

Jerzy Tupikowski

Krytyczna rekonstrukcja głównych założeń analitycznej teologii naturalnej J. Hicka

Wrocławski Przegląd Teologiczny 23/1, 155-169

2015

Artykuł został 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.

JERZY TUPIKOWSKI CMF

KRYTYCZNA REKONSTRUKCJA GŁÓWNYCH ZAŁOŻEŃ ANALITYCZNEJ TEOLOGII NATURALNEJ J. HICKA

1. Uwagi wstępne

Dość często formułowaną tezę dotyczącą ateizmu jest ta, że, ściśle rzecz ujmując, nie jest on w zasadzie postawą wyraźnie intelektualną, co raczej decyżją woli – jest wyborem życiowej postawy, koncentrującej się na wykazaniu prawdziwości *przekonania* o charakterze praktycznym, że Bóg nie istnieje, a zatem i *przedmiot* wiary religijnej jest swoistym zbiorem pustym. Pytanie jednak fundamentalne, kluczowe, zwłaszcza z filozoficznego punktu widzenia, jakie się tutaj zarysowuje jest takie: Czy jakiegokolwiek twierdzenia ateistyczne mają jakiś poznawczy sens? Oczywiście, nie sprowadzając debaty do poziomu banalności, zasadne do poważnej dyskusji wydaje się rozważenie kwestii, czy w ogóle można na poziomie refleksji ontologicznej udowodniać, że jakiś przedmiot nie istnieje?

Bardzo interesującą w tym kontekście myśl artykułuje J.M. Bocheński, sądząc, że:

Żaden wielki myśliciel nigdy nie podawał w wątpliwość istnienia Boga. To może – kontynuuje – brzmieć dziwnie, jeśli pomyśleć o sporej liczbie tak zwanych ateistów. Jeśli jednak przyjrzeć się sprawie bliżej, to okaże się, że spór filozoficzny wcale nie toczy się o *istnienie* absolutu, czegoś nieskończonego. [...] Bo przecząc z wielką stanowczością istnieniu *chrześcijańskiego* Boga, twierdzą jednocześnie zazwyczaj, że świat jest nieskończony, wieczny, nieograniczony, absolutny. Co więcej, ich postawa jest pod niejednym względem jak każdy łatwo może sprawdzić, typowo religijna.

I wyprowadzając wniosek końcowy mówi: „Sporny problem polega [...] nie na tym, czy Bóg istnieje, lecz na tym, jak Go sobie powinniśmy wyobrazić”¹. Z uwagi tej wynika, że główny problem nie polega na samym braku afirmacji dla sądu w postaci: „Bóg istnieje”, lecz raczej na odpowiedzi na pytanie: w *jakiego* Boga, w jaki Jego *model*, czy *rozumienie* ewentualny ateista nie wierzy, czy też nie wyraża jakiegoś afirmującego przekonania głównie co do Jego istnienia, ale i Jego natury.

Naturalnie, sam problem ateizmu (oczywiście, w tle także problem agnostycyzmu) jest problemem zdecydowanie dłuższym, niż historia filozoficznej myśli kilku ostatnich wieków, niemniej jednak, to myśl w nich zawarta w znacznej mierze przyczyniła się i odcisnęła swoje piętno na kształcie współczesnej (XX i XXI-wiecznej) debaty w tym obszarze². Nie ulega wątpliwości, że oświecenie i wyrosły z niego pozytywizm wraz z jego późniejszymi dziejami wyznaczyły klimat podejmowanych aktualnie dyskusji w obronie istnienia Boga oraz tezach temu przeczących. Naturalnie, ze sporym uproszczeniem, ale można twierdzić, że niektóre nurty w ramach szeroko rozumianej filozofii analitycznej w jakiś sposób do tego dziedzictwa nawiązują i je rozwijają, zwłaszcza gdy wziąć pod uwagę przesłanie współczesnego neopoztywizmu w różnych jego odsłonach. Oczywiście, sama filozofia analityczna jako najbardziej prężny sposób współczesnego filozofowania, jest fenomenem niezwykle bogatym i wieloaspektowym – mieści w sobie rozmaite nachylenia merytoryczne: od filozofii języka (naturalnego i idealnego), przez elementy ontologii, filozofii umysłu, aż po filozofię religii i teologię naturalną³.

2. Co z „weryfikowalnością” wypowiedzi o Bogu?

W tym tle należy analizować i interpretować myśl J. Hicka (1992–2012)⁴, jednego z bardziej wpływowych i twórczych przedstawicieli tego nurtu, tym bardziej – to trzeba wyakcentować – że jego zainteresowania, aczkolwiek skoncentrowane głównie wokół zagadnień filozofii religii, to jednak ich naturalną *niszą* jest ogólny klimat – merytoryczny i metodologiczny, właściwy filozofii analitycznej. W tym kontekście warto przywołać trzy wstępne opinie, najpierw M. Kiliszka, który oceniając poglądy J. Hicka podkreśla, że jest on przykładem

¹ J.M. BOCHENSKI, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 71–72.

² Analizy w tym obszarze przeprowadza Z.J. Zdybicka: zob. *Alienacja zasadnicza: człowiek bogiem*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki* (XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL), red. A. GUDANIEC, A. NYGA, Lublin 1998, s. 23–37.

³ Zob. na ten temat badania i wnioski, jakie przeprowadza i formułuje T. Szubka: *Filozofia analityczna. Konceptcje, metody, ograniczenia*, Wrocław 2009.

⁴ Niniejszy artykuł nawiązuje do podjętych przeze mnie badań na kanwie jego myśli, które zawarłem w książce pt. *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata, czy kreacja religijnych sensów?* (Wrocław 2009, s. 164–185), ale je poszerza i w świetle nowszej literatury krytycznie porządkuje.

myśliciela reprezentującego tzw. nieredukcjonistyczny nurt analitycznej filozofii religii i szerzej – naturalnej teologii. Zwracając na to uwagę, chce przez to odnotować, iż takie podejście odbiega znacznie od (nazbyt) restryktywnego traktowania dyskursu języka religijnego, który w innych analitycznych opcjach, oceniano jako pozbawiony głębszego (logicznego) poznawczego sensu. W opinii bowiem J. Hicka, reflektowany przez niego język religijny, jak i analizy na polu ontologii, poddają się regułom weryfikacji oraz falsyfikacji, jak ma to miejsce w pozostałych typach ludzkiego rozumowania⁵. Analogiczne uwagi formułuje P. Strzyżyński, który podkreśla to, że filozoficzna myśl J. Hicka oraz – jak mówi – cała „współczesna mentalność” wyrastają „z tego samego ruchu filozoficznego, jakim był empiryzm, pozytywizm i neopozytywizm”⁶. Podobnie I. Ziemiński w swoim wprowadzeniu do książki J. Hicka (*Argumenty za istnieniem Boga*⁷) akcentuje to, że podejście „radykalnego ateizmu” jest głównie wypadkową postulatów neopozytywistów, w przekonaniu których, sensem jakimkolwiek, logicznością odznaczają się wyłącznie zdania poddające się weryfikowalności empirycznej, co nasz autor stara się znacznie neutralizować⁸.

Propozycje rozwiązań przywołanego w tytule artykułu filozofa są, owszem, pod wieloma względami oryginalne, ale w pewnych aspektach także kontrowersyjne, zwłaszcza gdy chodzi o jego stanowisko dotyczące koncepcji tzw. religijnego pluralizmu i w związku z tym, propozycją ograniczenia religijnych roszczeń doktryny chrześcijańskiej. Wspomniana wyżej oryginalność swoją egzemplifikację odnajduje w dwutorowej próbie ujęcia jego myśli. Otóż, po pierwsze, w jego zdecydowanie krytycznej interpretacji i ocenie konkluzywności filozoficznych argumentów za istnieniem Boga (począwszy od kosmologicznych, po różne wersje argumentacji ontologicznej), jak również, po drugie – w jego oryginalnym – autorskim podejściu, jakim jest teoria tzw. „eschatologicznej weryfikacji”⁹. Naturalnie, w tle tych problemów mieszczą się także inne, pokrewne zagadnienia, np. kwestia istnienia zła, mnogość religii (pluralizm relatywistyczny) – ich prawdziwość oraz, co już częściowo zaznaczono, próba logicznego osadzenia sensu języka religijnego.

W świetle uwag poczynionych wyżej, warto podkreślić to, że w różnych publikacjach J. Hicka pojawia się wielokrotnie rzeczowa debata z wieloma współczesnymi przejawami ateizmu, głównie z jego otoczką *teoretyczną*. W jego opinii, podstawowym aktualnie problemem nie jest sama negacja jako

⁵ Por. M. KILISZEK, *Lingwistyczna filozofia religii. Analiza teorii I.T. Ramseya*, Lublin 1983, s. 57.

⁶ P. STRZYŻYŃSKI, *Wolność wiary religijnej we współczesnej kulturze zachodniej w świetle Johna Hicka koncepcji wiary*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z.J. ZDYBICKA, J. HERBUT, Lublin 1997, s. 764.

⁷ Tłum. M. Kuniński, Kraków 1994.

⁸ I. ZIEMIŃSKI, *John Hick i dylematy filozofii Boga*, [w:] J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 7–31 (zwłaszcza: s. 11–13).

⁹ Przedstawia ją J. Hick w pracy: *Theology and Verification*, in Basil Mitchell, [w:] *Philosophy of Religion*, Oxford 1971, s. 59–60.

taka istnienia Boga, a więc czegoś w postaci *klasycznego* ateizmu jako określonej postawy (intelektualnej) negującej Jego afirmację, ale takiej specyficznej jego formy, w odsłonie której całe w ogóle pole kwestii istnienia (i działania) Boga jest pozbawione wszelkiego sensu. Autor zwraca tu uwagę na to, że tutaj nie chodzi już jedynie o to – jak chcieli dotąd (niektórzy – przykładem jest także wczesna myśl L. Wittgensteina) pozytywiści twierdząc, że sądy (zdania) dotyczące Boga są rodzajem tych wypowiedzi, które są jawnie fałszywe, są bezprzedmiotowe, czy wręcz nie są zdaniami, czyli wypowiedziami komunikującymi jakieś sensowne treści. Uściślając te uwagi, J. Hick podkreśla, iż krytycy sensowności języka religijnego – głównie agnostycy i ateiści, nie tyle podważają konkretne przekonania teistyczne, ale sam rdzeń języka jako języka, który operuje w obszarze zdań – wypowiedzi religijnych, czyli tych głównie, które w swym słowniku zawierają nazwę „Bóg”¹⁰.

Pozostając w duchu tych wstępnych uwag nadmierny, iż w opinii J. Hicka, poprawnie sformalizowana aporia nie odnosi się do tego, „czy – jak się wyraża – byt zwany Bogiem nie posiada, bądź posiada cechę istnienia”, ale o to, czy i na ile, w jakim sensie sama „definicja terminu «Bóg» nie ma, czy też ma swój desygnat”. Dlatego też, proponuje on tym samym obstawanie przy „tradycyjnym wyrażeniu”, czyli formie nazwowej – „istnienie Boga”¹¹. Dodatkowo argumentuje tutaj J. Hick, iż, owszem, „istnienie Boga można, niewątpliwie dowieść”, o ile sam „dowód utożsamia się z formalnie poprawnym rozumowaniem”. Jak wyjaśnia dalej: „jest [...] znanym logicznym truizmem, że można przeprowadzić prawomocny dowód, w którego wniosku znajdzie się dowolne zdanie. Mając jakieś zdanie q , można znaleźć takie zdania, że uzyskałoby się sprzeczność, uznając je i przecząc q . Zdania te stanowią przesłanki, z których q wynika jako wniosek”. I formułuje konkluzję, wedle której „można łatwo przeprowadzić dowód, w takim właśnie znaczeniu, na istnienie Boga”¹². W związku z tym, już teraz warto zaznaczyć, iż w proponowanej przez siebie teorii religijnego pluralizmu relatywistycznego, J. Hick w zamierzony sposób neutralizuje dobrze w języku zadomowione, tradycyjne nazwy powiązane z rozumieniem pojęcia „Bóg”. Anonsując swój relatywistyczny projekt pisze, iż dzięki temu „uciekniemy się [...] do takich terminów, jak Ostateczny, Ostateczna Rzeczywistość, Rzeczywistość Absolutna, Rzeczywisty, Transcendentny, Boski, Święty, Wieczny, Nieskończony – pisanych wielkimi bądź małymi literami”. I dodaje –

¹⁰ Zob. J. HICK, *The Justification of Religious Belief*, „Theology” 71(1968), s. 346–358.

¹¹ Por. TENŻE, *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 34–35.

¹² Tamże, s. 36. Na innym miejscu (*Teologia a weryfikacja*, [w:] *Filozofia religii*, red. i wybór B. CHWEDENŃCZUK, Warszawa 1997, s. 42–43) autor pisze w taki oto sposób: „Powiedzenie, że p zostało zweryfikowane, oznacza [...], że (przynajmniej) jedna osoba zweryfikowała p , a często implikuje ono, że wypowiedź owej osoby (czy osób) zdająca sprawę z owej weryfikacji jest powszechnie uznawana. Przy takim użyciu tego słowa nie sposób, by p zostało zweryfikowane, gdy nikt go nie weryfikował”.

„Będę używał ich wszystkich, nawet w niepoprawnych gramatycznie formach, jak *ostatecznie Rzeczywisty*, jako przypomnienie, że żaden z nich nie jest całkowicie adekwatny”¹³.

W przekonaniu J. Hicka, należy rozróżnić porządek analiz czysto logiczny oraz ontologiczny, gdyż wszystko to, co na płaszczyźnie inferencji logicznych jest czymś koniecznym, np. nazwa „byt konieczny” – Bóg, będąc logicznie niesprzeczny, jako taki jest możliwy – nie jest logicznie konieczny. W tym wypadku, logiczna konieczność jest ewidentną koniecznością pozorną z uwagi na to, że, owszem, Bóg jest konieczny, ale na sposób „faktualny”, co uwydatnia tezę wybitnie chrześcijańską – jak sądzi J. Hick – ujawniającą się w przekonaniu, że Bóg jest Absolutem, to znaczy Bytem Najwyższym i Najwyższym Dobrem, co uwydatnia kompletnie nowy (koniecznościowy) „metafizycznie” horyzont rozważań. Obecne we wnętrzu chrześcijańskiej doktryny pojęcie Boga jest, jak sądzi autor *Argumentów za istnieniem Boga*, „zasadniczo weryfikowalne”¹⁴. Jednakże fundamentalną, sformułowaną na przestrzeni dziejów i podejmowaną aktualnie aporią jest ta, dotycząca podejmowanych nieustannie argumentów istnienia Boga, co – w przekonaniu brytyjskiego filozofa – z konieczności obnaża ich faktyczną nieskuteczność. Owszem, przyznaje on, że w minionych stuleciach „traktowano owe tradycyjne argumenty jako mające zasadnicze znaczenie religijne”, bowiem, jak pisze, „odpowiadały [...] na pytanie, czy jest rzeczą rozumną wierzyć w Boga. [...]”. Uważa on jednak, iż aktualnie nie tylko, że nie argumentują one skutecznie Boskiego istnienia, „ale w dodatku za błędne uważa się przekonanie, iż dowód taki mógłby kiedykolwiek zostać zbudowany”¹⁵.

W związku z tym, J. Hick wyraża przekonanie, iż jak najbardziej uzasadnione jest podjęcie analizy tychże dowodów, zwłaszcza tych, które funkcjonują w kulturze filozoficznej jako argumenty klasyczne, aczkolwiek żaden z nich nie charakteryzuje się pełną mocą konkludującą. Argumenty te bowiem, wykazując samą możliwość istnienia Boga, nie są przez to samo uzasadnionym dowodzeniem „dedukcyjnym”, a dzieje się tak, ponieważ – powtórzmy – żaden z nich nie spełnia jednocześnie wszystkich wskaźników konkluzywności, którymi są: (1) logiczna poprawność wynikania wniosku z ujawnionych przesłanek, (2) sama weryfikowalność tychże przesłanek i (3) rzeczowe i logicznie spójne ujęcie prawdziwości owych przesłanek przez sam poznający podmiot. Dlatego też, w celu niepopadania w owe, popełnione w tradycji błędy, J. Hick proponuje, aby „postępować zgodnie z ogólnie przyjętą praktyką”, aby – co podkreśla – „rozdzielić między prawomocnością dowodu, a prawdziwością jego wniosku”. Metodologia taka jest czymś koniecznym w każdym sposobie

¹³ TENŹE, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005, s. 43.

¹⁴ J. HICK, *Teologia a weryfikacja*, dz. cyt., s. 42; por. I. ZIEMIŃSKI, *John Hick*, dz. cyt., s. 14–15.

¹⁵ TENŹE, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 40.

dowodzenia istnienia Boga, ale szczególnie wyraziście podczas argumentowania na kanwie prawdopodobieństwa, gdyż w tym wypadku odsłania się zbiór wypowiedzi, w tle których rzeczywistość – paleta wszystkich faktów, ujawnia się jako „całość”. W tym wypadku nie da się wskazać takiego pola „informacji”, na bazie których dałoby się „określić prawdopodobieństwo”. Jak konsekwentnie stąd wynika, nie istnieje taki specyficzny obszar wypowiedzi, na mocy którego można by zaakceptować, jako uzasadnioną, ową „całościową interpretację za prawdopodobną lub nieprawdopodobną”, z tego względu, iż w istocie wszelkie konkretne dane mieszczą się w zakresie tej całości, która jest właśnie przedmiotem owej interpretacji¹⁶.

J. Hick wyjaśnia tutaj dodatkowo, iż sama prawomocność dowodu jako takiego jest właściwością czysto formalną, a więc jest cechą, która się odsłania w obszarze relacji między zdaniem (sądami), jakie są jej koniecznymi elementami, ale sama ta prawomocność nie stanowi podstawy ich prawdziwości. Zadając pytanie o to, co w gruncie rzeczy gwarantuje owa prawomocność, okazuje się, że to, iż pod warunkiem zachodzenia prawdziwości samych przesłanek, wniosek może być prawdziwy. Prawomocność nie jest jakimś (założonym) *a priori*, z czego wynika, że nie może jednocześnie być podstawą prawdziwości przesłanek oraz prawdziwości – konkluzywności wniosku. Nie w każdym bowiem wypadku jest tak, że coś (cokolwiek) udowodnić, oznacza uznać wniosek za słuszny, nie z tej racji, iż jest on zasadnie wyprowadzony z przesłanek, lecz z tego powodu, że wypływa z przesłanek, które są bezwzględnie prawdziwe. Pojawia się zatem puenta, że do wskazanych już założeń poprawności dowodzenia, należy dodać „wymóg uznania prawdziwości przesłanek”, bądź też „posiadania o nich wiedzy”. Tak więc, pytając o to, czy jest możliwe udowodnienie (podanie racji) istnienia Boga, samo dowodzenie należy pojmować w owym ostatnim aspekcie, który podsuwa intuicję, że w zasadzie „udowodnić coś, oznacza udowodnić komuś”, co z konieczności wskazuje na rys wyrażenie personalny, ponieważ suponuje istnienie i komunikację pomiędzy nadawcą i odbiorcą argumentacji¹⁷.

3. Niekonkluzywność dowodów „teistycznych” i nowa weryfikacja

W dokonywanej przez siebie analitycznej rekonstrukcji i jednocześnie krytyce dowodów na rzecz istnienia Boga najwięcej uwagi dedykuje J. Hick dowodowi ontologicznemu autorstwa św. Anzelm z Canterbury, wraz z jego późniejszymi interpretacjami, wyrażając przy tym opinię, iż jest on „być może, najciekawszym spośród tradycyjnych *dowodów teistycznych*”. Szczególne zastrygowanie tym argumentem uzasadnia nasz autor tym, że we wnętrzu jego

¹⁶ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, s. 36, 80, 109.

¹⁷ Por. tamże, s. 36–37; por. I. ZIEMIŃSKI, *John Hick*, s. 19.

struktury dowodowej pojawiają się takie istotne – jego zdaniem – pojęcia jak – „byt konieczny”, „konieczność”, „istnienie”, „doskonałość”, wreszcie – „Bóg”. Pomimo tego, wyprowadzając konkluzje z logicznych inferencji wszystkich jego wersji, staje na stanowisku, że ostatecznie dowód ontologiczny nie jest prawomocny. Aczkolwiek, jak się wydaje, jest możliwe postawienie pytania – analogicznie jak w przypadku innych argumentów (np. kosmologicznych, czy dowodu z celowości), czy nie można byłoby zgodzić się na to, iż ów argument „wskazuje na możliwość istnienia Boga przez samo postawienie pytania, na które odpowiedzią mógłby być Bóg”. Ale, jak przestrzega J. Hick, dowód ontologiczny „nie nadaje się nawet i do tego”. W jego przekonaniu, *ratio Anselmi* i różne jej wersje, w przeciwieństwie do innych tropów dowodowych, nie ukazuje w swej wykładni „problematycznego aspektu doświadczenia ludzkiego, który może zostać rozjaśniony dzięki postulatowi istnienia Boga”¹⁸. Jej pole argumentacyjne koncentruje się na całkowicie apriorycznym suponowaniu proporcji pomiędzy porządkiem pojęciowym, a porządkiem realnym. Rdzeń tego argumentu ma swój fundament „logicznie wcześniejszy”, a przez to „niezależny od doświadczenia”, a więc wspiera się na „czysto logicznych rozważaniach” i – gdyby rzeczywiście był prawomocny – pretendowałby do stopnia tej pewności, „jaki cechuje prawdy matematyczne”¹⁹. Argument ontologiczny „dowodzi” tego, że jeżeli idea Boga istnieje, to tym samym Bóg istnieje na sposób konieczny. Niemniej jednak nie dowodzi to realności Jego istnienia²⁰. Ostatecznie więc, mimo, że J. Hick punktuje w tej argumentacji jej słabość polegającą głównie na wadliwości nakładania się dwóch porządków – logicznego i bytowego, to jednak podkreśla jednocześnie, że zakładane tu pojęcie Boga, jest bliskie odpowiadającemu mu, w przeciwieństwie do ujęć scholastycznych, Pascalowskiemu „Bogu religii”, „Bogu żywemu”²¹.

Przechodząc następnie do krytyki argumentowania istnienia Boga w odwołaniu dowodów *a posteriori*, J. Hick podkreśla, że każdy „argument teistyczny, który za punkt wyjścia obiera świat, by dojść do Boga, może być scharakteryzowany jako kosmologiczny”. Dlatego dodaje, iż w tym właśnie znaczeniu wszelkie dowody *a posteriori* są w istocie dowodami kosmologicznymi, „włącznie – jak wyjaśnia – z argumentem z celowego zamysłu”²². Podkreśla on dalej, że w sposób wyjątkowo trafny uwaga ta odnosi się do trzech pierwszych z palety *quinquae viae* Akwinaty. W jego przekonaniu, słabość ich polega na tym, że bez analitycznego uzasadnienia samego istnienia oraz racjonalności bytów przygodnych, zakładają istnienie Boga. Myślenie tego typu zasadza się „na tezie, iż *continuum* czasoprzestrzenne jako zjawisko przypadkowe i nie samo

¹⁸ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 129, 170–171.

¹⁹ Tamże, s. 35.

²⁰ Por. tamże, s. 149–150.

²¹ Zob. I. ZIEMIŃSKI, *John Hick*, dz. cyt., s. 19–20.

²² J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 90.

wyjaśniające się staje się zrozumiałe w relacji do wiecznego samoistnego bytu, który je ustanowił”²³. Oznacza to, iż dowody te przybierają formę „dylematu logicznego”, w obrębie którego zachodzi wyrazista prawidłowość, wedle której „albo jest jakiś Bóg”, bądź też „świat jest ostatecznie niezrozumiały”²⁴. W tego rodzaju rozumowaniu J. Hick dostrzega jednak wiele wieloznaczności oraz logicznych założeń wstępnych, czego wyrazem jest to, iż w myśleniu wielu ludzi ma miejsce poznawcza (logiczna) odpowiedniość polegająca na rozumowaniu według następującego porządku – jeśli świat (choć niekoniecznie) istnieje i jest racjonalny, to Bóg koniecznie istnieje. W jego zatem przekonaniu, dowody kosmologiczne „z konieczności zakładają to, co chcą udowodnić”, ponieważ osoba, która przyjmuje ich przesłanki, *de facto* akceptuje istnienie realne Boga. Tak więc, „argumenty teistyczne tej odmiany zakładają [...] istnienie jakiegoś powiązania pomiędzy Bogiem i światem”²⁵.

Okazuje się zatem, że w opinii J. Hicka, zachodzi tu dość wyraziste przeniesienie sensu, w obrębie którego dowodzone istnienie Boga, w istocie jest swoistym „postulatem rozumu”. Pyta tutaj nasz autor o to, w czym umocować pojawiającą się w tym kontekście pewność, że byt – płaszczyzna danych do wyjaśnienia faktów jest *kompatybilna* z zasadami poznania?²⁶ Stawia to pytanie, ponieważ, jak sądzi, w argumentach *a posteriori* zarysowuje się jawna dysjunkcja – albo (1) istnieje Bóg, a więc i świat jako istniejący oraz racjonalny, albo (2) nie istnieje Bóg, z czego wynika, iż racjonalność rzeczywistości jest ostatecznie myląca. Zdaniem J. Hicka, pojawia się tu więc jakiś jawny, czy też założony „akt wiary” w absolutną konieczność istnienia Boga, uzasadniającego fakt racjonalnej czytelności świata. Na jego mocy odsłania się konkluzja, w świetle której to, co rozumowanie kosmologiczne traktuje jako zrealizowany kres wyjaśnień, w rzeczywistości wcześniej już było suponowane w przesłankach. Tymczasem, przestrzega J. Hick, ktoś, kto nie akceptuje poprawności przesłanek, nie uznaje również prawdziwości wniosku. Twierdzi on ponadto, że całe to rozumowanie zasadza się na zasadzie racji dostatecznej, w horyzoncie której „zawsze istnieje jakaś racja”, na mocy której świat realnie istnieje, ale, jak mówi, sama ta zasada „nie może być udowodniona”, gdyż jest zwyczajnym „założeniem” wobec wielu „procesów myślowych”, które afirmujemy jako „racjonalne”²⁷. O innym charakterze, ale w przekonaniu naszego autora istotny kontrargument dla tego typu analiz jest ten, że *dowodzony* w nich Bóg jest *odczytywany* jedynie jako Absolut, a więc Pierwsza Przyczyna kosmosu, a nie Bóg, który jest Miłością i Ojcem. Naturalnie, można także zauważyć pewne zalety tych rozumowań, gdzie ujawnia się ewidentny maksymalizm w postaci wyartykułowania aporii,

²³ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 102.

²⁴ Tamże, s. 38; zob. szerzej: tamże, s. 107–108.

²⁵ Por. tamże, s. 37.

²⁶ Szerzej zob. TENŹE, *Faith and Knowledge. A modern introduction to the problem of religious knowledge*, Ithaca 1957.

²⁷ Por. TENŹE, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 104–105.

która, jak się wydaje, jest podstawowa: dlaczego rzeczywistość w ogóle istnieje? Pytanie to jest wyrazem ludzkiego, intelektualnego niepokoju, a zatem należy je uznać (i docenić) jako zupełnie naturalne²⁸.

Rozpatrując następnie kosmologiczną zasadę celowości oraz prawdopodobieństwa, J. Hick zauważa, iż w tym świetle badań chodzi o taki typ argumentowania, wedle którego koncepcja istnienia Boga, a ściślej mówiąc – Boskiej logicznej konieczności tego istnienia jest bardziej zasadna, niż jej brak. Tak więc, afirmacja sądu o istnieniu Boga jest bardziej uzasadniona (racjonalna), czyli logicznie akceptowalna, niż suponowanie Jego nieistnienia. „Argument z zamysłu i argumenty moralne [...] zmierzają raczej do ustalenia wysokiego prawdopodobieństwa niż logicznej konieczności”, bowiem w istocie nie jest to dowód na istnienie Boga, aczkolwiek samo wyprowadzenie logicznych konkluzji z pola intuicji moralnych oraz całego *pakietu* przekonań (m.in. powszechność fenomenu religii, doświadczenia mistyczne, fakt istnienia sumienia, prawa natury) prowadzi do sformułowania pytania, na które adekwatną odpowiedzią jest wskazanie na Boga²⁹. Powszechność zachodzenia tych *danych* ukierunkowuje myśl na potrzebę, czy wręcz konieczność uznania Boga jako absolutnego i tym samym transcendentnego ich źródła. „Piąty wymiar naszej natury”, czyli wszystko to, co odsłania się jako „transcendentne w nas odpowiada na piąty wymiar wszechświata”, a więc na to wszystko, „co transcendentne poza nami”³⁰. To jednak przed czym przestrzega J. Hick to fakt, iż wspomniane wyżej powszechne *dane*, są fenomenami wyraźnie subiektywnymi z uwagi na to, że na ich gruncie nie ma podstaw, by sądzić, że „myślowe przejście” od tych „punktów wyjściowych” do Boga, może mieć miejsce przy jednoczesnym respektowaniu „żelaznych zasad logicznego wynikania”³¹. A zatem, nie jest możliwe zademonstrowanie tego przejścia oraz „dokonanie ścisłej dedukcji”, a w konsekwencji – wyprowadzenie Boskiej natury z pola czegoś, co zaledwie jest „indywidualną naturą skończonych rzeczy”. Proponuje tu autor branie pod uwagę swoistej *przestrogi* przed zbyt łatwym dokonywaniem owego „przejścia” od bytów przygodnych do samego Boga, ponieważ poniekąd grozi to unifikacją ich „statusu”³². Wniosek proponowany przez niego jest taki, że w tej

²⁸ Zob. uwagi I. Ziemińskiego, *John Hick*, dz. cyt., s. 20nn.

²⁹ J. HICK, *Argumenty za istnieniem*, dz. cyt., s. 39; por. tamże, 127–128.

³⁰ TENŻE, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 43.

³¹ Twierdzi w tym kontekście nasz autor, że podstawowa aporia pozostaje w tym obszarze otwarta: „Czy pojęcie prawdopodobieństwa używane jest w takich sądach dla wyrażenia czegoś więcej niż całkiem osobistego i trudnego do uchwycenia *wrażenia* czy *przecucia*” (*Argumenty za istnieniem Boga*, s. 81). Subiektywizm ten przydaje też pewnej porcji sceptycyzmu, ponieważ na kanwie tej problematyki pojawiają się także inne kwestie, np. ta – „czy istnieje jeden sposób interpretacji świadectw [osób – JT] bardziej prawdopodobny niż pozostałe” (tamże, s. 83), czy też – „czy jeden sposób wyjaśniania danych można określić jako z istoty swej bardziej adekwatny od innego sposobu” (tamże, s. 85). W przekonaniu J. Hicka, powtórzmy, zagadnienia te pozostają otwarte.

³² J. HICK, *Argumenty za istnieniem*, dz. cyt., s. 39, 105.

sytuacji adekwatne rozwikłanie tej wiodącej aporii nie jest możliwe, gdyż nie istnieje jakiś obiektywny punkt odniesienia – wspólny różnym opcjom myślenia. Jakkolwiek – mówi dalej – „teista nie może mieć nadziei, iż udowodni istnienie Boga, ale mimo to może on jednak wykazać, że z jego punktu widzenia uznawanie istnienia Boga jest w pełni racjonalne”³³.

Słabość tego typu argumentów, w opinii J. Hicka, pochodzi stąd, że są one tylko jednym z alternatywnych rozwiązań, ponieważ dają się *udowodnić* stany rzeczy odwrotne, czyli takie, które sąd w postaci: „Bóg istnieje” potrafią sfalsyfikować, z czego wynika, iż koncentrują się one „wokół pojęcia prawdopodobieństwa”³⁴. Tak więc, jak przekonuje autor książki *Problems of Religions Pluralism*, nie zachodzi tu jakieś jedno logicznie ustalenie modelowego kryterium, na kanwie którego można by w sposób uzasadniony ocenić ważność i zasadność takiego rozumowania. Tak zatem, kryteria rozstrzygalne nie istnieją, w każdym razie łatwo jest ewentualne kryteria wsparte (li tylko) na prawdopodobieństwie podawać w wątpliwość, ponieważ z reguły przyjmują one taką oto formę – „ze względu na te, czy inne właściwości świata jest bardziej prawdopodobne, że istnieje jakiś Bóg, niż że nie istnieje”³⁵.

Nadmienić należy, że – w przekonaniu J. Hicka – i ten rodzaj argumentowania istnienia Boga charakteryzuje się pewnymi pozytywnymi aspektami, głównie tym, iż podkreśla spekulacje na kanwie problemu istnienia Boga jako *gwaranta* obserwowanej w rzeczywistości hierarchii wartości oraz porządku moralnego. Ponadto, refleksja teistyczna tego typu osłabia naturalistyczną, spłaszczającą rozumienie świata, interpretację humanizmu jako takiego, redukującego przestrzeń moralności do aspektów czysto naturalistycznych. Owszem, podkreśla nasz Autor, że „argument moralny, w postaci, w jakiej zazwyczaj jest formułowany, nie przemawia do ateisty, ponieważ *ab initio* zderza się z naturalistyczną odmianą teorii etycznej, za którą ten się opowiada”. Ale dodaje także, iż taki argument jest „od samego początku pozbawiony prawomocności, z powodu trudności ustalenia uzgodnionej przesłanki”. Niemniej, trzeba zauważyć to, że sama tylko „naturalistyczna wizja człowieka i jego miejsca we wszechświecie jest niewystarczająca”. I chociaż, „nie dowodzi” ona „istnienia Boga”, ale już przez samo sformułowanie pytania, na które adekwatną odpowiedzią jest (mógłby być) Bóg, demonstruje taką tezę jako wysoce prawdopodobną³⁶.

W kontekście powyższych analiz dodajmy, że najbardziej oryginalną tezę autorstwa J. Hicka jest jego koncepcja „eschatologicznej weryfikacji”. W horyzoncie afirmacji istnienia Boga, porządek samego rozumu, owszem, jest cenny, ale, jak przekonuje, niedostateczny. Rozumowanie teistyczne kodyfikuje jakoś „możliwość istnienia Boga poprzez wskazanie na te – zrodzone przez różne aspekty doświadczenia ludzkiego – problemy, które poddane refleksji, stawiają nas wobec

³³ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 85–86, 183.

³⁴ Tamże, s. 39.

³⁵ Tamże; zob. również tamże: s. 172–173.

³⁶ Por. tamże, 39–40; Zob. I. ZIEMIŃSKI, *John Hick*, dz. cyt., s. 20nn.

alternatywy uznania bądź tajemnicy całkowicie pozbawionej formy i sensu, bądź będącej źródłem uwielbienia tajemnicy Boga”, niemniej nie są one wystarczające³⁷. Dlatego też, analizując myśl brytyjskiego filozofa, I. Ziemiński mówi, iż „rozum sam z siebie nie jest w stanie” całkowicie „zadrzeć zakrywającej oblicze Boga zasłony tajemnicy”³⁸. Oznacza to, że ostatecznie pozostaje płaszczyzna religijnej wiary, jako ten obszar ludzkiej egzystencji, który w niesprzeczny sposób gwarantuje (jakiś) rodzaj wiedzy o Bogu³⁹. Tak więc, J. Hick opiera się na stanowisku, iż najbardziej adekwatną drogą poznania Tajemnicy Boga jest horyzont wiary, ponieważ tylko w ten sposób, „przy braku jakichkolwiek dowodów teistycznych można [...] w sposób racjonalny być przeświadczonym o istnieniu Boga”⁴⁰.

Wynika z tego, że wiary jako dialogu z Bogiem człowiek doświadcza osobiście, gdyż w istocie jest on nieprzekazywalny⁴¹. Wiara bowiem – wiara „teistyczna”, wiara „monoteizmu etycznego”⁴², odbierana poznawczo jako zbiór wewnętrznie spójnych treści, a więc wiara jako konkretna relacja z Bogiem jest rzeczywistością w pełni racjonalną, aczkolwiek jej głębia pozostaje nieprzekazywalną tajemnicą. W związku z tym, wiara jest tą składową „interpretacji – argumentuje J. Hick – w ramach której człowiek religijny zaświadcza własne doświadczenie życia w Bożej obecności”. I dodaje – jakkolwiek „to, czy to doświadczenie wiary jest prawomocne, czy też iluzoryczne, stanowi problem osobny”⁴³. Interesujące przy tym jest to, że przywoływana tu perspektywa religijnej wiary staje się możliwa na gruncie świata – jego realizmu i racjonalności. Sprawia to, że Bóg może w jakiś sposób stać się *dostępny* człowiekowi, ale jedynie w *otocze* świata. Naturalnie, samo doświadczenie religijne różni się wyraźnie od innych typów doświadczenia, lecz nie dlatego, że „jest – jak mówi – świadomością innego świata”, ale że stanowi odrębny rodzaj „doświadczenia tego samego świata”⁴⁴. Pomimo jednak tych ewidentnych walorów, wiara nie daje pełnej gwarancji swojej prawdziwości,

³⁷ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 40.

³⁸ Bóg – mówi tutaj I. Ziemiński – „pozostaje bądź to uwięziony w świecie czystych pojęć (dowody *a priori*), bądź to popada w błędne koło (dowody kosmologiczne), bądź wreszcie ulega subiektywnym, pozbawionym obiektywnych podstaw nastawieniom podmiotu (argumenty uprawdopodobniające)” – *John Hick*, dz. cyt., s. 25.

³⁹ W tym polu analiz J. Hick pisze: „Jesteśmy skończonymi, niedoskonałymi i delikatnymi fragmentami wszechświata. Ponieważ jednak mamy wrodzoną potrzebę szukania sensu, zamieszkujemy ten wszechświat, mając na temat jego charakteru pojęcie – wielki obraz – albo świadomie przyjęte, albo nieświadomie zakładane. Z tego powodu zawsze, czy to sobie uświadamiamy czy nie, żyjemy wiarą, to znaczy poruszamy się na ogromnie ważnym obszarze, w którym nie ma żadnej pewnej wiedzy i nie możemy uniknąć ryzyka, że jesteśmy w poważnym błędzie” – *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁰ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 180–181; zob. P. STRZYŻYŃSKI, *Wolność wiary religijnej*, dz. cyt., s. 755nn.

⁴¹ Zob. J. HICK, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, tłum. E. Wolicka, „Znak” 46(1994), nr 1(464), s. 70–71.

⁴² TENŻE, *Faith and Knowledge*, New York 1957, s. X.

⁴³ TENŻE, *Wiara chrześcijańska*, dz. cyt., s. 80.

⁴⁴ TENŻE, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 185.

z tego tytułu, że myślenie *rozgrywa się* zawsze w ramach „wewnętrznej struktury naszego wszechświata”. Dołącza do tego nasz autor i taką uwagę, że „analizując świat, czasami po prostu kontemplujemy go i podziwiamy, pozwalając ovladnąć się jego tajemniczości”. Sprawia to, że myśl ludzka „wybiega” w ten sposób „poza swe zwykłe granice”, w tym celu, aby „spotkać się z czymś *danym* w sposób ostateczny i niemożliwy do wyjaśnienia, i podziwiać jego nieskończenie złożony, a przecież uporządkowany charakter”⁴⁵.

W kontekście dokonanej przez J. Hicka falsyfikacji dowodów teistycznych warto poddać ocenie jego koncepcję „eschatologicznej weryfikacji”, zaznaczając, że opowiada się on tutaj jako *obronca* logiczności języka religijnego, a więc i jego operatywności w obszarze poznania, które wskazuje na konsekwencję debaty na temat istnienia (i natury) Boga. Przypomnijmy tylko, iż w jego przekonaniu, wypowiedzi w polu języka religijnego są zdaniami faktualnymi, co oznacza, że wzmacnia je ściśle określona ich weryfikowalność, a więc i sprawdzalność ich prawdziwości. W opinii J. Hicka, wyjątkowo znaczącym gruntem takiego weryfikującego postępowania jest idea *przewidywania*, czyli ten aspekt dyskursu religijnego, który *przesuwa* refleksję naprzód, w swoisty wgląd w to, co przyszłe. Przywołuje to konotacje z terminologią teologii chrześcijańskiej, co suponuje nowy wymiar – horyzont eschatologiczny. Nawiasem mówiąc, autor *Piątego wymiaru* podkreśla, że religia chrześcijańska, jakkolwiek nie będąc wyróżnioną na planie pozostałych religii, jest wzorcowym tłem istoty tego, co on sam reflektuje i chce przekazać⁴⁶. Niemniej, i to jest paradoks jego ujęcia, Rzeczywistość, na którą wskazuje ów rys eschatologiczny, znajduje się „poza osobowością i nieosobowością. Jest ona – mówi – ponadkategorialna (niewysłowiona) i nie daje się opisać w naszych ludzkich terminach”⁴⁷, co jest efektem zakładanej przez niego i rozwijanej koncepcji relatywistycznego pluralizmu religijnego.

W świetle powyższych uwag J. Hick przekonuje, iż sąd – „istnieje Bóg”, jest zdaniem, którego treść jest w pełni sensowna, a więc faktyczna (rzeczywista). Wynika stąd, że jeśli jest ono prawdziwe, to jako prawdziwe, będzie ono zweryfikowane (rozpoznane) w jakiejś określonej przyszłości. Oczywiście, proponowana tu teoria weryfikacji eschatologicznej jest sensowna tylko o tyle, o ile sensowne jest przekonanie o ludzkim istnieniu po wydarzeniu fizycznej śmierci. W przekonaniu naszego autora, zarysowuje się w tym kontekście następująca prawidłowość – jeśli założenie osobowego życia człowieka po śmierci jest założeniem prawdziwym, to zostanie ono realnie potwierdzone. Zaznacza przy tym, iż gdyby się okazało założeniem fałszywym, to i tak nie będzie podane falsyfikacji⁴⁸. Zarysowana tu intuicja domaga się jednak spełnienia dwóch

⁴⁵ J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 87.

⁴⁶ Zob. tu głównie: *Christianity at the Centre*, London 1968.

⁴⁷ J. HICK, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 376.

⁴⁸ Mówiąc o samej weryfikacji, J. Hick wyjaśnia, iż można ją rozumieć jako weryfikację „bezpośrednią” lub jako „pośrednią”. „Obydwa pojęcia – podkreśla – bezpośrednio i pośrednio uściślają jej rozumienie jako odpowiednio: weryfikację przez

dotychczasowych warunków. Po pierwsze, konieczna wydaje się tu jakaś (wstępna) intuicja Boga, jakieś przeczucie Jego istnienia. Po drugie, konieczne jest posiadanie intuicji oczywistości istnienia Boga w tej nowej sytuacji, którą wyraża nazwa *niebo*. Projektowana tu weryfikowalność komunikuje zatem takie oto przekonanie: człowiek wierzący jest przekonany co do tego, iż Bóg istnieje rzeczywiście⁴⁹, co z kolei jest podstawą oczekiwania o charakterze religijnym, że w ściśle określonej sekwencji czasu nastąpi takie głęboko egzystencjalne wydarzenie w ludzkim istnieniu, w obrębie którego jakakolwiek doświadczana przed tym faktem „dwuznaczność” definitywnie ustąpi, czyli *przedmiot* całego tego *napięcia* („częściowego doświadczenia” i „częściowej wiedzy”) będzie zastąpiony tym, co bezspornie rzeczywiste⁵⁰.

Podjmując krytyczną ocenę propozycji J. Hicka odnoszącą się do jego koncepcji weryfikacji eschatologicznej, należy podkreślić to, że choćby uznać zasadność jego obiekcji pod adresem zarysowanej wyżej argumentacji istnienia Boga, to przecież – z drugiej strony – jego propozycja jest uwikłana w analogiczne błędy. Sama bowiem zaproponowana tu koncepcja doświadczenia jest *de facto* ujęciem neopozytywistycznym, ponieważ redukującym doświadczenie do poznania wyłącznie tego, co jest dostępne w poznaniu empirycznym. Ponadto, jego zarzut pod adresem argumentacji kosmologicznej nie wydaje się spójny – po pierwsze z racji nieuwzględniania jej wewnętrznej hermeneutyki oraz, po drugie, z tego powodu, że jeśli ta ostatnia prezentuje sobą „błędne koło” dowodowe, to taki (analogiczny) błąd ma miejsce także w projekcie wspomnianej koncepcji weryfikacji. Błędym kołem jest bowiem umiejscawianie przekonania o owej ostatecznej weryfikacji, która sama w sobie stanowi nieweryfikowalną empirycznie (w doczesności) *niewiadomą*, po fakcie czegoś, co również stanowi *niewiadomą*, a jest nią – z tego punktu widzenia – suponowanie istnienia człowieka po biologicznej śmierci.

Rozumowanie J. Hicka jest więc dość paradoksalne, ponieważ zakłada całkowitą prawidłowość wniosku, nie dysponując w zasadzie pewnością co do przesłanek do niego prowadzących. Oczywiście, to nie znaczy, iż proponowana przez niego eschatologiczna weryfikacja jest czymś sprzecznym i zupełnie nic do dyskursu w obrębie teologii naturalnej nie wnoszącym. Można by wręcz stwierdzić, że ów projekt jest na równi racjonalny, jak inne rodzaje argumentacji tego typu. Zachodzi tu bowiem pewna *odpowiedniość* między tym, co w refleksji J. Hicka jest poddawane ostrej krytyce, a tym, co sam stara się dowieść poprzez przywołane, czy zakładane przez siebie przesłanki weryfikacji eschatologicznej.

prostą obserwacją i weryfikacją przez kumulatywne potwierdzenie, odnoszą się do tego samego ideału wykluczenia racjonalnego wątpienia. Tenże, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, s. 178 (cyt. za: G. CHRZANOWSKI, *Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 163).

⁴⁹ Zob. M. KILISZEK, *Lingwistyczna filozofia religii*, dz. cyt., s. 56nn.

⁵⁰ Por. J. HICK, *Argumenty za istnieniem Boga*, dz. cyt., s. 196; zob. także: G. CHRZANOWSKI, *Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 162–163.

4. Postulat relatywistycznego pluralizmu religijnego

Zarysowana wyżej szkicowo koncepcja nowej – eschatologicznej weryfikacji J. Hicka, aczkolwiek, jak zauważono, cechująca się wieloma niedomówieniami, jest propozycją, która wydaje się cenna. Natomiast odrębną kwestią (powiązaną ściśle z jego poglądami filozoficznymi) są poglądy autora *Piątego wymiaru* w obszarze teologii religii, a konkretnie w dziedzinie proponowanego przez niego religijnego pluralizmu relatywistycznego⁵¹. Intuicje brytyjskiego filozofa, określane przez niego samym mianem „przewrotu kopernikańskiego” idą w kierunku totalnej rekonstrukcji sposobu rozumienia chrześcijaństwa. Twierdzi on, iż religia chrześcijańska nie jest już *środkiem*, religijnym „centrum” świata, z tego powodu, że absolutnie wszystkie religie, które – jak sądzi – są sobie równe, punkt swoich dążeń odnajdują w Bogu, a zatem chrześcijaństwo winno zmienić swoją perspektywę, zneutralizować swoje *roszczenia* oraz dokonać swobodnego teologicznego *przesunięcia*. Konkretnie postuluje tu nasz autor to, aby chrześcijański chrystocentryzm i eklezjocentryzm poddać swoistej neutralizacji, czego efektem może się stać decentralizacja chrystologii, a jeszcze bardziej – soteriologii. Soteriologia właśnie jest fundamentem całego przesłania chrześcijańskiego⁵². „Według Hicka – tłumaczy problem G. Odasso – teologia chrześcijańska, która zamierza sprostać wymaganiom historycznym i religijnym chwili obecnej, powinna zrezygnować z ukazywania Chrystusa jako kryterium normatywnego wobec innych religii”⁵³. Kontrowersyjna uwaga autora *Argumentów za istnieniem Boga* jest taka, aby w miejsce rozwijania teologii skoncentrowanej na jedyności zbawczej w Jezusie Chrystusie⁵⁴, skupić się na prezentacji czegoś, co określa on mianem Rzeczywistości ostatecznej i to poza kategoriami personalnymi. Tak zatem, kategoria *zbawienia* nie jest tutaj traktowana jako depozyt jednej tylko religii. J. Hick wyraża wręcz przekonanie, iż – jak ją nazywa – „filozofia religii świata”⁵⁵ jest już faktem, ponieważ gdy reflektuje się rozmaite „religijne kultury jako rozmaite konteksty, w których różnie przyswajają się uniwersalną obecność Ostatecznego”, to tym samym – jak przekonuje – „przestaną nam sprawiać kłopot ich pozornie kolidujące ze sobą nauczania”. Twierdzi dalej, iż jest możliwe wykorzystanie całego bogactwa „pojęć i obrazów, posiadające rozmaity wspólnotowy i historyczny rezonans,

⁵¹ Zob. więcej: K. KONDRAT, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000.

⁵² Por. G. ODASSO, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, tłum. S. Obirek, Kraków 2005, s. 86.

⁵³ Tamże, s. 41.

⁵⁴ G. Chrzanowski w związku z tym pisze – „Zdaniem Hicka nigdy w historii teologii nie określono, co to dosłownie znaczy, że Jezus był jednocześnie Bogiem i człowiekiem. Nie określono, co to oznacza, że boskie atrybuty, takie jak wszechwiedza i wszechobecność, mogą przysługiwać jednocześnie konkretnemu człowiekowi Jezusowi z Nazaretu, a także w jaki sposób Jezus – o ile był Bogiem – mógłby się ich wyrzec na czas swojej ziemskiej egzystencji” (*Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 23). Zob. J. HICK, *Piąty wymiar*, s. 270.

⁵⁵ Określenie G. Chrzanowskiego (*Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 18, 187nn).

aby mówić o łaskawym [...] charakterze Ostatecznego, o totalnym prawie i darze, [...] oraz o wewnętrznej transformacji ze skupienia na sobie w kierunku radykalnie nowej orientacji skupionej na ostatecznie Rzeczywistym”⁵⁶.

Symptomatyczne jest to, że J. Hick odsłania się tutaj jako zdecydowany oponent uznawania za prawdziwe przekonania odnoszącego się do Bóstwa Jezusa Chrystusa⁵⁷. W jego przekonaniu, jest to zwykły „mit”, coś w rodzaju „kosmicznej opowieści” i w związku z tym, takiego centralnego przesłania religii chrześcijańskiej nie należy – jak sugeruje – rozumieć na sposób „metafizyczny”, lecz wyłącznie „metaforycznie”⁵⁸. Mówi ponadto, iż „idea wcielenia Bożego powinna być rozumiana w sposób raczej metaforyczny niż dosłowny”, gdyż w istocie jest „poetyckim wyrażeniem [...] czci dla swego Pana”. A zatem, narracja biblijna, głównie nowotestamentalna, nie powinna być „ograniczona do jednego wątku historii”, jakim jest doktryna chrześcijańska⁵⁹. Przekonuje tu J. Hick, iż we wszystkich religiach, również „w poglądzie niereligijnym, chodzi o odniesienie do Rzeczywistego”. I wyraża pogląd, że ludzie żyją „w prawdziwym micie – kosmicznej opowieści, która nie jest dosłownie prawdziwa, ale mimo to wywołuje właściwą osobistą odpowiedź na Rzeczywistego”⁶⁰.

5. Podsumowanie

Powyższe, z konieczności szkicowe, ujęcie filozoficznego namysłu J. Hicka pozwala zauważyć, że w jego badaniach na czoło wybija się problematyka teodycealna, ale zorientowana typowo religijnie. Proponowana przez niego teologia naturalna, czy też filozofia religii zmierza (1) do zakwestionowania konkluzywności wszelkich prób argumentowania istnienia Boga (argumentacji kosmologicznej, jak i dowodu ontologicznego) sądząc, iż ich kroki dowodowe nie wytrzymują logicznej krytyki. Z drugiej jednak strony (2), J. Hick wychodzi z propozycją autorską, skoncentrowaną na sformułowaniu argumentu, który opatruje mianem „weryfikacji eschatologicznej”. Ten sposób argumentowania wydaje mu się właściwy, ponieważ jest odporny na zarzuty niekonse-

⁵⁶ J. HICK, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 90–91; por. G. Odasso, *Biblia i religie*, dz. cyt., s. 41–42.

⁵⁷ Dodajmy, iż jak się wydaje, ogłoszona w roku 2000 deklaracja Kongregacji Nauki Wiary – *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* była w znacznej mierze reakcją na pluralistyczną teologię religii, a szczególnie na jej absolutny relatywizm. Na ten temat zob. więcej: G. CHRZANOWSKI, *Zbawienie poza Kościołem*, dz. cyt., s. 12; TENŻE, *Kogo krytykuje kardynał Ratzinger?*, „W drodze” 2001, nr 1, s. 55–69.

⁵⁸ Por. J. HICK, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 350, 352; zob. TENŻE, *Wiara chrześcijańska*, dz. cyt., s. 77–78.

⁵⁹ TENŻE, *God has Many Names*, s. 5–7 (cyt. za: G. ODASSO, *Biblia i religie*, dz. cyt., s. 87).

⁶⁰ J. HICK, *Piąty wymiar*, dz. cyt., s. 376–377.