

## **Epistemologiczny postulat prawdy w kontekście pluralistycznej teologii religii<sup>1</sup>**

*Z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagleni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy (Vat. II, DWR 2).*

### **1 Wołanie człowieka o prawdę**

Cóż to jest prawda? (zob. J 18, 38). Owo pytanie, równie dramatyczne w swej wymowie, jak i same okoliczności jego postawienia przez Piłata rozbrzmiewa w całej historii ludzkości, a szczególnie w historii filozoficznego sposobu interpretacji świata, nabierając różnych odcieni znaczeniowych i spotykając się z całym spektrum odpowiedzi. Znajduje swe odzwierciedlenie w ogromnej liczbie opracowań, tyjących się owej fundamentalnej płaszczyzny naszego człowieczego bytowania.

Prawda jest dla nas samych i dla naszego postępowania czymś nieodzownym. W życiu codziennym pytanie o prawdę nabiera kształtu bardzo konkretnego i praktycznego. Musimy przecież wiedzieć, czy właśnie pada deszcz, śnieg, czy świeci słońce, aby odpowiednio się ubrać. Musimy być przekonani, że przedstawiony na rozkładzie dworcowym plan jazdy pociągów ma realne odzwierciedlenie w rzeczywistości, a nie jest czystym wymysłem, lub kolejowym żartem w zupełnie złym guście. Tylko prawda pomaga nam zachować się odpowiednio do otaczającej nas rzeczywistości i daje nam możliwość orientacji w świecie i naszym życiu. Tak rozumiana prawda jest światłem, bez którego poruszamy się po omacku w ciemności, potykamy i w końcu mylimy ścieżki schodząc na manowce. Z tego powodu staje się sprawą oczywistą, że zagadnienie prawdy jest stale obecne w kulturze i filozofii europejskiej od samych ich po-

---

<sup>1</sup> Opracowanie jest poszerzoną wersją wykładu inauguracyjnego wygłoszonego przez autora na rozpoczęcie roku akademickiego 2003/2004 w WSD w Przemyślu. Wyrażenie „epistemologiczny”, a inaczej mówiąc: „teoriopoznawczy”, odnosi się do przedmiotu analizy procesów poznawczych, prowadzących do zdobywania wiedzy. Termin ten nawiązuje także do istoty i struktury poznania, jego źródeł, granic i różnorodnych uwarunkowań.

czątków. Rozróżnienie pomiędzy prawdziwym bytem a ułudą, fikcją i pozorem stoi na samym początku filozofii<sup>2</sup>.

Wołanie o prawdę i stawianie jej jako nieodzownego warunku szczególnej opcji fundamentalnej każdego człowieka jako istoty myślącej, możemy scharakteryzować jako swoisty postulat epistemologiczny. Obowiązujący każdego i w każdej epoce rozwoju kultury i myśli ludzkiej. Nie dziwi zatem, że wołanie owo rozbrzmiewa także w kontekście przybierającej na sile w ostatnich latach dyskusji wokół teologii religii w jej tzw. pluralistycznym wydaniu<sup>3</sup>.

## **2 Pluralistyczna teologia religii na tle zróżnicowania współczesnego świata**

Aby możliwie jasno rozpatrzyć problematykę prawdy w kontekście teologii pluralistycznej trzeba nam na wstępie poświęcić kilka chwil na pobieżne, z uwagi na szczupłość miejsca, scharakteryzowanie zróżnicowanego sposobu interpretowania fenomenu religii. Wydaje się on mieć swoje źródło w ogólnie przyjmowanym fakcie różnorodności współczesnego nam świata. Gwoli wyjaśnienia pojęć: jako pluralizm w ujęciu socjo-kulturowym określał będę zasadę wyrażającą się w poszanowaniu dla zróżnicowań społecznych i kulturowych, gwarantującą różnym jednostkom i grupom swobodne manifestowanie swoich przekonań oraz ujawnianie różnorodnych opinii dotyczących życia zbiorowego. Zasada ta dotyczy także prób harmonizowania rozbieżnych interesów na drodze uzgodnień i kompromisów. W sposób szczególny uwzględniona zostanie tutaj płaszczyzna filozoficzna tego pojęcia, w oparciu o którą utrzymuje się, że rzeczywistość nie da się sprowadzić do jednej wszechogarniającej zasady, czy prawdy, lecz musi być ona wyjaśniana przez wielość zasad i prawd<sup>4</sup>.

Żyjemy w społeczeństwie pluralistycznym. Tylko nieliczni sympatyczni ludzie czuliby się naprawdę dobrze w społeczeństwie jednoznacznie marksistowskim czy liberalnym, czy też nie posiadającym np. żadnej opozycji parlamentarnej. Żadne takie społeczeństwo nie miałyby szansy istnienia bez nacisku, zakłamania, wręcz terroru. Żadne nie umiałyby zapewne zagwarantować wolności myśli a także i wiary<sup>5</sup>. Pluralizm w oczach współczesnego świata jako jedyny może zagwarantować człowiekowi najwyższy stopień wolności przekonań jak i działania. Owa różnorodność wydaje się być zatem konieczna, jeżeli rozpatrywać ją w takim kontekście. Nie byłoby prawdopodobnie w dziejach postępu

---

<sup>2</sup> Por. W. Kasper, *Die Kirche als Ort der Wahrheit*, w: tenże, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 259.

<sup>3</sup> Por. Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*, o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła z 6 sierpnia 2000r, w: *AAS* 92 (2000) s. 742-765, wersja polska w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Tarnów 2002, s. 74-94.

<sup>4</sup> Por. *Słownik wyrazów obcych* (red. E. Sobol), Warszawa 2000, s. 870; a także: *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t.4, Warszawa 1998, s. 917.

<sup>5</sup> Por. A. Görres, *Pewność wiary w świecie pluralistycznym*, w: *Communio* 3 (1983), nr 2, s.13.

cywilizacyjnego a nawet w dziejach wiary żadnego dojrzenia i postępu, gdyby nie było różnych stanowisk, pomyłek i nieporozumień<sup>6</sup>. Oczywiście pluralizm staje się także źródłem niepokoju i niepewności. Przeciwstawia on bowiem każdemu twierdzeniu dotyczącemu sensu życia, czy jakiejś określonej i zdawałoby się ustalonej dawno raz na zawsze opcji jakieś inne twierdzenie i inne rozwiązanie. Tym samym narusza on i podważa błogą pewność jakichkolwiek przekonań i wydaje nas na pastwę ciągle dręczącej egzystencjalnej niepewności. Podważenie przekonań stanowiących nieodzowny warunek pozytywnego ustosunkowania się do życia i rzeczywistości prowadzi do zwątpienia i głębokich kryzysów poszczególnych jednostek jak i całych środowisk. W nawiązaniu do tych doświadczeń naszej współczesności, w drugiej połowie XX w. zmanifestował się i wyklarował program tzw. pluralistycznej teologii religii.

### **3 Szkic koncepcji pluralistycznej teologii religii**

Chcąc chociażby lekko naszkicować ową koncepcję rozumienia religii, trzeba oczywiście gwoli uściślenia pojęć zaznaczyć, z czym w ogóle mamy do czynienia, mówiąc o teologii religii. Otóż sama teologia religii, należąca bez wątpienia do najmłodszych dyscyplin teologicznych (jej geneza sięga połowy XX w.), jest dyscypliną religiologiczną związaną z tradycją teologiczną danej religii, podejmującą z jej perspektywy, którą uważa się za prawdziwą, refleksję nad innymi tradycjami teologicznymi. Ponieważ teologia religii jest równocześnie dyscypliną religiologiczną i teologiczną, posługuje się metodami i kategoriami właściwymi dla tych nauk; przyjmując w punkcie wyjścia wyniki badań o charakterze empirycznym i rozpatrując je następnie w świetle własnego objawienia<sup>7</sup>. Pluralistyczna teologia religii jest zaś jej specyficzną odmianą. Przedstawiając pokrótce jej założenia opierał się będę głównie na pracy: „Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus”. Jej autorem jest niemiecki teolog młodego pokolenia Perry Schmidt-Leukel<sup>8</sup>.

#### **3.1 Naszkicowanie i uzasadnienie religijno-teologicznego modelu klasyfikacji**

W dyskusji międzynarodowej mniej więcej od początku lat osiemdziesiątych XX w. mamy do czynienia z bardzo szeroko rozpowszechnioną klasyfikacją, rozróżniającą trzy zasadnicze modele religijno teologiczne: chodzi o ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm. Ów trójpodział przedstawia systematyczną

---

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 24n.

<sup>7</sup> Por. I. S. Ledwoń, *Teologia religii*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej* (red. M. Rusecki i in.), Lublin-Kraków 2002, s. 1235-1247.

<sup>8</sup> Praca opublikowana w: A. Peter (red.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, Immensee 1996, s. 227-248.

klasyfikację o dość jednolitym charakterze. Dotychczasowe modele rozumienia fenomenu różnorodności religii nie posiadały bowiem tak jasno i systematycznie sprecyzowanego przedmiotu. Koncentrowały się raczej na przedstawieniu faktycznie istniejących prób opracowania fenomenu wielości religii, grupowały je na zasadzie dominujących cech wspólnych i czyniły owe podobieństwa podstawą systematycznego ujęcia problemu. Te próby ujmują się pod jednym mianownikiem jako z angielska formułując: „Telling-Names-Classification” (klasyfikacja oparta jedynie na wyliczeniu wielości zjawisk). Typowym pozostaje tutaj przedstawienie Owena Thomasa, w której znajdujemy takie pojęcia jak racjonalizm, relatywizm, ekskluzywizm, dialektyka, tolerancja, dialog, katolicyzm, obecność i in.<sup>9</sup> Mamy tu wprowadzić do czynienia z systematycznym motywem przewodnim – chodzi o przedstawienie reakcji chrześcijańskiej na fenomen wielości religii w świecie – ale ów podział orientuje się nie tyle na rozgraniczeniu logicznych możliwości, co raczej na ukazaniu charakterystycznych cech faktycznie już istniejących sposobów interpretacji teologicznych. W ten sposób możemy wprowadzić osiągnąć opisowe przedstawienie istniejącego stanu rzeczy, ale daleko nam jeszcze do jego logicznej i systematycznej klasyfikacji. Nie wdając się w zbyt rozległe dywagacje przyjmijmy zatem, że przyjęta przez nas klasyfikacja na trzy modele religijno-teologiczne, mianowicie ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm z logicznego i teologicznego punktu widzenia będzie właściwsza do przedstawienia interesującej nas problematyki.

### **3.2 Ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm: definicja i interpretacja<sup>10</sup>**

Jako typowa klasyfikacja teologiczna schemat nasz został wprowadzony do dyskusji religijno-teologicznej przede wszystkim w dwu podstawowych dla tematu opracowaniach pióra Alana Race’a (*Christians and Religios Pluralism*, London 1983) oraz Gavina D’Costy (*Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, Oxford-New York 1986). Race i D’Costa są uczniami Johna Hicka, którego wymieniają i komentują w swoich pracach jako najwybitniejszego przedstawiciela pluralistycznej teologii religii. Definicje, które formułuje przedstawiony przez nas schemat dotyczą przede wszystkim dwóch zagadnień: kwestii zasięgu indywidualnej możliwości zbawienia oraz pytania o skuteczność instancji, które roszczą sobie prawo do przekazywania zbawczej łaski Bożej.

---

<sup>9</sup> Klasyfikację ową znajdujemy w publikacji O.C. Thomasa (red.), *Attitudes Toward Other Religions*, London 1969.

<sup>10</sup> W tym, jak i następnym punkcie (3.3) odwołujemy się do cytowanego już opracowania P. Schmidt-Leukel, *Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus*, w: A. Peter (red.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, Imensee 1996, s. 227-248. Por. także publikację tego autora: *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, w: *Cath (M)* 47 (1993) s. 163-183.

Według takiej orientacji pierwszej postawie zwanej ekskluzywizmem zostaje podporządkowane twierdzenie o całkowitej niemożliwości indywidualnego zbawienia dla członków innych religii niż swoja własna. Jest to forma, którą możemy nazwać radykalnym ekskluzywizmem. Istnieją także formy, które można scharakteryzować jako umiarkowany ekskluzywizm. Przyjmują one, że istnieje wprawdzie możliwość indywidualnego zbawienia członków innych religii, wykluczają jednak zdecydowanie możliwość istnienia w innych religiach instancji mogących przyczynić się do zbawienia ich wyznawców. Widzimy z tego, że zbieżność obu typów ekskluzywizmu polega na odmawianiu możliwości pośredniczenia w zbawieniu dla jakichkolwiek instancji religijnych innych od swoich własnych. W odniesieniu do chrześcijaństwa można byłoby zatem postawić następującą definicję **ekskluzywizmu**:

*Pomiędzy wszystkimi religiami świata jedynie chrześcijaństwo znajduje się w posiadaniu zbawczego Bożego objawienia, a co za tym idzie prawdziwego poznania Boga.*

Zdefiniowanie inkluzywizmu następuje z reguły w jego odniesieniu do uprzednio wymienionej pozycji. Inkluzywizm definiuje się zatem jako pozycję przyjmującą w innych niż swoja religiach możliwość zarówno indywidualnego zbawienia jak i istnienia instancji pośredniczących w zbawieniu. Tym niemniej swojej własnej religii przyznaje się tutaj nieosiągalny dla innych prymat i wyższość, w taki sposób, że instancje zbawcze, a co za tym idzie wyznawany zespół prawd znajdują swoje wypełnienie i odzwierciedlenie w stopniu najwyższym jedynie w jednej religii, oczywiście swojej własnej. Opuścimy tutaj ewentualne przedstawienie możliwości dalszych, bardziej szczegółowych podziałów w obrębie **inkluzywizmu** (np. „u innych nic nowego” lub „od innych możemy się czegoś nauczyć”) i przejdziemy do podania definicji, oczywiście tak jak w poprzednim wypadku w odniesieniu do chrześcijaństwa. Owa definicja brzmi:

*Pomiędzy religiami chrześcijaństwo nie jest wprawdzie jedyną religią, która zawiera zbawcze Boże objawienie, a co za tym idzie prawdziwe poznanie Boga. Jest ono jednak religią, która zawiera owe elementy w formie absolutnie przewyższającej wszystkie inne.*

Pozostało nam jeszcze zdefiniowanie pozycji pluralizmu w teologii religii. Pluralizm dzieli z inkluzywizmem założenie, że indywidualna możliwość zbawienia jak i obecność instancji zbawczych istnieje także poza granicami własnej religii, odrzuca jednakże twierdzenie, jakoby miały one występować w jednej określonej religii w stopniu przewyższającym wszystkie inne. Radykalny pluralizm twierdzi, że owe możliwości i instancje zbawcze występują we wszystkich religiach bez wyjątku. Pluralizm umiarkowany natomiast utrzymuje, że indywidualna realizacja świętości oraz zbawcze pośrednictwo instytucjonalne można odnaleźć w jej najwyższej formie w więcej niż jednej religii. Na pewno nie wszystkie religie świata są w stanie zapewnić ową najwyższą i najpewniejszą

formę zbawienia, twierdzą pluraliści, ale już na pewno niektóre z nich – np. wielkie i stare religie o zasięgu światowym – chrześcijaństwo, judaizm, buddyzm, aby wymienić tylko te trzy. Ponieważ realizacja zasadniczo równych sobie kilku najwyższych form zbawczych w różnych religiach jest możliwa według faworyzujących ten typ rozumowania teologicznego, dlatego przymiotnik „pluralistyczny” dobrze pasuje na określenie tego typu teologii religii. Scharakteryzowanie czynników, które wpłynęły na ukształtowanie się tego typu poglądów przekracza oczywiście ramy tego elaboratu<sup>11</sup>. Przejdźmy zatem do przedstawienia definicji **pluralizmu** w teologii religii. Podając definicję, jak zwykliśmy to już wcześniej robić z punktu widzenia chrześcijańskiego, należałoby stwierdzić:

*Pomiędzy religiami nie tylko chrześcijaństwo może rościć sobie prawo do adekwatnej nauki o Bogu bazującej na fakcie zbawczego objawienia. Owo objawienie wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami obecne jest w swej (relatywnie) najwyższej formie także w innych religiach.*

Powyższa interpretacja rozumienia fenomenu mnogości religii jako klasyfikacji różnorodnych relacji pomiędzy nimi okazuje się także pomocna w odniesieniu do innych płaszczyzn tego zagadnienia. John Hick interpretuje podany przez nas schemat w sensie epigenetycznym (rozwój przez stopniowe różnicowanie się). Dostrzega on trzy fazy, które kolejno dochodziły do głosu w trakcie rozwoju kultury i cywilizacji człowieka. Według jego teorii każda nowa religia rozpoczyna swe istnienie od fazy ekscyzystycznej. Jej wyznawcy przejawiają wielki zapał w jej głoszeniu a przy tym napotyka ją z reguły na silny opór ze strony religii już istniejących. W procesie rozwoju wyznawcy danej religii zaczynają jednak zdawać sobie sprawę z wielkich wartości umysłu i ducha, nienaganego życia indywidualnego i wspólnotowego wyznawców innych religii. W ten sposób rozwija się postawa inkluzywistyczna. Aby nie rezygnować jednak całkowicie z byłych roszczeń typu ekscyzystycznego, są one teraz reinterpretowane na sposób stopniowania. Ekscyzystyczność jest przedstawiana jako realizacja najwyższych ideałów w jednej jedynej religii. Ten sposób pojmowania fenomenu wielości religii przedstawia, według Hicka, niestabilną formę kompromisu pomiędzy akceptacją innych religii a próbą utrzymania starych roszczeń ekscyzystyzmu. W ten sposób dochodzi do końcowego przewyciężenia inkluzywizmu przez pluralizm<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Zob. krótką charakterystykę tego zagadnienia we wstępie do Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*.

<sup>12</sup> Por. P. Schmidt-Leukel, *Die religionstheologischen Grundmodelle*, s. 234n., cyt. za: J. Hick, *Religious Pluralism*, w: *The Encyclopedia of Religion* (red. M. Eliade), New York-London, t.12, s.331; J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London <sup>2</sup>1988, s.34.

### 3.3 Ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm: logiczna interpretacja klasyfikacji

Z czysto logicznego punktu widzenia zaprezentowany przez nas schemat wydaje się spełniać warunek przejrzystego przedstawienia różnorodnych opcji przyjmowanych w obrębie teologii religii. Pozwala on na wyraziste wyodrębnienie pozycji pluralistycznej i przez to na wydatniejsze uzmysłowienie czytelnikowi z jakim zjawiskiem ma tutaj do czynienia. To z kolei pozwoli na jasne umiejscowienie zagadnienia sporu o prawdę w kontekście dążeń pluralistów na terenie teologii religii.

Spróbujmy zatem przedstawić pluralizm na podstawie schematu logicznego. Zademonstrujemy to za pomocą prostego przedstawienia zbiorów, które jest nam znane z terenu matematyki. Jeżeli przyjmiemy, że religie określać będziemy za pomocą poszczególnych zbiorów ( $R_1, R_2, \dots, R_n$ ), w których to występują poszczególne właściwości ewentualnie predykaty jako podzbiory, to uda się nam ustalić logicznie akceptowalne relacje różnych religii do siebie nawzajem poprzez zasięg występowania owych predykatów w sensie podzbiorów. Przyjmujemy także, że owe podzbiory mogą występować w różnorodnej gradualnie formie. Jako predykaty z punktu widzenia teologii religii wchodzi w grę np. wypowiedzi o instancjach pośredniczących w przekazywaniu zbawienia. Przyjmując takie założenia umożliwiamy przedstawienie schematu różnorodnych pozycji w obrębie teologii religii jako cztery zasadnicze logiczne możliwości:

1) Określona właściwość „P” nie występuje w żadnym ze zbiorów. Jeśli ową właściwością „P” nazwiemy możliwość zbawczego poznania objawiającego się Boga, to ową pozycję możemy określić jako typowo ateistyczną. Jeśli bowiem, jak utrzymuje ateizm, nie istnieje żadna rzeczywistość nadprzyrodzona, nie może także istnieć żaden sposób jej poznania wpływający na zbawienie:

|    |    |    |    |
|----|----|----|----|
| R1 | R2 | R3 | R4 |
| ○  | ○  | ○  | ○  |

2) Określona właściwość „P” jest możliwa do zrealizowania, inaczej mówiąc występuje, w jednym i tylko w jednym ze zbiorów. Odpowiada to pozycji określonej przez nas jako ekskluzywistyczna:

|    |    |    |    |
|----|----|----|----|
| R1 | R2 | R3 | R4 |
| ⊙  | ○  | ○  | ○  |

3) Określona właściwość „P” jest możliwa do zrealizowania w więcej niż jednym zbiorze od  $R_1$  do  $R_n$ , ale jedynie w jednym z owych zbiorów występuje

ona w stopniu przewyższającym wszystkie inne. Odpowiada to w zakresie religijno-teologicznym pozycji inkluzywizmu:

R1 R2 R3 R4

4) Określona właściwość „P” występuje w więcej niż jednym zbiorze (R1, ...Rn). Przy czym w więcej niż jednym zbiorze posiada ona także swoją najwyższą formę. Takie stanowisko odpowiada profilowi pluralistycznemu:

R1 R2 R3 R4

Ponieważ orientacja oznaczona numerem (1) nie odpowiada stanowisku teistycznemu, na placu boju pozostają trzy pozostałe możliwości. Schemat przez nas zaprezentowany przedstawia się zatem jako logicznie spójny i wyczerpujący, gdyż pozwala sklasyfikować wszystkie możliwe i dopuszczalne opcje teologiczne. Inaczej mówiąc: każda wypowiedź dotycząca chrześcijaństwa w jego relacji do innych religii pozwala się jednoznacznie przyporządkować do jednej z trzech zaprezentowanych przez nas możliwości. Oczywiście można dyskutować, czy istnieje potrzeba dalszych podpodziałów (np. w stosunku do pluralizmu można dodać: „w więcej niż dwóch zbiorach, w więcej niż trzech zbiorach” itd.). Z tego działania nie wyniknie jednak żaden teologicznie istotny wniosek<sup>13</sup>.

Jeżeli przyjmiemy możliwość gradualnego uporządkowania roli instytucji odpowiedzialnych za przekazywanie Bożej łaski w poszczególnych religiach a także zaakceptujemy jako wystarczającą minimalną formę definicji pluralizmu (dana właściwość występuje w swej najwyższej formie więcej niż jednej tylko religii), przedstawi się nam następujący schemat (w którym definiujące cechy zostały otoczone ramką):

|              | R1                               | R2                               | R3                               | R4                    |  |
|--------------|----------------------------------|----------------------------------|----------------------------------|-----------------------|--|
| Ateizm       | <input type="radio"/>            | <input type="radio"/>            | <input type="radio"/>            | <input type="radio"/> | opcja nie do zaakceptowania teologicznie |
| Ekskluzywizm | <input checked="" type="radio"/> | <input type="radio"/>            | <input type="radio"/>            | <input type="radio"/> | trzy opcje możliwe teologicznie          |
| Inkluzywizm  | <input checked="" type="radio"/> | <input checked="" type="radio"/> | <input checked="" type="radio"/> | <input type="radio"/> |  |
| Pluralizm    | <input checked="" type="radio"/> | <input checked="" type="radio"/> | <input checked="" type="radio"/> | <input type="radio"/> |  |

<sup>13</sup> Inne możliwości dokonania dalszych podpodziałów patrz: P. Schmidt-Leukel, *Die religionstheologischen Grundmodelle*, s. 238n; tenże, *Zur Klassifikation*, s. 176n.



Poświęciliśmy sporo miejsca na przedstawienie orientacji występujących we współczesnej teologii religii za szczególnym uwzględnieniem wyzwania jakim staje się dla teologii jej wersja określana mianem pluralistycznej. Uczyniliśmy to, aby umiejscowić zagadnienie roszczeń do prawdy religijnej we właściwym kontekście.

#### 4. Spór o prawdę w kontekście teologii pluralistycznej

Powracamy teraz do postawionego na wstępie zagadnienia natury epistemologicznej. Mianowicie zainteresujemy się tym, jak postulat prawdy jawi się nam na tle tego, co ma nam do zaoferowania teologia pluralistyczna. Jest to przedsięwzięcie o tyle potrzebne, o ile we współczesnym świecie a także w kontekście religii pytanie to umieszczane jest na marginesie zainteresowania. Hans Waldenfels mówi o spychaniu i zastępowaniu fundamentalnego pytania o prawdę właśnie w kontekście dialogu z teologią pluralistyczną<sup>14</sup>. Zamiast tego w centrum zainteresowania pojawiają się zagadnienia typu soteriologicznego<sup>15</sup>. Podobne zastrzeżenia artykułują także Wolfhart Pannenberg i Max Seckler<sup>16</sup>. Pannenberg określa pozycję pluralistów jako „na pierwszy rzut oka sympatyczną”, która jednak koniec końców da się przyjąć jedynie za cenę wyeliminowania zagadnienia prawdy z pola naszego zainteresowania („um den Preis der Wahrheitsfrage”) i dlatego, jak też i z innych powodów nie może w żadnym przypadku zostać przyporządkowana ortodoksyjnej nauce chrześcijańskiej<sup>17</sup>.

W naszej refleksji dotyczącej problematyki prawdy w dyskusji z pluralistyczną teologią religii opierać się będziemy przede wszystkim na dwu opracowaniach tego tematu przedstawionych przez Armina Kreinera, którego działalność jako profesora filozofii religii i teologii fundamentalnej związana jest z Uniwersytetami w Moguncji i Monachium<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Por. H. Waldenfels, *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 2, Freiburg-Basel-Wien 2000, s. 200.

<sup>15</sup> Problem zastępowania pytania o prawdę kwestiami soteriologiczno-etycznymi w teologii pluralistycznej podkreśla wielu autorów, por. I.S. Ledwoń, *Chrześcijaństwo a religie*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej* (red. M. Rusecki i in.), Lublin-Kraków 2002, s.266n.; por. także W. Kasper, *Jezus Chrystus – ostateczne Słowo Boga*, w: *ComP 127* (2002) nr 1, s. 44n.

<sup>16</sup> Mówi on o „erozji” zagadnienia prawdy i „zapmnieniu prawdy”. Por. jego praca: *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 54n.

<sup>17</sup> Por. W. Pannenberg, *Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialogs mit den Weltreligionen*, w: A. Bsteh (red.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, Mödling 1987, s. 188.

<sup>18</sup> Por. A. Kreiner, *Kritische Erwägungen zum pluralistischen Wahrheitsverständnis*, w: A. Peter (red.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, Imensee 1996, s. 249-267; tenże, *Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen*, w: *Münchener Theologische Zeitschrift* 41 (1990) 21-42.

## 4.1 Sprecyzowanie zagadnienia

Opierając się na łatwo dostępnym doświadczeniu empirycznym możemy stwierdzić, że wszystkie religijne tradycje podnoszą w swojej interpretacji rzeczywistości świata, losu i przeznaczenia człowieka roszczenia o charakterze epistemologicznym tzn. utrzymują, że to, co mają człowiekowi do zaoferowania jest zgodne z prawdą. Ich wypowiedzi dotyczą zróżnicowanych zagadnień: istnienia i natury Boga (ewentualnie jakiejś rzeczywistości transcendentnej wobec świata), pochodzenia i przyszłości kosmosu, obecnego stanu ludzkości na ziemi, losu człowieka po śmierci itp. Teza ta nie zakłada wcale, że tradycje religijne to przede wszystkim systemy o charakterze wyłącznie poznawczym, lub, że ludzie religijni spędzają swój czas przede wszystkim na podnoszeniu roszczeń typu epistemologicznego. Zakłada ona jednak, że jakakolwiek religijność jest możliwa jedynie na podstawie określonych kognitywnych<sup>19</sup> roszczeń, z których człowiek wierzący wprawdzie nie zawsze do końca zdaje sobie sprawę, ale które prędzej czy później jasno sobie uświadamia, najpóźniej w momencie zetknięcia się z przedstawicielem innej religijnej tradycji i innych systemów wyjaśniania świata, człowieka i Boga.

Roszczenia do prawdy są artykułowane i przekazywane za pomocą mowy, artykułowanych twierdzeń. Jeśli roszczenia wyrażane przez jedną z religijnych tradycji mają być prawdziwe, to nasuwa się nieodparcie wniosek, że fakt występowania roszczeń wyrażanych przez inne tradycje, a pozostających z tymi w sprzeczności, stanowi poważny problem dla dialogu międzyreligijnego. Problem ten staje także przed przedstawioną przez nas koncepcją pluralistycznej teologii religii. Jej przedstawiciele utrzymują, że jej przewaga nad innymi formami da się wykazać za pomocą wielu argumentów. Istnieje jednakże wiele przesłanek przemawiających za tym, aby nie przyjmować tej pozycji teologicznej. Jednym z najistotniejszych jest omawiany przez nas argument natury epistemologicznej. Wychodzi on z założenia, że roszczenia prawdy podnoszone przez różne religijne tradycje różnią się od siebie, niekiedy współzawodniczą ze sobą, a niekiedy wyraźnie sobie przeczą. Z tego należy wyciągnąć wniosek, że pluralistyczne głoszenie zasadniczej równości wielu religii musi być nieprawdziwe. Nasz wywód zajmie się teraz rozważeniem możliwych form rozwiązania tego problemu. Nie wszystkie one posiadają w dyskusji z pluralizmem to samo znaczenie, nie wszystkie wywodzą się też bezpośrednio z debaty pluralistycznej.

---

<sup>19</sup> Termin ten odnoszący się do sfery poznawczej, będzie używany w tekście w znaczeniu poznania racjonalnego.

## 4.2 Marginalizacja zagadnienia prawdy

Najprostszy sposób pozbycia się problemu jaki nastęrcza pluralizmowi debata o prawdzie jest marginalizacja tego zagadnienia, tzn. redukcja zasadniczej istotności faktu istnienia konkurujących ze sobą roszczeń prawdziwości. Owa próba może powołać się na wcale pokaźną tradycję myśli religijnej, w której kognitywne roszczenia prawdy pełnią rolę podporządkowaną i drugorzędną. Prawdziwa religijność ma się manifestować nie tyle w formułowaniu właściwych zdań, czy dogmatów, co raczej w określonej praktyce o charakterze etycznym, właściwej postawie życiowej, czy też określonym doświadczeniu transcendencji, w każdym razie nie w formułowaniu obiektywnych zdań, czy przekonań. W ten sposób traktuje się także poznawczy charakter religijnych tradycji przy okazji dialogu religijnego. Istnienie różnic w treści wiary poszczególnych religii nie może zostać wprawdzie zanegowane, ale poprzez marginalizację ich znaczenia można potraktować je jako nieistotne dla dialogu religijnego. Zamiast nich można zaakcentować inne płaszczyzny i cele dyskusji, np. polityczne, etyczne, duchowe, czy po prostu praktyczne. Jako przyczyny tego zjawiska można podać ogólny brak zainteresowania kwestiami prawdy oraz przekonanie, że działanie człowieka nie opiera się na teoretycznych dywagacjach, ale na życiowej praktyce.

O ile faktycznie ogólny sceptycyzm co do możliwości rozstrzygnięcia prawdziwości podnoszonych roszczeń religijnych może leżeć u podstaw owego marginalizowania pytania o prawdę, stwierdza Kreiner<sup>20</sup>, to z drugiej strony nie widać powodu, dlaczego roszczenia do prawdy, które są trudne do rozstrzygnięcia na płaszczyźnie intersubiektywnej mają odgrywać marginalną rolę w przeżywaniu swojego stosunku do Boga w ramach określonej religijnej tradycji. Ten, kto uzależniałby konieczność dyskusji na temat prawdy jedynie od możliwości zadowalającego dla wszystkich stron rozstrzygnięcia, znalazłby prawdopodobnie bardzo niewiele tematów, na które w ogóle opłacałoby się prowadzić jakąkolwiek dyskusję. Zresztą przyjęcie praktycznej nieistotności przekonań, a zwłaszcza przekonań religijnych nie da się obronić. Duchowa, etyczna i praktyczna sfera działania człowieka zależy w ogromnym stopniu od przekonań, które uważa on za prawdziwe. Abstrahując od stopnia ich obecności w świadomości, stanowią one bez wątpienia pewne ramy orientacyjne, w obrębie których umieszczone są nasze doświadczenia, rozstrzygnięcia i system wartościowania. Oczywiście ludzie działają czasem wbrew swoim przekonaniom, wydają się to być jednak wyjątki od ogólnej reguły. Ma to swoje odbicie naturalnie na płaszczyźnie zachowań z zakresu religijnej praktyki.

---

<sup>20</sup> Por. A. Kreiner, *Kritische Erwägungen*, s. 255.

Marginalizacja kognitywnych przekonań religijnych na korzyść innych celów jest poza tym, według Armina Kreinera wynikiem pewnego błędu logicznego<sup>21</sup>. Faworyzowanie motywów praktycznych przebiega bowiem jedynie pozornie w konkurencji do znaczenia przekonań teoretycznych. W rzeczywistości sama praktyka opiera się na określonych przekonaniach, które determinują działanie podmiotu. W tym sensie różnice w poznawczych roszczeniach poszczególnych religii dają się zmarginalizować na podstawie innych przekonań i założeń, nigdy jednak na podstawie twierdzenia zasadniczej nieistotności jakichkolwiek przekonań. Jeśli zatem nie można przejść obojętnie wobec zagadnienia istotności przekonań, to zagadnienie prawdy w dialogu religijnym nie da się także zmarginalizować. O ile bowiem stwierdzamy, że przekonania odgrywają istotną rolę w życiu ludzkim, nieuchronnie nasuwa się pytanie o prawdziwość tych przekonań.

Oczywiście usuwanie roszczeń kognitywnych religijnych tradycji na dalszy plan nie oznacza od razu opowiadania się za pluralizmem religijno-teologicznym. Nawet gdyby różnice pomiędzy prawdami religijnych tradycji faktycznie nie odgrywały większej roli, nie musiałoby to automatycznie oznaczać, że przyjmuje się inne tradycje jako równorzędne ze swoją. Tym niemniej popieranie tego typu myślenia tworzy w szerokim kontekście pewien punkt wyjścia do rozwiązania problemu prawdy, jaki jest stawiany w dyskusji przez przedstawicieli teologii pluralistycznej.

### 4.3 Względność kognitywnych roszczeń do prawdy

Tendencja, aby w dobie globalnego pluralizmu, wszystkie roszczenia do prawdy traktować jako relatywnie prawdziwe, zaczyna ogarniać także obszar religii. Relatywistyczne pojęcie, według którego to, co jest dla mnie prawdziwe, wcale nie musi być prawdziwe dla innych zdaje się stawać dla coraz większej grupy współczesnych ludzi jedyną zdrową reakcją na doświadczenie religijnej różnorodności tego świata<sup>22</sup>. Krytyczne odrzucenie innych przekonań jest nie do pogodzenia ze współczesnym nawoływaniem do tolerancji i otwartości. W konsekwencji rygorystyczne wymaganie prawdy, tradycyjny znak charakterystyczny ludzi pragnących wznosić swoje życie na mocnych fundamentach, zostaje zastąpiony przez uprzejmą i dobrotliwą akceptację jakiegokolwiek przekonania i opinii.

---

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. tamże, s.256, gdzie Kreiner powołuje się na publikację P.F. Knittera: *Ein Gott – viele Religionen*, München 1988, s. 51.

W odróżnieniu od marginalizacji, relatywizm umożliwia uznanie zasadniczego znaczenia poznawczych roszczeń prawdziwości przekonań. Jest jednak prostą drogą do uznania równości różnorodnych i niekiedy konkurujących ze sobą przekonań i roszczeń do prawdy.

Teza epistemologicznego relatywizmu nie polega na twierdzeniu, jakoby różniące się od siebie przekonania były jednocześnie (mimo ich różnicy) uznawane za prawdziwe przez poszczególnych ludzi. Co do tego nie ma przecież żadnych wątpliwości. Wystarczy posłuchać jakiegokolwiek debaty, aby zdać sobie sprawę, że to, co dla jednego dyskutanta nie podlega wątpliwości, dla innego jest oczywistym zafałszowaniem stanu rzeczy. Teza owa nie polega także na wyrażeniu przekonania, że kiedyś dojdzie do zintegrowania wielu aspektów prawdy w jedną ogólnie obejmującą syntezę. Relatywizm twierdzi natomiast, że o prawdziwości, czy fałszu określonych roszczeń i zdań da się rozstrzygnąć jedynie w obrębie określonego kontekstu. Nie ma zatem sensu zastanawiać się nad prawdziwością jakiegoś przekonania w oderwaniu od jego kontekstu. Przekonania są prawdziwe jedynie dla określonego podmiotu, w określonej grze językowej (Sprachspiel), systemie definicji i pojęć, kultury, religijnej tradycji czy epoki. Krótko mówiąc: „Nie ma prawdy, wiedzy, czy też jakichkolwiek norm racjonalnych, które byłyby niezależne od ich partykularnego kontekstu. Zatem, podstawowe założenia i wartości danego schematu pojęciowego nie mogą być oceniane na podstawie czegokolwiek, co byłoby niezależne lub wyższe od tego, co jest właściwe dla samego owego kontekstu”<sup>23</sup>.

W takich warunkach wyznanie wiary w Jezusa Syna Bożego byłoby prawdziwe dla chrześcijanina, ale niekoniecznie dla buddysty, czy Żyda. Odwrotnie nauka o reinkarnacji byłaby prawdziwa dla wyznawców religii Wschodu, ale nie dla chrześcijan, czy muzułmanów. Relatywizm nie wyklucza wprawdzie, że istnieje religijna tradycja, która jest najbardziej właściwa w charakteryzowaniu prawdy o Bogu i człowieku, ale dodaje od razu, że twierdzenie to musi być uzupełnione: „najlepsza dla mnie, dla ciebie, dla innych”. Bez tego koniecznego dodatku nie można mówić o jakiegokolwiek przewadze jednej tradycji religijnej nad innymi.

Z niezaprzeczalnego faktu, iż różni ludzie uważają za prawdę różne od siebie przekonania religijne nie można jednak wysnuwać epistemologicznego wniosku, jakoby same owe przekonania były tylko relatywnie prawdziwe, stwierdza Kreiner<sup>24</sup>. Przekonujące wnioskowanie z empirycznego faktu istnienia różnych roszczeń o charakterze poznawczym w kierunku stwierdzenia ich

---

<sup>23</sup> „There is no truth, knowledge, or rationality norm independent of particular contexts. Thus, the basic assumptions and values of a given conceptual scheme cannot be evaluated on the basis of anything independent of or higher than is internal to the context itself”. H.A. Netland, *Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth*, Grand Rapids 1991, s.169. Cytat w tłumaczeniu autora.

<sup>24</sup> Por. A. Kreiner, *Kritische Erwägungen*, s. 257n.

względności byłoby dopuszczalne tylko w przypadku przyjęcia zupełnie absurdalnego założenia, że pomiędzy prawdą a tym, co czasem uważa się za prawdę, nie zachodzi żadna różnica. Kto jednak decyduje się na taki krok, już praktycznie zrezygnował z jakiegokolwiek idei prawdy, choć mówi w dalszym ciągu o prawdzie „relatywnej”. Funkcja pojęcia prawdy polega w sposób istotny na tym, aby przeprowadzić rozróżnienie pomiędzy prawdziwymi i fałszywymi przekonaniem. Nacisk na tę funkcję pojęcia prawdy kładzie zresztą także kognitywny relatywizm. I tutaj leży właściwie główny powód do odrzucenia traktowania poznawczego charakteru roszczeń do prawdy jako czegoś względnego, relatywnego. Albo przyjmujemy bowiem dotychczasowy związek z pojmowaniem prawdy i wtedy zupełnie niezrozumiałe staje się twierdzenie, że różniące się od siebie i czasem sprzeczne ze sobą przekonania mogą być relatywnie prawdziwe. Albo też pozbywamy się dotychczasowego związku z pojęciem prawdy. W tym przypadku niezrozumiałym pozostaje jednak, co w ogóle miałyby znaczyć wyrażenie „relatywnie prawdziwe”.

#### 4.4 Personalizacja religijnej prawdy

Następną możliwością stawienia czoła problemowi różnorodnych i sprzecznych ze sobą roszczeń do prawdy na polu pluralizmu jest redefinicja pojęcia prawdy. Propozycja owa polega na tym, aby pojęcie prawdy nie wiązać z właściwością kognitywnych roszczeń, co raczej z właściwością działań, doświadczeń, lub mówiąc najogólniej - osób. Za tą propozycją stoi pojmowalne dla wszystkich (co nie znaczy, że słuszne) założenie, że w przypadku kontekstu religijnego nie chodzi tyle o abstrakcyjne prawdy, prawdziwość wypowiedzi, czy zdań, co raczej o konkretną, przeżywaną i doświadczaną religijność poszczególnych ludzi czy wspólnot. Na płaszczyźnie religijno-teologicznej drogą tą podążył przede wszystkim Wilfred Cantwell Smith<sup>25</sup>. Twierdzi on, że niesłuszną rzeczą jest wypowiadać się o prawdziwości danej religii, chrześcijaństwa, czy islamu. Religijne tradycje bowiem przedstawiają się nam raczej jako istniejące fakty a nie teoretyczne rozważania. W dalszym toku swego rozumowania dochodzi on do bardzo problematycznego wniosku. Twierdzi, że lepiej byłoby interpretować prawdę religijną jako właściwość jednostki, osoby, a nie – lub przynajmniej nie w stopniu zasadniczym – jako właściwość wypowiedzianych zdań, czy twierdzeń. Pod pojęciem prawdy religijnej Smith rozumie jakoś życia religijnego, która nie odnosi się do zdań, czy teorii (belief), ale do relacji do Boga (faith).

---

<sup>25</sup> Zob. dzieła tego autora: *Questions of Religious Truth*, London 1967; *A Human View of Truth*, w: J. Hick (red.), *Truth and Dialogue*, London 1974; *Toward a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, London 1981; *Faith and Belief*, Princeton 1987.

I właśnie tu można przyporządkować jego rozumowanie do schematów teologii pluralistycznej. Jeśli bowiem rozstrzygającą kwestią pozostanie jakość życia z wiary, jeśli autentyczność i integralność życia religijnego poszczególnego człowieka wierzącego zinterpretujemy jako zasadę rozstrzygającą o religijnej prawdzie, to bardzo blisko już do orzeczenia jednakowej rangi wielu religijnych tradycji właśnie w odniesieniu do poznawczych roszczeń do prawdy. To nie chrześcijaństwo, buddyzm, czy islam są tutaj prawdziwe, czy fałszywe, także nie chrześcijańskie, buddyjskie, czy żydowskie roszczenia do prawdy. O wiele bardziej liczy się konkretne bycie chrześcijaninem, buddystą, czy muzułmaninem pojedynczych wyznawców owych religii. I to ono może być zakwalifikowane do kategorii „prawdziwe” lub „fałszywe”.

Smith nie idzie tak daleko, aby całkowicie rozdzielić epistemologiczne pojęcie prawdy od jej pojęcia personalnego. Ma po temu swoje powody. Jeśli bowiem prawdziwość bytowania byłaby całkowicie odrębna od prawdy rozumianej jako poprawności leżących u jego podstaw przekonań, oznaczałoby to definitywny koniec wszelkiego krytycznego rozróżnienia na dobro i zło. Tak zredefiniowana „prawda” znalazłaby się per definitionem u przekonanych nihilistów i faszystów. Tego typu konsekwencje dają się uniknąć, jeśli wprowadzi się pewne ograniczenia. Np. twierdząc, że przyporządkowując prawdę do osób nie chce się twierdzić, jakoby były one „wyłącznym” kryterium osądu. To wszystko oznacza jednakowoż, że prawda wypowiedzi o Bogu, Chrystusie, nirwanie, karmie, sansarze i innych nie zależy tylko od tego, czy ww. osoby czy stany rzeczy istnieją tak, jak zostały opisane przez poszczególne religijne tradycje, lecz że trzeba ich prawdziwość opierać jeszcze na subiektywnej postawie osoby wypowiadającej się na ich temat i żyjącej tymi wartościami.

Tymczasem prawda określonego credo religijnego nie może jednocześnie zależeć od obiektywnego stanu rzeczy i subiektywnego nastawienia wyznawcy, na co zwraca uwagę Armin Kreiner<sup>26</sup>. Doprowadziło by to w prostej linii do absurdalnego twierdzenia, że np. istnienie Boga zależy w jakiś sposób od jakości wiary religijnych podmiotów. Oczywiście, że niektóre obiektywne fakty zależą od subiektywnej religijności człowieka, ale istnienia Boga w żadnym razie nie można do nich zaliczyć.

Personalistyczne próby redefinicji pojęcia prawdy stają zatem przed dylematem: albo wykluczają konsekwentnie epistemologiczny postulat prawdy, co niesie ze sobą absurdalne konsekwencje, albo zachowują go i próbują w jakiś sposób zintegrować z całością swojego systemu, co prowadzi do powstawania oczywistych sprzeczności, a nie rozwiązując problemu różnorodności roszczeń do prawdy poszczególnych religii, sprawia że personalistycznie zredefiniowane pojęcie prawdy staje się wyraźnie inkoherentne - niespójne wewnątrznie i zewnętrznie.

---

<sup>26</sup> Por. A. Kreiner, *Kritische Erwägungen*, s. 260.

## 4.5 Mitologizacja prawdy religijnej

Najbardziej interesująca próba rozwiązania problemu kognitywnych roszczeń do prawdy z punktu widzenia pluralistycznej teologii religii wyszła spod pióra Johna Hicka<sup>27</sup>. Próba ta zasadza się na rozróżnieniu pomiędzy poszczególnymi obszarami wypowiedzi religijnych i wprowadzeniu mitologicznego rozumienia prawdy dla niektórych z nich. Hick obserwując wielość i sprzeczność poszczególnych wypowiedzi religijnych o charakterze kognitywnym dochodzi do wniosku, że nie mogą one razem wszystkie nosić określenia „prawdziwy”. Historyczne roszczenia prawdy byłyby wprawdzie z zasady rozstrzygalne, ale brak zachowanych wyraźnych poszlak często czyni to niemożliwym. Nie mają one jednak dla Hicka znaczenia podstawowego. Transhistoryczne roszczenia w przeważającej większości mogą być także prawdziwe albo fałszywe. Hick przyjmuje jednak i tutaj brak zdecydowanych historycznych czy empirycznych dowodów na potwierdzenie ich prawdziwości. Proponuje on zatem aby: (1) przyznać otwarcie istnienie sprzeczności pomiędzy roszczeniami do prawdy poszczególnych religii, (2) uznać ich rozstrzygnięcie w obecnym stanie za niemożliwe (3) zaakceptować fakt, że nie ma to większego wpływu na realizację przez Boga procesu zbawczego i w końcu (4) nauczyć się żyć z tymi różnicami i tolerować inne przekonania religijne choćby się było przekonanym o ich fałszywości<sup>28</sup>.

Dla części owych transhistorycznych przekonań proponuje Hick przeprowadzenie procesu mitologicznej redefinicji pojęcia prawdy religijnej. Przyjmuje on, że owe przekonania przedstawiają raczej prawdziwe lub fałszywe mity a nie twierdzenia o faktach. Do tej klasy wypowiedzi religijnych zalicza Hick wypowiedzi dotyczące rzeczywistości transcendentnej (the Real „an sich”). Owe wypowiedzi są dla niego prawdziwe jedynie w sensie mitologicznym, w sensie wywoływania u człowieka wierzącego określonych postaw istotnych soteriologicznie, które są właściwe dla rzeczywistości transcendentnej. Rzeczywistość owa sama w sobie pozostaje dla niego jednak niemożliwa do opisanego ani do obiektywnego doświadczenia czy rozpoznania. Z tego to właśnie powodu żadna z religii nie może rościć sobie prawa do roszczenia prawdziwego i adekwatnego ujmowania w pojęciach transcendentnej rzeczywistości.

To pojęcie prawdy mitologicznej łączy się u Hicka z kolejnym założeniem. Chodzi o zainspirowane lekturą Immanuela Kanta (1724-1804) rozróżnie-

---

<sup>27</sup> Zob. dzieła tego autora: *God and the Universe of Faiths*, London 1973; *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989.

<sup>28</sup> Por. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, dz. cyt., s. 370.



nie pomiędzy faktycznym stanem rzeczywistym przedmiotu w sensie ontologicznym i tym samym przedmiotem tak, jak jawi się on poznającemu go człowiekowi. Hick rozróżnia zatem za Immanuelem Kantem pomiędzy „noumenon” (gr. *noumenon*) – rzeczą samą w sobie, rzeczywistym, ale niepoznawalnym przedmiotem istniejącym poza świadomością, przejawiającym się poprzez zjawiska a „fenomenem” (gr. *phainomenon*) – zjawiskiem, jedyną rzeczywistością dostępną poznaniu, przedmiotem możliwego doświadczenia. Na polu jego pluralistycznej teologii religii manifestuje się to następującą wizją: w różnorodnych tradycjach religijnych znajdujemy różnorodne manifestacje oraz próby ujęcia pojęciowego jednej i tej samej rzeczywistości transcendentnej, które mimo ich wyraźnych różnic są prawdziwe – i o tyle są one w jednakim stopniu prawdziwe – o ile sprawiają, że przez nie ludzie wchodzą w kontakt z niewyrażalną rzeczywistością transcendentną. Na pytanie, w jaki sposób jedna i ta sama rzeczywistość transcendentna może manifestować się na tak różne i przecież czasami sprzeczne ze sobą sposoby; jak doświadczenie jednego i tego samego transcendentnego „noumenon” może się odcisnąć w takiej liczbie niemożliwych do zharmonizowania ze sobą mitów, odpowiada Hick wskazując na socjokulturowo uzależnioną różnorodność podmiotów ludzkich.

Odpowiadając na tezę mitologizacji prawdy religijnej Johna Hicka sformułujmy za Arminem Kreinerem kilka krytycznych uwag dotyczących założeń jego koncepcji<sup>29</sup>. Hick wydaje się mieć rację twierdząc, że przerośny sposób mówienia może mieć określone pragmatyczne, egzystencjalne funkcje, które nie mogą zostać w pełni wyrażone, sformułowane za pomocą dosłownego wyrażania się. Szczególnie ma to zastosowanie do języka religijnego. To wszystko prawda. Problematiczna jednak staje się jego teza w momencie twierdzenia istnienia transcendentnego przedmiotu, o którym – dzięki jego nieskończoności i tajemniczości – nie można sformułować żadnych dosłownie prawdziwych, a jedynie mitologicznie prawdziwych wypowiedzi.

Zrozumiałość danej wypowiedzi przerośnej czy metaforycznej zależy w sposób naturalny od pryncypialnej możliwości jej przetłumaczenia na język pojęć rozumianych dosłownie. Język metafor i analogii nie może zostać wprawdzie przetłumaczony na dosłowne wyrażenia nie tracąc przy tym licznych konotacji znaczeniowych, to prawda. Ale z drugiej strony metafory tylko dlatego są zrozumiałe, że obaj - mówca i słuchacz posiadają jakieś ogólne pojęcie, co w języku dosłownym odpowiada danej analogii, czy metaforze. Wyrażenia, które nie dawałyby się w żaden sposób przełożyć na wyrażenia o znaczeniu dosłownym pozostałyby całkowicie niezrozumiałe i przez to nieprzydatne w procesie komunikacji. Teza Hicka implikuje jednak częściowo niemożność dosłownego przełożenia religijnych mitów, czy metafor o centralnym znaczeniu.

---

<sup>29</sup> Por. A. Kreiner, *Kritische Erwägungen*, s. 263-266.

Niesie to z sobą kolejną fatalną konsekwencję. Mianowicie zmusza tego, kto opowiada się za jakimikolwiek przekonaniem natury religijnej do przyznania, że używanie przez niego językowych symboli i obrazów polega – przynajmniej częściowo – na fałszu w rozumieniu dosłownym, a mimo to ma pełnić doniosłą funkcję określania jego religijnego życia i duchowej tożsamości. Ten typ myślenia jest jednak daleki od samoświadomości większości zdrowo myślących religijnych ludzi. Oczywiście w wielu religijnych tradycjach świata istnieje świadomość granic ludzkiego poznania w zakresie rzeczywistości transcendentnej. Mamy także w nich do czynienia z przekonaniem o pewnej (czasem nawet ogromnej) nieudolności języka i pojęć ludzkich używanych do jej opisu (patrz teologia apofatyczna). Tym niemniej nigdy właściwie nie spotkamy się z twierdzeniem, że wszystkie wypowiedzi bez wyjątku odnoszące się do Boga i transcendencji są same w sobie fałszywe. Prowadziłoby to w prosty sposób do religijnego agnostycyzmu, sceptycyzmu, czy wreszcie w konsekwencji do ateizmu.

Abstrahując od tych problemów trudno także zrozumieć, w jaki sposób kryterium soteriologiczne proponowane przez Hicka może wypełniać swoją funkcję na bazie jego mitologicznego pojęcia prawdy. Jeżeli mitologiczna prawda przekonań religijnych zależy od zgodności z odpowiadającymi jej zachowaniami, one zaś z kolei od tego, czy odpowiadają one przedmiotowi kultu religijnego, to wydaje się być zrozumiałe, że przedmiot ów musi być w jakiś sposób opisywalny i możliwy do scharakteryzowania.

Z powodu szczupłości miejsca nie możemy sobie pozwolić na wyczerpującą dyskusję z tezą Hicka o mitologizacji prawdy religijnej. Jako wynik pozostanie jednak stwierdzenie niewystarczalności, a nawet pewnej szkodliwości owej hipotezy w procesie badań fenomenu wielości zjawisk religijnych i religijnych tradycji i wzajemnego ich przyporządkowania. Teza pluralistyczna, według której jedna i ta sama, wymykająca się wszelkiemu poznaniu i opisowi rzeczywistość spoczywa u źródeł różnorodnych religijnych doświadczeń transcendencji, oddziela tak mocno fenomenalną płaszczyznę doświadczenia od jego nouminalnego przedmiotu, że naprawdę trudno jest dostrzec, czy można tu jeszcze mówić o doświadczeniu, czy raczej mamy do czynienia ze zwykłą subiektywną projekcją.

## **5 Uwagi końcowe**

Przedstawione przez nas zarysy pluralistycznych prób odpowiedzi na empiryczny fakt istnienia wielu religijnych roszczeń o charakterze kognitywnym wykazały słabe punkty pluralistycznej hipotezy traktowanej jako całość. Zagadnienie prawdy stanowi nieprzerwanie zasadniczy problem religijnego pluralizmu. Przedstawione przez nas próby odpowiedzi udzielane przez „pluralistów” nie potrafią przekonać, w jaki sposób dałoby się pogodzić tezę o zasadniczej

równorzędności wielu religijnych tradycji z faktem istnienia wielu różniących się między sobą roszczeń do prawdy bez jednoczesnego marginalizowania, czy relatywizowania owych roszczeń, ewentualnie bez konieczności reinterpretacji czy funkcjonalizacji pojęcia prawdy i w ten sposób odłożenia problematyki prawdy w jej dotychczasowej postaci *ad acta*.

Oczywiście z przytoczonej argumentacji nie wynika, że religijny pluralizm nie znajdzie na nasze zarzuty odpowiedniej i przekonującej odpowiedzi w przyszłości. Dopóki się to jednak nie stanie, to przynajmniej z epistemologicznej perspektywy pozycje religijnoteologicznego ekskluzywizmu lub inkluzywizmu zdają się pozostawać daleko bardziej spójnymi alternatywami.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Frage nach der Wahrheit verbindet sich unausweichlich mit unserer ganzen Existenz; sowohl mit den theoretischen Erwägungen als auch mit der praktischen Durchführung unseres Lebens. Daher muss sich jede neue theologische Strömung unabdingbar an ihren Anforderungen messen lassen. Dies gilt also auch für die Religionstheologie, besonders in ihrer pluralistischen Prägung.

Die „Theologie der Religionen“ entwickelt sich immer mehr zu einem der wichtigsten Aufgabenbereiche gegenwärtigen Theologie. In der internationalen Diskussion hat sich seit einiger Zeit eine bestimmte Klassifikation weit verbreitet, die drei religionstheologische Grundmodelle unterscheidet: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Umfassendheit und Unausweichlichkeit dieser Klassifikation lassen sich durch eine einfache mengentheoretische Darstellung zwingend beweisen. Die vorliegende Untersuchung folgt in diesem Vorhaben den religionstheologischen Überlegungen eines deutschen Theologen jüngerer Generation Perry Schmidt-Leukel.

Die drei oben genannten religionstheologischen Grundmodelle lassen sich folgendermaßen definieren:

(1) Exklusivismus: Unter den Religionen enthält allein das Christentum heilshafte Gotteserkenntnis bzw. Offenbarung.

(2) Inklusivismus: Unter den Religionen enthält nicht nur das Christentum heilshafte Gotteserkenntnis/Offenbarung. Es enthält diese jedoch in einer allen anderen überlegenen Form.

(3) Pluralismus: Unter den Religionen enthält nicht nur das Christentum heilshafte Gotteserkenntnis bzw. Offenbarung. Sie ist vielmehr, auch in ihrer (relativ) höchsten Form, neben dem Christentum noch in weiteren Religionen enthalten.

Weiter wird die epistemologische Frage nach der Verbindlichkeit und Umfassendheit der Wahrheit an die dritte religionstheologische Position (Pluralismus), die hier besonders zur Debatte steht, gestellt. Es zeigt sich dabei, dass die Wahrheitsfrage ein nach wie vor ungeklärtes Grundproblem dieser Präferenz bildet. Die in der vorliegenden Analyse diskutierten Lösungsversuche können nicht plausibel klarmachen, wie sich die Behauptung einer prinzipiellen Gleichwertigkeit religiöser Traditionen mit der Tatsache divergierender Wahrheitsansprüche vereinbaren lässt, ohne diese Wahrheitsansprüche zu marginalisieren oder zu relativieren und ohne den Wahrheitsbegriff zu reinterpretieren oder zu funktionalisieren und damit das Wahrheitsproblem in seiner traditionellen Gestalt ad acta legen zu müssen. Unter Voraussetzung der Stichhaltigkeit der hier vorgetragenen Kritik scheinen, zumindest aus wahrheitstheoretischer Perspektive, der religionstheologische Exklusivismus und Inklusivismus die kohärenteren Alternativen zu sein.