

GRZEGORZ CHRZANOWSKI OP (Kraków)

## JOHN HICK – TEOLOG RELIGIJNEGO PLURALIZMU

Problematyka pluralizmu religijnego stanowi współcześnie jedno z najważniejszych, jeśli nie poprostu największe wyzwanie, przed którym stoi teologia katolicka czy w ogóle chrześcijańska<sup>1</sup>. Wbrew naiwnemu – bo opierającemu się raczej na apostołskim pragnieniu niż na realnej ocenie możliwości – optymizmowi chrześcijaństwo nie opanowało całej planety i prawdopodobnie nigdy to nie nastąpi. Religie niechrześcijańskie nie są w zaniku, ale podobnie jak chrześcijaństwo przeżywają, w rozmaitych kontekstach kulturowych i historycznych, momenty kryzysów i rozwoju. Być może trzeba pogodzić się na stałe z istnieniem pluralizmu religijnego. Pluralizmu rozumianego nie tylko jako zjawisko faktycznie istniejące w chwili obecnej, a mające kiedyś zniknąć, lecz raczej pluralizmu religii jako stałego kontekstu życia Kościoła i zasady w teologii. Hans Urs von Balthasar sformułował tę myśl w postaci tezy teologicznej o niekatolickim charakterze Kościoła w jego wymiarze historycznym<sup>2</sup>.

Pytanie o wartość soteryczną i – co za tym idzie – o prawdziwość religii niechrześcijańskich pojawiało się niejednokrotnie w ciągu historii Kościoła, ale dopiero po II wojnie światowej stało się jednym z pierwszoplanowych tematów teologicznych. Dowodem wagi problematyki dialogu międzyreligijnego jest bez wątpienia deklaracja *Nostra aetate*, poświęcona temu zagadnieniu przez sobór watykański II. Od czasów soboru poszukiwania teologiczne w dziedzinie dialogu międzyreligijnego posunęły się znacznie naprzód i współcześnie przyjmuje się istnienie trzech paradygmatów w teologii religii: ekskluzywistycznego, inkluzywnego oraz pluralistycznej teologii religii<sup>3</sup>. Stanowisko ekskluzywistyczne bliskie jest dosłownemu rozumieniu zdania *extra Ecclesiam nulla salus*. Jest tylko jeden pośrednik zbawienia – Jezus Chrystus – i może ono zostać osiągnięte jedynie w Kościele. Jest to stanowisko akcentujące mocno chrystocentryzm i istotną rolę Kościoła w dziele zbawienia. Paradygmat inkluzywistyczny również podkreśla

<sup>1</sup> Artykuł niniejszy jest wstępnym studium, powstałym w trakcie zbierania materiałów do rozprawy doktorskiej na temat zagadnienia prawdy w kontekście pluralizmu religijnego.

<sup>2</sup> Zob. Claude G e f f r é, *Jedyność chrześcijaństwa a pluralizm religijny*, „Znak” 1996, z. 8.

<sup>3</sup> Zob. *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Paris 1992, s. 1121 n.

specjalną rolę chrześcijaństwa i Jezusa Chrystusa jako jedyne go pośrednika zbawienia, ale nie odmawia religiom niechrześcijańskim wartości, dostrzegając w nich wiele elementów prawdy i dobra oraz możliwość osiągnięcia zbawienia. Słowo najpełniej objawiło się w Chrystusie i w sposób pełny jest głoszone w Kościele, ale obecne jest także w innych religiach. Ostatni z wymienionych modeli – paradygmat pluralistyczny – widzi wszystkie religie jako jednakowo wartościowe pod względem soteryczno-zbawczym i jednocześnie jako prawdziwe drogi zbawienia. Wszystkie religie w jednakowy sposób prowadzą do Boga, a Jezus Chrystus jest w historii religii jedną z wielu postaci, przez które Bóg się objawił; chrystologia nie jest zatem w żaden sposób dyscypliną normatywną dla chrześcijańskiej teologii religii.

### PRZEWROT KOPERNIKAŃSKI W TEOLOGII RELIGII

Według zgodniej opinii wielu współczesnych badaczy<sup>4</sup>, najbardziej znanym, najbardziej radykalnym i kontrowersyjnym przedstawicielem paradygmatu pluralistycznego jest brytyjski teolog i filozof religii John Hick. W 1973 roku opublikował on książkę *God and the Universe of Faith*, będącą zbiorem artykułów, z których jeden, *The Copernican Revolution in Theology*, poświęcony został gruntownej zmianie perspektywy w dziedzinie teologii religii. Dla zilustrowania swojej tezy Hick posługuje się analogią kosmologiczną. Dotychczasowa chrześcijańska teologia religii, którą Hick utożsamia z paradygmatem ekskluzywistycznym, przypominała astronomiczny system Ptolemeusza. W centrum świata religii znajdowało się chrześcijaństwo wraz z chrystologicznym dogmatem o wcieleniu Syna Bożego oraz twierdzeniem głoszącym, że „poza Kościołem nie ma zbawienia” John Hick postuluje zmianę perspektywy i usytuowanie w centrum religijnego kosmosu Boga, a wszystkie religie, łącznie z chrześcijaństwem, mają odtąd krążyć wokół Niego. W efekcie postulowanej zmiany perspektywy z chrystocentrycznej na teocentryczną, żadna religia nie jest uprzywilejowaną drogą zbawienia, mogącą rościć sobie pretensje do posiadania prawdy absolutnej. Stanowisko Hicka bywa także określane jako paradygmat teocentryczny.

#### *Argumenty teologiczne za przewrotem kopernikańskim*

Hick twierdzi, że dotychczasowe stanowisko teologii chrześcijańskiej zawierało immanentną sprzeczność, ponieważ nie potrafiło w za-

<sup>4</sup> Zob. Paul K n i t t e r, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*, 1985; Rosino G i b e l l i n i, *Panorama de la théologie au XX siècle*, Paris 1994, s. 593 n.

dowalający sposób wyjaśnić, jak można podtrzymywać dwa nawzajem sobie przeczące dogmaty: jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa w dziele zbawienia człowieka i przekonanie o powszechnej woli zbawczej Boga, obejmującej wszystkich ludzi, a więc także wyznawców religii niechrześcijańskich<sup>5</sup> Wszystkie dotychczasowe próby teologów zmierzające do uporania się z tym problemem, łącznie z nauką *Vaticanum II* i teologów współczesnych, jak na przykład teza Karla Rahnera o anonimowym chrześcijaństwie, idee „chrztu pragnienia” i „wiary nieuświadomionej” czy rozróżnienie Hansa Künga na „zwykłe drogi zbawienia” – religie niechrześcijańskie, i „drogę nadprzyrodzoną” – chrześcijaństwo, są daremnymi próbami wykazania, że choć „poza Kościołem nie ma zbawienia”, to jednak jest zbawienie poza Kościołem. Są to epicykle teologiczne konstruowane na podobieństwo epicykli astronomicznych, dodawanych do teorii Ptolemeusza, aby dane obserwacyjne pogodzić z przestarzałą teorią kosmologiczną. Czas porzucić przestarzały model teologii uprawianej według wzorca Ptolemeusza i zastąpić ją wizją kopernikańską – postuluje John Hick.

Hick przeciwstawia się pogładowi, jakoby Bóg zamierzył, aby ludzie mogli być zbawieni tylko w taki sposób, że jedynie mała mniejszość mogłaby tak naprawdę przyjąć zbawienie. Nazywa to „paradoksem gigantycznych proporcji” Byłoby moralną sprzecznością, gdyby przyjąć, że Bóg miłości, który dąży do zbawienia całego świata, zdecydował, że człowiek może być zbawiony jedynie w taki sposób, iż tylko niewielka mniejszość może tak naprawdę przyjąć to zbawienie, reszta zaś pozostaje poza zasięgiem łaski<sup>6</sup>. Gdyby do końca zaakceptować ptolemeuszowy model teologii religii – uważa Hick – należałoby przyjąć, że przynależność religijna, a co za tym idzie szanse na zbawienie uzależnione są od miejsca urodzenia się człowieka. Poznanie prawdy i łaska zbawienia stałyby się funkcją miejsca urodzenia. Usiłując znaleźć odpowiednie wytłumaczenie dla tych pozornie nierównych szans względem zbawienia, Hick formułuje hipotezę „objawienia wielopostaciowego” (*pluriform revelation*)<sup>7</sup> Od około 800 roku p.n.e., powiada John Hick, nastął złoty wiek religijnej kreatywności w historii ludzkości. W wielu częściach globu doszło, nieomal równocześnie, do wydarzeń noszących cechy Boskiego objawienia. Seria objawień występujących niezależnie w odrębnych nurtach ludzkiej kultury doprowadziła do ukształtowania się religii ludzkości. Widziane z tej perspektywy religie świata nie są konkurencyjne względem siebie. Ta sama Boska Rzeczywistość objawiła się całej ludzkości, a ludzkość dała różne odpowiedzi, uwarunkowane kulturowo, etnicznie, historycznie i geograficznie.

<sup>5</sup> Por. 1 Tm 2, 3–4.

<sup>6</sup> Zob. J. H i c k, *God and the Universe of Faiths*, s. 122.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 137

Zbawienie nie tylko jest dostępne w różnych religiach w sposób pełny, jako że są one uprawnionymi odpowiedziami na Boską Rzeczywistość, ale ma ponadto podobną strukturę z punktu widzenia fenomenologii religii<sup>8</sup>. Według Hicka, zbawienie polega na wyzwoleniu się od skupionego na sobie punktu widzenia, który jest źródłem egoizmu, chciwości, wyzysku i zła, a skupieniu się na ostatecznej tajemnicy Boga. Hick sugeruje, aby zamiast słowa „Bóg” używać terminu „Rzeczywistość” (*The Real*) i w konsekwencji traktować zbawienie jako przejście od stanu ześrodkowania na sobie (*self-centredness*) do stanu ześrodkowania na Rzeczywistości (*Real-centredness*). Zbawienie zatem jest rzeczywistym przekształceniem jaźni i bytu ludzkiego oraz wyzwoleniem człowieka z różnych form alienacji religijnej. Dla Hicka pojęcie zbawienia i wyzwolenia zawsze pojawiają się razem (*salvation/liberation*). Nie trzeba dodawać, że jedyną zadowalającą teorią zbawienia jest paradygmat teocentryczny. Model ekskluzywistyczny w ogóle nie uznaje wartości zbawczej religii nie-chrześcijańskich, a model inkluzywny nie wnosi nic nowego, jest jedynie współczesnym epicyklem, wymuszonym na teologii przez świadomość nowoczesną.

Dalszych argumentów na rzecz postulowanego przewrotu w teologii Hick poszukuje, poddając krytycznej analizie dogmat chrystologiczny<sup>9</sup>. Naturalną skłonnością człowieka religijnego – zauważa Hick – jest dążność do wywyższania ludzkiego założyciela religii i podnoszenia go do statusu boskiego. Mechanizm ubóstwienia opiera się na psychologicznej skłonności do przemieniania mocnego psychologicznego doświadczenia w ontologiczną prawdę normatywną. Hick uważa, że ma tutaj zastosowanie w pewnym stopniu pogląd Feuerbacha głoszącego, że Bóg jest projekcją ludzkich ideałów. Rozmaitość opinii i wyobrażeń na temat Jezusa pozwala przypuszczać, iż w wielu przypadkach „indywidualna lub wspólnotowa wyobraźnia, nakładając swój własny obraz (Jezusa) na taką ilość danych Nowego Testamentu, na ile było to możliwe, utworzyła postać Chrystusa, która odpowiada duchowym potrzebom Jego czcicieli; w głębi tej galerii portretów znajduje się w zasadzie nieznaną osobę z Nazaretu (*largely unknown man of Nazareth*)”<sup>10</sup>. Projekcja i wyniesienie ma miejsce nie tylko w chrześcijaństwie, lecz także w innych religiach, czego przykładem może być mahajanistyczna doktryna Trzech Ciał Buddy. Twierdzenie, że Jezus jest Bogiem, nie wyraża zatem prawdy dosłownej i historycznej, a jedynie religijne znaczenie i ważność Jezusa dla chrześcijan. „Było rzeczą naturalną i zrozumiałą – pisze Hick – że Jezus,

<sup>8</sup> J. H i c k, *The Rainbow of Faiths*, London 1995, s. 16–23.

<sup>9</sup> Zob. J. H i c k, *Jesus and the World Religions*, [w:] *The Myth of God Incarnate*, London 1977, s. 168–185.

<sup>10</sup> J. H i c k, *The Myth of God Incarnate...*, s. 167–168.

dzięki któremu człowiek doświadczył głębokiego spotkania z Bogiem oraz nowego i lepszego życia, powinien zostać uznany za Syna Bożego i że ta poetycka wizja, przekształcając się w prozę, dokonała później wyniesienia Jezusa z pozycji metaforycznie rozumianego syna Bożego do poziomu metafizycznego Boga Syna, posiadającego tę samą substancję co Ojciec w obrębie troistego Bóstwa. W obrębie tego środowiska kulturowego nie było innego skutecznego sposobu dla wyrażenia znaczenia Jezusa jako tej jedynej osoby, przez którą człowiek spotyka Boga i doświadcza przemieniającej mocy tego spotkania<sup>11</sup>.

### *Argumenty filozoficzne na rzecz teocentrycznej*

Hick poddaje ponadto analizie logiczny status i naturę języka dogmatu o Wcieleniu. Dla potrzeb swoich badań wprowadza rozróżnienie na język dosłowny (*literal language*) i język mityczny (*mythical or poetical language*). „Przez mit rozumiem opowiadanie, które nie jest dosłownie prawdziwe, ale posiada moc wzbudzania u jego słuchaczy praktycznej odpowiedzi wobec mitycznego desygnatu (*myth's referent*); mitem prawdziwym jest ten, który wywołuje właściwą odpowiedź (*appropriate response*). Prawdziwość mitu jest zatem prawdziwością praktyczną, polegającą na jego zdolności do prawidłowego ukierunkowania naszego życia<sup>12</sup>. Zdaniem Hicka, język dogmatu o Wcieleniu jest językiem mitologicznym, a nie dosłownym, i jako taki nie pociąga za sobą konieczności przekonania o wyłącznym objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie. Dla chrześcijanina właściwie rozumiany język dogmatu Wcielenia wzbudza i zarazem wyraża właściwą odpowiedź względem Jezusa jako Zbawiciela. „Albowiem to przez Jezusa spotkałiśmy Boga jako naszego niebiańskiego Ojca i wkroczyliśmy w nowe życie, którego ostatecznym ośrodkiem jest Bóg<sup>13</sup>. W sytuacji, gdy język mityczny zostaje pomieszany z językiem dosłownym, rodzi się nieprawomocne roszczenie do prawdy, co uruchamia reakcję łańcuchową, prowadzącą do postawy ekskluzywistycznej.

Dodatkowym zarzutem wobec tradycyjnej chrystologii jest podniesiony przez Hicka zarzut filozoficzny głoszący, że język jej jest niespójny, ponieważ pojęcie Boga i pojęcie bytu ludzkiego są diametralnie przeciwstawne, a mówienie, że człowiek o imieniu Jezus jest jednocześnie Bogiem jest niemal nonsensem. Utrzymywać, że jedna i ta sama osoba może być wieczna i zrodzona w czasie, wszechmocna i jednocze-

<sup>11</sup> Tamże, s. 176.

<sup>12</sup> J. H i c k, *The Rainbow of Faiths...*, s. 51; zob. także *God and the Universe of Faiths*, s. 167

<sup>13</sup> J. H i c k, *God and the Universe of Faiths...*, s. 167

śnie ograniczona ludzką słabością, to tak jakby stwierdzić, że można narysować figurę, która posiada jednocześnie atrybuty okręgu i kwadratu<sup>14</sup>.

### KRYTYKA PLURALIZMU TEOCENTRYCZNEGO

Stanowisko tak radykalne i kontrowersyjne, jak pluralistyczna teologia religii, wywołało, co oczywiste, szeroką dyskusję wśród teologów i filozofów religii. Rzecz znamienita, że jedno z najciekawszych podsumowań tej dyskusji znajdujemy w wydanej w roku 1995 książce samego Hicka: *The Rainbow of Faiths*. Napisana została w formie dialogu, w którym autor odpowiada na zarzuty dwóch uczonych, filozofa i teologa, przemawiających w imieniu krytyków paradygmatu pluralistycznego.

Wielu krytyków stanowiska Johna Hicka zauważyło, że kopernikańska wizja świata religii nie oddaje sprawiedliwości religiom, ponieważ nie bada ich takimi, jakimi są naprawdę. Pluralizm religijny ignoruje lub próbuje unieważnić konkretne różnice między tradycjami religijnymi, ujednolicając je według jednego fałszywego schematu. Jest on formą myślenia totalizującego, dokonującego zamachu na partykularne kultury i lokalne tradycje, podporządkowując jednej globalnej „meta-narracji” wszystkie indywidualne i wspólnotowe „opowiadania”, unieważniając tym samym i eliminując odmienność i inność Innego. Teocentryzm prezentuje inny obraz religii, niż go przedstawiają same religie, a tym samym nie opisuje religii prawdziwie, ale je interpretuje w świetle swoich założeń. „Podstawowy zarzut wobec pluralizmu religijnego głosi, że ukazuje on obraz religii różniący się znacznie od tego, jaki przedstawiają one same. Postrzegając wielkie tradycje jako różne odpowiedzi na tę samą ostateczną Rzeczywistość, lekceważy ich różnice jako pochodzące od ludzkich czynników, związanych z różnorodnością kultur naszej planety. Czyż to właśnie nie podporządkowanie ich wobec jednej wszechobejmującej teorii neguje konkretny charakter każdej religii i postrzega ich odmienne nauczanie jako ludzkie symbole i mity?”<sup>15</sup> W efekcie reinterpretowane doktryny różnią się niekiedy istotnie od pierwotnych wierzeń, występujących w samych religiach. W obrębie pluralistycznej metateorii systemy doktrynalne poddane są degradacji. Z poziomu będących w konflikcie i konkurujących absolutnych tez, roszczących sobie prawo do wyrażania prawdy, stają się prawdami relatywnymi, mitami i metaforami ważnymi jedynie w obrębie danej tradycji. Pluraliści, neutralni

<sup>14</sup> Zob. J. Hick, *The Second Christianity*, London 1983, s. 31.

<sup>15</sup> J. Hick, *The Rainbow...*, s. 40.

obserwatorzy świata religii, twierdzą, że posiadają lepszy punkt widzenia na religie i ich wzajemne relacje niż ten, który jest dostępny z wnętrza tradycji religijnej.

### *Analiza argumentacji chrystologicznej Hicka*

Krytyczną analizę teologicznych argumentów należy rozpocząć od przemyślenia centralnej zasady teologicznej, uzasadniającej przewrót kopernikański – powszechnej woli zbawczej Boga<sup>16</sup>. Jakie są podstawy wiary w powszechną wolę zbawczą Boga, na czym ugruntowane jest to twierdzenie? Odpowiedź na to pytanie jest zaskakująca w pierwszej chwili, ponieważ sugeruje – jest to opinia Gavina D’Costy – że teoria Hicka jest niespójna. D’Costa uważa, że Hick jest teologiem według starego paradygmatu Ptolemeusza, a jego teocentryzm nie może być oddzielony od fundamentu chrystologicznego. Według opinii Hicka, poznanie religijne opiera się na doświadczeniu religijnym. Twierdzenie o kochającym Bogu, który pragnie zbawienia wszystkich, ugruntowane jest na fakcie, że chrześcijańskie doświadczenie życia w obecności Boga zostało nam udostępnione przez Jezusa Chrystusa. Stwierdza to *explicite* sam Hick: „Doświadczeniem uczniów było, iż ojcowska miłość Boga została im objawiona przez życie Chrystusa. Jezus powiedział ludziom, że Bóg kocha i troszczy się o każdego z nich z nieskończoną łaskawością, czułością i mądrą miłością: twierdzenie to było wiarygodne w ustach Jezusa, ponieważ nadprzyrodzona *agapé* ujawniała się w jego sposobie postępowania wobec ludzi”<sup>17</sup>. Cytat ten, mimo że pochodzący z dość wczesnej pracy, być może nawet z okresu pre-kopernikańskiego Hicka, nasuwa pytanie, czy przypadkiem nie mamy tu do czynienia z teologią Ptolemeuszową w przebraniu kopernikańskim. D’Costa wyraża pogląd, że usiłując uciec od normatywnego chrystocentryzmu i chcąc zastąpić go normatywnym teocentryzmem, Hick nie dostrzega faktu, że prawdziwy teocentryzm opiera się tak naprawdę na chrystocentryzmie<sup>18</sup>. W tym znaczeniu Jezus Chrystus jest „normatywną” czy „rozstrzygającą” postacią nawet dla hipotezy pluralistycznej.

D’Costa ustosunkowuje się także do wprowadzonego przez Hicka rozróżnienia na mityczne i dosłowne rozumienie języka dogmatu o wcieleniu Syna Bożego. Posługując się tym rozróżnieniem, Hick pragnie uniknąć rozumienia Wcielenia jako absolutnie wyłącznego

---

<sup>16</sup> Por. Gavin D’Costa, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions*, London 1986, s. 22–51. Książka ta stanowić będzie oparcie dla wielu krytycznych analiz, przedstawionych w niniejszym artykule.

<sup>17</sup> J. Hick, *Faith and Knowledge*, London 1978, s. 225.

<sup>18</sup> Zob. G. D’Costa, *Theology and Religious...*, s. 31.

i jedyne go udzielenie się Boga człowiekowi, wymagającego przyjęcia Go, o ile człowiek pragnie znaleźć się w obrębie oddziaływania zbawczej łaski. Mityczne rozumienie wcielenia miałyby rozerwać ontologiczny związek między Jezusem a Bogiem. Próba ta jest nieudana, gdyż zdaniem D'Costy: „Mimo iż Hick usiłuje rozerwać wyłączny ontologiczny związek Jezusa i Boga, będę nadal twierdził, że jego mitologiczne rozumienie podtrzymuje (wyraźnie bądź *implicite*) normatywny ontologiczny związek Jezusa i Boga, który konieczny jest w rzeczywistości dla podtrzymania jego centralnego aksjomatu o powszechnej miłości Boga. Bez tego założenia kopernikańskie przedsięwzięcie upada. Wraz z tym założeniem i jego nieuniknionymi chrystologicznymi implikacjami przewrót kopernikański wygląda raczej jak jeszcze jeden, prawdziwy Ptolemeuszowy epicykl”<sup>19</sup>.

Odniesienie pochodzącej od Feuerbacha idei projekcji pojęcia Boga do dogmatu chrystologicznego prowadzi może w ostateczności do niebezpiecznej konkluzji o subiektywnym i ekspresyjnym jedynie charakterze języka religijnego, bez żadnego odniesienia do sfery przedmiotowej. Choć pogląd taki był wyznawany przez niektórych filozofów brytyjskich, Hick polemizował z tym stanowiskiem, odrzucając niepoznawcze, bezodniesieniowe rozumienie języka religijnego<sup>20</sup>. Człowiek wierzący, wyrażając jakieś twierdzenie religijne, nie pragnie jedynie dać upustu swoim emocjom, ale, przynajmniej w niektórych sytuacjach, wyraża przekonanie na temat rzeczywistego stanu świata. Człowiek wierzący, mówiący o Jezusie Chrystusie, wyraża poznawcze roszczenie, iż przez Niego rzeczywiście spotyka Boga miłości. Tak oto D'Costa powraca w tym miejscu jeszcze raz do przedstawionego już wcześniej twierdzenia, że nawet mityczne rozumienie języka chrystologii posiada ontologiczne znaczenie. Nie można rozpoznać w Bogu, umieszczonym w centrum świata religii, Boga miłości, ani nazywać Go tym imieniem bez Jezusa i ugruntowania tego twierdzenia w normatywnej chrystologii.

Powiedziano powyżej, że prawda mitu ma charakter praktyczny, i że celem jej jest wzbudzić odpowiednią postawę u słuchacza. Co to znaczy „odpowiednia postawa” w przypadku odniesienia chrześcijanina do osoby Jezusa Chrystusa? Sam Hick tak oto opisuje odpowiedź chrześcijanina na orędzie Jezusa: „Dzięki swojej odpowiedzi względem osoby Jezusa wielu ludzi otwarło się na Boską obecność; zmianie uległo ukierunkowanie ich życia; pojednali się sami ze sobą, swymi bliskimi i Bogiem; stali się świadomymi realności ich boskiego, kochającego

<sup>19</sup> Zob. tamże, s. 32.

<sup>20</sup> Szerzej na temat badań nad językiem religijnym w brytyjskiej filozofii analitycznej i polemiki Hicka z niepoznawczym rozumieniem języka religii zob.: Michael Petersen, *Czy można sensownie mówić o Bogu*, tłum. M. Klimowicz, „Znak” 1995, z. 12, s. 33 n.



Ojca, który im przebaczył i zaakceptował ich... To nie On zbawiał (Jezus), ale Jego niebieski Ojciec. Lecz Jezus był tak dalece Boskim przedstawicielem, tak świadomym życia w Bożej obecności i służenia Bożej miłości, że Boska rzeczywistość była przekazywana przez Niego innym<sup>21</sup>. A zatem odpowiednia postawa człowieka wierzącego wobec Jezusa – mimo iż nie jest postawą zbawionego do Zbawiciela – podkreśla uprzywilejowany sposób objawienia się Boga w Chrystusie. Jak taka postawa może być usprawiedliwiona, jeśli nie jest On dosłownie Bogiem wcielonym? Skoro Hick *explicite* stwierdza, że Jezus pośredniczy w przekazywaniu Boskiej miłości, i odrzuca zarazem w innym miejscu nie-poznawcze rozumienie języka religijnego, oznacza to, że język chrystologii nie jest czysto subiektywny i bez odniesienia do pewnej rzeczywistości ontologicznej. Odpowiednia czy też praktyczna prawda wydaje się nie tylko sprowadzać do subiektywnej odpowiedzi wierzącego, ale mieć także związek z rzeczywistością Boskiej obecności, zapośredniczonej przez Jezusa. „Jeśli zatem chrześcijański wykład na temat Boga nabiera swojej koherencji i adekwatności w nauce Jezusa i nadto dotyczy on prawdy, Hick wyraźnie nie zdołał pozbawić języka chrystologii jego ontologicznego znaczenia” – konkluduje D’Costa<sup>22</sup>.

### *Religie nieateistyczne a hipoteza pluralistyczna*

Kolejny zarzut podniesiony przez D’Costę wobec hipotezy pluralistycznej dotyczy miejsca religii nieateistycznych, na przykład niektórych nurtów hinduizmu czy buddyzmu, w kopernikańskim świecie religii. Różne religie – twierdzą zwolennicy omawianego paradygmatu – są raczej komplementarnymi niż sprzecznymi odpowiedziami na tę samą, Boską Rzeczywistość. Zróżnicowanie religii związane jest z odmiennym kontekstem kulturowym, w jakim odpowiedź na Boskie objawienie została udzielona, ale ta sama Rzeczywistość znajduje się u „eksperymentalnych korzeni” każdej tradycji. Jeżeli stanowisko pluralistyczne wymaga dla swej spójności Boga miłości jako centrum, religie nieateistyczne, mimo iż mają wiele cech pozytywnych, nie mogą być zbyt prawdziwe i adekwatne względem Boskiej Rzeczywistości. Twierdzenie o komplementarności raczej niż sprzeczności różnych religii stwarza poważne trudności w chwili, gdy chcemy postawić pytanie o ostateczny charakter Boskiej Rzeczywistości, o Jej osobowy lub nieosobowy charakter. Hick broni się, twierdząc, że wątki nieosobowego rozumienia Boga obecne są w religiach teistycznych i na odwrót – przykładem pierwszego stanowiska miałby być Mistrz Eckhart

<sup>21</sup> J. H i c k, *God and the Universe...*, s. 176–177

<sup>22</sup> Zob. G. D’C o s t a, *Theology and Religious Pluralism...*, s. 34.

w obrębie chrześcijaństwa, drugiego zaś osobowy kult Absolutu jako Isvara w hinduizmie. Hick, idąc śladem innych pluralistów, neguje realne istnienie sprzeczności twierdzeń religijnych, utrzymując, że w ostatecznym rozrachunku prawdy nie należy szukać przez uznanie jednej z alternatyw, w postawie „albo-albo”, ale w dążeniu do wzajemnego ubogacenia się i przyjęcie postawy „zarówno-i”. A zatem nawet najbardziej sprzeczne opinie i twierdzenia religijne da się ze sobą pogodzić, ponieważ mają charakter prawd jedynie częściowych, z których można utworzyć większą całość w obrębie szerszego paradygmatu. D’Costa dostrzega w takiej postawie elementy zarozumiałości i triumfalizmu, tak że pluralistom można postawić taki sam zarzut, jaki oni sformułowali przeciw stanowisku ekskluzywistycznemu<sup>23</sup>.

Hick stwierdza niejednokrotnie, że prawda jakiejś religii może być potwierdzona lub obalona jedynie dzięki weryfikacji eschatologicznej – pośmiertnemu sprawdzianowi zgodności dogmatów religijnych z treścią doświadczenia eschatologicznego<sup>24</sup>. Gavin D’Costa zauważa jednak, że nakreślona przez Hicka w *Death and Eternal Life* koncepcja eschatonu, ostatecznego stanu rzeczy, ma charakter teistyczny, jeśli nie zupełnie chrześcijański. Podtrzymanie teistycznego charakteru eschatonu jest konieczne, jeśli ma zostać zachowane rozumienie zbawienia jako „ześrodkowania na Rzeczywistości” (*Reality-centredness*). D’Costa stwierdza, że „... ‘Wieczny’ Hicka, przechodząc do eschatonu, wydaje się być teistycznym Bogiem u kresu raczej niż w centrum świata religii”<sup>25</sup>. Można powiedzieć, że Hick głosi jednocześnie dwa sprzeczne poglądy. Po pierwsze, zarówno religie teistyczne, jak i nieteistyczne mają według niego taką samą wartość zbawczą, a Rzeczywistość jest tak samo autentycznie doświadczana jako osobowa lub nieosobowa, oraz, po drugie, nasza ostateczna relacja do Boga polega na miłosnym zjednoczeniu z osobowym wszechmiłującym Bogiem. „Jestem przekonany – podsumowuje D’Costa – że nawet jeśli teistyczny Bóg Hicka zostaje usunięty z centrum świata religii [...] przekonujemy się, że w ostatecznej, ‘eschatologicznej analizie’ pojawia się ponownie u kresu świata religii, jeszcze raz wpychając Hicka do obozu Ptolemeusza, z którego usiłuje on uciec”<sup>26</sup>.

Ponadto, jeśli rzeczywiście przyjąć, że każda religia jest uprawnioną odpowiedzią na Boską Rzeczywistość, jak należy oceniać zjawiska takie jak nazizm (który także zawierał elementy kultu), czarnoksięstwo czy rozmaite sekty?<sup>27</sup> Uczciwie należy przyznać, że Hick jest

<sup>23</sup> Tamże, s. 38.

<sup>24</sup> Zob. J. H i c k, *God and the Universe...*, s. 35–36.

<sup>25</sup> G. D’C o s t a, *Theology and Religious...*, s. 44.

<sup>26</sup> Tamże, s. 45.

<sup>27</sup> Zob. Tomasz S i k o r a, *Nihilismus sive Theologia Purpura. Uwagi o narodowosocjalistycznej teologii krwi*, „Znak” 1994, z. 6, s. 60–66.

świadom tego zagrożenia i stwierdza, że uznanie z definicji za prawdę wszystkiego, co jest szczerze praktykowane i w co ludzie z przekonaniem wierzą, uniemożliwia jakiegokolwiek krytyczne rozróżnianie, tak intelektualne, jak i etyczne. Nie podaje jednak jasnych kryteriów, wedle których można by stwierdzić, że ideologia nazistowska lub czary nie są prawdziwą odpowiedzią na Boską Rzeczywistość.

### *Kant a interpretacja religii*

Dopracowując ostatecznie swoją interpretację religii, Hick odwołuje się do epistemologii Immanuela Kanta, wykorzystując rozróżnienie między światem noumenalnym – istniejącym samoistnie i poza zasięgiem ludzkiej percepcji – oraz światem fenomenalnym, który jawi się naszej świadomości. Boska Rzeczywistość, usytuowana w centrum świata religii, jest analogiczna do sfery noumenalnej. Zróżnicowane na poziomie fenomenalnym odpowiedzi – występujące w obrębie rozmaitych tradycji religijnych – są zatem uprawnionymi ujęciami Rzeczywistości, choć zawsze obecny jest w nich element ludzkiej konstrukcji, decydujący o wielości religijnych idei. „Sugeruję – powiada Hick – zastosowanie tego poglądu do naszego poznania Rzeczywistości, rozróżniając między Rzeczywistością noumenalną, Rzeczywistością *an sich* oraz Rzeczywistością pojmowaną na sposób ludzki jako szereg Boskich fenomenów”<sup>28</sup>. Użycie kantowskiego schematu ma na celu oddalenie dwóch zarzutów. Przede wszystkim wykazanie niesłuszności zarzutu, iż to chrześcijański Bóg znajduje się w centrum świata religii, oraz uzasadnienie twierdzenia, że religie nie są sprzeczne, ale mają charakter komplementarny. Przyjęty od Kanta model ma także za zadanie wyjaśnienie istoty i genezy pluralizmu religijnego.

Czy posługując się kantowskim schematem Hick odpiera zarzuty? D’Costa stwierdza, że nie<sup>29</sup>. Jeśli usuniemy z centrum świata religii Boga wszechogarniającej miłości i zastąpimy Go „Wiecznym”, wyzbędziemy się racji dla podjęcia kopernikańskiego przewrotu. Jeśli nie jest to Bóg objawiony przez Jezusa, to skąd wiemy, że obejmuje On ludzkość powszechną miłością? A przecież zmiany paradygmatu dokonano w imię tegoż dogmatu. Jeżeli Rzeczywistość *an sich* znajduje się poza zasięgiem ludzkich możliwości poznawczych, być może myślenie o Niej jako o Bogu miłosiernym nie jest uprawnione? Nie mogąc w gruncie rzeczy mieć pewności, że jakikolwiek fenomen religijny odzwierciedla dobrze sferę Boską (jak sprawdzić czy istnieje odpowiedniość między fenomenami a rzeczą samą w sobie?), czy nie przyjmujemy stanowiska bliskiego agnostycyzmowi – zapytuje D’Costa?

<sup>28</sup> J. Hick, *Rainbow...*, s. 29.

<sup>29</sup> Zob. G. D’Costa, *Theology and Religious...* s. 43.

## KONKLUZJA

Podstawowym wnioskiem, który można sformułować na zakończenie naszych analiz, jest teza o niepowodzeniu przewrotu kopernikańskiego w teologii. Tezę tę należy jednak formułować ostrożnie. Na podstawie krytyki, przede wszystkim tej przeprowadzonej przez D'Costę, można by się pokusić o przyjęcie twierdzenia, że Hick – nie będąc tego świadom – jest teologiem według starego, ptolemeuszowego paradygmatu. Być może jednak lepiej będzie poprzestać na ostrożnym wykazaniu istnienia wewnętrznej aporii myśli Hicka, związanej z trudnością ugruntowania hipotezy teocentrycznej bez chrystologii.

Nasuwa się także pytanie o słuszność alternatywy znajdującej się w punkcie wyjścia teorii Hicka. Autor *God and the Universe of Faiths* formułuje zagadnienie bardzo radykalnie: albo przyjmujemy paradygmat Ptolemeusza wraz z tradycyjną chrystologią i ideą Kościoła jako jedyne i wyłącznego szafarza łaski, godząc się tym samym na pozbawienie możliwości zbawienia wyznawców innych religii, albo przyjmujemy hipotezę pluralistyczną. Wobec tak postawionego wyboru wizja kopernikańska narzuca się samoistnie. Tymczasem nie chodzi tutaj przecież o zagadnienie możliwości zbawienia niechrześcijan, ale o odpowiednią teologię religii. Hick zbyt pospiesznie i ostatecznie niesłusznie odrzuca paradygmat inkluzywistyczny, traktując go jako wymuszony na teologii epicykl, nie doceniając zupełnie jednej z podstawowych jego zalet – szansy pogodzenia postawy dialogu z nie naruszonym przekazem wiary. Ostatni wniosek związany jest z refleksją nad metodologicznymi wymogami dialogu. Claude Geffré, we wspomnianym już artykule *Jedyność chrześcijaństwa a pluralizm religijny*<sup>30</sup>, zwraca uwagę, że prawdziwy dialog – także w przestrzeni międzyreligijnej, winien posiadać trzy cechy: (1) szczerze pragnienie poznania innych tradycji religijnych, tak jak są one rozumiane przez ich wyznawców, (2) jasne określenie swojego stanowiska i świadomość własnej tożsamości oraz (3) założoną w punkcie wyjścia dialogu równość pomiędzy rozmówcami. O ile paradygmat pluralistyczny realizuje w całej pełni trzeci z wymienionych punktów, o tyle wobec pierwszego i drugiego można postawić pewne zastrzeżenia. Przede wszystkim istnieje ryzyko, że poznanie innych religii będzie zawsze zniekształcone przez wcześniejsze przyjęcie hipotezy pluralistycznej, która nie ujmuje danej religii tak, jak ta pojmuje samą siebie. Ponadto, pamiętając o dokonanej przez Hicka interpretacji dogmatów chrześcijańskich, zwłaszcza chrystologicznych, należy zapytać, do jakiego stopnia można uznać za chrześcijańską teologię religii niechrześcijańskich myśl, która neguje centralne dogmaty chrześcijaństwa, jak na przykład prawdę wiary o jedynym pośrednictwie zbawczym Jezusa Chry-

<sup>30</sup> Zob. „Znak” nr 8, 1996, s. 19–20.

stusa i Jego bosko-ludzkiej naturze. Jeżeli myśl Hicka ma być refleksją teologiczną, wyrosłą z wnętrza chrześcijańskiej tradycji, nie powinna odcinać się od swych własnych korzeni, negując fundamentalne prawdy własnej tradycji.

## JOHN HICK'S PLURALISTIC THEOLOGY OF NON-CHRISTIAN RELIGIONS

### S u m m a r y

Hick claims that in a modern theology of religions there should be a shift from an exclusive paradigm into a pluralistic one. The exclusive model is based on the belief that Jesus Christ is the only mediator of salvation and that there is no salvation outside the Church. The pluralistic model, on the other hand, recognizes equal authenticity and soteriological value of all other religions. Hick justifies his revolutionary opinions by highlighting a dissonance between two basic Christian axioms. The first one says that God wants everybody to be saved and the second one adds that the latter can only be had through Jesus Christ as the only mediator with God. Furthermore, Hick goes on to say that the Revelation of God in Christ is not an ultimate one and that Christ himself was only one of many religious figures in history who was given divine features. According to Hick in Christian theology there has been an unjustified transition from a metaphorically understood son of God to a metaphysical understanding of Christ as God the Son, the second Person of the Holy Trinity. The study of Hick's conception pointed out the pluralistic hypothesis adjusts separate religions into a one meta-theory and changes their image. In consequence the religions are presented differently from how they perceive themselves. Moreover, it is impossible to sustain the conviction about the God's universal will of salvation without the Christological dogma. It was Jesus who revealed the Truth about God and that Truth can only be affirmed through his Divine authority. There are other difficulties in accepting the pluralistic hypothesis because the perceiving of God as a Person contradicts the principal beliefs of buddism and hinduism. The conviction that the ultimate Reality is the God of love could be questioned if there are many other authentic images of that Reality. It must be added that there are than no criteria which would allow to decide which one of them is the true one. Finally, one can only conclude that Hick's philosophy cannot be treated as a Christian theology of religion because by placing Christianity in a wider pluralistic paradigm it denies one of the essential truth of faith: the Christological dogma.