

Kazimierz Kondrat

Idea dialogu między religiami świata w ujęciu współczesnych pluralistów

Collectanea Theologica 71/2, 77-108

2001

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

IDEA DIALOGU MIĘDZY RELIGIAMI ŚWIATA W UJĘCIU WSPÓŁCZESNYCH PLURALISTÓW

Celem artykułu jest krytyczna analiza koncepcji dialogu między religiami świata w ujęciu współczesnych teologów i filozofów pluralistycznych. W pierwszej części pracy rozpatrujemy podstawowe twierdzenia metodologiczne pluralistów oraz dalsze, będące konsekwencją przyjętych założeń. Wszystkie one, razem wzięte, wyznaczają ideę dialogu między religiami świata. Część druga jest poświęcona określeniu i klasyfikacji różnych form dialogu. W części trzeciej omawiamy trzy grupy przesłanek (teologiczne, etyczne i nawiązujące do idei ogólnoludzkich), które, zdaniem pluralistów, stanowią uzasadnienie angażowania się w dialog religijny. W części czwartej krytycznie oceniamy postulat stworzenia dyscypliny teologicznej, która miałaby się zajmować głównymi religiami świata i tym samym stanowić teoretyczną podstawę dialogu między nimi.

Pojęcie pluralizmu religijnego

Wyrażenie „pluralizm religijny” jest współcześnie nazwą pewnego stanowiska filozoficznego i teologicznego w dziedzinie badań porównawczych głównych religii świata. Stanowisko to jest podzielane przez niektórych filozofów, teologów i religioznawców, szczególnie w krajach anglosaskich. Na podstawie analizy treści kilkunastu rozpraw naukowych poświęconych problematyce filozoficzno-religijnej można wyróżnić sześć podstawowych znaczeń tego wyrażenia. Stosując kryterium formalno-treściowe odróżniamy „pluralizm religijny” w znaczeniu *de facto*, psychologiczno-pragmatycznym, epistemologicznym, metodologicznym, soteriologicznym

i teologicznym¹. Dla przejrzystości podajemy zestaw różnych znaczeń tego terminu oraz nazwiska ich twórców i użytkowników:

1. Znaczenie *de facto* (J. Hick, I. Hamnett, R. Panikkar).
2. Znaczenie psychologiczno-pragmatyczne (D. Tracy, G.D. Kaufman, P. Knitter, L. Gilkey).
3. Znaczenie epistemologiczne (P. Knitter, G.D. Kaufman, L. Gilkey, W.C. Smith, R. Panikkar, A. Race, P.V. Matrinson, J.S. O'Leary).
4. Znaczenie metodologiczne (G.D. Kaufman, W.C. Smith, J. Hick, R. Panikkar).
5. Znaczenie soteriologiczne (J. Hick, P. Knitter, S.J. Samartha, W.C. Smith).
6. Znaczenie teologiczne (J. Hick, P. Knitter, S.J. Samartha, W. C. Smith, R. Panikkar, A. Race, J. Runzo).

Na początek dwie uwagi. Poszczególne definicje bądź określenia terminu „pluralizm religijny” mają postać stwierdzenia (stwierdzają istniejący stan rzeczy), bądź twierdzenia (orzekają o czymś) albo postulatu (formułują coś jako teoretyczny wymóg lub założenie), albo wreszcie dyrektywy (zalecają określonego typu postępowanie). Należy przy tym zwrócić uwagę, że zakres treści przypisywanej temu wyrażeniu jest uzależniony od zdefiniowania terminu „religia”. Pragniemy zaznaczyć, że w naszym rozumieniu termin ten de-sygnuje główne religie świata: judaizm, chrześcijaństwo, islam, buddyzm, hinduizm, taoizm oraz mniejsze denominacje religijne (np. Sikhowie, wyznawcy shintoizmu) z wyłączeniem różnych sekt i kultów oraz świeckich ideologii i światopoglądów. Takie podejście znajduje uzasadnienie w analizowanym materiale.

¹ W niektórych publikacjach można spotkać inny podział o charakterze ogólnym: G. D'Costa rozróżnia „pluralizm filozoficzny” (J. Hick) i „pluralizm praktyczny” (P. Knitter), K. Ward wyszczególnia pluralizm w wersji złagodzonej (*soft pluralism*), pluralizm w wersji mocnej (*hard pluralism*) i „pluralizm rewizjonistyczny”, K. Surin mówi o „religijno-teologicznym pluralizmie” J. Hicka, B. J. Verkamp o „pluralizmie radykalnym” (R. Panikkar, J. Runzo, R. McKim), a J.S. O'Leary wprowadza pojęcie „pluralizmu kontekstowego” podkreślając tym samym skończony i historyczny charakter każdego dyskursu religijnego. G. D'Costa, *The Impossibility of Pluralist View of Religions*, *Religious Studies* 32 (1996), s. 226-227; K. Ward, *Truth and the Diversity of Religions*, *Religious Studies*, 26 (1990), s. 16-18; K. Surin, *Revelation, Salvation, the Uniqueness of Christ and Other Religions*, *Religious Studies*, 19 (1983), s. 329; B.J. Verkamp, *Hick's Interpretation of Religious Pluralism*, *International Journal for Philosophy of Religion*, 30 (1991), s. 114-115; J.S. O'Leary, *Religious Pluralism and Christian Truth*, Edinburgh 1996, s. 24.

„Pluralizm religijny” w pierwszym znaczeniu odnosi się do wielości i różnorodności zjawisk religijnych. W tym znaczeniu stwierdza istniejący stan rzeczy. W jednej z ostatnich publikacji John Hick pluralizmem religijnym nazywa pogląd, „że wielkie religie świata obejmują różne wyobrażenia i koncepcje tego, co Rzeczywiste albo Ostateczne i odpowiednio odmienne w stosunku do tego postawy ludzi uwarunkowane odrębnością kultur. W obrębie poszczególnych dróg kulturowych człowieka zachodzi ewidentna przemiana ludzkiego istnienia od egocentryzmu do skoncentrowania się na tym co Rzeczywiste i Ostateczne (...)”². Ian Hamnett twierdzi wprost, że pluralizm religijny w znaczeniu *de facto* odnosi się do „sytuacji empirycznej” i desygnuje „po prostu stan rzeczy, że w obrębie danego terytorium istnieje więcej niż jeden system religijny”³. W tym znaczeniu posługuje się tym terminem także Ramundo Panikkar, gdy twierdzi, że rzeczywistości nie da się zunifikować. Jednak jego zdaniem „pluralizm” jest nie tylko uznaniem faktu wielości i różnorodności zjawisk religijnych, ma on bowiem także inny sens⁴.

Pluralizm w znaczeniu psychologiczno-pragmatycznym przybiera postać jednej z dwu dyrektyw zalecających przyjęcie określonej postawy w dialogu religijnym, albo określony sposób postępowania naukowego. W recenzji książki Davida Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York 1981), Gregory Baum przypomina za autorem, że „...pluralizm jest postępującą naprzód krytyczną wymianą poglądów, która w duchu pozwalającym na kontynuowanie rozmowy zakłada szacunek i troskę wobec stanowisk zajmowanych przez innych, gotowość uczenia się od nich, przyjmowania uwag i wysuwania pod ich adresem własnych”⁵. Gordon D. Kaufman, formułuje taką dyrektywę w sposób następujący: „Obecnie żyjemy w jednym wzajemnie połączonym i współzależnym świecie (...) i rzeczą z gruntu niemożliwą jest za-

² J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985, s. 47.

³ I. Hamnett, *Religious Pluralism*, w: tenże (wyd.), *Religious Pluralism and Unbelief*, London 1990, s. 6.

⁴ R. Panikkar, *The Jordan, The Tiber, and The Ganges. Three Kairological Moments of Christian Self-Consciousness*, w: J. Hick, P.F. Knitter (wyd.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1987, s. 109-110.

⁵ Zob. *Religious Studies Review* 15 (1989) nr 3, s. 220.

równie ignorowanie innych dróg bycia człowiekiem jak i ich eliminacja. Zamiast tego powinniśmy nauczyć się spotykać z tymi innymi na równych zasadach i przejawiając postawę życzliwości szukać zrozumienia i uznania dla ich wglądu w sytuację człowieka i tych form przekonań i praktyk, które oni zalecają i wpajają”⁶. G. Kaufman utrzymuje, że głównym celem pozytywnego spotkania z innymi religiami ma być „pomoc ludzkości – znalezienie adekwatnych orientacji w dzisiejszym świecie”. Żeby to osiągnąć należy zbudować „religijne struktury znaczeń, które w sposób autentyczny wskażą nam drogę rozwiązywania problemów, przed którymi stoimy”. W związku z tym „musimy nauczyć się rozpoznawać podstawowe wzorce i struktury wielkich tradycji religijnych i świeckich, które ludzkość stworzyła na przestrzeni historii”. Kaufman nazywa je „podstawowymi strukturami kategorialnymi”⁷. Zdaniem amerykańskiego teologa dialog religijny to nie tylko wymiana poglądów, to także zaangażowanie. Dlatego obok celu głównego: „pomoc ludzkości” wymienia on inne: „budowanie wspólnoty”, „zaprowadzenie pokoju na świecie”, „działalność na rzecz zapobiegania wojnie”⁸. Schemat rozumowania Kaufmana jest następujący: 1. W świecie istnieje wiele różnych religii (stwierdzenie faktu i przesłanka). 2. Wszystkie one powstały na przestrzeni historii i są produktem twórczości człowieka obdarzonego wyobraźnią (*the product of human imaginative creativity*) (założenie). 3. Do wszystkich zjawisk należy zastosować interpretację historyczystyczną (dyrektywa badawcza). 4. Wszystkie wartości, znaczenia, systemy religijnych orientacji itp. mają charakter historyczny, względny (teza ogólna). 5. Chrześcijański system orientacji ma charakter partykularny (teza szczegółowa). 6. Religia chrześcijańska nie jest punktem odniesienia dla innych religii (konkluzja). 7. W związku z tym należy prowadzić dialog na równych zasadach, angażując się w rozwiązywanie problemów, przed którymi stoi człowiek współczesny (dyrektywa praktyczna).

Drugi typ dyrektyw zaleca określony sposób postępowania naukowego. W związku z tą kwestią G. Kaufman sądzi, że teologia

⁶ G.D. Kaufman, *Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology*, w: *The Myth of Christian Uniqueness*, s. 4.

⁷ *Tamże*, s. 13. W religii chrześcijańskiej tymi kategoriami są: Bóg, świat, ludzkość, Chrystus (s. 10).

⁸ *Tamże*, s. 13, 14.

chrześcijańska powinna być uprawiana w kategoriach zrozumienia dla innych religii, które są „twórczą odpowiedzią człowieka na potrzebę znalezienia orientacji w życiu w danej sytuacji historycznej. Dzięki takiemu podejściu teologia byłaby otwarta na wgląd, krytykę i korektę ze strony religijnych i świeckich światopoglądów”⁹. W innym miejscu formułuje nakaz, że należy wyzbyć się autorytarnej postawy w stosunku do innych religii¹⁰. Niektórzy teologowie idą w swoich twierdzeniach jeszcze dalej, zalecając postępowanie według zasady dawania pierwszeństwa praktyce przed teorią. Paul F. Knitter uznaje zasadę „dawania pierwszeństwa ortopraksji nad ortodoksją”¹¹, która jest ogólną dyrektywą w teologii wyzwolenia, i rozpisuje się na temat soteriocentrycznych kryteriów dialogu religijnego, które – jak twierdzi – zawierają się w preferencyjnej opcji na rzecz ubogich i prześladowanych. Wyraża przy tym pogląd, że te „dostarczają chrześcijanom narzędzi do krytycznej analizy i być może do skorygowania tradycyjnego rozumienia wyjątkowości Chrystusa”¹². Langdon Gilkey twierdzi natomiast, że refleksja teologiczna „nie powinna, ponieważ nie może, poprzedzać praktyki; wprost przeciwnie, musi ona być podjęta na bazie praktyki. Podstawową zasadą teorii opartej na praktyce jest, że to, co jest konieczne dla praktyki, jest także nieodzowne dla refleksji i teorii – jednak zdanie odwrotne nie jest prawdziwe”¹³.

Postulat Kaufmana, że teologia chrześcijańska powinna być uprawiana w kategoriach zrozumienia dla innych religii, traktuje o wszystkich zdaniach tej dyscypliny, wśród których są także prawdy wiary przyjęte na podstawach pozaracjonalnych, np. dogmat o Trójcy Świętej, reinkarnacja, prawo karmana, emanacja świata z pierwotnej Jedni (Brahman, Tao). Korekta dogmatów jest niemożliwa. Można je tylko przyjąć, albo odrzucić. Z drugiej strony głębokim nieporozumieniem jest twierdzenie, że praktyka może w jakimś stopniu wyręczyć, albo nawet zastąpić teorię. Żadna bo-

⁹ *Tamże*, s. 12.

¹⁰ *Zob. tamże*, s. 12-13.

¹¹ *Zob. P. Knitter, Toward a Liberation Theology of Religions, w: The Myth of Christian Uniqueness*, s. 192nn.

¹² *Tamże*, s. 193.

¹³ *L. Gilkey, Plurality and its Theological Implications, w: The Myth of Christian Uniqueness*, s. 47.

wiem praktyka nie zastąpi rzetelnych i systematycznych badań naukowych. Doświadczenie jest oczywiście niezbędnym źródłem wiedzy, a znajomość faktów i związków zachodzących pomiędzy nimi jest pomocna w zbudowaniu niejednej teorii. Jednak bezzasadna jest sugestia, że cała wiedza pochodzi z doświadczenia.

„Pluralizm religijny” w znaczeniu epistemologicznym odnosi się do koncepcji prawdy i poznania. W tym znaczeniu jest on poglądem, że istnieje wiele prawd, i w związku z tym nie ma prawdy bezwzględnej. Jest także odpowiedzią na pytanie, w jaki sposób poznajemy prawdę, ewentualnie, w jaki sposób powinniśmy ją poznawać. W odniesieniu do teorii prawdy P. Knitter sformułował ogólne twierdzenie reprezentatywne dla wszystkich bez wyjątku myślicieli, których poglądy poddajemy analizie, z którego wyprowadzają oni dalsze twierdzenia. „Obecnie prawda nie jest już definiowana według arystotelesowskiego pojęcia nauki: jako «pewna wiedza przez przyczyny». Współczesna nauka poniekąd nie jest prawdziwa; jest ona jedynie w drodze do prawdy (...); na płaszczyźnie osobowej prawda nie jest już pojmowana jako poszukiwanie pewności, lecz jako poszukiwanie zrozumienia – zawsze lepszego zrozumienia. Oznacza to, że wszelkie prawdziwe, zrozumienie będzie otwarte na zmianę i korektę”¹⁴. Zdaniem Knittera prawda jest względna, a „to, co prawdziwe, ujawni się samo głównie dzięki zdolności do wchodzenia w związek z innymi wyrażeniami prawdy i do wzrastania poprzez te relacje”¹⁵. Przekonanie, że prawda jest względna, podziela G. Kaufman. Twierdzi on, że „nikt z nas – czy to będą chrześcijanie czy niechrześcijanie – nie posiada absolutnej prawdy, prawdy adekwatnej, która wyznaczałaby kierunek ludzkości w związku z ogromnymi problemami, przed którymi stoi współczesny świat”¹⁶. Wychodząc z założenia, że żaden uniwersalny punkt widzenia nie jest dla nas dostępny, zarówno w kulturze jak i w religii, L. Gilkey sądzi, że „każda religia jest prawdziwa i względna; zawiera prawdziwe objawienie dla danej wspólnoty, które jest relatywne w stosunku do prawdziwych objawień w innych religiach i relatywne w stosunku do Absolutu, który objawia się w sposób częściowy, a zatem do

¹⁴ P. Knitter, *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll 1985, s. 32.

¹⁵ *Tamże*, s. 219.

¹⁶ G. Kaufman, *Religious Diversity*, s. 13.

pewnego stopnia zniekształcony”¹⁷. Gilkey rozumuje w sposób następujący: Twierdzenie 1: Istnieje Bóg, który objawia się w historii. Twierdzenie 2: Każda religia opiera się na częściowym objawieniu tego samego Boga. Konkluzja: Żadnej religii nie można przypisywać charakteru uniwersalnego w tym sensie, żeby była ona punktem odniesienia i kryterium oceny innych religii. „Każdy system symboli religijnych – argumentuje Gilkey – tworzy spójną, wzajemnie powiązaną całość i każdy układ symboli jest partykularny, pozostający w sprzeczności z innymi układami. A zatem doktryny i symbole danego systemu różnią się znacznie od analogicznych symboli innych systemów. W wyniku tego żadnej doktryny jakiegokolwiek systemu symboli (...) nie można rozpatrywać w oderwaniu od systemu, do którego ona należy i nadawać jej znaczenia uniwersalnego”¹⁸. Analogiczny sposób myślenia przejawia „tolerancyjny pluralizm” A. Race’a, że „we wszystkich religiach, łącznie z chrześcijaństwem, wiedza o Bogu jest częściowa. Religie muszą więc uznać, że potrzebują się nawzajem, by pełna prawda o Bogu była dostępna ludzkości”¹⁹. Pogląd ten jest konsekwencją przyjętego uprzednio założenia, że odpowiedź człowieka na objawiającą się i zbawczą działalność Boga jest uwarunkowana historycznie i kulturowo, i że chociaż jest jedyna w swoim rodzaju, ma w gruncie rzeczy charakter częściowy i niepełny²⁰.

Epistemologiczny pluralizm Gilkeya łączy w sobie dwie cechy: względności i absolutności. Absolutny jest tylko nieskończony Bóg, którego kolejne teofanie mają już charakter względny. Z drugiej strony, w dialogu religijnym – twierdzi Gilkey – należy zachowywać do pewnego stopnia własny punkt widzenia, w tym sensie, żeby chrześcijanin nie przestał być chrześcijaninem, a buddysta buddystą, z tą jednak świadomością, że są to „nasze” punkty widzenia, a zatem relatywne. Określając ten dwuznaczny charakter pluralizmu religijnego Gilkey posługuje się ukutymi przez siebie neologizmami: „względna absolutność” (*a relative absoluteness*), „względne względności” (*relative relativities*), „to, co absolutne, jest relatywnie obecne w tym, co rela-

¹⁷ L. Gilkey, *Plurality and its Theological Implications*, s. 43; por. s. 49.

¹⁸ *Tamże*, s. 41.

¹⁹ A. Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, Maryknoll 1983, s. 72.

²⁰ *Tamże*, s. 77-78.

tywne” (*the absolute as relatively present in the relative*)²¹. Gilkey jest przeświadczony, że ludzie współcześni potrzebują „kryteriów sądów istotnych zarówno dla konstrukcji myślowej jak i wyzwalającej działalności”²². Jest przekonany, że jego eksperymenty językowe są próbą dostarczenia tego typu kryteriów²³. W porządku poznania Gilkey głosi twierdzenie, że „rozpoznanie (...) w innej religii obecności prawdy i łaski, znaczenia symbolu i skuteczności praktyki oznacza w sposób radykalny relatywizację nie tylko własnej religii, lecz także podstaw tej religii, mianowicie objawienia, na którym się ona opiera”²⁴.

Podobne stanowisko w kwestii teorii prawdy i poznania zajmuje Wilfred Cantwell Smith. W koncepcji poznania przyjmuje on historycystyczny punkt widzenia, przyznając jednak prawdzie charakter transcendentny. „Chociaż w moim rozumieniu prawda jest wieczna – pisze – każde twierdzenie i każdy mit jest historyczny i uwarunkowany. Ich zdolność do przybliżania prawdy (...) jest zawsze funkcją czasu i miejsca poszczególnych osób albo grup społecznych”²⁵. W tym sensie prawda ma wymiar historyczno-kulturowy (ludzki), tzn. nie jest pojęciem obiektywnym i nie zawiera się w twierdzeniach²⁶. Z perspektywy historyczno-porównawczej badań nad religiami Smith formułuje tezę, że „...główną kwestią nie jest to, jak ktoś postrzega Chrystusa (...) i jakich pojęć przy tym używa, lecz to, jak w związku z tą percepcją postrzega i charakteryzuje działania Boga w innych religiach na przestrzeni historii”²⁷. J. S. O’Leary głosi pogląd, że „pluralizm ujawnia historyczny, a więc przygodny, charakter każdego sformułowania, niszcząc tym samym proces tłumienia przez religie świadomości genety dogmatu”. Oznacza to w konsekwencji, że „żadna tradycja historyczna nie może *a priori* wykluczać, albo włączać do siebie prawdy innych tradycji, lecz w zderzeniu ich różnorodnych form szukać ponownego odkrycia prawdy, prawdy, która przy każdej sposobności niweczy obdarzane czciami mityczne bądź dogmatyczne złudzenia, ujawnia-

²¹ L. Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, s. 46, 47, 48.

²² *Tamże*, s. 46.

²³ Zob. *tamże*, s. 46-47.

²⁴ *Tamże*, s. 40-41.

²⁵ W.C. Smith, *Idolatry in Comparative Perspective*, w: *The Myth of Christian Uniqueness*, s. 65-66.

²⁶ Tenże, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religions*, London 1981, s. 187, 191n.

²⁷ Tenże, *Idolatry in Comparative Perspective*, s. 64.

jąc równocześnie nieprzewidziane bogactwa poszczególnych tradycji pozwalające na ich wzajemne zrozumienie²⁸.

Trudno dokładnie zrozumieć wypowiedzi R. Panikkar'a, w których posługuje się on terminem „pluralizm religijny”. Trudność wynika z tego, że używa on pewnego typu dialektyki w znaczeniu metodologicznym i ontologicznym. W pierwszym znaczeniu dialektyka jest zespołem reguł myślenia przed formalizacją. W drugim, oznacza pogląd głoszący, że rzeczywistość jest równie nieokreślona jak pojęcia ludzkie, jako że wszystko poddane jest ciągłej zmianie i w związku z tym niepodobna powiedzieć niczego określonego o niczym. Zestawiając pojęcie pluralizmu z pojęciami prawdy i poznania, Panikkar w sposób nader mętny pisze, że „pluralizm utrzymuje, iż prawda nie jest ani jedna, ani że jest ich wiele. Gdyby prawda była jedna, nie moglibyśmy przyjąć postawy pluralistycznej odznaczającej się prawdziwą tolerancją i musielibyśmy posądzić pluralizm o współudział w błędzie. Gdyby prawd było wiele, popadlibyśmy w oczywistą sprzeczność. (...) W tym wypadku pluralizm nie oznacza wielości prawd. Pluralizm zajmuje niedualistyczne adwajtyczne stanowisko, które broni wielości prawdy, ponieważ sama rzeczywistość jest pluralistyczna – to znaczy niewspółmierna zarówno z jednością jak i wielością²⁹”.

Pluralizm jest także poglądem dotyczącym kryterium prawdy, a właściwie próbą wytłumaczenia, dlaczego takiego jednoznacznego kryterium nie da się ustalić. Dwóch teologów protestanckich ma w tej kwestii podobne zdanie. Alan Race twierdzi, że jedynym roboczym kryterium prawdy religijnej jest to, czy można ją urzeczywistnić w ludzkim życiu. Dalsza albo ostateczna weryfikacja może mieć miejsce jedynie w eschatonie. Paul Varo Martinson uważa, iż „w żaden sposób nie można ostatecznie poznać, która religia posiada prawdę albo większą prawdę (...). Ostateczne rozstrzygnięcie ma charakter eschatologiczny³⁰”.

²⁸ J.S. O'Leary, *Religious Pluralism and Christian Truth*, s. 23, 24.

²⁹ R. Panikkar, *The Jordan, The Tiber, and The Ganges*, s. 109; por. tenże, *The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*, w: L. Swidler (wyd.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll 1988, s. 128.

³⁰ Zob. A. Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, rozdz. 2; P.V. Martinson, *A Theology of World Religions: Interpreting God, Self, and World in Semitic, Indian, and Chinese Thought*, Minneapolis 1987, s. 222-223. Teoria weryfikacji eschatologicznej ma wielu zwolenników i oponentów. Została ona szczegółowo rozpracowana przez J. Hicka. Zob. artykuł polemiczny: J. Hick, *Eschatological Verification Reconsidered*, *Religious Studies* 13 (1977), nr 2, s. 189-202, w którym autor zamieszcza obszerną bibliografię na ten temat.

Pluralizm religijny w znaczeniu epistemologicznym jest pomieszaniem kilku rzeczy, co w konsekwencji prowadzi do fałszywych twierdzeń. Po pierwsze, ci, którzy używają tego terminu w tym znaczeniu, nie odróżniają prawdy od naszej wiedzy o tej prawdzie. Ludzka wiedza o prawdziwości zdań jest zawsze zależna od ludzkich podmiotów i w tym znaczeniu jest też zawsze względna. Natomiast sama prawda zdania nie ma z tą wiedzą nic wspólnego. Zdanie jest prawdziwe albo fałszywe całkiem niezależnie od tego, czy ktoś tę prawdziwość lub fałszywość zna, czy nie zna. Pogląd, że prawda jest relatywna, cząstkowa, albo że jest ich wiele, jest nieporozumieniem. Prawda jest bezwzględna albo jej nie ma. Dane zdanie jest prawdziwe dokładnie wtedy, kiedy to, co ono znaczy, jest tak, jak ono znaczy³¹. Po drugie, nieporozumieniem jest twierdzenie, że każda religia jest prawdziwa i zarazem względna. Opiera się ono ponadto na błędnym uzasadnieniu sformułowanym w języku przedmiotowym. Prawdziwość religii jest zagadnieniem bardzo złożonym. Najpierw należy uznać, że pewne składniki dyskursu religijnego mają postać zdań, bowiem tylko zdanie w ścisłym znaczeniu słowa może być prawdziwe. Zdania te stanowią najczęściej *credo* danej religii, np. „Chrystus jest Synem Bożym”, „Mahomet jest prorokiem Allaha”, „Istnieje reinkarnacja”. Są to tzw. aksjomaty epistemiczne, uznane za prawdziwe z mocy wiary bez dowodu w języku przedmiotowym. Zagadnienie sprawdzalności tego typu zdań jest problemem skomplikowanym, a ich uzasadnienie przedmiotem wielu nieporozumień, m.in. czy należy je przeprowadzać w ramach dyskursu religijnego, czy poza nim³².

³¹ Zob. A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*. t. 1, *Prawda*, Warszawa 1995, zwłaszcza rozprawę: *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, s. 228-282. B. Chwedeń-czuk w interesującej monografii *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984, poddaje szczegółowej analizie trzy główne teorie prawdy: klasyczną, koherencyjną i pragmatyczną. Autor zajmuje stanowisko dwuznaczne. Z jednej strony twierdzi, że spór w tej kwestii jest ostatecznie nie rozstrzygalny. „W ostatecznej instancji, (...) uznanie danej koncepcji prawdy zależy od naszego wyboru, od naszych decyzji co do pewnych wartości” (s. 107-108). Na tej podstawie opowiada się przeciwko koherencyjnej teorii prawdy, argumentując, że względy rzeczowe i wartości, którym hołduje, nie pozwalają mu przyjąć tej teorii (s. 108). Z drugiej strony utrzymuje, że „pragmatyczna teoria prawdy pozostawia nas bez wzorca, do którego moglibyśmy się odwołać, by rozstrzygnąć, czy dany sąd jest, czy nie jest prawdziwy” (s. 255) i „(...) uzależnienia prawdziwość przekonania od okoliczności, których zasadniczo nie sposób ustalić” (s. 256).

³² Zob. J. M. Bocheński, *Logika religii*, przeł. S. Magala, Warszawa 1990, s. 75-117.

Pluralizm religijny w znaczeniu metodologicznym nie jest twierdzeniem, że istnieje wiele różnych metod postępowania naukowego w dziedzinie religii. Polega on na formułowaniu i zalecaniu pewnych sposobów rozpatrywania zjawisk religijnych ze względu na wcześniej przyjęte założenia. Jednym z takich założeń, bodajże podstawowym, jest przeświadczenie, że wszystkie religie są w zasadzie równorzędne, i że w związku z tym należy je badać tak, by żadnej z nich nie wyróżniać, w tym sensie, by nie uznawać jej jako kryterium odniesienia dla innych. Można to nazwać zasadą antyuniwersalistyczną: wszystkie religie są partykularne, względne. Przyjmując milcząco to założenie, G. Kaufman proponuje wspomnianą już metodę interpretacji historycystycznej. Zastosowanie tej metody prowadzi – zdaniem Kaufmana – do dwóch, pożytecznych z punktu widzenia idei dialogu religijnego, rzeczy, mianowicie z jednej strony pozwala naszą religię uznać za naszą własną, historycznie uwarunkowaną, i w konsekwencji wyzbyć się postawy autorytarnej w stosunku do innych, a z drugiej strony dowartościować i uznać jako równorzędne inne religie³³.

J. Hick i W. C. Smith postulują „teocentryczny” model rozpatrywania religii świata. Hick twierdzi, że odejście od chrystocentryzmu w teologii jest koniecznością, wynikającą z odmiennych, kulturowo, historycznie i geograficznie uwarunkowanych sposobów myślenia, odczuwania i doświadczenia. Według autora *Problems of Religious Pluralism* żadna religia nie może sensownie rościć sobie prawa do miana uniwersalistycznej, gdyż każda dysponuje tylko partykularnym, aspektowym doświadczeniem Rzeczywistości Ostatecznej. Dopiero wszystkie razem wzięte mogą dać komplementarny obraz Boskiej rzeczywistości. Zastosowanie zasady teocentryzmu w badaniach religijnych Hick nazywa „kopernikańskim przewrotem w teologii”³⁴. Idea rozpatrywania głównych religii świata w perspektywie teocentrycznej znajduje rozwinięcie w ostatnich publikacjach Hicka. Posługując się dychotomicznym podziałem rzeczywistości na

³³ Zob. G. Kaufman, *Religious Diversity*, s. 8-9, 12-13.

³⁴ Zob. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, London 1973, s. 120-132; tenże, *God Has Many Names*, London 1980, s. 48-53; tenże, *The Second Christianity*, London 1983, s. 82-88; tenże i H. Askari (wyd.), *The Experience of Religious Diversity*, Aldershot 1985; W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*, London 1978, s. 170-192.

zjawiska (fenomeny) i rzeczy same w sobie (noumeny), wziętym z filozofii I. Kanta, Hick formułuje słynną hipotezę pluralistyczną postulującą istnienie Rzeczywistości noumenalnej, którą określa terminem: *the Real* – „to, co Rzeczywiste” (zamiast pojęć takich jak Bóg, Jahwe, Allah, Budda, Tao, Brahman, które jego zdaniem są zabarwione kofesyjnie) i różnych sposobów jej przejawiania się i doświadczania w poszczególnych tradycjach religijnych. Hipoteza pluralistyczna głosi, „że wielkie religie świata zawierają różne postreżenia i koncepcje tego, co Rzeczywiste, i odpowiednio, różne postawy wyrażone z pozycji odmiennych dróg bycia człowiekiem”³⁵.

Podobne uzasadnienie idei teocentryzmu przeprowadza W. C. Smith. Twierdzi on, że wiara jest stałym elementem w historii, różniącym się nieznacznie w zależności od tradycji kulturowo-religijnej. „Bóg daje nam wiarę, a historią przekonania”, dlatego „wiara różni się formą, ale nie treścią, chociaż każda tradycja interpretuje ją teologicznie na różne sposoby”³⁶. Obecnie ważne jest „(...) rozpoznanie jedności religijnej historii ludzkości”³⁷. Poszczególne religie i ich wyznawcy tworzą, jak nigdy przedtem, wzajemnie powiązaną zbiorowość. Świadomość tego faktu stała się nieuchronna. A zatem nie ma już sensu uprawianie teologii jak dotychczas, z punktu widzenia jednej tylko religii, bowiem naszym prawdziwym kontekstem czci, życia i myśli jest wzajemne przenikanie się religijnych tradycji świata. Smith utrzymuje, że nie istnieje żaden neutralny „świecki” albo „filozoficzny” punkt widzenia, z którego można zasadnie rozpatrywać wszystkie religie. Postuluje więc stworzenie „teologii światowej” (*world theology*). Przyjmując tezę o nowej jedności religii świata wprowadza pojęcie „zbiorowej krytycznej samoświadomości”, która ma się przejawiać w rozumieniu „prawdziwej historii religii” zarówno od wewnątrz jak i z zewnątrz poszczególnych tradycji religijnych³⁸.

Poglądy R. Panikara są trudne do zrozumienia. Jedno jest pewne, posługuje się on metodą dialektyczną. Odnosi się wrażenie, że

³⁵ J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London 1989, s. 240, zob. s. 242 i 246; por. tenże, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993, s. 147, 159.

³⁶ Zob. W.C. Smith, *Belief and History*, Charlottesville 1977, s. 96; tenże, *Towards a World Theology*, s. 168.

³⁷ Tenże, *Towards a World Theology*, s. 44.

³⁸ Tamże, s. 64-74, 89-94, 124-126.

jego wypowiedzi na temat pluralizmu religijnego są zbiorem dowolnych twierdzeń, które dość często mają znaczenie metaforyczne, albo są ze sobą sprzeczne. Oto kilka twierdzeń ilustrujących ten fakt. „Nie ma żadnego absolutnego centrum. Rzeczywistość sama jest koncentryczna, ponieważ każdy byt jest centrum swego własnego świata”. „Pluralizm nie pozwala na istnienie uniwersalnego systemu. Pluralistyczny system byłby sprzecznością. Niewspółmierność ostatecznych systemów jest nie do przewyciężenia. Ta niemożność pogodzenia nie jest mniejszym złem (...), lecz objawieniem się natury rzeczywistości. Nic nie jest w stanie objąć rzeczywistości”. „Pluralizm sprawia, że jesteśmy świadomi naszej przygodności i ograniczeń oraz tego, że rzeczywistość jest niezrozumiała. Jest on nie do pogodzenia z monoteistycznym założeniem, że Byt jest całkowicie inteligibilny”. „Pluralizm (...) wyraża postawę kosmicznego zaufania (Duchowi, który nie jest podporządkowany logosowi), która pozwala na biegunowo przeciwne i rozległe współistnienie ostatecznych postaw ludzi, kosmologii i religii. Nie eliminuje on ani nie absolutyzuje ani zła, ani błędu”. „Pluralizm należy także do porządku mitu (...) a mit jest miejscem przekonania”³⁹. „Teantropokosmiczny” (*theantropocosmic*) взгляд Panikkarra prowadzi do twierdzenia, że wszystko zawiera się we wszystkim: *Each person represents the community and each tradition reflects, corrects, complements, and challenges the other*⁴⁰.

Pluralizm w znaczeniu soteriologicznym jest poglądem przyjmującym dwa podstawowe twierdzenia: w każdej religii ma miejsce zbawienie człowieka, i pod tym względem wszystkie religie są równorzędne. J. Hick wychodząc z założenia, że wszystkie religie mają „wspólną strukturę soteriologiczną”, postuluje, „aby wielkie tradycje religijne traktowano jako alternatywne «przestrzenie» albo «drogi» soteriologiczne, w obrębie których człowiek może doświadczyć zbawienia, wyzwolenia albo spełnienia”⁴¹. Podobne stanowisko zajmuje W. C. Smith w *Towards a World Theology*, gdzie wyraża swoje głębokie przekonanie, „że kosmiczne zbawienie jest

³⁹ R. Panikkar, *The Jordan, The Tiber, and The Ganges*, s. 109-110.

⁴⁰ Tamże, s. 109; zob. tenże, *Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge*, w: L.S. Rounder (wyd.), *Religious Pluralism*, Boston University Studies in Philosophy and Religion, t. 5, Notre Dame 1984, s. 97-115.

⁴¹ J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 47.

tym samym dla człowieka z jakiegoś szczepu afrykańskiego, tym samym dla taoisty, dla muzułmanina, co i dla niego, albo dla jakiegoś chrześcijanina”⁴². Na podstawie powyższych twierdzeń Hick formuluje następujący wniosek: „Skoro się przyjmie, że zbawienie faktycznie ma miejsce nie tylko w obrębie chrześcijaństwa, lecz także w obrębie innych wielkich tradycji, utrzymywanie, że wydarzenie Chrystusa jest jedynym i wyłącznym źródłem zbawienia człowieka zdaje się czymś arbitralnym i nierealistycznym”⁴³. Stanley J. Samartha jest zdania, że inne religie od dwóch albo trzech tysięcy lat dostarczają milionom ludzi zbawienia, i w związku z tym „przeświadczenie, że tradycja judeo-chrześcijańska ma jedyną odpowiedź na wszystkie problemy we wszystkich miejscach i dla wszystkich ludzi na świecie, jest przejawem zarozumiałości, czegoś nieprawdopodobnego. Nie zaprzecza to trwałości chrześcijańskiego doświadczenia zbawienia w Jezusie Chrystusie, tylko kwestionuje ekskluzywny charakter twierdzeń głoszonych przez chrześcijan. (...). Jeżeli zbawienie pochodzi od Boga (...), w takim razie powinno się zostawić możliwość rozpoznania trwałości innych doświadczeń zbawienia”⁴⁴. Według P. Knittera wszystkie religie są równorzędnymi drogami zbawienia. Jezus jest uniwersalnym zbawcą wraz z innymi uniwersalnymi zbawicielami. Ten pogląd Knitter nazywa „komplementarnym uniwersalizmem”, albo „komplementarną jedynością” (*complementary uniqueness*)⁴⁵.

Termin „pluralizm religijny” jest dość często używany w znaczeniu ściśle teologicznym. W tym znaczeniu jest on zarówno poglądem, że wszystkie religie są równorzędnymi drogami zbawienia, jak i stanowiskiem będącym przewyżczeniem ekskluzywizmu (*extra ecclesiam nulla salus*) i inkluzywizmu. We wstępie do *The Myth of Christian Uniqueness* P. Knitter określa ekskluzywizm jako stanowisko konserwatywne, którego wyrazem jest twierdzenie, że zbawienie jest tylko w Chrystusie⁴⁶. Ekskluzywiści – jak sądzi katolicki myśliciel G. D’Costa – utrzymują, że „inne religie są naznaczone piętnem

⁴² W.C. Smith, *Towards a World Theology*, s. 170.

⁴³ J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, w: *The Myth of Christian Uniqueness*, s. 22; zob. tenże, *An Interpretation of Religion*, s. 377-380.

⁴⁴ S. J. Samartha, *The Cross and the Rainbow. Christ in a Multireligious Culture*, w: *The Myth of Christian Uniqueness*, s. 77.

⁴⁵ P. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, s. 194.

⁴⁶ Tenże, *Preface*, w: *The Myth of Christian Uniqueness*, s. viii.

grzechu ludzkości i przez to są błędne, i że w związku z tym Chrystus (albo chrześcijaństwo) oferuje jedynie słuszną drogę⁴⁷. Inklusywizm jest poglądem, że zbawienie uobecnia się w innych religiach, ale jest to wynik zbawczego dzieła Chrystusa i musi być spełnione w Chrystusie, ponieważ tylko On jest jedynym zbawcą. Inklusywiści (m.in. K. Rahner, H. Küng, G. D'Costa, M. Heim) uznają rangę i wartość wszystkich religii, ale chrześcijaństwu przypisują charakter ostateczny i normatywny⁴⁸. Pluralizm utrzymuje, że „inne religie są w równym stopniu drogami zbawienia prowadzącymi do jednego Boga, a twierdzenie, że chrześcijaństwo jest jedyną drogą, powinno być odrzucone zarówno ze względów teologicznych jak i fenomenologicznych”⁴⁹. O ile ekskluzywizm „traktuje uniwersalność jako przedłużenie swojej własnej partykularności i usiłuje podbić inne religie”, a „inklusywizm, zdając się być hojny, faktycznie wchłania inne wiary bez ich zezwolenia”⁵⁰, o tyle pluralizm jest „uznaniem trwałej niezależności innych dróg”⁵¹. Oznacza to, że żadnej religii nie przysługuje prawo priorytetu, nie może ona zajmować centralnego miejsca i być punktem odniesienia dla innych. Pluraliści twierdzą, że istnieje jedna Rzeczywistość Ostateczna zwana Bogiem, a wszelkie doświadczenia religijne, sposoby mówienia o tym, co Ponadnaturalne, systemy doktryn, formy zaangażowania, praktyki rytualne itd., są

⁴⁷ G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Oxford 1986, s. 52. Zasada *extra ecclesiam nulla salus* została sformułowana przez Orygenesa i Cypriana z Kartaginy i zachowana przez Tradycję. Podstawą nauki w niej zawartej jest stwierdzenie Chrystusa, że bez wiary i przyjęcia chrztu nie można się zbawić (Mk 16, 16). K. Rahner i H. Vorgrimler dając teologiczny komentarz twierdzą, że „zasada ta nie mówi, że poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska, lecz że łaska udzielana każdemu dla jego usprawiedliwienia przez samoudzielanie się Boga w Jego wcielonym Synu w sposób ostateczny i stale osiągalny w historii, pozostaje historycznie obecna i jest osiągalna w Kościele; (...) łaska udzielona przez Boga poza Kościołem pozostaje wciąż łaską, która mocą swojego wewnętrznego dynamizmu dąży do historycznego ucieleśnienia się w Kościele. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski i P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 116; por. Jan Paweł II, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 212.

⁴⁸ Zob. A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, s. 38. G. D'Costa, „*Extra Ecclesiam Nulla Salus*” Revisited, w: *Religious Pluralism and Unbelief*, s. 130-147; por. H. Küng, *Christianity and the World Religions: Paths to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, New York 1986.

⁴⁹ G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism*, s. 22.

⁵⁰ S.J. Samartha, *The Cross and the Rainbow*, s. 79.

⁵¹ P. Knitter, *Preface*, s. viii; zob. J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, s. 33. Por. J. Runzo, *God, Commitment and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism*, *Faith and Philosophy* 5 (1988), s. 343-364.

partykularnymi drogami prowadzącymi do poznania tej Rzeczywistości. Dlatego niektórzy myśliciele, uściślając swoje stanowisko filozoficzne wobec zagadnienia różnorodności religii, nazywają je „komplementarnym pluralizmem”⁵².

Przedstawiciele kierunku badań porównawczych w dziedzinie religii, zwanego ogólnie filozofią lub teologią pluralizmu religijnego, zgłaszają postulat transteologicznych i zarazem specyficznie rozumianych filozoficznych dociekań nad poszczególnymi religiami – dociekań, które opierałyby się na tym, co w tych religiach jest najbardziej podstawowe i wspólne. Głównym założeniem metodologicznym jest przeświadczenie, że wszystkie religie są w zasadzie równorzędne, i w związku z tym należy je badać tak, by żadnej z nich nie wyróżniać, nie ustanawiać jako kryterium odniesienia dla innych. Dyrektywa, że wszystkie religie jako przedmiot badań naukowych należy traktować jednakowo, jest słuszna, fałszywe jest natomiast założenie, że wszystkie religie są równorzędne. Żeby się o tym przekonać, wystarczy zestawić porównawczo *credo* poszczególnych religii, deskrypcje Rzeczywistości transcendentnej bądź idee soteriologiczne. Ci, którzy wysuwają twierdzenie o egalitaryzmie religijnym, opierają się na wcześniej przyjętych założeniach, np. że wszystkie religie są częściowymi objawieniami tego samego Boga, że jest jeden Bóg, a wszystkie religie to drogi prowadzące do niego (idea teocentryzmu) itp. Są to jednak założenia teologiczne (światopoglądowe). Nauka nie może się na ten temat wypowiedzieć. Może natomiast ujawnić, na jakiej zasadzie są one przyjęte, na czym polega problem i czy nie ma tu wewnętrznej sprzeczności. Ponadto, obiektywizm w porównawczych badaniach nad religiami wcale nie polega na tym, by doktryny teologiczne poszczególnych religii miały coś tracić w imię wszechobejmującego porozumienia i rzekomej tolerancji religijnej.

O ile cenna jest uwaga, że wszystkie religie należy traktować jednakowo, o tyle autor nie zgadza się z uzasadnieniem tej dyrektywy. Z punktu widzenia filozofii jako nauki (a nie światopoglądu) wszystkie religie powinny być traktowane jednakowo w sensie przedmiotu badań. Tomasz z Akwinu ustalił zasadę, iż filozof nie ma prawa kierować się żadną przesłanką religijną. Oznacza to,

⁵² Zob. J. Hick, *Religious Pluralism and Salvation*, s. 365-375.

że filozofia religii nie może być ani namiastką, ani apologią wiary religijnej, ani też antyteodyceą. Pomieszczenie perspektywy *sensu stricto* filozoficznej z teologiczną prowadzi do nieuzasadnionych wniosków. Nie zgadzamy się z przeprowadzoną argumentacją, ponieważ jej autorzy podają racje, które nie mają nic wspólnego z regułami postępowania naukowego. Są to bowiem racje wynikające z wiary w wolność, równość i braterstwo między wyznawcami poszczególnej religii.

Pluralizm religijny w omówionych wyżej znaczeniach, jako pewna propozycja badań porównawczych głównych religii świata, wywołał szeroką i burzliwą debatę na łamach fachowych czasopism filozoficznych i teologicznych, odzwierciedloną również w wielu publikacjach książkowych⁵³. Pragniemy zaznaczyć, że krytyczna ocena metodologiczno-epistemologicznych postulatów przedstawicieli pluralizmu religijnego ma dwie strony: negatywną i pozytywną. Krytyka negatywna przypisuje temu stanowisku trzy cechy charak-

⁵³ L. S. Rouner (wyd.), *Religious Pluralism*, Notre Dame 1984; G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Oxford 1986; tenże (wyd.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll 1990; tenże, *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*, *Religious Studies* 32 (1996), s. 23-232; tenże, *John Hick's Transcendental Agnosticism*, w: H. Hewitt (wyd.), *John Hick's Philosophy of Religion*, London 1990, s. 130-147; tenże, *John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution*, w: H. Hewitt (wyd.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, New York 1991, s. 3-18; K. Surin, *Towards a „materialist” critique of „religious pluralism”*, w: I. Hamnett, *Religious Pluralism and Unbelief*, s. 114-129; K. Ward, *Truth and the Diversity of Religions*, *Religious Studies* 26 (1990), s. 1-18; S.B. Twiss, *The philosophy of religious pluralism: A critical appraisal of Hick and his critics*, *The Journal of Religion* 70 (1990), s. 538-552; H.A. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Grand Rapids, MI 1991; J. DiNoia, *The Diversity of Religions*, Washington, DC 1992; P. Donovan, *The Intolerance of Religious Pluralism*, *Religious Studies* 29 (1993), s. 217-229; P. Schmidt-Leuke, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, *Theologische Revue* 89 (1993), s. 353-370; M. von Bruck, J. Werbick, *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*, *Quaestiones Disputatae* 143, Freiburg 1993; J. S. O'Leary, *La Verite chretienne a l'age du pluralisme religieux*, Paris 1994; T.W. Tilley, *Religious Pluralism as a Problem for „Practical” Religious Epistemology*, *Religious Studies* 30 (1994), s. 161-169; P.R. Eddy, *Religious Pluralism and the Divine: Another Look at John Hick's Neo-Kantian Proposal*, *Religious Studies* 30 (1994), s. 467-478; P. L. Quinn, *Towards thinner theologies: Hick and Alston on Religious diversity*, *International Journal for Philosophy of Religion* 39 (1995), s. 145-164; K.H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg 1995; Y. Huang, *Religious pluralism and interfaith dialogue: Beyond universalism and particularism*, *International Journal for Philosophy of Religion* 37 (1995), s. 127-144.

terystyczne: relatywizm historyczno-kulturowy i epistemologiczny, redukcjonizm ontologiczny oraz subiektywizm. Krytyka pozytywna polega na przejściu niektórych idei i przekształceniu ich w taki sposób, by można je było, bez poważnych zastrzeżeń, zastosować w komparatystyce religioznawczej.

Określenie i typy dialogu

Dialog międzyreligijny (gr. *dialegein* „rozmawiać”) w sensie najbardziej ogólnym jest pisemną lub słowną wymianą myśli dotyczących kwestii religijnych lub spraw z nimi związanych między przedstawicielami co najmniej dwóch różnych religii. Religie mogą być reprezentowane oficjalnie lub nieoficjalnie, przez jednostki lub gremia osób biorących udział we wzajemnej wymianie poglądów. To rozróżnienie jest istotne, ponieważ przesłanki uzasadniające podjęcie i przeprowadzenie dialogu nie muszą się w tych dwóch przypadkach – „urzędowym” i „prywatnym” – pokrywać. Niejednokrotnie w literaturze teologiczno-filozoficznej poświęconej problematyce dialogu pojawia się termin „spotkanie”. Mówi się o spotkaniach modlitewnych, o spotkaniach na płaszczyźnie społeczno-politycznej, intelektualno-naukowej, filozoficzno-teologicznej, ascetyczno-duchowej⁵⁴. Jest chyba oczywiste, że „spotkanie” we właściwym znaczeniu tego słowa dialogiem nie jest, stanowi wszakże jeden z warunków niezbędnych do zaistnienia rozmowy między przedstawicielami różnych religii.

⁵⁴ Zob. hasło: *Dialog*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 1258-1261; H Waldenfels, *Buddyzm i chrześcijaństwo w dialogu*, *Communio* 8 (1988), nr 4, s. 54-65. W deklaracji soborowej *Nostra aetate* słowo „dialog” nie pojawia się. Występuje ono natomiast w dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* i w dokumencie *O stosunku Kościoła do wyznawców innych religii (Refleksje i orientacje na temat dialogu i misji)* wydanym przez Sekretariat dla Religii Niechrześcijańskich w 1984 r. Dokument rozróżnia trzy komplementarne formy dialogu: dialog życia i czynów, dialog religijny doświadczenia oraz dialog specjalistów. Pierwsza może wyrażać się w postaci dyskusji nad trudnymi problemami np. społeczno-politycznymi lub przez wspólne zaangażowanie i działalność na rzecz likwidacji anomalii społecznych. Druga forma dialogu odnosi się do wzajemnych spotkań z okazji uroczystości religijnych, wspólnej modlitwy, medytacji oraz poznawania treści ksiąg świętych. Trzecia ma obejmować specjalistyczne dociekania w zakresie doktryn religijnych; *The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions. Reflections and Orientations on Dialogue and Mission*, *Bulletin – nonchretiens* 19 (1984) nr 2, s. 126-141. Dokument lansuje dość szerokie rozumienie dialogu interreligijnego.

Dialog międzyreligijny bywa różnie klasyfikowany⁵⁵. W anglojęzycznych publikacjach z dziedziny filozofii, teologii i historii religii można dostrzec dwa podstawowe kryteria podziału różnych form dialogu, mianowicie: przedmiotowe i celowościowe; niekiedy te kryteria łączy się w jedno, przedmiotowo-celowościowe. E. J. Sharpe wyszczególnia cztery typy dialogu 1. Dialog, którego głównym celem i zarazem wartością jest człowiek wierzący (*human dialogue*). 2. Dialog wewnętrzny (*interior dialogue*). 3. Dialog dyskursywny. 4. Dialog świecki. Pierwszy jest dążeniem do uznania wartości człowieka wierzącego, wyznającego religię inną niż nasza; drugi dotyczy sfery doświadczenia religijnego; trzeci ma na celu zbadanie, w jakim stopniu pozostające ze sobą w konflikcie prawdy religijne mogą być w gruncie rzeczy komplementarne; czwarty ma wymiar praktyczny, a jego celem jest współpraca w kierunku rozwiązania problemów globalnych oraz budowanie wspólnoty ludzkiej⁵⁶.

J.J. Lipner odróżnia „dialog redukcyjny” i „dialog oparty na religijnym zaangażowaniu” (*committal dialogue*). Celem pierwszego jest „odmitologizowanie” faktycznej treści twierdzeń wiary religijnej, by w ten sposób zmniejszyć konflikt zachodzący między nimi w skali interreligijnej. Odmitologizowanie dotyczy literalnej zawartości prawd religijnych, której należy pozbyć się, zastępując ją pewnymi pojęciami o charakterze ogólnym i ponadkonfesyjnym. Drugi polega na zachowaniu treściowego elementu wiary w przeświadczeniu, że nie daje się on łatwo zasymilować z innym⁵⁷. Według Lipnera człowiek zaangażowany religijnie, który szczerze przystępuje do dialogu, stara się dokonać analizy i rozjaśnienia treści różnych prawd religijnych, ponieważ „tam, gdzie zachodzi konflikt prawd,

⁵⁵ Krytyczno-syntetyczne opracowania problematyki dialogu między religiami świata w teologiczno-filozoficznej literaturze anglosaskiej zob. K. Cracknell, *Towards a New Relationship. Christians and People of Other Faith*, London 1990; P. Beyer, *Religions and Globalization*, London 1994; Y. Huang, *Religious pluralism and interfaith dialogue: Beyond universalism and particularism*, *International Journal for Philosophy of Religion* 37 (1997), s. 127-144.

⁵⁶ E.J. Sharpe, *The Goals of Inter-Religious Dialogue*, w: J. Hick (wyd.), *Truth and Dialogue*, London 1974, s. 77nn.

⁵⁷ J. Lipner, *Truth-Claims and Inter-Religious Dialogue*, *Religious Studies* 12 (1976), s. 226-228. Podobne stanowisko zajmuje Światowa Rada Kościołów, która w jednym z oficjalnych dokumentów podkreśla, iż „celem dialogu nie jest redukcja istniejących wier i ideologii do najmniejszego wspólnego mianownika, ani też wyłącznie porównanie i omówienie symboli oraz pojęć” (*Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, WCC, Geneva 1979, s. 13).

wyostrzenie tego, co w ich faktualnej zawartości jest podstawowe (...) przyczynia się do postępu w jednoczącym zrozumieniu”⁵⁸.

Jeszcze inny podział proponuje J. Hick. Odróżnia on „dialog konfesyjny” od „dialogu, którego celem jest poszukiwanie prawdy” (*truth-seeking dialogue*). W przypadku dialogu pierwszego typu każdy jest przekonany, że tylko jego religia, w przeciwieństwie do pozostałych, zawiera prawdę absolutną. Celem zaangażowania się w tego rodzaju dialog jest, według Hicka, spowodowanie zmiany przekonań w innych uczestnikach dialogu. W drugim przypadku, uzasadnia Hick, „wszyscy są przekonani, że Transcendentny Byt jest nieskończenie większy niż ich ograniczone wyobrażenia o nim (...) i stosownie do tego usiłują podzielać własne wyobrażenia w nadziei, że każde może być pomocne w pełniejszej świadomości Rzeczywistości Boga, przed którą oni stoją”⁵⁹.

Podstawy dialogu między religiami świata

W anglosaskiej literaturze filozoficzno-religijnej poświęconej problematyce dialogu między religiami świata można wyróżnić trzy klasy przesłanek, które filozofowie analityczni i teolodzy traktują jako podstawę uzasadnienia sensowności angażowania się w dialog religijny. Są to przesłanki teologiczne, przesłanki etyczne oraz idee ogólnoludzkie. Względy pragmatyczne, dotyczące określonego działania w świecie, w dużej mierze opierają się bądź na racjach teologicznych, bądź też ogólnoludzkich. Naszym głównym zadaniem jest przedstawienie racji wysuwanych przez filozofów i teologów anglosaskich, które mają motywować fakt dialogu między religiami świata. Nie podejmujemy tu kwestii, jak sprawa dialogu (jego celu i uzasadnienia) jest traktowana z punktu widzenia poszczególnych religii. Przesłanki teologiczne oraz idee ogólnoludzkie tłumaczą, dlaczego należy podjąć dialog, natomiast racje etyczne określają sposób, w jaki należy go przeprowadzić.

Przesłanki teologiczne opierają się na pewnych ideach przejętych z religii, które następnie zostały poddane racjonalnej modyfikacji. Wśród nich można wymienić kilka najważniejszych:

1. Główne religie świata są równorzędne pod względem koncepcji objawienia, teorii soteriologicznych, doświadczeń religijnych,

⁵⁸ *Tamże*, s. 230.

⁵⁹ J. Hick, *God Has Many Names*, s. 81, por. s. 89.

koncepcji świętości itp. Dlatego dyrektywa praktyczna, że należy je wszystkie traktować na równi (J. Hick, W. C. Smith)⁶⁰.

2. Poszczególne religie stanowią częściowe wyrażenia tej samej Rzeczywistości Transcendentnej, a więc dyrektywa praktyczna, że w dialogu ważne jest umożliwienie wszystkim religiom lepszego wyrażenia tej Rzeczywistości i dzięki nauce płynącej od innych pogłębienie własnej postawy w stosunku do niej (W. C. Smith, J. Hick, G. Kaufman, L. Gilkey, S. J. Samartha)⁶¹.

3. Żadna religia nie ma prawdy pełnej i absolutnej, w związku z czym dyrektywa poznawcza, że prawdy, która może być zaakceptowana przez wszystkie religie, należy szukać we wspólnym dialogu; w tym kontekście pojawia się tzw. ekumeniczny model prawdy religijnej (P. Knitter, G. Kaufman, L. Gilkey, A. Race, W. C. Smith, J. S. O'Leary)⁶².

4. Nie ma żadnego uniwersalnego stanowiska, z którego można by oceniać poszczególne religie; każda religia (symbole, doktryny, praktyki) ma charakter partykularny; stąd dyrektywa praktyczna, że przystępując do dialogu należy znaleźć sposoby relatywizowania systemu symboli własnej religii i uczynienia go otwartym; wszelkie tendencje do absolutności i ekskluzywizmu prowadzą do idolatrii (G. Kaufman)⁶³.

5. Współcześnie weszliśmy w erę problemów globalnych, w której należy mówić o „wspólnej religijnej historii ludzkości”, czyli w istocie rzeczy o wspólnej historii zbawienia; pojawia się dyrektywa, iż wszystkie tradycje religijne powinny wzajemnie uczyć się od siebie, ponieważ każda z nich ma swój znamieny wkład w duchową transformację człowieka (W. C. Smith, J. Hick)⁶⁴.

⁶⁰ Tenże, *God and the Universe of Faiths*, s. 120-132; tenże, *God Has Many Names*, s. 48-53; W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, s. 170-192.

⁶¹ W.C. Smith, *Idolatry in Comparative Perspective*, s. 62-64; J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, s. 68-69; tenże, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, s. 21, 94; G. Kaufman, *In Face of Mystery: A Constructive Theology*, Cambridge, MA, London, UK 1993, s. 39nn.; L. Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, s. 41; S.J. Samartha, *The Cross and the Rainbow*, s. 76-77.

⁶² P. Knitter, *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, s. 32, 219; G. Kaufman, *Religious Diversity*, s. 13; L. Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, s. 43, 49; A. Race, *Christians and religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, s. 72, 77n.; W.C. Smith, *Idolatry in Comparative Perspective*, s. 65-66; J.S. O'Leary, *Religious Pluralism and Christian Truth*, s. 23-24.

⁶³ G. Kaufman, *Religious Diversity*, s. 5nn.

⁶⁴ W.C. Smith, *Towards a World Theology*, s. 131-132, 141-143; J. Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 300-303.

6. Poszczególne religie różnią się podstawami doktrynalnymi, a zatem głównym celem dialogu jest uświadomienie tych różnic oraz ich przyczyn w nadziei na większą wzajemną tolerancję (S. M. Heim, K. Surin, G. D'Costa, J. A. DiNoia)⁶⁵.

7. Główny cel dialogu – wzajemne zrozumienie w duchu pojednania – zostanie lepiej zrealizowany, gdy uczestnicy na nowo zdefiniują zarówno granice, jak i dosłowną treść swoich tradycyjnych prawd religijnych. Oznacza to z jednej strony oczyszczenie w sposób klarowny nietkniętych dotąd prawd faktualnych z elementów niejasnych i zawilych, a z drugiej, przeprowadzenie nowych analiz ich treści tak, by umożliwić ich konwergentne zrozumienie przez obie strony dialogu (J. Lipner, K. Cragg)⁶⁶.

Drugą grupę przesłanek opartych na odniesieniu do idei (wartości, względnie celów) ogólnoludzkie stanowią m.in.:

1. Podstawowe wzorce i struktury wielkich tradycji religijnych, na podstawie których należy znaleźć adekwatne orientacje w dzisiejszym świecie, a te z kolei mają pomóc w budowaniu wspólnoty ludzkiej, działalności na rzecz zapobiegania wojnie i zaprowadzeniu pokoju na świecie (G. Kaufman)⁶⁷.

2. Podstawowe wartości osoby, jej prawa do wolności, sprawiedliwości i równego traktowania, które leżą u podłoża każdej działalności, w tym także religijnej (L. Gilkey)⁶⁸.

3. Religijna tolerancja bez współzawodnictwa, pojednanie religii bez naruszenia ich podstawowych treści doktrynalnych (G. Lindbeck, S. M. Heim)⁶⁹.

⁶⁵ S.M. Heim, *Is Christ the Only Way?*, Valley Forge 1985, s. 25-30, 138-150; tenże, *The Pluralistic Hypothesis, Realism, and Post-eschatology*, Religious Studies 25 (1992), s. 211-216; K. Surin, A „Politics of Speech”: Religious Pluralism in the Age of the McDonald's Hamburger, w: *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religion*, s. 192-212; J.A. DiNoia, *Varieties of Religious Aims: Beyond Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism*, w: B.D. Marshal (wyd.), *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*, Notre Dame 1990, s. 249-274.

⁶⁶ J. Lipner, *Truth-Claims and Inter-Religious Dialogue*, s. 217-230; K. Cragg, *Muhammad and the Christian*, London 1984.

⁶⁷ G. Kaufman, *Religious Diversity*, s. 13-14; tenże, *Theology for a Nuclear Age*, Philadelphia 1985, rozdz. 1-3.

⁶⁸ L. Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, s. 45nn.

⁶⁹ G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, s. 18; S. M. Heim, *Is Christ the Only Way?*, Valley Forge 1985, s. 141, 150n.

4. Preferencyjna opcja na rzecz ubogich i prześladowanych (tzw. soteriocentryczne kryterium dialogu religijnego – P. Knitter)⁷⁰.

Przesłanki etyczne dialogu to m.in. następujące zalecenia:

1. Należy okazywać wzajemny szacunek i zrozumienie oraz pogłębiać wiedzę o innych tradycjach religijnych (G. Parrinder)⁷¹.

2. Nie należy ignorować i eliminować innych dróg bycia człowiekiem, lecz spotykać się z innymi religiami na równych zasadach, przejawiając postawę życzliwości, uznania i zrozumienia dla ich wglądu w sytuację człowieka i tych form przekonań i praktyk, które one zalecają i wpajają (G. Kaufman, J. Hick, P. Knitter)⁷².

3. Należy wyzbyć się autorytarnej postawy w stosunku do innych religii (G. Kaufman, S. J. Samartha)⁷³.

Dialog między głównymi religiami świata jest współcześnie sprawą niezbędną. Czynnikiem narzucającym ten stan rzeczy w różnych miejscach kuli ziemskiej jest wzrastająca możliwość bezpośredniego kontaktu z ludźmi o odmiennym światopoglądzie, przekonaniach, praktykach i obyczajach, i w związku z tym rosnąca potrzeba określenia własnego stosunku do nich. Problem tkwi w tym: kto ma ten dialog prowadzić; na jakich warunkach i w oparciu o jakie podstawy; w jaki sposób oraz w jakim celu. Najwięcej kontrowersji wzbudza kwestia określenia warunków i podstaw dialogu oraz celów, jakie się w związku z tym stawia. Filozofowie analityczni, którzy razem z przedstawicielami teologii i historii porównawczej religii podejmują to zagadnienie, różnią się między sobą co do sposobu rozwiązywania tej kwestii. Przyjmują oni jedno z trzech zasadniczych stanowisk, które umownie można określić jako: rewizjonistyczny uniwersalizm, zachowawczy partykularyzm i komunikacyjny (dialogiczny) pluralizm⁷⁴.

1. Rewizjonistyczny uniwersalizm zakłada, że wszystkie religie (główne religie świata) są w zasadzie równorzędne, w związku z czym należy zbudować ponadreligijne (ponadkonfesyjne) podsta-

⁷⁰ P. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, s. 193.

⁷¹ G. Parrinder, *Encountering World Religions*, Edinburgh 1987, s. 221, 226n.

⁷² G. Kaufman, *Religious Diversity*, s. 4; J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, s. 16-18; P. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, s. 194.

⁷³ G. Kaufman, *Religious Diversity*, s. 12-13; S. J. Samartha, *The Cross and the Rainbow. Christ in a Multireligious Culture*, s. 79-82.

⁷⁴ Por. Y. Huang, *Religious pluralism and interfaith dialogue: Beyond universalism and particularism*, s. 137-140 i przypis 56.

wy w postaci hipotez bądź twierdzeń ogólnych, które pozwolą wytlumaczyć nie tylko fakt wielości i różnorodności religii, lecz także określić sens i cel dialogu między nimi. Konsekwencją przyjęcia tego stanowiska jest redukcjonistyczna interpretacja wierzeń i doktryn religijnych (dotyczy to w większym lub mniejszym stopniu każdej religii). Pozbywając się treści dosłownej prawd wiary, bądź zastępując ją mitologiczną, dochodzi się do jakiegoś, trudnego bliżej do określenia, wspólnego mianownika na poziomie wysoce ogólnym.

2. Zachowawczy partykularyzm utrzymuje, że nie ma wspólnej miary dla różnych religii, ponieważ są one niezmiennie w swej zasadniczej treści doktrynalnej, niezależne od siebie i niepodatne na żadną próbę unifikacji. Wynika z tego, że głównym celem dialogu, wyjąwszy nastawienie poznawcze, może być albo ewentualna konwersja którejsz ze stron, albo też zrozumienie drugiej strony przy jednoczesnym zachowaniu własnych przekonań religijnych, albo też, w zderzeniu z poglądami przeciwnymi, odkrycie na nowo i pogłębienie znajomości własnej wiary.

3. Trzecie podejście zakłada, że jedyne w swoim rodzaju i nie-współmierne prawdy religijne, jak również te, które dają się porównać, ich komunikowanie stronie przeciwnej wraz z jednoczesnym przyjmowaniem nauki płynącej od innych – wszystko ma być poddane logice dialogu między religiami. Logika ta ma przejawiać się w trzech czynnościach (bądź procesach): fuzji elementów dwóch różnych religii, ich wzajemnym przekształceniu, jednak przy zachowaniu dalszej różnicy już po dokonaniu przekształcenia⁷⁵. W ramach tego stanowiska można też pójść inną drogą, jak proponuje m.in. J. Lipner, mianowicie przy uwzględnieniu odmienności i nie-

⁷⁵ Takie podejście sugeruje Yong Huang argumentując, że „przyjmując coś z obcej religii jako znaczące i prawdziwe, sądzi się o znaczeniu i prawdziwie nie w świetle tej obcej religii, tylko w świetle własnej. A zatem to, co jest wzięte z jednej religii i wplecione w system wierzeń innej często przybiera bardzo odmienne znaczenie i pełni zgoła odmienną funkcję w swoich nowych wcieleniach”, Y. Huang, *Religious pluralism and interfaith dialogue*, s. 139. Autor zdaje się częściowo podzielać pogląd, jaki przyjmuje D. Tracy, że w dialogu interreligijnym każdy jest zobowiązany powiedzieć swemu partnerowi, co uznaje za prawdę, w nadziei, że to może być prawdziwe również dla niego, będąc jednocześnie gotowy do przyjęcia tego, co on uważa za prawdę i uzgodnienia tego elementu z własnym systemem przekonań, D. Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion Hope*, San Francisco 1987, s. 99. Jednak Huang zdaje się przedkładać komunikacyjny aspekt dialogu nad treściowo-doktrynalny: „Wzrastająca pluralizacja religii pozostaje w proporcji do zwiększenia ich wzajemnego powiązania, dialogu i fuzji poziomów”, Y. Huang, *Religious pluralism and interfaith dialogue*, s. 140.

współmierności prawd religijnych, poszukiwać pewnych treści o różnym stopniu ogólności, które byłyby akceptowalne przez obie strony dialogu.

Można wszakże zaproponować jeszcze inną alternatywę, antropologiczno-universalistyczną. Jeśli uznamy za prawdziwe twierdzenie, że religia w swojej istocie i misji służy przede wszystkim człowiekowi, jego zbawieniu (oświeceniu, wyzwoleniu, spełnieniu), co oznacza, że chodzi tu o rozwój (podniesienie poziomu) sfery moralnej i duchowej człowieka, to można postawić pytanie, która z istniejących religii (bądź jakie elementy głównych religii świata) gwarantuje najbardziej optymalne warunki realizacji tej idei zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej. Problem tkwi w tym, że w poszczególnych religiach koncepcje człowieka różnią się między sobą w większym lub mniejszym stopniu. Wydaje się, że ten stan rzeczy można częściowo przezwyciężyć odkrywając w tychże religiach treści uniwersalne, odnoszące się do natury ludzkiej zarówno w jej wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Jeśli dalej uznamy za zasadne twierdzenie, że każda religia podlega rozwojowi w zakresie podstawowych idei, wierzeń i praktyk, to problem ten można prześledzić historycznie w obrębie jednej religii, bądź porównawczo, między kilkoma religiami.

Wniosek, jaki chcemy z tego wyciągnąć i sformułować w postaci hipotezy, brzmi: Być może istnieje taka religia, która daje człowiekowi stosunkowo najwięcej możliwości realizacji tego, co jest w nim najbardziej ludzkie. Jeśli tak, to głównym celem dialogu między religiami świata byłoby określenie tej sfery w jej najróżniejszych aspektach oraz wypróbowanie siły argumentów przemawiających „za” bądź „przeciw”.

Koncepcja teologii globalnej

W ostatnich trzech dekadach odznaczających się przyspieszeniem rozwoju religioznawstwa porównawczego, w publikacjach z dziedziny filozofii, historii i teologii religii coraz częściej dyskutuje się o potrzebie dyscypliny teologicznej, która zajmowałaby się nie jedną, lecz kilkoma (w zasadzie wszystkimi) religiami świata. Rozpatrywane są trzy podstawowe kwestie: 1. Czy możliwe jest zbudowanie takiej dyscypliny? 2. Co ma stanowić jej przedmiot badań? 3. Z jakich metod będzie mogła ona korzystać? Omówimy kolejno różne propozycje nazwy tej dyscypliny, argumenty uzasadnia-

jące jej potrzebę, ogólną charakterystykę jej przedmiotu badań oraz metody; na końcu zamieścimy uwagi krytyczne.

Zasadniczym problemem, z jakim spotyka się postulat stworzenia dyscypliny teologicznej, która zajmowałaby się wieloma religiami świata, jest uwolnienie jej od zarzutu konfesyjności. Zgodnie z powszechnie przyjętą definicją, teologia jest dyscypliną, której głównym zadaniem jest badanie jednej religii. Zajmuje się ona jej wykładnią i obroną, formułując zdania w języku przedmiotowym. Ci, którzy zgłaszają powyższy postulat, mają świadomość tego, że zarówno teologia chrześcijańska, żydowska, muzułmańska, hinduska, jak również buddologia i taologia, to dyscypliny o charakterze konfesyjnym. W. C. Smith zauważa, że wyrażenie „teologia religii” może nasuwać podejrzenie, iż chodzi tu o „chrześcijańską” (islamską, hinduską itd.), czyli wyznaniową teologię religii. Smith twierdzi, że o ile może istnieć chrześcijańska teologia pracy, małżeństwa, sztuki, polityki, jako że wiara (w swoim aspekcie intelektualnym) obejmuje różne dziedziny, w jakich jednostka uczestniczy, o tyle „nie może być chrześcijańskiej teologii innych religii, ponieważ religia zawiera w sobie coś więcej niż ktoś będący na zewnątrz niej to postrzega”⁷⁶. Czym jest to „coś więcej”? Smith wyjaśnia, że jest nim wiara, która według niego „stoi w centrum”, jest „całościowa” i „najwyższa”. Myśl teologiczna ogarnia różne rzeczy zbierając je w spójną całość, nie może jednak z zewnątrz objąć wiary, ponieważ „ta jest sama w sobie zasadą organizującą, przez którą osoba jest otwarta na to, co nieskończone, i ma możliwość widzenia wszystkiego, co skończone, w relacji do tego, co nieskończone. A zatem wiara jednej wspólnoty z zasady nie może być przedmiotem dociekań teologicznych jakiejś innej wspólnoty. Można ją teologicznie ogarniać tylko od wewnątrz”⁷⁷. W związku z powyższym, zdaniem Smitha, chrześcijańska, islamska czy hinduska teologia religii jest pojęciem irracjonalnym, jeśli religie traktuje jako „coś innego”⁷⁸.

⁷⁶ W.C. Smith, *Towards a World Theology*, s. 110, por. s. 109.

⁷⁷ *Tamże*, s. 110-111. Smith posługuje się tu typowym dla niego rozróżnieniem między wiarą podstawową (*faith*) i wiarą jako systemem przekonań doktrynalnych (*beliefs*) wyrażonych w postaci twierdzeń teologicznych, które jego zdaniem są kulturowo i historycznie uwarunkowane, dzięki czemu są względne; zob. W. J. Wainwright, *Wilfred Cantwell Smith on Faith and Belief*, s. 353-366.

⁷⁸ W.C. Smith, *Towards a World Theology*, s. 111.

W rozprawie Smitha *Towards a World Theology* występuje kilka nazw postulowanej dyscypliny: „teologia religii porównawczej”, „teologia światowa”, „teologia religijnej historii ludzkości”, „teologia w perspektywie globalnej” i „transcendentologia”. Autor tłumaczy, że wyrażenie pierwsze jest analogiczne do takich wyrażań jak np. „anatomia porównawcza” i „literatura porównawcza”, a ostatnie znaczy tyle, co nauka o Transcendencji⁷⁹. J. Hick postuluje się terminem „teologia globalna”⁸⁰, R. Panikkar, podobnie jak L. Swidler, mówi o „uniwersalnej teologii religii”⁸¹, a K. Ward używa wyrażenia „teologia zbieżności” albo „teologia otwarta” w przeciwieństwie do „teologii zamkniętej”⁸².

Powołanie nowej dyscypliny oznacza wyodrębnienie jej z istniejącego systemu nauk przez określenie przedmiotu jej badań i metod. Nie wszyscy, co prawda, są przekonani o prawomocności teologii globalnej jako nauki⁸³, ci jednak, którzy uważają, że taka dyscyplina jest możliwa, usiłują wstępnie określić jej zadania oraz przedmiot badań. Podstawowa cecha, jaką powinna się ona odznaczać, to pozakonfesyjność. Próba uwolnienia teologii globalnej od zarzutu konfesyjności doprowadziła zwolenników tej dyscypliny do trzech różnych rozwiązań teoretycznych, mianowicie: koncepcji uniwersalnej (globalnej) (W. C. Smith); koncepcji komplementarnej (J. Hick) i koncepcji zbieżności (K. Ward).

Wyrażenie Smitha: „teologia religii porównawczej” może wydać się niejasne, tym niemniej odzwierciedla ono to, jaka ma, jego zdaniem, być ta nowa dyscyplina. Otóż, według tego ujęcia, inne religie

⁷⁹ *Tamże*, s. 123-125, 183. „Teologię” definiuje Smith jako „mowę o Bogu; albo bardziej ogólnie, o transcendentnym wymiarze ludzkiego życia i świata, o którym zaświadcza i który wyjaśnia historia religii (historia ludzkiego ducha), a któremu chrześcijanie nadali w historii nazwę «Bóg»” (*tamże*, s. 151).

⁸⁰ J. Hick, *Death and Eternal Life*, London 1985, s. 29n.

⁸¹ R. Panikkar, *The Jordan, the Tiber, and the Ganges*, s. 101; tenże, *The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*, s. 127nn.; L. Swidler (wyd.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll, New York 1987.

⁸² K. Ward, *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford 1994, s. 335, 339-340.

⁸³ J. Lipner np. twierdzi, że teologia uniwersalna religii nie może powstać z kilku względów: po pierwsze, że istnieje rozbieżność między wieloma podstawowymi założeniami filozoficznymi religii wschodnich i zachodnich; po drugie, że pojęcie Boga w poszczególnych religiach zależy od koncepcji objawienia i teologii, która je określa, tak że nie można go w sposób sztuczny oczyścić z treści religijnej stosując kategorie ogólne; J. Lipner, *Does Copernicus Help? Reflections for a Christian Theology of Religions*, *Religious Studies* 13 (1977), s. 252-255.

nie mogą być przedmiotem (badań), tylko podmiotem, to znaczy, że teologia globalna będzie czymś, co „wyloni się ze wszystkich religii świata”, to jest ze „wszystkich religijnych wspólnot świata” jako części składowych „światowej wspólnoty ludzkiej”⁸⁴. Teologia globalna będzie zatem „teologią religijnej historii ludzkości” albo „teologią historii wiary istot ludzkich”. Będzie obejmowała zasadnicze elementy wiary żydowskiej, chrześcijańskiej, muzułmańskiej, hinduskiej, buddyjskiej itd., lecz nie będzie żadną z nich. Będzie ona dziełem myślicieli, którzy widzą, czują i znają ludzi wszystkich wspólnot religijnych na przestrzeni stuleci jako członków jednej wspólnoty ludzkiej⁸⁵. Będzie ona intelektualną interpretacją wiary wszystkich ludzi, przeprowadzoną w sposób wszechstronny, z oddaniem sprawiedliwości każdej religii, tym niemniej przy założeniu, że zarówno koncepcje transcendencji, zbawienia i prawdy religijnej są w poszczególnych religiach częściowe, historycznie i kulturowo uwarunkowane, tak że żadna z nich nie ma pełnej prawdy, ponieważ wszystkie są w drodze do prawdy ostatecznej⁸⁶. Teologia religii porównawczej ukonstytuuje się w dialogu między religiami świata. Nie tylko jej przedmiot ma się wylonić w ten sposób, lecz także jej metoda poznawcza, która na pewnym poziomie złożoności będzie „historycznie samokrytyczna, jak również uniwersalistyczna”. Nie może być ona wcześniejsza od osiągnięcia zbiorowej krytycznej samoświadomości w dziedzinie religii; musi być z nią od początku powiązana⁸⁷. Natomiast samo poznanie ma mieć charakter globalny, dynamiczny, personalistyczny, historyczny, mający więcej wspólnego ze stawianiem się niż z bytem⁸⁸.

Zdaniem J. Hicka teologię globalną można zbudować, o ile w religii rozróżni się dwie dziedziny: oparte na doświadczeniu religijnym podstawowe afirmacje wiary dotyczące natury Rzeczywistości Transcendentnej i ludzkiego przeznaczenia, i twierdzenia doktrynalne będące interpretacjami podstawowych afirmacji (czyli, w ujęciu Hicka, strona mitologiczna religii)⁸⁹. Ponieważ, według Hicka,

⁸⁴ W.C. Smith, *Towards a World Theology*, s. 124.

⁸⁵ *Tamże*, s. 125.

⁸⁶ *Tamże*, s. 152, 167-179, 187n.

⁸⁷ *Tamże*, s. 189.

⁸⁸ *Tamże*, s. 192.

⁸⁹ J. Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 372-374.

centralne afirmacje wiary są prawdziwe lub fałszywe, bądź częściowo prawdziwe i częściowo fałszywe, można porównywać ze sobą teologie różnych religii, odnotowywać zgodności i różnice, i postępując w ten sposób dojść do syntezy ogólnej⁹⁰. Teologia globalna będzie zatem dyscypliną, która „rozwinie się z porównania teologicznych afirmacji różnych wiar świata”. Teologie wyznaniowe poszczególnych religii mogą być w ostatecznej opozycji względem siebie, tym niemniej można je potraktować jako częściowe, podjęte z różnych punktów widzenia, wyjaśnienia o wiele bardziej złożonej rzeczywistości Transcendentnej⁹¹. W rozumieniu Hicka „projekt teologii globalnej będzie zatem próbą wykorzystania tych różnych afirmacji i sposobów religijnego doświadczenia, jako danych do konstruowania wszechstronnych teorii religijnych. Tego typu teologia polegałaby na hipotezach dotyczących natury rzeczywistości, wyrażających wspólną podstawę religii świata i przyjmujących mityczne wyrażenia oraz treść dewocyjną na różne sposoby w obrębie różnych tradycji historycznych”⁹².

K. Ward jest przeświadczony o sensowności mówienia o „wspólnej podstawowej strukturze wiary” wielu tradycji religijnych, którą stanowią m.in. przekonania o ponadmysłowej rzeczywistości, ostatecznym celu praktyk religijnych i prawdziwym wyzwoleniu człowieka⁹³. Zbieżność centralnych pojęć różnych religii czyni również sensownym mówienie o „konwergentnej duchowości”⁹⁴. Zbieżność, wyjaśnia Ward, nie polega na przesunięciu wszystkich religii w kierunku nowej, powszechnie przyjętej tradycji. Polega ona na „rozpoznaniu, że wiele kultur i tradycji jest zaangażowanych we wspólne poszukiwanie jedności z najwyższą doskonałością”, i że ludzkie pojęcia oraz wyobrażenia Rzeczywistości Najwyższej są komplementarne, częściowe i w związku z tym nieadekwatne⁹⁵. Postulowana przez Warda „teologia otwarta” ma podjąć następujące zadania: będzie ona szukać zbieżności między podstawowymi przekonaniem różnych tradycji religijnych; będzie gotowa do przyjęcia od in-

⁹⁰ Tenże, *Death and Eternal Life*, s. 29.

⁹¹ Tamże, s. 30.

⁹² Tamże.

⁹³ K. Ward, *Religion and Revelation*, s. 337n.

⁹⁴ Tamże, s. 95n., 302.

⁹⁵ Tamże, s. 339.

nych tradycji nauki dotyczącej odmiennych (komplementarnych) aspektów wierzeń; będzie przygotowana na reinterpretację własnych przekonań w świetle nowych, dobrze ugruntowanych przekonań faktycznych i moralnych; uzna pełne prawo do istnienia odmiennych systemów przekonań, jak długo nie będą one wyrządzać krzywdy niewinnym, czującym istotom; będzie zachęcała do dialogu między poglądami rozbieżnymi i pozostającymi w konflikcie, będąc zarazem przygotowana do konfrontacji własnej tradycji z krytyką płynącą ze strony tych poglądów; będzie starała się uwrażliwić na historyczno-kulturowy kontekst własnych sformułowań doktrynalnych i gotowa do przeprowadzenia nowych oglądów w nowych kontekstach kulturowych⁹⁶.

Propozycje przeorientowania tradycyjnej teologii chrześcijańskiej są również wysuwane przez niektórych współczesnych teologów. Z reguły podaje się dwie zasadnicze racje: rosnącą świadomość wyzwań i problemów, przed którymi stoi współczesny człowiek i świat, oraz fakt wielości i różnorodności religii⁹⁷. Czy w tych propozycjach chodzi o teologię globalną bądź teologię porównawczą religii w rozumieniu Smitha, Hicka i Warda, trudno dokładnie ustalić. Bez wątpienia jednak sugerowana jest potrzeba zmiany teologii chrześcijańskiej od ortodoksji w kierunku heterodoksji, jeśli wolno się tak wyrazić.

Nie jest naszym zadaniem szczegółowe rozpatrzenie kwestii prawnocności teologicznych badań porównawczych w dziedzinie religii, ani też krytyczna ocena metodologicznego statusu teologii globalnej. Twierdzimy, że tego typu badania są niewykonalne, o ile twierdzenia będą formułowane w języku przedmiotowym. Teologie poszczególnych religii odznaczają się tym, że obok innych założeń i dyrektyw heurystycznych zawierają zdania przyjęte tylko dlatego, że należą one do określonego wyznania wiary. Są to zdania tworzące wiarę przedmiotową danej religii, np. „Jest Bóg”, „Chrystus jest Synem Bożym”, „Mahomet jest prorokiem Allaha”, „Istnieje rein-

⁹⁶ *Tamże*, s. 339-340. „Teologia zamknięta”, jako przeciwieństwo „teologii otwartej”, podkreśla całkowitą odmiennność własnych przekonań, wykluczając inne z udziału w prawdzie; odrzuca wszelki kontakt z innymi systemami wierzeń; neguje rozwój poznania, które dopuszczałoby reinterpretację własnej tradycji; zapobiega krytyce i różnicy zdań; usiłuje podbić inne religie w przekonaniu, że ona jedna posiada pełną i ostateczną prawdę.

⁹⁷ Zob. G. Kaufman, *Religious Diversity*, s. 11-13; L. Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, s. 41-43; S.J. Samartha, *The Cross and the Rainbow*, s. 81-82.

karnacja”, „Istnieje Nirwana”, „We wszystkim przejawia się Tao”. Każda teologia (buddologia lub taologia) zawiera metajęzykowe twierdzenie, że wszystkie składniki wiary przedmiotowej są prawdziwe, np. katechizm katolicki mówi, że wszystko, co Bóg objawił, a Kościół podaje do wierzenia, jest prawdą; w islamie twierdzi się, że wszystko to, co jest zawarte w Koranie, jest prawdziwe i ostateczne, zaś w buddyzmie, że podstawową prawdą jest to, co objawił Budda. Rabin, teolog chrześcijański lub muzułmański, hinduista czy buddolog, każdy z nich rozpracowuje założenia i strukturę swojej wiary, uznając za prawdziwe, bez przedmiotowej językowego do wodu, zdania należące do *credo* własnej religii.

Teolog może jednak przeprowadzić analizę swojej własnej pracy formułując zdania w języku metateologicznym. W tym punkcie może on skorzystać z pracy filozofa religii, który w swoich badaniach nie potrzebuje przyjmować twierdzeń tylko dlatego, że należą one do określonego wyznania wiary. Z naszej strony wypada podkreślić, że metateologiczny system obejmujący np. kilka religii jest w zasadzie możliwy do zbudowania, jednak nie w tym sensie, by poszczególne religie miały cokolwiek uronić ze swego *credo*, bądź dokonać korekty własnych prawd wiary pod naciskiem heteronomicznej ideologii. Tego typu rozwiązanie zdają się właśnie sugerować pluraliści. Metateologiczny system byłby zatem dziełem filozofii religii, a nie teologii, która zajmuje się głównie wykładnią i obroną własnej wiary.

Zagadnienie roli teologii w porównawczych badaniach nad religiami i jej stosunku do filozofii religii jest różne i bynajmniej nie zawsze jasno rozumiane przez analityków. Franklin Gamwell sądzi, że „ponieważ teologia jest krytyczną refleksją twierdzeń religii partykularnej, jest ona podobna do porównawczej filozofii religii w tym względzie, że obie [dyscypliny – K.K.] potrzebują filozoficznej teologii”⁹⁸. Czym jednak jest filozoficzna teologia, tego autor nie wyjaśnia. Robert Cummings Neville uważa, że oblicze teologii jako dyscypliny naukowej uległo ostatnio znaczącej zmianie pod wpływem nowych okoliczności, czyli badań porównawczych i dialogu interreligijnego. W związku z tym wyraża on pogląd, że „jeśli teologia ma zajmować się prawdą własnych rozwiązań, nie może

⁹⁸ F. Gamwell, *A Foreword to Comparative Philosophy of Religion*, w: F. Reynolds, D. Tracy (wyd.), *Religion and Practical Reason*, Albany 1994, s. 47.

ona ograniczać się do przekonań jednej tylko tradycji bądź wspólnoty (...). Argumenty, jakie wysuwa, muszą być podatne [na krytykę – K.K.] ze strony tych, którzy są zainteresowani jej rozwiązaniami i sformułowane w języku porównawczym (...). A zatem współczesna teologia powinna składać się z trzech różnych i współzależnych poddyscyplin: teologii tradycyjnej, która interpretuje i rekonstruuje symbole jednej tradycji (każdej tradycji) mając na uwadze ich aktualną i stosowną obronę, teologii porównawczej, która pozwala na integrację perspektyw niezbędną w zakresie powszechnego dostępu do prawdy, nawet w obrębie jednej tradycji, i teologii filozoficznej, która w sposób krytyczny odnosi symbole do ich desygnatów”⁹⁹. Pierwzoplanowym zagadnieniem jest wszakże nie wewnętrzny podział teologii, lecz kwestia prawomocności teologii komparatywnej i jej stosunku do teologii filozoficznej w aspekcie metodologicznym i przedmiotowo-badawczym.

Kazimierz KONDRAT

⁹⁹ R. C. Neville, *Religions, philosophies, and philosophy of religion*, International Journal for Philosophy of Religion 37 (1995), s. 179.