

KAROL TARNOWSKI (*Kraków*)

WIELKOŚĆ I NĘDZA RELIGII

Jeśli myślenie ludzkie zmienia się pod wpływem dziejowych wydarzeń, to zmieniło się ono – i czujemy to wszyscy – po 11 września 2001 roku. Co się zmieniło? Najpierw poczucie bezpieczeństwa. Świat, choć wstrząsany różnymi konfliktami, był od 50 lat odczuwany jako względnie stabilny; od tego momentu wkroczyło chyba coś, co nazwałbym kiedyś świadomością eschatologiczną, a co da się wyrazić jako – dziejowo zlokalizowane – poczucie kruchości cywilizacji i kruchości świata. Następnie zachwiało się coś w naszym myśleniu o religii – i o tym właśnie chciałbym tu więcej napisać. Wreszcie musimy przemyśleć na nowo nasz stosunek do inności „cywilizacyjnej”, albowiem gładko brzmiące sformułowania politycznej poprawności już nie wystarczą, podobnie zresztą jak ewentualne pośpieszne budowanie, konkurencyjnego względem arabsko-islamskiego, fundamentalizmu europejsko-chrześcijańskiego.

Co naprawdę tu się wydarzyło, poza potwierdzeniem odwiecznych metafizycznych intuicji o przemijalności i nędzy świata? Moim zdaniem, objawiła się między innymi dwuznaczna twarz religii jako takiej. Objawienie to powinno dać do myślenia zarówno postoświeceniowym ateistom i liberałom, jak i wierzącym chrześcijanom, a także przedstawicielom innych religii. Jeśli chodzi o spadkobierców Oświecenia, mocnym głosem zabrzmiała wypowiedź jednego z najrozsądniejszych myślicieli naszych czasów, Jurgena Habermasa. Zobaczył on, jak się zdaje, jasno, że liberalna cywilizacja zachodnia pozostanie zawsze krucha, póki nie powróci do swoich własnych głębszych ideowych, to znaczy religijnych podstaw; w przeciwnym razie – będzie bezradna wobec tego szczególnego wyzwania, jakie niesie w sobie cywilizacja islamska. Głos Habermasa jest jednym z tych głosów, które – jak niektóre teksty z ostatnich lat zwłaszcza postmodernistów, przede wszystkim Derridy i Vattima – sygnalizują paradoksalną obecność religii w dobie „śmierci Boga” i perspektywy, jakie ta obecność otwiera przed dyskursem zmęczonym naukowo-techniczną obiektywizacją, coraz bardziej wyjałowianą z głębszych warstw sensu.

Lecz dla ludzi, dla których tragiczne wydarzenia w Nowym Yorku, potwierdzające wagę i aktualność religii nie są aż takim zaskoczeniem, gdyż nie wątpili oni na serio nigdy – mówiąc językiem Schellera – w „to, co wieczne w człowieku”, sytuacja obecna skłania jednak do głębokiej zadumy nad fenomenem religii jako takiej. Myśl filozofa biegnie najpierw spontanicznie ku genialnej książce Henri Bergsona: *O dwóch źródłach moralności i religii*, która, jak żadna inna, dotyka fenomenu dwuznaczności religii, a także jej dwoistości. Dwoistość ta przebiega nie między poszczególnymi religiami, lecz raczej, w mniejszym lub większym stopniu, wewnątrz każdej z nich. Bergson określił tę dwoistość znanymi opozycyjnymi terminami: zamkniętość – otwartość, statyczność – dynamiczność. Nie zamierzam powtarzać tu tez tej pamiętnej książki, do której należałoby powracać znacznie częściej, niż się to czyni, mimo że może ona budzić pewne zastrzeżenia. Chciałbym raczej przywołać sam fakt endemicznego niebezpieczeństwa – niebezpieczeństwa zła tkwiącego w każdej religii, o ile staje się ona zasadą funkcjonowania pewnych struktur mentalnych, społecznych czy jednostkowych, utożsamiających religię z instytucjami, bazującymi – co do swej prawomocności – na określonym zespole twierdzeń czy „wierzeń” o różnym stopniu źródłowości i obowiązywalności.

Nie do utrzymania jest teza – kusząca na pierwszy rzut oka – o podziale religii na to, co „egzoteryczne”, popularne, i co jako takie dla prawdziwej religijności obojętne, oraz tego, co „ezoteryczne”, dla wtajemniczonych, prawdziwie religijnych praktyków. Blisko stąd bowiem do myśli o nieistotności „historycznej szaty” religii w stosunku do jej ducha i do czegoś w rodzaju gloryfikacji religijnej „gnozy”. Mimo wszystko jednak dokonajmy całkiem prowizorycznie dla celów tego tekstu inaczej przebiegającego podziału: na „prawdę zewnętrzną” i „prawdę wewnętrzną” religii. Przez prawdę zewnętrzną rozumiem doktryny czy wierzenia religijne dotyczące koncepcji Absolutu i dróg zbawienia, związane z różnymi historycznymi religiami i nieodłączne od ich całości, a także – co kluczowe – zobowiązujące wierzących w sumieniu do aktów wiary w zdeponowane w nich treści. Natomiast przez prawdę wewnętrzną określimy tymczasowo, obecnego zasadniczo w każdej religii, ducha prawdy, miłości, otwartości, pokoju, dobroci, który decyduje o niezastąpionej wielkości religii jako takiej i stanowi potężne na jej rzecz świadectwo. Wydaje się, że w każdej wielkiej tradycji religijnej – niekoniecznie jednak w powstających w każdym czasie religijnych „sektach” – można ów głęboki nurt prawdziwej religijności napotkać, co nie musi znaczyć, że jego

ewentualna pojęciowa artykulacja, mająca korzenie w „fundujących opowieściach” religii, jest we wszystkich religiach równej wagi i jednakowo prawdziwa. Powiem o tym więcej za chwilę.

Otóż – nie musząc uciekać się do nieco redukcjonistycznej, socjologiczno-naturalistycznej koncepcji Bergsona – wolno powiedzieć, że w każdej religii jako instytucji istnieje możliwość wyobcowania się „prawdy zewnętrznej” z „prawdy wewnętrznej” i zamiany tej pierwszej w przeciwieństwo tej ostatniej. Dzieje się tak dlatego, że religia jako instytucja, zorganizowana wokół poszczególnych wierzeń w szerokim sensie, rości sobie pretensje nie tyle do „bycia w prawdzie”, ile do „posiadania prawdy” na temat najwyższych przeznaczeń człowieka w relacji do Boga i ostatecznego objawienia się samego Boga. Podstawowym założeniem tego przeświadczenia jest to, że prawda może być posiadana, co oznacza *de facto*, że jest ona jakby-rzeczą, która może zostać przyswojona i wchłonięta, tak jak pokarm, a w ten sposób także ograniczona (tymczasowo) do przyswajającego ją „posiadacza” prawdy. Nie wyklucza to oczywiście, a nawet więcej – pociąga za sobą konieczność, by prawda ta była dalej rozprzestrzeniana; domaga się tego bowiem uniwersalność *de iure* prawdy jako takiej, a zwłaszcza prawdy religijnej. W tym jednak punkcie czai się niebezpieczeństwo i okazja do spotęgowania zła, które i tak przenika życie moralne człowieka. Czując się bowiem posiadaczem prawdy – prawdy o Bogu – utożsamiam się z nią i w ten sposób niepostrzeżenie podstawiłam sobie zamiast niej; inaczej mówiąc, umieszczam się na miejscu Boga – jakkolwiek by rozumianego – który będąc *ex hypothesi* Panem świata i Pierwszą Prawdą, powinien nad tym światem właśnie panować. Jest bowiem na pierwszy rzut oka coś nad wyraz gorszącego w fakcie, że Pan świata – reprezentowany przez którąś z religii – nad nim nie panuje, co przez podstawienie, o którym była mowa, równa się zgorszeniu przez to, że „ja”, czyli moja religia, nad światem nie panuje. Prostą konsekwencją takiego stanowiska jest nietolerancja religijna prowadząca czasem do zbrodni, jak bywało to między innymi w chrześcijaństwie, a ostatnio, jak wiadomo, w zamachach terrorystycznych, związanych ściśle z fundamentalizmem islamskim. W ten sposób „prawda zewnętrzna” może stać się okazją do sprzeciwienia się „prawdzie wewnętrznej” religii.

To ostatnie pojęcie prawdy wewnętrznej jest – trzeba to przyznać – wysoce nieokreślone, ale w pewnym sensie musi takim pozostać. Oznacza w moim rozumieniu zespół powiązanych ze sobą, przenikających religię i praktykowanych, wysokiego rzędu wartości, przez pewne przynajmniej religie wbudowanych w różne „narracje”, zakorzeniające

owe wartości w religijnej metafizyce. Wielkie narracje religijne mówią o tym, że życie ludzkie wraz z całym światem, z którego wyrasta i w którym jest zanurzone, ma sens czy cel, jakim jest osiągnięcie „najwyższego dobra” i że jest ono do tego celu przeznaczone. Inaczej i trochę z grubsza mówiąc, życie-w-świecie jest przeniknięte dobrem, a co najmniej jest zasadniczą możliwością tego dobra i może mieć nadzieję na jego urzeczywistnienie. Wielkie narracje – o ile wolno wciąż tak uogólniać – mówią też więcej: Przeznaczeniem życia i treścią najwyższego dobra jest wspólnota z Absolutem, interpretowanym bądź osobowo, bądź ponadosobowo (bez względu na to, co to bliżej znaczy), lecz zawsze – i to jest kluczowe – w powiązaniu z głęboko etycznym życiem. W ten sposób różne wersje „prawdy zewnętrznej” religii mogą inicjować i pobudzać – ale niestety nie zawsze praktycznie tak czynią – jej „wewnętrzną prawdę”, która niesie w sobie przede wszystkim potężną intuicję dobra jako spokrewnionego z dobrocią, która zwycięża nienawiść miłością, wrogość i wojnę pokojem. Utożsamia ona siłę nie z ilością dywizji czy ilością (i racjonalną jakością) argumentów za „zewnętrzną prawdziwością” danej doktryny, także nie ze spektakularną zdolnością do poświęceń czy świadectw na rzecz własnej religii, ale z promieniowaniem – z indywidualnego człowieka i ze wspólnot – ducha intelektualnej i moralnej uczciwości, wspaniałomyślności, odpowiedzialności za drugich, miłości.

Sądzę, że dałoby się określić trzy rejony, ujmowalnej jakoś intelektualnie rzeczywistości, w jakich może szczególnie promieniować prawda wewnętrzna religii. Pierwszy z nich – i podstawowy – dotyczy koncepcji religijnej Absolutu, bez względu na to w jakiej mierze Absolut jest tu rozumiany w ścisłym sensie osobowo – a więc poniekąd „antropomorficznie” – a w jakiej stanowi raczej wzniosłą, niepoznawalną i niewypowiadalną, ale w najwyższym stopniu upragnioną Rzeczywistość. Istotny wydaje się tu z jednej strony uniwersalizm Absolutu, czyli to, że wszyscy ludzie są w jednakowym stopniu względem Niego „dziećmi Boga”, z drugiej zaś – Jego świętość, absolutna inność i zarazem łaskawość. Rejon drugi dotyczy rozumienia człowieka: tego, czy jest on w religii obdarzony niepowtarzalną, całkowicie indywidualną i „obojętną” na płęć, wyznanie, a nawet etyczną wartościowość godnością, w której zakorzenione są jego niezbywalne prawa i zarazem obowiązki względem drugich i siebie samego. Trzeci wreszcie rejon widziałbym w rozumieniu relacji między Absolutem a „rzeczywistościami ziemskimi”, w tym przede wszystkim o respektowanie – nie wykluczające bynajmniej etycznych wymagań – autonomii tego, co

świeckie, nie próbujące łączyć w groźnym synkretyzmie tego, co boskie i co cesarskie, władzy religijnej – Kościołów – i państwa, nie dążące ani do idolatrycznego ubóstwienia świeckości, ani do jej klerykalizacji. Trzeba tu jednak natychmiast dopowiedzieć: „Prawda wewnętrzna” religii nie redukuje się znowu do religijnych doktryn; jest ona nade wszystko duchem dobra i prawdy, faktyczną zdolnością do miłości i rzeczywistym świadectwem innego niż „światowy” porządku.

Jak jednak pogodzić „prawdę wewnętrzną” religii z jej „prawdą zewnętrzną”, tak by ta ostatnia nie implikowała nie tylko imperializmu w dosłownym rozumieniu albo nachalnego prozelityzmu, lecz nawet pokusy jakiegokolwiek upokarzania „inaczej myślących”?; by nie osłabiała ona, a raczej wzmacniała to, co nazywa się, w zbanalizowanej już formule, duchem dialogu? Jak ma się ostatecznie „prawda zewnętrzna” religii względem jej „prawdy wewnętrznej”? Stawiam te pytania w pełnej świadomości niebezpieczeństw, jakie religia może nieść ze sobą i jakie wielokrotnie niosła w ciągu historii w stopniu, w jakim stawała się, za pośrednictwem swojej „prawdy zewnętrznej”, narzędziem różnorodnego ucisku, zarówno fizycznego, jak i – w nie mniejszym stopniu – duchowego.

Odpowiedź nie będzie całkiem bezstronna w sensie, w jakim rozumie to John Hick w swej znanej, dotyczącej religii „hipotezie pluralistycznej”, a także Karl Jaspers destylujący relację do Transcendencji z wszelkich zgłaszających pretensje do prawdy, pozytywnych, historycznych religii. Stanowiska te nie są jednak w pełni prawomocne, ponieważ nie da się właśnie wyeliminować z religii zarówno fundamentalnego dążenia do prawdy, która – o ile nie ma być jakąś „czystą formą” lub jednością wszelkich przeciwieństw – musi być myślana, w każdym razie „względem nas”, jako prawda określona, jak i faktu, że prawda ta w religiach jawi się zawsze jako wpisana w historię. To właśnie jednak wydaje się niepokonalną trudnością, z której nie ma wyjścia. Czy zatem religia skazana jest w swej najgłębszej aksjologii na nieuchronną klęskę?

W moim przekonaniu wyjście jest dwojakie: jedno filozoficzne, drugie religijne. Wyjście filozoficzne ma dwa odgałęzienia. Jedno z nich jest następujące. Jakkolwiek prawda musi być określona i chociaż mamy prawo – zwłaszcza jako wyznawcy danej religii – uważać, że w jakiejś mierze ją znamy, to przecież nie miałoby żadnego sensu myśleć, że znamy ją całkowicie. Pojęcie prawdy charakteryzuje się pewną nieostrością. Trzeba w nim odróżnić – w sposób bardzo uproszczony – co najmniej trzy warstwy: prawdę jako taką, prawdę na jakiś temat oraz graniczne pojęcie prawdy dotyczącej „wszystkiego” Poru-

szamy się w świecie – w szerokim tego słowa znaczeniu – w którym wydaje nam się, że znamy, w sposób mniej lub bardziej uzasadniony, rozmaite prawdy – prawdy w liczbie mnogiej. Kartezjański postulat całkowitego wstrzymywania się od sądów, których prawdziwości nie możemy być całkowicie pewni, nie mógłby nas powstrzymać przed przeświadczeniem, że coś znamy, ale że bardzo wiele nie znamy. Nie sądźmy – zwłaszcza jeżeli wierzymy, jak w filozofii Kartezjusza, w dobrego i prawdomównego Boga – że jesteśmy nieustannie łudzeni, ale też nie mamy złudzeń, że wiemy wszystko. Inaczej mówiąc, o ile znamy, być może, „część” prawdy na jakiś temat, a tym bardziej w odniesieniu do wielu spraw – o tyle z całą pewnością nie znamy „całej” prawdy. Możemy ująć to jeszcze inaczej: Prawdy na żaden bodaj temat, a tym bardziej na ich wielość, nie posiadamy, to znaczy nie możemy jej w naszym umyśle zamknąć i wyczerpać, co i tak nie miałoby wiele sensu w odniesieniu do prawd „racjonalnych”, które są z definicji intersubiektywne, „dzielone”. W tym sensie prawda jest zawsze „przed nami”, a naszą wiedzę – to banał – musimy nieustannie korygować i pogłębiać. Oznacza to także, że do prawdy na najprostsze tematy musimy dochodzić wspólnie, w intersubiektywnej komunikacji i współpracy.

O ileż bardziej – i to jest odgałęzienie drugie – przerasta nas prawda dotycząca Transcendencji, Boga. O ile możemy z punktu widzenia filozoficznego cokolwiek na temat Transcendencji wiedzieć, czyli znać tu jakąkolwiek prawdę, to jest to głównie wiedza o naszej na ten temat niewiedzy, „docta ignorantia”; oznacza to w każdym razie wykluczenie jakiegokolwiek filozoficznego monopolu na wiedzę o Bogu i raczej zdolność do przyswajania wielu języków i dyskursów o Bogu – by znów powołać się na Jaspersa – jako cząstkowych „szyfrów Transcendencji”. Do filozoficznej wiedzy o Bogu jako o Absolutie musi należeć świadomość nieprzekraczalnych granic naszego umysłu, wiedzy, która – bez względu na objawioną nam na drodze religijnej prawdę o Bogu – musi skłaniać umysł do głębokiej pokory i równocześnie otwartości na drugich. Z czysto filozoficznego punktu widzenia możemy być jedynie współposzukiwaczami prawdy o Bogu.

Otóż religijny punkt widzenia nie może dopiero co opisanej sytuacji falsyfikować. Objawiający się Bóg nie przestaje, objawiając się, być Absolutem, Tajemnicą, czyli – w stylizacji personalistycznej – objawiającą się oraz skrywającą wolnością. Dobitnym tego świadectwem jest porażająca swoją wielkością samoprezentacja Boga z biblijnej Księgi Wyjścia: „Jestem, który Jestem”. Niezliczone ilości komentarzy

na jej temat podkreślają suwerenną wolność i tajemniczość tych słów, w których Jahwe odsłaniając swoją jedyność i absolutną wyjątkowość, zakrywa równocześnie swoje oblicze, jako w ścisłym sensie niewypowiadalne, transcendentne. Oznacza to, że nikt, żaden człowiek ani żadna religia, nie może Boga monopolizować, przywłaszczać Go sobie bez reszty; nie czyni tego nawet biblijny naród wybrany, który, pomimo „zazdrości” swojego Boga, dopuszcza „figury otwarcia”, jak kapłan Melchizedek, a przede wszystkim, który ustami swoich proroków coraz konsekwentniej umieszcza objawienie i wybranie w świadectwie ludzi czystego i miłosiernego serca.

W tym jednak właśnie punkcie trzeba nam przystąpić do tego, co rozstrzygające. Chrześcijanin – tak jak przedstawiciel każdej innej religii – nie może wyprzeć się wiary w decydującą prawdziwość swojej „narracji”, nie może – inaczej mówiąc – zanegować bóstwa Chrystusa, a wraz z tym – i to jest tu istotne – chrześcijańskiej dogmatyki, na czele z dogmatem o Trójcy Świętej. Otóż dogmat ten – tak przynajmniej, jak został zinterpretowany przez II sobór watykański – pociąga za sobą wiarę w obecność Ducha Świętego w Kościele, który nie ogranicza się do widzialnej instytucji Kościoła katolickiego ani nawet Ludu Bożego „Starego i Nowego Testamentu”, ale rozciąga się na różne „kręgi przynależności”, obejmujące także członków innych religii, a ostatecznie – wszystkich ludzi „dobrej woli”. Nie należy jednak tego ostatniego terminu brać zbyt lekko. Nie oznacza on w moim przekonaniu po prostu wszystkich ludzi, jacykolwiek by byli, ale wszystkich tych, w których zamieszkuje „duch prawdy” i którzy otwarci są w jakiegokolwiek mierze na prawdę, dobro i piękno. Nie możemy naturalnie powiedzieć, że ktokolwiek jest na tę tradycyjną trójcę najwyższych wartości zamknięty, lecz zdarzają się tacy, którzy wydają się dość skutecznie przed nimi zaryglowani, zwłaszcza tam, gdzie wartości te domagają się czasem konkretnych i nieefektywnych gestów zwykłej prawdomówności, uczciwości czy dobroci. Inaczej mówiąc, „prawda zewnętrzna” chrześcijaństwa wyraża, w przekonaniu chrześcijan najdobitniej, zasadniczą niemożliwość zamknięcia religii w jej określonych instytucjonalnie ramach w sposób, który by z niej wykluczał „inaczej myślących” tylko dlatego, że myślą inaczej. „Prawda zewnętrzna” chrześcijaństwa głosi w tym sensie przekraczanie siebie samej na rzecz „prawdy wewnętrznej” religii jako takiej, a raczej – dokładniej mówiąc – człowieka jako takiego. „Prawda zewnętrzna” chrześcijaństwa jest – w postaci dogmatu o Trójcy Świętej, a ściśle mówiąc o obecności Ducha Świętego w człowieku i w dziejach – prawdą samotranscendującą się; chrześcijaństwo jest zawsze „więcej niż

jest”. Jest bowiem wieścią o tym, że to, co kluczowe, dokonuje się między człowiekiem a „Ojcem, który widzi w ukryciu” i który „jest większy niż nasze serca i zna wszystko”.

Prawda chrześcijaństwa nie jest prawdą monopolizującą czy wykluczającą, ale nie jest też prawdą nijaką, czyli *de facto* brakiem wiary w prawdę, sceptycyzmem czy relatywizmem. Wprost przeciwnie – jest całkiem określoną otwartością na „więcej”, zarazem także zdecydowanym sprzeciwem wobec „mniej” i gotowością świadczenia o Źródle owego „więcej” – o Duchu Świętym zesłanym nam wyłącznie dzięki pośrednictwu męki i zmartwychwstania Chrystusa. Dlatego ani relatywizm ani fundamentalizm nie mają prawa legitymować się chrześcijaństwem i zwracać jego „prawdę zewnętrzną” przeciwko jego – i każdej innej – „prawdzie wewnętrznej”.

Oznacza to jednak zarazem stosowanie tej samej miary do wszystkich innych, nie tylko „chrześcijańskich”, prób nadużywania jakichkolwiek, choćby nie wiem jak wzniosłych, idei i słów, do podłych w istocie celów panowania nad innymi ludźmi. Żadnej religii nie wolno zwracać swej „prawdy zewnętrznej” przeciwko swej „prawdzie wewnętrznej”, która jest w istocie, poprzez wszystkie kostiumy historyczne z nią nieodłącznie splecione, jedna – „una religio in rituum varietate”. W tym punkcie głos chrześcijaństwa musi brzmieć absolutnie jednoznacznie i czysto.

GRANDEUR ET MISÈRE DE LA RELIGION

R é s u m é

Le sens de la thèse présentée dans ce texte continue, a sa manière, celui du livre d'Henri Bergson *Les deux sources de la morale et de la religion*. Après le 11 septembre 2001 on'a plus de doute que la religion n'est ni indifférente pour la vie humaine, ni depurée des ressources du mal. Les grandes religions sont toujours historiques, ne sont pas des „chapelles gnostiques”. Néanmoins on peut discerner dans la religion sa vérité „extrinsèque” – selon l'une des grandes narrations religieuses – et sa vérité „intrinsèque” que je définit comme l'esprit de la vraie religiosité, à savoir l'esprit de la vérité, de la paix, de la bienveillance, de la bonté... La vérité intrinsèque ne se réduit pas à ses doctrines, mais laisse ses traces dans trois domaines intellectuellement importantes: dans la conception de l'Absolu – universel, saint et bon, dans l'idée de la dignité humaine qu'on ne doit pas violer, enfin dans les relations entre le monde cosmique mais surtout le monde humain qui doit être respecté dans son indépendance et les religions en tant qu'institution.

La pensée philosophiquement centrale de cet essai est que nous ne sommes jamais dans la possession de la vérité – n'importe quelle mais surtout au sujet de l'Absolu qui nous dépasse par définition – et c'est pourquoi notre devoir est d'être des chercheuses ouvertes – théoriquement et surtout pratiquement – a d'autres „compagnons de route” et a d'autres groupes et religions, on y témoignant de la „vérité intrinsèque” de la religion comme telle.

Chaque croyant est fidèle à sa propre religion. Mais c'est dans le christianisme avec son dogme de la Trinité et particulièrement après le II Concile de Vatican, que l'idée même de l'Eglise et surtout doctrine de l'Esprit Saint nous oblige de voir Dieu – médiatisé par la mort et résurrection du Christ – présent dans chaque témoignage de la „vérité intrinsèque” de la religion, indépendamment des „grandes narrations” à lesquelles nous, les croyants, ne pouvons pas – sauf à la notre propre – adhérer. Cette attitude implique cependant trois facteurs: d'abord la fidélité à sa propre religion, le christianisme en occurrence; l'ouverture aux autres et le renoncement solennel à toutes les formes de la violence spirituelle et autre; l'exigence vis-à-vis des autres communautés religieuses pour qu'elles suivent implacablement la vérité intrinsèque de la religion et ne jamais usent la religion comme moyen de la domination. Car chaque essai de la domination religieuse – surtout dans le costume d'un terrorisme effroyable – implique que je me mets, d'une façon idolatrique, à la place de Dieu, au lieu de lui humblement servir.