

**W stronę radykalnego
pluralizmu religijnego**



Dawid Rogacz

**W stronę radykalnego
pluralizmu religijnego**

© Copyright by Dawid Rogacz & Wydawnictwo LIBRON
Kraków 2016

ISBN 978-83-65148-51-3

RECENZJA | prof. zw. dr hab. Roman Kubicki

REDAKCJA | Katarzyna Grabarczyk

KOREKTA | Elżbieta Krok

SKŁAD | Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI | Joanna Bizior

Dofinansowano z Funduszu dla Młodych Naukowców
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.



Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner

al. Daszyńskiego 21/13

31-537 Kraków

tel. 12 628 05 12

e-mail: office@libron.pl

www.libron.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP | 7

Rozdział pierwszy

PLURALIZM RELIGII | 15

Wojna | 16

Dialog | 23

Tolerancja | 28

Rozdział drugi

PLURALIZM RELIGIJNY HICKA | 35

Ekskluzywizm, inkluzywizm, pluralizm | 39

Hipoteza pluralizmu religijnego | 54

Realizm krytyczny Hicka | 69

Antycypacje i inspiracje pluralizmu Hicka | 83

Rozdział trzeci

PLURALIZM FORM

PLURALIZMU RELIGIJNEGO | 93

Wielość form pluralizmu religijnego | 94

Pluralizm form zbawienia | 105

Pluralizm mistyk | 111

Pluralizm etyk religijnych | 118

Rozdział czwarty

RADYKALNY PLURALIZM RELIGIJNY | 127

Krytyka zasadniczej hipotezy pluralistycznej | 128

Pluralizm religijny w wersji radykalnej | 136

Komunikacja międzyreligijna | 156

ZAKOŃCZENIE | 165

BIBLIOGRAFIA | 169

INDEKS OSÓB | 175

SUMMARY | 179

WSTĘP

Religia to wyjątkowa sfera kultury ludzkiej. Choć żyjemy w drugiej dekadzie XXI wieku, nie jesteśmy mniej zależni od wpływu religii aniżeli w poprzednich stuleciach. Rok 1900, który przyniósł ze sobą śmierć Nietzschego, był dla wielu zwiastunem „początku końca” religii. Wydarzenia roku 2001 pokazały jednak, że religie wciąż decydują o życiu milionów ludzi i mają doniosły wpływ na bieg historii. Tłąca się sekularna nadzieja stopniowo przygasa.

Dla wielu religia jest nie tylko sferą kultury, ale odgrywa wręcz rolę kulturotwórczą, o czym świadczą dzieje najwcześniejszych cywilizacji. Pierwsze dzieła sztuki miały charakter sakralny. W wyniku przemyślenia i porzucenia mitologii powstała filozofia, z kolei konflikt wiary i rozumu przesądził o obliczu średniowiecza, a także nowożytności, w której uosobieniem rozumu stało się matematyczne przyrodoznawstwo.

Co ciekawe, wyjątkowość religii ma charakter głęboko filozoficzny. Po pierwsze, religie postulowały i postulują istnienie

bytów niedostępnych poznaniu zmysłowemu, począwszy od Boga, na duchach drzew skończywszy. Oprócz osób przyjmuje się także istnienie nadprzyrodzonych miejsc, przede wszystkim raj, a także nadprzyrodzonych czasów, tj. złotego wieku z jednej strony i czasów ostatecznych z drugiej. W większości religii uznaje się istnienie nieśmiertelnej duszy. Po drugie, religie postulują również nowe rodzaje poznania i władz poznawczych: wiele uwagi poświęca się doświadczeniu mistycznemu, jego etapom i metodom osiągnięcia tego wyróżnionego stanu. Każda religia uważa, że dysponuje prawdą pełną i ostateczną, mimo że prawdy poszczególnych religii znacznie się od siebie różnią. Dochodzi do tego fakt, iż główne religie uznają swoje prawdy za objawione, co rodzi kwestie relacji objawienia z ludzką wiedzą. Po trzecie, każda religia promuje określony kodeks moralny. W przypadku konfliktu tych norm z prawem stanowionym człowiek wierzący powinien być wierny przede wszystkim swojemu sumieniu. Religie nierzadko posuwają się też do potępienia poszczególnych ludzi czy nawet wykluczenia całych grup społecznych. Jak widać, religie są wyjątkowym fenomenem ze względów ontologicznych, epistemologicznych i etycznych.

Spotkanie religii stanowi sytuację szczególną. Dochodzi bowiem nie tylko do konfrontacji różnych wizji Absolutu i zbawienia, lecz również i przede wszystkim – do konfrontacji różnych prawd absolutnych. Jeśli za objawione lub święte uznaje się inne księgi, wydaje się, że jakakolwiek podstawa rozmowy zostaje utracona. Ale i rozumienie Objawienia nie jest niczym stałym i danym raz na zawsze, gdyż religie tej samej księgi toczą nie mniej żarliwe spory o jedynie słuszną jej interpretację. Dochodzi do tego fakt, iż religie w znacznym stopniu kształtują cały światopogląd człowieka. Przekonania wchodzące w skład światopoglądu są wyjątkowego rodzaju: uzasadniają konkretne poglądy, choć same nie podlegają już

dalszemu uzasadnianiu. Światopogląd to pewien system wartości i idei, który posiada każda racjonalnie działająca jednostka¹. Przy takiej definicji światopoglądu problematyczna staje się rzecz jasna sama możliwość racjonalnej dyskusji pomiędzy światopoglądami. Zdaniem Bertranda Russella w przypadku rozmowy dotyczącej wyznawanych wartości możliwa jest tylko perswazja, nigdy argumentacja w ścisłym sensie². Podobnego zdania jest Jürgen Habermas, dla którego wartości są raczej podzielanymi preferencjami rywalizującymi intersubiektywnie o pierwszeństwo³. Kwestia możliwości racjonalnego dyskursu dotyczącego wartości religijnych jest więc szczególnie ważką, tym bardziej iż, z wyjątkiem Europy Zachodniej, religie otwarcie występują w przestrzeni publicznej, a ich wpływ na sferę deliberacyjną, a czasem nawet ustrojowo-jurydyczną, pozostaje niekwestionowany. Prawdy mające dla wierzących charakter absolutny na skutek reguł panujących w przestrzeni publicznej relatywizują się do postaci poglądów partykularnej grupy społecznej. Ich racjonalność jest przez prawo niejako narzucona⁴.

Spotkanie religii będzie głównym tematem niniejszej pracy. Jego wielowymiarowość: zderzenie odmiennych wizji Absolutu, wizji zbawienia, odmiennych etyk religijnych, wzorców świętości i doświadczenia mistycznego – wszystko to będzie stanowić przedmiot filozoficznego namysłu. Mówiąc trochę

¹ J. Kmita, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Poznań 2007, s. 91.

² B. Russell, *Problemy argumentacji moralnej*, tł. C. Porębski [w:] *Metaetyka*, red. I. Lazari-Pawłowska, Warszawa 1975.

³ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tł. A. Romaniuk i R. Marszałek, Warszawa 2005, s. 272–273.

⁴ T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011, s. 147.

więcej i śmielej, celem niniejszej pracy jest próba wypracowania adekwatnego filozoficznego modelu spotkania religii. Z uwagi na przyjętą w pracy perspektywę analitycznej filozofii religii, przez spotkanie religii rozumieć będą przede wszystkim relacje zachodzące pomiędzy różnymi systemami przekonań religijnych. Perspektywa antropologiczna, koncentrująca się na uczestniku owego spotkania religii, zostanie uwzględniona w rozdziałach o etyce religijnej czy komunikacji międzyreligijnej. Jej właściwe rozwinięcie wybiega jednak poza ramy tej pracy. Dzieje się tak m.in. dlatego, iż podstawowy, a zarazem krytyczny punkt odniesienia stanowi dla mnie pluralizm religijny Johna Hicka. W krytyce jego podejścia, która zawsze będzie miała charakter konstruktywny, pragnę sięgnąć do myśli zarówno jego współczesnych adwersarzy, jak i samych przywódców religijnych, a w sposób szczególny – do filozofów Wschodu: myślicieli arabskich, indyjskich i chińskich. Model będący rezultatem tych analiz, który nazywam radykalnym pluralizmem religijnym (RPR), pozwoli ocenić szanse na owocny dialog międzyreligijny.

W pierwszej części pracy zamierzam przedstawić możliwe relacje i stosunki, jakie zachodzą między religiami. Schematycznie upraszczam ich całość do trzech podstawowych podejść: negatywnego – wojny, pozytywnego – dialogu i neutralnego – tolerancji. Ideę nieuniknionej wojny religii rozpatruję w odwołaniu do koncepcji Samuela Huntingtona i Petera Sloterdijka. Hermeneutyczną wizję dialogu religijnego analizuję na podstawie oryginalnej koncepcji dialogu religijnego Raimona Panikara. Wreszcie, w celu scharakteryzowania pojęcia tolerancji religijnej odwołuję się do fundatorskich koncepcji Johna Locke'a, Barucha Spinozy i Woltera, które otwierają problematykę pracy na zagadnienia miejsca religii w sferze publicznej.

W drugiej części pracy pragnę omówić koncepcję pluralizmu religijnego Hicka, jednego z najważniejszych przedstawicieli analitycznej filozofii religii. Na początku będę chciał wyeksplikować sens pojęć ekskluzywizmu i inkluzywizmu religijnego, między którymi ma się według Hicka sytuować pluralizm religijny. W tym celu odwołam się do dokumentów samych religii, w których określony jest ich stosunek do pozostałych wyznań. W dalszej części przedstawię podstawową ideę pluralizmu Hicka: związek pomiędzy *Real an sich* i *Real pro nobis*. Prześlę ontologiczną charakterystykę Absolutu oraz epistemologiczne założenia Hicka, leżące u podstaw jego modelu. Kontynuując prezentację tej koncepcji, będę chciał zbadać, jak schemat, który Hick określa mianem realizmu krytycznego, wpływa na jego wizje celu soteriologicznego, doświadczenia mistycznego, wzoru świętości i kodeksu etycznego. Starannie prześlę przykłady egzemplifikujące jego tezy, zwłaszcza te zaczerpnięte z religii Wschodu. W części *Antycypacje i inspiracje pluralizmu Hicka* postaram się odnaleźć – mniej lub bardziej przez Hicka uświadamiane – antycypacje jego koncepcji. Mam na myśli zwłaszcza filozofie Ibn al ‘Arabiego oraz Ramakriszny. Podważę także kantowskie źródła pluralizmu brytyjskiego filozofa.

W trzeciej części pracy przejdę do krytyki pluralizmu religijnego Hicka. Za Muhammadem Legenhausenem zamierzam mówić o pluralizmie form pluralizmu religijnego, podając przykłady alternatywnych pluralizmów religijnych: teologicznych, socjologicznych, filozoficznych, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii analitycznej. Najpierw pragnę zaprezentować ideę pluralizmu form zbawienia Marka Heima, współczesnego krytyka Hickowskiego podejścia. Następnie poddam krytyce esencjalistyczne teorie mistycyzmu, korzystając głównie z ustaleń Rudolfa Otto. Na podstawie materiałów źródłowych

i przyjętych strategii interpretacyjnych przedstawię wreszcie pluralizm etyk religijnych oraz wzorców świętości, co rzuci światło na polityczne implikacje pluralizmu.

Czwarta część pracy stanowi podsumowanie wyników poprzednich części. W pierwszej kolejności przytoczę główne epistemologiczne zarzuty wysunięte wspólnie pod adresem realizmu krytycznego. Zebrawszy wszystkie krytyki, scharakteryzuję moją autorską koncepcję RPR. Określenie „radykalny” oznacza tu radykalizację postulatów pluralizmu religijnego przy jednoczesnym uniknięciu jego słabości filozoficznych. Okazuje się, iż pluralizm, który pragnie być prawdziwie pluralistyczny, musi być jednocześnie „politeizmem analitycznym”. W świetle owego politeizmu rozpatrzę na nowo kategorie Absolutu, zbawienia czy doświadczenia mistycznego, wzbogacając je m.in. o koncepcję perswazji religijnej. Wskażę również główne inspiracje filozoficzne mojej skromnej apologii politeizmu. Na zakończenie zamierzam odpowiedzieć na pytanie o praktyczne implikacje RPR dla kształtu komunikacji międzyreligijnej. Korzystając z teorii Habermasa, postaram się wyróżnić podstawowe poziomy tej komunikacji oraz przekonać Czytelnika, iż wcześniejsze tezy są konieczne dla tak rozumianego dialogu.

* * *

Książka ta stanowi poszerzoną i uzupełnioną wersję pracy magisterskiej, napisanej pod kierunkiem prof. Tadeusza Buksińskiego w Instytucie Filozofii im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Dziękuję mojemu promotorowi za cierpliwość, cenne sugestie i przenikliwe uwagi, które skierowały mnie na właściwy tor rozważań. Dziękuję prof. Romanowi Kubickiemu, dyrektorowi Instytutu Filozofii, za wnikliwą recenzję mojej pracy oraz inicjatywę jej opublikowania. Władzom UAM

oraz Marszałkowi Województwa Wielkopolskiego dziękuję za dofinansowanie wydania niniejszej pracy. Dziękuję również dr. Przemysławowi Strzyżyńskiemu za bezinteresowne udostępnienie mi dzieł Hicka oraz liczne konsultacje. Dziękuję wreszcie Wydawnictwu Libron za wydanie mojej pracy oraz pełen profesjonalizm, który temu towarzyszył.

Religie wchodzą ze sobą w relacje i zwykle wypracowują generalne strategie wspólnych związków: określają swój stosunek do pozostałych wyznań. Nie sposób podać wyczerpującej listy tych strategii, ale z pewnością można określić ogólne typy, do których należą. Po pierwsze, może to być stosunek bierny bądź czynny. Jeśli dana religia zachowuje bierną i obojętną postawę względem innej, mówimy zwykle o tolerancji religijnej. Postawy, w których dana religia wyraźnie określa swój stosunek do innych wyznań, są zaś dwojakie: afirmatywne (pozytywne) bądź krytyczne (negatywne). Jeśli jedna religia dostrzega w drugiej pierwiastki prawdy, którą sama posiada w pełni, podejmuje z nią dialog. Jeśli dostrzega w niej przekonania fałszywe i szkodliwe, pragnie je zwalczyć, a zatem przystępuje do wojny. O tym, iż mnogość spotkań z Innym faktycznie można sprowadzić do tych trzech typów, przekonywał także Ryszard Kapuściński.

Tak więc wspomniane trzy możliwości stały zawsze przed człowiekiem, ilekroć spotkał się z Innym: mógł wybrać wojnę, mógł odgrodzić się murem, mógł nawiązać dialog¹.

Aby te pojęcia były czymś więcej niż hasłami, należy wyjaśnić ich sens w odniesieniu do filozofii religii. Temu służy niniejszy rozdział, który ma charakter wprowadzający do właściwej problematyki pracy. W tym celu zamierzam odwołać się do istniejących koncepcji wojen religijnych, dialogu religijnego oraz tolerancji religijnej. Z jednej strony będą to koncepcje współczesnych filozofów: od Franza Rosenzweiga, przez Huntingtona i Panikkara, na Sloterdijku skończywszy. Z drugiej będę chciał wrócić do źródeł nadużywanego i błędnie interpretowanego pojęcia tolerancji, korzystając z traktatów Spinozy, Locke'a i Woltera. Wypracowane wnioski posłużą do omówienia niektórych wątków myśli Hicka, a także powrócą w zakończeniu pracy.

WOJNA

Wojny religijne to temat stale powracający w dziejach ludzkości oraz jedno z najważniejszych wydarzeń nowożytnej Europy, mające bezsprzeczny wpływ na m.in. powstanie Oświecenia. Wojny religijne stanowią nadal ważny czynnik kształtujący współczesną kulturę. Pisze o tym wielu badaczy, np. Huntington, który w książce *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego* broni tezy, iż politykę międzynarodową w XXI

¹ R. Kapuściński, *Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku*, mowa z okazji wręczenia tytułu doktora *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego w 2004 r.

wieku zdominują konflikty wynikające z różnic kulturowych, a przede wszystkim – religijnych². Huntington uważa, iż właśnie kultura, a nie polityka czy ekonomia, formuje wzorce spójności i dezintegracji grup społecznych. Interesy ekonomiczne i posunięcia polityczne są uzależniane od kulturowego pokrewieństwa. Jako przykład podaje Arabię Saudyjską wspierającą muzułmańskich Bośniaków w trakcie wojny na Bałkanach, przy jednoczesnej odmowie przyjęcia Turcji do Unii Europejskiej. Huntington nie opowiada się jednak za wizją chaotycznej mozaiki kultur, wyróżnia bowiem siedem tzw. wielkich cywilizacji: chińską, japońską, hinduistyczną, islamską, prawosławną, zachodnią i latynoamerykańską. Pod znakiem zapytania stawia kwestię wyróżnienia cywilizacji: afrykańskiej, żydowskiej i buddyjskiej. Jak nietrudno zauważyć, mapa cywilizacji z grubsza pokrywa się z mapą wielkich religii światowych.

Huntington krytycznie ustosunkowuje się zarówno do teorii sekularyzacji, wieszczących rychłą laicyzację świata, jak i do teorii przewidujących prywatyzację religii. Odrodzenie religijności, wzrost świadomości religijnej i powstanie fundamentalizmów to fakty, z którymi mierzy się współczesność. Mimo iż żyjemy w trzecim tysiącleciu po Chrystusie, religia wciąż jest „główną siłą, być może jedyną, która motywuje i mobilizuje ludzi”³. Reinterpretacja tożsamości kulturowej poprzez powrót do religijnych korzeni bywa w krajach pozaeuropejskich reakcją na westernizację. Wojna religii wydaje się nieunikniona. Dotyczy to zwłaszcza konfrontacji pomiędzy Zachodem z jednej strony a światem islamu i Wielkimi Chi-

² S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tł. H. Jankowska, Warszawa 1997, s. 44.

³ *Ibidem*, s. 83.

nami z drugiej. Sprzyjają temu czynniki występujące po obu stronach: poczucie wyższości, nieufność i obawa, trudności w porozumiewaniu się, niezrozumienie założeń wyznaczających myślenie członków innej kultury.

W tego typu kwestiach może być tylko „tak” lub „nie”, jest to gra o zerowej sumie punktów (...) Konflikt to zjawisko powszechne. Nienawidzić jest rzeczą ludzką. By się określić i zyskać motywację, ludzie potrzebują wrogów⁴.

Stawka potencjalnych konfliktów jest niemała, ponieważ pluralizm, indywidualizm i rządy prawa są dziedzictwem cywilizacji chrześcijańskiej⁵.

Koncepcji Huntingtona brak jednak w wielu miejscach spójności. Dotyczy to zwłaszcza założenia o zależności dyrektyw politycznych i ekonomicznych od różnic kulturowych. Za nieuznaniem cywilizacji afrykańskiej, żydowskiej i buddyjskiej, które miałyby nie być oddzielnymi wielkimi cywilizacjami, nie przemawiają żadne argumenty kulturoznawcze. Huntington waha się, gdyż jego zdaniem Afryka nie posiada jednej reprezentacji politycznej, jest także uzależniona ekonomicznie od Zachodu, krajów arabskich i Chin; reprezentacja ekonomiczna i polityczna Żydów jest mimo powstania państwa Izrael rozproszona po całym świecie; kraje buddyjskie (Mongolia, Kambodża, Laos) są zaś zbyt biedne, aby wystąpić w roli głównych aktorów polityki międzynarodowej, o statusie politycznym Tybetu nie wspominając. Huntington zauważa, że Stany Zjednoczone interweniowały w bogatym Kuwejcie, ale nie w ubogiej muzułmańskiej Bośni, choć nie wyciąga

⁴ *Ibidem*, s. 182–183.

⁵ *Ibidem*, s. 479.

z tego jednoznacznych wniosków. Wreszcie, nader wątpliwie za religię zostaje uznany konfucjanizm: pomija się także fakt, iż sukces gospodarczy i polityczna ekspansja Chin nie wynikają ani z tradycyjnej, ani z maoistowskiej przeszłości, lecz z reform Deng Xiaopinga, które upodabniają Chiny do Zachodu. Jeśli kultury nie są (wyłącznie) odpowiedzialne za światowe konflikty, to tym bardziej polityka globalna nie jest areną walk wielkich religii. Skoro dochodzi już do starć na tle religijnym, za wojny odpowiadają nie tylko imamowie, lecz także prezydenci i lobbyści. Wątpliwe, czy same religie pragną otwartej wojny. Rozwój ekumenizmu, spotkania ponadreligijne i powstawanie „ponadcywilizacyjnych” organizacji międzynarodowych przemawiają za czymś zgoła przeciwnym, za potrzebą międzyreligijnego dialogu. A jeśli nawet nie dostrzegamy takiej tendencji, w dalszym ciągu nie możemy przystać na Huntingtonowski redukcjonizm: obarczając religie winą za zło świata, lekceważy bądź co najmniej neutralizuje aksjologicznie politykę i ekonomię. Rezultatem jednostronnej zależności pomiędzy religią a uzależnioną od niej sferą polityczną jest wreszcie iluzoryczne potraktowanie religii jako kulturowych monolitów pozbawionych wewnętrznych pęknięć.

Z zupełnie innej perspektywy przygląda się temu zagadnieniu Sloterdijk. Ten współczesny filozof kultury przekonuje, że świat czeka nieuchronna wojna religii. Przyczyny wojen religijnych widzi w samej strukturze religii.

(...) rozszyfrować pewien program logiczny, który przed wszelkim dodatkowym ładunkiem psychicznym postępuje według ściśle określonej gramatyki⁶.

⁶ P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 118.

Zdaniem Sloterdijka patologiczną strukturą odpowiedzialną za nieustanne wojny religijne jest monoteizm. Pierwszy warunek owej struktury – wybór Jednego Boga – nazywa sumoteizmem. Za Tomaszem Mannem Sloterdijk powtarza, iż judaizm, tj. historycznie pierwsza religia monoteistyczna, stanowi konsekwentną odpowiedź na pytanie: komu lub czemu człowiek ma służyć? Wybór Abrahama, wybór Boga większego niż ziemia i niebo, został jednak zdeformowany przez chrześcijaństwo, przynoszące wizję Boga-Człowieka kochającego ludzkość. Bóg Abrahama był niedostępny i zazdrosny: czcząc Go, miało się udział w jego suwerenności, i właśnie to przeświadczenie zrodziło, zdaniem Sloterdijka, ideę narodu wybranego. Z idei tej wynika zelocka gorliwość i „odurzenie wolą służby”⁷. Pozorna pokora ma świadczyć o gorliwości względem Najpotężniejszego, w zamian za nią otrzymuje się część boskiej władzy. Uznając, że warto być wasalem tak wielkiego Suwerena, Abraham musi jednak odrzucić wszystkich pozostałych, czego przejawem była najpierw monolatria, a po niewoli babilońskiej – surowy monoteizm. Zdaniem Sloterdijka „nie może być monoteizmu bez zazdrości o pozycję”⁸. Kolejne wielkie monoteizmy zapragnęły „żerować” na wyjątkowości judaizmu, upatrując swojej oryginalności w reinterpretacji idei gorliwości i służby. I tak, św. Paweł wykracza poza etnocentryzm, kierując swoje nauki do Greków i Rzymian, pragnie ich zebrać w jeden lud. Stąd posługuje się słowem kościół – *ekklesia* – oznaczającym właśnie „ze-branie”. Islam z biedy nieoryginalności uczynił cnotę „późnego rozjaśnienia”, jak odważnie pisze Sloterdijk. Uznał się za ostatnie i najpełniejsze objawienie, anektując poprzednie

⁷ P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj. Przypis o źródłach i przemianach całkowitego członkostwa*, tł. B. Baran, Warszawa 2014, s. 67.

⁸ P. Sloterdijk, *Gorliwość...*, s. 40.

monoteizmy. Potencjał militarno-polityczny islamu sprawił, iż z wojen religijnych uczyniono świętość, stawiając średnio-wieczną Europę w obliczu wielkiego konfliktu.

Sloterdijk uważa, iż między monoteizmami, opartymi na idei służby i gorliwości, zachodzi nieuchronny konflikt. W sposób analityczny wyodrębnia i ilustruje historycznymi przykładami piętnaście typów konfliktów międzyreligijnych: 1) chrześcijański antyjudajizm, 2) chrześcijański antyislamizm, 3) chrześcijański antypoganizm, 4) muzułmański antychryścianizm, 5) muzułmański antyjudajizm, 6) muzułmański antypoganizm, 7) żydowski antychryścianizm, 8) żydowski antyislamizm, 9) żydowski antypoganizm, 10) chrześcijański antychryścianizm (np. protestantyzm *versus* katolicyzm), 11) muzułmański antyislamizm (*szyizm versus sunnizm*), 12) żydowski antyjudajizm, 13) ateizm chrześcijański (czyli wyrosły na gruncie chrześcijaństwa), 14) ateizm muzułmański, 15) ateizm żydowski. Jak widać, Sloterdijk w przeciwieństwie do Huntingtona nie spogląda na religie jako na kulturowe monolity, lecz dostrzega konflikty niszczące je od wewnątrz. Traktuje ateizm nie jako czysto intelektualną postawę, lecz jako bunt przeciwko konkretnej religii. Nie uważa też, że brak wystarczającej liczby przykładów dla którejś z form wojny przeczy jego teorii.

Nic nie zmienia w ekspansywnym ukierunkowaniu ich programów, jeśli ich potencjał ofensywny w pewnych warunkach historycznych pozostał w spoczynku⁹.

Przeciwnie, w czasie pokoju tworzy się wiele koncepcji teologicznych, które – mówiąc językiem Freuda – sublimują pragnienie wojny. Są to m.in. idea predestynacji, piekła, *civitas*

⁹ *Ibidem*, s. 76.

Dei. Dla Sloterdijka ów sublimacyjny charakter ma również idea nawrócenia: „dla większości neofitów nawrócenie zaczęło się od zbrojnego zaproszenia do modlitwy”¹⁰.

Drugim punktem logicznej struktury wojen religijnych jest obok sumoteizmu monarchizm, tj. przekonanie, że jeden Bóg nieskończenie przewyższa ludzi i z tej racji może roztoczyć panowanie nad całą ludzkością. Pojawia się idea transcendentnego królestwa: teokracji Jahwe, królestwa Chrystusowego, wszechwładzy Allaha. Monarchizm cechują asymetrie: Bóg zna myśli człowieka, ale nie jest odwrotnie itp. Jedną z tych asymetrii nazywa Sloterdijk ekstremizmem woli posłuszeństwa: człowiek, choć kochany przez Boga, jest jego niskim sługą. Preferuje się najsurowsze przepisy, gdyż stanowią one najlepszy test posłuszeństwa. Gorliwa służba wymaga ofiar. Ofiarą może stać się również rozum: rodzi to irracjonalizm, a ostatecznie – fanatyzm. We własnej znikomości utwierdzają człowieka teologia apofatyczna i mistycyzm anihilacyjny. Aby umożliwić poświęcenia, afirmuje się śmierć i tworzy wizje pośmiertnego życia. Nawet prorok nie mówi swoim głosem, lecz głosem Boga: jest tylko nic niewartym naczyniem. Religia wprowadza jednowartościową logikę. Tylko jedno z dwóch może być słuszne (*secundum non datur*). Powstaje pytanie: czy z tej sytuacji istnieje wyjście?

Sloterdijk proponuje kilka rozwiązań. Po pierwsze, uznać, że Najwyższy ma tylko sens graniczny. Po drugie, odrzucić mit biernego objawienia i zaakceptować wielowartościowość religii. Po trzecie, porzucić hierarchizujący język i zdobyć się na ironię (zapewne rozumianą po Rortiańsku). Jednocześnie Sloterdijk nie jest przekonany co do skuteczności swoich „*farmaka*”, a więc apofatyzmu, ironizmu i wielowartościowości

¹⁰ P. Sloterdijk, *W cieniu...*, s. 106.

objawienia. Uważa, że monoteizm potrzebuje istnienia ateistów na zewnątrz i heretyków wewnątrz. Jedynie liberalizm i porzucenie zelotyzmu, tj. idei wybrania i monopolu na prawdę, mogą uratować świat przed wojnami religijnymi¹¹.

Powyższe teorie wojen religii nie zostały wybrane przypadkowo, gdyż mimo odmiennych perspektyw dzielą ogólne ograniczenia. Huntington dostrzega przyczynę wojen religii w ich zewnątrz – w konstytutywnym związku z przemianami cywilizacyjnymi, Sloterdijk – w immanentnej strukturze ideowej religii. Według Huntingtona o wojnie religii przesądza współczesny konflikt świata islamu ze światem zachodnim, zdaniem Sloterdijka początki fanatyzmu tkwią „w cieniu góry Synaj”. Huntington bierze pod uwagę wszystkie religie bez wyjątku, Sloterdijk poprzestaje na monoteizmach. Oba ujęcia są jednak wyraźnie uproszczone i tendencyjne, nie grzeszą również optymizmem, chyba że traktować na poważnie propozycje Sloterdijka. Przeciw tezm tego ostatniego, podobnie jak w przypadku Amerykanina, można podać sporo historycznych i współczesnych kontrprzykładów, zapewne nieprzypadkowo przemilczanych. Także sama struktura ideowa monoteizmu nie przesądza o wojnie religii: jeden Bóg jest także Ojcem wszystkich ludzi bez wyjątku. Aby uniknąć jednostronnego spojrzenia na fenomen pluralizmu religii, przejdę teraz do omówienia ujęcia dialogicznego.

DIALOG

Dialog religii stanowi jedno z tych haseł, które ściśle wiąże się z wołaniem o światowy pokój. Zanim doszło jednak do spotkania przedstawicieli wspólnot religijnych w Asyżu w 1986

¹¹ P. Sloterdijk, *Gorliwość...*, s. 86.

roku, kilku myślicieli uczyniło z dialogu centralny problem filozoficzny. Mowa rzecz jasna o filozofii dialogu, uprawianej przez Martina Bubera, Rosenzweiga i Emmanuela Levinasa. Nie jest przypadkiem, iż każdy z tych filozofów był w znacznym stopniu myślicielem religijnym. Wszyscy oni inspirowali się biblijną tradycją „słuchania” głosu Bożego, przeciwstawioną greckiej pasji „widzenia”. Zdaniem Bubera Boskie „Ty” jest nie tylko jednym z możliwych partnerów dialogu, lecz samym źródłem dialogu w ogóle oraz gwarancją jego niezastępowalności¹². Spośród wymienionych filozofów problematyką dialogu religii zajmował się najwięcej Rosenzweig. Interesował go konkretny problem: jak wyglądałaby wspólna perspektywa, z której judaizm i chrześcijaństwo określiłyby zbawienie? Według Rosenzweiga judaizm orientuje przestrzeń – wskazuje cel ludzkich dążeń, Ziemię Obiecaną. Poprzez łączność kolejnych Żydów z Abrahamem naród wybrany musi dokonać tego w czasie¹³. Chrześcijaństwo odwrotnie – orientuje czas, oczekując na powrót Chrystusa. Przed chrystianizmem stoi jednak zadanie zjednoczenia ludzkości w jeden Kościół, przyszlą wspólnotę zbawionych¹⁴. Obie religie mają wspólny kres, choć droga do niego jest rozdwojona. Obie dysponują prawdą objawioną, ale jej pełnia nie jest im jeszcze dana¹⁵. Rosenzweig zakłada zatem, iż ceną zgody między dwiema religiami jest uznanie ich prawd za komplementarne, wzajemnie uzupełniające się w zależności od różnych aspektów jednego i tego samego Objawienia.

¹² M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 59.

¹³ F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 484.

¹⁴ *Ibidem*, s. 547.

¹⁵ *Ibidem*, s. 650.

Próbie podania systematycznej i wieloaspektowej charakterystyki dialogu międzyreligijnego, czerpiącą ze współczesnej filozofii dialogu, stanowi filozofia Panikkar, wychowanego w tradycji hinduistycznej filozofa katolickiego. Panikkar odróżnia dialog dialektyczny od dialogu dialogicznego. Dialog dialektyczny jest powierzchownym spotkaniem, odnoszącym się do tego, co Inne przedmiotowo: jest swego rodzaju ćwiczeniem intelektualnym, wymianą pojęć, „bezpieczną pogawędką”. Z drugiej strony, tak rozumiany dialog interreligijny może być traktowany jako konieczny wstęp do właściwego dialogu: w pierw trzeba zrozumieć pojęcia i założenia drugiej strony, znaleźć wspólny język mieszczący w sobie i jednocześnie relatywizujący obie wiary. W dialogu dialogicznym Inny zostaje uznany za niezależne źródło rozumienia, obecna tu relatywność nie prowadzi przy tym, zdaniem Panikkar, do relatywizmu. Panikkar nazywa ten dialog intrareligijnym, gdyż – jako autentyczne wydarzenie – jest on w tej samej mierze dialogiem z samym sobą¹⁶.

Panikkar odrzuca błędne – w swoim odczuciu – interpretacje dialogiczności. Po pierwsze, dialog nie może zawęzić się do paralelizmu, zgodnego postępowania obok siebie religii, gdyż zakłada to samowystarczalność każdej tradycji i izoluje je od siebie w drodze do osiągnięcia wspólnego celu. Z drugiej strony, z przekonania, że religia nie daje się pojąć bez tła religii, nie można wnioskować, iż jedna religia musi zostać uzupełniona o pozostałe, gdyż ignoruje to istniejące sprzeczności i opiera się na selektywnej kompilacji tego, co w danych religiach uznano za istotne¹⁷. Po trzecie, źródłem wszelkich błędów

¹⁶ R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1986, s. 9.

¹⁷ *Ibidem*, s. 21–23.

w sztuce dialogu międzyreligijnego jest stosowanie w nim *epoché*, polegającego na zawieszeniu własnej wiary w celu poprawnego zrozumienia wiary drugiego. Takie *epoché* jest zdaniem Panikkara:

- 1) psychologicznie niewykonalne (nie mogę rozmawiać z Innym tak, jak gdybym w coś nie wierzył),
- 2) fenomenologicznie niewłaściwe (wikła w psychologizm),
- 3) filozoficznie ułomne (czy mogę np. zawiesić istnienie istoty koniecznej?),
- 4) teologicznie słabe (okazuje się, że porozumienie w sprawach wiary można osiągnąć tylko bez wiary),
- 5) religijnie jałowe (zawieszając własną religię, nie prowadzi właściwie dialogu międzyreligijnego)¹⁸.

Spotkanie religijne musi mieć charakter autentycznie religijny: 1) nie może być apologetyką, 2) musi dopuszczać nawrócenie, 3) musi mieć związek z wymiarem historycznym, nie poprzestając na nim, 4) nie może być tylko filozoficzną debatą, 5) nie może być też wyłącznie refleksją teologiczną¹⁹.

Jasne jest zatem, iż Panikkar opowiada się za hermeneutyczną koncepcją dialogu religii, wizją spotkania jako fuzji posiadanych uprzednio wierzeń z poznanymi później, stosownie do posiadanego rozumienia i sumienia. Jako przykład podaje spotkanie wisznuity i chrześcijanina, po którym wisznuita przyjmuje historyczną naturę Kryszny, zaś chrześcijanin – transhistoryczną naturę Chrystusa. Obie religie wzbogacają własne samorozumienie, nie tworząc superreligii²⁰. Panikkar nie ukrywa, że jego „rozdziały nie wypracowują teorii spotkania religijnego. Stanowią one część takiego właśnie

¹⁸ *Ibidem*, s. 81–88.

¹⁹ *Ibidem*, s. 63–71.

²⁰ *Ibidem*, s. 50–53.

spotkania²¹, a konkretnie: spotkania chrześcijaństwa z hinduizmem i buddyzmem.

Panikkar zdaje sobie również sprawę, iż osobnym, a jednocześnie fundamentalnym problemem jest określenie warunków możliwości dialogu międzyreligijnego. Jak między różnymi drogami do osiągnięcia zbawienia, uznanego zwykle za niewysłowione i niedostępne w doczesnym życiu, możliwa jest jakakolwiek rozmowa? Zdaniem Panikkara religie są przekładalne w takim zakresie, w jakim składają się z empirycznie i logicznie weryfikowalnych terminów, nieprzekładalne są natomiast słowa, tj. symbole, oddające całą sieć doświadczeń egzystencjalnych. Między słowami może jednak zachodzić homomorfizm, podobieństwo strukturalne, jak np. między Kriszną i Chrystusem. Nie postulując wspólnego odniesienia ontologicznego dla obu słów, zakłada się ich funkcjonalną odpowiedniość²². Ostatecznie Panikkar przyjmuje, iż w wielu wierzeniach znajduje wyraz jedna i ta sama wiara. Wiara jest transcendentna, niewysłowiona, otwarta; wierzenie stanowi zaś intelektualne, emocjonalne i kulturowe ucieleśnienie tej wiary w ramach określonej tradycji. Według Panikkara wiarą leżącą u podstaw wszystkich wierzeń jest zbawcza więź człowieka z transcendencją. Warunkiem możliwości wiary jest przekonanie, że posiada się prawdę; warunkiem możliwości wierzenia – że sformułowanie zależy od rzeczy sformułowanej²³.

W ten oto ostatecznie niezbyt hermeneutyczny sposób Panikkar kończy swoją wizję dialogu religii. Tym, co uznaje za słabość tej koncepcji, nie jest jednak jej finalna niekonsekwencja, lecz właśnie jej hermeneutyczność, a konkretnie – osadzenie

²¹ *Ibidem*, s. 17.

²² *Ibidem*, s. 33–34.

²³ *Ibidem*, s. 45–49.

w aparacie pojęciowym chrześcijaństwa. Mimo sprzeciwu wobec neokolonialnego objaśniania religii Wschodu w języku judeochrześcijańskim Panikkar pisze o założeniach chrześcijańskich, iż są związłym i prostym układem odniesienia, dającym się łatwo transponować na założenia innych tradycji religijnych²⁴. W rezultacie, w końcowej partii swojej pracy dokonuje odważnego zrównania chrześcijańskiego pojęcia pełni (*pléroma*) z buddyjskim pojęciem pustki (*śūnyatā*)²⁵. Swój chrześcijański rodowód zdradza wreszcie rzekome ponadkulturowe jądro wierzeń, jako że wiara i jej przedmiot w postaci transcendencji są pojęciami typowymi dla religii abrahamowych. Poza tym jednak koncepcja dialogu międzyreligijnego autorstwa Panikara prezentuje więcej zalet niż wad, dokonując wyjątkowo wyważonej i kompleksowej charakterystyki tego, czym jest dialog międzyreligijny, a przede wszystkim – czym być powinien. Teoretycznie możliwe jest więc utrzymanie koncepcji wojen religii na płaszczyźnie deskryptywnej, zaś wizji dialogu religii na poziomie normatywnym. Do tego rozwiązania powrócę w ostatniej części pracy. Tymczasem przystępuję do scharakteryzowania trzeciej strategii relacji międzyreligijnych – tolerancji.

TOLERANCJA

O tolerancji religijnej mówi się współcześnie wiele: 1) w kontekście prawodawczym, w którym określa się warunki koegzystencji religii z pozostałymi sferami przestrzeni publicznej, 2) w kontekście politycznym, który normuje pokojowe relacje wyznawców różnych religii, 3) wreszcie społecznym, jako że

²⁴ *Ibidem*, s. 54.

²⁵ *Ibidem*, s. 118–121.

uczestnikami debaty publicznej są także wyznawcy określonych religii, którzy nierzadko powołują się na prawdy religijne i na ich podstawie uzasadniają swoje postępowanie. Efektem ubocznym wszechobecności pojęcia tolerancji jest jednak jego rozmycie oraz rozmaite deformacje, jakim podlega. Z tego powodu za istotne uważam odwołanie się *ad fontes*, do głównych fundatorów tej idei: Locke'a, Spinozy i Woltera. Ich dzieła, tworzone w czasach, w których pamięć o wojnach religijnych była ciągle żywa, opisują jednocześnie zasadnicze trudności i ograniczenia dotyczące pojęcia tolerancji religijnej.

Punktem wyjścia filozofii tolerancji Locke'a jest przekonanie, że każdy kościół jest prawdziwy dla siebie, dla pozostałych zaś – heretycki, co sprawia, że tolerancja jest sprawą konieczną²⁶. Locke stara się ponadto wykazać, iż tolerancja religijna jest jak najbardziej zgodna z etyką ewangeliczną: zachowuje pokój, stanowi oznakę miłości, szanuje wolną wolę drugiej strony. Do wiary nie można nikogo zmusić, gdyż wiara nie jest jedynie werbalną deklaracją; tym bardziej do zbawienia „heretyków” nie przyczyni się pozbawienie ich życia. Locke idzie dalej, stwierdzając, że człowiek nie jest z natury związany z żadnym kościołem. Swoją polityczny kontraktualizm, wyłożony w *Dwóch traktatach o rządzie*, rozszerza zatem także na wspólnoty religijne. Prowadzi go to ostatecznie do redefinicji publicznej wspólnoty religijnej.

Otóż kościół, jak mi się zdaje, jest wolnym stowarzyszeniem ludzi, którzy ze sobą się łączą na zasadzie całkowitej dobrowolności w tym celu, żeby publicznie cześć Bogu oddawać, w tej formie, jaka w ich przekonaniu jest bóstwu miła, a dla zbawienia ich duszy skuteczna²⁷.

²⁶ J. Locke, *List o tolerancji*, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1963, s. 18.

²⁷ *Ibidem*, s. 11.

Żaden kościół nie może więc użyć przemocy w celu nawracania ludzi. Aparatem przymusu dysponuje państwo, ale jego celem nie jest z kolei zbawienie. Locke nie ma wątpliwości, co stanowiło dotychczas główną przyczynę nietolerancji: „w pierwszym rzędzie należy dokonać rozdziału państwa od spraw religii”²⁸. Kościół sprawuje pieczę nad dobrami wiecznymi, państwo zaś zarządza dobrami doczesnymi, takimi jak: życie, wolność, nietykalność osobista, własność prywatna. Dogmaty są prawdami teoretycznymi, których prawdziwości tu, na ziemi, rozstrzygnąć nie sposób; ustawy są zaś praktycznymi nakazami. Zasady państwowe są moralnie obojętne z perspektywy kościołów, a sakramenty i rytuały wspólnot religijnych są obojętne moralnie z punktu widzenia państwa. Z tego ostatniego powodu państwo winno tolerować kościoły mocą prawa²⁹.

Locke wyróżnia jednak co najmniej cztery ograniczenia tak rozumianej tolerancji religijnej. Po pierwsze, kościoły nie są zobowiązane tolerować heretyków, chociaż nie mogą wymierzać im kar państwowych – dopuszczalna jest jedynie ekskomunika. Po drugie, państwo nie ma obowiązku tolerować wspólnot, które dopuszczają się moralnego zła, zakazanego przez prawo (np. dokonują mordów rytualnych). Po trzecie, państwo nie może tolerować kościołów, które podlegają władcom innych państw, tzn. islamu i katolicyzmu. Po czwarte, państwo kategorycznie nie może tolerować ateistów, którzy – w opinii Locke’a – działają na szkodę wszelkiej religii i nie dochowują przysięg (składanych Bogu). Jak widać, mimo ogólnego punktu wyjścia, w pierwszej kolejności należy tolerować protestantów i deistów, z którymi Locke sympatyzował. Mimo tych ograniczeń nowożytna definicja wspólnoty religijnej oraz

²⁸ *Ibidem*, s. 7.

²⁹ *Ibidem*, s. 32.

zdecydowany postulat rozdziału państwa od kościoła pozostają trwałym wkładem Anglika w rozwój filozofii oraz kultury prawnej w ogóle.

Zdaniem innego klasyka nowożytnej filozofii, Spinozy, tolerancja jest niezbędna do zachowania państwa: każdemu wolno myśleć, co mu się podoba, i to głosić. „Czyni podlegają sądowi, ale słowa są bezkarne”³⁰. Rozum nie jest obiektywny: mimo że wszyscy ludzie są nim obdarzeni, mają różne poglądy. Jako że poglądy te są racjonalne, ludzie nie zamierzają się ich wyrzekąć: ściganie ludzi za ich poglądy zakłóca zatem spokój publiczny i stanowi potencjalną przyczynę rozruchów. Spinoza nie waha się stwierdzić, że główną przyczyną nietolerancji w jego epoce jest słabość rozumu. Świadectwem tej nieracjonalności religii są m.in. powszechne zabobony, wiara w cuda, wróżby i dosłowne (tzn. ahistoryczne) odczytywanie Pisma Świętego. Sformułowanie podstawowych zasad hermeneutyki biblijnej doprowadza Spinozę do przekonania, że żadne spory dotyczące Biblii nie powinny mieć w istocie miejsca, gdyż wynikają z nieracjonalnego odczytania Księgi.

Spinoza postuluje stopniową redukcję przesłania biblijnego. I tak, odrzuca opisy cudów zawarte w Biblii, wychodząc z założenia, iż Bóg (czyli natura) nie może działać wbrew prawom natury. Opowieści biblijne traktuje jako symbole, w duchu swojej hermeneutyki. Pojęcie Boga redukuje się do pojęcia absolutnego bytu, który nagradza dobrych i karze złych³¹. Przesłanie całej Biblii jest proste i brzmi: „być posłusznym Bogu z całej duszy oraz uprawiać sprawiedliwość i miłosierdzie”³².

³⁰ B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, tł. I. Halpern, Warszawa 2009, s. 368.

³¹ *Ibidem*, s. 457.

³² *Ibidem*, s. 373.

O tym, czy dana wiara jest słuszna, można wnioskować jedynie z dobrych uczynków: „jeżeli czyjeś uczynki są dobre, choćby miał dogmaty odmienne od innych wierzących, jednakże jest wierzącym”³³. Spinoza tworzy zatem model religii rozumowej, wyrzucającej objawienie i elementy ponadnaturalne poza margines, sprowadzając przesłanie religijne w znacznej mierze (choć nie całkowicie) do moralności. Tylko taka religia gwarantuje, zdaniem filozofa, pełną tolerancję. Słabość wizji Spinozy polega jednak na tym, iż porównuje właśnie religie objawione, i to na ich podstawie tworzy swoją definicję tolerancji. Spinoza rozwiązuje problem, eliminując go.

Podjęcie Spinozy przyjmuje i rozwija Wolter, który uważa, że religie objawione stanowią zasadniczą przeszkodę we wprowadzaniu tolerancji. Szczególną winą obciąża on w tym względzie duchowieństwo katolickie, przywołując rozliczne, historyczne przykłady nietolerancji religijnej ze strony kleru. Zdaniem Woltera tolerancyjny może być jedynie agnostyk bądź deista: „wolnomyślność i tolerancja znaczą to samo”³⁴. Każda religia objawiona przeczy rozumowi, na który powołują się oświeceni zwolennicy tolerancji, a który stanowi warunek rozmowy; każda religia przyjmuje, iż dysponuje prawdą absolutną, stąd – jeśli tylko prawo jej tego nie zabroni – będzie potępiać i zwalczać inne wyznania.

Wizja tolerancji przyjęła zatem trzy zasadnicze postaci: ideę rozdziału państwa od kościoła, wizję powszechnej religii rozumowej, wreszcie koncepcję laickości, która jest wrogiem religijności. Tolerancja w ujęciu Locke’a polegała na określeniu ram neutralnej koegzystencji państwa i religii. Stanowiła

³³ *Ibidem*, s. 592.

³⁴ Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tł. Z. Ryłko i A. Sowiński, Warszawa 1956, s. 13.

wymóg polityczno-prawny i decydowała – z pewnymi wyjątkami – o istocie i specyfice religii. Spinoza i Wolter, przeciwnie, dążyli do przekształcenia religijnego krajobrazu, a właściwie do wykorzenia religii objawionych i zastąpienia ich religią rozumu. Wolter nieomal poprzestał na negatywnej krytyce. Spinoza dążył zaś do odnalezienia pozytywnego rdzenia istniejących religii, będącego podstawą wspólnej zgody. Za pomocą swojej hermeneutyki chciał przekonać wierzących, iż rezygnacja z dogmatów nie jest porzuceniem wiary, lecz wiarą właściwą. W taki oto sposób nowoczesność odziedziczyła wieloznaczne pojęcie tolerancji. Wieloznaczność ta ma charakter zasadniczy i dotyczy tego, czy przez tolerancję rozumiemy kompromis (Locke), zgodę (Spinoza) czy izolację od kwestii spornych (Wolter). Problemem tym zajął się następnie także John Hick, a wraz z nim cały nurt pluralizmu religijnego.

Omówienie podstawowych ujęć relacji międzyreligijnych miało charakter wprowadzający do problematyki, którą podejmuje w ramach koncepcji pluralizmu religijnego brytyjski filozof religii, Hick. Niniejszy rozdział zostanie w całości poświęcony prezentacji jego idei. Ponieważ krytyka wizji tego filozofa będzie stanowić przedmiot kolejnego rozdziału, obecnie postaram się możliwie najwierniej i w duchu Autora przedstawić jego tezy. Nie będzie to wszakże zadanie czysto sprawozdawcze, gdyż tam, gdzie to możliwe, zamierzam przytoczyć dodatkowe, nieużyte przez Hicka, przykłady ilustrujące poglądy, które głosi. W ostatniej części rozdziału będę także poszukiwał antycypacji jego koncepcji.

Dlaczego pluralizm religijny Hicka, a nie jedna z poprzednich koncepcji, stanowi punkt wyjścia dla tworzenia modelu spotkania religii? Po pierwsze, poprzednie koncepcje w mniejszym bądź większym stopniu przyjmowały perspektywę konkretnej religii,

były – jak pisał Panikkar – nie tylko inter-, ale i intrareligijne. Bez względu na to, czy chodziło o wojnę, czy o dialog, były to wojna i dialog konkretnych religii: chrześcijaństwa, judaizmu, hinduizmu itd. Analityczna tablica konfliktów sporządzona przez Sloterdijka doskonale potwierdza ów charakter. Po drugie, były to koncepcje cząstkowe i jednostronne, skoncentrowane na historycznych bądź biblijnych przykładach, a nie na wypracowaniu spójnej siatki pojęciowej. Dotyczy to także koncepcji Spinozy, najbardziej abstrakcyjnej i najbliższej pluralizmowi religijnemu. W wersji Hicka pluralizm religijny jest, przeciwnie, wypowiedzią z metapoziomu, filozoficzną interpretacją fenomenu wielości religii. Jest przy tym koncepcją kompleksową, bo prezentującą nowe rozumienie Absolutu, zbawienia, doświadczenia mistycznego, etyk religijnych i wzorców świętości. Trzecim, wcale nie najmniejszym, atutem koncepcji Hicka jest osadzenie jej w ramach analitycznej filozofii religii, dzięki czemu sformułowane tezy są jasne. W przypadku Hicka analityczny styl uprawiania filozofii połączony jest z niebywałą erudycją oraz systematycznym rozmachem konstruowanych koncepcji.

Hick to bez wątpienia jedna z centralnych postaci analitycznej filozofii religii i współczesnej filozofii religii w ogóle. Oprócz hipotezy pluralizmu religijnego jego wkładem w rozwój tych dyscyplin są szeroko komentowane koncepcje doświadczenia religijnego, weryfikacji eschatologicznej czy teodycei. Postaram się zreferować je krótko w tym miejscu; do idei doświadczenia-jako powrócę w *Hipotezach pluralizmu religijnego*.

W swojej epistemologii oraz koncepcji wiary Hick posługuje się inspirowaną Wittgensteinem kategorią „doświadczenia-jako”, rozumianego jako poznanie będące – od razu i zawsze – nadawaniem znaczenia, interpretacją. Doświadczenie-jako ma trzy poziomy: fizyczny, etyczny i religijny; im wyższy poziom, tym większa wolność podmiotu w procesie interpretacji:

Na poziomie fizycznym pewne interpretacje zostaną odrzucone jako błędne, np. potraktowanie ściany jako wolnej przestrzeni, przez którą można swobodnie przejść. Na poziomie moralnym/estetycznym wolność ta wzrasta, a osiąga szczyt w momencie dokonywania interpretacji religijnej bądź naturalistycznej. Na tym ostatnim poziomie interpretacja może mieć charakter totalny¹.

Fakt, iż totalne interpretacje mogą skrajnie różnić się od siebie, dowodzi z jednej strony wolności (poznawczej) człowieka, a z drugiej – ambiwalencji świata. Właściwym przedmiotem doświadczenia religijnego jest, zdaniem Hicka, sam Bóg, który oddziałuje na ludzkie umysły, oczekując od nich odpowiedzi. Odpowiedź ta jest uwarunkowana indywidualnie oraz – co okaże się najważniejsze w koncepcji pluralizmu religijnego – kulturowo. Hick rozróżnia dalej dwa rodzaje doświadczenia religijnego: pośrednie, tj. zapośredniczone przez materialne otoczenie, oraz bezpośrednie, zwane zwykle doświadczeniem mistycznym². Wiara stanowi „element interpretacyjny w pojęciowym obszarze naszego religijnego doświadczenia”³. W innym miejscu Hick pisze, iż

wiara religijna jest kognitywnym wyborem rozróżniającym religijne i świeckie sposoby doświadczenia kondycji ludzkiej⁴.

¹ P. Strzyżyński, *Koncepcja wiary teistycznej w filozofii religii Johna Hicka*, Poznań 2009, s. 59.

² J. Hick, *An Interpretation of Religion*, London 1989, s. 154.

³ J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji doświadczenia-jako*, tł. E. Wolicka, „Znak” 1994, nr 464, s. 78.

⁴ J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, New York 1985, s. 25.

Już z ostatniej definicji wynika: po pierwsze, iż wiarę religijną cechuje daleko posunięty uniwersalizm, że nie ogranicza się ona do religii abrahamowych. Po drugie, iż sposoby interpretacji religijnej są relatywne i względnie równoważne.

Epistemologiczne dociekania dotyczące natury wiary włączyły Hicka w najważniejszy spór analitycznej filozofii religii – spór o sensowność języka religijnego. Hick nakłada na procedurę weryfikacji zdań szereg warunków. Po pierwsze, prawdziwość, choć stwierdzona przygodnie, ma charakter aczasowy: zdania, których prawdziwość wykazano, były prawdziwe już wcześniej i odwrotnie, są zdania prawdziwe, które zostaną dopiero zweryfikowane. Po drugie, wystarczy, że jedna osoba zweryfikuje zdanie, które okaże się prawdziwe. Po trzecie, aby dokonać weryfikacji, trzeba spełnić określone warunki: znaleźć się w odpowiednim miejscu i czasie oraz dysponować odpowiednimi narzędziami. Po czwarte, weryfikacja nie jest symetryczna względem falsyfikacji: istnieją zdania weryfikowalne i nieweryfikowalne, np. stwierdzenie, iż w rozszerzeniu liczby π znajdują się dwie siódemki z rzędu. Podobny charakter ma teza o życiu po śmierci: można ją tylko zweryfikować wskutek pośmiertnego rozpoznania Boga. Warunkiem jest wcześniejsza wiara oraz pamiętanie przez duszę poglądów żywionych na Ziemi. Równocześnie weryfikacja wykazuje, iż teza ta była prawdziwa przez całe życie doczesne, także życie ateisty⁵. Koncepcję weryfikacji eschatologicznej wielokrotnie krytykowano. Kai Nielsen zarzucał jej przede wszystkim błędne koło, gdyż założenie prawdziwości tezy o życiu pośmiertnym jest warunkiem moż-

⁵ J. Hick, *Teologia a weryfikacja*, tł. P. Dziliński [w:] *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 41–60.

liwości wykazania jej prawdziwości⁶. Fascynujące są jednak implikacje związane z koncepcją weryfikacji eschatologicznej dla hipotezy pluralizmu religijnego. Jedna i ta sama postać życia pośmiertnego powinna być prawdziwa dla różnych wiar i być przez nie weryfikowana bez względu na koncepcję duszy.

W kolejną debatę toczoną przez przedstawicieli analitycznej filozofii religii Hick włączył się wraz z ideą teodycei tworzenia duszy (*soul making defense*). Jego zdaniem, gdyby każdy przypadek zła znajdował uzasadnienie w postaci dobra, któremu służy, wiara w Boga sprowadzałaby się do kalkulacji. Tylko w sytuacji, w której nawet dobre czyny nie chronią przed cierpieniem, możliwa jest bezinteresowna cnota i duchowy wzrost człowieka⁷. Odkupienie wszelkiego zła nastąpi w przyszłym życiu, być może poprzez apokatastazę⁸.

EKSKLUZYWIZM, INKLUZYWIZM, PLURALIZM

Przechodząc do właściwego tematu rozdziału, tj. do hipotezy pluralizmu religijnego Hicka, pragnę wpięć przedstawić, co brytyjski filozof rozumie przez pojęcie pluralizmu religijnego. Tylko z tej perspektywy można zrozumieć cele oraz sposób konstruowania Hickowskiego modelu, tylko wtedy można również ocenić, czy model ten spełnił wiązane z nim oczekiwania. Jako że Hick wielokrotnie podkreśla, iż pluralizm stanowi dla niego trzecią drogę (choć niekoniecznie złoty środek) pomiędzy

⁶ K. Nielsen, *Weryfikacja eschatologiczna*, tł. P. Dziliński [w:] *Filozofia religii*, s. 63.

⁷ J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1977, s. 375.

⁸ K. Hubaczek, *Teodycea braku teodycei. Problem zła w koncepcji Johna Hicka*, „Diametros” 2006, nr 7, s. 14–18.

skrajnościami ekskluzywizmu i inkluzywizmu, praca zostanie rozbudowana o znaczenia tych pojęć. Nie poprzestając na zreferowaniu tych idei, zamierzam wyjaśnić pojęcia ekskluzywizmu oraz inkluzywizmu oraz opisać doktryny religijne egzemplifikujące poszczególne podejścia.

Hick wykląda, jak rozumie powyższe pojęcia, przede wszystkim w trzecim rozdziale książki *Problems of Religious Pluralism*. Jego zdaniem zarówno ekskluzywiści, jak i inkluzywiści podzielają powszechne rozumienie religii jako wspólnot opartych na rywalizujących blokach przekonań. Dla ekskluzywisty tylko jego religia jest prawdziwa, pozostałe są fałszywe, a ponieważ religia, którą wyznaje, posiada prawdę w stopniu pełnym, innym religiom nie pozostaje nic innego, jak tylko uznać wyższość jego wyznania. W efekcie zbawienie/wyzwolenie przysługuje jednej, wybranej tradycji religijnej: co więcej, stanowi to artykuł wiary⁹. Reszta ludzkości zostaje wykluczona bądź pozostawiona samej sobie. Najdoskonalsze ilustracje tego poglądu to, zdaniem Hicka, idea potępionej większości ludzkości oraz jurysdykcyjna koncepcja zbawienia wraz z pojęciem grzechu pierwotnego, wywodzące się od św. Augustyna. W życiu praktycznym przejawia się to obowiązkiem, jaki odczuwa ekskluzywista: pragnie on wykazać duchową wyższość oraz moralną przewagę członków wspólnoty nad resztą. Pisząc te słowa, Hick niewątpliwie ma na myśli kalwinistów, po trosze uniwersalizując najbardziej rozpoznawalne rysy tej religii. Do duchowej wyższości i przewagi moralnej Max Weber dodałby zapewne jeszcze ekonomiczne powodzenie, a Sloterdijk – gorliwość służby.

Inkluzywiści wierzą oczywiście, iż ich religia jest prawdziwa, aczkolwiek nie odmawiają kategorycznie prawdziwości innym religiom, tak jak czynił to ekskluzywizm. Za przekonaniem

⁹ J. Hick, *Problems...*, s. 31.

tym stoi idea o stopniowości prawdy: inne religie mogą być w pewnym stopniu prawdziwe, rzecz jasna w takim, w jakim pokrywają się z religią inkluzywisty. Co za tym idzie, religia inkluzywisty dysponuje prawdą w stopniu największym: pod tym względem między ekskluzywizmem a inkluzywizmem nie zachodzą różnice. Inkluzywiści dodają zwykle, iż pierwiastki prawdy są obecne w obcych religiach nawet wtedy, gdy ich wyznawcy nie są tego świadomi. Prawda ma zatem status obiektywny, ale jest stwierdzana z jednej wyróżnionej perspektywy. Wyznawcy jednej religii doszukują się wówczas elementów swoich form religijnych w pozostałych wierzeniach: nierozpoznanego Chrystusa hinduizmu itp.¹⁰ Ostatecznie nie wyklucza się zbawienia innowierców, żywiąc nawet otwarcie nadzieję, iż wszyscy zostaną zbawieni. Ale Hick uważa, iż inkluzywizm stanowi jednak pod wieloma względami kolejny wariant ekskluzywizmu. Po pierwsze, obce tradycje są wartościowane według kryteriów inkluzywisty. Po drugie, inkluzywista przypina etykietkę wyznawców swojej religii tym, którzy sobie tego nie życzą. Po trzecie, ciągle zachęca ich do nawrócenia na jego religię, najprawdziwszą ze wszystkich¹¹.

Z tych powodów Hick opowiada się za pluralizmem, który nazywa w jednym miejscu inkluzywnym inkluzywizmem¹². Naczelnym twierdzeniem pluralizmu religijnego Hicka jest przekonanie, iż różne tradycje religijne wypracowały swoje własne odpowiedzi na wezwanie Boga – ostatecznej Rzeczywistości (*the Real*). Odpowiedzi te, choć powstałe w różnych kulturach na drodze odmiennego rozwoju historycznego, są

¹⁰ *Ibidem*, s. 32.

¹¹ *Ibidem*, s. 38.

¹² J. Hick, *A Christian Theology of Religion. The Rainbow of Faiths*, Louisville 1995, s. 23.

równoważnymi reakcjami na boskie wezwanie¹³. Hick często posługuje się słowem *response*, aby podkreślić, iż nie są to tylko zwykłe interpretacje, lecz rezultaty autentycznego doświadczenia Boga. Ponieważ ludzie operują ciągle kategorią doświadczenia-jako, nic nie stoi na przeszkodzie, aby doświadczenie to przyjmowało alternatywne formy, uzależnione od historyczno-kulturowego kontekstu. W tej samej mierze różne tradycje oferują odmienne drogi do tego samego celu – zbawienia.

Szczegółowa charakterystyka centralnej części koncepcji pluralizmu religijnego Hicka będzie kolejnym tematem tego rozdziału, w którym zbadam również jej implikacje dla koncepcji Boga, *the Real*. Tymczasem chciałbym powrócić do pojęć ekskluzywizmu i inkluzywizmu religijnego, gdyż z pozoru są to oczywiste pojęcia, lecz w praktyce należy je poddać eksplikacji. Warto przyjrzeć się także konkretnym przykładom tych podejść, aby w ich świetle ocenić adekwatność przyjętych definicji.

Współczesny filozof religii, Nathan L. King, dokonując eksplikacji pojęć ekskluzywizmu i inkluzywizmu, zaleca odróżnić wpiery poglądy dotyczące zbawienia od poglądów dotyczących doktryny. Jego ostateczny podział przedstawia się następująco¹⁴:

A. Poglądy dotyczące zbawienia.

1. Ekskluzywizm soteriologiczny. Pogląd, zgodnie z którym tylko zwolennicy mojej religii (*one's home religion*) mogą osiągnąć zbawienie.

¹³ J. Hick, *God Has Many Names. Britain's New Religious Pluralism*, London 1980, s. 21.

¹⁴ N.L. King, *Religious Diversity and its Challenges to Religious Belief*, „Philosophy Compass” 2008, t. 3, nr 4, s. 825–832.

2. Pluralizm soteriologiczny. Pogląd, zgodnie z którym wszystkie religie są równe co do swojej zbawczej skuteczności i mocy przemiany ludzi.
3. Inkluzywizm soteriologiczny. Pogląd, zgodnie z którym zbawienie jest możliwe poza moją religią, aczkolwiek moja religia stanowi najbardziej wiarygodną drogę do osiągnięcia tego celu.
 - a) Co do stopnia pewności:
 - i) zbawienie poza moją religią jest możliwe, lecz wcale nie jest rzeczywiste bądź konieczne (Alister McGrath);
 - ii) zbawienie poza moją religią zachodzi bądź zachodzi koniecznie.
 - b) Co do form aktywności:
 - i) rytuały innych religii nie gwarantują zbawienia, zwolennicy tych religii mogą się zbawić poprzez ogólne objawienie (Clark Pinnock);
 - ii) rytuały innych religii zapewniają zbawienie.

B. Poglądy dotyczące doktryny.

1. Ekskluzywizm doktrynalny. Doktryna mojej religii jest prawdziwa, a doktryny pozostałych religii, niezgodne z moją, są fałszywe. Doktryna mojej religii jest zatem aletycznie i epistemologicznie uprzywilejowana.
 - a) Zamknięty ekskluzywizm doktrynalny: nie ma takich prawd religijnych, które znajdowałyby się poza moją religią i nie były jej częścią.
 - b) Otwarty ekskluzywizm doktrynalny: istnieją prawdy religijne, które znajdują się poza moją religią i nie są jej częścią.
2. Pluralizm doktrynalny. Wszystkie religie są prawdziwe i równe pod względem dostępu poznawczego do Osta-

tecznej Rzeczywistości. Żadna religia nie jest aletycznie bądź epistemologicznie uprzywilejowana.

Wydaje się, że podział Kinga dość dobrze oddaje intencje Hicka, choć wątpliwe, czy ostatecznie rozjaśnia sens omawianych pojęć. Po pierwsze, King nie wyróżnia inkluzywizmu doktrynalnego, uważając – podobnie jak Hick – iż stanowi on jedynie pewien wariant ekskluzywizmu, a dokładniej: otwarty ekskluzywizm doktrynalny. Po drugie, rozmazano granicę pomiędzy inkluzywizmem a pluralizmem w kwestii zbawienia. Stanowisko, zgodnie z którym praktykowanie własnych rytuałów religijnych w sposób konieczny zapewnia zbawienie innowiercom (A3a-ii, A3b-ii), nie różni się od poglądu o równej skuteczności zbawczej wszystkich religii. Odpowiadałoby to słowom Hicka o pluralizmie jako inkluzywnym inkluzywizmie. Interesująca jest również relacja zachodząca pomiędzy poglądami dotyczącymi zbawienia a poglądami dotyczącymi doktryny. Przy pierwszej interpretacji, nazwę ją instrumentalistyczną, wiara w doktrynę stanowi przede wszystkim środek do osiągnięcia zbawienia: poglądy doktrynalne są wtórne względem poglądów soteriologicznych. Przy drugiej, standardowej interpretacji jest zgoła odwrotnie. Poglądy w kwestii zbawienia są pochodną poglądów doktrynalnych. Chrześcijanie mogą głosić ekskluzywizm soteriologiczny, tylko jeśli prawdziwe są następujące stwierdzenia: 1) Jezus zmartwychwstał oraz 2) chrzest i tylko chrzest włącza w owoce zmartwychwstania Jezusa. Podział Kinga dopuszcza ostatecznie rozmaite kombinacje. Można być doktrynalnym ekskluzywistą oraz inkluzywistą w kwestii zbawienia, choć zapewne nie w najsilniejszym sensie (A3a-i, A3b-i, B1b). Z drugiej strony, jeśli przekonanie o wyłącznym zbawieniu wyznawców religii X znajduje się wśród dogmatów

religii X, ekskluzywista co do doktryny X nie ma wyboru i musi być także ekskluzywistą soteriologicznym.

Pora na pochylenie się nad przykładami scharakteryzowanych podejść, a w pierwszej kolejności – ekskluzywizmu (soteriologicznego i doktrynalnego). Obie formy ekskluzywizmu były od początku obecne w chrześcijaństwie. Już w *Dziejach Apostolskich* (Dz 4,12) znalazł się opis zbawienia chrześcijan.

I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni.

Jedno z trzech wyznań wiary katolickiej, znane jako Symbol Atanazjański, otwiera deklaracją również dotyczącą zbawienia:

Ktokolwiek chce być zbawionym, przede wszystkim potrzeba, aby wyznawał katolicką wiarę. Której jeśliby kto nie zachował całości i nienaruszonej, ten niewątpliwie zginie na wieki¹⁵.

Bodaj najsłynniejsze i najbardziej związane sformułowanie tej zasady znajdujemy u św. Cypriana z Kartaginy, który w liście 72 *Ad Jubanajum de haereticis baptizandis* (*Do Jubanajusa, o chrzcie heretyków*) pisze, iż „poza Kościołem nie ma zbawienia” (*salus extra ecclesiam non est*).

Nie ma zbawienia poza Kościołem (...) Tylko we chrzcie świętego Kościoła, poprzez Boską odnowę, dla Królestwa Bożego, można zostać zrodzonym z dwóch sakramen-

¹⁵ *Quicumque. Symbol Atanazjański*, tł. L. Rzewuski, <http://www.ultramontes.pl/Quicumque.htm> [dostęp: 30.12.2015].

tów, napisano bowiem: „jeśli się kto nie narodzi z wody i z Ducha, nie wejdzie do Królestwa Boga”¹⁶.

Są to zdecydowane deklaracje ekskluzywizmu soteriologicznego, które – jako włączone w akty wiary – nierozdzielnie wiążą się z ekskluzywizmem doktrynalnym. Często próbuje się je „wybielać”, wskazując, iż adresowano je do schizmatyków, którzy dobrowolnie oddzielili się od Kościoła¹⁷. Kim jednak jest Żyd świadomie przeżywający bar micwę bądź hinduista dobrowolnie składający ślub Krysznie, jeśli nie schizmatykiem? Orzeczenie Soboru Laterańskiego IV bądź bulla *Unam sanctam* papieża Bonifacego VIII nie dopuszczają zresztą innej interpretacji słów św. Cypriana.

Od ekskluzywizmu nie jest wolny także protestantyzm. Karl Barth, najbardziej wpływowy teolog ewangelicki XX wieku, wyraźnie odróżniał objawienie od religii. Objawienie jest aktem, w którym Bóg ujawnia prawdę o sobie samym; religie to próby poznania Boga poza Jego objawieniem: są zatem wyrazem niewiary! Nie można nawet mówić o konwersji z religii na religię. Nawrócić się można tylko z niewiary na wiarę. Ekskluzywizm potwierdziły na poziomie instytucjonalnym manifesty z Lozanny i Manili¹⁸.

W przypadku judaizmu oraz islamu rozpatrzenie kwestii ekskluzywizmu wymaga wpierw wyraźnego odróżnienia treści pism uznawanych za objawione od ich praktycznej, historycznej realizacji. Tora nie pozostawia złudzeń co do wybrania narodu

¹⁶ Cyprian z Kartaginy, *Listy* 72:21, tłumaczenie własne Autora na podstawie języka angielskiego, <http://www.newadvent.org/fathers/050672.htm> [dostęp: 30.12.2015].

¹⁷ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tł. S. Obirek, Kraków 2003, s. 275.

¹⁸ *Ibidem*, s. 120.

żydowskiego, będącego rezultatem – by znów użyć słów Sloterdijka – sumoteizmu Abrahama. Nawet jeśli nie monoteizm, ale monolatria stanowiła pogląd rodaków Mojżesza, wciąż była to idea ekskluzywistyczna, rezerwująca prawdę i zbawienie dla Żydów, czego potwierdzeniem miały być exodus oraz towarzyszące mu cuda. Ponieważ nie sposób oddzielić od siebie początków religii i państwowości żydowskiej, ekskluzywizm ów usprawiedliwiał jednocześnie podbój kananejskich narodów.

Widziałeś to wszystko, byś poznał, że Pan jest Bogiem, a poza Nim nie ma innego. Z niebios pozwolił ci słyszeć swój głos, aby cię pouczyć. Na ziemi dał ci zobaczyć swój ogień ogromny i słyszeć swoje słowa spośród ognia. Ponieważ umiłował twych przodków, wybrał po nich ich potomstwo i wyprowadził cię z Egiptu sam ogromną swoją potęgą. Na twoich oczach, ze względu na ciebie wydziedziczył obce narody, większe i silniejsze od ciebie, by cię wprowadzić w posiadanie ich ziemi, jak to jest dzisiaj [Pwt 4,35–38].

Losy narodu żydowskiego sprawiły jednak, iż nie wykorzystano tego potencjału, a nawet odwrotnie: to Żydzi wnieśli do kultury hasła asymilacji i tolerancji.

Zupełnie odwrotnie rzecz ma się z islamem. W Koranie odnajdujemy zarówno nawoływania do tolerancji, jak i wezwania do świętej wojny. Uważa się, iż te pierwsze dotyczą głównie wcześniejszych partii Koranu, drugie zaś pochodzą z okresu krystalizowania się pierwszej wspólnoty muzułmańskiej. Tolerancja, ocierająca się o inkluzywizm, dotyczy jednak tylko religii Księgi.

Zaprawdę, ci, którzy uwierzyli, ci, którzy wyznają judaizm, chrześcijaństwo i sabejczy, i ci, którzy wierzą w Boga

i w Dzień Ostatni i którzy czynią dobro, wszyscy otrzymają nagrodę u swego Pana; i nie odczują żadnego lęku, i nie będą zasmuceni! [Koran 2:62]

Obok tego typu stwierdzeń Koran zawiera również nawoływania o zupełnie innej treści.

Zaprawdę, tym, którzy nie uwierzyli, nie pomogą nic wobec Boga ani ich majątki, ani ich dzieci! Oni będą paliwem dla ognia! [Koran 3:10]

Jak oblicza serwis poznajkoran.pl¹⁹, stosunek wersetów, które wzywają do tolerancji, do wersetów nawołujących do nienawiści wynosi 11 : 349. Ekspansja imperium muzułmańskiego, podbój Indii przez Mongołów czy współczesne próby restauracji państw islamskich (np. w Syrii) pokazują, iż muzułmańskim władcom oraz fundamentalistom nigdy nie brakowało wersetów legitymizujących ich polityczne postępowanie.

Ekskluzywizm religijny nie jest jednak stanowiskiem zarezerwowanym wyłącznie dla wyznawców konkretnych religii. Jego teoretycznej obrony podjął się m.in. Alvin Plantinga, jeden z najwybitniejszych analitycznych filozofów religii, znany głównie ze swojej koncepcji teodycei. Plantinga zauważa, iż traktowanie ekskluzywizmu jako imperialistycznego, a w najlepszym razie egoistycznego poglądu dominuje we współczesnej filozofii religii. Podaje przykłady Josepha Runzo, Gary'ego Guttinga, Wilfreda Smitha, Johna Cobba oraz, oczywiście, Hicka²⁰. Zakłada także, iż ekskluzywista zna inne religie oraz

¹⁹ poznajkoran.pl [dostęp: 30.12.2015].

²⁰ A. Plantinga, *Responses and Discussion* [w:] *Dialogues in the Philosophy of Religion*, red. J. Hick, New York 2001, s. 256.

nie uważa, że istnienie Boga można udowodnić. W takim ekskluzywizmie, polegającym na obstawaniu przy przekonaniach religijnych uznanych za prawdziwe, Plantinga nie widzi niczego moralnie złego. Co więcej, pluralista w stylu Hicka, odrzucający dosłowną prawdziwość religijnych doktryn, w niczym nie różni się od ekskluzywisty, stwierdzającego fałszywość innych religii²¹. W świetle współczesnych koncepcji uzasadniania czy racjonalności nie sposób uznać ekskluzywizmu za pogląd arbitralny bądź irracjonalny. Nie jest on także fenomenologicznie niestosowny, gdyż zwykle znajduje poparcie w objawieniach, doświadczeniach mistycznych itp. Plantinga krytykuje bazujący na reliabilizmie argument Hicka z pierwszych stron *An Interpretation of Religion*, zgodnie z którym religie światowe nie mogą być prawdziwe, bo ich wyznawanie zależy od przygodnych czynników geograficznych, społecznych itd. Po pierwsze, czyniłoby to wszystkie poglądy fałszywymi. Po drugie, sam pluralizm jako wykwit współczesnej myśli zachodniej również podlega temu ograniczeniu²². Podsumowując, Plantinga pragnie pokazać, iż atak na ekskluzywizm jest podważaniem możliwości posiadania prawdziwych przekonań w ogóle. Jego krytyka zdaje się jednak chybiać celu. Choć ekskluzywizm nie jest sam w sobie opresyjny, stanowił zwykle podstawę prześladowań i wojen religijnych. Trudno orzec to samo w odniesieniu do inkluzywizmu, a tym bardziej pluralizmu. Konsekwentnie krytyka pluralizmu powinna wykazać nie to, iż popada on w te same epistemologiczne aporie, co ekskluzywizm, lecz to, że stanowi potencjalne źródło konfliktów religijnych w takim samym stopniu, co ekskluzywizm.

²¹ A. Plantinga, *W obronie ekskluzywizmu religijnego*, tł. M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne” 2010, t. 50, nr 2, s. 270–271.

²² *Ibidem*, s. 285.

Szukając przykładów inkluzywizmu religijnego, wypada przyrzec się w pierwszej kolejności religiom Wschodu, które wypracowały ramy pojęciowe pozwalające na inkluzję obcych wierzeń. Na przestrzeni dziejów hinduizmu można spotkać się z wielością tego typu koncepcji. W Wedach znajdują się liczne przykłady poglądu określonego w 1860 roku przez Maxa Müllera mianem henoteizmu, oznaczającego stadium pośrednie pomiędzy monoteizmem a politeizmem, w którym pomniejsze bóstwa uznane są za hipostazy najwyższego boga. Wątki te zostały podjęte w jednej z czterech głównych, obok wisznuiizmu, siwaizmu i śaktyzmu, tradycji hinduizmu, tj. wywodzącym się od Śankary (IX w. n.e.) smartyzmie. Smartyzm głosi, iż jego wyznawcy mogą sami wybrać ulubione bóstwo (*Ishṭa Devatā*), któremu będą oddawać cześć, gdyż każde z nich stanowi jedynie manifestację (odbicie) osobowego Brahmana. Śankara wymienia pięć takich bóstw (*pañcopasana*): Gaṇapati, Sūryę, Wisznu, Śiwę, Śakti i Kumārę²³. Ponieważ brahman osobowy (*saguna*) jest przejawem nieosobowego (*nirguna*), który jako czysta świadomość przyjmuje nieskończoną liczbę widzialnych form, smartyjski inkluzywizm może stać się pluralizmem, obejmującym inne religie. Faktycznie, był on inspiracją pluralizmu Ramakriszny (s. 83–92), również sam Hick w *Piątym wymiarze* wspomina o Śankarze²⁴.

Także w buddyzmie nie brak koncepcji stanowiących praktyczne podłoże inkluzywizmu. Budda słynął z niedogmatycznego stosunku do własnych nauk. W jednej z sutr *Majjhima Nikāya* (*Zbiór rozpraw średniej długości*) porównuje swoją

²³ S.S. Subramuniaswami, *Dancing with Śiva. Hinduism's Contemporary Catechism*, Kapaa 1979, s. 10.

²⁴ J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tł. J. Grzegorzczak, Poznań 2005, s. 153.

naukę (*dharma*) do łódki, którą należy porzucić po przedostaniu się na drugi brzeg²⁵. Współczesne mu spory religijne Budda przyrównuje natomiast do kłótni ślepców, spierających się o to, jak wygląda słoń²⁶. Idee te rozwinięto w mahajanistycznej Sutrze Lotosu Dobrego Prawa (*Saddharmapundarika sūtra*). Sutra ta głosi, iż nauki buddyjskie stanowią jedynie zręczne środki (*upāya kauśalya*) potrzebne do osiągnięcia wyzwolenia. Są one tymczasowe i dostosowane do poziomu rozwoju duchowego wyznawców. Przypominają ojca, który okłamuje swoje dzieci, aby te czym prędzej uciekły z płonącego domu²⁷.

Modelowe przykłady inkluzywizmu stanowią najmłodsze religie światowe – bahaizm oraz kaodaizm. Doktryna bahaizmu, której twórcą był Bahá'u'lláh, ma charakter przede wszystkim etyczno-społeczny. Potępia wszelką krzywdę i przemoc, pragnie także przewyciężyć konflikt religii z nauką. Podstawową prawdą religijną bahaizmu nie jest żadna teza metafizyczna, lecz nakaz miłości do Boga, mającej objąć całą ludzkość. Z tego powodu Bahá'u'lláh głosił, iż różne religie ujawniają aspekt jednej i tej samej prawdy, choć bahaizm czyni to w sposób najjaśniejszy i bezpośredni. Jedną z dwunastu uniwersalnych zasad bahaizmu będzie zatem dążenie do połączenia wszystkich religii i stworzenie jednej rodziny światowej, zakładającej równość wszystkich ludzi²⁸.

W przypadku powstałego w Wietnamie kaodaizmu mamy do czynienia z niespotykanym nigdzie indziej synkretyzmem,

²⁵ *The Middle Length Discourses of the Buddha. Translation of the Majjhima Nikāya*, tł. B. Ñānamoli i B. Bodhi, Boston 2005, s. 225.

²⁶ M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 252.

²⁷ *Ibidem*, s. 277–281.

²⁸ M. Banek, *Bahaizm. Kaodaizm* [w:] *Słownik wiedzy o religiach*, red. K. Banek, Bielsko-Biała 2007, s. 327.

bezpośrednim włączeniem własnej doktryny w obręb doktryn innych religii. Z judaizmu zaczerpnięto monoteizm, z katolicyzmu hierarchiczność Kościoła, z buddyzmu reinkarnację, z taoizmu dualizm *yīn-yáng*, z konfucjanizmu kult przodków itd. Teoretycznym uzasadnieniem tego synkretyzmu jest przekonanie, iż kaodaizm stanowi ostateczne objawienie Boga, wieńczące wszystkie jego poprzednie natury. Uszeregowani w pary prorocy i nauczyciele: Konfucjusz, Laozi, Budda i Chrystus (w niektórych kontekstach nawet Sokrates) są nazwani pąkami bądź kwiatami, z których powstał owoc kaodaizmu²⁹.

Ostatnie dwa przypadki inkluzywizmu są zatem dość skrajne: w przypadku bahaizmu mamy do czynienia z całkowitą erozją przekonań ściśle religijnych i zastąpieniem ich globalną etyką społeczną. W przypadku kaodaizmu zgoła odwrotnie, inkluzja ma charakter całkiem dosłowny, wsparty historiozoficzną narracją, mieszczącą w sobie wszystkie znane religie. W żadnej mierze nie jest jednak tak, iż inkluzywizm stanowi domenę wyłącznie religii wschodnich. W katolicyzmie reprezentowany jest on przez koncepcję anonimowego chrześcijaństwa Karla Rahnera, zaś w protestantyzmie – przez koncepcję niereligijnego chrześcijaństwa Dietricha Bonhoeffera. Po ich krótkim scharakteryzowaniu przejdę do właściwego tematu pracy – hipotezy pluralizmu religijnego.

Dzieje inkluzywizmu chrześcijańskiego sięgają co najmniej bronionej przez Orygenesa wizji apokatastazy, tj. zbawienia wszystkich dusz, rozumianego jako powrót stworzenia do swojego Stwórcy. Koncepcję anonimowego chrześcijaństwa Rahnera można potraktować jako rozwinięcie słynnego zdania z soborowej konstytucji *Lumen gentium*.

²⁹ *Ibidem*, s. 385.

Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie [*Lumen gentium*, 16].

Anonimowy chrześcijanin to nieochrzczony, niewierzący, nieznający dogmatów i niepraktykujący człowiek, który poprzez pokorne i cnotliwe życie przedstawia jakiś typ wiary. Nie oznacza to, że chrześcijanie mogą porzucić prawdy wiary, lecz że między nimi a poganami nie istnieje istotowa granica. Łaska Boga została udzielona wszystkim ludziom i wszyscy mogą dostąpić zbawienia. Czy tak jest? Nie wiadomo. Co do tego można mieć tylko nadzieję³⁰.

Również w teologii protestanckiej można wyróżnić nurt inkluzywistyczny, reprezentowany m.in. przez Bonhoeffera. Jego zdaniem dystynktywną cechą religii, w tym chrześcijaństwa, jest mitologiczny podział świata na sferę boską i doczesną. W wyniku rozwoju nauki i oświeceniowej krytyki religii Bóg stał się zbędny nawet jako *Deus ex machina*. Żyjemy w świecie opuszczonym przez Boga, czego wyrazem była śmierć Jezusa na krzyżu. Ponieważ nie ma mowy o metafizycznej transcendencji, należy skupić się na transcendencji etycznej – relacji z drugim człowiekiem, aż po zastąpienie go w cierpieniu³¹. Przedłużeniem teologii Bonhoeffera jest, choć faktycznie nie był, inkluzywizm, w znacznym stopniu przypominający ten reprezentowany przez bahaizm. W obu przypadkach odrzuca się sens metafizycznych i doktrynalnych sporów, w etyce upatrując esencji tego, co religijne. Owa etyka stanowi podstawę

³⁰ K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. I, tł. G. Bubel, Kraków 2005, s. 151–152.

³¹ D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, tł. A. Morawska, Warszawa 1970, s. 238–277.

porozumienia międzyreligijnego i nadzieję na zbawienie wyznawców innych religii.

Przykładów ekskluzywizmu bądź inkluzywizmu z pewnością można odnaleźć znacznie więcej. Wybrane i opisane przeze mnie przykłady, które uznaję za reprezentatywne, mają stanowić negatywne tło dla hipotezy pluralizmu religijnego Hicka. Poruszone w tym miejscu wątki etyczne i soteriologiczne powrócą także w dalszej części pracy.

HIPOTEZA PLURALIZMU RELIGIJNEGO

W niniejszej części rozdziału przejdziemy do właściwej charakterystyki hipotezy pluralizmu religijnego Hicka. Pluralizm religijny jest bowiem *hipotezą* dotyczącą relacji pomiędzy religiami. Przez „religijny” rozumie Hick zasadniczy rys pluralizmu, który sprawia, iż doświadczenie religijne nie jest traktowane jedynie jako projekcja, imaginacja, lecz – przy jednoczesnym angażowaniu ludzkich pojęć i wyobrażeń – jako poznawcza odpowiedź na wezwanie Rzeczywistości, Boskości. Hipoteza pluralizmu religijnego głosi zatem, iż wielkie religie światowe stanowią kontekst zbawczej transformacji od naturalnego skupienia na sobie do zorientowania się na Boskość. Konstytuują różne sposoby pojmowania i doświadczania Rzeczywistości, odpowiednio do danych historycznych form życia. Centralnym punktem hipotezy jest zatem rozróżnienie na Rzeczywistość w sobie (*Real in itself*), leżącą poza zasięgiem ludzkiego poznania, i Rzeczywistość pojmowaną i doświadczaną na sposób ludzki³². To rozróżnienie omówimy teraz dokładniej.

³² J. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York 2001, s. 90.

Postulowanym gruntem doświadczenia religijnego jest zatem *Real in itself* albo *Real an sich*, jak pisze często Hick. Przyjęcie takiego punktu wyjścia ma na celu definitywne wykluczenie możliwości naturalistycznego wyjaśnienia faktu wielości religii światowych. Zakładając, iż jedna i ta sama Rzeczywistość zywa jednakowo ludzi różnych czasów i kultur, Hick wyklucza rozwiązania ekskluzywizmu i inkluzywizmu. Najważniejszym przymiotem *Real an sich* jest, jeśli można tak rzec, brak jakichkolwiek przymiotów, tzn. radykalna transkategorialność, niepoznawalność i niewyraźność. Hick odwołuje się do bogatej tradycji teologii apofatycznej, powołując się na Grzegorza z Nyssy, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, Eckharta czy św. Jana od Krzyża. W podobnym charakterze przytacza apofatyczne fragmenty Koranu i Upaniszad³³. Główną inspiracją apofatyizmu Hicka jest jednak niewątpliwie teologia Pseudo-Dionizego Areopagity. Szczegółowe porównanie obu koncepcji zawiera artykuł *Teologia apofatyczna Pseudo-Dionizego Areopagity i apofatyzm hipotezy pluralizmu religijnego Johna Hicka* autorstwa Strzyżyńskiego, który konkluduje, iż obie koncepcje postulują taką samą niewyraźność i istnienie bezpośredniego poznania, przekraczającego możliwości języka (na ten temat szerzej w części *Realizm krytyczny Hicka*). Obaj myśliciele zakładają zgodność stanów mentalnych, mimo że niewyraźnych, z bytem. Dionizy przyjmuje jedność bytu i dobra, dla Hicka zaś sprawdzianem poznania *Real* jest soteriologiczna efektywność³⁴. Poglądy obu również się różnią. Teologia apofatyczna Pseudo-Dionizego mnoży antynomie, sprzeczne określenia Boga, podczas gdy

³³ J. Hick, *An Interpretation ...*, s. 238.

³⁴ P. Strzyżyński, *Teologia apofatyczna Pseudo-Dionizego Areopagity i apofatyzm hipotezy pluralizmu religijnego Johna Hicka*, „Filozofia Chrześcijańska” 2008, t. 5, s. 181–182.

o Bogu Hicka nie można powiedzieć nic: antynomie zachodzą raczej między fenomenalnymi ujęciami Rzeczywistości, a i one nie stanowią ostatecznie problemu dla całej hipotezy. Hick zdaje sobie sprawę, iż mówienie o bycie, o którym nie można nic powiedzieć, jest pozbawione sensu. Proponuje zatem odróżnić własności substancjalne (np. bycie dobrym, bycie potężnym) od własności formalnych typu bycie referentem terminu. O *Real an sich* można mówić w sensie formalnym, ale żaden przymiot substancjalny nie stosuje się do niego. Na tym polega *via negativa*³⁵.

Po drugiej stronie pluralistycznego modelu Hicka znajduje się *Real pro nobis*: Rzeczywistość taka, jak pojmują ją i doświadczają jej ludzie. Hick uważa, iż świadomość różnicy pomiędzy Absolutem w sobie i Absolutem dla nas była obecna we wszystkich religiach świata. Jest to niewątpliwie wątek heglowski. Sam Hick jawi się zaś jako Hegel czasów multikulturalizmu, gdyż to w jego koncepcji dwoistość Boga zyskuje samoświadomość. Hick ma na myśli hinduistyczne rozróżnienie na *nirguna* i *saguna* brahmana, buddyjską różnicę między *dharmata* i *upaja* Dharmakają, taoistyczną różnicę między Dao wyrażalnym i niewyrażalnym, judaistyczną ideę En Sof różnego od biblijnego Jahwe, muzułmańską dialektykę Al-Haqq i Allaha (na ten temat szerzej w części *Antycypacje i inspiracje pluralizmu Hicka*) oraz Eckharta rozróżnienie na Gott i Gottheit³⁶. Podstawą rozróżnienia na *Real an sich* i *Real pro nobis* jest jednak przede wszystkim epistemologiczny model Immanuela Kanta, odróżniający byt w sobie od bytu postrzeganego na miarę podmiotu i według jego kategorii poznawczych. Byt w sobie jest dostępny jedynie hipotetycznemu poznaniu intuicyjnemu³⁷.

³⁵ J. Hick, *An Interpretation...*, s. 239.

³⁶ *Ibidem*, s. 236–237.

³⁷ *Ibidem*, s. 241.

Hick konsekwentnie przekłada język Kanta na język własnego systemu. Noumenalny świat religii istnieje niezależnie od naszego poznania, z kolei fenomenalny świat religii jest tym samym światem, ale w takiej postaci, w jakiej jawi się ludzkiej świadomości. Poszczególne obrazy Boga w sobie są empirycznie realne, tzn. doświadczane. Hick chce, aby jego filozofia była, podobnie jak myśl filozofa z Królewca, zarówno transcendentnym idealizmem, jak i empirycznym realizmem. Bóg, tak jak *Ding an sich*, jest noumenalnym, zewnętrznym źródłem doświadczeń religijnych, pobudzającym nasze umysły. Nasze odpowiedzi uwarunkowane są nie tylko indywidualną kondycją psychiczną, lecz w jeszcze większym stopniu tradycją, w której przyszło nam żyć. Tu na jaw wychodzi jednak główna różnica między Hickiem a Kantem. Kategorie Kanta były uniwersalnymi i wspólnymi wszystkim podmiotom strukturami, podczas gdy determinanty poznania Boga są u Hicka zmienne, zarówno w czasie (dzieje), jak i przestrzeni (poszczególne kultury)³⁸.

Istnieją zatem dwa sposoby określenia relacji między *Real an sich* a *Real pro nobis*. Pierwszy, noumenalno-fenomenalny, zakłada, iż *Real pro nobis* jest manifestacją *Real an sich*, obejmując aspekty Rzeczywistości ujawniające się w doświadczeniu człowieka: ojcowską miłość (chrześcijaństwo), świadomość (hinduizm), błogość (buddyzm) itd. *Real an sich* transcenduje te określenia, co oznacza, iż jest od nich nieskończenie bogatszy i nie może zostać uchwycony ze skończonych perspektyw³⁹. Okazuje się zatem, iż podobnie jak u św. Tomasza, także u Hicka teologia negatywna prowadzi raczej do wzmocnienia pozytywności atrybutów Boga, a nieokreśloność *Real an sich*

³⁸ *Ibidem*, s. 240–245.

³⁹ *Ibidem*, s. 247.

jest jedynie nieokreślonością poznawczą. Drugie ujęcie relacji między *Real an sich* i *Real pro nobis* jest jeszcze mocniej zakorzenione w myśli Akwinaty. Zgodnie z teorią analogii św. Tomasza nie możemy uchwycić tego, czym jest Bóg sam w sobie, jest on bowiem prosty, a nasze umysły poznając, wprowadzają złożoność. Z tego powodu wszelkie przypisywane Bogu atrybuty wyrażają raczej to, w jakiej relacji do nas znajduje się Bóg. Zdaniem Hicka tutaj powstaje mit: niedosłowny opis naszej relacji z Rzeczywistością. Prawdziwy mit pobudza nas do zachowania adekwatnego do wezwania *Real an sich*⁴⁰.

W tym miejscu rodzi się jednak kilka wątpliwości. Pierwsza z nich wróci jeszcze w ostatniej części pracy, ale nie sposób jej nie podjąć także tutaj. Skoro nie można orzekać o *Real an sich* żadnych cech substancjalnych, nie można także, jak podkreśla to sam Hick, powiedzieć, iż jest substancją, to na jakiej podstawie uważamy, że jest tylko jedno *Real an sich*? Hick przyznaje, iż nie ma żadnej racji *a priori* dla takiego podejścia, jest to więc jego podstawowe założenie. Brytyjski filozof przyznaje, iż trudno byłoby mu pojmować Ostateczną Rzeczywistość jako „federację” bytów bądź niepowiązaną różnorodność. Drugim powodem jest próba poszukiwania hipotezy możliwie najprostszej, która nie głosi nic więcej ponad to, iż wszystkie formy doświadczenia religijnego są rzeczywiste. Dalej, Stwórca świata i zbawca duszy może być tylko jeden, chyba że nie traktujemy poważnie określenia „ostateczny”. Jedyność wyraża bowiem niezależność od czegokolwiek innego⁴¹.

Druga wątpliwość jest analogiczna, lecz dotyczy *Real pro nobis*: na ile sensowne jest operowanie kategorią jednej Rzeczywistości dla nas? Na pierwszy rzut oka obejmuje ono bo-

⁴⁰ *Ibidem*, s. 248.

⁴¹ *Ibidem*.

wiem całkiem różne wyobrażenia i pojęcia. Sam Hick dzieli je zresztą na osobowe i nieosobowe. Wśród wielu ujęć *Real* znajdują się też takie, które się nawzajem wykluczają. Prowadzi to do problemu konfliktu twierdzeń prawdziwościowych, który omówimy pod koniec niniejszej części rozdziału. Owe ujęcia, choć diametralnie różne, są – jako odnoszące się do tego samego *Real an sich* – jednakowo prawdziwe. Co jednak z wizjami Boga, które są po prostu fałszywe, tzn. wchodzą w skład przekonań religijnych, ale wynikają wyłącznie z kulturowych i historycznych uwarunkowań? Rodzi to kwestię związku pomiędzy pluralizmem Hicka a zakorzenionym we współczesnej teologii protestanckiej programem demitologizacji religii, który to związek również omówię. Wreszcie, skąd mamy wiedzieć, które przedstawienia są fałszywe? Nie mamy przecież dostępu do perspektywy boskiego oka, która pozwoliłaby nam dostrzec izomorfizm obu Rzeczywistości niejako z zewnątrz. Rodzi to problem kryterium prawdziwości, który podjęty zostanie w kolejnej części rozdziału. Tymczasem przejdźmy do omówienia osobowych i nieosobowych przejawów Rzeczywistości, które rzucają nowe światło na koncept *Real pro nobis*.

Hick wyróżnia dwa zasadnicze rodzaje przejawów Rzeczywistości w sobie, tj. dwie odmiany *Real pro nobis*: osobowe (*personae*) i nieosobowe (*impersonae*). Ponieważ zgodnie z modelem Kantowskim to, co poznawane, określone jest przez możliwości i strukturę poznającego, skończone osoby zawsze będą miały swoistą i naturalną tendencję do ujmowania Rzeczywistości jako boskiej osoby, boskiego Ty. Osobowe przejawy *Real* dominowały w religiach pogańskich, personifikujących siły przyrody i zalety ducha. Podobnie przebiega to np. w szintoizmie. Niewątpliwie osobowy charakter ma Bóg religii abrahamowych: judaizmu, chrześcijaństwa, islamu. Osobowe formy Absolutu odnajdujemy również w hinduizmie, choć tu

sprawa się komplikuje – wyjątkiem są Upaniszady i bazująca na nich adwajta wedanta. Tryumf pobożności *bhakti*, głównie w postaci wisznuizmu i śiwaizmu, oraz popularność *Bhagawadgity* sprawiają, że religia hinduska optuje zasadniczo za osobowym charakterem *Real*. Buddyzm przyjmuje istnienie mnogości bogów (*devas*), ale uczestniczą one w samsarze na równi z człowiekiem. Absolut, jakkolwiek rozumiany, osobą nie jest. Podobnie bodhisattwowie stanowią raczej manifestację współczującego aspektu natury Buddy niż naturę samą. Osobowych przejawów *Real* próżno szukać w konfucjanizmie i taoizmie, choć ludowa religia chińska jest już pełna bogów.

Istotną cechą osobowych form *Real pro nobis* jest ich skończoność w sensie fenomenologicznym. Bóg jest oczywiście rozumiany jako dobry i mogący spełnić wszystkie prośby Pan, niezmiernie przekraczający punkt widzenia człowieka, niemniej kwestia nieskończoności jest podnoszona dopiero w przypadku Boga filozofów, a nie Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba⁴². Nawet jeśli Bóg jest nieskończony, jest taki „w sobie”, przejawiając się jako osoba w spotkaniu ze skończonym człowiekiem, nie może bowiem swej nieskończoności w pełni objawić. Jego nieskończoność jest wynioskowana⁴³. Towarzyszył temu bujny rozkwit teologii negatywnej, tak w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie. Ostatecznie jednak Talmud, Ewangelia i Koran są przede wszystkim zbiorami zaleceń praktycznych, co za tym idzie, wyłaniający się z nich obraz Boga jest – tak długo, jak nie zabierają się do niego filozofowie – wizją przemawiającego do człowieka boskiego Ty.

Rzeczywistość sama w sobie nie może być osobowa, ponieważ osobowość ujawnia się dopiero w relacji z inną osobą,

⁴² *Ibidem*, s. 258.

⁴³ *Ibidem*, s. 259.

wtedy jednak *Real an sich* staje się już *Real pro nobis*. Do dodatkowych powodów tego stanu rzeczy można zaliczyć to, iż przed pojawieniem się ludzi nie było innych osób, które mogłyby wejść w relację z Bogiem, a i relacje ludzkie przebiegają często na etapie bezosobowym⁴⁴. Mówienie o Bogu jako osobie nawiązuje do oryginalnego sensu słowa *prósopon*, które oznaczało maskę, w tym przypadku jest to maska, którą przyjmuje Bóg w relacji z człowiekiem. Tak jak można mieć wiele masek, tak również można występować w roli różnych osób. Jako że role te są zmienne w czasie, sama osobowość jest zatem historyczna. Wreszcie, nie ma relacji osobowych i osoby samej bez wspólnoty, która określa, na czym polega bycie osobą. Hick odnosi te cechy do *Real*.

Według naszej hipotezy Rzeczywistość jest zawsze obecna w ludzkim życiu, według naszej zdolności świadomości religijnej; a w swoich teistycznych formach obecność ta obejmuje wielość boskich osób, które znane są w różnych nurtach religijnej historii. Każdej z nich odpowiada doświadcza ją społeczna realność oraz wpływ na życie czczącej ją wspólnoty, w relacji do której powstała, i to właśnie konstytuuje Rzeczywistość jako postrzeganą i odpowiadającą tej wspólnotcie⁴⁵.

Fragment ten przedstawia coś, co można nazwać genezą *Real pro nobis*. W pewnym sensie jest to proces nie tylko epistemologiczny, lecz także ontologiczny, o ile tylko zakładamy, że w poznaniu dostępny jest byt. Mówiąc o osobowych przejawach *Real*, Hick nie uważa zatem, iż *Real* jest swoistą

⁴⁴ *Ibidem*, s. 264.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 266.

większą osobą, przekraczającą wszystkie boskie osoby, czy to wzięte z osobna, czy łącznie. *Real* jest ostatecznym gruntem, przekraczającym poznanie, łączącym się z ludzką świadomością tylko i wyłącznie za pośrednictwem osobowych i nieosobowych przejawów. Ponieważ jednak bogowie są osobami *Real*, nie można powiedzieć, iż są jedynie projekcjami swych czcicieli: są również manifestacjami Ostateczności, a dokładniej: interfejsem łączącym *Real* i ludzki umysł. Tak rozumiana osoba zmienia się w dziejach: zmienność opisów Jahwe czy Kriszny nie jest zatem argumentem przeciwko religii. Pluralizm religijny nie wyklucza wszakże, iż bogowie istnieją niezależnie od ludzkiej świadomości, jako obiektywne, duchowe byty. Relacja boskości do osobowości, tak jak pojmuje ją doktryna Trójcy Świętej czy trzech ciał Buddy, nie kłóci się z pluralizmem⁴⁶.

W kolejnych partiach *An Interpretation of Religion* Hick poszerza swoje rozumienie Ostatecznej Rzeczywistości o jej nieosobowe przejawy. Także one prowadzą do zbawczej transformacji świadomości: z egoistycznej i pełnej cierpienia na szczęśliwą, skoncentrowaną na Rzeczywistości. Jest to ten sam proces doświadczenia-jako, przebiegający jednak w innej postaci. Takim nieosobowym przejawem *Real an sich* jest dla Hicka brahman: Rzeczywistość ostateczna i jedyna. Ludzka jaźń, atman, nie jest od niego różna, a wielość postrzeganych rzeczy stanowi iluzję (*mājā*) i rezultat niewiedzy (*avidjā*). W stanie określonym przez Śankarę mianem *turija* jaźń staje się nieodróżnialna od doskonałego *nirguna* brahmana, tj. brahmana pozbawionego cech. Jedynym określeniem dającym się zastosować do brahmana jest najogólniejsza triada: byt-świadomość-szczęście (*saccidānanda*). Podobnych przejawów Absolutu doszukuje się Hick w buddyźmie, traktując nirwanę, pustkę (*śūnjatā*) i Ciało Prawdy, Dhar-

⁴⁶ *Ibidem*, s. 275.

makają, jako trzy ujęcia jednego Absolutu, porównywalne do hinduistycznego brahmana. Hick czyni to, zdając sobie sprawę, iż sam buddyzm jest wielce niejednorodnym fenomenem religijnym, a wymienione pojęcia są kluczowe dla trzech następujących po sobie, różnych wozów: hinajany, mahajany i wadźrajany⁴⁷. Hick uważa, iż nirwana nie jest jedynie psychologicznym stanem bezjaźniowości, lecz wieczną rzeczywistością, którą można osiągnąć tylko poprzez wyzbycie się egoizmu. Powołuje się na wybrane określenia nirwany z kanonu palijskiego (np. „niezrodzone”), teorię dwóch prawd oraz pisma członków szkoły z Kioto⁴⁸. Na podobnej zasadzie Hick utożsamia pustkę z takością, uważając, iż jest ona raczej pełnią istnienia niż nicością, odwołując się do słów Masao Abe, Daisetz Teitaro Suzuki czy Thich Nhat Hanha. Niemożność orzekania niczego o pustce oraz nieteoretyczny charakter zenicznego oświecenia (*satori*) pokazują, iż buddyjski Absolut jest radykalnie niedostępny ludzkiemu poznaniu. Tym samym buddyjskie formy *Real pro nobis* w najwyższym stopniu zbliżają się do tego, co Brytyjczyk nazywa *Real an sich*⁴⁹. Wraz z brahmanem poprzestają one na możliwie najogólniejszych, niemalże formalnych określeniach Absolutu, a poprzez radykalny apofatyzm traktują Rzeczywistość jako zasadniczo nieosobową.

Pluralizm religijny Hicka jest niewątpliwie koncepcją pragnącą zachować jak najwięcej z oryginalnej treści nauk poszczególnych religii. Znaczną część tych nauk uznaje wszakże jedynie za rezultat wpływu konkretnej historycznie kultury, doktryny jawnie niezgodne ze swoim pluralizmem zmuszony jest zaś uznać za mit. Jak zauważa w *God and the Universe of Faiths*, najważniejszym z takich mitów jest mit Syna Bożego.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 283–284.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 287.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 289–293.

W przeciwieństwie do rewolucji kopernikańskiej w filozofii religii ludzka odpowiedź na wezwanie Boga zawężona zostaje do jednego przypadku – unii hipostatycznej w Jezusie Chrystusie⁵⁰. Według Hicka takie sformułowanie dogmatu wynika z wykorzystania przez rodzącą się teologię chrześcijańską pojęć ze słownika greckiej filozofii – *ousía* i *hypósthasis*. Hick pragnie powrócić do zapomnianej formuły Grzegorza z Nyssy, głoszącej, iż boskość nie jest naturą (*physis*), lecz działaniem. Objawienie chrześcijańskie nie jest z tej perspektywy objawieniem Wcielenia (*incarnation*), lecz uhistorycznienia (*inhistorysation*) boskości, tj. objawieniem działania Boga w ludzkiej historii⁵¹. Ziemską misją Jezusa było ukazanie nowego oblicza Boga: tego, iż Bóg jest miłością, *agapé*. Dopiero za sprawą filozofów sam Jezus stał się miłością Bożą, przeważało bowiem myślenie hipostazujące⁵². Sensem sformułowania: „Jezus jest Miłością” może być co najwyżej przekonanie, iż Jezus w najwyższym stopniu uosabia dane cechy Boga, nie zaś że *jest* nimi w najtwardszym, metafizycznym sensie orzecznika *esse*. Działalność Jezusa była odpowiedzią na wezwanie *Real* i przedłużeniem działania Boga, lecz w żadnym razie nie był Jezus Bogiem samym. *Real an sich* przekracza bowiem wszelką historię i wszystkie kultury. Zamiast *homoousía* należy mówić o *homoagapé*. Hick uważa Wcielenie za mit, tj. – jak przyjmuje za Rudolfem Bultmannem – obraz bądź ideę nieprawdziwą w sensie dosłownym, wyrażającą nastawienie i opisującą położenie danej osoby religijnej⁵³. W przeciwnym razie, tj. gdy Jezus zostanie uznany za Syna Bożego, jedyną formą zbawienia jest

⁵⁰ J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, Oxford 1993, s. 150.

⁵¹ *Ibidem*, s. 152.

⁵² *Ibidem*, s. 155.

⁵³ *Ibidem*, s. 167.

przyjęcie tego i stanie się chrześcijaninem. Zamyka to drogę zbawienia wyznawcom niechrześcijańskich religii i zastępuje pluralizm tradycyjnym ekskluzywizmem doktrynalnym i soteriologicznym. Z tych powodów poglądy teologiczne Hicka są istotne dla jego filozofii religii.

Z programem demityzacji religii ściśle związana jest kwestia konfliktu twierdzeń prawdziwościowych religii. Twierdzenie o Wcieleniu Boga w osobie Jezusa jest jednym z takich twierdzeń. Zdanie: „Jezus jest Bogiem” jest prawdziwe dla chrześcijanina, identyczne zdanie jest zaś fałszywe dla np. Żyda. Podobnie z twierdzeniami charakteryzującymi zbawienie. Zdanie: „po śmierci następuje w sposób konieczny życie wieczne” jest prawdziwe dla religii abrahamowych, lecz nie dla dharmicznych (hinduizmu, buddyzmu, dżinizmu), które przyjmują cykl wcieleń, samsarę. Rozwiązanie tego konfliktu jawi się, w świetle zarówno koncyliarnego charakteru pluralizmu religijnego Hicka, jak i postbultmannowskiego programu demitologizacji religii, jako jedno z kluczowych zadań. Hick dokonuje klasyfikacji konfliktów twierdzeń prawdziwościowych⁵⁴:

1. Historyczne. Dotyczą zdarzeń uznanych za historyczne:
 - a) niemożliwych fizycznie – przykłady: zmartwychwstanie Jezusa, wniebowstąpienie Mahometa, zatrzymanie się Słońca na dobę za Jozuego.
 - b) możliwych, lecz rozbieżnych w świadectwach – przykład: twierdzenie o śmierci Jezusa na krzyżu (islam i sekta kaszmirska mówią o śmierci naturalnej).

⁵⁴ J. Hick, *An Interpretation...*, s. 363–370.

- c) możliwych, lecz rozbieżnych w interpretacji świadectw – leżą u podstaw sporów wewnątrz-religijnych i prezentują sprzeczne wersje co do preferowania danej tradycji przez założyciela, np. hinajana–mahajana, sunniti–szyici, katolicyzm–protestantyzm.
2. Transhistoryczne. Są to twierdzenia metafizyczne:
- a) kosmologiczne – świat jest wieczny bądź stworzony: jeśli wieczny, to linearnie czy cyklicznie?; jeśli stworzony, to z niczego i w czasie czy z materii odwiecznej i/lub w sposób odwieczny?
 - b) soteriologiczne – życie ma postać linearną lub cykliczną; jeśli linearną, to czy mamy wpływ na los pośmiertny, czy też jesteśmy doń predestynowani?; jeśli ma miejsce reinkarnacja, to czy istnieje jakieś „ja”, które się wciela, czy też nie?; czy część ludzkości jest potępiona, czy też będzie miała miejsce apokatastaza?

Twierdzenia transhistoryczne mają zatem postać Kantowskich antynomii czystego rozumu, przypominają również *avyākṛta* – nierozstrzygalne pytania o naturę świata i zbawienia według nauk Buddy. Ich nierozstrzygalność i jednoczesna konfliktowość sprawiają, że Hick uznaje je właśnie za mity, które choć nie są prawdziwe w sensie literalnym, są prawdziwe w sensie mitologicznym, tj. przybliżają człowieka do zbawienia i otwierają go na wezwanie Rzeczywistości w ramach tradycji, w której żyje. Analogicznie, twierdzenia, co do których zgodne są wszystkie religie, a takie twierdzenia zdaniem Hicka można wskazać, stanowiąc będą esencjonalny rdzeń wszystkich religii, będą za ponadnaturalną genezą religii,

ich zgodną i wspólną łącznością z Transcendencją. O tym, jak brzmią takie twierdzenia, mówi już nie sama hipoteza pluralizmu religijnego, lecz program realizmu krytycznego, który omówiony zostanie w kolejnej części pracy. Kończąc niniejszy wywód, chciałbym podsumować oraz ująć w formie tabeli różne rodzaje twierdzeń religijnych, które Hick wyróżnia w obrębie pluralizmu religijnego. Zaznaczam wszakże, iż z uwagi na temat i objętość niniejszej pracy nie podejmuję się porównania tych rozstrzygnięć z wcześniejszą filozofią religii Hicka, w której problematyka sensowności języka religijnego oraz weryfikacji eschatologicznej stanowiła kwestię o podstawowym znaczeniu. W tym celu odsyłam do cytowanej już monografii Strzyżyńskiego⁵⁵.

Pojęcia podane w pierwszej kolumnie tabeli 1 to były postulowane na gruncie pluralizmu religijnego Hicka. Poziomo podano charakterystykę epistemologiczną. Tabela ukazuje zatem relacje pomiędzy tymi dwoma wymiarami pluralizmu Hicka. Każdej kategorii teoriopoznawczej odpowiada specyficzne pytanie. Przedmiot twierdzeń: czy można orzekać o X? Przedmiot twierdzeń prawdziwych: czy można orzekać o X twierdzenia prawdziwe? Przedmiot twierdzeń prawdziwych relacyjnie: czy można orzekać o X twierdzenia prawdziwe, ale wyłącznie w zależności od podmiotu formułującego sądy? Przedmiot konfliktu prawdziwościowego: czy między różnymi twierdzeniami o X zachodzi konflikt prawdziwościowy, tj. nie można aktualnie ustalić, które z nich jest prawdziwe? Przedmiot konfliktu prawdziwościowego rozstrzygalnego: czy między różnymi twierdzeniami o X zachodzi konflikt prawdziwościowy, który jest potencjalnie rozstrzygalny?

⁵⁵ P. Strzyżyński, *Koncepcja...*, Poznań 2009.

Tabela 1. Pluralizm religijny Hicka a zagadnienie prawdziwości: wyjaśnienie

	Przedmiot twierdzeń	Przedmiot twierdzeń prawdziwych	Przedmiot twierdzeń prawdziwych relacyjnie	Przedmiot konfliktu prawdziwościowego	Przedmiot konfliktu prawdziwościowego rozstrzygalnego
<i>Real an sich</i>	Nie	Nie	Nie	Nie	Nie
<i>Real pro nobis</i> nieosobowy	Tak	Tak	Nie	Nie	Nie
<i>Real pro nobis</i> osobowy	Tak	Tak	Tak	Nie	Nie
Referent mitu transhistorycznego	Tak	Nie	Nie	Tak	Nie
Referent mitu historycznego	Tak	Nie	Nie	Tak	Tak

Źródło: opracowanie własne Autora.

Dane z tabeli oprócz podsumowania i uporządkowania dotychczas omówionych elementów filozofii Hicka pokazują również, iż badacz ten z wrodzoną sobie śmiałością wyznacza jasne granice pomiędzy rzeczywistością i mitem czy prawdą i fałszem w odniesieniu do przedmiotu wszelkich możliwych twierdzeń religijnych. Kolejnym wyrazem tej filozoficznej śmiałości był realizm krytyczny.

REALIZM KRYTYCZNY HICKA

Po omówieniu zasadniczych pojęć i podstawowych idei składających się na pluralizm religijny Hicka pora przedstawić wynikające z tych filozoficznych rozstrzygnięć koncepcje zbawienia, doświadczenia mistycznego i etyki religijnej. Ich charakterystyka przebiega u Hicka pod hasłem realizmu krytycznego. Zasadę realizmu krytycznego zaczerpnął Hick, podobnie jak rozróżnienie na Rzeczywistość noumenalną i fenomenalną, od Kanta. Przez zasadę tę Hick rozumie aktywność umysłu w akcie poznawczym, a więc i determinację treści poznania przez strukturę umysłu. Strukturyzacja rzeczywistości do postaci porządku znaczeń przebiega na wszystkich poziomach form świadomości: fizycznym, moralnym, estetycznym i wreszcie religijnym⁵⁶. Jak zostało to już wcześniej powiedziane, z każdym poziomem wzrasta wolność poznawcza podmiotu w interpretacji danych, osiągając swoje maksimum na etapie religijnym. Wolność ta oznacza, iż nie jesteśmy w żaden sposób zmuszeni do posiadania świadomości istnienia i działania bytów (Bytu) nadprzyrodzonych. Znaczy to także, iż świadomość ta może przybierać również

⁵⁶ J. Hick, *Piąty wymiar...*, s. 75–76.

wypaczone formy, a w obrębie form odpowiednich cechuje się znacznym stopniem zróżnicowania. Wolność religijna jest, jak pisze mgliście Hick, nie tyle wyrazem boskiego planu, ile „aspektem duchowego wymiaru wszechświata”⁵⁷. Granicą tej wolności jest wszakże tradycja, w ramach której wznosimy i uczymy się pojęć. Jeśli wychowaliśmy się w kulturze wolności jednostkowych i modelu relacji Ja–Ty, nasza wizja Rzeczywistości będzie wizją Boga osobowego. Jeśli wychowaliśmy się w ścisłej łączności ze społecznością i naturą, będzie to wizja Absolutu bliska religiom wschodnim. Zdaniem Hicka realizm krytyczny stanowi złoty środek pomiędzy irrealizmem a naiwnym realizmem. Irrealizm, typowy dla krytyki religii, neguje prawdziwość twierdzeń religijnych i realność religijnych doświadczeń, uznając religię za fenomen w całości empiryczny bądź historyczno-społeczny. Realizm naiwny popada w drugą skrajność, zakładając dosłowną interpretację (a właściwie brak interpretacji) pism objawionych, jak np. u kreacjonistów protestanckich. Realizm krytyczny dostrzega kulturowe i psychologiczne uwarunkowania religii, ale dalej traktuje je jako odpowiedzi na wezwanie Rzeczywistości.

Różne Boskie postacie i różne nieosobowe przejawy sacrum są, zgodnie z naszym wielkim obrazem, różnymi transformacjami oddziaływania na nas ostatecznie Rzeczywistego (...) Formy, które przybiera świadomość boskości, są ludzkimi konstrukcjami stworzonymi z materiału zawierającego obrazowość przejętą z tradycji religijnej, z życia każdej poszczególnej jednostki, jak i ogólnej psychologicznej struktury⁵⁸.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 83.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 87.

Hick na wzór przeddavidsonowskiej epistemologii zakłada zatem dualizm formy i treści doświadczenia, tu: religijnego, uznając kulturową formę i nadprzyrodzoną treść za dobrze rozróżnialne aspekty jednolitego fenomenu. W tym miejscu zaczyna się jednak zasadniczy problem systemu Hickowskiego. Ponieważ krytyce podejścia Hicka poświęcone są kolejne części mojej pracy, w tym miejscu zaznaczę jedynie, iż konsekwencją takiego dualizmu jest dość dowolna selekcja opisów doświadczeń mistycznych, wizji zbawienia i etyk religijnych, „odsiewająca” to, co w prywatnej opinii Hicka stanowi boskie ziarno, od kulturowo-społecznych plew.

W zgodzie z klasyczną fenomenologią religii Hick upatruje wspólnej cechy wszystkich wyznań w podzielanym przez nie przekonaniu, że istnieje stan nieskończenie lepszy od naszej doczesnej kondycji – stan zbawienia, wyzwolenia bądź uwolnienia. Wszystkie religie określają się jako drogi do osiągnięcia tego stanu i wyjścia z obecnego stanu grzechu, niewiedzy czy samsary. Model ów miał się zrodzić w epoce osiowej⁵⁹. Przekonanie to nie byłoby niczym nadzwyczajnym, gdyby nie fakt, że Hick nie tylko zakłada wspólne *przekonanie* o istnieniu takiego stanu, lecz również, iż sam ten *stan* jest wspólny wszystkim religiom. Jeśli wszystkie religie są odpowiedzią na wezwanie *Real an sich*, wyznawcy wszystkich religii mogą dostąpić zjednoczenia z Rzeczywistością. Ponieważ Rzeczywistość jest jedna, zbawienie przedstawia się dla wszystkich tak samo. Opisy religijne zawodzą w jego obliczu, tak jak nie były w stanie uchwycić żadnego przymiotu *Real an sich*. Podział na religie istnieje tak długo, jak długo żyjemy. Z chwilą naszej śmierci wszelkie różnice znikają i pojawia się radykalna transcendencia.

⁵⁹ J. Hick, *An Interpretation...*, s. 32–33.

Poza tym ostateczna jedność wyznań będzie eschatologiczną jednością, w której każdy będzie zarówno spełniony [*fulfilled*], jak i przekroczony [*transcended*] – spełniony, jako że jest to prawdziwe, przekroczony – jako że nie jest to cała prawda. W rzeczy samej, nawet takie spełnienie musi być transcendujące; funkcją religii jest bowiem poprowadzić nas do właściwej relacji z ostateczną boską rzeczywistością, do uświadomienia sobie naszej prawdziwej natury i miejsca w Całości, w obecności Boga. W życiu wiecznym nie ma już miejsca na religie; pielgrzym nie potrzebuje drogi po tym, jak ostatecznie przybył do celu. W wizji Niebiańskiego Miasta św. Jana kończącej nasze chrześcijańskie Pismo jest powiedziane, iż nie ma już żadnej świątyni – żadnego chrześcijańskiego kościoła ani kaplicy, żadnej żydowskiej synagogi, żadnego hinduistycznego lub buddyjskiego klasztoru, żadnych muzułmańskich meczetów, żadnej sikhijskiej gurdwary... Wszystko to istnieje w czasie, a przez czas prowadzi do wieczności⁶⁰.

Obszerny cytat z ostatnich partii *God and the Universe of Faiths* świetnie ukazuje nam realizm krytyczny w odniesieniu do kwestii soteriologicznego celu religii światowych. Moment spełnienia jest tu momentem realistycznym, zaś moment transcendowania/przekroczenia – momentem krytycznym. O samym zbawieniu można powiedzieć, iż rozumiane jest jako akt prosty, wieczny, niezróżnicowany i polegający na jedności z ponadreligijnym Bogiem. Dotyczy to wszystkich religii bez wyjątku. Nawet takie pojęcia jak oświecenie (*satori*) czy nirwana opisują stan, w którym „ludzki moment zbiega się z wieczną obecnością Ostatecznej Rzeczywistości”⁶¹. Co za tym idzie – znaczna część wierzeń soteriologicznych, która

⁶⁰ J. Hick, *God and the Universe...*, s. 147.

⁶¹ J. Hick, *Problems...*, s. 25.

jest niezgodna z takim modelem zbawienia, stanowi religijny mit i wyraz przekonań ludzi danej epoki.

W hinduizmie takim pierwiastkiem jest, zdaniem Hicka, pesymistyczna ocena doczesnego życia, ze względu na cierpienie, które niesie samsara, jak i dziedzictwo karmana z poprzednich wcieleń, determinujące obecną pozycję społeczną. Wielu Hindusów nie łudzi się, iż osiągnie mokszę po śmierci, czeka ich bowiem kolejne pełne znoju wcielenie. Duchowa wędrówka etapami ucznia, gospodarza, ascety i żebraka była zaś drogą mężczyzn, co odzwierciedla patriarchalne społeczeństwo tamtych czasów. Istotę hinduskiej drogi do zbawienia wysłowiła według Hicka wedanta, przekonana o jedności podmiotu, atmana, z ostateczną rzeczywistością, brahmanem. Spór pomiędzy czołowymi filozofami wedanty, Śankarą i Ramanudżą, dotyczył tego, jak pojmować ostateczną rzeczywistość: jako byt nieosobowy (Śankara) czy osobowy (Ramanudża)⁶².

Dużo pochlebniej wypowiada się Hick o soteriologii buddyzmu, podkreślając jej uniwersalistyczny charakter. Hick docenia zwłaszcza perspektywę mahajany, w której „samsara i nirwana są jednym”, a nirwana jest rozumiana nie tyle jako indywidualny psychologiczny stan, ile raczej jako ostateczna rzeczywistość, określana mianem takości, Dharmakaji, pustki i natury Buddy. Hick uważa, iż nirwana stanowi ekwiwalent Absolutu zachodnich mistyków, jest tym, co niezrodzone i nieuwarunkowane, będące jednocześnie najwyższym dobrem⁶³. W szerszej perspektywie Hick nie może jednak zaakceptować doktryny reinkarnacji i traktuje ją jako element kulturowego balastu obu religii. W *The New Frontier of Religion*

⁶² J. Hick, *Piąty wymiar...*, s. 105–110.

⁶³ *Ibidem*, s. 110–115.

and Science uznaje karmana jedynie za wyraz świadomości, dzięki której rozumiemy wpływ naszych obecnych czynów na życie, a w obliczu „współzależnego powstawania” – na życie całej wspólnoty ludzkiej. Samsara oznacza kumulatywizm doświadczeń, a szerzej: zależność od poprzednich pokoleń i organiczny związek ze społecznością oraz naturą. Ponadkulturowy sens płynący z doktryn samsary i karmana to wizja transcendowania doczesnego życia i nieprzywiązania się do własnego ego, co pozwala nam już tu, na ziemi, żyć w wolności od cierpienia i bez strachu przed śmiercią, która niczego nie kończy⁶⁴.

W judaizmie przyszły świat (*olam haba*) stanowi przedłużenie Bożej obecności w dziejach narodu wybranego. Stąd istotnym rysem eschatologii żydowskiej jest oczekiwanie nadejścia Mesjasza. Żydzi nie rozstrzygnęli definitywnie takich podstawowych kwestii jak nieśmiertelność duszy czy zmarłych wstanie ciał, a kabaliści przyjmowali nawet preegzystencję i ciąg wcieleń (*gilgulim*) dusz⁶⁵, stąd ich dystans wobec czysto metafizycznych spekulacji na temat życia pośmiertnego. Analogicznie w islamie, życie wieczne stanowi kontynuację i najpełniejszą realizację poddania się (*islam*) Bogu w życiu ziemskim. Ludzkie ja po śmierci totalnie oddaje się Ja boskiemu, nie ma jednak mowy o anihilacji, gdyż islam przyjmuje zmarłych wstanie ciał. Hick uważa, iż owo oddanie się boskości cechuje także inne soteriologie: hinduską z jej *tat twam Asi*, buddyjską z jej *annata*, wreszcie chrześcijańską z Pawłowym „teraz żyje we mnie Chrystus”⁶⁶.

⁶⁴ J. Hick, *The New Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, New York 2006, s. 200.

⁶⁵ J. Hick, *Piąty wymiar...*, s. 118–119.

⁶⁶ J. Hick, *An Interpretation...*, s. 50.

Zbawienie w ujęciu chrześcijańskim to wieczna jedność z Bogiem po śmierci każdej osoby oraz nadejście Królestwa Bożego u końca czasów w skali całej ludzkości. Wizja chrześcijańska obejmuje także zmartwychwstanie ciał oraz Sąd Ostateczny. Z tym ostatnim związane są jednak największe wątpliwości Hicka. Hick nie przystaje bowiem na wizję predestynacji do potępienia i piekła jako miejsca takiego nieodwracalnego wyroku, uznając tego typu idee za wyraz ducha danej epoki i kulturowy balast chrześcijaństwa⁶⁷. Jasne jest, iż nie idzie tu tylko o rozliczenie chrześcijaństwa, ale o to, czy w modelu samego Hicka znajduje się miejsce dla tych, którzy nie dostąpią zbawienia. Mimo wielu religijnych dróg do jednego Boga mogliby przecież znaleźć się tacy, którzy nie podoleli standardom (religijnym, moralnym) własnej tradycji i będą z tego powodu na zawsze wyłączeni z jedności z *Real an sich*. Hick definitywnie wyklucza taką możliwość. Przeciwno zwolennikom istnienia piekła argumentuje w różny sposób i z wielu perspektyw. W pierwszej kolejności przytacza konkretne cytaty biblijne i wskazuje na dwuznaczność sformułowań, np. *aiónios* odniesione do kary nie musi oznaczać „wieczny” itd. Argument moralny głosi, iż idea potępionej części ludzkości jest nie do pogodzenia z miłością i dobrocią Boga. Argument historyczno-społeczny wskazuje, iż idea piekła stanowiła potężny instrument społecznej kontroli, wraz ze związaną z nią ideą czyścica⁶⁸. Argument filozoficzny głosi, iż pojęcia piekła i Bożej wszechmocy wzajemnie się wykluczają – Bóg nie może w takim ujęciu zbawić wszystkich. Argument religijny sprwadza się do zdania Augustyna: „stworzyłeś nas dla siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 44.

⁶⁸ J. Hick, *Piąty wymiar...*, s. 122–123.

Jego przejawem jest specyficznie chrześcijańska nadzieja oraz, jak pisze Hick w *Evil and the God of Love*, nie teoretyczna, ale praktyczna pewność⁶⁹. W problematyce soteriologicznej spotykają się zatem trzy naczelné wątki myśli Hicka: eschatologia (a także koncepcja weryfikacji eschatologicznej), teodycea (a także koncepcja teodycei braku teodycei) oraz, naturalnie, hipoteza pluralizmu religijnego. Jest ona, jak chce tego Hick, „kosmicznym optymizmem”, choć za cenę eliminacji wszelkich form „kulturowego pesymizmu”, jak można by powiedzieć w duchu realizmu krytycznego.

Obecnie rozpatrzmy, jak w świetle realizmu krytycznego rozumiane jest doświadczenie mistyczne. Hick rezerwuje określenie „doświadczenie mistyczne” dla tych form doświadczenia religijnego, które wyrażają bezpośredni wpływ Rzeczywistości na ludzką psychikę, w sposób niezapośredniczony przez materialne środowisko człowieka. Poprzez ponadmysłową świadomość (*extrasensory awareness*) ostatecznej Rzeczywistości doświadczenie to niesie ze sobą pewną treść poznawczą. Hick wyróżnia dwa rodzaje doświadczenia mistycznego: jednoczące (*unitive*) i komunikujące (*communitive*). W tym drugim dochodzi do spotkania z boskością, któremu towarzyszą wizje, głosy itd.⁷⁰ Doświadczenie jednoczące jest zaś wyjątkowe, szczytowe, nieopisywalne i – co najistotniejsze – nieinterpretujące, tj. bezpośrednie i czyste.

Jednoczący mistycyzm wydaje się pozostawać poza tym epistemologicznym paradygmatem jako bezpośrednia i intuicyjna świadomość Ostateczności w sobie, nie pomyślana-i-doświadczona przez pryzmat konkretnej struktury

⁶⁹ J. Hick, *Evil and the God...*, s. 343–345.

⁷⁰ J. Hick, *An Interpretation...*, s. 165.

umysłu. Jeśli historia religii obejmuje tylko jedną tradycję jednoczącego mistycyzmu, oferując pojedynczy i spójny zapis tego, czego mistycy mieli nieprzesłoniętą świadomość, będzie niezbędnym skorygować naszą hipotezę w tym miejscu⁷¹.

Doświadczenie jednoczące jest zatem zasadniczo jednakowe we wszystkich tradycjach, stanowi bowiem tymczasowe zjednoczenie z jedną i tą samą Rzeczywistością. Droga prowadząca do tego zjednoczenia, inne towarzyszące mu doświadczenia, środki i przekonania z nim związane są jednak wyznaczone przez czas i kulturę, w której żyje mistyk. Mimo wspólnego celu wszystkich mistyków z ich perspektywy są to akty zespolenia z konkretnym Absolutem ich własnej religii, a zatem *Real pro nobis*.

Obserwowalne fakty sugerują, że mistycy z różnych tradycji nie uwolnili się od swych kulturowych uwarunkowań. Są oni ciągle ucieleśnionymi umysłami, zakorzenionymi w swoim czasie i miejscu. Biorą ze sobą swój hinduistyczny, buddyjski, żydowski, chrześcijański, muzułmański i sikhijski zestaw pojęć i oczekiwań na mistyczną drogę i prowadzeni są przez nie, by osiągnąć rodzaj doświadczenia, który ich tradycja rozpoznaje i którego od nich oczekuje. To znacznie wspiera hipotezę, iż nawet w stadium najgłębszego mistycyzmu umysł operuje specyficznymi pojęciami swojej kultury, a to, co doświadczane, jest raczej manifestacją Rzeczywistości niż postulowaną Rzeczywistością w sobie⁷².

⁷¹ *Ibidem*, s. 294.

⁷² *Ibidem*, s. 295.

Jak widać, o ile pierwszy przytoczony fragment podkreślał realistyczny wymiar mistyki, o tyle drugi traktuje o jej krytycznym aspekcie.

Wszystko, co jest doświadczeniem mistycznym, jest doświadczeniem tej samej Rzeczywistości. Nie wszystko, co podaje się za doświadczenie mistyczne, jest jednak autentyczne. Głównym kryterium odróżnienia doświadczenia prawdziwego od zwodniczego jest, według Hicka, długotrwały skutek przemiany u doświadczającego. Owo przemienienie rozumiane jest jako głębsze skupienie na Rzeczywistym, ponadprzeciętna miłość i współczucie dla wszystkich ludzi (istot). Związek pomiędzy doświadczeniem Rzeczywistości a współczuciem leży u podstaw buddyzmu mahajana. Także chrześcijańscy mistycy, od św. Pawła, przez Eckharta po św. Teresę, byli ludźmi, wbrew stereotypom, społecznie aktywnymi, twórcami wielu religijnych inicjatyw. Podobnie jest w islamie czy hinduizmie⁷³.

Hick rozpatruje również wpływ narkotyków na przebieg doświadczenia mistycznego oraz ocenia autentyczność tego typu doświadczeń. Niewątpliwie narkotyki poszerzają percepcję oraz służą transcendowaniu ego, z tych powodów wykorzystywano je np. w braminizmie (soma) czy w religii Azteków (pejotl). Transcendencja siebie wywołana narkotykami może przekazać danej osobie coś z jej własnej natury duchowej, ale może też otworzyć na świat „demonicznego szowinizmu”. Okoliczności, uprzednie nastawienie psychiczne oraz kontekst społeczny różnicują ostateczny rezultat. Narkotyki mogą zatem posłużyć za katalizator doświadczeń mistycznych, będących modyfikacją świadomości przez Transcendencję, ale nie są ich przyczyną⁷⁴.

⁷³ J. Hick, *Piąty wymiar...*, s. 249–258.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 165–178.

Istotną kontrowersją w studiach nad mistyką, obok której realizm krytyczny nie może przejść obojętnie, jest rozumienie jednoczącego (*unitive*) doświadczenia mistycznego: mianowicie, czy jest ono dosłowne, czy też raczej metaforyczne? Hick, co nie stanowi chyba zaskoczenia, zdecydowanie opowiada się za podejściem metaforycznym. Uważa on, że gdyby mistyczna anihilacja faktycznie miała miejsce, nie byłoby możliwości powrotu z niej do doczesnego świata, a gdyby nawet powrót taki był możliwy, mistyk nie pamiętałby owego doświadczenia, gdyż wraz z zanikiem strumienia osobnej świadomości zniknęłaby także jego pamięć. Innymi słowy, byłoby to raczej zbawienie/wyzwolenie niż doświadczenie mistyczne dostępne w doczesności.

Z tych powodów Hick uważa, że opisy Śankary i innych przedstawicieli adwajta wedanty, mówiących o pochłonięciu czy zaniku jaźni, zawierają kod kulturowy, którego nie można odczytywać naiwnie. Trudności tych unika już jednak buddyzm, odróżniający nirwanę od mahaparinirwany (ostatecznego, nieodwracalnego wygaśnięcia). Także *satori* w zen może być doświadczane wielokrotnie. Jedności metaforycznej bronią religie abrahamowe, choć przez długi czas zmagaly się z silnym wpływem mistyki neoplatońskiej. Nawet koncepcja przebóstwienia (*théosis*) w prawosławiu wiąże się nie z identycznością, lecz upodobnieniem się (*homoiosis*) człowieka do Boga. Jedność dosłowną wyklucza mistyka karmelitańska, żydowska kabała oraz muzułmański sufizm. W tym ostatnim przypadku ilustrują to losy straconego za bluźnierstwo mistyka al-Haladża, głoszącego, iż stał się Bogiem⁷⁵.

Należy wreszcie zapytać, czym jest realizm krytyczny w odniesieniu do etyk religijnych. Przytoczone powyżej kryterium autentyczności doświadczenia mistycznego jest przeciwieństwem kryterium

⁷⁵ *Ibidem*, s. 213–236.

etycznym. Bez wątpienia kryterium to likwiduje jednocześnie wszelkie religijne uzasadnienia przemocy i wojny. Hick uznaje, iż religie nie są koniecznie szkodliwe. Są one raczej wykorzystywane do usprawiedliwienia przemocy⁷⁶. Stanowią kulturowy determinant struktury religii i przejaw nastrojów danej epoki, nigdy zaś nie należą do istoty samej religii. To prawda, że inicjatorem wielu wojen były religie światowe, nie dowodzi to jednak ich większego potencjału agresywnego, lecz stanowi wynik ich powszechnego zasięgu. Hick występuje więc przeciwko takim ujęciom religii, jakie reprezentują omówieni w części pierwszej Huntington, Sloterdijk, częściowo także Wolter. Drugim zasadniczym determinantem kulturowym etyk religijnych, który należy odrzucić w ramach realizmu krytycznego, są koncepcje metafizyczne fundujące kategorie etyczne. Zdaniem Hicka tylko poglądy metafizyczne – a więc spekulatywne i nierozstrzygalne – wpływają na rozstrzygnięcia w zakresie bioetyki, a zwłaszcza na poglądy dotyczące kontroli urodzin, aborcji i eutanazji. Dodatkowe trudności pojawiają się, gdy trzeba przełożyć to na język specyficznych norm i praw konkretnej społeczności⁷⁷. W tym miejscu spotykają się bowiem dwa rodzaje uwarunkowań. Można jednak mówić o czymś takim, jak etyka wszystkich religii.

Mówię tutaj o zasadniczej nauce etycznej, a nie o szczegółowych kodeksach, które powstawały w różnych społecznościach, w różnych czasach i w różnych warunkach kulturowych, ekonomicznych, politycznych i klimatycznych. W sposób nieunikniony kodeksy te odbijają owe warunki i powinno się je zmieniać wraz ze zmianą warunków. Jednak ponieważ nakazy zazwyczaj mają swój wyraz w świętych pismach, bardzo trudno je rewidować

⁷⁶ *Ibidem*, s. 238–241.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 342.

i najczęściej oficjalnie się je zachowuje, choć w praktyce bywają przeinterpretowane⁷⁸.

Co jednak jest ową zasadniczą nauką etyczną, rdzeniem etyk religii światowych? Odpowiedź Hicka brzmi: złota reguła, zasada zgodnie z którą powinniśmy postępować wobec innych tak, jak chcemy, aby postępowano wobec nas. Brytyjski filozof podaje długą listę cytatów, ewokujących tę zasadę, a pochodzących z hinduizmu, dżinizmu, buddyzmu, konfucjanizmu, taoizmu, zoroastryzmu, chrześcijaństwa, judaizmu, islamu, bahaizmu, a nawet religii Siuksów⁷⁹. Jest to „pogląd moralny wspólny dla wszystkich wielkich tradycji”.

Model ten znajduje całkowite przełożenie na wzorzec osobowy. Zdaniem Hicka wszystkie tradycje wyróżniają typ osoby szanowanej ze względu na autentyczną relację z Ostatecznością, przemieniającą życie. Osoba taka angażuje się w przemianę duchową. Odrzuca egocentryzm i skupia się na Bogu mocniej niż zdecydowana większość ludzkości. Hick nazywa taką osobę (zarówno mężczyznę, jak i kobietę) świętym, uważając, iż terminu tego nie należy rezerwować dla tradycji chrześcijańskiej. Egzemplifikacjami takiej postawy są: riszi, dźiwanamukta, mahatma i guru w hinduizmie; arhat, bodhisattwa i roshi w buddyzmie; mędrzec w konfucjanizmie i taoizmie; cadyk w judaizmie; wali w islamie i, oczywiście, święty w chrześcijaństwie⁸⁰. Część z nich to odlegli czasowo założyciele religii, tzw. mediatorzy, część żyje współcześnie, reprezentując nierzadko to, co Hick nazywa polityczną formą świętości, której najlepszym przykładem miał być Mahatma

⁷⁸ *Ibidem*, s. 341.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 341–342.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 269.

Gandhi. Niemniej wzorzec świętego obejmuje pewien wspólny zestaw cech: poczucie życia w obecności idealnej potęgi, łączność i podległość względem niej, pełne wolności przekroczenie siebie i pełna miłości postawa afirmacji. Do owoców świętości zalicza Hick za Williamem Jamesem ascetyzm, siłę ducha, czystość, humanitaryzm oraz poczucie głębokiej radości, niewykluczające zdolności do przyjmowania wielkich cierpień⁸¹. Każda tradycja religijna „produkuje” świętych.

Produkcja świętych, kontemplujących i praktycznych, indywidualistycznych i politycznych, stanowi jedno z poprawnych kryteriów, poprzez które rozpoznaje się tradycję religijną jako zbawczą odpowiedź człowieka na wezwanie Rzeczywistości⁸².

Dzięki nim złota reguła manifestuje się w poszczególnych religiach jako praktyka miłości i współczucia. W swoim stylu Hick przytacza opisy wzorców osobowych (z Bhagawadgity, Tory, Dhammapady, Ewangelii, Koranu), w których dominującym czynnikiem są właśnie miłość i współczucie⁸³. Najdoskonalszym przykładem każdego takiego wzorca religijnego jest zawsze założyciel danej religii (np. Budda, Jezus, Mahomet), nie tyle ze względów partykularnych (ponieważ wyznawcy danej religii zawsze pragną naśladować jej założyciela), ile poprzez jego działalność, dzięki której współcześni mu ludzie rozpoznają w nim autentycznego mediatora Rzeczywistości⁸⁴. Zdaniem Hicka społeczno-polityczna działalność następców mediatorów

⁸¹ J. Hick, *An Interpretation...*, s. 302.

⁸² *Ibidem*, s. 307.

⁸³ *Ibidem*, s. 316–325.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 326.

nie miała już takiego znaczenia, będąc raczej rezultatem poza-religijnej sytuacji politycznej. Potrzeba zbudowania imperium, którego ideowym kościem będzie religia, dokonywała się często wbrew słowom mediatora, jak w przypadku chrześcijaństwa (np. idea wojny sprawiedliwej a Kazanie na Górze), bądź odwrotnie, rozwijała drzemiące w religii załączki agresji i usprawiedliwienia wojny, jak w przypadku islamu⁸⁵. To właśnie tu mają swoje źródło najczęściej krytykowane bądź anachroniczne fragmenty kodeksów etyki religijnej. W żadnej mierze nie są one zamiarem Boga względem ludzkości ani autentyczną odpowiedzią na Jego wezwanie, obecną i widoczną w życiu świętych.

Podsumowując, realizm krytyczny Hicka jest projektem wynikającym wprost z hipotezy pluralizmu religijnego. Swoim zasięgiem obejmuje koncepcje zbawienia, mistyki i etyki religijnej z koncepcją świętego włącznie. Stanowi konsekwentny, dualistyczny schemat istotowej jedności religii oraz peryferyjnych, kulturowych determinant. Pora postawić teraz pytanie o inspiracje tak rozumianego pluralizmu i realizmu krytycznego Hicka.

ANTYCYPACJE I INSPIRACJE PLURALIZMU HICKA

Poszukując inspiracji i antycypacji pluralizmu religijnego Hicka, należy w pierwszej kolejności przyjrzeć się filozofii Kanta. Kluczowe pojęcia *Real an sich* i *Real pro nobis* są według Hicka adaptacją Kantowskiego rozróżnienia na noumen i fenomen. Realizm krytyczny miałby zaś być próbą wyciągnięcia wniosków z transcendentalizmu w odniesieniu do problematyki poznania Boga. Od razu trzeba jednak wskazać, iż odwołanie do Kanta ma raczej charakter retoryczny, stanowiąc wykorzy-

⁸⁵ *Ibidem*, s. 331–337.

stanie pewnej metafory. Potraktowanie Boga jako noumenonu-rzeczy samej w sobie w żaden sposób nie mieści się bowiem w perspektywie Kantowskiej filozofii krytycznej. Od czasów myśliciela z Królewca istnieją dwie główne interpretacje pojęcia rzeczy samej w sobie. Pierwsza, krytyczna, głosi, iż rzecz sama w sobie jest pojęciem granicznym, negatywnym, oznaczającym hipotetyczny byt, w takiej postaci, w jakiej istnieje on przed i poza naszym poznaniem. W świetle *Krytyki czystego rozumu* jest to pojęcie typowe dla dogmatyzmu, wszelki przedmiot jest bowiem przedmiotem transcendentalem, tzn. ukonstytuowanym na drodze doświadczenia podmiotu. Formy naoczności i kategorie intelektu są *warunkami* tego doświadczenia, a jego ostateczną zasadą – transcendentálna jedność apercepcji. O rzeczy samej w sobie możemy tylko spekulować, i faktycznie tak robimy, czyniąc z kategorii intelektu użytek transcendentny, tzn. stosując je poza obszarem możliwego doświadczenia. Tak powstaje metafizyka, w której zastosowanie znajdują idee czyste rozumu, pozbawione wszak przedmiotowej treści.

Gdyby przedmioty, z którymi poznanie nasze ma do czynienia, były rzeczami samymi w sobie, to nie moglibyśmy mieć żadnych ich dotyczących pojęć *a priori*. Skąd bowiem mielibyśmy je wziąć? Gdybyśmy je czerpali z przedmiotu (...), to pojęcia nasze byłyby tylko empiryczne, a nie byłyby pojęciami *a priori*. Jeżeli bierzemy je z nas samych, wówczas to, co jest tylko w nas, nie może określać właściwości przedmiotu różnego od naszych przedstawień, tj. nie może być podstawą tego, dlaczego ma istnieć pewna rzecz, której przysługiwałoby coś takiego, jak to, co mamy na myśli, a nie raczej to, że całe to przedstawienie jest puste⁸⁶.

⁸⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 152.

Fragment ten oraz cały program Kantowskiej krytyki granic doświadczenia zdecydowanie przemawiają za interpretacją krytyczną.

Druga, realistyczna interpretacja kategorii rzeczy samej w sobie pochodzi od Karla Reinholda, ucznia Kanta. Reinhold uważał, iż rzecz sama w sobie jest raczej niepoznawalnym źródłem i niepoznawalną przyczyną treści poznania. Stanowi ona warunek tego, iż nasze kategorie poznawcze stosują się do czegoś, nie są pustą i arbitralną konstrukcją umysłu. W tym miejscu kontrast pomiędzy interpretacją krytyczną a hipotezą *Ding an sich* jako pobudziciela naszych władz poznawczych jest najsilniej widoczny⁸⁷. Tak pojmowana rzecz sama w sobie wkładła się jednak w nieusuwalne aporie. Stosuje się bowiem do niej kategorii substancji i przyczynowości, których nie można używać poza kontekstem doświadczenia.

Bóg nie jest rzeczą samą w sobie przy żadnej z wymienionych interpretacji. Nie stanowi tylko konstrukt naszego umysłu, jest przecież Rzeczywistością, *Real an sich*. W żadnym razie nie jest wewnątrznie sprzeczny, sprzeczne są raczej niektóre fenomenalne ujęcia tego, jaki On jest, choć w swojej istocie *Real pro nobis* adekwatnie oddaje Rzeczywistość w sobie. Bóg pobudza świadomości ludzkie, a one odpowiadają mu z głębi swoich kultur. Nie znaczy to wszakże, iż jest pobudzicielem naszych aparatów zmysłowych. Tym bardziej nie musi on pobudzać czystego rozumu do tworzenia idei własnej osoby, idee mają bowiem u Kanta charakter regulatywny. Do tego dochodzą aporie realistycznej interpretacji noumenu. Hick sprzeciwia się Kantowskiej filozofii „czynienia miejsca dla wiary” poprzez wyrugowanie racjonalistycznej teologii jako

⁸⁷ M. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 2011, s. 23.

wybiegającej poza całokształt możliwego doświadczenia i wkląającej się w antynomie. Pragnie tymczasem użyć Kantowskiego słownika, aby stworzyć taką racjonalistyczną filozofię Boga, co więcej, robi z kategorii Kanta użytek transcendentny w najmocniejszym sensie tego słowa. Właściwym miejscem Kantowskiej filozofii Boga jest etyka, tj. sfera praktycznego rozumu. Peter Byrne w książce *Kant o Bogu* analizuje ostatnie notatki Kanta, w których utożsamia on Boga z prawem moralnym i zaprzecza, iż jest On realnością niezależną od ludzkiego umysłu⁸⁸. Podobieństw między Kantem i Hickiem należy szukać w filozofii politycznej tego pierwszego.

W dziele *Religia w obrębie samego rozumu* Kant definiuje religię jako poznanie wszystkich naszych obowiązków i ujęcie ich jako przykazań. Wiara w prawdziwość Objawienia ani jakkolwiek wiedza asertoryczna, z uznaniem istnienia Boga włącznie, nie wchodzi do racjonalistycznej definicji religii⁸⁹. Obok religii naturalnych występują religie objawione – historyczne, kościelne. Przedstawiają one Boga w sposób zmysłowy oraz tworzą systemy obrzędów i kodeksy postępowania. Posiadają – paradoksalnie – charakter prywatny, tzn. prawdy głoszone w ich ramach nie są prawdami rozumu, pochodzą z zewnątrz⁹⁰. Religia publiczna opiera się na samym rozumie, nie ograniczając się do świętych pism i nauk założycieli. Nie ma w niej dogmatów, stąd poznanie obowiązku wyprzedza w niej uznanie go za przykazanie Boże. W religiach prywatnych znajdują się jednak elementy religii publicznych, np. Chrystus jest uosobieniem moralnej doskonałości człowie-

⁸⁸ P. Byrne, *Kant on God*, Farnham 2007, s. 5.

⁸⁹ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 188.

⁹⁰ T. Buksiński, *Publiczne sfery...*, s. 97.

czeństwa⁹¹. Niemniej dogmaty, rytuały, modlitwy nie mają wartości samoistnej, świadczą bowiem o niezdolności rozumu praktycznego do wolnego postępowania za prawem moralnym. Przedmiotem wiary jest przekonanie, iż a) w wymiarze prywatnym – dobro moralne zostanie wynagrodzone szczęściem, b) w wymiarze publicznym – nie tylko jednostki, ale cała ludzkość osiągnie moralny cel, tj. dobro zwycięży nad złem. Taka wiara zakłada Opatrzność, która dopomoże ludzkości⁹². Funkcja pojęcia Boga w całej filozofii Kanta nie jest zatem jednoznaczna.

W Kanta filozofii religii Bóg jest pojmowany z jednej strony jako uosobienie czystego rozumu moralnego, jako moralny władca świata, władca niewidzialnego Kościoła, do którego wszyscy należą i którego zasada zapanuje w świecie, z drugiej zaś jako tajemnica, której teoretycznie poznać nie można, ale która jest w nas obecna i którą można zrozumieć w sposób praktyczny w naszej subiektywności, w naszym wnętrzu⁹³.

Podobne wieloznaczności odnotowuje Byrne⁹⁴.

Okazuje się zatem, iż to na *Religię w obrębie samego rozumu*, a nie pierwszą *Krytykę*, powinien powołać się Hick. Wizja religii publicznej wspólnej wszystkim, przekraczającej historyczne religie, a jednocześnie tkwiącej w nich na zasadzie ich istoty jest bliska intuicjom Hicka. Uniwersalność złotej reguły odpowiada zaś powszechności prawa moralnego u Kanta.

⁹¹ I. Kant, *Religia w obrębie...*, s. 191.

⁹² *Ibidem*, s. 173.

⁹³ T. Buksiński, *Publiczne sfery...*, s. 102.

⁹⁴ P. Byrne, *Kant on God*, s. 157–159.

Hick wspomina, iż jedną z inspiracji w tworzeniu pluralizmu religijnego była dla niego myśl głównego przedstawiciela adwajta wedanty, Śankary, rozróżniająca *saguna* i *nirguna* brahmana. Istotnym punktem odniesienia była dla Hicka także myśl oraz działalność Gandhiego, powołującego się na dżinijską teorię wieloaspektowości rzeczywistości (*anekantawada*)⁹⁵. Jeśli miałbym wskazać głównego antycypatora pluralizmu religijnego w myśli indyjskiej, byłby nim jednak Ramakriszna, jeden z odnowicieli współczesnego hinduizmu. Jego pluralizm był nade wszystko nie tylko stanowiskiem teoretycznym, lecz także drogą życiową. Przez wiele lat Ramakriszna praktykował, niezależnie od jogi czy *bhakti*, islam oraz katolicyzm. Twierdził nawet, że objawili mu się Mahomet i Maryja⁹⁶. Misja Ramakriszny miała propagować ten pluralizm.

Ramakriszna głosił, że wyzwolenie z uwarunkowanego sposobu istnienia pojmowane w duchu *bhakti* jako zjednoczenie z osobowym Bogiem jest celem życia każdego człowieka. Głównymi przeszkodami w osiągnięciu mokszy są: pożądlivość seksualna, związana z pierwiastkiem kobiecym (*kama*), oraz chciwość (*kanchana*), związana z pierwiastkiem męskim⁹⁷. Doświadczenie *nirwikalpa samadhi* pozwoliło Ramakrisznie wyróżnić dwa poziomy *maji*, iluzji skrywającej brahmana: iluzję niewiedzy (*awidja maja*) oraz iluzję wiedzy (*widja maja*). Pierwsza obejmuje ciemne i nieokiełznane siły natury, przejawiające się w człowieku poprzez jego podświadomość i odpowiadające w praktyce za jego uwięzienie w kręgu wcieleń.

⁹⁵ J. Hick, *Piąty wymiar...*, s. 153.

⁹⁶ D. Rogacz, *Misja Ramakriszny jako nowy ruch religijny*, „Humaniora” 2013, nr 4, s. 122.

⁹⁷ Ramakrishna, *Gospel of Sri Ramakrishna*, red. M. Gupta, tł. S. Nikhilananda, New York 1942, s. 198.

Druga to „jasna” strona świata, obejmująca zdolności umysłowe, cnoty, miłość i poświęcenie, a więc wszystko, co pociąga w stronę wyzwolenia⁹⁸. Przyjmując istnienie *maji*, Ramakriszna zakładał oczywiście istnienie brahmana. Uważał, iż jest on wszechobecną świadomością, manifestującą się hinduistom jako Śiwa. W duchu wedanty Śankary głosił jednak, iż brahman jest zasadniczo niepoznawalny i pozbawiony jakości (*nirguna*). Znaczy to, że żadna religia nie uchwytuje w pełni tego, jaki jest. Pionierstwo Ramakriszny polegało na tym, że uznał, iż każda z religii czyni to w sposób częściowy; w takim zakresie, w jakim ma to miejsce, każda religia jest słuszna i prawdziwa. Wszystkie religie prowadzą do jednego i tego samego Boga.

Do Boga można dotrzeć na wiele sposobów. Wszystkie religie są prawdziwe (...) Wszystkie dzieci mają tego samego ojca. Również wszyscy czciciele modlą się do tego samego Boga, choć pod różnymi nazwami⁹⁹.

Widać zatem, iż na bazie smartyzmu Śankary i własnych doświadczeń mistycznych Ramakriszna wyraźnie antycypuje pluralizm religijny Hicka. Jego jednolita wizja doświadczenia mistycznego, wspólnego wszystkim religiom, stanie się jednym z podstawowych przekonań ruchu New Age. Również w tym przypadku „światło płynie ze Wschodu”, *ex Oriente lux*, co stało się podstawą projektu „filozofii wieczyste” Aldousa Huxleya. Ten ostatni napisał zresztą przedmowę do angielskiego przekładu Ewangelii Ramakriszny. Wpływ Ramakriszny w zakresie szerzenia pluralizmu religijnego mógł być poniekąd większy niż wpływ Hicka, gdyż: 1) otwarcie się na inne religie stało się

⁹⁸ *Ibidem*, s. 862.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 123.

propozycją jednego z ruchów religijnych, a nie akademika, 2) nie ograniczało się do teorii, lecz zawierało szereg zaleceń praktycznych, uwiarygadniających głoszone poglądy.

Praktykowałem wszystkie religie – hinduizm, islam, chrześcijaństwo – i podążałem także ścieżkami najrozmaitszych sekt hinduizmu. Odkryłem, że Bóg, ku któremu zwracają się ludzie, jest jeden i ten sam, mimo różnych dróg. Musisz spróbować tych wszystkich wierzeń i przejść choć raz każdą z tych dróg. Gdziekolwiek spojrzę, widzę ludzi kłócących się w imię religii: hinduistów, muzułmanów, uniwersalistów, tantrystów i innych. Nie zdają sobie sprawy z tego, że Ten, którego nazywają Kriszną, jest także nazywany Śiwą i dzierży imiona Pierwotnej Energii, Jezusa i Allaha¹⁰⁰.

Nauczanie Ramakriszny rozwinął i pogłębił w duchu humanizmu Swami Wiwekananda. Propagował religię wolną od przesądów, dogmatyzmu, nietolerancji i obrzędowości. Troską nowej religii jest potencjalna boskość tkwiąca w każdym człowieku, co ma się dokonać na drodze właściwej edukacji, rozwoju nauki i nowej moralności. Religia nie jest wrogiem nauki: więcej, sama jest nauką o świadomości czystej, której doświadczenie jest równocześnie mistycznym zjednoczeniem z brahmanem¹⁰¹. Można powiedzieć, że o ile rysem wyróżniającym myśl Ramakriszny był jej pluralizm, o tyle myśl Wiwekanandy cechuje uniwersalizm. Warto zauważyć, iż o harmonii religii i nauki był także przekonany Hick.

Ciekawą antycypację pluralizmu religijnego Hicka odnajdujemy także w filozofii muzułmańskiej, a dokładnie u Ibn al 'Arabiego, który określa nawet Boga mianem Rzeczywistości

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 142.

¹⁰¹ D. Rogacz, *Misja Ramakriszny*, s. 124.

(*al-Haqq*). Uważa on, iż Boskie objawienie przyjmuje rozmaite formy oraz stopnie, dostosowane do każdego wierzącego z osobna¹⁰². Zdaniem Mehmeta Reçbera, podczas gdy u Hicka Bóg jest Rzeczywistością różnorodną ujmowaną przez ludzi (ujęcie pasywne), u Ibn al 'Arabiego to Bóg przyjmuje różne postaci, darując się w taki sposób poszczególnym istotom¹⁰³. Noumenalność i fenomenalność nie są zatem związane z problematyką epistemologiczną, lecz onto(-teo-)logiczną. To objawienie Boga przyjmuje formę noumenalną (*ghaib*) i fenomenalną (*shahada*)¹⁰⁴. Każde przekonanie opisujące Rzeczywistość ogranicza jej nieskończoność do jednego wymiaru.

Rzeczywistość jest w przekonaniu taka, że serce ogarnia
 Ją swoją formą, że Ona objawia się sercu i stąd serce Ją zna
 (...) Ktokolwiek uwalnia Ją od ograniczeń, nie przeczy Jej,
 lecz uznaje Ją w każdej formie, w której się przejawia¹⁰⁵.

Jak dotąd nie ma jednak mowy o różnych religiach, tylko o różnych sposobach objawiania się Boga – mogą się one mieścić w obrębie jednej religii, np. islamu. Ibn al 'Arabī pisze jednak dalej, iż każda religia jest poznaniem Boga, pod warunkiem, iż poznający zdaje sobie sprawę, że religie te są różnymi manifestacjami jednej, skrywającej się za nimi Rzeczywistości¹⁰⁶. Żaden z cząstkowych oglądów nie jest jednak prawdziwy, prawdziwy jest tylko ten opis, który łączy wszystkie partykularne perspektywy, charakteryzując Rzeczywistość ze

¹⁰² Ibn al 'Arabī, *Fusūs al-Hikam*, oprac. A.E. Affifī, Beirut 1982, s. 120.

¹⁰³ M. Reçber, *Ibn al 'Arabī, Hick and Religious Pluralism*, „Asian and African Area Studies” 2008, nr 7, s. 150.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 150–151.

¹⁰⁵ Ibn al 'Arabī, *Fusūs al-Hikam...*, s. 121.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 195–196.

wszystkich stron. Jest to wszak praktycznie niewykonalne, co oznacza niepojmowalność Boga¹⁰⁷.

Koncepcja Ibn al 'Arabiego wykazuje zatem znaczne podobieństwo do koncepcji Hicka. Po pierwsze, w miejsce perspektywy czynnego podmiotu ludzkiego przyjmuje perspektywę (a właściwie mnogość perspektyw) czynnej, objawiającej się Rzeczywistości. Po drugie, jest to koncepcja Boga osobowego. Po trzecie, w pluralizmie Hicka każda religia jest prawdziwa, podczas gdy u Ibn al 'Arabiego prawdziwa jest ich łączna suma. Podobieństwa te pokazują, iż koncepcja Hicka stanowi rozwinięcie i uzupełnienie wielowiekowej, zarówno wschodniej, jak i zachodniej, tradycji myślenia o wielości religii. Błędem byłoby zatem sądzić, iż również współcześnie stanowi ona jedyną formę pluralizmu religijnego. Alternatywnym pluralizmom poświęcę kolejny rozdział pracy.

¹⁰⁷ M. Reęber, *Ibn al 'Arabī...*, s. 153.

W trzeciej części pracy chciałbym krytycznie odnieść się do pluralizmu religijnego Hicka oraz wynikającej z niego wizji realizmu krytycznego. Jako że zgodnie z deklaracją ze wstępu ma to być krytyka pozytywna, przebiegać będzie według pewnego schematu, mającego na celu poruszenie nieporuszonych posad myśli Hicka, pluralizację kategorii, które w obrębie koncepcji Brytyjczyka nabrały esencjalno-uniwiersalnego wymiaru. Nie idzie mi zatem o krytykę w sensie odrzucenia, lecz krytykę w sensie zbliżonym do Kantowskiej krytyki o głębsze i konsekwentne przemyślenie pojęć, dokonanie dalej idącego przewrotu kopernikańskiego. Zamierzam odnieść się do najważniejszych krytyków wizji Hicka, przede wszystkim do Heima, oraz do debat toczonych w obrębie współczesnej filozofii religii, głównie do debaty o jedności doświadczenia mistycznego.

W duchu drugiego rozdziału niniejszej pracy pierwsza część tego rozdziału ma przynieść szerszy ogląd omawianego pola

filozofii religii, prezentując skrótowo najważniejsze teologiczne, socjologiczne i, przede wszystkim, filozoficzne koncepcje pluralizmu religijnego. Część z nich, jak np. koncepcje Paula Knittera czy Smitha rzucają nowe światło na pomysły Hicka. I tak jak na stronach 39–54 za Kingiem poddałem eksplikacji kategorii ekskluzywizmu i inkluzywizmu, tak w pierwszym podrozdziale tej części przedstawię – za Legenhausenem – analityczną typologię pluralizmów religijnych.

Szczegółowe zarzuty pod adresem podstawowej dychotomii hipotezy pluralizmu religijnego zostaną zaprezentowane w ostatnim rozdziale pracy. Posłużą jako punkt wyjścia konstrukcji RPR oraz wynikającej z niego koncepcji dialogu międzyreligijnego.

WIELOŚĆ FORM PLURALIZMU RELIGIJNEGO

Pluralizm Hicka nie jest jedyną koncepcją zasługującą na miano pluralizmu religijnego. Na wewnętrzne zróżnicowanie tego obszaru filozofii religii nakłada się wieloznaczność samego pojęcia pluralizmu religijnego, o czym wspominałem na początku pracy. O pluralizmie religijnym w najszerszym sensie możemy mówić w obrębie zarówno teologii religii, socjologii religii, jak i filozofii religii. Porządek ten jest nieprzypadkowy, wyznacza on bowiem kierunek postępującej abstrakcji i niezależności od przyjętej perspektywy (tj. wyznawanej religii). Teologiczne pluralizmy religijne mają za zadanie określenie stosunku danej religii (zwykle chrześcijaństwa, którego teologia religii jest najlepiej rozwinięta i najbardziej zróżnicowana) względem pozostałych wyznań. Niekwestionowanymi punktami odniesienia pozostają Pismo Święte oraz oficjalne deklaracje kościelne (np. *Nostra Aetate*, *Dominus Iesus*). Celami tej refleksji są głównie

rewizja rozumienia kategorii Objawienia oraz określenie relacji pomiędzy ortodoksją a ortopraksją. Pluralizmy teologiczne nie są więc szczególnie zainteresowane zrozumieniem innych religii, a raczej tym, jak samo istnienie innych religii wpływa na rozumienie własnej.

Z tego powodu pluralizmy teologiczne są mocno przywiązane do inherentnej perspektywy ekskluzywizmów i inkluzywizmów, stanowiąc ich bardziej systematyczną obudowę teoretyczną. Przykładowo, refleksja Rahnera stanowi koncepcję Boga, zbawienia i etyki religijnej z pozycji inkluzywizmu, wychodząc od nowego (teologicznego) pojęcia łaski. Poglądy Bartha oraz bliskie im idee Kennetha Cragga stanowią analogiczne teoretyzowanie z pozycji ekskluzywizmu, wychodzące od redefinicji pojęcia objawienia w opozycji do pojęcia religii. Za pluralizm teologiczny unikający obu skrajności można uznać propozycję Hansa Künga. Odwołując się do pragmatycznej koncepcji prawdy, Küng uznaje, iż o prawdziwości religii nie można rozstrzygać na poziomie epistemologicznym, lecz należy przyjąć generalne kryterium etyczne: religia humanitarna i promująca prawa człowieka jest prawdziwą religią¹. Wśród religii prawdziwych wciąż można spotkać heterodoksyjne, stąd drugie kryterium prawdziwości: zgodność z kanonem pism (odpowiednio Biblią, Koranem, Wedami itd.). Specyficznym chrześcijańskim kryterium prawdziwości jest zaś życie naśladujące Jezusa². Praktycznym wyrazem pluralizmu Künga był tzw. projekt Weltethos oraz związana z nim deklaracja Parlamentu Religii Świata (przygotowana przez samego Künga), która uznaje złotą regułę za normę podstawową wszystkich

¹ H. Küng, *Theology for the Third Millenium. An Ecumenical View*, Glasgow 1988, s. 227–247.

² *Ibidem*, s. 248–252.

religii światowych, wespół z czterema zasadami podstawowymi: pacyfizmem, solidarnością, tolerancją i równością społeczną. Krytycy, m.in. Robert Spaemann czy Volker Zoltz, zwracają jednak uwagę, iż redukując przesłanie religijne do podstawowych norm etycznych, eliminuje się z pola widzenia wszelkie różnice występujące między religiami³. Pluralizm Künga balansuje zatem pomiędzy pluralizmem teologicznym a filozoficznym pojęciem tolerancji religijnej Spinozy.

Pluralizmy religijne w obrębie socjologii religii podejmują pytanie o relacje międzyreligijne w skali globalnej, rozpatrują je jednak z perspektywy empirycznej i podmiotowej, z uwagi na partykularne, istniejące faktycznie religijne społeczności oraz ich członków. W obrębie socjologizujących pluralizmów religijnych mieści się koncepcja Aloysiusa Pierisa wywodząca się z postkolonializmu. Zdaniem Pierisa kolonizacja niosła ze sobą „Chrystusa-przeciwko-religiom”, a nie „Chrystusa-religii”. Krytyka religii była dziełem dwóch Karlów: Marksa, który przeciwstawił ją rewolucji (*revolution*), i Bartha, który przeciwstawił ją objawieniu (*revelation*). Krytyka ta uświadomiła nam, iż zuniwersalizowano teologiczne koncepcje ufundowane w greckiej filozofii, deprecjonując azjatyckie, afrykańskie i amerykańskie wierzenia. Według Pierisa szansą na prawdziwy pluralizm religijny jest dostosowywanie się chrześcijaństwa do specyfiki miejscowych wyobrażeń świata, dalekich od koncepcji trójosobowego Stwórcy. Za wzór może posłużyć choćby buddyzm, którego tybetańskie czy japońskie warianty znacznie odbiegają od swego indyjskiego pierwowzoru⁴. Pluralizm religijny jest tu zatem rozumiany nie jako teoretyczna rama

³ V. Zoltz, *Konfuzius für den Westen. Neue Sehnsucht nach alten Werten*, Frankfurt am Main 2007, s. 41–44.

⁴ A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, New York 1988, s. 87–106.

godzenia ze sobą pojęć i dogmatów partykularnych religii, lecz jako różnorodność tradycji religijnych, rezultat hermeneutycznego spotkania ocierający się o synkretyzm.

Według innego filozofa tego nurtu, Lessliego Newbigina, pluralizm religijny odbierany jest jako zagrożenie, ze strony zarówno chrześcijańskich ekskluzywistów, jak i świata nauki Zachodu. Ten ostatni pragnie uniknąć afirmacji kryteriów racjonalności, które są obecne w nieeuropejskich kulturach. Newbigin rozumie pluralizm podobnie jak Ramakriszna, *explicit*e odwołując się do wedanty i jej trzech dróg: drogi poznania, czynów i pobożności. Uważa on, iż prywatyzacja religii, która nigdy nie była niczym nowym na gruncie indyjskim, dopiero od niedawna wkracza do Europy. W realiach religii prywatnej każdy czci własny przedmiot (podmiot) kultu, a relacje pomiędzy poszczególnymi drogami nie mają nic wspólnego z ich *truth content*. I właśnie na tej nieredukowalnej wielości osobistych dróg do Boga polega pluralizm⁵. Różnice pomiędzy pluralizmami Pierisa i Newbigina są dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, pluralizm Pierisa jest makrospołecznym pluralizmem wspólnot, zaś pluralizm Newbigina – mikrospołecznym pluralizmem doby globalizacji i indywidualizmu. Po drugie, Pieris naciska na fuzję religijnych horyzontów, zaś Newbigin – na ich neutralną koegzystencję. W ten sposób Pieris zbliża się do wizji dialogu religijnego, zaś Newbigin – do klasycznego pojęcia tolerancji.

Pluralizmy religijne rozwijane w obrębie filozofii religii charakteryzują religie w perspektywie globalnej, w miarę możliwości nie wyróżniając żadnej. W przeciwieństwie do „so-

⁵ L. Newbigin, *The Christian Faith and the World Religions* [w:] *Keeping the Faith. Essays to Mark the Centenary of Lux Mundi*, red. G. Wainwright, Philadelphia 1988, s. 310–340.

cjologicznych” pluralizmów przyjmują jednak przedmiotową oraz formalną postawę. Stawiają również pytanie o wspólny rdzeń religii, nie poprzestając na religiach, mistykach itd., lecz rozpatrując także ich nieurzeczywistnione, możliwe warianty. Na szczególną uwagę zasługuje tu koncepcja Smitha, wyłożona w *The Meaning and End of Religion*, pracy z 1962 roku, która niewątpliwie wpłynęła na późniejszą koncepcję Hicka. Smith wychodzi od analizy pojęcia religii, wyróżniając cztery znaczenia terminu: 1) pobożność, 2) idealny system wierzeń i praktyk, 3) realny system wierzeń i praktyk oraz 4) religię jako taką, rozumianą jako sfera ludzkiej kultury⁶. Na drodze imponującej analizy historycznego materiału źródłowego Smith pragnie wykazać niemożność operowania jednym pojęciem religii, które jest nieadekwatnym narzędziem do opisu nieeuropejskich fenomenów religijnych. Przemawia za tym nie tylko brak hinduskich, chińskich, arabskich itp. odpowiedników pojęcia religii (*religio*), lecz przede wszystkim krótka tradycja religijnych „-izmów” (buddyzmu, hinduizmu itd.), o których – w chwili gdy Smith pisał te słowa – mówiło się raptem od pięćdziesięciu lat. Według niego „to, co nazwano religiami, to ostatecznie czynne i ciągłe odpowiedzi ludzi”⁷. Treścią żadnego Objawienia nie było ustanowienie nowej religii, lecz miłość Boga, prawda o wyzwoleniu itd. Podobnie żaden założyciel tego, co nazwano później religią, nie głosił, iż zakłada nową religię (miał raczej do przekazania prawdę). Religia jako określenie pewnego ruchu (wspólnoty) to termin stworzony z perspektywy zewnętrznego obserwatora, nie uczestnika. Co więcej, operowanie esencjalnym pojęciem religii prowadzi do wartościowania pewnych etapów historycznych i ruchów

⁶ W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1962, s. 47–48.

⁷ *Ibidem*, s. 113.

jako „bardziej religijnych” z punktu widzenia definicji danej religii⁸. Przykładowo, jeśli esencji chrześcijaństwa upatrujemy w tomizmie, a buddyzmu w naukach Nagardżuny, to ruch zielonoświątkowy tworzy peryferia chrześcijaństwa, amidyzm stanowi zaś epifenomen buddyzmu. Tymczasem czymś od religii niezależnym i pierwotniejszym jest wewnętrzna jakość, obecna w osobistym życiu ludzi, zwana wiarą⁹. Wiara ta znajduje swój wyraz (*expression*) nie tylko w doktrynie (*belief*), lecz także w sztuce czy działalności wspólnoty. Z drugiej strony, wzrastając w konkretnej tradycji religijnej, człowiek może odpowiedzieć własną wiarą na doświadczenie wiary, którego ekspresją jest ta tradycja, i w ten sposób przedłużyć jej trwanie¹⁰. Skończona liczba tradycji religijnych, stanowi zatem ekspresję niezliczonej liczby indywidualnych wiar. Hick zaakceptował wyjściowy dualizm Smitha, dokonał jednak jego zasadniczej modyfikacji. Przyjął, iż za tradycjami skrywa się jedna wiara. Doceniając analizy Smitha, należy wszakże zauważyć, iż w żadnym razie nie wynika z nich konieczność odrzucenia pojęcia religii. Wyznawcy identyfikują się przecież z konkretnymi tradycjami, ich wiara nie jest zawieszoną w próżni abstrakcją. Żaden jednak filozof religii nie twierdził, iż doświadczenia wszystkich wyznawców danej religii mają identyczną, szablonową postać. Kontrowersyjne jest także z pewnością zastosowanie pojęcia wiary do religii innych niż abrahamowe. Smith przyznaje, iż jego koncepcja ma stanowić odpowiedź na kryzys współczesnej teologii chrześcijańskiej¹¹. W innym dziele Smith rozumuje, iż jeśli nie można zbawić się

⁸ *Ibidem*, s. 135.

⁹ *Ibidem*, s. 155.

¹⁰ *Ibidem*, s. 170.

¹¹ *Ibidem*, s. 178.

o własnych siłach, a jedynie dzięki łasce Boga, to jeśli innowiercy zostaną zbawieni, znaczy to, że chciał tego Bóg. Bóg objawiony w osobie Chrystusa pokazuje zaś, że chce zbawić wszystkich ludzi. Zatem tylko wtedy, gdy chrześcijaństwo jest religią prawdziwą, przedstawiciele pozostałych religii mogą zostać zbawieni¹². Tak oto Smith brata ze sobą ekskluzywizm i pluralizm religijny.

Zdaniem innego pluralisty, Knittera, praktyka zawsze poprzedza teorię religijną. Wszystkie religie oferują wyzwolenie z uwarunkowań, które krępują człowieka w danej epoce. Mistyczne i monastyczne ideały raj, czystej ziemi itd. są zawsze transpozycjami tego, jak ma wyglądać ten inny świat. Religie mają wspólny, soteriocentryczny rdzeń, dzięki któremu mogą się porozumieć. Przykładowo, można zrównać chrześcijańskie pojęcie Królestwa Bożego z buddyjskim pojęciem pustki i uznać, że stanowią równorzędną propozycję wyzwolenia z tych samych warunków. Nie ma jednak mowy o rdzeniu doktrynalnym ani tym bardziej o wspólnej im Rzeczywistości¹³.

Cobb uważa jednak, iż bez odniesienia do Rzeczywistości nie sposób mówić o religijnej prawdzie. W przeciwieństwie do Hicka Cobb przyjmuje jednak dwie rzeczywistości ostateczne (*ultimates*): Boga oraz stworzenie, określane w nieisteistycznych religiach jako *tao*, pustka itd. Łącznikiem pomiędzy obiema ostatecznościami jest Jezus Chrystus – siła przemieniająca stworzenie. Co więcej, Cobb określa mianem Chrystusa każde ucieleśnienie transformacji stworzenia, we wszystkich religiach.

¹² W.C. Smith, *The Christian in a Religiously Plural World* [w:] *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, red. W. Oxtoby, New York 1976, s. 3–21.

¹³ P. Knitter, *Christian Theology of Liberation and Interfaith Dialogue* [w:] *Christianity and Other Religions. Selected Readings*, red. J. Hick, B. Hebblethwaite, Oxford 2001, s. 146–155.

Dialog religijny polega zatem na odkrywaniu Chrystusa poza chrześcijaństwem. W ten sposób Cobb łączy inkluzywizm i pluralizm religijny¹⁴.

Jak widać, pluraliści religijni nie są zgodni co do podstawowych kwestii. Jeśli istotą religii jest wiara, to jest ona jedna (Hick) czy jest ich wiele (Smith)? Jeśli istotą religii jest Rzeczywistość, do której się odnoszą, to jest ona jedna (Hick) czy nie (Cobb)? A może ani wiara, ani Absolut, lecz wyzwolenie stanowi łączącą je kategorię (Knitter)? A jeśli tak, to czy ma ono charakter publiczny (Pieris) czy prywatny (Newbigin)? Można zatem mówić o pluralizmie form samego pluralizmu religijnego. Próby eksplikacji i klasyfikacji tych stanowisk podjął się Legenhausen.

Legenhausen uważa, iż pluralizmy religijne dzielą się w pierwszej kolejności na redukcyjne i nieredukcyjne. Redukcyjne pluralizmy zakładają wspólny element różnych religii, podczas gdy nieredukcyjne odmiany uznają, iż różne religie są skuteczne zbawczo bez konieczności posiadania wspólnego rdzenia¹⁵. Po drugie, można podzielić pluralizmy na równościowe (*equality pluralisms*) oraz hierarchiczne (*degree pluralisms*). Hierarchiczny pluralizm, który przez wielu zostanie uznany za odmianę inkluzywizmu, głosi, iż wszystkie drogi do osiągnięcia zbawienia są skuteczne, ale jedna z nich – własna – jest najskuteczniejsza. Pluralizmy nieczyniące takiej różnicy są równościowe. Legenhausen zalicza do nich pluralizm Byrne'a¹⁶. Do pluralistów tych należy oczywiście także Hick. Nie zamierzam w tym miej-

¹⁴ Podają za: M. Suchocki, *Divinity and Diversity. A Christian Affirmation of Religious Pluralism*, Nashville 2003, s. 20–21.

¹⁵ M. Legenhausen, *On the Plurality of Religious Pluralisms*, „International Journal of Hekmat” 2009, t. 1, s. 5.

¹⁶ P. Byrne, *Prolegomena to Religious Pluralism. Reference and Realism in Religion*, New York 1995, s. 12.

scu omawiać pluralizmu religijnego Byrne'a, gdyż jego teza, iż wszystkie religie światowe odnoszą się do wspólnej, transcendentnej Rzeczywistości, nie różni się od hipotezy pluralizmu religijnego Hicka. Pluralizm religijny Byrne'a stanowi jedynie wysubtelniejszą wersję wcześniejszego o dekadę pluralizmu Hicka. Korzysta bowiem z innych narzędzi filozofii analitycznej, jak np. z przyczynowej teorii odniesienia Saula Kripkego¹⁷. Podział pluralizmów na równościowe i hierarchiczne ma, tak czy owak, charakter ogólny i stanowi wstęp do szczegółowej typologii, wyróżniającej siedem pluralizmów religijnych w zależności od przyjmowanego kryterium wartościowania religii¹⁸.

1. Soteriologiczny pluralizm religijny:
 - a) równościowy pluralizm soteriologiczny – wszystkie religie są równie skuteczne w prowadzeniu do zbawienia;
 - b) hierarchiczny pluralizm soteriologiczny – niektóre religie są bardziej skuteczne w zagwarantowaniu zbawienia swoim wyznawcom: są łatwiejszymi drogami bądź dają dostęp do wyższego stopnia zbawienia.
2. Normatywny pluralizm religijny:
 - a) równościowy pluralizm normatywny – nie ma takiej wartości, której brak w danej religii zwalnia z odpowiedzialności moralnej w postępowaniu wobec jej wyznawców;
 - b) hierarchiczny pluralizm normatywny – względem wyznawców własnej religii mamy dodatkowe zobowiązania, których nie mamy względem innych ludzi.

¹⁷ *Ibidem*, s. 31–40.

¹⁸ M. Legenhausen, *On the Plurality...*, s. 18–42.

3. Epistemologiczny pluralizm religijny:
 - a) równościowy pluralizm epistemologiczny – żadna religia nie jest bardziej uzasadniona od innej;
 - b) hierarchiczny pluralizm epistemologiczny – wszystkie religie są uzasadnione, lecz w różnym stopniu.
4. Aletyczny pluralizm religijny:
 - a) równościowy pluralizm aletyczny – wszystkie religie są w równym stopniu prawdziwe. Sprzeczności są tolerowane na zasadach dialektyzmu bądź część prawd ulega relatywizacji celem uniknięcia sprzeczności (Hick);
 - b) hierarchiczny pluralizm aletyczny – religie różnią się ilością błędnych przekonań, które zawierają, ale wszystkie są w jakiejś części prawdziwe.
5. Etyczny pluralizm religijny:
 - a) równościowy pluralizm etyczny – nauki moralne tradycji religijnych są jednakowo słuszne:
 - i) relatywizm moralny – jest tak, gdyż nie ma wyróżnionej perspektywy, z której można wartościować ich słuszność,
 - ii) absolutyzm moralny – jest tak, gdyż fundamentalne zasady moralne religii są wspólne (np. złota reguła);
 - b) hierarchiczny pluralizm etyczny – nie wszystkie nauki moralne tradycji religijnych są jednakowo słuszne.
6. Deontologiczny pluralizm religijny:
 - a) równościowy (synchroniczny) pluralizm deontologiczny – Bóg nie wyróżnił żadnej religii, której nakazów człowiek ma przestrzegać: ma on w tym zakresie pełen wolny wybór;

- b) hierarchiczny (diachroniczny) pluralizm deontologiczny – w danym miejscu i danym czasie dla danej grupy ludzi pewne nakazy religijne są wezwaniem Bożym.
- 7. Hermetyczny pluralizm religijny. Religie posiadają wspólny, ezoteryczny rdzeń (Ramakriszna, Helena Bławska, Frithjof Schuon).

W dalszej części Legenhausen argumentuje, iż każdy z siedmiu typów pluralizmu winien być nieredukcyjny. W innym wypadku zatracone zostają różnice pomiędzy poszczególnymi religiami oraz ich specyfika.

Typologia Legenhausena, mimo swojego rozmachu, ma jednak kilka wad. Po pierwsze, obie wersje pluralizmu soteriologicznego zakładają, iż zbawienie jako takie jest jedno. Zostanie to poddane krytyce w omówionej poniżej koncepcji Heima. Po drugie, pluralizm etyk religijnych został sztucznie podzielony na trzy pluralizmy: normatywny, deontologiczny i etyczny. Po trzecie, z niewyjaśnionych powodów zupełnie pominięto kwestię stosunku pluralizmów religijnych do doświadczenia mistycznego, w wielu przypadkach stanowiącą centrum namysłu nad wielością religii. Wreszcie, optowanie za nieredukcyjnymi formami pluralizmu powoduje odrzucenie wszystkich jego odmian równościowych, zakładających wspólną płaszczyznę, do której można sprowadzić religie (1a, 4a, 5a-ii, 7). Ograniczenie typologii pluralizmów do stanowisk nieredukcyjnych rodzi też problem nieadekwatności: stanowiska Hicka, Knittera, Ramakriszny, Schuona itd. są bowiem bez wątpienia redukcyjne. Typologia Legenhausena nie jest oczywiście ani jedyną, ani powszechnie obowiązującą. Alternatywną klasyfikację proponuje Kazimierz Kondrat. Rozróżnia on pluralizmy *de facto* (John Hammett, Pannikar),

psychologiczno-pragmatyczne (Gordon Kaufman), epistemologiczne, metodologiczne (Smith, Hick), soteriologiczne (Stanley Samartha, Knitter) i teologiczne¹⁹. Stosuje zatem kryterium treściowe. Przedstawiona przeze mnie ogólna typologia, wyróżniająca pluralizmy teologiczne, socjologiczne i filozoficzne, a w obrębie tych ostatnich – dalekowschodnie i analityczne, ma niewątpliwie charakter formalny, wstępny i, konsekwentnie, bardziej ogólny.

W związku z brakami w typologii Legenhausena kolejne części rozdziału poświęcone zostaną ujęciom zbawienia, doświadczenia mistycznego i etyk religijnych w myśli filozofów deklarujących się jako pluraliści bądź poddających krytyce podstawowe przesłanki pluralizmu religijnego. Odrzucenie co najmniej jednej z tez Hicka prowadzi do wyjścia poza jego model i stworzenia alternatywnej wersji pluralizmu religijnego. Tak też traktować będziemy krytyki filozofii religii Brytyjczyka oraz dyskusje poświęcone pluralizacji kategorii zbawienia, mistyk i etyk religijnych – jako inne pluralizmy religijne. W pierwszej kolejności omówię koncepcję pluralizmu form zbawienia Heima, która stanowi oryginalną próbę pozytywnego przezwyciężenia jednej z głównych wad Hickowskiego pluralizmu religijnego.

PLURALIZM FORM ZBAWIENIA

W książce *Salvations. Truth and Difference in Religion* Heim diagnozuje sytuację w obrębie dotychczasowych pluralizmów religijnych.

¹⁹ K. Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000, s. 14–27.

Założenie, że istnieje i może istnieć jeden cel ostateczny, jest konstytutywnym elementem teologii „pluralistycznych”. Mimo przyjętej nazwy teologie te nie są w ogóle pluralistyczne. Wkładają one imponujący wysiłek, aby zaprzeczyć różnicom pomiędzy celami różnych religii²⁰.

Założenie takie podzielają: Hick, Smith, a zwłaszcza Knitter ze swoją koncepcją soteriocentrycznego pluralizmu. Ich koncepcje sprowadzają się do schematu różnych dróg prowadzących do jednego celu. W tym sensie pluralizm, który prezentują, nie odbiega zbyt od standardowego inkluzywizmu, zakładającego, że zbawienie staje się udziałem religii innych niż moja. Jeśli między tymi stanowiskami istnieje jakaś różnica, to jest to jedynie różnica stopnia, tzn. inkluzywista stwierdzi, iż jego droga do zbawienia jest najskuteczniejsza i/lub gwarantuje pełne zbawienie w odróżnieniu od pozostałych dróg, podczas gdy pluralista uzna, iż wszystkie religie są równe w skuteczności zbawczej i/lub dają dostęp do jednakowo pojętego zbawienia.

Heim uważa, iż ściśle chrześcijańska kategoria zbawienia uległa uniwersalizacji do postaci ponadkulturowego celu wszystkich religii. Zbawienie rozumiane jest wówczas jako prosta jakość bądź pojedynczy proces, który nie wymaga dalszego specjalnego opisu. Mglista definicja Hicka, pojmująca zbawienie jako przejście od skupienia na sobie do skupienia na Rzeczywistości, tylko to potwierdza²¹. Co więcej, chrześcijańska kategoria zbawienia nie jest pojęciem jednolitym, stąd nawet wyraźne przyznanie się do jej transkulturowego użytku nie

²⁰ M. Heim, *Salvations. Truth and Difference in Religion*, New York 1995, s. 129.

²¹ M. Heim, *Salvations. A More Pluralistic Hypothesis*, „Modern Theology” 1994, t. 10, nr 4, s. 341.

jest pożądaną. Zbawienie oznacza bowiem zarówno komunie z Bogiem, jak i stan szczęścia, spełnienia wszystkich pragnień. Dla chrześcijan nie są to rzeczy oddzielone od siebie, ale dla innych religii – już tak.

Przyjmijmy na moment, że spotykamy anielskiego posłańca, który może nam objawić przyszłość, i pytamy go, czy pewna znana nam osoba się „zbawi”. Rozpatrzymy dwie możliwe odpowiedzi. W jednym przypadku nasz gość odpowiada: „Nie, nie zbawi się, otrzyma za to wszystko, czego pragnęła”. W drugim przypadku mówi: „Tak, zbawi się, ale nigdy nie pozna Chrystusa i nie zazna komunii z Bogiem”. Oba zdania wydają się dziwne dla nas, chrześcijan²².

Przytoczony eksperyment myślowy doskonale oddaje dwuznaczność kategorii zbawienia. Drugim zasadniczym problemem, przed jakim staje wizja wielu dróg do jednego celu, jest traktowanie celu religijnego jako nieistotnego dla kształtu prowadzącej do niego drogi. Z pozoru paradoksalny zarzut wydaje się najcięższym ze wszystkich. Cel religijny nie jest bowiem nagrodą za obranie jakiegokolwiek drogi, nagłym rozwiązaniem wszystkich trudności, lecz raczej naturalnym zwieńczeniem samej drogi, jej ostatnim, decydującym krokiem. W tym sensie celów musi być tyle, ile prowadzących do niego dróg. Z drugiej strony, cele religijne mają realny wpływ na to, jakie środki podejmą wyznawcy chcący ten cel osiągnąć. Relacja pomiędzy środkiem i celem jest obustronna. Gdyby było inaczej, możliwe byłoby osiągnięcie zbawienia bez odpowied-

²² M. Heim, *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids–Cambridge 2001, s. 19.

niego przygotowania. A gdyby nawet to zostało dopuszczone, mogłoby się okazać, że osiągnięte przez człowieka zbawienie jest sprzeczne ze stanem, do którego dążył, nie będzie on zatem szczęśliwy i spełniony, czyli zbawiony w jednym z sensów tego słowa – mamy zatem sprzeczność²³.

Jak należy zatem rozumieć cel religijny? Heim wymienia trzy warunki. Po pierwsze, cel religijny należy zdefiniować poprzez zestaw praktyk, wyobrażeń, historii i pojęć. Po drugie, część tych elementów ma charakter konstytutywny dla zbawczego spełnienia. Po trzecie, elementy te wykluczają zajście innych, tzn. pewne cele religijne wzajemnie się wykluczają²⁴. Najgłębszą różnicą pomiędzy Heimem a Hickiem jest jednak otwarte przekonanie tego pierwszego, iż możliwy jest brak osiągnięcia celu religijnego. Idea Heima nie prowadzi do stworzenia żadnej metafizyki. Są zatem religie, które mogą wysuwać środki nieprowadzące do osiągnięcia wyznaczonych przez siebie celów, tym bardziej są ludzie, którzy nie podążają stawianym wymaganiom i mimo skuteczności zbawczej danej religii nie będą zbawieni²⁵. Wyrazem odcięcia się od metafizyki jest stworzenie wystarczająco pojemnego pojęcia celu religijnego, w obrębie którego mieszczą się zarówno wizje zbawienia *post mortem*, jak i koncepcje doczesnej samorealizacji.

W cytowanej książce *The Depth of Riches* Heim proponuje własne ujęcie pluralizmu celów religijnych, poczynione tym razem z perspektywy (z wnętrza) chrześcijaństwa. Zdaniem Heima, podstawowe prawdy wiary chrześcijaństwa: Trójjedyność Boga, Objawienie i Wcielenie przekonują o otwartości

²³ M. Heim, *Dreams Fulfilled. The Pluralism of Religious Ends*, „The Christian Century” 2001, t. 118, nr 2, s. 14.

²⁴ M. Heim, *The Depth of the Riches...*, s. 21.

²⁵ *Ibidem*, s. 24.

Boga na różne ludzkie sposoby pojmowania jego natury oraz różnorakie drogi do Niego. W sposób szczególny przekonuje o tym wewnętrzne życie Trójcy Świętej, które stanowi model życia międzyludzkiego. Heim wymienia trzy rodzaje relacji międzyludzkich. Pierwszy to relacja bezosobowa, kiedy nie dochodzi do właściwego spotkania ani poznania drugiej osoby, np. podczas transfuzji krwi od nieznanej osoby. Drugi to relacja osobowa, gdy w sposób bezpośredni bądź zapośredniczony przez jakieś medium następuje wymiana uczuć i myśli, tym medium może być np. dzieło sztuki. Trzecia relacja to komunია, gdy w jakiś sposób współdzielimy wewnętrzne życie drugiej osoby.

Każdej z tych relacji odpowiada analogiczna relacja w obrębie Trójcy Świętej. Relacja nieosobowa polega na wytworzeniu miejsca dla innej osoby Trójcy. Pod ten typ relacji podpada także immanentna obecność Boga w świecie, będąca milczącym wytworzeniem miejsca dla stworzenia²⁶. Zdaniem Heima stan ten jest tożsamy z buddyjską pustką, a nirwana jest uczestnictwem w wewnętrznym życiu Boga na pierwszym, elementarnym poziomie. Równocześnie Heim stwierdza, iż hinduistyczne zrównanie atmana i brahmana stanowi pozytywny odpowiednik buddyjskiego wyzwolenia, rozgrywając się dalej na poziomie relacji bezosobowej. Warto podkreślić, iż pustka nie stanowi cechy Boga, charakteryzuje bowiem Jego relację z człowiekiem. Idąc dalej, inny rodzaj wyzwolenia odpowiadający relacji osobowej proponują judaizm i islam: w stanie zbawczym zachowana zostaje osobowa odrębność człowieka, sam zaś Bóg występuje tu jako jedna osoba. Dopiero chrześcijaństwo oferuje najpełniejszą relację z Bogiem – komunię, która polega na pełnym uczestnictwie w życiu wewnętrznym

²⁶ M. Heim, *God's diversity. A Trinitarian view of religious pluralism*, „The Christian Century” 2001, t. 118, nr 3, s. 14.

Trójcy, przede wszystkim poprzez zjednoczenie z wcielonym Synem Boga, które stanowi przedłużenie komunii sakramentalnej²⁷. W przeciwieństwie do Hicka, który w obronie pluralizmu potraktował synostwo Boże jako mit, Heim uważa je za zwieńczenie pluralizmu religijnego.

Abstrahując od bezpośredniej treści koncepcji Heima, a tym bardziej nie poddając jej żadnej ocenie z perspektywy dogmatycznej (jest to zadanie teologa, nie filozofa), należy zapytać o jej ogólne znaczenie i funkcję. Pozwala ona mianowicie rozpatrywać cele religii niechrześcijańskich z perspektywy samego chrześcijaństwa i traktuje je jako częściowe formy uczestnictwa w tym, co chrystianizm oferuje w stopniu najpełniejszym. W rezultacie zamiast zero-jedynkowej koncepcji zbawienia, w której ludzie dzielą się na potępionych i zbawionych, otrzymujemy wizję powszechnego, aczkolwiek stopniowalnego, zbawienia. Z drugiej strony, choć buddyści nie są potępieni, a ich nirwana stanowi formę relacji z Bogiem, jest to relacja najuboższa i obstając przy niej, buddyści dobrowolnie rezygnują z wyższych form uczestnictwa w życiu Trójcy, oferowanego przez judaizm czy (ostatecznie) chrześcijaństwo. Idea stopniowości prawdziwości religii zbliża Heima do inkluzywizmu. Cechą, która sytuuje go jednak po stronie pluralizmu, jest przyznanie, iż każda religia może stworzyć analogiczny model ujmujący cele soteriologiczne innych religii. Buddyzm, który dopuszcza istnienie wielu bogów, może traktować relację z Bogiem osobowym jako podstawowy poziom wyzwolenia, które najpełniej oddaje nirwana. Heim uważa jednak, iż wyłącznie chrześcijaństwo jest w stanie dokonać asymilacji prawd wszystkich religii²⁸.

²⁷ *Ibidem*, s. 15–16.

²⁸ M. Heim, *The Depth of the Riches...*, s. 125.

Niewątpliwie wysiłek Heima zaowocował niezbędną korektą wizji pluralistycznych oraz atrakcyjną koncepcją celów religijnych. Pytanie, na ile subtelna teoria uchroniła go przed popadnięciem w inkluzywizm. Czy pluralizm w skali wszystkich religii sprowadzałby się do mozaiki inkluzywizmów? Czy Heim nie tworzy koncepcji, którą wcześniej poddał krytyce? Kategorie zbawienia wszystkich religii okazują się bowiem wyrażalne w ramach zbawienia chrześcijańskiego, co nie odróżnia go specjalnie od perspektywy Hicka. Czy można osiągnąć choćby cząstkowy udział w życiu Trójcy, jeśli środki prowadzące do zbawienia – jak zauważył Heim – się wykluczają? Wreszcie, czy model półprostej – zbawienia wieńczącego doczesne starania – może adekwatnie wyrazić hinduistyczną i buddyjską wizję cyklu wcieleń? Są to problemy, których rozwiązanie przyniesie dopiero ostatnia część pracy.

PLURALIZM MISTYK

Dokonując dalszej rewizji kategorii religijnych w myśli Hicka, zajmujemy się doświadczeniem mistycznym. Rozumiane jako modyfikacja świadomości, której przyczyną jest Rzeczywistość, miało być doświadczeniem wspólnym wszystkim religiom, choć odmiennie konceptualizowanym w wyniku różnic kulturowych i językowych. Argumentu za bagatelizowaniem różnic w opisie doświadczenia mistycznego dostarczają sami mistycy. Przekonują na każdym kroku, iż ich język nie jest narzędziem, które potrafi adekwatnie oddać to, co przeżyli. Z drugiej strony, niewyraźność doświadczenia mistycznego – jeden z jego atrybutów według ustaleń Jamesa z *Doświadczenia religijnego* – stwarza iluzję niezróżnicowanego, homogenicznego przeżycia. Entymemat kryjący się za tym przeświadczeniem

głosiłby, iż skoro wszyscy mistycy traktują swoje przeżycia jako niewyrażalne, to z pewnością są to przeżycia tej samej natury. Pogląd taki nazywany bywa esencjalizmem, w opozycji do empirystycznych teorii mistycyzmu, podkreślających różnice w mistykach poszczególnych tradycji²⁹. Spór jest nierozstrzygalny jak każdy spór filozoficzny, a definitywne wypowiedzianie się na ten temat przez akademika, który nie doświadczył podobnych stanów, jest nie na miejscu. Z tych powodów nie zamierzam ukrywać swojego stanowiska, które jest empirystyczne, z uwzględnieniem ograniczeń, jakie niesie. Nawet największe różnicowanie mistyk nie może przecież pominąć formalnej jedności mistyki, tzn. faktu, iż pewien zbiór cech wspólnych różnym tradycjom pozwala na objęcie ich wspólnym mianem mistycyzmu.

James wymienia cztery takie cechy: niewyrażalność, zdolność poznawczą, nietrwałość, bierność³⁰. Podobną strategię przyjmuje Henri Bergson, który uważa, iż każde doświadczenie mistyczne jest bezpośrednio, nadzwyczajne, świadome oraz otwarte (w sensie religii otwartej u Bergsona)³¹. Państwo Carmody definiują zaś doświadczenie mistyczne jako „bezpośrednie doświadczenie ostatecznej rzeczywistości”³². Definicja ta, bliska intuicjom Hicka, prowadzi jednak do przyjęcia treściowej jedności mistyki. Poza Hickiem w ramach analitycznej filozofii religii nurt broniący treściowej jedności mistyki reprezentuje m.in. William L. Rowe, który utrzymuje, iż doświadczenie

²⁹ D.L. Carmody i J.T. Carmody, *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, tł. E. Łukaszyk, Kraków 2011, s. 13–14.

³⁰ W. James, *Doświadczenie religijne*, tł. J. Hempel, Warszawa 2012, s. 383–384.

³¹ H. Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, London 1935, s. 210–215.

³² D.L. Carmody i J.T. Carmody, *Mistycyzm...*, s. 359–377.

mistyczne pozwala odczuć (*senses*) bezpośrednią obecność boskości³³. Przez boskość rozumie się nie tylko Boga teizmu, lecz również inne formy boskości. Z tego powodu Rowe wyróżnia dwa główne typy doświadczenia mistycznego: ekstrawertyczne i introwertyczne, w zależności od tego, czy mistyk odnajduje boskość poza sobą czy też w głębi swojej duszy³⁴. Mimo to jednolita definicja mistyki jako bezpośredniego doświadczenia boskości zostaje utrzymana. Warto zauważyć, iż ostatecznie definicja ta posługuje się nie tyle konotacją, ile denotacją doświadczenia mistycznego: nie tyle jego atrybutami, ile przedmiotowym odniesieniem.

Stanowisko empirystyczne – wyraz przeświadczenia o istnieniu nieusuwalnych różnic pomiędzy poszczególnymi typami mistyk – reprezentowało wielu klasyków filozofii religii. Podobnie uważał Gershom Scholem.

Nie ma mistyki jako takiej, istnieje natomiast mistyka „czegoś”, mistyka określonej religijnej formy: mistyka chrześcijaństwa, mistyka islamu, mistyka judaizmu i tym podobne. Różne historyczne aspekty religijnego mistycyzmu są często traktowane jako wypaczone formy chemicznie czystego mistycyzmu, pojmowanego jako niezwiązany z żadną partykularną tradycją, jak gdyby taki istniał³⁵.

Określenie „religijna forma” stanowi punkt odniesienia, dzięki któremu możemy zestawić poglądy Hicka i Scholema. Owa „religijna forma” była bowiem dla Hicka czymś wtórnym, związanym z konceptualizacją doświadczenia, czymś,

³³ W. Rowe, *Philosophy of Religion. An Introduction*, Belmont 2007, s. 72.

³⁴ *Ibidem*, s. 78–79.

³⁵ G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946, s. 5–6.

co można w rezultacie niejako zrzucić i pod czym ukaże się mistyka czysta. Dla Scholema owa forma religijna jest już zawsze formą samej mistyki, a kategoryczny ton tej wypowiedzi sugeruje nawet, iż stanowi ona warunek samej mistyki. Inny współczesny filozof religii, Bernard Lonergan, zajmuje stanowisko pośrednie pomiędzy esencjalizmem a empiryzmem w kwestii mistycyzmu. Uważa on, iż między doświadczeniami religijnymi, o ile tylko są autentyczne, nie zachodzą różnice jakościowe, lecz ilościowe. Te ostatnie wynikają ze zróżnicowania kulturowego oraz stopnia intensywności i zrozumienia w danej religii. Lonergan przyjmuje ostatecznie, iż najpełniejsze doświadczenie religijne oferuje chrześcijaństwo, a pozostałe religie, nie rozpoznając działania łaski Bożej, proponują niejako drogę okrężną³⁶. Można zatem uznać jego koncepcję za wyraz inkluzywizmu w teorii mistycyzmu, analogiczną do koncepcji form zbawienia Heima. Carl Gustav Jung był natomiast przekonany o istnieniu dwóch zasadniczych typów mistyk, których nie sposób sprowadzić do wspólnego mianownika: wschodniej i zachodniej. Zdaniem Junga Europejczycy zawsze umyka praktyczno-życiowy wymiar doświadczeń mistyków indyjskich i chińskich, połączone – bez żadnego paradoksu – z celem, jakim jest oderwanie się od świata. Oba typy mistyk odsyłają do różnych rodzajów archetypów. Ktoś, kto wzrastając w kulturze europejskiej, pragnie naśladować doświadczenia mistyczne mistrzów Dalekiego Wschodu, popadnie – zdaniem Junga – w nerwicę³⁷. Z uwagi na abstrakcję, jakiej dopuszcza się Jung, sprowadzając mnogość doświadczeń mistycznych tylko do

³⁶ B. Lonergan, *Philosophy of God and Theology*, Philadelphia 1973, s. 10 i 20.

³⁷ C.G. Jung, *Komentarz [w:] Sekret Złotego Kwiatu. Chińska Księga Życia*, tł. A. Sobota, red. R. Wilhelm, Wrocław 1995, s. 93–100.

dwóch typów, jego stanowisko należy uznać za empirystyczne w słabym sensie.

Najważniejszym filozofem religii, na którego analizy powoływać może się zwolennik empirystycznej teorii mistycyzmu, jest jednak, w moim odczuciu, Otto. W rozdziale szóstym swojej słynnej pracy porównawczej *Mistyka Wschodu i Zachodu* wymienia cztery ogólne typy mistyk³⁸.

1. Mistyka iluminacyjna. Irracjonalna i supranaturalna mistyka osobista. Iluminacja to cudowna wizja, specjalne objawienie, ponadrozumowy wgląd w istotę rzeczy, nieprzekazywalny innym osobom i zwykle im niedostępny.
2. Mistyka odczuć. Zjednoczenie mistyczne jest spełnieniem uczuciowym, towarzyszy mu uczucie błogości. Jedność mistyczna jest doświadczana, nie stanowi przedmiotu poznania.
3. Mistyka naturalna. Mistyczne uczucie związku z naturą, czyli doświadczenie jej jedności przy jednoczesnym współodczuwaniu z wielością bytów. Znana głównie jako mistyka romantyczna, w której dusza rozszerza się do uniwersum. Cechuje ją wysublimowany naturalizm i erotyzm.
4. Mistyka filozoficzna. Mistyczna wiedza dostępna jest po zejściu w głąb siebie samego. Istotnym przewodnikiem na tej drodze jest rozum, który za cenę posługiwania się paradoksem objaśnia naturę duszy, Absolutu, poznania i nieskończoności.

³⁸ R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tł. T. Duliński, Warszawa 2000, s. 89–95.

Przechodząc do wskazania różnic pomiędzy dwoma reprezentantami mistyki filozoficznej – Śankarą i Eckhartem, Otto pragnie rozpatrzyć ogólną możliwość występowania odrębności w doświadczeniu mistycznym. Zdecydowanie opowiada się za stanowiskiem empirystycznym, zachowując formalną jedność doświadczenia mistycznego.

Wciąż jeszcze powszechny jest pogląd, że mistyka, bez względu na to, na jak różnej podstawie wyrasta, jest w gruncie rzeczy jedna i ta sama, a w związku z tym bezczasowa, niezwiązana z żadną przestrzenią, niezależna od okoliczności i jakichkolwiek warunków. Jednak fakty zdają się temu przeczyć (...) Uczucia mistyczne także wykazują odrębności nie mniejsze niż między uczuciami religijnymi w ogóle. Na pewno „mistyka” jest jedna i ta sama ze swej „istoty”. W przeciwnym razie nie istniałoby pojęcie mistyki (...) W tym przypadku jednak chyba nie jest inaczej niż z „religią” w ogóle. Nazywamy religiami buddyzm, hinduizm, islam, chrześcijaństwo (...) To jednak nie wyklucza *odrębności* „religii” w każdej z nich, wręcz przeciwnie³⁹.

Otto wytyka zwolennikom teorii esencjalistycznych błąd ekwiwokacji. Definiując mistykę jako doświadczenie boskości (u Hicka i Carmodych: „ostatecznej rzeczywistości”), teorie te zakładają naiwnie jednoznaczność rozumienia boskości w różnych tradycjach religijnych. Stosunek człowieka do Boga definiuje mistykę w stopniu nie mniejszym niż pojmowanie przedmiotu tego stosunku. Otto twierdzi nawet, iż jeśli jakaś osoba nie jest w danej chwili zjednoczona ze swoim Absolutem, lecz żyje w Jego obecności, tzn. w jej życiu duchowym

³⁹ *Ibidem*, s. 161–162.

dominują czynniki irracjonalno-numinotyczne, zasługuje na miano mistyka⁴⁰. Otto zauważa, iż największe różnice w obrębie mistyk dotyczą nie stosunku człowieka do *Numinosum*, lecz tego, jak je rozumieć: czy jest nim Bóg czy dusza; jeśli Bóg, to transcendentny czy immanentny; jeśli dusza, to substancjalna (joga) czy niesubstancjalna (buddyzm); a może jest nim natura (taoizm, zen). Z tej perspektywy wcześniejszy podział na mistykę iluminacyjną, odczuć, naturalną i filozoficzną wydaje się wtórną typologią mistyk ze względu na rodzaj stosunku do *Numinosum*. Nie oznacza to jednak, iż można mistyki wartościować, uznając np. mistykę filozoficzną za głębszą od uczuciowej itp. Otto wyczuwa, iż taka hierarchia wymagałaby przyjęcia pewnej obiektywnej miary, co prowadzi ostatecznie do przyjęcia treściowej jedności doświadczenia mistycznego.

Najlepszych argumentów za stanowiskiem empirystycznym dostarcza ostatecznie szczegółowa analiza relacji samych mistyków. Mimo ograniczeń języka mistycy wkładali sporo wysiłku w dokładne określenie natury swoich doświadczeń. Tylko zręczna selekcja danych jest w stanie zatuszować występujące różnice. *Bhakti* w hinduizmie, madjamaka w buddyzmie, zen w Chinach i Japonii, kabała w judaizmie, sufizm w islamie, mistyka karmelitańska w chrześcijaństwie, ekstazy szamanów religii animistycznych – są to wszystko przykłady różnych rodzajów mistyk. Co więcej, w obrębie żadnej religii nie odnajdziemy jedynie jednego rodzaju mistyki – nawet teza Scholema jest więc w jakiejś mierze esencjalistyczna. Dodatkowego potwierdzenia powyższych ustaleń dostarcza fakt, iż poszczególne mistyki proponują różne metody, zachowania i rytuały, służące osiągnięciu postawionego celu. Kryterium pragmatyczne (po owocach ich poznacie), wysuwane przez

⁴⁰ *Ibidem*, s. 163.

Jamesa jako metoda rozpoznania danego doświadczenia jako mistycznego, prowadzi do pluralizacji tej kategorii i zanurzenia jej w szerszym kontekście doświadczenia religijnego (jak u Lonergana). O praktycznej stronie życia religijnego traktuje jednak już kolejna część rozdziału.

PLURALIZM ETYK RELIGIJNYCH

Jak pamiętamy, Hick uznał złotą zasadę za wspólny fundament wszystkich etyk religijnych, zaznaczając, iż różnice pomiędzy tymi etykami w kwestiach szczegółowych (np. bioetycznych) wynikają z przyjmowanej przez daną religię metafizyki⁴¹. Silne rozróżnienie na esencję etyki oraz kwestie względem niej pochodne, wynikające jedynie ze światopoglądu danej kultury i epoki, jest jednak nie mniej kontrowersyjne niż omówiony powyżej pogląd Hicka na naturę doświadczenia mistycznego. W tym miejscu zamierzam pokazać, iż nie sposób utrzymać to stanowisko, a co za tym idzie – zasady etyczne leżące u podstaw różnych etyk religijnych są, mimo prawie identycznych sformułowań, różne.

Można to uczynić na dwa sposoby. Pierwszy polega na poszerzeniu pola „zasad”, tak aby objęło ono coś ponad złotą regułę. Sposób drugi polega zaś na wykazaniu, że konkretne nakazy i zakazy etyk szczegółowych wynikają z „zasad” tych religijnych etyk i nie stanowią ich epifenomenów. W pierwszym przypadku możemy skorzystać z analiz Charlesa Mathewesa, poczynionych dla religii abrahamowych. Podstawą etyki judaistycznej, potwierdzoną przez Talmud, jest przymierze z Noem, zakazujące idolatrii, morderstwa, bluźnierstwa, cudzołóstwa,

⁴¹ J. Hick, *Piąty wymiar...*, s. 340–341.

kradzieży i spożywania mięsa żyjącego zwierzęcia. Jak zauważa Mathewes, warunkiem fundamentalności tych zasad jest fakt wybrania narodu żydowskiego oraz jego przymierze z Bogiem⁴². Prawo (Tora) stanowi przypieczętowanie tego przymierza i zobowiązanie motywowane wdzięcznością wobec Bożej opieki. Słynne 613 zaleceń składających się na micwę nie jest regulacją życia partykularnej społeczności, ale teofanią. Sama dokładność Prawa świadczyć ma o przepełnieniu boskością każdego elementu życia⁴³. Z tej perspektywy ograniczenie się do jednej zasady, nawet do nakazu miłości bliźniego z Księgi Powtórzonego Prawa, jest niewiernością Bogu. Przestrzeganie tego prawa jest zaś rezultatem przymierza. Nie bez powodu rozpoczynają go słowa: „słuchaj, Izraelu”. Odkrycie podobnych zasad w innych religiach nie ma wpływu na sens tego zalecenia dla Żyda.

Nie inaczej jest w przypadku islamu. Arabski termin *din*, tłumaczony jako religia, oznacza dosłownie sposób życia, zaś szariat, obejmujący Koran i Sunnę (tradycję), mówi, jak powinno wyglądać całe życie muzułmanina poddanego Allahowi. Jego podstawą jest pięć filarów islamu: wyznanie wiary (*szahada*), codzienna modlitwa (*salat*), jałmużna (*zakat*), post (*ramadan*) i pielgrzymka do Mekki (*hadżdż*). Na filarach tych wznosi się sposób życia wyznawcy islamu i muzułmańskiej wspólnoty. Podział na to, co religijne, i to, co świeckie, na sferę publiczną i sferę prywatną nie ma tu miejsca. Moralność stanowi organiczny wymiar dobrze przeżywanego życia⁴⁴. Wyłączenie złotej reguły z całokształtu nakazów Koranu i Sunny nie ma większego praktycznego sensu dla muzułmanina.

⁴² C. Mathewes, *Understanding Religious Ethics*, Oxford 2010, s. 39–41.

⁴³ *Ibidem*, s. 42–47.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 69–75.

Zdaniem Mathewesa w przypadku chrześcijaństwa mamy do czynienia z symbolicznym potraktowaniem Prawa, co spowodowało większą niż u Żydów i muzułmanów łączność chrześcijaństwa z tradycją filozoficzną. Chrześcijanie wyprzedzeni przez łaskę Boga są wezwani do miłości, nie do sprawiedliwości. Posłuszeństwo Bogu ma charakter bardziej wewnętrzny, jest partycypacją w miłości Boga – kochaniem bliźnich tak, jak ukochał ludzi Chrystus, w którego śmierci poprzez chrzest zostali zanurzeni wszyscy jego wyznawcy. Prowadzi to do radykalizacji moralności aż po miłość nieprzyjaciół oraz do jej uniwersalizacji poprzez objęcie nie tylko Żydów, lecz także pogan. Paradoksalnie, ponieważ nakazy chrześcijaństwa wykraczają poza etykę (Søren Kierkegaard), jedynie chrześcijanie mogą grzeszyć, a nie „tylko” czynić zło (Barth)⁴⁵. Wątpliwe zatem, czy w świetle powyższej interpretacji redukcjonizm złotej reguły odnosi się nawet do samego chrześcijaństwa, które stanowiło niewątpliwy punkt wyjścia, zarówno w analizach teoretycznych, jak i w życiu Hicka. Czy zasada odwzajemniania czynów nie sprawia, że tracimy z horyzontu takie podstawowe chrześcijańskie wartości jak przebaczenie czy poświęcenie? Możemy poszerzyć znaczenie złotej reguły, np. „przebaczaj innym, nawet gdyby ci nie przebaczyli, gdyż sam byś tego od nich oczekiwał”. Wskłamy się jednak w logiczną sprzeczność, dokonujemy instrumentalizacji zasady miłości i musimy odnieść zmodyfikowaną złotą regułę do innych religii.

Co jednak, jeśli nawet przekonanie, iż to miłość stanowi podstawową zasadę chrześcijaństwa, nie jest przesądzone? Zdaniem Buksińskiego Ewangelie nie przynoszą etyki miłości, lecz etykę sprawiedliwości⁴⁶. Co więcej, uważa on, iż idea nie-

⁴⁵ *Ibidem*, s. 54–63.

⁴⁶ T. Buksiński, *Etyka ewangeliczna*, Poznań 2012, s. 15–16.

zmiennego treściowo prawa naturalnego, na którą powołują się współcześni etycy chrześcijańscy, jest nie do pogodzenia z wizją sprawiedliwości Jezusa. Zasada: „jakim sądem sędzicie, takim i osądzeni zostaniecie” z Mt 7,2 nie jest regułą miłości, lecz formalną definicją sprawiedliwości. Wynika z tego normatywny relatywizm moralny: człowiek ma obowiązek być sprawiedliwym zgodnie z poziomem własnej świadomości moralnej⁴⁷. Inną miarą sądzeni będą poganie, inną faryzeusze, inną Apostołowie, inną tłum (Łk 7,47; Mt 11,20–21; J 5,45; Mt 23,3; J 12,48). Głoszona przez Jezusa sprawiedliwość materialna jest jedną z wielu. Cechuje ją uniwersalizm, nakierowanie na perfekcjonizm, koncentracja na wewnętrznych intencjach oraz sformułowanie w postaci pozytywnych nakazów⁴⁸. Transcendencja gwarantuje, że wszyscy zostaną sprawiedliwie osądzeni w życiu doczesnym i przyszłym, według norm, których powinni byli przestrzegać. Transcendencja gwarantuje również wynagrodzenie za ziemskie krzywdy, którym nie zadośćuczyniono, stąd opłaca się być na Ziemi krzywdzonym bądź czynić dobro bez odwzajemnienia⁴⁹. Między wymiarem ziemskim a pozaziemskim nie ma przepaści.

Przestrzegający zasad sprawiedliwości i naprawiający niesprawiedliwości mają prawo oczekiwać, że inni odwzajemnią się i w podobny sposób będą się do nich odnosić, a więc: z miłością, szacunkiem, nie będą ich zabijać ani rozbijać małżeństw, ani szerzyć nienawiści, nie będą okradać, wyzywać, poniżać ani deprecjonować. Wtedy stosunki będą sprawiedliwe materialnie w sensie Jezusowym. Również ci, którzy nie są wyznawcami Jezusa, zostają mimo woli wciągnięci w normy sprawiedliwości

⁴⁷ *Ibidem*, s. 22.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 28–36.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 43.

ewangelicznej, o ile nawiązują stosunki z uczniami Jezusa. Wszak obowiązuje wśród ludzi meta-zasada wzajemności (...) Gdy inni nie odwzajemnią dobra z powodu wyznawania innych zasad sprawiedliwości, wtedy wobec nich stosowane będą ich własne normy materialnej sprawiedliwości, przy uwzględnieniu zasady konsekwencji oraz zasad świadomości moralnej⁵⁰.

Reasumując, wnioski te prowadzą zatem nie tylko do podważenia jednoznaczności etyki chrześcijańskiej, lecz także do pytania o właściwy sens złotej reguły, tj. czy nie należałoby jej zdefiniować w terminach sprawiedliwości. Byłaby to istotna korekta poglądu Hicka na temat etyk religijnych.

Na znaczne trudności trafia również obrona obowiązywania złotej reguły na gruncie etyki buddyjskiej, przede wszystkim z uwagi na znaczne różnice, jakie zachodzą pomiędzy etyką hinajany a mahajany. Komentując Drogę do czystości (*Wisuddhimagga*) autorstwa Buddhagoszy, autorytatywne dzieło z zakresu etyki hinajany, Zotz zauważa, iż etykę pojmuje się tam wyłącznie jako zaniechanie i definiuje w terminach negatywnych. Chodzi o unikanie tego, co potęguje pożądanie i niechęć, a więc wiąże w kołowrocie ponownych narodzin⁵¹.

Miłość nie wyraża się zgodnie z tym rozumowaniem w poświęcaniu dla innego. Ponieważ zarówno istota własna, jak i inna są tak samo nierzeczywiste, miłość i współczucie przekształcają się w obojętność. Przypisanie bliźniemu takiej samej wartości jak sobie oznacza, że nie należy za cenę uwikłania w świat narażać się dla nikogo⁵².

⁵⁰ *Ibidem*, s. 38–39.

⁵¹ V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*, tł. M. Nowakowska, Kraków 2007, s. 106–107.

⁵² *Ibidem*, s. 108.

W mahajanie jest tymczasem zgoła odwrotnie. Osobowym ideałem staje się *boddhisattwa* – oświecona istota, która pragnie wyzwolenia wszystkich istot czujących. Z doktryny anatmana wyciągnięto całkiem przeciwstawne wnioski. Jeśli między mną a innymi nie ma żadnej metafizycznej granicy, to moje współczucie powinno objąć wszystkie istoty czujące, w tym zwierzęta. Złota reguła nie stanowi zatem wspólnego mianownika etyk buddyjskich. Etyka hinajany zakłada mniej niż złota zasada, mahajany zaś – znacznie więcej.

Nie inaczej jest z konfucjanizmem. Choć mowa o cnocie humanitarności (*rén*, 仁), podstawową zasadą konfucjanizmu jest kształtowanie relacji międzyludzkich w zgodzie z pozycją społeczną danego człowieka. „Niech będzie władca władcą, ministrem minister, ojciec ojcem, synem syn” – głosi Kongzi⁵³. Bycie w pełni ludzkim (*rén*) kształtuje się poprzez praktykowanie rytuałów (*lǐ*, 禮), a te wymagają odpowiednich reguł zachowania wobec ludzi na wyższych pozycjach społecznych. Szlachetny człowiek (*jūnzi*, 君子) dąży do osiągnięcia harmonii (*hé*, 和), a nie zgody, porozumienia czy upodobnienia się (*tóng*, 同)⁵⁴. Co więcej, Mencjusz polemizował z Mozi, który głosił konieczność uniwersalnej miłości, twierdząc, iż niemożliwe jest objąć taką relacją całą ludzkość i nie sposób kochać rodziców tak samo, jak obcych. I tym razem uniwersalizm złotej reguły zawodzi.

Druga metoda krytyki poglądu Hicka na etykę religijną polegała na wykazaniu, że konkretne nakazy i zakazy etyk szczegółowych wynikają z „zasad” tych religijnych etyk i nie stanowią ich epifenomenów. I tak, judaizm, katolicyzm i buddyzm są zgodne w potępieniu eutanazji. W uzasadnieniu

⁵³ Konfucjusz, *Dialogi*, Warszawa 2008, s. 355. Tłumaczenie własne na podstawie znaków chińskich.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 400.

judaizm odwołuje się do historii biblijnych i kazusów rabinicznych, katolicyzm – do nienaruszalności życia, wyłożonej w encyklikach papieskich. Buddyzm argumentuje zaś, iż choć lekarz sądzi, że uśmierca z litości, w rzeczywistości działa z odrazy do cierpienia, wzbudzając tym samym negatywnego karmana⁵⁵. Różnice pomiędzy katolicyzmem a buddyzmem w uzasadnianiu norm bioetycznych nie mają zatem, jak chciał tego Hick, podłoża metafizycznego – są one ugruntowane na podstawowych normach etycznych (nienaruszalności życia, prawie karmana). Przykład ten ilustruje, iż mamy do czynienia z sytuacją odwrotną niż ta, o jakiej traktuje Hick. Podczas gdy uważa on, że różnice pomiędzy etykami religijnymi są powierzchowne, a podstawowe zasady są im wspólne, ostatecznie to podobieństwa okazują się powierzchowne, pod nimi skrywają się natomiast fundamentalne i różne pryncypia.

Dla ortodoksyjnego katolika odrzucenie aborcji powinno oznaczać także odrzucenie antykoncepcji. Oba czyny oddzielają stosunek seksualny od jego jedyne go przeznaczenia – dostarczenia potomstwa. Dla buddysty jest całkiem odwrotnie: aborcja stoi w konflikcie z *ahimsa*, podstawowym nakazem niezabijania. Antykoncepcja jest jednak co najmniej obojętna. W powstawaniu nowego życia nie dostrzega się wartości religijnej, gdyż narodziny stanowią *duhkha*, cierpienie, uwikłanie się w krąg wcieleń⁵⁶. Uzasadnienie znów ma charakter etyczny. Nawet takie normy jak „nie zabijaj”, brzmiące identycznie, oznaczają z uwagi na sposób rozumienia i uzasadnienia zupełnie co innego: chrześcijanin może jeść zwierzęta, ortodoksyjny

⁵⁵ M. Klöcker, M. Tworuschka, O. Tworuschka, *Etyka wielkich religii. Mały słownik*, tł. M.M. Dziekan, M. Mejer, P. Pachciarek, Warszawa 2002, s. 19.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 61.

buddysta (*therawada*) – nie, ortodoksyjny dżinista (*digambara*) ma zaś obowiązek szanować również życie owadów i mikrobow. Porozumienie w kwestiach etycznych nie jest więc tak łatwe, jak chciałby tego Hick. Powyższe akapity nie roszczą sobie oczywiście prawa do kompleksowej analizy etyk religijnych, niemniej każdy taki trop oddala nas od prostego rozwiązania Hicka i zbliża ku właściwemu podejściu do zagadnienia międzyreligijnego porozumienia. O tym, jak powinno takie porozumienie wyglądać, postaram się powiedzieć w ostatniej części pracy.

Przedstawione w poprzedniej części alternatywne wersje pluralizmu religijnego wykazują pośrednio, jakie założenia leżą u podstaw pluralizmu Hicka. Okazuje się, iż tworzą one łącznie perspektywę, którą należałoby raczej nazwać monizmem religijnym niż pluralizmem. W rozdziale trzecim na stronach 105–125 przeprowadziłem krytykę postulatów Hickowskich, wspierając się argumentami takich współczesnych filozofów religii jak m.in. Heim. Dotyczyła ona wszakże tego korpusu twierdzeń, który określony został mianem realizmu krytycznego. Na początku tej części przedstawię najważniejsze argumenty krytyczne wysuwane pod kątem zasadniczej hipotezy pluralizmu religijnego. Prowadzą one do głównego celu niniejszej pracy: określenia, czym mógłby być RPR oraz jaka wizja międzyreligijnego porozumienia może się z niego wyłonić. Radykalizacja postulatów pluralizmu religijnego ma tu na celu sprawdzenie niejako na próbie teoretycznych

możliwości i praktycznej aplikowalności samego pluralizmu religijnego. Radykalizacji podlegają wszystkie opisane wymiary pluralizmu, włącznie z główną hipotezą o istnieniu (jednego) *Real an sich*, leżącego u podstaw wszystkich religii. Okazuje się, iż tak skonstruowany pluralizm unika zarzutów postawionych Hickowi. Szkicowany tu projekt RPR jest wszakże daleki od systemowości, będąc raczej zbiorem ogólnych postulatów filozoficznych. Niemniej pragnę wskazać pewne inspiracje takiego rozwiązania występujące w historii filozofii i dziejach religii. Na końcu pracy zarysuję zasadnicze ramy komunikacji międzyreligijnej wynikające z RPR. Podstawowym narzędziem, które zamierzam w tym celu wykorzystać, będzie teoria komunikacji Habermasa. Poczynione konkluzje natury praktycznej pozwolą ocenić wartość RPR jako nowej propozycji teoretycznej. Będą one również nawiązywały do treści pierwszego rozdziału pracy, poprzez odniesienie do pojęć: wojny religijnej, dialogu i tolerancji.

KRYTYKA ZASADNICZEJ HIPOTEZY PLURALISTYCZNEJ

Hipoteza pluralizmu religijnego Hicka, choć odmienia przez wszystkie przypadki termin „religia”, jest hipotezą zasadniczo filozoficzną, optującą za konkretnymi rozwiązaniami w dziedzinie ontologii, epistemologii i etyki. Rozmach Hickowskiej konstrukcji oraz jej *quasi*-neoplatoński schemat, przebiegający od niepoznawalnego *Real an sich* poprzez osobowe i nieosobowe *Real pro nobis*, na zwykłym micie kończąc, sprawiają, iż pluralizm Hicka ma cechy systemu filozoficznego. Z tych powodów zasadnicza hipoteza pluralizmu religijnego została poddana serii krytyk ze strony współczesnych filozofów analitycznych, którą postaram się tu zrekonstruować.

1. Alstona zarzut niekoniecznej podstawy empirycznej. Hick wielokrotnie pisze, iż hipoteza pluralistyczna stanowi rezultat kompleksowego potraktowania wszystkich doświadczeń jako doświadczeń czegoś realnego, choć ujętych na sposób krytyczny. William Alston zgadza się w swoim dziele *Perceiving God*, iż to doświadczenie religijne stanowi ostateczne uzasadnienie przekonania religijnego. Wynika jednak z tego zupełnie co innego, niż głosi Hick. Sprzeczne twierdzenia religijne świadczą, iż tylko jedne z nich są poparte doświadczeniem religijnym. Różnice między religiami nie są różnicami doświadczenia, lecz wynikiem błędów tkwiących w nadrzędnych systemach teoretycznych. Zatem pluralizm ma podstawę empiryczną w takim samym stopniu, co ekskluzywizm, a nawet jest ona bardziej problematyczna¹.
2. Plantingi zarzut niewystarczającej racji. Zarzut Plantingi rozwija obronę ekskluzywizmu ze stron 48–49 niniejszej pracy. Plantinga wytyka Hickowi podwójny błąd naturalistyczny. Po pierwsze, wszystkie różnice między religiami nie mogą być literalnie fałszywe – trzeba mieć rację wystarczającą do takiego przekonania. Po drugie, z faktu, iż wyznają religię, w której zostałem wychowany, nie można wnosić o braku uzasadnienia dla takiego przekonania, inaczej każde przekonanie będzie nieuzasadnione. Nieuzasadnione jest raczej przekonanie o braku wyróżnionej, prawdziwej religii².
3. Van Inwagena zarzut krypto-ekskluzywizmu. Peter van Inwagen uważa, iż Hick jest ekskluzywistą. Jego pluralizm jest bowiem niezgodny z doktrynami wielu religii, np. islamu, a mimo to Hick uważa, iż jego pluralizm jest praw-

¹ W. Alston, *Perceiving God*, Ithaca–London 1991, s. 255–274.

² A. Plantinga, *Responses and Discussion...*, s. 52–56.

dziwy, zaś pozostałe religie w swojej rzeczywistej postaci – fałszywe³. Wydaje się przy tym, iż van Inwagen zakłada, że pluralizm Hicka można potraktować jako swoistą, rozumową religię.

4. Mavrodesa zarzut bezzasadności postulatu. George Mavrodes podkreśla, iż Hick postuluje istnienie *Real an sich*. Postulować można istnienie czegokolwiek. Hick podaje dowód na istnienie takiego postulatu. Jest nim doświadczenie religijne. *Real an sich* nie można jednak doświadczyć. A jeśli nie można go doświadczyć, to należy – w sensie Russella i Kripkego – podać jakąś deskrypcję tego postulowanego bytu. Tymczasem *Real an sich* jest niewyraźalne⁴.
5. D'Costy zarzut transcendentального agnostycyzmu. Zdaniem Gavina D'Costy zarówno *Real an sich*, jak i stan pośmiertny (w świetle zmodyfikowanej wersji koncepcji weryfikacji eschatologicznej), tak jak je rozumie Hick, leżą poza zasięgiem wyobraźni i możliwego orzekania. Jest to zatem transcendentálny agnostycyzm, w sensie ściśle Kantowskim. Taki agnostycyzm jest jednak zawieszeniem wszelkiego sądu i z tej racji wyklucza jakąkolwiek wiarę⁵. Podobnie uważają m.in. Mavrodes, Keith Ward i Kenneth Rose. Ten ostatni zauważa również, iż niewyraźalność *Real an sich* pozbawia wiarę wszelkiej kognitywności, zatem Hick przyjmuje pogląd, który krytykował w swojej wcześniejszej filozofii religii, zwłaszcza w koncepcji doświadczenia-jako⁶.

³ P. van Inwagen, *Responses and Discussion* [w:] *Dialogues...*, s. 58–59.

⁴ G. Mavrodes, *Responses and Discussion* [w:] *Dialogues...*, s. 64–66.

⁵ G. D'Costa, *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*, „Religious Studies” 1996, nr 2, s. 218.

⁶ K. Rose, *Knowing the Real. John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, New York 1996, s. 112.

6. Rowe'a-Insole'a zarzut sprzeczności. Rowe uważa, iż *Real an sich* nie może być absolutnie niepojmowalny, gdyż orzekamy o nim niepoznawalność. Z drugiej strony, własności formalne mu przypisywane są puste. Cechy substancjalne zaś, które jako zapośredniczone w *Real pro nobis* odnoszą się pośrednio do *Real an sich*, wykluczają się nawzajem. Jeśli Bóg jest niesprzecznym bytem, sytuacja taka nie może mieć miejsca: jest On albo osobowy, albo nieosobowy. Zdaniem Christophera Insole'a Hickowski apofatyzm kłóci się z samym pluralizmem. Jeśli wszystkie religie są prawdziwe, to Bóg jest raczej koniunkcją wszystkich przypisywanych mu cech, a nie ich dysjunkcją⁷.
7. Rowe'a zarzut preferencji. Zdaniem Rowe'a Hick preferuje nieosobowe ujęcia Rzeczywistości. Wynika to (wbrew temu, co pisze Hick) nie tyle z relacyjnej genezy osoby, ile ze wskazania, iż to, co osobowe, jest konkretniejsze (zawiera więcej treści) niż to, co nieosobowe. Transkategorialność *Real an sich* oraz obrona orzekania własności formalnych sprawiają, iż Hick uznaje sunjatę czy brahmana za bliższe opisy Absolutu niż np. Boga chrześcijaństwa. Nie jest to zatem równościowy pluralizm religijny⁸. W konsekwencji rodzi to podniesiony już problem ontologicznego statusu bóstw osobowych. Zdaniem Rowe'a Hick myśli o nich jako o

analogicznych do „prawdziwej halucynacji” – żadne takie byty nie istnieją realnie, ale ich „pojawienie się” jest okazją dla procesu zbawienia/wyzwolenia, w którym ludzkie

⁷ J. Hick, *Dialogues...*, s. 83–87.

⁸ W. Rowe, *Religious Pluralism*, „Religious Studies” 1999, t. 35, nr 2, s. 146.

istoty ulegają transformacji ze skoncentrowania na sobie do skoncentrowania na rzeczywistości⁹.

8. Rose'a zarzut pozoru transcendentального. Ten zarzut Kennetha Rose'a korzysta z tego samego przekonania Kanta, które jest rzekomym punktem wyjścia pluralizmu religijnego Hicka. Zdaniem Rose'a Hick opisuje *Real an sich* jednocześnie w terminach transcendentalnych i przyuczynowych. *Real an sich* oddziałuje bowiem na ludzi, tworząc osobowe i nieosobowe przejawy. Jest to filozoficzny błąd. Nie można twierdzić, iż transcendentalny, niepoznawalny postulat wpływa na ludzką świadomość, i to w zgodzie z partykularną kulturą. Wynika to z kolejnej różnicy między Kantem a Hickiem. Kategorie Kanta są uniwersalne i konieczne, Hicka zaś – zależne od kultury¹⁰.
9. Rose'a zarzut redukcjonizmu. Rose wytyka również pluralizmowi religijnemu Hicka redukcjonizm, tj. pomijanie niewygodnych różnic między religiami oraz dostosowywanie doktryn religijnych do własnych założeń natury filozoficznej. Ma tu miejsce podporządkowanie tego, co konkretne, temu, co ogólne. W rezultacie *Real an sich* nie może być Absolutem wyznawców tych konkretnych religii. W przeciwnym razie należy odrzucić założenie głoszące, iż wszystkie religie odnoszą się do jednego *Real an sich* (do tego rozwiązania powrócimy na stronach 136–156). Absolutyzacja podobieństw może być rezultatem koncyliarnego nastawienia Hicka oraz jego silnej niechęci do

⁹ W. Rowe, *J. Hick's Contribution to the Philosophy of Religion* [w:] *God, Truth and Reality. Essays in Honour of J. Hick*, red. A. Sharma, New York 1993, s. 22.

¹⁰ K. Rose, *Knowing the Real*, s. 106–113.

instytucji religijnych w rodzaju Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jako przykład silnego redukcjonizmu Rose podaje odrzucenie reinkarnacji na rzecz wizji zbawienia pośmiertnego, gdzie samsara – wbrew intencjom hinduistów czy buddystów – jest traktowana jako mit¹¹. Inny przykład redukcjonizmu podaje Grzegorz Chrzanowski: zrównanie chrześcijańskiej miłości *caritas* z buddyjskim współczuciem *karuna*, z zupełnym pominięciem szerszego kontekstu religijnego, w którym te pojęcia są osadzone¹². Tego typu przykłady można mnożyć, większość z nich omówiliśmy w rozdziale trzecim, zwłaszcza w częściach o pluralizmie mistyk i etyk religijnych. Zdaniem D’Costy głównym przejawem redukcjonizmu Hicka jest potraktowanie Wcielenia Syna Bożego jako mitu, co w jawny sposób koliduje z wiarą chrześcijan. Hick popełnia błąd fenomenologiczny, nie przyjmuje bowiem wiary chrześcijańskiej tak, jak się ona źródłowo prezentuje. Dokonuje przy tym selektywnej interpretacji Nowego Testamentu i podważa jego wiarygodność w nieuzasadniony sposób¹³.

10. Chrzanowskiego zarzut *quasi*-sądów. Zdaniem Chrzanowskiego wszystkie sądy odnoszące się do sfery fenomenalnej w hipotezie pluralistycznej nie dotyczą *Real an sich*, są zatem *quasi*-sądami. Pojęcie *quasi*-sądu zostało tu zaczerpnięte z estetyki Romana Ingardena, w której oznacza ono występujące w dziełach sztuki, głównie literatury, sądy egzystencjalne. Przyjmujemy je, ale nie bronimy ich,

¹¹ *Ibidem*, s. 120–121.

¹² G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005, s. 295–297.

¹³ G. D’Costa, *J. Hick’s Theology of Religions. A Critical Evaluation*, Lanham–New York–London 1987, s. 126.

gdyż odnoszą się do fikcyjnego świata. Uznanie religijnych dogmatów za *quasi*-sądy skutkuje zatem estetyzacją religii, uznaniem sądów „Allah istnieje” za sądy tego samego typu, co „istnieją jednorożce”. Status ontologiczny *Real pro nobis* jest więc równoważny statusowi fikcji literackich. Według Chrzanowskiego takie postawienie sprawy uniemożliwia dodatkowo budowanie roszczeń moralnych. Jeśli przekonania religijne są *quasi*-sądami, to wymogów etycznych formułowanych na ich podstawie nie trzeba traktować poważnie¹⁴. Z ostatnim punktem krytyki Chrzanowskiego polemizuje Strzyżyński, który zauważa, że do przyjęcia wymogów etycznych wystarczy założenie ich prawdziwości, która to prawdziwość zostaje ostatecznie potwierdzona po praktycznym sprawdzeniu się tych wymogów, w przypadku Hicka – po przyczynieniu się do wyzwolenia ze skoncentrowania na ego¹⁵.

11. Strzyżyńskiego zarzut kryterium pragmatycznego. Strzyżyński zauważa, iż pluralizm religijny Hicka obala kognitywność samej religii (a więc w pewnym sensie obala sam siebie na tyle, na ile jest *realizmem* krytycznym).

Obrona kognitywności na drodze teoretycznej upada, gdy zauważy się zbędność i nieistotność *the Real an sich* – skoro jest niewyraźalne, to po co jest w ogóle. Natomiast obrona kognitywności na drodze praktycznej upada w momencie, w którym wprowadzając kryterium soteriologiczne, pojęte jako porzucenie własnego ego, Hick czyni z religii zaledwie system etyczny¹⁶.

¹⁴ G. Chrzanowski, *Zbawienie...*, s. 326–330.

¹⁵ P. Strzyżyński, *Koncepcja...*, s. 205.

¹⁶ *Ibidem*, s. 207–208.

Podobnego zdania jest Brian Hebblethwaite. Motywowany pragmatycznie redukcjonizm jest jednak według niego raczej rezultatem mityzacji języka religijnego, zwłaszcza w *An Interpretation of Religion*¹⁷.

12. Zarzut rozmycia pojęcia religii. Przedłużeniem powyższej krytyki może być zarzut rozmycia pojęcia religii. Jeśli sprawdzianem autentycznej odpowiedzi na wezwanie *Real* ma być wyzbycie się ego, to religią staje się także rewolucyjny marksizm czy nazizm, w sensie Frommowskiej ucieczki od wolności. Również van Inwagen wytykał Hickowi wyeliminowanie fenomenów politycznych z obszaru religijności. Odpowiedź Hicka, iż przynosiły one więcej zła niż dobra, jest niezadowolająca z dwóch powodów. Po pierwsze, w danym miejscu i epoce niejedna religia światowa przynosiła „więcej zła niż dobra”. Po drugie, w dalszym ciągu nie zmienia to faktu, iż „niegroźne” fenomeny, z którymi mamy do czynienia na co dzień, przystają do Hickowskiej definicji religii. Religią staje się m.in. coaching, wolontariat i jakikolwiek przejaw społecznej solidarności.

Każdy z wyżej przedstawionych zarzutów jest silny, a wzięte razem obalają pluralizm religijny Hicka w sposób definitywny. Zarzuty 1–3 pokazały, iż myśl Hicka albo jest ekskluzywizmem, albo nie ma nad nim żadnej epistemicznej przewagi. Zarzuty 4–6 krytykują apofatyzm *Real an sich* jako albo niezgodny z pluralizmem Hicka, albo nieadekwatny do istniejących religii. Zarzuty 7–9 krytykują arbitralne i redukcjonistyczne podejście do doktryn religijnych. Wreszcie, zarzuty 10–12 wykazują instrumentalizację religii, skutkującą albo eliminacją

¹⁷ *Ibidem*, s. 209.

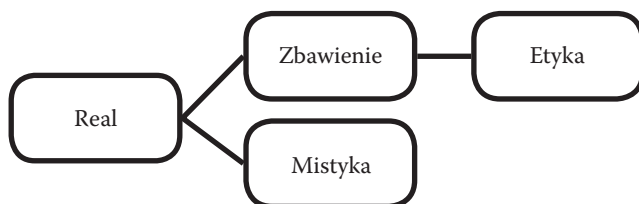
tego, co specyficznie religijne, albo rozmyciem pojęcia religii. Na niektóre z tych zarzutów odpowiedzieć powinni również pozostali pluraliści religijni. Pluralizmowi form zbawienia Heima może zostać postawiony zarzut preferencji (choć ujęć osobowych), redukcjonizmu (przez wyeliminowanie z namysłu soteriologicznego kręgu wcielań) oraz – analogicznie – kryptoinkluzywizmu. Wszystkie pluralizmy optujące za wizją jednej Transcendencji doświadczanej przez wyznawców wszystkich religii wykazują słabości wyrażone w zarzutach 1, 6 i 8. Jednocześnie unikają one kilku innych: Ramakriszna – zarzutu bezzasadności postulatu, zaś Byrne wykorzystujący semantykę Kripkego – zarzutu *quasi*-sądów. Czy odrzucając naczelny postulat o istnieniu jednej Rzeczywistości, można jednak stworzyć pluralizm religijny pozbawiony wymienionych powyżej słabości?

PLURALIZM RELIGIJNY W WERSJI RADYKALNEJ

Błędy, które popełnił Hick, i nadinterpretacje, których dokonał, nie przekreślają pluralizmu religijnego jako takiego. Jak pokazuje rozdział trzeci, istnieje wiele innych koncepcji zasługujących na to miano. Wydaje się jednak, iż w dalszym ciągu brakuje wśród tych projektów takiego, który rozwinięłyby postulaty pluralistyczne w sposób radykalny. Przez radykalizację rozumiem pluralizację wszystkich kategorii filozoficznych, którymi operuje pluralizm religijny, włącznie z główną hipotezą pluralizmu religijnego. Innymi słowy, mapa pluralizmów religijnych stwarza kombinatoryczną możliwość, otwiera pole konceptualne, które nie zostało jeszcze zagospodarowane.

1. Pluralizm Hicka okazał się właściwie monizmem religijnym – wizją jednej Rzeczywistości, jednego zbawienia, jednej mistyki, jednej etyki religijnej.

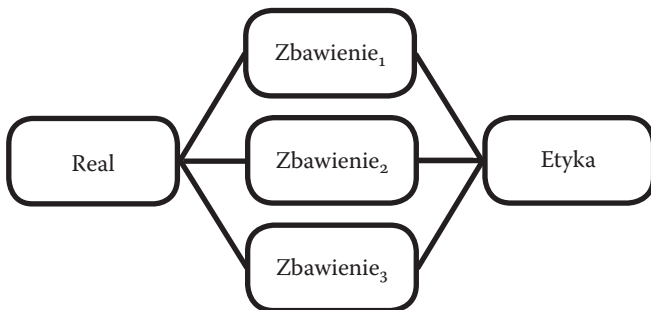
RYSUNEK 1. MONIZM RELIGIJNY HICKA



ŹRÓDŁO WSZYSTKICH RYSUNKÓW: OPRACOWANIE WŁASNE AUTORA.

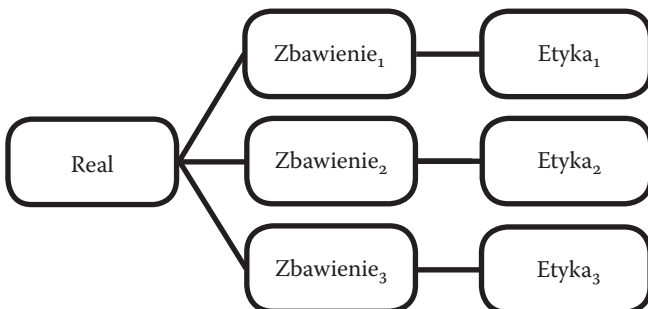
2. Pluralizm form zbawienia Heima, z przyjęciem perspektywy ponadreligijnej, spluralizował zbawienie, lecz nie wspominał nic o różnicach w etykach religijnych. Biorąc pod uwagę, iż za te same czyny można zostać nagrodzonym w różny sposób w zależności od religii, którą się wyznaje, pozostawia to etykę jako czynnik co najmniej irrelevantny, jeśli nie stały.

RYSUNEK 2. PLURALIZM HEIMA



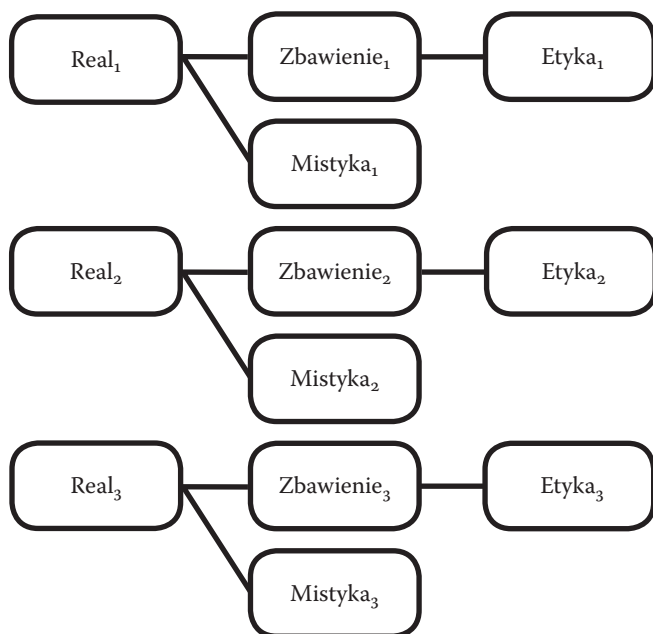
3. Pluralizm Legenhausena, o ile tylko traktujemy zaproponowaną przez niego klasyfikację jako pośrednią wykładnię własnych poglądów na ten temat, pluralizuje zarówno kategorię zbawienia, jak i etyki, pomija jednak zupełnie kwestię doświadczenia mistycznego.

RYSUNEK 3. PLURALIZM LEGENHAUSENA



4. RPR włącza w swój obręb mistykę oraz dokonuje pluralizacji „punktu archimedesowego” wszystkich pluralizmów – jednej Rzeczywistości.

RYСУNEK 4. RADYKALNY PLURALIZM RELIGIJNY (RPR)



Każdej Rzeczywistości odpowiada specyficzny modus zjednoczenia z Nią lub osiągnięcia Jej, który – jeśli ma charakter tymczasowy – nazwany jest mistyką, jeśli zaś ma charakter nieodwracalny – zbawieniem. Nie ma metadefinicji zbawienia ani mistyki. To, co rozumie się przez zbawienie i mistykę, wy-

znaczone zostaje przez charakter danego *Real*. Podane powyżej cechy tymczasowości/nieodwracalności mają charakter czysto formalny i niezbędny dla schematyzacji. Nie przesądzają, jak owa tymczasowość i nieodwracalność przebiega. Pojęcie zbawienia nie oznacza żadnych rozstrzygnięć natury metafizycznej, rozpatrywane jest bowiem jako człon relacji łączącej *Real* z wyznającą Ją osobą. Mieści w sobie zarówno cykliczne wizje wyzwolenia, jak i linearnie pojęte zbawienie, oraz wszystkie inne koncepcje celu soteriologicznego, które powstały bądź powstaną w religii. Podobnie pojęcie mistyki nie rozstrzyga o żadnej naturze epistemologicznej, stanowi bowiem relację tego samego rodzaju, choć przebiegającą w odmienny sposób. Mieści w sobie zarówno anihilacyjne i enstatyczne wizje mistyki, jak i koncepcje ekstazy typowe dla religii wyznających Boga osobowego, oraz wszelkie inne, w tym współczesne, formy duchowości.

Poszczególne etyki religijne oraz osobowe wzorce postępowania wyznaczone zostają poprzez dany cel soteriologiczny, nigdy odwrotnie. Cel soteriologiczny ma się tak do nakazu etyki religijnej, jak ogólna norma do dyrektywy postępowania. Powiemy, iż dany nakaz (dyrektywa) realizuje dany cel (normę), zaś pewien cel wymusza dany nakaz. O tym, czy dany cel koniecznie wymusza dany nakaz, oraz odwrotnie, czy dany nakaz jest efektywny w realizacji danej normy, decyduje wyznawca. Wyznawca ten może kierować się zdaniem własnym bądź przyjąć pogląd wspólnoty, z którą się identyfikuje. Powiązanie to zostaje ukazane w sposób szczególny na przykładzie wzorca osobowego: *verba docent, exempla trahunt*. Znów jednak nikt nie jest wzorcem osobowym sam przez się, tak jak nie ma nakazów etycznych samych przez się. Ktoś, w zgodzie ze wspólnotą lub nie, musi kogoś za taki wzorzec osobowy uznać. Może być nim, i zwykle nim jest, założyciel danej religii, o którym twierdzi się, iż pozostaje w intymnym związku z danym *Real*.

Związek ten wyrażony jest w terminach dominującej w danym czasie metafizyki oraz z wykorzystaniem powszechnych kodów kulturowych. RPR nie głosi zatem, iż tzw. religie światowe są niezmiennymi blokami przekonań. Ponieważ ich wyznawcy żyją w czasie i przestrzeni, zmieniają się one i dzielą wraz z nimi.

Punktem religijnego odniesienia jest za każdym razem pewne *Real*, pewien byt. W porządku logicznym każde *Real* wyznacza zakres form zbawienia oraz doświadczenia mistycznego, a poprzez cel soteriologiczny kształtuje daną etykę religijną, w tym wzorce osobowe, a ostatecznie – życie osób naśladowujących te wzorce, tj. gdy mamy do czynienia z religią publiczną – życie całych wspólnot. W porządku faktycznym jest zgoła odwrotnie: to człowiek wybiera poszczególną drogę, akceptując daną etykę, wizję zbawienia i Absolutu. Może mieć ten wybór mocno ograniczony przez czynniki społeczno-polityczne oraz czynniki kulturowe. Te ostatnie jawnie wykluczają pewne opcje bądź wpływają przedrefleksyjnie poprzez hermeneutycznie rozumiane przesady. Wybór pewnych opcji lub jakichkolwiek opcji alternatywnych względem dominującej może być również w pewnych okolicznościach zabroniony. Nie zmienia to jednak faktu, iż z perspektywy filozofa przypatrującego się całej sytuacji wybór ów został dokonany. Nie jest również istotne, co skłoniło daną osobę do wyboru danej ścieżki: czy uznała daną koncepcję zbawienia za szczególnie atrakcyjną, czy przekonała ją koncepcja Absolutu, czy pragnęłaby osiągnąć dany stan mistyczny, czy wreszcie uważa dane nakazy etyczne za szczególnie wzniosłe bądź łatwe do zastosowania?

Przeciw głównej idei RPR, tj. wielości *Real*, można wysunąć typowy filozoficzny zarzut: jak to jest w ogóle możliwe? Hick rozpatrywał opcję uznania wielości *Real*, ale odrzucił ją właśnie z powodu jej niemożliwości. Jest to w gruncie rzeczy powielenie scholastycznego „dowodu” na istnienie jednego

Boga: nie mogą istnieć dwa byty doskonałe, jeden z nich posiadałby bowiem cechę, której tamten nie ma, a zatem nie byłby doskonały. Argument ten jest podwójnie nietrafny.

Po pierwsze, wydaje się, iż doskonałość nie polega na posiadaniu maksymalnej liczby cech, lecz na posiadaniu co najmniej jednej cechy o natężeniu maksymalnym. Najwyższy Polak jest (pod jakimś względem) doskonalszy od reszty Polaków, choćby nie posiadał takich cech jak bogactwo czy wykształcenie. Doskonałość jest przeze mnie rozumiana raczej jako maksymalna wartość danej cechy. W efekcie nie ma potrzeby tworzenia hierarchii bytów prowadzącej od bytu, który posiada wszystkie własności wartościowane jako dobre n_1, \dots, n_n w stopniu najniższym, do Bytu, który posiada wszystkie własności wartościowane jako dobre n_1, \dots, n_n w stopniu najwyższym. Różne *Real* sytuują się obok siebie, niejako na płaszczyźnie natury horyzontalnej, a każda Rzeczywistość wyraża w stopniu najwyższym wybraną własność. Są to cechy różne radykalnie, tj. zasadniczo nieporównywalne.

Po drugie, obrońcom wizji jednego Absolutu należy przypomnieć, iż nie zdarza się, aby ich Absolut posiadał faktycznie wszystkie własności w stopniu najwyższym. Nie mówi się o Nim, iż jest bezlitosny bądź słaby, a nawet panuje wręcz powszechna zgoda co do tego, iż Absolut jest niematerialny. Dzieje się tak dlatego, iż rzekomo jedynie możliwy Absolut jest pełnią cech wartościowanych jako dobre, a więc nie wszystkich. Wśród cech nie dobrych są zaś zarówno te złe, jak i obojętne z perspektywy wyznawców Absolutu, jak choćby pustość w sensie buddyzmu mahajana. Jeśli Absolut chrześcijański nie jest ani pusty, ani niepusty, to może koegzystować z Pustką pustą w najwyższym stopniu. I tak jak Absolut chrześcijański radykalnie przekracza ludzki umysł, tak buddyjska Pustka jest tożsama z naturą umysłu. Z tych samych powodów może wraz

z nieskończenie dobrym Absolutem istnieć nieskończenie zły Absolut-demiurg (deifikowany Szatan itd.). Ostatnią deską ratunku jest ucieczka w prywatywność, głosząca, iż Absolut faktycznie jest pełnią wszystkich cech, gdyż zło, brzydota, a być może i pustka, są jedynie brakiem dobra, piękna i istnienia. Problem zostaje jednak pozornie rozwiązany poprzez jego wyeliminowanie. Z jednej strony, w ujęciu teorii mnogości własność bycia nieczzerwonym jest własnością podlegającą takim samym charakterystykom formalnym jak własność bycia czerwonym. Z drugiej, ucieczka w prywatywność jest wielce względna: zawsze mógłby znaleźć się gnostyk, który z identycznym przekonaniem powie, iż dobro jest brakiem zła, jako że cały stworzony świat jest z gruntu zły. Dyskusja obu stron przypomina debatę, którą wygrały obie strony, po tym, jak odkryły, iż druga strona dyskusji nie istnieje.

Po trzecie, nawet jeśli uprzemy się, iż wśród różnych *Real* musi znajdować się byt najdoskonalszy pod każdym względem, pełnia istnienia itd., okaże się, iż w żaden sposób nie wyklucza to istnienia innych *Real*, które nie mają takich aspiracji perfekcjonistycznych. Taką pełnią istnienia jest z pewnością Absolut chrześcijański, o ile definiujemy go za scholastykami jako byt, w którego istocie zawiera się istnienie. Przykładowo, buddyjska pustka będąca brakiem jakiegokolwiek samoistnego bytu jest pustką właśnie dlatego, iż może obyć się bez Pełni Istnienia. Z perspektywy Pełni Istnienia pustka nie jest celem godnym religijnych starań, lecz przeciż z perspektywy pustki tak samo ma się rzecz z Pełnią. Każde *Real* może tworzyć raczej swoją (wewnętrzzną) hierarchię bytów, której jest zwieńczeniem z uwagi na daną rozpatrywaną cechę. Na tej samej zasadzie mogą ze sobą koegzystować natura Buddy, Allah i Dao.

Powyższe trzy argumenty miały na celu, jak wskazuje na to częste użycie zwrotów modalnych, wykazać teoretyczną

możliwość koegzystencji różnych *Real*. Próba wykazania faktyczności, a tym bardziej konieczności takiego stanu rzeczy, leży poza zasięgiem ludzkich zdolności poznawczych. Nie jest też potrzebna do celów związłego skonstruowania możliwej radykalizacji pluralizmu religijnego. Zarzut logicznej niemożliwości jest wszakże zbyt silny. Gdy tylko ujawnimy towarzyszące dotychczasowym dowodom przesady oraz horyzont nieuświadomianych alternatywnych rozwiązań zagadnienia *sacrum*, okaże się, iż w przestrzeni logicznej tego, co możliwe, znajduje się jeszcze wiele miejsca dla innych *Real*, jeśli nie całe miasta i państwa, w których mogłyby zamieszkać.

Po odsunięciu podstawowej wątpliwości filozoficznej pojawia się jednak wątpliwość teologiczna lub – lepiej – związana z kryterium adekwatności. Pytając wprost: czy Jahwe, Bóg Ojciec i Allah są tym samym Bogiem czy też różnymi Bogami? Różne są wizje zbawienia, mistyki i etyk religijnych, których odnośnikami są Jahwe, Bóg Ojciec i Allah. Różnią się one nie tylko między sobą, lecz także w obrębie poszczególnych wariantów judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Nie sposób pominąć po Gottlobie Fregem, iż zestaw cech, który niesie ze sobą dana nazwa, wyznacza nam odniesienie przedmiotowe. Jahwe nie posłał Mahometa, a Allah nie jest pierwszą osobą Trójcy Świętej. W świetle postulatów RPR należy odpowiedzieć, iż są to różne Rzeczywistości. Czy nie popadam jednak w pułpkę dostosowywania treści religii do teorii pluralistycznej, którą dopiero co wytknąłem Hickowi? Deklaracje Kościoła katolickiego czy Koran jednoznacznie mówią o Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba wspólnym tym trzem wielkim religiom. Z drugiej strony, dla chrześcijan nie jest to już Bóg Mahometa, tak jak dla Żydów nie był to Bóg Jezusa, a i sam Jezus „ma” raczej w judaizmie i islamie swojego Boga, aniżeli jest Bogiem samym. Wizje zbawienia, doświadczenia mistycznego i etyk religijnych

(wraz z wzorcami osobowymi) są także różne. Prowadzi to nas do sensu, w jakim RPR mówi o Jahwe, Trójcy Świętej i Allahu jako o różnych Rzeczywistościach. W żadnym razie nie postuluje się tu nowej synkretycznej, politeistycznej religii, pluralizm religijny jest bowiem teoretyczną interpretacją religii, a nie jednym z partykularnych wyznań. Dla każdej z tych religijnych dróg ich Bóg jest Bogiem jedynym. Dla radykalnego pluralisty religijnego mamy zatem trzech jedynych (w tym jeden Trójjedyny) Bogów. Jeśli każdy ze stu Polaków wzięł za żonę jedną i tylko jedną kobietę, to przecież żadnemu z nich nie przypiszemy poligamii. Co za tym idzie, w ramach RPR nadal jest miejsce dla ekskluzywizmu na poziomie przedmiotowym. Wyznawca danej drogi uznaje wtedy własną drogę za jedyną słuszną, a pozostałe za zwodnicze. Sam pluralizm religijny jest jednak stanowiskiem metateoretycznym, który zawiesza tego typu przekonania o własnej słuszności. Pragnie on niejako zanotować wszystkie drogi religijne, przyjąć je w takiej postaci, w jakiej same się przedstawiają (postulat fenomenologiczny), i zachować w całości, nie deformując ich. Mówiąc jeszcze inaczej, Hick pragnął sprowadzić do monoteizmu nawet religie politeistyczne, podczas gdy RPR ujmuje w horyzoncie politeizmu nawet monoteizmy. Uważam, iż tylko taki politeizm analityczny zasługuje na miano pluralizmu religijnego w wersji radykalnej. Unika on redukcjonizmu, gdyż wyraźnie odróżnia metapoziom od warstwy przedmiotowej.

Spójrzmy, czy RPR nie jest mimo to narażony na te same zarzuty, co pluralizm religijny Hicka. Pierwsza grupa zarzutów wytykała pluralizmowi, iż nie różni się on od ekskluzywizmu bądź nie ma nad nim żadnej epistemicznej przewagi. Różnica między RPR a ekskluzywizmem jest tymczasem wyraźna: ekskluzywizm przyjmuje jedną prawdziwą doktrynę i jedną drogę do zbawienia, RPR uznaje zaś tyle prawdziwych dróg,

ile jest religii, zachowując je w całości i nie deformując ich. RPR, podobnie jak pluralizm Hicka, traktuje doświadczenia religijne jako doświadczenia czegoś realnego, nie uważa jednak, iż możliwe jest osądzenie pewnych nadrzędnych systemów teoretycznych jako błędnych, mitycznych, niezgodnych z *Real* bądź nawet niezgodnych z samym doświadczeniem religijnym. Opozycyjne ujęcia przyjmują bowiem skrycie, iż doświadczenie religijne jest zasadniczo jedno, a stąd już tylko krok od monizmu religijnego. RPR nie głosi tym bardziej, iż wszystkie religie są literalnie fałszywe: podąża on raczej w stronę drugiej, radykalnie pluralistycznej, skrajności. RPR jest stanowiskiem metareligijnym, lecz nie upoważnia go to do krytyki innych religii i selektywnej interpretacji ich doktryn.

Druga grupa zarzutów, przypomnijmy, krytykowała apofatyzm *Real an sich* jako albo niezgodny z pluralizmem Hicka, albo nieadekwatny do istniejących religii. RPR zdecydowanie unika tego zarzutu, ponieważ nie przyjmuje rozróżnienia na *Real an sich* i *Real pro nobis*. Każda religia ma własne *Real*, które jest takie, jak ta religia opisuje i jak przeżywają je dani wyznawcy. Co za tym idzie, każde *Real* jest poznawalne i przeżywalne: nie istnieje *Real an sich*. Prędzej należałoby powiedzieć, że każde *Real* to *Real pro nobis* i nie musi ono być *an sich*, aby mogło pozostać *Real*, tj. realność poszczególnych Absolutów nie wymaga w żaden sposób ich niepoznawalności. Tylko realność Absolutu w takiej postaci, w jakiej jest doświadczany i interpretowany, spełnia postulat realizmu krytycznego. Inspiracja Kantowska ma tu charakter bezpośredni i źródłowy. Aktywność poznawcza i językowa człowieka konstytuuje obiekt kultu. Nie oznacza to, jak podkreśla Sławomir Sztajer, iż język kreuje rzeczywistość religijną w sposób jednostronny, jak ma to miejsce w pewnych ujęciach redukcjonistycznych. Raczej sam język jest nieodłączny od doświadczanej Rzeczywisto-

ści¹⁸. Zarówno z perspektywy transcendentalnej, jak i filozofii analitycznej nie ma sensu pytanie o to, co było przed poznaniem i językiem. Allah przemawiał do Mahometa po arabsku i kropka. Jeśli ktoś poszukuje innego rozwiązania, prędzej czy później przyjmie perspektywę boskiego oka, z której będzie cenzurował religijne mity.

Apopatyczne *Real an sich* ginie od ostrza religijnej brzytwy Ockhama. *Real* w RPR nie jest zatem ani bezzasadnym postulatem, ani wyrazem transcendentalnego agnostycyzmu, ani wewnątrznie sprzecznym konstruktem myślowym. Nie przyjmuje się tu Hickowskich rozróżnień substancjalne/funkcjonalne, osobowe/nieosobowe, gdyż deformują one treść religijną. Kryteria wiarygodności doświadczeń religijnych ustalają natomiast poszczególne Kościoły, nie filozof-pluralista.

Trzecia grupa zarzutów wytykała pluralizmowi redukcjonizm i selektywne podejście do doktryn religijnych. Zarzut ten w żadnej mierze nie dotyczy RPR, który zachowuje religie w ich zastanej postaci. Nie preferuje się ani osobowych, ani nieosobowych Absolutów. Żadne *Real* nie zostaje potraktowane jako prawdziwa halucynacja, używając terminu Rowe'a. Mówiąc ogólniej, nie ma żadnych przedstawień, wyobrażeń i pojęć bliższych Rzeczywistości, wszystkie *Real* są jednakowo rzeczywiste. Odrzucone zostają zatem roszczenia czystego rozumu do osądzania danych religii i metafizyk jako prawdziwych bądź fałszywych. Żaden człowiek z osobną i rozum ludzki w ogóle nie są w stanie ze swojej ograniczonej i uwarunkowanej perspektywy określić, które wizje Absolutu i życia pośmiertnego są prawdziwe. Są to roszczenia zasadniczo przedkantowskie, gdyż, jak wykazałem, odwołania Hicka do filozofii krytycznej są zupełnie powierzchowne, ograniczając się do zaczerpnięcia

¹⁸ S. Sztajer, *Język a konstytuowanie świata religijnego*, Poznań 2009, s. 9.

kilku najbardziej rozpoznawalnych terminów filozoficznych Kanta. RPR jest zatem stanowiskiem fenomenologicznym, przyjmując wizje *Real*, mistyki, zbawienia i etyki w zgodzie z nastawieniem wyznawców. Poprawność danej wizji jest co najwyżej kryterium wewnątrzreligijnym, rezultatem konsensu danej wspólnoty religijnej w oparciu o uznawany kanon pism i akceptowalne doświadczenia religijne.

Ostatnia grupa zarzutów wytykała pluralizmowi instrumentalizację religii poprzez wprowadzenie kryterium pragmatycznego, co prowadziło ostatecznie do rozmycia pojęcia religii. RPR przyjmuje również kryterium pragmatyczne, lecz nie jest ono, przeciwnie niż u Hicka, kryterium ponadreligijnym. Ponieważ wizje zbawienia są tworzone w obrębie poszczególnych religii, poszczególne religie ustalają, jakie czyny do tego zbawienia prowadzą, kiedy są wiarygodne, czy osoby je czyniące są święte itd. Łącząc to z nieredukcjonistycznym charakterem RPR, widzimy, iż zachowanie kryterium pragmatycznego nie prowadzi tu do rozmycia pojęcia religii. Z drugiej strony, RPR dopuszcza w swoim modelu wewnętrzne zróżnicowanie religii, pragnie objąć nowe ruchy religijne (nawet tzw. *joke religions*) oraz hipotetyczne, przyszłe wyznania i kultury. Nie uważam jednak tego za słabość tej koncepcji, lecz za jej siłę. Ukazuje to bowiem czysto formalny charakter RPR oraz jego moc heurystyczną.

Niemniej nieskończoność nieskończoności nierówna, a pytanie o granice mocy heurystycznej RPR jest jak najbardziej zasadne. Idzie tu bowiem o dwie granice: wewnętrzną i zewnętrzną. Granica wewnętrzna określałaby próg wewnętrznego zróżnicowania danej religii, odkąd można mówić o nowej religii, a co za tym idzie – o nowym *Real*. Granica zewnętrzna to swoiste kryterium demarkacji: jasne określenie, jakie fenomeny są religiami, a jakie nie. W ramach RPR nie ist-

nieje żadne arbitralne dodatkowe kryterium, które wnosiłoby coś ponad ogólną strukturę RPR i rozstrzygałoby religijność kultu przed wglądem w jego specyfikę. Każda religia, jeśli tylko posiada odrębną koncepcję zbawienia, mistyki i etyki religijnej, ma również i swoje własne *Real*. Na przykładzie chrześcijaństwa należy zatem zapytać: czy protestantyzm oferuje inną wizję zbawienia, mistyki i etyki religijnej niż katolicyzm i prawosławie? I jaki protestantyzm? Wydaje się, iż tak długo, jak żadna ze wspólnot chrześcijańskich nie odrzuca boskości Jezusa i Trójjedności Boga, z drugiej strony zaś, mimo dzielących je sporów maryjnych żadna z nich nie uznaje Maryi bądź kogokolwiek innego za *Real*, tj. za byt, który zbawia i z którym jednoczymy się w akcie *unio mystica*, mamy do czynienia z jedną drogą. Zapatrywanie się na kwestie prymatu Piotrowego, języka liturgii czy chrztu dzieci jest z perspektywy pluralizmu religijnego irrelevantne. Jednocześnie odrębność religijna nie jest czymś zero-jedynkowym. Między katolicyzmem, protestantyzmem a prawosławiem zachodzą niewątpliwie różnice co do (co najmniej preferowanych) form doświadczenia mistycznego i jeszcze większe różnice w zakresie etyki religijnej (zwłaszcza bioetyki). Wydaje się zatem, iż zróżnicowanie to ma charakter stopniowalny i dopiero po przekroczeniu danej granicy, którą określają ostatecznie sami wyznawcy, możemy mówić o nowej religii i nowym *Real*. Samookreślenie wyznawców może przybierać charakter zarówno instytucjonalny, jak i prywatny, kiedy dana osoba, nie identyfikując się z żadną instytucjonalną religią, proponuje swoją drogę, a co za tym idzie – doświadcza swojej Rzeczywistości (np. Bóg Simone Weil). Czasem pojawiają się jednak fenomeny religijne, które tę granicę w świetle RPR przekraczają, jak np. amidyzm, mimo iż dalej identyfikują się z szerszą tradycją (tu: buddyzmem). Amidyzm proponuje

nie tylko specyficzną mistykę i redukcję etyki, lecz przede wszystkim zupełnie nowy *soterion* – odrodzenie w krainie Sukhawati, które kończy samsarę i tym samym zastępuje w tej funkcji nirwanę, zbawiającym *Real* jest zaś niepełniący nigdzie indziej takiej roli Budda Amitabha.

Rozwiązanie problemu granicy zewnętrznej jest analogiczne, gdyż religia została zdefiniowana w kategoriach równoważności, tj. warunku wystarczającego i koniecznego. Wystarczy zatem, iż mamy do czynienia z jakąś wizją zbawienia, mistyki i etyki religijnej, mówimy o religii. W przypadku obu granic spójnik „i” został użyty w sensie, w jakim operuje nim logika, tj. wskazuje na koniunkcję własności. Jeśli brak któregoś z wymienionych elementów, np. mistyki, mówimy co najwyżej o fenomenie zbliżonym do religii. Jasne, a zarazem niedyskryminujące, określenie takiej granicy jest szczególnie potrzebne w czasach rozmycia pojęcia religii, kiedy przymiotnika „religijny” używa się w opisie obyczajów subkultur czy też „tajemniczego” zachowania fikcyjnych postaci literackich. Pytanie, czy np. marksizm jest religią, nabiera postaci pytania rozstrzygalnego. Jeśli wskażemy zbawienie marksistów, ich mistykę i etykę religijną (co jest teoretycznie wykonalne), możemy odpowiedzieć na tak postawione pytanie twierdząco. W ramach takich roztrząsań należy również wskazać *Real* danej religii. Puszczając nieco wodze fantazji, można np. bronić twierdzenia, iż Absolutem opozycyjnej względem marksizmu religii „ekonomicznej”, jaką jest libertarianizm, byłby Wolny Rynek – niewidzialny, a zarazem wszechobecny, rozdający swoje łaski w sposób arbitralny i niezasłużony, zbawiający i potępiający za życia bezradnych (i tych mniej bezradnych) wobec jego decyzji ludzi... Cechą RPR jest otwartość na tego typu dyskusje. W wyniku szczegółowych, dookreślających go debat może ulec zmianie, ale nie odwrotnie. Nie będzie nigdy

modyfikował istniejących fenomenów religijnych w imię spójności i nietykalności własnej struktury logicznej.

RPR unika zatem zarzutów postawionych hipotezie pluralizmu religijnego. W miejscu tym warto wskazać podstawowe inspiracje filozoficzne, jakie stoją za intuicją radykalizacji pluralizmu religijnego. Wydaje się, iż taki swoisty politeizm analityczny jest stanowiskiem nazbyt egzotycznym, nieznajdującym swojego odpowiednika w historii filozofii, ponadto całkowicie uzależnionym od pluralizmu Hicka, który krytykuje. Daleko mu jednak do egzotyki. Filozofia starożytna rozwinęła się bowiem w czasach, gdy dominujący model ujmowania relacji pomiędzy religiami przypominał RPR. Grecy, a zwłaszcza Rzymianie, włączali kolejnych bogów do swego panteonu, uznając odpowiadające im kultury i rytuały za alternatywne, równoważne, godne szacunku drogi. Wyznawcy różnych religii, w tym orientalnych, istnieli obok siebie właśnie dlatego, iż Jowisz, Atena, Mitra i Izyda koegzystowali zgodnie jako różne *Real*. Był to pluralizm w najwłaściwszym sensie tego słowa.

Filozoficznym wyrazem świadomości tej epoki była metafizyka późnego neoplatonizmu, zwłaszcza szkoły syryjskiej Jamblicha oraz szkoły ateńskiej Proklosa. Poszczególni bogowie znajdowali swoje miejsce w filozoficznym systemie jako kolejne hipostazy, a zadaniem filozofa było wyłuszczenie różnic występujących pomiędzy nimi. Proces ten opisuje Giovanni Reale.

Liczbę tych hipostaz można było zwiększać bez końca (...) W ten sposób Jamblich, oprócz bogów pozaświatowych, wprowadził także znaczną liczbę bogów znajdujących się w świecie, a następnie aniołów, demonów i herosów. Potem bogowie znajdujący się w świecie zostali podzieleni na złożone porządki i kategorie oraz w taki sposób

zwielokrotnieni i uporządkowani, by znalazło się miejsce dla całego panteonu późno pogańskiej wiary¹⁹.

W przypadku Proklosa intencja pluralistyczna jest widoczna jeszcze lepiej.

Proklos w swej syntezie zamierzał w sposób systematyczny objąć całe życie duchowe Greków, włączyć wszystkie jego aspekty i dostarczyć precyzyjnego uzasadnienia: od filozofii do poezji, religii ludowej, misteriów, mitów i w ogóle wierzeń, które stanowiły wiarę Hellenów, jaka się ukształtowała w epoce Cesarstwa. Wszystkie te elementy Proklos traktuje jako niezawodne objawienie prawdy²⁰.

Widzimy zatem, iż RPR może być traktowany jako próba nawiązania do bujnie rozwijającego się w starożytności neoplatonizmu. Biorąc pod uwagę fakt, iż myślą Proklosa inspirował się także np. Hegel, nie sposób uznać tego typu antycypację za marginalną. Obok tego należy przypomnieć, przywołane już, inspiracje wschodnie.

RPR inspiruje się jednak nie tylko antycznym greckim neoplatonizmem czy średniowieczną hinduską wedantą, lecz także współczesną filozofią analityczną. W tej ostatniej, po pierwotnym okresie swoistego ataku na sensowność języka religijnego prezentowanego przez neopozytywistów, nastąpił czas renesansu klasycznych zagadnień metafizycznych. Bodźca do ponowienia tych rozważań dostarczyła zwłaszcza filozofia Davida Lewisa i jego realistyczna interpretacja światów

¹⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 643.

²⁰ *Ibidem*, s. 661.

możliwych. Rozwijający ten wątek Leszek Nowak w swojej negatywistycznej metafizyce unitarnej wyróżnił i scharakteryzował całe regiony światów możliwych: światy nieokreślone, niedookreślone, określone, pełnię i pustkę²¹. Jeden z takich światów (*stricte* bezświatów) nazywa Nowak Absolutem²². Jasne jest wszakże, iż Absolutów tych można wyróżnić więcej, z kolei filozofia posybilistyczna, a metafizyka unitarna w szczególności, dostarcza aparatury pojęciowej, w ramach której można wyrazić RPR.

Również analityczna filozofia religii, choć od początku była w znacznym stopniu ograniczona do refleksji chrześcijańskiej i nad chrześcijaństwem, z czasem zaczęła podejmować zagadnienia dotyczące innych religii, a co za tym idzie – nie tylko Boga, lecz także bogów. John Wisdom w artykule *Bogowie (Gods)* bada racjonalność wiary w bogów, pyta o psychologiczną genezę tej wiary oraz próbuje wypracować fenomenologiczne pojęcie boga. Prowadzi go to do uznania boga za zewnętrzną siłę, mającą wpływ na życie i kontrolującą jakiś obszar świata, która w pierwotnym okresie danej religii wywoływała przede wszystkim poczucie strachu²³. Mavrodes wskazuje, iż sam Hick mógł okazać się deskryptywnym politeistą, gdyby nie przyjął kryjącego się za boskimi realnościami *Real an sich*, które ironicznie określa mianem *mono-something*²⁴. Wiemy, iż Hick odrzucił rozwiązanie politeistyczne nie tyle z powodów filozoficznych, ile z religijnych pobudek. *Real* było dla niego ostatecznie Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, który

²¹ K. Kiedrowski, *Zarys negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Poznań 2010, s. 27.

²² *Ibidem*, s. 79.

²³ J. Wisdom, *Gods*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1944/1945, t. 45, s. 200–206.

²⁴ G. Mavrodes, *Responses and Discussion*, s. 62–64.

w obecnych czasach objawił się jako Bóg wszystkich religii, tak więc rozwiązanie monoteistyczne traktował jako zupełnie naturalne. Uważam jednak, iż to dopiero RPR doprowadza do pełnego rozwinięcia intuicje stojące za koncepcjami religijnych pluralistów.

Pod koniec niniejszego wywodu chciałbym wskazać na ostatnią różnicę pomiędzy RPR a pluralizmem Hicka. Tym razem jest to różnica nie tyle w warstwie przedmiotowej, co w podejściu metafizycznym. Hick przekonywał innych, iż jego model faktycznie odpowiada Rzeczywistości religijnej (i rzeczywistości w ogóle). Był o tym przekonany tak silnie, iż na ołtarzu swojego pluralizmu poświęcił boskość Jezusa Chrystusa. Dla niego, jako dla teologa chrześcijańskiego, była to niewątpliwie trudna, a zarazem podstawowa, decyzja. W imię prawdziwości systemu Hick dokonał instrumentalizacji religii. W RPR jest zgoła odwrotnie: w imię zachowania prawdziwości religii dokonuje się instrumentalizacji modelu. Przekonanie, iż Allah oraz Jahwe są różnymi bogami, nie jest rozstrzygnięciem metafizycznym, gdyż żaden człowiek nie jest w stanie tego skonstatować, a tym bardziej wykazać prawdziwości takiego twierdzenia. Jest to raczej konsekwencja postulatów modelu oraz, jak było to zaznaczane, rezultat radykalizacji pluralizmu religijnego. Nie jest tym bardziej RPR nową religią, faktycznym politeizmem, a raczej powrotem do myślenia inspirowanego politeizmem w filozofii religii. RPR nie głosi, iż nieprzeliczona ilość *Real* oddziałuje jednocześnie na wyznawców różnych religii, lecz że istnieje nieprzeliczona ilość religii, na których wyznawców oddziałuje ich własna Rzeczywistość. Rzeczywistością może być przy tym jeden Absolut, jak i bogowie ujęci zbiorczo jako Absolut. Problem referencji należy zatem rozstrzygać na dwóch poziomach. O to, co to znaczy, iż pewna religia odnosi się do danego *Real*, należy ostatecznie pytać

wyznawców tej religii. Standardowa odpowiedź będzie taka, iż wyznawcy doświadczają tej Rzeczywistości: od doświadczenia Jej obecności w swoim życiu, przez doświadczenie mistyczne, po ostateczne doświadczenie o charakterze wyzwalającym (zbawczym). Wobec tych, którzy Jej nie doświadczyli, można użyć dostępnych metod perswazji religijnej, o których za chwilę. Założenie referencji jest wszakże konieczne dla odróżnienia RPR od naturalizmu. Jak pisze Byrne, każda forma pluralizmu religijnego musi przyjąć trzy założenia: 1) realizm co do przedmiotu religii, 2) egalitaryzm, tj. niewyróżnianie pod względem poznawczym żadnej religii, oraz 3) agnostycyzm, czyli wstrzymanie się od przyjęcia perspektywy konfesyjnej²⁵. RPR spełnia wszystkie trzy warunki. Ponadto, wymóg agnostycyzmu prowadzi do przyjęcia pewnej metapoziomowości. Pluralizm religijny jest stanowiskiem filozoficznym, nie religijnym. Przez agnostycyzm rozumie się tu nie tyle areligijność, ile zawieszenie własnej wiary (jeśli jest takowa) oraz spojrzenie na wielość religii z perspektywy świeckiego rozumu. Jeśli pozostajemy w obrębie źródłowych inspiracji Kantowskich, nic nie powstrzymuje nas przed uznaniem poszczególnych *Real* za konstytuowane (bądź konstruowane) przez swoich wyznawców. Obie perspektywy są wszak ostatecznie zgodne, gdyż wyznawcy danej religii doświadczając obiektu kultu, współtworzą go. Nie ma bowiem innego doświadczenia niż takie, które konstytuuje przedmiot doświadczenia. Kluczową rolę w tym doświadczeniu odgrywa, jak podkreślał Sztajer, język. Język współtworzy każdą Rzeczywistość, a zmiany w języku owocują przekształceniami lub nawet powstawaniem nowych *Real*. Przyznanie wyznawcom przywileju ustalania granicy wewnętrznej i zewnętrznej religii nie było zatem wyrazem

²⁵ P. Byrne, *Prolegomena...*, s. 6.

relatywizmu, lecz efektem świadomości, jaką rolę w strukturze ich doświadczenia religijnego odgrywa język. Badając różnice w języku, badamy drogi doświadczania różnych *Real*.

Uważam ponadto, iż model Hicka nie może stanowić teoretycznej podstawy dialogu międzyreligijnego, natomiast RPR – tak. Postulaty RPR są formułowane właśnie ze względu na praktyczną funkcję, jaką mają spełnić jako teoretyczne podłoże komunikacji międzyreligijnej we współczesnym, spluralizowanym i zglobalizowanym świecie, w którym wybór i zmiana religii są prostsze niż kiedykolwiek wcześniej. Odpowiadają one sytuacji „supermarketu religijnego” w społeczeństwach Zachodu oraz dylematom, przed jakimi stają międzynarodowi prawodawcy. Nie przypadkiem kosmopolityczny Rzym zrodził neoplatonizm Jamblicha, a zglobalizowany świat tworzy obecnie rozmaite pluralizmy religijne. W RPR w dalszym ciągu jest miejsce dla tradycyjnych ekskluzywizmów i inkluzywizmów, które stanowią zasadniczo perspektywę inherentną, wewnątrzreligijną. Sam pluralizm jest stanowiskiem metareligijnym i teoretycznym, który nie zamierza przy tym przeistoczyć się w swoistą metareligię, tak jak miało to nieomal miejsce w przypadku Hicka, a wcześniej także Spinozy. Stosunek RPR do omówionych w pierwszej części pracy pojęć dialogu, tolerancji i wojny religijnej będzie jednak przedmiotem kolejnej części rozdziału, poświęconej właśnie praktycznemu zastosowaniu opisanego tu modelu.

KOMUNIKACJA MIĘDZYRELIGIJNA

RPR może stanowić koncepcję o doniosłym znaczeniu dla międzyreligijnego porozumienia. Choć brzmi to zaskakująco, w modelu tym spotykają się ze sobą trzy strategie opisane

w pierwszej części pracy: wojny religijnej, dialogu religijnego i religijnej tolerancji. Po pierwsze, różne wizje *Real*, zbawienia, mistyki i etyki rywalizują ze sobą w obliczu braku wyróżnionej perspektywy (Hickowskiego *Real an sich*), która pozwoliłaby na jednoznaczną ocenę, a w efekcie hierarchizację religii. W tym i tylko w tym sensie religie są w stanie wojny. Walczą o uznanie w oczach nowych, potencjalnych wyznawców oraz utwierdzają w wierze obecnych. Każda droga spogląda na pozostałe wyznania niczym na konkurentów, bez względu na to, czy dana droga posługuje się retoryką zaborczego ekskluzywizmu, czy też wspaniałomyślną inkluzji. W tym celu poszczególne religie poszukują środków uwiarygodniających swoją atrakcyjność. Środki takie mówią o celach, jakie ta religia stawia, a także mają za zadanie przekonać tych, którzy nie doświadczyli *Real* danej religii. Strategie różnią się w obrębie samych religii. Katolicy poszukują i przytaczają przykłady licznych cudów. Celem, jaki im przyświeca, jest więc przekonanie innych o prawdziwości swoich dogmatów. Protestanci, jak ilustruje to James w cytowanym już *Doświadczeniu religijnym*, preferują przykłady nagłego nawrócenia; cel, jaki stawia sobie protestant, to przekonanie innych do wyjątkowości kościoła protestanckiego poprzez zaspokojenie subiektywnych potrzeb duchowych każdego wyznawcy. Żydzi żyli przez tysiąclecia opowieściami o exodusie narodu wybranego, które miały przekonywać o nieustannym czuwaniu Boga nad wyznawcami judaizmu. Islam sięga nierzadko po przemoc, celem świętej wojny jest bowiem ukazanie faktycznej i niekwestionowalnej wielkości Allaha oraz konieczności poddania się Mu (i mużułmanom) jako gwarantowi zbawienia. Buddyści podkreślają natomiast zgodność swoich doktryn ze współczesną nauką, troskę o ekologię oraz zauważają, iż w krajach buddyjskich nie występowały prześladowania religijne. Chcą w ten sposób przekonać innych

do wizji raju na ziemi, w którym wszyscy, jeśli tylko przejdą na buddyzm, będą żyć w pokoju. Zjawisko religijnej konkurencji i retorycznej rywalizacji jest więc powszechne.

W RPR nie brak również miejsca dla pojęcia tolerancji. Każda religijna droga domaga się bowiem tolerancji ze względu na *Real*, do którego się odnosi. Nie jest to tolerancja, tak jak rozumiał ją Spinoza, gdyż koncepcja ta bliższa jest ideom Hicka, prowadząc do redukcjonizmu i instrumentalizacji religii poprzez kryterium pragmatyczne. Nie jest to tolerancja w sensie Woltera, która sprowadzała się do agresywnej laickości. Jest to tolerancja w sensie Locke'a, gdyż wychodzi od faktu, że każdy kościół z osobna jest prawdziwy dla siebie. Można powiedzieć, iż w przeciwieństwie do Hicka RPR nie przyjmuje tego, aby finalnie wykazać nieprawdziwość pewnych doktryn religijnych. Jest on tolerancyjny w mocnym sensie tego słowa.

Z tej perspektywy RPR adaptuje pojęcie dialogu. Choć nie zgadza się z Panikkarem i Smithem, iż za różnymi religiami skrywa się ostatecznie jedna wiara, akceptuje zasadniczy kształt dialogu religii zaprezentowany w wizji tego pierwszego. Dialog ma być bowiem prawdziwym spotkaniem różnych wizji, operujących nieprzekładalnymi symbolami. Są to różnice, których nie można w żadnym sensie zawiesić, gdyż fundują one ów hermeneutyczny charakter spotkania religii. Równie cenne jest rozróżnienie Panikkara na dialog dialektyczny i dialogiczny, tj. wstępną dyskusję o sensie używanych pojęć oraz właściwy dialog: znajdzie ono swe rozwinięcie na kolejnych stronach. Krytyka błędnych koncepcji dialogu Panikkara wytykała m.in. kompilacjonizm i selektywne podejście do doktryn w celu odnalezienia jakiejś wspólnej podstawy religii. Nie sposób nie odnieść tego zarzutu do Hicka. Jego koncepcja pragnęła wyekstrahować pewną treść, co do której wszystkie religie są zgodne, poprzez – co brzmi niczym tautologia – eliminację

wszystkich treści wzajemnie niezgodnych. Nie była to teoria spotkania faktycznych religii. W tym sensie pluralizm religijny zatrzymał się w pół drogi. Jakakolwiek próba korekty religii z pozycji czystego, filozoficznego rozumu jest bowiem, w moim odczuciu, wyrazem rezygnacji z prawdziwie pluralistycznego opisu wielości religii. Sytuacja, którą prezentuje RPR, jest naturalnym punktem wyjścia komunikacji międzyreligijnej.

W charakterystyce warunków komunikacji międzyreligijnej w realiach RPR pragnę skorzystać przede wszystkim z teorii argumentacji Habermasa. Pozwolę ją sobie omówić w wymagającym tego, podstawowym zakresie. Zdaję sobie sprawę, iż sam Habermas nie wyróżniał osobnego dyskursu religijnego, jednak nie jestem ortodoksyjnym habermasistą, z kolei poglądy samego Habermasa na miejsce religii w sferze publicznej ewoluowały (zwłaszcza po dyskusji z Josephem Ratzingerem) w stronę bliższą RPR. W pełni akceptuję, iż poniższe warunki i rodzaje dyskursu są ważne dla idealnej sytuacji komunikacyjnej. Porozumienie międzyreligijne jest bowiem raczej idealną granicą, do której możemy się jedynie zbliżać na drodze konkretnych praktyk dyskursu.

Teoria argumentacji Habermasa wyjaśnia kluczowe pojęcia racjonalności komunikacyjnej. Pod uwagę brane są wszelkie praktyki komunikacyjne, które nastawione są na osiągnięcie, utrzymanie bądź przywrócenie konsensu, porozumienia. Ich sednem jest intersubiektywne uznawanie roszczeń ważnościowych poddawanych krytyce. Porozumienie opiera się zatem ostatecznie na pewnych racjach:

Racjonalność tkwiąca immanentnie w codziennej praktyce komunikacyjnej odsyła zatem do praktyki polegającej na argumentowaniu (*Argumentation-praxis*) jako do instancji odwoławczej, która umożliwia kontynuowanie

działania komunikacyjnego za pomocą innych narzędzi, jeśli z brakiem zgody (*Dissens*) nie można sobie już poradzić w zrutynizowany w życiu codziennym sposób (*durch Alltagsroutinen*), a zarazem rozstrzygnięcie nie powinno zapaść w trybie bezpośredniego bądź strategicznego użycia przemocy²⁶.

Argumentacją jest właśnie ów typ wypowiedzi, w którym tematyzowane są roszczenia ważnościowe. Racje powiązane z danym roszczeniem zawiera w sobie argument. Uczestnicy dyskusji, którzy zostali przekonani co do danego roszczenia, przystają na nie, w czym przejawia się trafność racji. Trafność można rozpoznać nie tylko w sytuacji, gdy dana osoba wysunie twierdzenie *p*, lecz także wtedy, gdy dobierze środki, które na podstawie przekonania *p* uważane są za stosowne do osiągnięcia danego celu. Dane roszczenie może być w równej mierze akceptowane w teorii, co respektowane w praktyce. Racjonalność przejawia się dalej jako otwartość na racje i wystawienie się na krytykę. Racjonalne ekspresje można korygować: z racjonalnością sprzężone jest uczenie się na błędach. Formę wymiany argumentów, której tematem są szczególnie kontrowersyjne roszczenia, nazywa Habermas dyskursem. W zależności od rodzaju kontrowersyjnego roszczenia ważnościowego i wyrażanych problematycznych ekspresji Habermas wyróżnia pięć rodzajów typów argumentacji. Przez argumentację rozumie on w tym momencie przede wszystkim pewną procedurę. Argumentacja jako proces zbliża się tylko w stopniu dostatecznym do idealnej sytuacji porozumiewania się komunikacyjnego²⁷.

²⁶ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, tł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 46.

²⁷ *Ibidem*, s. 58–59.

Pięć typów argumentacji omawia on następująco²⁸:

1. Dyskurs teoretyczny. Tematem są roszczenia do prawdziwości zdań w sensie logicznym (*Propositionen*) oraz skuteczność działań teleologicznych. Dyskurs ten wyraża problematyczne ekspresje natury instrumentalno-kognitywnej.
2. Dyskurs praktyczny. Tematem są roszczenia do słuszności norm działania, a wyrażane ekspresje mają charakter moralno-praktyczny. Racjonalność działania przejawia się zatem przez fakt, iż dana osoba nie ulega swoim afektom ani interesom, lecz uzasadnia swoje działanie poprzez odwołanie do norm. Normy występują bowiem z roszczeniem do wyrażenia wspólnego interesu wszystkich. Habermas optuje za kognitywizmem w metaetyce, tzn. wierzy, iż w dyskursie praktycznym możliwe jest osiągnięcie porozumienia opartego na uzasadnianiu.
3. Krytyka estetyczna. Tematem jest adekwatność standardów wartościowania. Wyrażane ekspresje mają postać oceniającą, ewaluatywną. Adekwatność języka naszych ocen jest domeną estetyki. Ma ona kierować percepcją i powodować, że autentyczność dzieł stanie się czymś oczywistym. Jest to wszakże forma krytyki, a nie dyskursu. Wartości kulturowe nie są powszechne i nie chcą za takie uchodzić, tworząc raczej intersubiektywny krąg uznania.
4. Krytyka terapeutyczna. Tematem jest szczerłość ekspresji. Wyklucza to ukrywanie swoich uczuć. Nie należy zwodzić innych i siebie, przedstawiając zafałszowane wizje przeżyć. W procesie np. psychoanalitycznej autorefleksji podmiot pozwala się oświecić i zaczyna rozumieć swoją irracjonalność. Celem jest ogólne porozumienie.

²⁸ *Ibidem*, s. 47–55.

5. Dyskurs eksplikacyjny. W przypadku uporczywych trudności z osiągnięciem porozumienia same reguły językowe oraz zrozumiałość i poprawność pojęć podlegają refleksji. Dyskurs ten może przybrać zarówno formę analizy lingwistycznej, jak i przedsięwzięcia hermeneutycznego.

Pozostaje nam odnieść typologię Habermasa do sytuacji argumentacji pomiędzy wyznawcami różnych religii, w sposób zgodny z RPR. Habermas nie wyróżnił osobnego dyskursu religijnego bądź krytyki religijnej, co pokazuje raczej złożoność fenomenów religijnych, które są jednocześnie pewnymi teoriami, zbiorami norm, systemami wartości itd. Charakteryzując dane poziomy komunikacji międzyreligijnej, proponuję odwrócić kolejność wymienionych form argumentacji, a określenia rodzajów dyskursu zamienić, z uwagi na złożoność fenomenu religii i pojęcie etapów dialogu. Schemat kolejnych kroków dialogu religijnego przedstawia się wtedy następująco:

1. Etap eksplikacyjny. Po pierwsze, upewniamy się, że przyjmujemy wspólny język oraz przypisujemy te same znaczenia przynajmniej najważniejszym terminom. Ponieważ religie operują różnymi słownikami, medium dialogu musi być język zewnętrzny, trzeci, tzn. język filozoficzny. Odgrywa on rolę analogiczną do państw neutralnych, na których terenie odbywają się zwykle pertraktacje zwaśnionych stron. Po drugie, przyjmując wspólny język, należy upewnić się, iż jego aparatura pojęciowa sprawdzi się w sytuacji komunikacji międzyreligijnej – jest zrozumiała, akceptowalna, zachowuje specyfikę obu stron i nie jest redukcjonistyczna. Warunki te spełnia, o czym przekonywałem wcześniej, nie pluralizm Hicka, a dopiero RPR. Funkcją języka poję-

- ciowego dialogu jest więc fenomenologicznie poprawne i analitycznie eksplikujące ujęcie doktryn religijnych.
2. Etap terapeutyczny. Obie strony upewniają się, iż żadne różnice między poglądami nie zostaną zatajone, a wskazane zostaną wyrażone w aparaturze filozoficznej radykalnego pluralizmu, zrozumiałej dla drugiej strony. Na tym, jeszcze wstępnym etapie, należy jasno wskazać cel komunikacji: jest nim porozumienie na którymś z kolejnych poziomów argumentacji. Aspekt wojennej konkurencji musi ustąpić miejsca dialogowi i tolerancji.
 3. Etap ewaluacyjny. Obie strony starają się w sposób jasny i zrozumiały wyłożyć własną hierarchię wartości oraz standardy ocen w świetle tejże hierarchii. Poszukują zbieżności na poziomie wartości oraz, w nie mniejszym stopniu, przedmiotów i zachowań, które są pozytywnie wartościowane z różnych pozycji. Porozumienie na tym, a odtąd na każdym, etapie ma charakter dwoisty: zarazem teoretyczny, jak i praktyczny (bądź jeden z nich). Na tym etapie odbywa się spotkanie różnych wizji mistyki, tzn. wizji działań i doznań wartościowanych jako religijnie cenne.
 4. Etap praktyczny. Obie strony chcą w sposób jasny i zrozumiały wyłożyć związany z hierarchią wartości system norm działania. Porozumienie przebiega zarówno na drodze teoretycznej, poprzez uznanie danych roszczeń, jak i na drodze praktycznej, tj. poprzez zgodę, iż dane nakazy powinny obowiązywać wszystkich bezwarunkowo. Zgoda co do obowiązywania konkretnych nakazów nie musi wynikać z uznania tych samych norm, co wykazywałem w części *Pluralizm etyk religijnych*. Na tym etapie odbywa się zatem spotkanie różnych etyk religijnych.
 5. Etap teoretyczny. Obie strony pragną w sposób jasny i zrozumiały wyłożyć wizję Absolutu i zbawienia związaną z hierar-

chią wartości i systemem norm. Ich twierdzenia o naturze *Real* niosą ze sobą roszczenia prawdziwościowe. Ich twierdzenia o drodze zbawienia zakładają skuteczność danych działań teleologicznych. Konsens zachodzi zasadniczo na poziomie teoretycznym. Może on wieńczyć cały dialog, choć może też – co jest raczej trudne z racji wstępującej struktury dialogu – być niezależny od porozumienia na pozostałych poziomach.

Zdanie: „obie strony pragną w sposób jasny i zrozumiały wyłożyć związaną z hierarchią wartości i systemem norm wizję Absolutu i zbawienia” stanowi swoisty imperatyw dialogu międzyreligijnego (warunek komunikacji między religiami), który zawiera w sobie wszystkie etapy: „w sposób jasny i zrozumiały” – etap 1, „pragną wyłożyć” – etap 2, „hierarchię wartości” – etap 3, „systemem norm” – etap 4, „wizję Absolutu i zbawienia” – etap 5. Na wskazaniu niniejszego imperatywu pragnę zakończyć prezentację podstawowej struktury komunikacji międzyreligijnej w warunkach RPR. Jak już zaznaczyłem, schemat ten stanowi idealną granicę, do której zbliżyć się mogą rzeczywiście uczestnicy komunikacji międzyreligijnej. Nie zmienia to wszakże faktu, iż są granice, do których lepiej nie dążyć, które raczej odwodzą nas od tego, czym dialog międzyreligijny być powinien, a gdy brak jest celu zadowalającego wszystkich, najlepiej dążyć do tego, który jest dostępny i widoczny dla wszystkich. Jak pisał Seneka Młodszy, *ignoranti quem portum petat, nullus suus ventus est*²⁹.

²⁹ „Żaden wiatr nie pomoże temu, który nie zna portu swego przeznaczenia”. Seneka, *List LXXI do Lucyliusza*, tłumaczenie własne Autora. Wiktor Kornatowski tłumaczy to tak: „dla żeglarza, który nie wie, do jakiego portu podąży, niepomysłny jest każdy wiatr”.

ZAKOŃCZENIE

Celem mojej pracy była próba wypracowania autorskiego ujęcia relacji pomiędzy religiami. Interesowały mnie przede wszystkim relacje o charakterze filozoficznym, tj. konfrontacje odmiennych wizji Absolutu, celu soteriologicznego, mistyk i etyk religijnych. Do problematyki religioznawczej, teologicznej i socjologicznej odnosiłem się tylko w zakresie niezbędnym dla opracowania tematu. Krytycznym punktem odniesienia był dla mnie pluralizm religijny Johna Hicka, którego omówieniu poświęciłem znaczną część niniejszej pracy. Analiza modelu Hicka oraz zestawienie go z najnowszymi filozofiami pluralizmu religijnego doprowadziły mnie do skonstruowania własnego modelu, który określiłem mianem radykalnego pluralizmu religijnego (RPR). Jak sama nazwa wskazuje, ma on być radykalizacją postulatów pluralizmu religijnego Hicka oraz konsekwentną odpowiedzią na pytania, które – w moim odczuciu – takiej zdecydowanej odpowiedzi się nie doczekały. Z racji, iż projekt RPR pozostaje wciąż na płaszczyźnie pod-

stawowych intuicji i wstępnej refleksji, jest to zaledwie początkowa konstrukcja, która wymaga głębszego przemyślenia. W dalszym ciągu zamierzam szukać odpowiedzi na pytanie, czym jest i czym powinno być spotkanie religii. Koncepcja ta ma przede wszystkim uwrażliwić na różnice zachodzące pomiędzy religiami, na różnych poziomach dyskursu. Nie jest ona z pewnością pełna i pozbawiona zarzutów. Na część z nich postarałem się już odpowiedzieć.

Żadna refleksja filozoficzna nie kształtuje się jednak w próżni, a końcowy model jest, zgodnie z porządkiem pracy, przedłużeniem analizy wybranych koncepcji z zakresu filozofii religii. W prezentacji różnorodnych teorii spotkania religijnego starałem się o wierną rekonstrukcję każdej argumentacji oraz dążyłem do zdefiniowania terminów technicznych użytych w argumentach, z kluczowymi pojęciami ekskluzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu na czele. Mam nadzieję, iż wybór teorii pluralistycznych, będących przedmiotem krytycznego namysłu – wybór z konieczności zawsze arbitralny – wystarczająco oddaje różnorodność stanowisk w kwestii pluralizmu religijnego. W celu uzyskania adekwatnego przeglądu koncepcji mieszczących się w ramach pluralizmu religijnego nie wahałem się przed rozpatrywaniem na jednym poziomie dyskursu współczesnej filozofii analitycznej z myślą Dalekiego Wschodu. Temat spotkania religii jest bowiem sprawą bliską wszystkim kulturom, bez względu na czas, w którym przyszło żyć danym filozofom. Pewne pierwszeństwo, które udzielone zostało analitycznym filozofom religii, wynika jedynie z precyzji pojęć, którymi się posługiwali, oraz z faktu, iż renesans problematyki pluralizmu religijnego dokonał się i dokonuje właśnie w filozofii analitycznej, na gruzach koncepcji Hicka. Pluralizm religijny, przez który rozumiem tu zbiorczo wszystkie nurty teoretyzujące na temat wielości religii w świecie, stanowi moim

zdaniem najciekawszą gałąź współczesnej filozofii religii. Jest to obszar pełen różnorodnych i twórczych koncepcji, mający również znaczny potencjał dalszego rozwoju idei. Jego rozwój stanowi wyzwanie stojące przed filozofią w dobie globalizacji i multikulturalizmu.

Pisząc te słowa w roku 2015, który przyniósł ze sobą zamachy na redakcję „Charlie Hebdo” oraz wydarzenia paryskie, zdaję sobie sprawę, iż jest to zadanie trudniejsze niż kilka lat temu. Fundamentalizm islamski i towarzysząca mu, a skierowana przeciwko innym religiom, fala nienawiści stawia pod znakiem zapytania konieczność wysłuchiwania drugiej strony. Powszechny powrót do narracji Huntingtonowskiej cofa nas nawet do czasów sprzed pluralizmu Hicka. Tym bardziej potrzebujemy dziś pluralizmu radykalnego. Uczy on nas poszanowania religii w ich całości, bez selektywnego odrzucenia tego, czego w nich z naszej wąskiej perspektywy nie akceptujemy. Są one wartościowe nie dlatego, że prowadzą do Boga, który jest też naszym Bogiem, lecz po prostu dlatego, iż są alternatywnymi drogami. Wymaga to oczywiście wzbicia się ponad partykularyzm i przyjęcia punktu widzenia filozoficznego rozumu. Ta niezbędna odrobina relatywizacji własnych przekonań nie powinna być jednak obca ani kulturze Zachodu, która wydała Kopernika, Kanta i Einsteina, ani kulturze Wschodu, w której myśl Buddy, al ‘Arabiego i Ramakriszny posiadała ziarna radykalnego pluralizmu.

BIBLIOGRAFIA

- Alston W., *Perceiving God*, Ithaca–London 1991.
- Banek M., *Bahaizm, Kodaizm* [w:] *Słownik wiedzy o religiach*, red. K. Banek, Bielsko-Biała 2007.
- Bergson H., *The Two Sources of Morality and Religion*, London 1935 (także *Dwa źródła moralności i religii*, tł. P. Kostyło i K. Skorulski, Kraków 2007).
- Biblia Tysiąclecia, wyd. 5, Poznań 2000.
- Bonhoeffer D., *Wybór pism*, tł. A. Morawska, Warszawa 1970.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buksiński T., *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011.
- Buksiński T., *Etyka ewangeliczna*, Poznań 2012.
- Byrne P., *Prolegomena to Religious Pluralism. Reference and Realism in Religion*, New York 1995.
- Byrne P., *Kant on God*, Farnham 2007.
- Carmody D.L. i Carmody J.T., *Mistycyzm w wielkich religiach świata*, tł. E. Łukaszyk, Kraków 2011.
- Chrzanowski G., *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005.
- Cyprian z Kartaginy, *Listy*, tł. W. Szoldarski, Warszawa 1969 (fragment w tłumaczeniu Dawida Rogacza).

BIBLIOGRAFIA

- D'Costa G., *J. Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, Lanham–New York–London 1987.
- D'Costa G., *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*, „Religious Studies” 1996, nr 32.
- Dupuis J., *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tł. S. Obirek, Kraków 2003.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, tł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tł. A. Romaniuk i R. Marszałek, Warszawa 2005.
- Heim S.M., *Salvations. A More Pluralistic Hypothesis*, „Modern Theology” 1994, t. 10, nr 4.
- Heim S.M., *Salvations. Truth and Difference in Religion*, New York 1995.
- Heim S.M., *Dreams Fulfilled. The Pluralism of Religious Ends*, „The Christian Century” 2001, t. 118, nr 2.
- Heim S.M., *God's diversity. A Trinitarian view of religious pluralism*, „The Christian Century” 2001, t. 118, nr 3.
- Heim S.M., *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids–Cambridge 2001.
- Hick J., *Evil and the God of Love*, London 1977.
- Hick J., *God Has Many Names. Britain's New Religious pluralism*, London 1980.
- Hick J., *Problems of Religious Pluralism*, New York 1985.
- Hick J., *An Interpretation of Religion*, London 1989.
- Hick J., *God and the Universe of Faiths*, Oxford 1993.
- Hick J., *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji doświadczenia-jako*, tł. E. Wolicka, „Znak” 1994, nr 464.
- Hick J., *A Christian Theology of Religion. The Rainbow of Faiths*, Louisville 1995.
- Hick J., *Teologia a weryfikacja*, tł. P. Dziliński [w:] *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.
- Hick J., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York 2001.
- Hick J., *Pięty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tł. J. Grzegorzczak, Poznań 2005.

- Hick J., *The New Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, New York 2006.
- Hubaczek K., *Teodycea braku teodycei. Problem zła w koncepcji Johna Hicka*, „Diametros” 2006, nr 7.
- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tł. H. Jankowska, Warszawa 1997.
- Ibn al 'Arabi, *Fusūs al-Hikam*, oprac. A.E. Affifi, Beirut 1982.
- Inwangen Peter van, *Responses and Discussion* [w:] *Dialogues in the Philosophy of Religion*, red. J. Hick, New York 2001.
- James W., *Doświadczenie religijne*, tł. J. Hempel, Warszawa 2012.
- Jung C.G., *Komentarz* [w:] *Sekret Żółtego Kwiatu. Chińska Księga Życia*, tł. A. Sobota, red. R. Wilhelm, Wrocław 1995.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tł. A. Bobko, Kraków 1993.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kapuściński R., *Spotkanie z Innym jako wyzwanie XXI wieku*, Kraków 2004 (mowa).
- Kiedrowski K., *Zarys negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Poznań 2010.
- King N.L., *Religious Diversity and its Challenges to Religious Belief*, „Philosophy Compass” 2008, t. 3, nr 4.
- Klöcker M., Tworuschka M. i Tworuschka O., *Etyka wielkich religii. Mały słownik*, tł. M.M. Dziekan, M. Mejer, P. Pachciarek, Warszawa 2002.
- Kondrat K., *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000.
- Konfucjusz, *Dialogi*, tł. J. Zawadzki (wydanie chińsko-polskie), Warszawa 2008.
- Koran, tł. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Kmita J., *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Poznań 2007.
- Knitter P., *Christian Theology of Liberation and Interfaith Dialogue* [w:] *Christianity and Other Religions. Selected Readings*, red. J. Hick, B. Hebblethwaite, Oxford 2001.
- Küng H., *Theology for the Third Millenium. An Ecumenical View*, Glasgow 1988.
- Legenhausen M., *On the Plurality of Religious Pluralisms*, „International Journal of Hekmat” 2009, t. 1.
- Locke J., *List o tolerancji*, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1963.

BIBLIOGRAFIA

- Lonergan B., *Philosophy of God and Theology*, Philadelphia 1973.
- Mathewes C., *Understanding Religious Ethics*, Oxford 2010.
- Mavrodes G., *Responses and Discussion [w:] Dialogues in the Philosophy of Religion*, red. J. Hick, New York 2001.
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001.
- Newbigin L., *The Christian Faith and the World Religions [w:] Keeping the Faith. Essays to Mark the Centenary of Lux Mundi*, red. G. Wainwright, Philadelphia 1988.
- Nielsen K., *Weryfikacja eschatologiczna*, tł. P. Dzieliński [w:] *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, tł. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Panikkar R., *Religie świata w dialogu*, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1986.
- Pieris A., *An Asian Theology of Liberation*, New York 1988.
- Plantinga A., *Responses and Discussion [w:] Dialogues in the Philosophy of Religion*, red. J. Hick, New York 2001.
- Plantinga A., *W obronie ekskluzywizmu religijnego*, tł. M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne” 2010, t. 50, nr 2.
- Quicumque. Symbol Atanazjański*, tł. L. Rzewuski, <http://www.ultramontes.pl/Quicumque.htm> [dostęp: 30.12.2015].
- Rahner K., *Pisma wybrane*, t. I, tł. G. Bubel, Kraków 2005.
- Ramakrishna, *Gospel of Sri Ramakrishna*, red. M. Gupta, tł. S. Nikhilananda, New York 1942.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, tł. E.I. Zieliński, Lublin 1999.
- Reçber M.S., *Ibn al ‘Arabī, Hick and Religious Pluralism*, „Asian and African Area Studies” 2008, nr 7 (2).
- Rogacz D., *Misja Ramakriszny jako nowy ruch religijny*, „Humaniora” 2013, nr 4.
- Rose K., *Knowing the Real. John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, New York 1996.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, tł. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Rowe W., *J. Hick’s Contribution to the Philosophy of Religion [w:] God, Truth and Reality. Essays in Honour of J. Hick*, red. A. Sharma, New York 1993.
- Rowe W., *Religious Pluralism*, „Religious Studies” 1999, t. 35, nr 2.
- Rowe W., *Philosophy of Religion. An Introduction*, Belmont 2007.

- Russell B., *Problemy argumentacji moralnej*, tł. C. Porębski [w:] *Metaetyka*, red. I. Lazari-Pawłowska, Warszawa 1975.
- Scholem G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1946 (także *Mystycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tł. I. Kania, Warszawa 2008).
- Siemek M., *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 2011.
- Sloterdijk P., *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tł. B. Baran, Warszawa 2013.
- Sloterdijk P., *W cieniu góry Synaj. Przypis o źródłach i przemianach całkowitego członkostwa*, tł. B. Baran, Warszawa 2014.
- Smith W.C., *The Meaning and End of Religion*, New York 1962.
- Smith W.C., *The Christian in a Religiously Plural World* [w:] *Religious Diversity: Essays by Wilfred Cantwell Smith*, red. W.G. Oxtoby, New York 1976.
- Spinoza B., *Traktat teologiczno-polityczny*, tł. I. Halpern, Warszawa 2009.
- Strzyżyński P., *Teologia apofatyczna Pseudo-Dionizego Areopagity i apofatyzm hipotezy pluralizmu religijnego Johna Hicka*, „Filozofia Chrześcijańska” 2008, t. 5.
- Strzyżyński P., *Koncepcja wiary teistycznej w filozofii religii Johna Hicka*, Poznań 2009.
- Subramuniaswami S.S., *Dancing with Śiva. Hinduism's Contemporary Catechism*, Kapaa 1979.
- Suchocki M., *Divinity and Diversity. A Christian Affirmation of Religious Pluralism*, Nashville 2003.
- Sztajer S., *Język a konstytuowanie świata religijnego*, Poznań 2009.
- The Middle Length Discourses of the Buddha. Translation of the Majjhima Nikāya*, tł. B. Ñanamoli i B. Bodhi, Boston 2005.
- Wisdom J., *Gods*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 1944/1945, t. 45.
- Wolter, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tł. Z. Ryłko i A. Sowiński, Warszawa 1956.
- Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, tł. M. Nowakowska, Kraków 2007.
- Zotz V., *Konfuzius für den Westen. Neue Sehnsucht nach alten Werten*, Frankfurt am Main 2007.

INDEKS OSÓB

- Abe Masao 63
al 'Arabī Ibn 11, 90–92, 167
Al-Haladź 79
Alston William 129
Amitabha 150
Augustyn z Hippony 40, 55, 75
- Bahá'u'lláh 51
Barth Karl 46, 95, 96, 120
Bergson Henri 112,
Bławatska Helena 104
Bonhoeffer Dietrich 52, 53
Bonifacy VIII 46
Buber Martin 24
Budda 50–52, 60, 62, 66, 73, 82,
143, 150, 167
Buddhagosa 122
Buksiński Tadeusz 12, 120
Bultmann Rudolf 64
- Byrne Peter 86, 87, 101, 102, 136,
155
- Carmody Denise Lardner 112,
116
Carmody John Tully 112, 116
Chrzanowski Grzegorz 133, 134
Cobb John 48, 100, 101
Cragg Kenneth 95
Cyprian z Kartaginy 45, 46
- D'Costa Gavin 130, 133
Deng Xiaoping 19
- Eckhart Johannes 55, 56, 78, 116
Einstein Albert 167
- Grzegorz z Nyssy 55, 64
Gutting Gary 48

INDEKS OSÓB

- Habermas Jürgen 9, 12, 128,
159–162
- Hammett John 104
- Hebblethwaite Brian
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich
56, 152
- Heim Mark 11, 93, 104–106,
108–111, 114, 127, 136–138
- Hick John 11, 13, 16, 33, 35–42,
44, 48–50, 54–59, 61–71,
73–76, 78–83, 85–94, 98–
106, 108, 110–113, 116, 118,
120, 122–125, 127–137, 141,
144–148, 151, 153, 154, 156–
158, 162, 165–167
- Huntington Samuel 10, 16–19,
21, 23, 80, 167
- Huxley Aldous 89
- Insole Christopher 131
- Inwangen Peter van 135
- Jamblich 151, 156
- James William 82, 111, 112, 118,
157
- Jan od Krzyża 55
- Jezus 44, 53, 64, 65, 82, 90, 95,
100, 121, 122, 144, 149, 154
- Jung Carl Gustav 114
- Kant Immanuel 56, 57, 59, 66,
69, 83–87, 93, 130, 132, 146,
148, 155, 167
- Kapuściński Ryszard 15
- Kaufman Gordon 105
- Kierkegaard Søren 120
- King Nathan 44, 94
- Knitter Paul 94, 100, 101, 104–106
- Konfucjusz (Kongzi) 52, 123
- Kopernik Mikołaj 167
- Kripke Saul 102, 130, 136
- Kubicki Roman 12
- Küng Hans 95, 96
- Laozi 52
- Legenhausen Muhammad 11,
94, 101, 104, 105, 138
- Levinas Emmanuel 24
- Lewis David 152
- Locke John 10, 16, 29, 30, 32,
33, 158
- Lonergan Bernard 114, 118
- Mahomet 65, 82, 88, 144, 147
- Mann Tomasz 20
- Marks Karol 96
- Mathewes Charles 118–120
- Mavrodes George 130, 153
- McGrath Alister 43
- Mencjusz 123
- Mozi 123
- Müller Max 50
- Nagardżuna 99
- Newbigin Lesslie 97, 101
- Nielsen Kai 38
- Nowak Leszek 153
- Otto Rudolf 11, 115–117
- Panikkar Raimon 10, 16, 25–28,
36, 158

- Paweł z Tarsu 20, 74
 Pieris Aloysius 96, 97, 101
 Pinnock Clark 43
 Plantinga Alvin 48, 49, 129
 Proklos 151, 152
 Pseudo-Dionizy Areopagita 55
- Rahner Karl 52, 95
 Ramakriszna Śri Paramahansa
 11, 50, 88–90, 97, 104, 136, 167
 Ramanudża 73
 Ratzinger Joseph 159
 Reçber Mehmet 91
 Reinhold Karl 85
 Rose Kenneth 130, 132, 133
 Rosenzweig Franz 16, 24
 Rowe William 112, 113, 131, 147
 Runzo Joseph 48
 Russell Bertrand 9, 130,
- Samartha Stanley 105
 Scholem Gerschom 113, 114, 117
 Schuon Frithjof 104
 Seneka Młodszy 164
 Sloterdijk Peter 10, 16, 19–23,
 36, 40, 47, 80
- Smith Wilfred Cantwell 48, 94,
 98–101, 105, 106, 158
 Spaemann Robert 96
 Spinoza Baruch 10, 16, 29, 31–33,
 36, 96, 156, 158,
 Strzyżyński Przemysław 13, 55,
 67, 134
 Suzuki Daisetz Teitaro 63
 Sztajer Sławomir 146, 155
- Śankara 50, 62, 73, 79, 88, 89, 116
- Teresa Wielka 78
 Thich Nhat Hanh 63
 Tomasz z Akwinu 55, 57, 58
- Ward Keith 130
 Weber Max 40
 Weil Simone 149
 Wisdom John 153
 Wittgenstein Ludwig 36
 Wiwekananda Swami 90
 Wolter 10, 16, 29, 32, 33, 80, 158
- Zotz Volker 96, 122

SUMMARY

The main theme of my work is an encounter of religions. Its multidimensionality: confrontation of different views on Absolute, views on salvation, different religious ethics, patterns of sainthood and mystical experience – all of these points form the subject of philosophical reflection. The aim of this paper is an attempt to create some adequate philosophical model of such an encounter. My primary, and at the same time critical, point of reference is the conception of religious pluralism created by John Hick. By criticizing his approach I would like to refer to the thought of both his contemporary adversaries and religious thinkers, especially to Eastern philosophers: Arabian, Hindu and Chinese. The model coming out from this analysis, named radical religious pluralism, lets us judge the chances of effective interreligious dialogue nowadays.

In the first part of my work I present some possible ways in which different religions relate to others. Schematically I reduce these relations to three basic types: negative – war,

SUMMARY

positive – dialogues and neutral – tolerance. The idea of inevitable religious war is considered with reference to conceptions of Samuel Huntington and Peter Sloterdijk. Analysis of the hermeneutical vision of dialogue is based on the conception of Raimund Panikkar. Finally, describing notions of religious tolerance I refer to the foundational concepts of John Locke, Baruch Spinoza and Voltaire.

In the second part I reconstruct religious pluralism of Hick, one of the most important representatives of analytical philosophy of religion. Firstly, I try to explicate the meaning of notions of religious exclusivism and inclusivism, between which Hick's pluralism is situated. I refer also to the documents of particular religions, which determine the relation of some religion to other confessions. Further I describe in details main idea of Hick's pluralism: connection between so-called *Real an sich* and *Real pro nobis*. I retrace ontological characteristics of Absolute and epistemological presumptions of Hick, lying under his model. Then I try to see how that what Hick calls critical realism has had an influence on his view on soteriological end, mystical experience, pattern of sainthood and ethical code. I carefully analyse some examples illustrating his thesis, especially those from Eastern religions. In the last paragraph I try to found some anticipations of Hick's model. I put stress on philosophies of al 'Arabī and Ramakrishna. Nevertheless, I strongly refute Kantian extraction of religious pluralism.

In the third part of my work I go on to critique of Hick's pluralism. I agree with Muhammad Legenhausen and accept the variety of forms of religious pluralism. I show examples of alternative religious pluralisms: theological, sociological and philosophical, especially from analytical philosophy. In the first paragraph I present the idea of variety of religious ends according to Mark Heim. Then I criticize some essentialist

theories of mystique, referring mainly to Rudolf Otto. Finally, on the basis of the source material and accepted strategies of interpretation I construct pluralism of religious ethics and patterns of sainthood.

The fourth and the last part of my work summarizes and surmounts results of previous parts. Firstly, I put forward main epistemological objections concerning critical realism. Then I try to construct my own conception of radical religious pluralism, escaping from these charges. The main assumption of this model assumes the plurality of: (1) the forms of salvation and (2) the forms of mystical experience and (3) moral principles and finally, what is the most outstanding issue, (5) plurality of Realities. Apart from Perfect Being, there are many other Realities: Emptiness, Nature of Buddha, Dao and so on. I explain this view in details and defend this view because of many counterarguments, especially trying to prove that only one Absolute is possible. Further, I show some inspirations of such an approach coming from religious studies and philosophy. Finally, I make an attempt to answer the question of practical implications of radical religious pluralism for interreligious communication. Exploiting Habermas' theory of communication I distinguish basic levels of this communication and try to persuade that previous assumptions were necessary for the dialogue conceived in such a way.

DANE KONTAKTOWE AUTORA

mgr Dawid Rogacz
Zakład Filozofii Społecznej i Politycznej
Instytut Filozofii UAM
ul. Szamarzewskiego 89c
60-568 Poznań

