

ADAM WYSOCKI

Uniwersytet Wrocławski
Instytut Filozofii
e-mail: adam-wysocki@o2.pl

Problematyka uwarunkowań dialogu międzyreligijnego

Abstract. *This article presents a general description of determinants of interreligious dialogue and thus reveals the dependence of such dialogue on religious experience. An interpretation which is a result of contact with a religious object manifests itself in different types of attitudes. A specific understanding and interpreting of the religious truth contained in one's own doctrine influences one's attitude towards other religions and their representatives. Today the idea of inter-religious dialogue becomes necessary because of the interpenetration of cultures and the multitude of faiths coexisting in the same space. This necessity is also dictated by the obligation coming from religious experience and the claim of the sacred to become universal. Opening oneself to followers of other religions appears as a task and challenge for every religiously committed man in his aspiration for "what is sacred" in his own faith.*

Keywords: *sacrum, religious dialog, religious experience, religious truth, exclusivism, fundamentalism, inklusivism, religious pluralism*

Zagadnienie dialogu międzyreligijnego, a także dialogu w ogóle, odnosi się do spotkania dwóch lub więcej osób bądź całych grup społecznych. Słowo „dialog” pochodzi z greki i oznacza rozmowę (*dialogos* – rozmowa, *dialogein* – rozmawiać), choć zjawisko to należy postrzegać szerzej, jako wymianę poglądów i myśli. Ogólna charakterystyka dialogu wskazuje na to, że wymiana myśli dokonuje się poprzez wzajemną prezentację myśli, przedstawień, wyobrażeń i postaw. Aktywność ta zmierza do przekazu wartości intelektualnych i moralnych mających na celu współ-

ne dążenie do prawdy bądź wspólne działanie¹. W szerszym ujęciu zagadnienie dialogu przedstawia Józef Baniak, ujawniając jego wieloaspektowość i procesualność, które obejmują swym zasięgiem nie tylko jednostki i poszczególne grupy społeczne, ale całe struktury społeczne we wzajemnym oddziaływaniu. Wskazuje również na zachowanie tolerancji i określonego sposobu bycia podmiotów dialogu, które go umożliwiają, oraz na istnienie złożonych interakcji nie tylko między poszczególnymi grupami, ale także między jednostką a grupą. Autor ten pisze:

Dialog warunkuje w istotny sposób współistnienie i współdziałanie jednostek i zbiorowości społecznych – rodziny, szkoły, zakładu pracy, parafii oraz narodu i państwa czy Kościoła [...]. Dialog wyklucza marginalizowanie stron interakcji międzyosobowej czy relacji między jednostką i grupą ludzką, i na odwrót. W dobrze rozumianym dialogu egoizm subiektywny lub interes grupowy ustępuje miejsca miłości bliźniego i zasadzie sprawiedliwości społecznej, lekceważenie zastępuje tolerancja i równowaga szans. Inny człowiek, w pierw spotkany i zauważony, w sytuacji dialogowej przestaje być obcy i „nieswój”, a jednocześnie staje się bliskim partnerem interakcji. Tak pojęty dialog jest procesem złożonym i trudnym w realizacji, wymagającym choćby warunków, które uwolnią go od pozorności czy zdążania jednej strony do manipulowania drugą stroną².

Ostatnia uwaga wskazuje na trudności, a zarazem niebezpieczeństwa, jakie mogą towarzyszyć spotkaniu i wymianie myśli. Szczególnie współcześnie istnieje potrzeba dialogu ze względu na obecność i przenikanie się wielu kultur na jednym obszarze. Mnogość ścierających się światopoglądów i wyobrażeń na temat świata powoduje konieczność ustosunkowania się do Innego. Rozwój techniki spowodował, że wiele dotąd nieprzekraczalnych granic przestało istnieć, a głos pojedynczego człowieka stał się bardziej „słyszalny”. To zróżnicowanie wymuszone możliwością komunikowania się i wymiany poglądów na wielu płaszczyznach powoduje, że bez słowa „dialog” nie sposób się obejść. Dialog stanowi środek, który kształtuje stosunki między narodami. Choć zawsze pojawia się pokusa stosowania takich metod, gdy istnieje wyraźna przewaga militarna, ludzka bądź gospodarcza, to dialog wydaje się być skutecznym środkiem w ograniczaniu takich zapędów. Herbert Vorgrimler, rozważając w tym kontekście zagadnienie wiary religijnej, ujmuje to następująco:

Gdy „znaki czasu” wskazują, że epoki odgraniczania się i stosowania przemocy również w kwestiach wiary dobiegają kresu, obowiązek wiary w wielu dziedzinach staje się oczywisty dla Kościołów i motywuje się go wyższymi wartościami zjednoczenia w ogóle, poszerzenia horyzontów własnego rozumienia, skuteczności świadectwa wobec świata i humanizacji społeczeństwa dzięki zburzeniu wrogich stereotypów³.

¹ A. Podsiad i in. (red.), *Mały słownik terminów pojęć*, Pax, Warszawa 1983, kol. 68.

² J. Baniak, *Zaufanie i porozumienie jako podłoże dialogu interpersonalnego*, „Filozofia Dialogu” t. 7, Wyd. Wydziału Teologicznego, Poznań 2009, s. 7.

³ H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, Verbinum, Warszawa 2005, s. 65.

Konieczność dialogu nie oznacza jednak konieczności wypracowania kompromisu, choć być może dużo ważniejsze jest dążenie do jego osiągnięcia. Jak sugeruje Anna Giedrys, najpiękniejsza w dialogu jest mnogość, wręcz nieskończoność rozwiązań, mimo że towarzyszy im nierzadko niepewność, niewiedza i wątpliwość⁴. Dialog, w tym dialog międzyreligijny, ma następujące ogólne cechy:

– zaufanie i porozumienie między podmiotami stron, które urastają do rangi warunków wymagających spełnienia, by dialog miał osobowy i bezpośredni walor oraz mógł być kontynuowany w przyszłości⁵;

– postawa otwartości uczestników dialogu oraz założenie, że mogą się od siebie czegoś nauczyć, a także są gotowi na zmianę własnego stanowiska⁶;

– z uwagi na historyczność prawdy i procesowy charakter poznania prawdy nie ma jej beczasowego posiadania, w którym to dialog jest niezbędnym elementem konstytuującym sposób dochodzenia do niej⁷.

W kwestii dialogu międzyreligijnego Horst Bürkle pisze, że można mówić o podjęciu z perspektywy własnej wiary wysiłku zwrócenia się do przedstawicieli innego wyznania w celu ich lepszego poznania i zrozumienia. Wysiłek ten nie koncentruje się na wypracowaniu nadrzędnej prawdy, lecz dążeniu do osiągnięcia dwóch zamierzeń: (1) rozpoznania ograniczeń wynikających z własnego rozumienia, przekroczenia ich i dojścia do zrozumienia innego wyznania przez skorzystanie z pomocy jego przedstawicieli, czyli partnerów dialogu, oraz (2) dzięki konfrontacji własnych poglądów z innymi pogłębienia własnego życia religijnego prowadzącego do lepszego zrozumienia własnego wyznania⁸.

Dialog międzyreligijny ma miejsce podczas spotkania przedstawicieli dwóch lub więcej wyznań i jest jak spotkanie różnych sposobów zachowań, które wynikają z doświadczenia *sacrum* własnej tradycji religijnej. Dialog ten wpisuje się w dialog międzykulturowy, przez co sprzyja możliwości zdomowienia religii w innej kulturze. Odnosi się do tych uniwersalistycznych systemów religijnych, które w taki sposób dokonują samookreślenia. Dotyczy to przede wszystkim kwestii soteriologicznych oraz związanych z nimi zagadnień eschatologicznych, w których celom soteriologicznym nadaje się swoisty, charakterystyczny dla danego wyznania kształt. Dialog religijny w szczegółowym ujęciu wskazuje na określone podejście, które albo sprzyja jego realizacji, albo nie. Postawy, które nie pozwalają na zaistnienie dialogu, powodują asymetrię w tym względzie, która uniemożliwia zachowanie koniecznej równowagi między partnerami dialogu. Tomasz Węclawski wymienia dwa tego typu zachowania. Pierwsze dąży do dezawuowania przekonań

⁴ A. Giedrys, *Przełom w historii dialogu. Trzy wymiary dialogu*, „Filozofia Dialogu” t. 7, Wydział Teologiczny, Poznań 2009, s. 41.

⁵ J. Baniak, *Zaufanie i porozumienie...*, s. 7.

⁶ H. Vorgrimler, *Nowy leksykon...*, s. 64.

⁷ *Ibidem*.

⁸ H. Bürkle, *Dialog międzyreligijny*, w: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Verbinum, Warszawa 2005, s. 88.

wiary Innego, akcentuje niedoskonałości jego systemu, ukazując większą zasadność wyznawanej przez siebie religii. Drugie zmierza do pochopnego porzucania religii. Taka postawa jest również niewłaściwa i uniemożliwia dialog, ponieważ neguje prawdziwe zaangażowanie, które może prowadzić do osłabienia związków z własnym wyznaniem, a nawet ostatecznego z nim zerwania⁹. Brak zaangażowania wyrażają dwie postawy: (1) ateistyczna lub odmawiająca sensowności wyrażen religijnych oraz (2) postawa, która niejako „programowo” obywa się bez zaangażowania i ma jedynie religioznawczy charakter. W przypadku zaangażowania kwestia dialogu jest uwarunkowana rozumieniem przedmiotu religijnego, sposobem jego przejawiania się w świecie oraz doświadczenia tegoż przedmiotu i jego późniejszej interpretacji. Zagadnienie dialogu międzyreligijnego odwołuje się do dwóch zasad: (1) jest on możliwy i uprawniony jedynie w postawie zaangażowania, która oznacza świadome przyjęcie i wypełnianie zaleceń jednej religii, (2) udział w dialogu nie może przekreślać wierności własnej religii wraz z całą jej historią¹⁰.

Zaangażowanie w system przekonań wiary jest związane z przeżyciem religijnym, który obejmuje doświadczenie *sacrum* religii. Ma ono charakter procesualny, objawia się określoną postawą oraz podlega interpretacji. Proces ten można sprowadzić do trzech faz¹¹. W fazie I przedmiot religijny, czyli *sacrum*, ukazuje się w postaci znaku lub symbolu. Nie jest on dany wprost. To moment poruszenia, które przeradza się w rodzaj zainteresowania, zaciekawienia i fascynacji, motywowanej własną bytową niewystarczalnością. W fazie tej *sacrum* ujawnia swą obecność, jest aktywne, natomiast podmiot bierny. W fazie II następuje przejście od postawy świeckiej do religijnej, ze względu na to, że przedmiot religijny jawi się jako odrębny od wszystkiego innego wraz z uświadomieniem jego transcendencji wobec rzeczy codziennych. Faza ta odznacza się aktywnością podmiotu, który na skutek obecności przedmiotu religijnego przeżywa różne stany z tym związane, zostaje niejako zawłaszczony przez *sacrum*, doznając przy tym niekiedy skrajnych przeżyć, przybierających w kulturach różne formy. Faza III jest związana z pewną postawą zewnętrzną, wynikającą z doświadczenia *sacrum*. Stanowi aktualizację tego doświadczenia, objawiającą się określoną aktywnością, w której podmiot jest już zobligowany do wypełniania powinności ze względu na normatywny charakter *sacrum*, którego siła doświadczenia powoduje, że podmiot nie potrafi „nie chcieć” działać w zgodzie z tymi powinnościami. Niemniej doświadczenie przedmiotu religijnego przedstawione w tych fazach ma charakter subiektywny i własną, jednostkowo zrelatywizowaną specyfikę. Przeżycie religijne podlega następnie eksplikacji, czyli nadaniu sensu temu, co zawiera doktryna. Jest to inter-

⁹ T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Znak, Kraków 1995, ss. 272–273.

¹⁰ Ibidem, s. 279.

¹¹ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, TN KUL, Lublin 1993, ss. 174–181. Zob. także: A. Wysocki, *Dialog międzyreligijny uwarunkowany światopoglądowo*, „Filozofia Dialogu” t. 7, Wydział Teologiczny, Poznań 2009, s. 297.

pretacja doświadczenia *sacrum*, która nie może wykraczać poza znaczenie, jakie jest możliwe do wyprowadzenia z założeń zawartych w doktrynie danej religii. Interpretacja ma zmienny charakter, stanowi bowiem rodzaj osobistej refleksji, jaka płynie z doświadczenia religijnego i z wpływem czasu zyskuje, a w każdym razie powinna zyskiwać odmienne (zazwyczaj bogatsze) treści. Określona interpretacja w kontekście dialogu międzyreligijnego ujawnia szczególną postawę wobec tego zjawiska. Można wyróżnić cztery takie postawy, które odzwierciedlają różne rodzaje interpretacji, będące skutkiem doświadczenia *sacrum* własnej religii oraz wpływają na stosunek do dialogu międzyreligijnego. Kryterium podziału stanowi miarodajność soteriologiczna, pozwalająca na wartościowanie tradycji religijnych. Kryterium to bezpośrednio dotyczy *sacrum* i określa dalsze „losy” człowieka po śmierci. Wspomniane typy to:

a) ekskluzywizm – podważa miarodajność soteriologiczną innych wyznań, przypisując sobie wyłączność w tym względzie; traktuje inne tradycje religijne jako „nie-religie”, ponieważ tylko jedna religia jest prawdziwa;

b) fundamentalizm – nie tylko odmawia miarodajności w sensie soteriologicznym innym wyznaniom i przypisuje sobie wyłączność, ale postrzega także inne systemy religijne i niereligijne jako wrogie w stosunku do własnego *sacrum*, co wymusza działania ochronne. Wynika z tego potrzeba bezpieczeństwa, będąca efektem słabości i lęku, która prowadzi do określonych postaw, charakteryzowanych przez: uzależnienie od przywódców religijnych, odrzucenie wolności sumienia, tolerancji, stan mobilizacji i obrony przed wymagowanymi wrogami, wąsko rozumiane zasady moralne, ślepe posłuszeństwo, uzależnienie od skostniałego rytuału i fanatyzm religijny¹²;

c) inkluzywizm – nie odmawia soteriologicznej skuteczności innym wyznaniom, ale dokonuje wartościowania, które wyraża się w tym, że inne tradycje religijne stanowią jedynie częściowe urzeczywistnienie prawdy zawartej we własnym wyznaniu;

d) pluralizm religijny – wskazuje, że nie ma wyróżnionej pozycji jednej religii, a zatem wszystkie są potencjalnie miarodajne soteriologicznie. Religia nie może rościć sobie prawa do powszechności obowiązywania założeń zawartych w swojej doktrynie. Żadna nie jest bowiem bardziej prawdziwa od innych, będąc tylko pewną zrelatywizowaną i partykularną formą jakiejś nieokreślonej jedności¹³.

Spośród zarysowanych stanowisk wobec dialogu międzyreligijnego tylko dwa realizują lub tworzą taką możliwość – inkluzywizm i pluralizm religijny, ponieważ nie traktują „z góry” ewentualnego partnera dialogu. Niemniej skrajne podejście przedstawicieli obydwu wskazanych postaw również skutecznie taki dialog unieвозмоżliwia. W przypadku inkluzywizmu może to prowadzić do zniesienia równo-

¹² H. Vorgrimler, *Nowy leksykon...*, s. 107.

¹³ M. Nowak, *Wielość religii jako wyzwanie intelektualne naszych czasów*, „Filozofia Dialogu” t. 3, 2007, ss. 58–68. Por. A. Wysocki, *Dialog międzyreligijny...*, ss. 301–302.

wagi między partnerami dialogu, odznaczając się autorytarnym podejściem do przedstawicieli innych wyznań. W przypadku pluralizmu religijnego może dążyć do skrajnego relatywizmu, który nie nadaje powagi spotkaniu i rozmowie, gdyż po prostu „nie ma o czym rozmawiać”. Jest tak z uwagi na to, że jakiegokolwiek historyczne przejawy nie odnoszą się do istoty rzeczy, mają jedynie instrumentalny charakter, ponieważ są wyłącznie skutecznymi narzędziami i same z siebie o niczym nie mówią. Widać tu przejście od języka doktryny do przeżycia religijnego oraz płynącą zeń konsekwencją, czyli określonym aktem, który podyktowany jest poznananiem przedmiotu religijnego. Jest to odczytanie przejawiania się *sacrum* za sprawą i pośród fenomenów świata. *Sacrum* w szczególny sposób ujawnia się w kulcie, niemniej w przypadku dialogu międzyreligijnego kult ma znaczenie drugorzędne lub wręcz żadne, gdyż stanowi pochodną charakterystyki samego *sacrum*, czyli „mówi” tym samym językiem co *sacrum* i z racji swej funkcji „mówi” o *sacrum*. Problem rozpoznania sposobów uobecniania *sacrum* w świecie dotyczy prawdy religijnej i jest związany ze sposobem odczytania zależności między językiem doktryny a światem, a w kontekście dialogu międzyreligijnego – stosunku do innych religii i ich przedstawicieli. W bardziej spekulatywnym ujęciu pojawia się pytanie, czym jest *sacrum* Innego w stosunku do *sacrum* własnego wyznania.

Zarysowane podejścia do dialogu międzyreligijnego są wynikiem przypisywania prawdziwości twierdzeniom doktryny w danej religii, czyli mają na uwadze zagadnienie prawdy religijnej. Prawda religijna opiera się na osobistym doświadczeniu i w tym kontekście jest związana z oświeceniem uprawniającym do oceny uznania dowolnych twierdzeń i założeń, które można określić jako prawdę egzystencjalną¹⁴. Odnoszące się do tego poznanie i sąd oceniający nie muszą być pojęciowo wyrażone czy tematycznie skategoryzowane. W akcie tym zawarty jest warunek możliwości, mówiący o tym, że prawda obecna w doświadczeniu zawarta jest we wszystkich innych doświadczeniach i obejmuje wszystkie inne prawdy. Przekonanie o prawdziwości twierdzeń należy już do interpretacji i jest związane z określonym odczytaniem litery doktryny i aktywnością podmiotu charakterystyczną dla fazy II przeżycia religijnego. Przedstawione warunki wskazują, że tylko dwie postawy formalnie je spełniają: pluralizm religijny oraz liberalny inkluzywizm. Pozostałe dwa – ekskluzywizm i fundamentalizm, a także inkluzywizm, dokonujący hierarchicznej gradacji z perspektywy własnej religii, wskazują na taką interpretację sposobu przejawiania się *sacrum* w świecie, które w tym świetle staje się ograniczeniem. Niemożność spełnienia tych warunków oznacza pewien określony punkt widzenia, będący konsekwencją przeżycia religijnego, które jawi się jednak jako niewystarczające ze względu na roszczenia przedmiotu religijnego (*sacrum*) co do swej powszechności występowania w świecie.

¹⁴ G. Chrzanowski, *Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, w: J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 19.

Hans Waldenfels zauważa, że zagadnienie prawdy religijnej ma charakter subiektywny, czyli odnosi się do religijności pojedynczego człowieka. Ze względu na wielość propozycji religijnych, w których ludzka religijność się realizuje i ukonkretnia, pojawia się problem prawdziwości lub prawdy każdej z dróg religijnych, co prowadzi do próby odpowiedzi na pytanie o skuteczność soteriologiczną danej drogi, czyli możliwości osiągnięcia zbawienia bądź wyzwolenia¹⁵. Waldenfels, charakteryzując zagadnienie prawdy religijnej, wskazuje, że podczas jej rozstrzygnięcia muszą zostać spełnione następujące warunki:

- nie można przyjąć ogólnie określonego pojęcia prawdy; pojęcie to powinno wynikać z danej religii i jej kontekstu;
- rozumienie prawdy musi opierać się na głównych inspiracjach, jakie płyną z danej religii, jej sposobu rozumienia rzeczywistości, oraz wynikać z odpowiedzi na pytanie o sens życia;
- prawda religijna zasadza się nie tyle na problemie prawdy wynikającej z poszczególnych zdań i wypowiedzi, ile prawdy płynącej z doświadczenia ludzkiej egzystencji i ujawniającej się w przeżyciu religijnym w jej różnych relacjach do rzeczywistości;
- z uwagi różnorodność punktów odniesienia związaną z wielością systemów religijnych żadne partykularne prawdy nie mogą zostać potraktowane jako norma w dialogu międzyreligijnym¹⁶.

Ponieważ treści poszczególnych doktryn nie da się pogodzić ze sobą, kwestii prawdy nie można rozstrzygnąć w dyskursie. Niemniej teoria konsensu wyraźnie akcentuje swoją wyższość nad innymi teoriami dochodzenia do prawdy. H. Vorgrimler podkreśla:

[...] metoda dialogowego dochodzenia do prawdy i dyskursywny sposób odkrywania zgodności między różnymi roszczeniami do prawdy stanowią przesłanki powszechnego uznania danej wypowiedzi za prawdziwą¹⁷.

Autor ten wskazuje dalej, że istnieją warunki określonego postępowania, które można sprowadzić do trzech punktów:

[...] daną wypowiedź musi łączyć logiczny wniosek z innymi wypowiedziami, musi być wolna od sprzeczności oraz musi mieć związek z określonym kontekstem (ponieważ wypowiedzi wyrwane z kontekstu nie mogą rościć sobie prawa do prawdy). Ważność wypowiedzi uznanej w ten sposób za prawdziwą trwa do momentu, gdy zostanie „sfalsyfikowana” przez jakąś inną, ze swej strony „zweryfikowaną” – wypowiedź¹⁸.

Dialogowe dochodzenie do prawdy jawi się jako niezbywalna wartość i popo-rzez swoje warunki wskazuje na reguły postępowania w dialogu międzyreligijnym.

¹⁵ H. Waldenfels, *Prawda religijna*, w: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, s. 354.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ H. Vorgrimler, *Nowy leksykon...*, s. 284.

¹⁸ *Ibidem*.

Stanowi niezbędny element poszukiwania prawdy religijnej, która poprzez „metodę” dialogu uwzględnia wysiłek językowej eksplikacji i konfrontacji, a zarazem będąc ściśle związana z przeżyciem religijnym, dokonuje się w cyklicznej realizacji wspomnianych trzech faz. Faza I wyznacza ramy oparte na elemencie teoretycznym, czyli założeniach systemu, które wpływają zarazem na sposoby orzekania, gdyż nie może ono wykraczać poza sens, który da się wyprowadzić z założeń doktryny danej religii¹⁹. W fazie II dokonuje się transformacja podmiotu, która wpływa na sposób interpretacji tego doświadczenia i przekłada się na praktykę, obejmującą także stosunek do dialogu międzyreligijnego oraz przebieg jego realizacji, wyrażaną przez fazę III.

Konkluzję powyższych rozważań stanowi stwierdzenie, że postawa przyjęta w dialogu międzyreligijnym wskazuje na sposób rozumienia *sacrum*, czyli tego, w jaki sposób *sacrum* przejawia się w świecie. Stosunek do dialogu międzyreligijnego jest konsekwencją interpretacji płynącej z doświadczenia przedmiotu religijnego własnych przekonań wiary, która może być niezgodna z jego roszczeniem do powszechności obowiązywania oraz innych warunków definicyjnych zawartych w doktrynie. Konieczność dialogu międzyreligijnego opiera się na warunkach dochodzenia do prawdy religijnej, które wymaga „dialogicznej postawy” w przypadku spotkania z Innym. Określony stosunek do Innego jest pochodną stosunku do własnego przedmiotu religijnego, a dialog religijny jest częścią spełniania wymogów tegoż przedmiotu, gdyż ma normatywny charakter. Z tej racji dialog międzyreligijny stanowi ogromne wyzwanie dla poszczególnych religii, a zarazem konieczność, szczególnie współcześnie. Spośród wymienionych postaw czy sposobów podejścia do zagadnienia dialogu międzyreligijnego akceptowalne są dwa, które formalnie są mniej lub bardziej otwarte na dialog, mianowicie inkluzywizm i pluralizm religijny, które to podejścia uznają w stosunku do innych wyznań ich miarodajność soteriologiczną, co jest warunkiem bezwzględny w tej materii. Doświadczenie *sacrum*, droga do jego urzeczywistnienia, powinno zatem uwzględniać dialog z przedstawicielami innych religii ze względu na jakość doświadczenia *sacrum* własnego wyznania, co w konsekwencji oznacza zdolność do realizacji jego normatywnych postulatów oraz uprawomocnienia roszczenie do powszechności jego występowania.

¹⁹ A. Wysocki, *Dialog międzyreligijny...*, s. 287.