienia. Powody tych trudności można by długo wyluszczać. Ujmując rzecz nieco schematycznie, postawmy niezbyt kontrowersyjną, choć rzadko dyskutowaną, tezę: Tolerancja, taka jaką znamy i rozważamy od czasów Locke’a, jest świeckim substytutem szeregu cnót chrześcijańskich. Zagadka tolerancji polega na tym, że dopóki pozostajemy w wymiarze naturalistycznym (jedynie słusznym dla myśli liberalnej), dopóty nie znajdziemy dobrego uzasadnienia dla postawy bądź postaw oznaczanych słowem „tolerancja”, gdyż postawy te najlepiej tłumaczą tradycyjne cnoty chrześcijańskie.

W tym miejscu chciałbym zapobiec możliwemu nieporozumieniu. Postawiona teza nie oznacza wcale negatywnego stanowiska wobec nowożytnej i współczesnej postawy tolerancji. Warto przypomnieć, że choć słowo „tolerancja” funkcjonowało w starożytnej łacinie, to jednak debata nad tolerancją zaczęła się na dobre wtedy, gdy w XVI-wiecznej

¹⁰ E. Langerak, *Theism and toleration*, w: Ph. L. Quinn, Ch. Taliafero, *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell Publishers 1999, 511.

Europie, m.in. w wyniku wojen religijnych, brak tolerancji stał się problemem społecznym. Innymi słowy, kwestia tolerancji stała się sprawą palącą w klimacie erozji cnót chrześcijańskich. Tolerancja stała się substytutem cnót w chrześcijańskiej Europie na skutek splotu wydarzeń i przemian, a jedną z nici tego splotu była rzeczywistość – żeby wrócić do określenia z pierwszego paragrafu – „historia nietolerancji religijnej”. Powiedziawszy to, należy jednak postawić krok następny. Historia nietolerancji religijnej nie wyczerpuje historii religii. Przedstawiona wyżej zagadka religii jest uproszczonym wnioskiem wyciągniętym z tej historii. Jeśli chcemy rozwikłać obie zagadki należy dostrzec to, co łączy cnoty chrześcijańskie z tolerancją.

W czym tkwi fałsz schematu: im wyższa forma religii, tym większe zagrożenie dla tolerancji? Odpowiedź nie jest trudna. Przytoczona zasada, jak to zasugerowaliśmy już wyżej, posługuje się uproszczonym, formalistycznym ujęciem religii, pomijając znaczenie treści (prawd) religijnych. Zasada ta podkreśla jedynie, że w religiach monoteistycznych treści te stają się coraz bardziej absolutne i uniwersalne, a więc konfliktogenne. Wszelako nawet pobieżne zwrócenie uwagi na treści prawd religijnych zmienia radykalnie postać rzeczy.

Od tej chwili mówiąc o religii ze zrozumiałych względów ograniczymy się do chrześcijaństwa. Jakie jest główne przesłanie chrześcijaństwa? Część tego przesłania jest zgodna z innymi religiami; głosi ono, że wszystkie religie „w jakiś sposób ukazują jedność rodzaju ludzkiego wobec odwiecznych i zarazem ostatecznych przeznaczeń człowieka. [...] Czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, ogarniająca nasz byt, z której bierzemy początek i ku której dążymy. Od pradawnych czasów aż do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia”.¹¹ Jednak specyfika chrześcijańskiego przesłania jest również wyraźna. Odpowiedzią na postawione w zacytowanym fragmencie pytania jest – twierdzą chrześcijanie – dzieło Boga, który w Jezusie Chrystusie objawił swoją zbawczą wolę zbawienia wszystkich ludzi. Kiedy wmyślamy się dokładniej w te i pokrewne treści chrześcijaństwa, kiedy rozważamy obraz Boga jako Trójcy i człowieka jako osoby, widzimy wyraźniej, w jaki sposób absolutne roszczenie chrześcijaństwa („Jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus” – 1 Tm 2,5 oraz „Nie ma w żadnym innym

¹¹ *Nostra aetate*, 1-2.

[Imieniu] zbawienia” – Dz 4, 12) winno być odczytywane. W przytoczonych sformułowaniach nie chodzi o bezduszne roszczenie domagające się formalistycznej przynależności, ale o przynależność według „ducha Chrystusowego”. Dość powiedzieć, że w dokumentach Kościoła katolickiego czytamy również następujące stwierdzenie: „Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła ‘ciałem’, ale nie ‘sercem’. Wszyscy zaś synowie Kościoła pamiętać winni o tym, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa”.¹² Mówiąc prosto: w chrześcijaństwie wszystko zmierza do miłości jako zasady życia. Nie chodzi, rzecz jasna, wyłącznie o pobożne zachęty, lecz o zrozumienie, że „cementem” świata – według religii chrześcijańskiej – jest odejście od siebie i zwrócenie się do innych.¹³ Nowe Prawo Łaski, czyli chrześcijańska cnota Miłości (pisana z dużej litery) jest właśnie tą zasadą, której ułomnym aczkolwiek nieuniknionym – z historycznego punktu widzenia – substytutem okazała się tolerancja.

Przyjrzyjmy się raz jeszcze naturalistycznemu uzasadnieniu tolerancji, aby na tle wypowiedzianych uwag zobaczyć jego siłę i słabość. Czy propozycja traktowania tolerancji jako „zastępczej cnoty chrześcijańskiej” wnosi coś nowego? Naturalistyczne uzasadnienie – że postawa tolerancji jest dobra dla podmiotów tolerancji – można zinterpretować karykaturalnie (jak w uwadze o supermarkecie), ale można też dostrzec w nim zarys myśli, która domaga się dopowiedzenia. Sądzę, że religijna interpretacja przynosi takie dopowiedzenie, które w nawiązaniu do określeń z paragrafu trzeciego można przedstawić następująco. Z perspektywy religijnej najlepiej widać, że (i) tolerancja jest cnotą, ale cnotą zakorzenioną w prawdzie o powszechnej woli zbawczej Boga. Postawa chrześcijanina nie może być czymś innym niż wysiłkiem naśladowania samego Boga. Czy chrześcijaństwo nie głosi, że szczytem postawy wobec bliźniego jest oddanie życia za nieprzyjaciela? Przykład zostawiony przez Jezusa jest jednoznaczny – to Bóg jest najbardziej tolerancyjny: nie akceptuje naszych błędów, lecz bierze je na Siebie, dając przykład postawy, która znacznie wykracza poza zwyczajne pojęcie tolerancji.

¹² *Lumen gentium*, 14.

¹³ W wymiarze praktyczno-ascetycznym nawet doktryna o potępieniu jest w tym duchu interpretowana, co pokazuje znany fragment z pism Tomasza More’a: „Nie chowaj w sercu złych uczuć ani nie życz źle nikomu. [...] Jeśli bliźni będzie zbawiony – i jeśli ja również, jak ufam – to będzie mnie kochał serdecznie i ja będę go tak kochać. Dlaczego więc mam teraz przez tak krótki czas nienawidzić tego, który będzie mnie potem kochał przez całą wieczność? I dlaczego mam być teraz jego wrogiem, gdy w przyszłym życiu będę z nim złączony wieczną przyjaźnią? A z drugiej strony, jeśli będzie on trwał w złym i zostanie potępiony, oczekuje go tak straszna i wieczna udreka, że byłbym okrutnym nędznikiem, gdybym miał litować się nad jego cierpieniem, surowo osądzać jego osobę”. Tomasz Morus, *Pisma więziennicze*, Poznań: W drodze, 1985, 133.

Również warunek (ii), czyli nieufność wobec własnych wartości, na gruncie chrześcijańskim uzyskuje lepsze wyjaśnienie. Zostaje przecież potwierdzony nie tylko przyrodzoną omylnością (która, nawiasem mówiąc, w perspektywie naturalistycznej jest wymuszona przez doświadczenie; myśliciele o zdecydowanie racjonalistycznym nastawieniu, hołdujący optymistycznej koncepcji rozumu, mogą bowiem pozostawać nieufni wobec stwierdzenia o omylności rozumu), lecz doktryną o pierwotnym skażeniu natury ludzkiej (grzech pierworodny). Nie trzeba udowadniać, że metafizyczne ugruntowanie własnej omylności – pod warunkiem dopuszczenia metafizyki – jest znacznie silniejsze niż alternatywne wyjaśnienia naturalistyczne.

Zwolennicy podmiotowego ugruntowania tolerancji słusznie zauważają, że warunek domagający się „bogatego spektrum możliwości” jest najważniejszy. Tak istotnie jest dopóty, dopóki pozostajemy w horyzoncie myśli naturalistycznej.¹⁴ Ale wtedy wymierzona w Milla krytyka Stephena wskazuje na autentyczne zagrożenie. Z perspektywy chrześcijańskiej warunek (iii) nie jest warunkiem ani koniecznym, ani wystarczającym. Bogate spektrum wartości może przyczynić się do wzrostu postaw tolerancyjnych, ale nie musi. Tolerancja jest bowiem zakorzeniona w wymiarze duchowym, a nie tylko pragmatyczno-naturalnym. Okoliczności życia praktycznego mogą przyczynić się do wzrostu tolerancji, ale nie dzieje się tak nigdy automatycznie. W świecie mamy przykłady społeczeństw pluralistycznych, których obywatele żyją w zgodzie i pokoju, ale mamy też liczne przykłady podobnych społeczeństw, które pogrążone są w wojnach i nienawiści. Bogate „spectrum możliwości” nie stanowi panaceum na problemy współzycia ludzi ze sobą.

5. Twórcze napięcie

Religie są potężnym czynnikiem kształtującym postawy. Kształtowanie postaw jest związane z wykuwaniem tożsamości jednostek i wspólnot. Przytoczony slogan głosił: im wyższa forma religii, tym większe zagrożenie dla tolerancji. Twierdzenie to może być prawdziwe lub fałszywe, w zależności od tego, jakie treści religijne będą kształtować tożsamość ludzi religijnych. Upraszczając rzecz znacznie, powiadamy. Można wykuwać własną tożsamość i odrębność tak, jak Matka Teresa z Kalkuty, a można tak, jak politycznie motywowany religijny fanatyk, który nawołuje do stracenia jak największej ilości innowierców. Wiarę fanatyka i wiarę Matki Teresy oddziela przepaść. Pierwsza jest obrazą

¹⁴ W kontekście wywodu słowo „naturalistyczne” przeciwstawia się czemuś, co nie jest wyłącznie naturalistyczne. Niefortunną rzeczą byłoby wnioskowanie o dualizmie (ontologicznym bądź innym) na podstawie dystynkcji wymuszonej kontekstem polemicznym.

Boga, druga – jest znakiem opatrności Bożej. Sprawa tolerancji, rozważana w kontekście religijnym, związana jest z wysiłkiem oczyszczenia własnej wiary – przechodzenia od wiary zabobonnej, ludzkiej do wiary czystej lub – jak mówią teolodzy – nadprzyrodzonej. W religiach, a zwłaszcza w religii chrześcijańskiej, drzemie ogromny potencjał, którego wykorzystanie – wbrew przyjętej opinii – może przyczynić się do wzrostu tolerancji w świecie.

Zaproponowany obraz – z teoretycznego punktu widzenia – jest utopijny. Czyż sami wyżej nie stwierdziliśmy, że tolerancja została zaproponowana jako remedium na rażący brak cnót chrześcijańskich? Musimy przecież uznać, że pojęcie tolerancji wprowadzono w kontekście wojen religijnych oraz wywołanego przez nie zgorzenia. Świat jest nieufny wobec deklaracji o „ogromnym potencjale” religii, bo zna negatywne przykłady oddziaływania religii na współzycie ludzkich społeczeństw. Dziejów tych nie można unieważnić. Z drugiej strony, negatywne przykłady także nie mogą unieważnić „ogromnego potencjału”, jeśli tylko religia chrześcijańska go posiada.

W obecnej rzeczywistości europejskiej (i światowej) daje się dostrzec coś w rodzaju sprzężenia zwrotnego między cnotami chrześcijańskimi a świeckim ideałem tolerancji. Sprzężenie to możemy sobie wyobrazić na wzór relacji nauki i religii. W znanym przesłaniu do dyrektora czcigodnej *Specola Vaticana* Jan Paweł II wypowiedział ten związek w szczęśliwym zdaniu: „Nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów, religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów. Każda z nich może wprowadzić drugą w szerszy świat, świat, w którym obie mogą się rozwijać”.¹⁵ Z tolerancją i religią jest podobnie. Świecki ideał tolerancji strzeże takiego *modus vivendi*, w którym człowiek nie może wystąpić przeciw drugiemu człowiekowi „w imię Boże”, natomiast autentyczna religia strzeże tolerancji, aby nie zniszczyła samej siebie, stając się fałszywym absolutem. Tolerancja rozpatrywana w horyzoncie naturalistycznym jest i pozostanie ułomnym ideałem. Jest zarażona złem, które zawarte jest w jej znaczeniu. Ale tolerancja może być przekroczona. Wbrew obiegowym opiniom to właśnie religia chrześcijańska, jeśli tylko jej treści zostaną przyswojone przez dostatecznie wielu ludzi, może przyczynić się do budowania tolerancyjnego społeczeństwa.

¹⁵ Posłanie Jego Świątobliwości do George’a Coyne’a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, w: (red.) S. Wszolek, *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, OBI, Tarnów 2000, 248. Wersja angielska w: *John Paul II on Science and Religion*, ed. by Robert J. Russell et al., Vatican Observatory Publications 1990, M1-M14.