

Józef Myśków

Prawda religii jako fundament apologetyki ogólnej

Collectanea Theologica 47/1, 31-41

1977

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JÓZEF MYŚKÓW, WARSZAWA

PRAWDA RELIGII JAKO FUNDAMENT APOLOGETYKI OGÓLNEJ

Religioznawcze, nie teologiczne, ujęcie apologetyki¹ zakłada istnienie w religiach tzw. rysu apologijnego, czyli obronnego i zbudowanej wokół niego apologii². Mając na uwadze, iż fakt powyższy nie jest przedmiotem naukowej krytyki żadnej z dyscyplin religioznawczych, W. Kwiatkowski uznał go za przedmiot apologetyki, wszakże, mimo starej nazwy, rozumianej odtąd jako nauki o apologii religii, nauki mającej zresztą zarazem stanowić ukoronowanie nauk religioznawczych³. Taka koncepcja apologetyki, pomijając jej oryginalność, a przy tym również jej niepopularność⁴, domaga się ciągłej weryfikacji jej zasadności, zwłaszcza w obliczu

¹ Takie ujęcie znamionuje system apologetyki totalnej utworzony przez W. Kwiatkowskiego. W bogatej już literaturze przedmiotu nadal czołową pozycją pozostaje podstawowe dzieło tegoż uczonego pt. *Apologetyka totalna*, t. 1: *Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej*, Warszawa³ 1961, t. 2: *Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, Warszawa² 1962. Ponadto por. np. J. Nosowski, *Wpływ apologetyki totalnej na badania religioznawcze*, *Studia Theol. Vars.* 8(1970) nr 1, 41—49; Z. Ligęza, *Istotne warunki naukowego usystematyzowania apologetyki religioznawczej*, *Studia Theol. Vars.* 8(1970) nr 1, 167—211; J. Myśków, *Apologetyka stosowana w zarysie. Jezus z Nazaretu w swej świadomości religijnej*, Warszawa 1973, 67—93, 313—322.

² Pojęcia te zostaną szerzej omówione w oddzielnym fragmencie niniejszego artykułu.

³ Por. R. Paciorkowski, *Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej*, *Collect. Theol.* 25(1954) 26; J. Myśków, *Apologetyka a religioznawstwo. Niektóre punkty styczne w świetle współczesnych poglądów*, *Studia Warmińskie* 3(1966) 185—219.

⁴ System apologetyki totalnej w zasadzie nie jest znany na Zachodzie, być może również z przyczyn natury zewnętrznej, wszakże swoistą wymowę musi mieć fakt, że na gruncie polskim jest on kultywowany jedynie przez ośrodek warszawski.

wyjątkowego rozwoju współczesnego religioznawstwa. Zadanie to zostało podjęte w obecnym artykule na wąskim odcinku relacji zachodzącej między przedmiotem apologetyki a jego ostateczną podstawą. Jeżeli się przyjmie, że bezpośrednią podstawą apologetyki jest fakt istnienia apologii religii oraz rysu apologijnego, to podjęty temat implikuje ponadto zagadnienie relacji tej podstawy do jej ostatecznego fundamentu. Zastosowana tu metoda analityczno-porównawcza ma z jednej strony ułatwić bardziej jednoznaczny opis fenomenu religii, zwłaszcza w apologetyce, a z drugiej — pomóc sprawdzić zasadność omawianej koncepcji apologetyki. Przedmiotem analizy będą tu takie pojęcia jak religia, apologia religii, rys apologijny oraz prawda religii, zaś konfrontacje nawiązywać będą głównie do danych dostarczonych przez historię i filozofię religii.

1. Religia

Pomijając fakt, iż nie dysponujemy dotąd istotową definicją religii, przypomnieć wypada, że różnorodność definicji opisowych, proponowanych przez odnośne nauki religioznawcze, jest m. in. konsekwencją ich naukowej odrębności, która każe to zjawisko określać stosownie do przyjętego przez daną naukę przedmiotu formalnego. I tak np. według psychologa religii postawa religijna zakłada skutecznego kontakt człowieka z bóstwem, uwarunkowany zdecydowaną afirmacją Boga jako kogoś „Całkiem Innego”, a zarazem obecnego w „sercu” religijnego przeżycia⁵, a historyk religii słusznie się zastrzeże, iż proponowane przez niego, czy przez tę dziedzinę wiedzy, definicje, nie są filozoficzne i dlatego pozostawiają otwartą kwestię istoty religii⁶. Historia bowiem, jako nauka empiryczna, nie jest w stanie przy użyciu własnych środków decydować o tym, czy w określonym wypadku ma miejsce rozróżnienie między religią jako szczególną formą kultury a religią, jako ideą o cechach odrębności i prawdziwości zarazem⁷.

Bardzo krytycznie i powściągliwie wypowiada się o historii religii M. Eliade. Wyznaje on, że chciał za wszelką cenę przedstawić obiektywną historię religii, ale wysiłki zmierzające do utworzenia tej dyscypliny jako nauki samodzielnej, trwające około jednego wieku, nie dały rezultatów, ponieważ historia religii nie zdołała się wystarczająco wyodrębnić z antropologii, etnologii, socjologii, psychologii religii, a nawet orientalistyki. Pragnąc mimo to wywalczyć dla siebie status nauki, musiała podzielić krytyczny los, jaki spotkał również inne współczesne dziedziny wiedzy⁸.

⁵ A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles² 1966, 285.

⁶ N. Söderblom, *Manuel d'histoire des religions*, Paris 1925, 1 n.

⁷ P. Ortega, *Philosophie de la religion*, Paris 1948, t. 1, 91.

⁸ M. Eliade, *Psychologie et histoire des religions. A propos du symbolisme du „Centre”*, Zurich 1951, 249.

Niemniej historia religii na pewno może określić warunki pojawienia się religii, może ją opisywać, charakteryzować, systematyzować, i — co najważniejsze, może i powinna wskazywać jak dokonywał się rozwój religii na przestrzeni wieków, u różnych ludów, w różnych wspólnotach, czyli po prostu w ludzkości⁹.

Wszakże możliwość zbliżenia się do istoty religii pojawia się dopiero wówczas, gdy się uwzględni w badaniach całość przejawów życia religijnego — i to począwszy od czasów prehistorycznych aż po współczesność, a ponadto gdy tę całość poddaje się analizie nie tyle w aspekcie historycznym, tj. pytając o jej „początek” w dziejach ludzkości, ile raczej w aspekcie filozoficznym w sensie szukania jej trwałej podstawy¹⁰. Otóż jeśli się założy, że religie mają swe źródło w człowieku i w każdym czasie przez człowieka są kultywowane, wówczas należy też przyjąć, że również w człowieku jest zawsze obecna owa trwała podstawa religii. Można do niej dotrzeć na drodze analizy istotowej możliwości człowieka, jaką jest bycie świadome i pojmowanie siebie w świecie. Dzięki tej właściwości człowiek urzeczywistnia siebie, stając się sobą, a zarazem okazuje swą własną transcendencję w stosunku do świata empirycznego, stając się tym samym podmiotem zdolnym do realizowania powołania metafizycznego¹¹.

Celem zilustrowania konkretnych prób, czynionych przez współczesnych religioznawców w zakresie opisu fenomenu religijnego, przyjrzymy się bliżej sposobowi postępowania E. Dhanisa, którego propozycje wydają się wyjątkowo trafne i obiektywne. Wstępnie zwraca on uwagę na to, że proponowana przez niego definicja religii nie jest normatywa, czyli teologiczna, lecz religioznawcza, czyli indukcyjna i to w sensie indukcji asercyjnej, a nie wyłącznie eliminującej¹². Definicja ta brzmi następująco: *religio est commercium hominis cum termino cui divinitatem aliquo modo tribuit, quem veneratur et apud quem salutem quaerit*.¹³ Tak określona religia wzięta subiektywnie oznacza wyznawanie religii, zaś wzięta obiektywnie — oznacza zespół norm dotyczących wiary i postępowania, które kształtują religię subiektywną. Inaczej mówiąc — subiektywny sens religii oddają takie zwroty, jak: „jego religia jest żywa” czy też „słaba”, podczas gdy jej sens obiektywny wyraża się w zwrotach: „on przyjął taką religię”, lub np. „X jest założycielem tej religii”.¹⁴

⁹ N. Söderblom, dz. cyt., tamże.

¹⁰ H. Rousseau, *Les religions*, Paris 1971, 12—13.

¹¹ Tamże, 14.

¹² E. Dhanis — V. Van Bulck — P. D'Elia — E. des Places — Aem. Gathier — J. Masson, *Introductio in studium religionum*, Romae 1963, 6 n.

¹³ Tamże, 7.

¹⁴ Tamże, 8.

Analiza proponowanej definicji religii

Przez *terminus* należy tu rozumieć przedmiot kultu, a ściślej jego przymioty stanowiące rację, dla której jest on czczony. Temu przedmiotowi człowiek religijny przypisuje cechy „bóstwa”, tj. uznaje je jako bezwzględnie najwyższy obiekt swych możliwości poznawczych. Definicja dodaje, iż dochodzi do tego *aliquomodo*, tj. w różny sposób, co ma tu oznaczać, że nie zawsze i niekoniecznie towarzyszyć temu muszą jasne i wyraźne wyobrażenia czy afirmacje. Ma to miejsce zwłaszcza w tzw. religiach niższych, którym nie sposób miana religii odmówić, mimo iż w ich ramach pojęcia religijne i ich manifestacje mają charakter raczej mglisty i zawoalowany¹⁵.

Van der Leeu w określa ów *terminus*, czyli przedmiot religii, jako *sacrum*, przez które rozumie to, co jest różne od człowieka i otaczającego go świata, a zarazem od niego wyższe¹⁶.

Nie brak również autorów, którzy w określaniu religii dostrzegają jej przedmiot (*terminus*) w „ponadludzkiej mocy”, lub „rzeczywistości pozaziemskiej”¹⁷. Użyte tu metafizyczne pojęcia nie oddają jednak w sposób wystarczający tego, co jest religii istotnie właściwe.

Commercium tłumaczy tu jako obcowanie¹⁸, a rozumiemy przez nie zespół czynności, poprzez które człowiek łączy się z domniemanym czy prawdziwym bóstwem, pojętym w sposób bardziej, lub mniej osobowy. Obcowanie religijne nosi miano kultu, który może być wewnętrzny i zewnętrzny, prywatny i publiczny, ale w istocie swej zależy od tego w jakim stopniu jego przedmiotowi przyznaje się cechy osobowe. Przedmiotowi religii pojętemu osobowo człowiek wierzy i ufa, takie też bóstwo jest on zdolny kochać, czcić, przepraszać i o cokolwiek prosić.¹⁹

W analizowanej definicji nie użyto słowa *cultus*, lecz zastąpiono je dwoma innymi terminami, tj. *veneratio* i *salutis quaesitio*, oznaczającymi dwa konstytutywne elementy kultu. Wynika z tego, że „cześć”, „uwielbienie” weryfikują definicję kultu wyłącznie w połączeniu z „pragnieniem zbawienia”. Inaczej mówiąc, oddawanie czci przedmiotowi religii można nazwać kultem tylko wówczas, gdy w grę wchodzi czynnik zbawczy. Czynnik ten musi występować w aktach religijnych w sposób formalny także w tym sensie,

¹⁵ Tamże.

¹⁶ G. van der Leeu, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen² 1956, 3; por. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, 11 n.

¹⁷ Tiele — Söderblom, *Kompendium der Religionsgeschichte*, Berlin 1931, 3; G. Wobbermin, *Religionsphilosophie als theologische Aufgabe*, Kantstudien 33(1928)214; por. E. Dhanis, *dz. cyt.*, 13.

¹⁸ E. Dhanis, *dz. cyt.*, 13.

¹⁹ Tamże, 14.

iz w aktach tych musi się przejawiać jednoznacznie i wyraźnie pragnienie osiągnięcia zbawienia.²⁰ Akty te bowiem tylko wówczas mają sens religijny, czyli po prostu są aktami religijnymi, gdy ich podmiotowi towarzyszy przeświadczenie, że ich zastosowanie w odniesieniu do przedmiotu religii może uznawane bóstwo przejednać, a tym samym zapewnić zbawienie.

Według niektórych autorów, o „obcowaniu” religijnym można mówić tylko w relacji do osobowego przedmiotu religii, czym też należy tłumaczyć fakt, że do proponowanych przez nich definicji religii wprowadzają właśnie pojęcie przedmiotu osobowego.²¹ Wydaje się jednak, że historia religii dostarcza nam dostatecznie wiele przykładów na potwierdzenie tezy przeciwnej, mianowicie iż istniały i dziś istnieją religie w ścisłym tego słowa znaczeniu, tj. zawierające istotne elementy kultu (cześć, troska o zbawienie), chociaż w zasadzie negują one osobowy charakter przedmiotu religii²². Jednocześnie należy się zgodzić z tym, co potwierdza również historia religii, że jeden z najbardziej typowych aktów religijnych, jakim jest modlitwa, implikuje przeświadczenie człowieka modlącego się o osobowym charakterze jej adresata²³.

Zastosowanie w definicji określenia *veneratio* i *salutis quaeasitio* wymagają jednak dalszych wyjaśnień i uściśleń.

Cześć i uwielbienie, jako istotny wyraz uniżoności ducha wobec przedmiotu religii, przyjmują różne formy w zależności od atrybutu, jaki w tym przedmiocie się uznaje. Do atrybutów, które w najwyższym stopniu zdolne są wzbudzić w człowieku religijnym postawę uwielbienia należą: świętość przedmiotu religii, tj. jego niewypowiedziana transcendencja i moralna doskonałość, a następnie jego najwyższa moc i władza. Najbardziej szczególnym sposobem oddawania kultu zewnętrznego temu wszechogarniającemu panowaniu bóstwa jest ofiara, która znowu występuje w różnych formach, głównie w zależności od tego, czy dana religia jest mniej czy bardziej rozwinięta.

Szukanie zbawienia, zarówno w sensie afektywnym, rozumiane jako pragnienie, jak i efektywnym, oznaczające faktyczne stosowanie odpowiednich środków do osiągnięcia tego celu, jest kolejnym elementem konstytuującym religię i dlatego rzeczywiście w każdej religii znajduje swoje miejsce. Powyższa postawa człowieka religijnego podyktowana jest jego przekonaniem, że wyznawane przez niego bóstwo jest jego współczującym opiekunem, a zarazem dobrem uszczęśliwiającym. Zbawienie, pojęcie religijne o ogromnym

²⁰ Tamże, 14 n.

²¹ Por. W. Schmidt, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, Münster 1930, 3 n.; H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. 2, Paris³ 1929, 5.

²² E. Dhanis, *dz. cyt.*, 15 n.

²³ Tamże, 17; por. Fr. Heiler, *Das Gebet*, München⁴ 1923.

znaczeniu, w sensie szerszym oznacza osiągnięcie dóbr i uwolnienie się od zła, przy czym najczęściej to zło jest rozumiane jako grzech i śmierć, a uwolnienie jako interwencję bóstwa. W sensie ścisłym zbawienie oznacza ponadludzkie i wewnętrzne zjednoczenie z bóstwem. Przez ponadludzkie zespolenie się podmiotu z przedmiotem religii należy rozumieć taką wspólnotę, która pod jakimś względem wykracza poza granice ludzkich możliwości. Historia religii dostarcza licznych przykładów takiego pojmowania zbawienia, gdy np. wskazuje na religie, według których zbawienie zostało udzielone człowiekowi w wyniku nadzwyczajnej interwencji w formie boskiego objawienia.²⁴

Zespolenie się podmiotu z przedmiotem religii jest wszakże ponadludzkie przede wszystkim dlatego, iż jest ono wewnętrznym zjednoczeniem się z bóstwem, przy czym ta wewnętrzność również jest różnie w odnośnych religiach rozumiana. Np. w odniesieniu do życia ziemskiego może ona oznaczać obcowanie z Bogiem nie tylko w duchu poddaństwa, ale też w duchu synostwa i przyjaźni, albo też wspólnotę życia dokonującą się w spożywaniu ofiary złożonej bóstwu. Co się tyczy życia przyszłego, wyrazem owej „intymności” może być np. wizja uszczęśliwiająca, albo nawet utożsamienie się niejako z Absolutem²⁵.

Omówiona wyżej definicja religii posiada jedynie charakter hipotezy i z tego względu domaga się dodatkowych uzasadnień w zakresie jej sprawdzalności. Postępowanie takie dokonuje się aktualnie na trzech płaszczyznach, z których dwie należą do fenomenologii religii, a jedna do metafizyki poznania.

Pierwszy sposób docierania do istoty religii polega na próbie opisania przedmiotu religii, czyli *sacrum*, jak też podmiotu religii, czyli człowieka religijnego. W tym względzie powstają pytania czym różni się *sacrum* od *profanum* zarówno od strony przedmiotu, jak i od strony odpowiednich dyspozycji podmiotu, tak w ogólności, jak i we wszystkich możliwych aspektach. Znakomitą, acz nie bez zastrzeżeń, próbę rozwiązania powyższych kwestii zaprezentował R. Otto, według którego „*Sacrum* ujawnia się zawsze jako coś pod każdym względem różnego od *profanum*” i dlatego trzeba o nim powiedzieć, że jest „Czymś zupełnie innym”. Również „przedmiot, objawiając *sacrum*, staje się ‚czymś innym’, mimo że uczestniczy nadal w swym środowisku kosmicznym i nic zewnętrznego nie zdradza jego ‚inności’”²⁶.

Drugi sposób sprawdzania hipotetycznej definicji religii sprowa-

²⁴ E. Dhanis, *dz. cyt.*, 18 n.

²⁵ Tamże, 20; por. Fr. König, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg 1956.

²⁶ E. Dhanis, *dz. cyt.*, 23 n.; por. R. Otto, *Das Heilige*, Gotha¹⁶ 1927, 158.

dza się w zasadzie do analizy poszczególnych rodzajów religii, zwłaszcza głównych jej klas oraz do ustalania ich charakterystycznych cech. Przedmiotem badań są tu zatem religie ludów pierwotnych, religie narodowe, które są politeistyczne (z wyjątkiem religii Izraela) oraz tzw. wielkie religie, które posiadają wyraźne pojęcie bóstwa absolutnie doskonałego.²⁷

Jednym z możliwych uogólnień przeprowadzonej analizy opisowej definicji religii jest stwierdzenie, iż polega ona na niezłomnym przekonaniu o istnieniu porządku wyższego, całkiem innego, niewidzialnego, a zarazem na niezbitym przeświadczeniu o tym, że nasze najwyższe dobro zależne jest od dostosowania się do tego porządku²⁸. Powyższe sformułowanie, a zwłaszcza użyte w nim zwroty: przekonanie, przeświadczenie, znajdują swoje dalsze naświetlenie w kolejnej analizie takich pojęć, jak apologia religii i rys apologetyczny.

2. Apologia religii i rys apologetyczny

Prehistoria i etnologia religii, stosownie do swych możliwości, potwierdzają powszechność zjawiska apologii religii, a zarazem wykazują, że religie „wyższe” posiadają apologie bardziej rozbudowane zarówno od strony roszczeniowej, jak i motywacyjnej²⁹. Np. według Glasenappa wszyscy wyznawcy i obrońcy wielkich religii utrzymują, że a. jedynie ich księgi święte mają charakter autorytatywny ze względu na ich wyższość w stosunku do innych tego rodzaju ksiąg; b. prawdziwość ich religii została potwierdzona przez wizje i inne doznania nadprzyrodzone, przez cudy dokonane za sprawą bogów czy świętych, jak też zapowiedzi i prorocтва; c. liczni męczennicy, którzy ponieśli śmierć za wiarę, są nieodpartymi świadkami prawdy, ponieważ inaczej nie można wytłumaczyć ich cierpienia i ofiary z własnego życia; d. wreszcie sukcesy danej religii, których wyrazem jest głównie jej rozpowszechnianie się, do wiodą potęgą niezachwianej prawdy tej religii³⁰. Natomiast użyte wyżej w odniesieniu do apologii religii przymiotniki: roszczeniowy i motywacyjny określają ich dwustopniową budowę, w miarę jak

²⁷ E. Dhanis, *dz. cyt.*, 24 n.

²⁸ „Jeśliby zażądano, abyśmy scharakteryzowali życie religijne w sposób jak najogólniejszy, moglibyśmy powiedzieć, że polega ono na wierze w porządek wyższy, niewidzialny, i w to, że najwyższe nasze dobro zależne jest od naszego dostrojenia się do tego porządku. Ta wiara i to dostrojenie się są właśnie religijną podstawą duszy.” — W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. z ang. J. Hempel, Warszawa 1958, 51.

²⁹ T. Kłak, *Apologia religii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, 786 n.

³⁰ H. Glasenapp, *Les cinq grandes religions du monde*, Paris 1954, 537—538; por. T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, 290 n.

istotne elementy apologii religii sprowadzają się do roszczeń wysuwanych przez założycieli odnośnych religii, bądź też ich głosiciele, czy reformatorów (strona deklaracyjna) oraz do zespołu motywów mających uzasadnić te roszczenia (strona motywacyjna)³¹.

Przytoczone wyżej stwierdzenia z zakresu prehistorii, historii i etnologii religii, dotyczące zjawiska apologii religii, nasuwają kwestię genetycznego podłoża konkretnych apologii religii. Jej rozwiązanie sugeruje nam inna nauka religioznawcza, mianowicie psychologia religii, która wykryła w akcie religijnym rys apologijny, zresztą ściśle związany z rysem aksjologicznym i normatywnym, w którym upatruje źródło i podstawę apologii na nim zbudowanej³². Według W. Kwiatkowskiego, który swoje stwierdzenie oparł głównie na wynikach badań przeprowadzonych przez G. Wobbermina, G. Wunderle, W. Stählina i W. Gruhna, „psychologia religii przy szczegółowej analizie przeżycia religijnego dostrzega, że osoba religijna jest przekonana o prawdziwości swoich wierzeń i że bardzo jej zależy na tym, aby jej wierzenia religijne były prawdziwe i to w stopniu nawet bezwzględny”³³. Wspomniani psychologowie religii uważają, iż ów rys obronny odgrywa decydującą rolę w świadomości religijnej, a nawet że dla każdego wierzącego jest on jednym z najważniejszych momentów przeżycia religijnego³⁴.

Rozpatrzone dotychczas dane, dostarczone przez zainteresowane dyscypliny religioznawcze, pozwalają na sformułowanie następującego uogólnienia: implikowane w definicji religii przekonanie osób religijnych o prawdziwości wyznawanej przez nich religii, zwane inaczej rysem apologijnym, nie tylko należy do istoty religii, ale jednocześnie stanowi podstawę zbudowanej na niej apologii poszczególnej religii.

3. Fundament religii i jej apologii

Fakt posiadania przez każdą religię, wyznanie, religijną wspólnotę czy sektę własnej świadomości religijnej i zbiorowej wyobraźni auto-interpretującej i auto-uzasadniającej jej doskonałość i miejsce w rozwoju i konstelacji zjawisk religijnych domaga się z punktu widzenia nauki badań krytycznych³⁵. Krytyka owej autointerpre-

³¹ Por. np. W. Kwiatkowski, *Formalna budowa własnej apologii Jezusa z Nazaretu*, *Studia Theol. Vars.* 8(1970) nr 1, 79—139; T. Kłak, *art. cyt.*, 786.

³² Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna, dz. cyt.*, t. 1, 35 nn.; J. Nosowski, *art. cyt.*, 43.

³³ *Tamże*, 35.

³⁴ *Tamże*, 36.

³⁵ Por. H. Desroche, *L'homme et ses religions. Sciences humaines et expériences religieuses*, Paris 1972, 14 n.

tacji i automotywacji religijnej jest właśnie przedmiotem dyscypliny religioznawczej określanej mianem apologetyki ogólnej. Jednym z naczelných zadań stojących przed tą dziedziną wiedzy jest weryfikacja zarówno owych autoapologii religii, jak i ich ostatecznych źródeł i podstaw, które tu określamy mianem fundamentu.³⁶ Do tego ostatniego zadania nawiązuje niniejsza refleksja, która — jak dotąd — pozwoliła stwierdzić, że apologie religii, stanowiące przedmiot apologetyki, mają swą podstawę w rysie apologetycznym, co konsekwentnie nasuwa kwestię ostatecznej podstawy rysu apologetycznego, a tym samym fundamentu apologetyki. Tym fundamentem religii w ogóle, a w szczególności rysu obronnego każdej religii i zbudowanej wokół niego apologii, a tym samym fundamentem apologetyki religioznawczej, jest prawda religii, która zarazem stanowi źródło ewentualnej prawdziwości konkretnych religii³⁷. Wspomniano już, że skoro religie są w każdym czasie kulturowane przez człowieka, w człowieku również winny znajdować swoją trwałą podstawę³⁸. Zdolny do postawienia kwestii Bytu człowiek jest w stanie uświadomić sobie skończoność i przygodność własnego istnienia, jak też otaczającego go świata i w poczuciu własnej bezsilności odwołuje się do ostatecznego fundamentu skończonej egzystencji, tj. do nieskończoności, którą trzeba nazwać Absolutem. Ten właśnie Absolut jest właściwym fundamentem i rdzeniem wszystkich religii i ich apologii. Jako transcendentny — jest Absolut rzeczywistością niedostępną dla ludzkich obserwacji i postrzeżeń, ale zarazem jest bezpośrednio obecny w rzeczywistości skończonej i dlatego może być przez człowieka w jakimś stopniu, choćby niewyraźnie, doświadczany. Jest to więc doświadczenie rzeczywistości obecnej w żywym kontakcie, angażującym istnienie, chociaż nie dające się właściwie wyrazić i bliżej określić. Tego rodzaju postrzeganie transcendencji jest czymś, czego nie można ująć w żadną kategorię czy system, po

³⁶ Por. B. Lonergan, *Method in Theology*, Darton 1972; P. Franssen, *Nie tylko o metodzie*, tłum. H. B., Znak 24(1972)1694—1699.

³⁷ „Kwestia prawdy i prawdziwości religii, a więc jej wartości, dotyczy dwóch zagadnień: 1. Czy religia w ogóle ma realną podstawę, tj. czy istnieje jej specyficzny przedmiot — Bóg? 2. Czy dana konkretna religia... jest tą właściwą drogą, która prowadzi do Boga i zbawienia? Pozytywna odpowiedź na pierwsze pytanie... pozwala mówić o „prawdzie religii” w ogóle (*Wahrheit der Religion*). Pozytywna odpowiedź na drugie pytanie... pozwala mówić o „prawdziwości” (konkretnej) religii (*wahre Religion*). Zagadnienie „prawdy religii” jest zagadnieniem filozoficzno-religijnym, natomiast zagadnienie „prawdziwej religii jest zagadnieniem apologetycznym” — T. Kłak, *Rys apologetyczny przeżycia religijnego*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Op. 3(1973)137. „Prawda religii w ogóle, a raczej świadomość tejże prawdy, oparta na przeświadczeniu o rzeczywistości działającego Boga, odgrywa wręcz decydującą rolę w przeżyciu religijnym. Podobną rolę pełni w nim świadomość i przekonanie o wynikającej z faktu Boskiego Objawienia prawdziwości konkretnej religii, do której się przynależy, którą się wyznaje i praktykuje” — *tamże*, 138.

³⁸ Por. H. Rousseau, *art. cyt.*, 14.

prostu dlatego, że przedmiotem percepcji jest tu rzeczywistość „Całkiem Inna” nazywana Bogiem³⁹.

Z prawdą religii i wynikającą z niej prawdziwością odnośnych religii wiąże się ściśle zagadnienie tolerancji religijnej. Można sądzić, że raczej nietolerancji, w myśl zasady, że prawda jest jedna, z której też wynikałby religijny ekskluzywizm. Zagadnienie to, chociaż w stosunku do podjętego tematu jest niewątpliwie drugoplanowe, może stanowić uzupełnienie dotychczasowego wywodu.

Pełne wymowy w tym względzie jest stwierdzenie G l a s e n a p p a, iż nietolerancja w stosunku do innych koncepcji jest jednym z najsmutniejszych rozdziałów historii religii⁴⁰. Historia chrześcijaństwa i islamu, zauważa on, była widowiskiem licznych wojen religijnych, prześladowań, procesów, inkwizycji itp. Jest rzeczą znamieną, że w przeciwieństwie do chrześcijan i muzułmanów Chińczycy są na ogół tolerancyjni, czego dowodzi m. in. współistnienie konfucjonizmu, taoizmu i buddyzmu w ich imperium. To samo trzeba powiedzieć o Hindusach. Spośród pięciu wielkich religii świata właśnie zwłaszcza buddyzm wprowadził w praktyce zasadę tolerancji w życie⁴¹.

Idąc za tokiem myśli G l a s e n a p p a, wszelka nietolerancja religijna jest oparta na implikowanej idei, że doktryna bliskiej nam religii jest równie prawdziwa jak twierdzenie, że $2 \times 2 = 4$, że woda jest związkem chemicznym H_2O , czy że 12.10.1492 r. Kolumb odkrył Amerykę. Jednakże pomiędzy tymi prawdami, faktami historycznymi, a prawdą religii istnieje zasadnicza różnica. Prawda religii ze swej natury nie należy do świata zewnętrznego i dlatego wszelkie próby jej ujmowania nie mogą być pozbawione subiektywizmu.⁴²

Powyższe stwierdzenie poprzedza G l a s e n a p p a uwagą, że przypowieść o ślepym słoniu spotyka się po raz pierwszy w kanonie buddyjskim. Budda opowiadał ją ażeby wykazać, że religie jego czasów walczą ze sobą tylko dlatego, że nie znają całej prawdy o sobie, ale tylko jej część. Ta anegdota była często powtarzana w Indiach, a dzisiaj znajduje się w podręcznikach szkolnych. W formie alegorii wyraża ona pięć prawd:

a. Człowiek przez swą ślepotę naturalną, tj. niedoskonałość poznania, jest niezdolny *a priori* do poznania rzeczywistego stanu rzeczy.

³⁹ *Tamże*, 15; „To zaś, co wywołuje zmiany w jakiejś rzeczywistości, samo musi być rzeczywistością, stąd czuję, że nie posiadamy filozoficznego usprawiedliwienia do nazywania nierzeczywistym niewidzialnego czy mistycznego świata. Bóg — przynajmniej dla nas, chrześcijan — jest imieniem owej istności najwyższej” — W. J a m e s, *dz. cyt.*, 467; por. G. v a n d e r L e e u w, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris 1955, 662 nn.

⁴⁰ H. G l a s e n a p p a, *dz. cyt.*, 546.

⁴¹ *Tamże*, 548.

⁴² *Tamże*, 552.

b. Z uwagi na ograniczoność swych władz może człowiek poznać tylko część prawdy (totalnej).

c. W konsekwencji człowiek może wyjaśniać i opisywać transcendencję tylko poprzez analogię ze światem swych własnych doświadczeń.

d. Człowiek jest skłonny do fałszywego uogólniania tego, co jest odrębne, odosobnione, indywidualne i specyficzne. W ten sposób umiejscawiając dokładnie to, co sam w sobie widzi, w tworzonej przez siebie perspektywie otaczającej go rzeczywistości, staje się autorem fałszywego obrazu opisywanego przezeń świata.

e. Na ogół człowiek wierzy w swoje poznanie, w poznanie, które sam zdobył. Na tej podstawie uważa, że wszystkie inne opinie są fałszywe i dlatego dąży do narzucenia innym własnych koncepcji, co staje się z kolei źródłem i zarzewiem walki i niezgody⁴³.

Wydaje się, że powyższe prawdy w sposób wyjątkowo trafny ilustrują zagadnienie tolerancji religijnej, a zarazem mogą okazać się pomocne w poszukiwaniu rozwiązania problemu prawdy religii.

LA VÉRITÉ DE LA RELIGION COMME FONDAMENT DE L'APOLOGÉTIQUE GÉNÉRALE

Les recherches de l'apologétique générale, conçue comme une branche autonome des sciences religieuses, ont pour objet les apologies des religions sous la forme axiologique. Conséquemment, les études de cette discipline doivent respecter les résultats obtenus par les sciences des religions contemporaines. En constatant, que le fondement de l'apologétique constitue le trait apologique et les apologies qui s'y appuient, dans cet article on s'occupe de la relation entre ce trait et apologies et leur fondement. Selon l'auteur, ce fondement constitue la vérité de la religion, que les sciences des religions constatent comme „Tout autre” et la philosophie chrétienne nomme comme l'Absolu ou simplement Dieu.

⁴³ *Tamże*, 542 n.