

Kazimierz Kondrat

Teologiczne konsekwencje koncepcji języka religijnego w filozofii Johna H. Hicka

Collectanea Theologica 63/1, 91-105

1993

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.

KAZIMIERZ KONDRAT, BIAŁYSTOK

TEOLOGICZNE KONSEKWENCJE KONCEPCJI JEZYKA RELIGIJNEGO W FILOZOFII JOHN A. HICKA

W niniejszym szkicu przedmiotem rozważań będzie lingwistyczno-psychologiczna interpretacja chrześcijańskiej nauki o wcieleniu i Trójcy Świętej w pismach jednego z czołowych przedstawicieli współczesnej filozofii analitycznej¹. Teza Hicka brzmi: język inkarnacyjny i trynitarny jest językiem mitologicznym, to znaczy sam w sobie nie zawiera żadnej treści obiektywno-informatywnej. Jego rola ogranicza się do ewokowania postawy religijnej². Po raz pierwszy ogłosił tezę powyższą w roku 1966 w artykule *Christ and Incarnation*³. Zasadniczą część tego artykułu zamieścił później w dziele *God and the Universe of Faiths*. Dysponujemy jedynie drugą, nieco skróconą wersją. Myśl zawartą w tych dwóch szkicach przedstawił autor następnie w kolejnej pracy: *God Has Many Names* (1980) w rozdziale *Jesus and the world religions*, poszerzając treść o ideę Boga w kontekście pluralizmu religijnego. Pod nie zmienioną postacią i tym samym tytułem opublikował powyższy rozdział jako artykuł w wydany przez siebie dziele zbiorowym: *The Myth of God Incarnate* (1981). Praca składa się z esejów siedmiu anglikańskich teologów liberalnych, którzy doszli do wniosku, że tradycyjno-eklezjologiczne (chrystologiczne i trynitarne) modele Boga są zbyt wąskie i w sposób nieadekwatny obrazują nieskończoną rzeczywistość Boga. Twierdzą oni, że tradycyjny inkarnacyjno-trynitarny język „ugrzął” w pozbawionym krytycyzmu dosłownym zastosowaniu (znaczeniu) i że obecnie, w do-

¹ John Harwood Hick (ur. 1922) jest obecnie profesorem Dantfortha i kierownikiem Katedry Filozofii Religii w Claremont Graduate School w Kalifornii. Pod koniec lat pięćdziesiątych został profesorem filozofii chrześcijańskiej w Teologicznym Seminarium w Princeton, a później wykładowcą filozofii religii na uniwersytecie w Cambridge. W 1967 roku został mianowany na stanowisko profesora teologii na uniwersytecie w Birmingham. Od mniej więcej dwudziestu lat jest gościnnym wykładowcą na wielu uniwersytetach świata, głównie w Stanach Zjednoczonych. Opublikował wiele artykułów oraz siedemnaście rozpraw wydanych w formie książkowej. Najważniejsze z nich to: *Philosophy of Religion* (London 1963), *Faith and Knowledge* (London 1974), *God and the Universe of Faiths* (London 1973), *Evil and the God of Love* (London 1975), *Arguments for the Existence of God* (London 1979) *The Second Christianity* (London 1983), *Death and Eternal Love* (London 1985), *Problems of Religious Pluralism* (New York 1985).

² *God and the Universe of Faiths*, London 1973, 172.

³ Artykuł ten ukazał się w pracy zbiorowej pt. *Prospect for Theology: Essays in Honour of H. H. Farmer* (wyd. F. G. Healey), London 1966.

bie szeroko pojętego ekumenizmu obejmującego, w ich mniemaniu, nie tylko wyznania chrześcijańskie, ale wszystkie wspólnoty religijne świata, potrzebuje nowego zrozumienia⁴.

1. Przesłanki filozoficzno-teologiczne w analizie języka religijnego

Genetycznie rzecz biorąc, Hickowska interpretacja dwu wspomnianych prawd chrześcijaństwa wyrasta ze specyficznie pojętej filozofii języka religijnego. Po drugie, jak się zdaje, konkretny odźwięk znalazły tu ekumeniczne „pomysły” samego autora, które jego „hermeneutyce” nadają religijny *ethos*. Ekumeniczna postawa J. Hicka wyraża się w ambiwalentnym stosunku do refleksji teologicznej, zwłaszcza w pozytywnym określeniu istoty teologicznego myślenia, które musi być synkretyczne i globalne. We wprowadzeniu do książki *God Has Many Names* rozróżnia dwa rodzaje teologii: dogmatyczną i problematyczną. Pierwsza „bada i przechowuje odziedziczoną tradycję akceptując jej fundamentalne struktury jako ustawicznie ważne, ponieważ przez Boga objawione”. Druga natomiast „wydarza się w obszarze granicznym między tradycją a światem — zarówno światem zsekularyzowanym, jak i szerokim światem religii — i jest zainteresowana stworzeniem nowej myśli teologicznej wobec nowo zaistniałej sytuacji. O ile teologia dogmatyczna zakłada, że jej podstawowe twierdzenia dotyczą ostatecznej prawdy, teologia problematyczna widzi swoje konkluzje jako hipotezy otwarte na krytykę, zawsze poszukujące większej adekwatności, pod tym względem dające się porównać z hipotezami nauk przyrodniczych”⁵. Hick preferuje drugi typ teologii. Mocno uwypuklając historycznie i kulturowo zróżnicowany sposób religijnego doświadczenia, dyskwalifikuje zarazem uniwersalną treść zawartą w tym doświadczeniu i wszechobejmującą prawdę, na którą jest ono ukierunkowane, a także nie w mniejszym stopniu przekreśla obiektywne wartości religijne. Dla Hicka kategoria prawdy nie jest „pomostem” wyjścia z impasu subiektywizmu ani nie jest brana pod uwagę jako ewentualne kryterium obiektywnej analizy i oceny doświadczenia. Raczej odwrotnie: doświadczenie religijne określa prawdę religijną, co prowadzi do jej subiektywizacji, psychologizmu i względności nie tylko w aspekcie formy, ale i treści. W Hickowskim rozumieniu funkcji teologicznej refleksji uderzające jest istotne przesunięcie akcentu, mianowicie: jej zadanie ogranicza się wyłącznie do interpretacji doświadczenia religijnego. Oczywiście, teologia wychodzi od doświadczenia wiary, które dostarcza jej solidnych, empirykalnych podstaw, ale również nie traci z oczu perspektywy transcendentnego Bytu. Nie

⁴ Zob. *The Second Christianity*, London 1983, 71.

⁵ *God Has Many Names*, London 1980, 1.

pomijając roli aktualnego kontekstu historyczno-kulturowego, usiłuje wyjaśnić rzeczywistość nie tylko ludzką, ale i boską, która w gruncie rzeczy pozostaje tajemnicą i nie może być do końca wyjaśniona. Takie przynajmniej aspiracje nosi teologia chrześcijańska, która dla Hicka jest teologią fragmentaryczną, partykularną, z tej racji, że doświadczenie chrześcijańskie traktuje on jako formę szeroko rozumianego doświadczenia religijnego, które w jego pojęciu ma „charakter eklektyczny, ponieważ jest całościowym doświadczeniem ludzi religijnych, konstytuującym świadomość Boga działającego względem nich w wydarzeniach i poprzez wydarzenia ich życia i historii świata”⁶. Powyższa koncepcja doświadczenia religijnego oraz idea uniwersalnej miłości Boga, a także relatywistyczne ujęcie objawienia, stanowią podstawę „teologii globalnej”⁷. Zgodnie z intencją autora ma być ona kompilacją dopełniających się wzajemnie teologii: chrześcijańskiej, islamskiej, buddyjskiej i hinduskiej, i punktem odniesienia w interpretacji danych religijnych (tzw. faktów wiary)⁸. Hick nie konkretyzuje, w jaki sposób wyobraża sobie to połączenie doktryn i myśli pod pewnymi względami zbieżnych, a jednak w przeważającej mierze istotnie odmiennych, a nawet przeciwstawnych sobie⁹.

Dla naszej dalszej analizy ważne są następujące teologiczno-filozoficzne przesłanki:

1. Zawężenie możliwości sensownej refleksji teologicznej do doświadczenia wiary (stąd u Hicka mowa o faktach wiary w kontekście indywidualnego bądź społecznego doświadczenia religijnego, w tym sensie, że tego typu fakty, jak zmartwychwstanie Jezusa, Jego natura Boska, nie istnieją, tzn. nie mają znaczenia religijnego poza obrębem religijnego sposobu doświadczania). Zdaniem

⁶ *Evil and the God of Love*, London 1975, 281.

⁷ Relatywistyczno-naturalistyczne ujęcie objawienia przez Hicka jest wynikiem stawiania na równi objawienia chrześcijańskiego z objawieniem Boga w innych religiach oraz nieuwzględniania procesu historycznej ewolucji objawienia Boga, które w osobie Jezusa Chrystusa dokonało się w pełni. Ponadto autor zbyt mocno subiektywizuje treść samego objawienia, uzależniając ją od religijnego sposobu doświadczania. Współcześnie przyjmuje się pogląd, że uniwersalną podstawą religii niechrześcijańskich jest objawienie się Boga przez stworzenie. Zob. Y. Congar, *Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo*, w: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*. Wybrane dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej, Warszawa 1986, 161—175; W. Kasper, *Czy religie niechrześcijańskie są zbawcze?*, tamże, 186—198; K. Mc-Namara, *Czy istnieje objawienie niechrześcijańskie?*, tamże, 176—185; M. Rusiecki, *Teologiczna interpretacja religii niechrześcijańskich w nauczaniu katechetycznym*, „Homo Dei” (1983) nr 3, 193—203.

⁸ *God and the Universe of Faiths*, 103; *God Has Many Names*, 8—9.

⁹ Różnice kulturowe i odmienne założenia filozoficzne między religiami Wschodu a dominującymi religiami cywilizacji zachodniej przedstawia ciekawie studium porównawcze F. Coplestona, *Filozofie i kultury*, Warszawa 1986.

autora, teologia winna mocno trzymać się doświadczenia, inaczej skręca w ślepią uliczkę i nie jest zdoina eksperymentalnie potwierdzić tego, co głosi¹⁰. Metodologicznie rzecz biorąc, dla Hicka doświadczenie religijne jest nie tylko podstawą i punktem wyjścia teologicznej refleksji, ale również jej przedmiotem.

2. Potraktowanie doświadczenia jako kryterium sensowności wypowiedzi religijnych oraz daleko posunięty agnostycyzm wobec poznania racjonalnego prowadzą Hicka do podważenia, a czasami zakwestionowania obiektywnej treści i prawdy religijnej. Wszelkie racjonalne sposoby jej przedstawiania, a nawet samą treść określa autor jako mitologiczną bądź psychologiczną¹¹.

3. Uwypuklenie psychologiczno-doświadczeniowego i kulturowego aspektu znaczenia w języku religijnym. Hick nie dostrzega innych, bardzo ważnych jego cech, zwłaszcza chodzi tu o wymiar aksjologiczny, osobowy i doktrynalny teologicznych twierdzeń.

2. Interpretacja chrześcijańskiego symbolu wiary

Przejdźmy teraz do istoty omawianego zagadnienia. W filozofii religii J. Hicka problem interpretacji języka chrystologicznego i trynitarnego sprowadza się do kwestii sensowności uznania Bóstwa Jezusa Chrystusa. Analizując nicejsko-konstantynopolitańskie Credo, autor rozpatruje dwa główne czynniki biorące udział w sformułowaniu chrystologicznego dogmatu, mianowicie: teksty biblijne oraz wpływ myśli i kultury greckiej. Następnie przedstawia własną interpretację chrześcijańskiego symbolu wiary.

Przyjrzyjmy się najpierw, jak Hick komentuje dwa tytuły Jezusa: Mesjasz i Syn Boży. Od początku musimy zdawać sobie sprawę, że dokumenty Nowego Testamentu są dla niego przede wszystkim świadectwem wiary i religijnej postawy ludzi, którzy zdecydowali się pójść za Jezusem, którzy doświadczyli Jego obecności. Tek-

¹⁰ Zob. *Philosophy of Religion*, London 1963, 80; *God and the Universe of Faiths*, 159. Przez wyrażenie „teologia chrześcijańska” Hick rozumie „podejmowane przez myślicieli chrześcijańskich próby systematycznego mówienia o Bogu w świetle danych doświadczenia chrześcijańskiego”. I dodaje, że „faktem wiary chrześcijańskiej (doświadczenia) jest, że Bóg był w Chrystusie i że różne teorie chrystologiczne są próbami zrozumienia tego faktu przez ujęcie go w kontekście innych faktów wiary, jak i faktów naturalnych (przyrodniczych)”. *Evil and the God of Love*, 282.

¹¹ Obok definicji teologii chrześcijańskiej pojawia się wyrażenie „chrześcijańska mitologia”, przez które autor rozumie „wielkie ciągle aktualne figury wyobrażeniowe, za pomocą których zbiorowy umysł Kościoła wyrażał i nadal wyraża znaczenie historycznych wydarzeń, na których opiera się jego wiara, przede wszystkim życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa”. Autor twierdzi, że „funkcja tych mitów polega na przybliżeniu w sposób powszechnie zrozumiały szczególnej doniosłości i znaczenia pewnych szczegółów doświadczenia świata”. (*Tamże*, 281—282).

sty biblijne wyrażają zatem tylko prawdę psychologiczną, prawdę subiektywnie doświadczoną, a nie treść ważną i obowiązującą obiektywnie¹². Owszem, księgi nowotestamentalne informują o uczuciach i przeżyciach ludzi współtworzących pierwszą gminę chrześcijańską, co nie upoważnia do zakwestionowania albo sprowadzenia teologicznej prawdy w nich zawartej do sfery ludzkich doznań religijnych. Zdaniem Hicka, tytuł „Syn Boży” nie odnosi się bezpośrednio do osoby Jezusa Chrystusa, nie określa Jego osobowej natury, lecz wyraża religijną świadomość pierwszych uczniów, świadomość znajdowania się w obecności Boga, którego Jezus z Nazaretu jako człowiek — ze względu na swoją doskonałą naukę i moralność — jest pośrednikiem. Gdy ludzie ci spotykali się z Jezusem — pisze Hick — „działo się coś absolutnie ważnego, coś co można wyrazić tylko językiem kategorycznym. Po prostu spotkali Boga i żadne inne wydarzenie nie mogło być bardziej doniosłe i ostateczne. A gdy przechodzili do mówienia o tym decydującym wydarzeniu, musieli znaleźć sposób wyrażenia jego definitywnego charakteru, jego zaskakującej w ich osobistym doświadczeniu wyjątkowości”¹³. Nieodparty, bezwzględny charakter doświadczenia był dla nich podstawą nadania Jezusowi tytułu „Syn Boży”, „Bóg Wcielony”¹⁴. Według Hicka, tego typu odpowiedź daną we wierze zogniskowała w umysłach Izraelitów, którzy stali się uczniami Jezusa, tradycyjna żydowska idea pomazańca-Mesjasza. Autor uważa, że w owym czasie (przed napisaniem pierwszych ksiąg biblijnych) uczniowie nie posługiwali się jeszcze pojęciami „Mesjasz”, „Syn Boży”, „boski Logos”¹⁵. Twierdzi, że najpierw było „wydarzenie Chrystusa” i wysoce nieprawdopodobne jest, aby Jezus albo Jego uczniowie myśleli o Nim jako o Bogu Wcielonym. Język synostwa Bożego był dostępny dla wzrastającej społeczności chrześcijańskiej, ponieważ tej kategorii używano dawniej w odniesieniu do króla rządzącego państwem, którego w momencie aktu koronacyjnego przyjmowano jako syna bożego słowami: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2,7) i „Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem” (2 Sm 7,14). Mesjasz jako prawdziwy król Dawidowy byłby zatem przyjęty jako Syn Boży. Ten starotestamentalny język — konkluduje Hick — rozbrzmiewa echem w opisie doświadczenia Jezusa w momencie Jego chrztu. Lecz wyrażenie „Syn Boży” w tym kontekście należy do mesjanistycznego języka Starego Testamentu i nie zawiera w sobie trynitarnego pojęcia „Boga Syna”¹⁶.

¹² Zob. *God and the Universe of Faiths*, 112.

¹³ *Tamże*, 116.

¹⁴ *Tamże*, 172.

¹⁵ *Tamże*, 48—49 i 112.

¹⁶ *Tamże*, 114—116.

Te swobodnie i niezobowiązująco, bez należytego zgłębienia wypowiedziane poglądy, domagają się uzupełnienia i wyjaśnienia. Twierdzenia o synostwie Bożym nie włożyły Jezusowi w usta dopiero gminy chrześcijańskie. Należy ono do istoty nauki Jezusa. Chrystus ma świadomość swego Bóstwa: „Wszystko przekazał mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27). W tekście istnieje dokładny paralelizm poznawczy, gdyż wiedza Ojca o Synu, będąc taka sama jak Syna o Ojcu, jest wiedzą boską. Chrystus przypisuje sobie takie same prawa, jakie ma Jahwe w Starym Testamencie. To On jest właścicielem winnicy — symbolu ludu izraelskiego, którym rządzi Jahwe (por. Mt 5, 33—48 i Iz 5, 4—7). Chrystus jest Panem Dawida (Mt 22,41—44) i na sądzie przed Sanhedrynem odpowiada, że jest Synem Bożym nie tylko w znaczeniu adopcji, lecz synostwa naturalnego, i za to wyznanie śmierć ponosi (Mt 26,64; Mk 14,62; Łk 22,70). W pierwotnej gminie chrześcijańskiej Chrystus odbiera od razu kult boski i staje się ośrodkiem nowej religii (modlitwa św. Szczepana: Dz 7,59-60 jest tego wyrazem)¹⁷. Gdyby synostwo Boże Jezusa było dopiero później wymyślone lub poddane znacznemu retuszowi, nie nasuwałoby tak wielu nie rozwiązanych i gorszących pytań i problemów, jakie znajdujemy w słowach Jezusa przekazanych w Nowym Testamencie, a które stały się przyczyną sporów chrystologicznych w III i IV wieku. Apostołowie i autorzy nowotestamentalni głosili słowa Jezusa o Jego tajemniczym synostwie Bożym, ale jednocześnie nie opuszczali również wypowiedzi, które zdawały się pozostawać z nimi w jawnej sprzeczności: „Ojciec większy jest ode mnie” (J 14,28), „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13,32). Wygladzony obraz Chrystusa wyglądałby inaczej. Właśnie te twarde i ostre przeciwieństwa występujące w wypowiedziach Jezusa są argumentem przemawiającym za tym, że słowa Jego zostały przekazane zgodnie z prawdą¹⁸. Choć tytuł „Syn Boży” nawiązuje do niektórych starożytnych ceremonii i rytów związanych zwłaszcza z wstępowaniem króla na tron, to jego treść w odniesieniu do Jezusa nie identyfikuje się z jego religijnym zastosowaniem w przeszłości. Świat starożytny znał różne rodzaje synów bożych: królowie uchodzili za spłodzonych przez bóstwo; królowie i książęta helleni-

¹⁷ Zob. W. Granat, *Bóg jeden w trójcy osób*. Lublin 1962, 338—339.

¹⁸ A. Läßle, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, przełożył J. Zychowicz. Kraków 1977, 419. Tendencja przypisywania pierwszej gminie chrześcijańskiej decydującego wpływu na kształt Ewangelii i postaci Jezusa bierze początek z protestanckiej teologii liberalnej. Por. R. Bultmann, *Die Christologie des Neuen Testamentes*, Tübingen 1968; tenże, *Jesus*, Tübingen 1951; O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchatel-Paris 1958.

styczni nosili tytuł „syn boży” (*hyios theou*); w Rzymie apoteozowano cesarzy po ich śmierci — adoptowany syn i następcą był więc „synem bóstwa” (*Divi filius*). Nie można tego wszystkiego rozumieć jako niewolniczego pochlebstwa. Starożytnemu człowiekowi łatwiej było zrobić krok od człowieka do boga, niż w światopoglądzie zdeterminowanym przez rygorystyczny biblijny monoteizm. To, co bezmierne i nadzwyczajne, było dla starożytnych objawieniem bóstwa¹⁹. „W badaniach religii — pisze K. H. Schelke — wyraża się przekonanie, że ten antyczny świat wyobrażeń sprawił, iż Jezusa czczono jako Syna Bożego. Egzegeza biblijna podkreśla jednak biblijne źródła Jezusowego tytułu »Syn«. Według synoptyków Jezus określił swój stosunek do Boga jako jedyny w swoim rodzaju stosunek synowski (Mk 12,6; 13,32; Mt 11, 25—27). Odróżnia On to synostwo od synowskiego stosunku uczniów do niebieskiego Ojca. Trudno uznać ten stan faktyczny za twór teologii gminy, nawet gdy przyjmujemy, że wiara i teologia gminy od początku rozwijały i pogłębiały rozumienie przekazanych im słów Jezusa”²⁰. Z tytułem „Syn Boży” jest głęboko związane określenie „Mesjasz”. Te dwa tytuły nie utożsamiają się jednak ze sobą, jak chce Hick. „Jezus jest Mesjaszem, gdyż jest Synem Bożym. Jego mesjański urząd i służba opierają się na synostwie Bożym”²¹.

Początków trynitarnego myślenia dopatruje się Hick w Ewangelii Janowej. Chodzi tu szczególnie o wersety: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), „Kto widział mnie, widział także Ojca” (J 14,9), „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przeze mnie” (J 14,6). Autor uważa, że powyższe zdania wyrażają zrozumienie znaczenia Jezusa, jakie rozwinęło się w środowiskach chrześcijańskich pod koniec pierwszego wieku, gdy język bożego synostwa zerwał więzy z osobliwym podłożem żydowskiego sposobu myślenia i zapuściwszy korzenie w kulturę grecko-rzymską przybrał nowe znaczenie. Autorzy biblijni, chcąc w sposób sensowny przedstawić i objaśnić chrześcijańską drogę, odstąpili częściowo od starotestamentalnego języka Mesjasza jako ludzkiego pośrednika Boga, przejmując modele językowe z filozofii greckiej, szczególnie chodzi tu o pojęcie substancji²². W okresie poapostolskim — pisze dalej Hick —

¹⁹ Zob. K. H. Schelke, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2. *Bóg był w Chrystusie*, Kraków 1984, 219—220.

²⁰ *Tamże*, 220. Według W. Kaspiera starożytny Kościół nie interpretował wyłącznie osoby i przeznaczenia Jezusa za pomocą tytułów „Syn” lub „Syn Boży”, raczej interpretował na nowo sens tych starotestamentalnych tytułów na podstawie życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Zob. *Jezus Chrystus*. Przełożył B. Białecki. Warszawa 1983, 166—167.

²¹ K. Schelke, *dz. cyt.*, 200. Zob. A. Läßle, *dz. cyt.*, 412—414.

²² *God and the Universe of Faiths*, 116. Styl i język Ewangelii Jana są niewątpliwie bardzo mocno zakorzenione w żydowskim sposobie myślenia i mówienia. Abstrakcyjny charakter tego języka nasuwa przypuszczenie o pozażydajstycznych inspiracjach tekstu, szczególnie filozofii hellenistycznej i gno-

synostwo Boże Jezusa zaczęto pojmować w kategoriach substancjalnej tożsamości z Bogiem Ojcem, co z kolei doprowadziło do konkluzji, że Jezusa uznano Bogiem wcielonym jako drugą osobę Trójcy Świętej²³. W tym miejscu Hick jakby zapomina o ciągłości tradycji, o kontynuacji określonej treści, mimo że zmieniają się formy jej ujęcia. Ponadto nie bierze na serio doświadczenia pierwszych uczniów Chrystusa, a zwłaszcza jego cechy nieodpartości, kategoryczności, którą gdzie indziej mocno podkreśla, a która — jak sam zauważył — stanowiła psychologiczną podstawę uznania Chrystusa za Boga. Faktem pozostaje, że chrześcijanie zawsze mieli świadomość Bóstwa Chrystusa i tę prawdę usiłowali wyrazić posługując się różnymi kategoriami, zarówno hebrajskimi (Syn Boży, Mesjasz), jak i hellenistycznymi (*Kyrios*, *Logos wcielony*, a następnie *prosopon*, *hypostasis*, *ousia* i *substantia*). To nie intencje ewangelizacyjno-misyjne — jak zdaje się sugerować Hick — były głównym powodem skłaniającym chrześcijan do wyłożenia prawdy o Jezusie w kategoriach filozofii greckiej. Chrystologiczne spory w III i IV wieku zmusiły Kościół do obrony tej prawdy, mającej swoje źródło w Biblii i poświadczonej przez tradycję²⁴.

Przejdźmy teraz do analizy Hickowskiej oceny nicejsko — chalcedońskiego symbolu i podjętej przez niego próby reinterpretacji chrystologicznego dogmatu. Skrupulatne rozpatrzenie wszystkich zastrzeżeń Hicka wymagałoby odrębnego studium w tym zakresie. Dlatego z konieczności ograniczymy się do ogólnych refleksji, zdając sobie sprawę, że temat będzie potraktowany dosyć pobieżnie. W swoich pismach autor nie oddziela problemu trynitarnego od chrystologicznego. Zasadniczo jego uwaga skupia się głównie wokół zagadnienia osoby Jezusa Chrystusa. Oba dogmaty traktuje jako figury mitologiczne. Negatywna ocena wynika z przesłanek, które przedstawiliśmy na początku tego paragrafu. Zdaniem Hicka, nicejsko-chalcedońska formuła, przypisująca Chrystusowi dwie współistniejące natury: ludzką i boską, jest nic nie znaczącą grą słów. Formule tej należy dopiero nadać treść semantyczną. „Doktryna inkarnacyjna — pisze — nie ma charakteru dowodowego, tylko ekspresywny, nie jest uznaniem metafizycznego faktu, lecz wyraża postawę, którą wywołuje i ocenia. Nie jest również teorią, którą należy wytłumaczyć, lecz (...) tajemnicą. Zakła-

zy. Zob. A. Läpple, dz. cyt., 465—467. Inspiracje te jednak nie sięgają tak daleko, aby stały się zalążkiem nowej teologii, zupełnie nowego znaczenia Jezusa, jak podejrzewa Hick. Ewangelia św. Jana, przedstawiając chrześcijańskie prawdy wiary, interpretuje ich treść w nieco nowy sposób, licząc się z mentalnością hellenistycznej diaspory chrześcijańskiej.

²³ *God and the Universe of Faiths*, 116.

²⁴ Zob. J. Daniélou, H. J. Marrou, *Historia Kościoła*, t. I. Od początków do roku 600. Przełożyła Maria Tarnowska. Warszawa 1986, 197—200 i 253—275.

dam, że jej charakter można lepiej wyrazić pojmując ją jako ideę mitologiczną”²⁵. Chociaż Hick jakby przeczuwa, że chrystologiczny dogmat jest otwarty na nowe, być może głębsze i w aktualnych warunkach kulturowych lepsze zrozumienie, całą jego treść sprowadza do ekspresywno-ewokatywnej funkcji. W pojęciu Hicka dogmat ten nie wyraża absolutnej prawdy, będącej odzwierciedleniem obiektywnego stanu rzeczy, ponieważ jest owocem teologicznej interpretacji oderwanej od doświadczenia wiary. W jego filozofii religii brakuje racjonalnych podstaw wyjścia poza religijne doświadczenie: oczywistość prawdy religijnej została zastąpiona psychologiczną nieodpartością doświadczenia. Następnie, język religijny (faktualny czy mitologiczny) obrazuje tylko doświadczenie religijne i nic więcej ponad to nie mówi o religijnych strukturach świata. Dlatego, chcąc nadać znaczenie religijne formule chalcedońskiej trzeba — według Hicka — przywrócić jej kontekst doświadczeniowy, tzn. związać chrystologiczny dogmat z postawą religijną. Osadzenie symbolu wiary w doświadczeniu religijnym sięga u autora jednak za daleko, naruszając logiczno-realną granicę między podmiotem religijnie doświadczającym a przedmiotem religijnego odniesienia. Potraktowanie dogmatu tylko jako „narzędzia” opisu i wywołania doświadczenia prowadzi do degradacji prawdy w nim zawartej, ponieważ całą treść i znaczenie symbolu łatwo ogranicza się bądź do sfery psychologicznej, bądź pojmuje się ją instrumentalnie. Analizując doświadczenie religijne Hick interesuje się głównie sposobem funkcjonowania religijnej świadomości człowieka. Wydaje się jednak, że charakterystyka intencjonalnego wymiaru świadomości religijnej nie jest u niego dostatecznie pogłębiona i zbyt jednostronna. Autor uwypukla tylko dwie jej cechy: totalność i nadawanie znaczenia religijnego sytuacjom oraz zdarzeniom, których człowiek jest współtwórcą i uczestnikiem. O religijności danego wydarzenia stanowi fakt, że ktoś odnosi je do rzeczywistości transcendentnej. Jest to fakt decydujący. Hick nie pyta o sens działalności znaczeniowo-twórczej. Nie usiłuje wyjaśnić, dlaczego i ze względu na jakie wartości człowiek decyduje się interpretować świat religijnie.

²⁵ *God Has Many Names*, 71—72. Decydujący fragment ustalonego przez Sobór Chalcedoński (25 X 451) artykułu wiary brzmi: „Jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony, ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie, w jednym współistnieniu”. (J. M. Szymusiak, S. Głowa, *Breviarium Fidei*, Poznań 1964, 280). Nauka Chalcedonu opiera się na starszej chrystologii głoszącej, że „jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z rozumnej duszy i ciała, współlistotny Ojcu co do Bóstwa, współlistotny nam co do człowieczeństwa...” (S. M. Szymusiak, S. Głowa, *dz. cyt.*, 279).

Tego rodzaju zarzuty nie są bezpodstawne. Według brytyjskiego filozofa, interpretacja religijna jest interpretacją woluntarną. Mimo że każda, z pewnymi zastrzeżeniami, jednostka dysponuje wrodzoną skłonnością do interpretacji świata w kategoriach religijnych, nie jest to cecha nieodparta. Człowiek musi dokonać wyboru. Hickowska filozofia religii nie widzi możliwości wyjścia poza religijny subiektywizm, dlatego usprawiedliwia dwie interpretacje: religijną i nieisteistyczną. Doceniając wartość idei powtórnego osadzenia chrystologicznego dogmatu w doświadczeniu wiary, trzeba mieć na uwadze subiektywne i psychologiczne aspekty takiego przedsięwzięcia, ponieważ są one dominującym rysem Hickowskiej filozofii religii. Powtórzmy raz jeszcze, że dla Hicka „wydarzenie Chrystusa”: tytuły dotyczące Jego osoby, a także zmartwychwstanie, to wszystko, co w sposób „czysty” nie wiąże się z doświadczeniem zmysłowym, nie istnieje poza religijną świadomością ludzi, którzy zdecydowali się pójść za Nim. Na gruncie jego filozofii religii Jezusa można uznać co najwyżej za pośrednika Boga, za człowieka, który założył nową, jedną z wielu, religię bez roszczenia do miana uniwersalistycznej.

Idea związania chrystologicznej formuły z doświadczeniem wiary dostrzega tylko jeden wymiar, skrajnie indywidualistyczny, ograniczający się do religijnej postawy człowieka. Nie chodzi tu nawet o subiektywnie pojęte wartości religijne, tym bardziej nie może być mowy o obiektywnej treści dogmatu²⁶. Konsekwentny

²⁶ Współcześni teolodzy coraz wyraźniej dostrzegają potrzebę, a nawet konieczność rozumienia dogmatu w kontekście doświadczenia wiary pierwotnego Kościoła. Nie negują przy tym zasadniczej prawdy, jaką on wyraża, chociaż widzą ograniczenia dogmatycznych formuł. Zawężona perspektywa chalcedońskiej formuły wynika z faktu, że dogmat ten skupia się wyłącznie na naturze bosko-ludzkiego podmiotu, wyodrębniając ten problem z całościowego kontekstu historii i przeznaczenia Jezusa, z relacji, w której Jezus nie tylko jednoczy się z Logosem, ale i ze swoim Ojcem. Ponadto traci ukierunkowanie eschatologiczne, charakterystyczne dla biblijnej chrystologii. Zob. W. Kasper, *dz. cyt.*, 243; J. Daniéλου, *Chrystologie et eschatologie*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, wyd. A. Grillmeier i H. Bacht, t. III, Würzburg 1954, 269—289. „Pierwotna tradycja eklezjalna ściśle łączyła dogmat z żywą wiarą Kościoła. Formuły wiary pojmowano przede wszystkim w sensie doksoologicznym jako wyznanie wiary, stanowiące integralną część obrzędów liturgicznych. Ich pierwszorzędnym celem nie była proklamacja jakiejś obiektywnej prawdy, lecz wspólne wyznanie wiary. Dogmat pojmowano nie w sensie statycznej formuły doktrynalnej, lecz jako akt adoracji i dziękczynienia za zbawcze dzieła Boga, o wiele bogatszy w swej treści niż zawartość wypowiedzianej formuły”. (W. Hryniewicz, *Rola Tradycji w interpretacji teologicznej*, Lublin 1976, 39—40); zob. W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, 46—51; E. Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation. Beiträge zur einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, 17—19; W. Pannenberg, *Was ist eine dogmatische Aussage?* w: *tenże Grund Systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 159—180. Trzeba dodać że biblijna koncepcja prawdy jako dynamicznej rzeczy-

agnostycyzm Hicka nie pozwala mu stwierdzić obiektywnego istnienia wartości religijnych. Wynika stąd, że człowiek religijnie doświadczający nie odkrywa prawd religijnych, tylko je ustanawia, a decydującym kryterium jest doświadczenie. Język, który traci kontakt z doświadczeniem i z postawą religijną, staje się językiem mitologicznym; im bardziej jest spekulatywny i abstrakcyjny, tym więcej mitologiczny. Hick, rzucając hasło osadzenia języka teologicznego (języka dogmatu i teologii spekulatywnej) w doświadczeniu wiary, kieruje się, w odróżnieniu „od niektórych współczesnych teologów, zupełnie innymi względami”. Chodzi mu szczególnie o konkretyzację języka religijnego, przez co stanie się realna jego empiryczna weryfikacja²⁷, i o jego obronę przed zbyt wyabstrahowaną interpretacją, która — jak się wyraża metaforycznie — „może zabrnąć w ślepią uliczkę, nie będąc zdolną na eksperymentalne potwierdzenie tego, co głosi”²⁸. Tendencja do podporządkowania doświadczeniu nie tylko wartości i prawd religijnych, ale również pojęć, za pomocą których je ujmujemy i wyrażamy, pociąga za sobą wiele uproszczeń. Uwidaczniają się one przy interpretacji chrystologicznego dogmatu. Chodzi tu zwłaszcza o zmodyfikowane ujęcie Bóstwa Chrystusa w kategoriach Agapé, a może raczej rozważenie, w jakim sensie Jezus Chrystus był współistotny z Bogiem Ojcem. Hick kwestionuje substancjalną i hipostatyczną współistotność. W jego rozumieniu Jezus miał tylko jedną naturę, całkowicie ludzką, i jedną wolę jako konkretna historyczna jednostka, żyjąca w Palestynie w pierwszym wieku naszej ery. Natomiast miłość kierująca Nim i będąca przewodnim motywem Jego życia była udzielającą się dla ludzi miłością Boga²⁹. Próbując te kwestię wyjaśnić autor odwołuje się z jednej strony do religijnej świadomości Jezusa, do Jego doświadczenia wiary, oraz z drugiej strony do biblijnych kategorii „zamysłu” i „działania” Boga³⁰. Hick swoje filozoficzne

wistości historyczno-eschatologicznej odznaczającej się dialektycznym napięciem między „już” i „jeszcze nie”, a zarazem bardzo egzystencjalna, bo obejmująca moment nieoczekiwania, nowości, zaskoczenia i pewnej nadwyżki, była wręcz nie do wyrażenia w kategoriach filozofii greckiej, gdzie święciła triumfy statyczna koncepcja bytu. Sobór Chalcedoński zdawał sobie sprawę, że treść przerasta środki wyrazu. Wyrażając swoją naukę w języku filozofii greckiej nie sformułował przez to żadnej metafizycznej teorii chrystologicznej, lecz zadowolił się swego rodzaju chrystologią negatywną, która strzeże tajemnicy wiary. Zob. W. Kasper, *Jesus Chrystus*, dz. cyt., 243; tenże, *Dogma unter dem Wort Gottes*, dz. cyt., 80; W. Hryniewicz, *dz. cyt.*, 39.

²⁷ *The Second Christianity*, 84.

²⁸ *God and the Universe of Faiths*, 150.

²⁹ *Tamże*, 163.

³⁰ *Tamże*, 151. Hick, zgadzając się z niektórymi teologami liberalnymi (zob. przypis 3 na str. 151) uważa, że hebrajskim ekwiwalentem hellenistycznych terminów „substancja” (hipostaza) i „istota” są pojęcia „zamysł” i „dzia-

stanowisko wyraźnie określa jako agnostyczne. Nie przeczy otwarcie istnieniu transcendentnej Istoty, ale i nie potwierdza Jej istnienia w sposób zdecydowany. Nazywając to stanowisko „transcendentalnym teizmem” postuluje istnienie Boga i raczej woli mówić o Nim w kontekście religijnego doświadczenia człowieka. Nie ulega wątpliwości, że wyrażenia „Boży zamysł” i „działanie Boga” w pismach Hicka nabierają pełnego sensu dopiero wtedy, gdy odzwierciedlają doświadczenie wiary. A więc zdaje się, że będzie przesadą stwierdzenie, iż w przeważającej mierze funkcjonują na zasadzie religijnej świadomości człowieka. Oto, co na ten temat pisze autor. „Posługując się kategoriami Boży zamysł i działanie Boga wypowiadamy się (...) *ex post facto* w świetle historycznych wydarzeń, które powszechnie uważa się za objawione. Wobec tego nie odwołujemy się do zamysłu Boga pojętego w sposób ogólny, ale do Bożego zamysłu Agapé, który odsłania się nam w życiu Jezusa; ponieważ to wszystko, co chrześcijaństwo wie o postawie i działaniu Boga wobec ludzkości, sprowadza się do twierdzenia, że Bóg jest Agapé. Z kolei twierdzenie to jest bezpośrednią transkrypcją wiary, że agapé, którą dostrzegamy w Jezusie, jest w pewnym sensie wieczną Agapé Boga”³¹. Twierdzenie, że udzielająca się miłość Jezusa zepoliła się z udzielającą się Agapé Boga jest oczywiście dla Hicka twierdzeniem wiary³², a nie skonstatowaniem obiektywnego stanu rzeczy. Hickowskie pojęcie „faktu wiary” kładzie bowiem większy akcent na religijną świadomość zdarzenia, tj. religijny sposób ujmowania rzeczy, niż na religijną treść zawartą w danym zjawisku. Prowadzi to do częściowej naturalizacji religijnych symboli, prawd i modeli przedstawiania rzeczywistości transcendentnej. W eseju *Christ and Incarnation* Hick daje wyraźnie do zrozumienia, że odchodzi od obrazu wiecznego Logosu — Boga przebywającego w nie-

łanie”. Przykład ten pozostawia wiele do życzenia. Po pierwsze, biblijna koncepcja prawdy i bytu jest o wiele szersza niż w filozofii greckiej. Odnacza się swoista dynamiką. To odsłania historiozobawczy i osobowy aspekt rzeczywistości Boga. Bytu Jezusa nie pojmuje się jako istnienia bądź substancji, lecz jako spełnienie i osobową relację z Ojcem. Po drugie, Chrystus jest w interpretacji dogmatu nie zasadą świata, lecz osobową „zasadą” zbawienia. Już konstantynopolikańskie rozróżnienie pomiędzy *ousia* i *hypostasis* jest pewnym przełamaniem greckiej koncepcji o istocie ku myśleniu osobowemu. Wielcy ojcowie kapadoccy (Bazyli Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy) zdawali sobie z tego sprawę, dokonując rozróżnienia pomiędzy jedną istotą (*ousia*) a trzema hipostazami. Takiego rozróżnienia nie spotykało się w ówczesnej filozofii. Była samoczynnym osiągnięciem teologii uzyskanym w intelektualnych dysputach z przedmiotem chrześcijańskiej wiary. Pod pojęciem hipostazy nie rozumiano jeszcze wówczas osoby, a raczej osobowość, konkretnie urzeczywistnienie ogólnie rozumianej istoty. Zob. W. Kasper, *Jesus Christus, dz. cyt.*, 169, 181 i 183.

³¹ *God and the Universe of Faiths*, 152.

³² *Tamże*, 164.

bie, który na pewien okres czasu przybrał cielesną powłokę. Zamiast słowa *incarnation* proponuje określenie *inhistorisation* (uhistorycznienie)³³. Posługując się tym terminem autor przemycy kilka znaczących dla nas w tej chwili idei. Po pierwsze: rezygnuje z rozumienia działania Boga w kategoriach ontologicznych przyczyny i skutku, twierdząc, że Bóg w Chrystusie nie działał na ludzką historię z zewnątrz, jak spadający z góry meteor. Po drugie: preferuje tzw. immanentne działanie Boga, to znaczy działanie w obrębie ludzkiego życia, niejako od wewnątrz, które pobudza, inspiruje i rozwija ludzką historię. Po trzecie: konkretyzując istotę takiego działania Hick pisze, że „wyobrazić sobie boską Agapę wkraczającą w ludzką historię to zdecydowanie pomyśleć o tego rodzaju Agapę którą można wyrazić w kategoriach wzajemnego oddziaływania między ludźmi”³⁴. Wydaje się jednak, że analogicznie jak z kwestią istnienia Boga, które jako obiektywny fakt ma w filozofii Hicka status postulatu, sama idea transcendentnej miłości Boga, chociaż pojęta immanentnie i antropomorficznie, mimo wszystko ukryta jest gdzieś w podtekście, na dalszym planie³⁵. Takie rozróżnienie stwarza logiczną podstawę interpretacji chrystologicznego dogmatu. Zamiast substancjalnej albo hipostatycznej współistotności Hick proponuje interpretować współistotność aksjologicznie — jako miłość. Kierując się intencjami ekumenicznymi, usiłuje przełożyć greckie kategorie substancji i istoty, którymi posłużono się formułując chalcedoński symbol, na myślenie bliższe, jak sądzi, współczesnemu człowiekowi. Dlatego *homoousios* zastępuje terminem *homoagape*³⁶.

³³ *Tamże*, 152. Hick używając tego terminu powołuje się na artykuł anglikańskiego teologa H. H. Farmera, *The Bible: Its Significance and Authority*, w: *Interpreter's Bible*, vol. 1, Abingdon: Cokesbury 1952. Sama idea wyrażająca się w tym pojęciu nie jest nowa, bo stanowi istotny punkt filozoficznego programu kierunku myślowego zwanego historyzmem. Zob. C. Antoni, *From History to Sociology. The Transition in German Historical Thinking*, London 1962, 75.

³⁴ *God and the Universe of Faiths*, 153.

³⁵ „Trzeba mieć na uwadze — zdradza się autor mimochodem — boską Agapę działającą na nieprzerwany ciąg ludzkich działań nie tylko z zewnątrz, ale również w obrębie tego kontinuum jako czynnik decydujący w rozwoju ludzkiej historii”. *Tamże*.

³⁶ *Tamże*, 164. Hick mówi o liczbowym i jakościowym sensie zjednoczenia miłości Jezusa z Agapę Boga. Liczbowe zespolenie było zjednoczeniem w aspekcie struktury i wzorców moralnej postawy wobec ludzi. Natomiast zjednoczenie jakościowe bierze pod uwagę fakt, że całe ziemskie dzieło Jezusa urzeczywistniało miłość Boga do ludzi z tą różnicą, że agapę Jezusa nie była całościową Agapę Boga, tzn. nie była *totum dei*, lecz *totus deus*. Zob. *tamże*, 156—159 i 162—163.

3. Wnioski końcowe

U J. Hicka nie da się oddzielić języka religijnego od doświadczenia wiary, dlatego te dwie, w gruncie rzeczy różniące się kwestie, potraktowaliśmy razem jako jedno zagadnienie. Teologiczne konsekwencje Hickowskiej koncepcji języka religijnego wynikają ze sposobu osadzenia tego języka w doświadczeniu religijnym. Na niektóre z nich zwróciliśmy uwagę w trakcie analizy interesującego nas problemu. W sposobie interpretacji zarówno języka Biblii, jak i języka doktryny chrześcijańskiej wyraźnie uwidaczniają się inspiracje neopozytywistyczne, spośród których najważniejszą jest uczynienie z doświadczenia kryterium oceny religijnej wartości wymienionych typów języka. Świadomość religijna to dla Hicka ostateczna instancja nie tylko uprawomocniająca sens i treść wypowiedzi religijnych, ale także arbiter, który nie odkrywa prawd religijnych, tylko je ustanawia. Dlatego Hick odważy się powiedzieć, że chrześcijańskie przekonania tworzą przekonania chrześcijan. Język nie podatny na bezpośrednią bądź pośrednią weryfikację empiryczną staje się, w przekonaniu autora, automatycznie językiem mitologicznym. Powyższe metodologiczne założenia, konsekwentnie zresztą realizowane, uniemożliwiają głębszą interpretację złożonych kwestii teologicznych. Na przykładzie Hickowskiej analizy wypowiedzi biblijnych i chrystologicznego dogmatu ujawniła się zawężona perspektywa interpretacji. Hickowska koncepcja języka religijnego dysponuje ograniczoną psychologiczno-empiryczną metodą, dlatego nie jest w stanie sprostać teologicznym problemom, które dotyczą tajemnicy Boga, koncentrują się wokół ludzkich i religijnych wartości oraz wszechobejmującej prawdy. Akceptując tylko dwa wymiary języka: psychologiczny i funkcjonalny, koncepcja ta prowadzi do degradacji obiektywnych wartości religijnych. Powołując się wyłącznie na świadomość religijną człowieka nie jest zdolna stwierdzić obiektywnego sposobu istnienia tych wartości. Zdaniem Hicka, Jezus był świadomy, że Jego udziałająca się miłość wobec ludzi była miłością Boga. Co więcej, był świadomy szczególnego powołania od momentu chrztu nad Jordanem. Na podstawie tej świadomości autorytatywnie i z mocą mówił o miłości Boga. Miał świadomość, że Jego postawa miłości wobec ludzi oddzielonych od Boga jednoczyła się z Agapé Boga³⁷. Czy to zjednoczenie było rzeczywiście faktyczne, czy było tylko zjednoczeniem na zasadzie świadomości Jezusa, trudno definitywnie rozstrzygnąć. Hick skłonny jest przyjąć fakt działania łaski Boga wobec ludzi, ale jednocześnie zaznacza, że chrystologia proklamując ten fakt nie jest w stanie go wyjaśnić, ponieważ dotyczy on inicjacji działania, pochodzącej nie z tego świata, co uniemożliwia przy-

³⁷ *Tamże*, 165.

najmniej w tym życiu empirykalną weryfikację tego twierdzenia. Autor zadowala się minimalną wytyczną: dostrzec tego typu działanie jako miłość oznacza zrozumieć je³⁸. Jak zauważyliśmy, interpretacja teologicznych wypowiedzi, wyrastająca z kulturowo i historycznie uwarunkowanej świadomości i metodologicznie koncentrująca się wokół tej świadomości, tylko doświadczenie religijne czyni przedmiotem własnych analiz. Dlatego z góry skazana jest na relatywizację prawd zawartych w języku teologicznym, który wyraża nie tylko ludzkie doświadczenie wiary, ale i nie w mniejszym stopniu orzeka o religijnych strukturach świata. Dążąc do ukonkretnienia języka, Hickowska interpretacja redukuje treść wypowiedzi teologicznych do wymiaru empirykalnego, pomimo słusznej intencji zabezpieczenia ich przed nadmiarem abstrakcji³⁹. Tendencja Hicka do relatywizowania prawd i wartości religijnych wychodzi na jaw, gdy nie chce on dostrzegać konfliktu różnych interpretacji. Wręcz odwrotnie, chce je wszystkie usankcjonować, byleby tylko mocno trzymały się doświadczenia. Na tej samej zasadzie traktuje i własną interpretację chrystologicznego dogmatu jako „przejściową”, kulturowo uwarunkowaną wykładnię.

THEOLOGICAL CONSEQUENCES OF THE THEORY OF RELIGIOUS LANGUAGE IN JOHN HICK'S PHILOSOPHY

The article tries to examine the illustrious thesis of John Hick — which has recently been the subject of much controversy — that claims the Nicene and Chalcedonian creed language to be mythological. The author starts showing some philosophical and theological premises of basic importance to Hick's idea of religious language. The most important for Hick is that religious experience absolutely determines sensibility of religious statements. The main part of the paper carries a great deal with experiential and psychological interpretation of Christian dogma. Having analysed critically Hick's arguments for the thesis the author draws into final conclusion that suggested view on dogma language, partly rather unconventional and interesting, is too narrow and in fact strongly relativistic to be accepted without objections.

³⁸ *Tamże*, 163—164.

³⁹ Zob. J. Macquarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Theology*, New York 1979, 231—237.