

KAZIMIERZ KONDRAT

(Białystok)

PROBLEM KONFLIKTU WIERZEŃ RELIGIJNYCH – INTERPRETACJE FILOZOFICZNE

Dziedzina wierzeń głównych religii świata jest w wysokim stopniu zróżnicowana, niejednorodna i niewspółmierna. Co więcej, w niejednym przypadku wierzenia te są sobie przeciwstawne pod względem treści, tak że zachodzi między nimi konflikt. Fakt konfliktu wierzeń ma miejsce nie tylko w obszarze wiary przedmiotowej. Przenosi się on również w sferę wiary podmiotowej, gdzie jednostki podejmują decyzje odnośnie wyboru religii.

Współcześni filozofowie religii, teolodzy i religioznawcy proweniencji anglosaskiej rozpatrują problem konfliktu wierzeń religijnych na dwóch płaszczyznach: wiary podmiotowej i wiary przedmiotowej. W obu przypadkach jest on traktowany nie jako przeszkoda, lecz jako wyzwanie, przed którym stoi zarówno filozofia jak i teologia. Świadomość tego wyzwania rodzi potrzebę skonstruowania takiej teorii, która nie tylko usprawiedliwiłaby konflikt wierzeń religijnych, ale również umożliwiłaby jego, przynajmniej częściowe, zwyciężenie poprzez określenie i zrozumienie jego genezy. Takiej teorii, która nie wzbudzałaby poważniejszych wątpliwości, jak dotąd nie ma. Wysuwa się natomiast pewne propozycje w postaci tez i dyrektyw, które są wyrazem „próby sił” w intelektualnym zmaganiu się z interesującym, ale bardzo trudnym zagadnieniem.

W artykule wskażemy najpierw na kulturowe i doktrynalne podłoże konfliktu wierzeń. W dalszej kolejności określimy jego zakres i specyfikę przedstawiając różne koncepcje filozoficzne tłumaczące ten fakt.

Część I. Kulturowe uwarunkowania konfliktu

Na ogół skłonni jesteśmy naiwnie przypuszczać, że tak jak my myślimy, myślą i myśleli ludzie należący do innych kultur i religii. Pogłębione studium wierzeń religijnych i obyczajów wyrosłych na gruncie kultur odmiennych, niejednokrotnie wręcz intelektualnie i uczuciowo obcych w stosunku do naszej sprawia, że to złudzenie na szczęście tracimy. Wnikliwe badania naukowe systemów wierzeń religijnych będących własnością innych niż nasza kultur i cywilizacji dowodzą niezbicie nie tylko ich różnorodności, ale przede wszystkim, i to jest ich cecha zasadnicza, że są one niepowtarzalne, niewspółmierne i nie dające się w sposób łatwy porównać. Te trzy charakterystyczne właściwości wynikają z nieprzezwyčajalnych międzykulturowych rozbieżności w sposobach pojmowania świata i człowieka. Najważniejsze dywergencje występują w metafizyce i ontologii, w epistemologii oraz w aksjologii.

1. Rozbieżność założeń ontologiczno-metafizycznych

W głównych religiach świata podstawowe rozbieżności ontologiczno-metafizyczne dotyczące dziedziny wierzeń religijnych zachodzą w koncepcjach Rzeczywistości transcendentnej, w poglądach na powstanie świata i człowieka, w rozumieniu relacji między duchem i materią oraz w ogólnej teorii natury ludzkiej. Rozbieżności te są zróżnicowane pod względem stopnia i zakresu¹.

W związku z pojęciem natury Rzeczywistości transcendentnej mamy dwie przeciwstawne sobie koncepcje: osobową i nieosobową. Podstawowym wierzeniem judaizmu, chrześcijaństwa i islamu jest przekonanie, że istnieje Bóg osobowy, stwórca całego świata i człowieka, dawca życia. Koncepcja nieosobowej Rzeczywistości transcendentnej jest przyjmowana w hinduizmie (brahman), buddyzmie (nirwana) i taoizmie (tao). Hinduisci wierzą, że istnieje brahman – bezosobowa, wieczna, niedwoista, absolutnie transcendentna rzeczywistość, niedostępna w swej abstrakcji i niemożliwa do ogarnięcia ani w myśli, ani w mowie. Ten brahman w połączeniu ze światem zjawisk materialno-psychicznych i jako obiekt modłów i czci staje się Iśwarą – wyobrażeniem upersonifikowanego boga. Najbardziej rozpowszechnionymi wśród Hindusów aspektami Iśwara są bogowie: Brahma, Wisznu i Śiwa. Należy tu zaznaczyć, że pojęcie Boga całkowicie odmiennego od świata jest

¹ K. Kondrat, *Bogactwo światopoglądów religijnych*, Trans Humana, Białystok 1999. s. 16–18, 91–96, 101–113, 116–133.

obce tradycji hinduskiej. Raczej dominuje w niej myśl, że materia sama w sobie jest ukazywaniem się i manifestacją jednej absolutnej Rzeczywistości bezosobowej – brahmana, który jest materialną przyczyną wszystkich rzeczy. W świetle nauki buddyzmu pierwotnego (hinajana), z którego do naszych czasów przetrwała szkoła therawady, Bóg, tak jak go pojmuje judaizm, chrześcijaństwo, islam, a nawet hinduizm, nie może istnieć. Ostateczną rzeczywistością nieuwarunkowaną, do której dążą buddyści jest nirwana. W buddyzmie mahajanicznym rozwinęła się jednak doktryna o potrójnej naturze Buddy, umożliwiającą pogodzenie niedostępnego, niewyraźnego i wiecznego charakteru Rzeczywistości absolutnej z relatywnością świata uwarunkowanego. Według tej teorii pierwsza, najwyższa forma istnienia to Dharmakaja – Kosmiczne Ciało Buddy, wiecznie trwająca, ponadczasowa Rzeczywistość, pozbawiona właściwości i cech, prawdziwa istota bytu nie dająca się ogarnąć pojęciowo. Taoiści wierzą w bezosobową zasadę tao, która ma charakter immanentny i transcendentny. Jest ona identyfikowana z prawami natury i celem ostatecznym, do którego wszystkie rzeczy podążają.

Systemy wierzeń głównych religii świata różnią się między sobą w kwestii genezy świata i człowieka. Mamy tu do czynienia z trzema odmiennymi doktrynami: *creatio ex nihilo*, *creatio ex materia prima* oraz ideę świata bez stwórcy. Pierwsza jest podstawową prawdą wiary judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, druga – hinduizmu i taoizmu, trzecia – buddyzmu. Koncepcja stworzenia świata z materii pierwszej w hinduizmie obejmuje trzy rodzaje kosmogonii: stworzenie przez zapłodnienie, stworzenie przez złożenie kosmicznej ofiary i stworzenie z pierwotnej jedności-całkowitości. Ostatni typ kosmogonii dominuje w taoizmie, obok którego występuje ponadto mit kosmogoniczny o stworzeniu z pierwotnego chaosu bądź niebytu. Taoiści wierzą, że cały świat wyłonił się z pierwotnej Jedni (tao) mocą wzajemnego oddziaływania dwóch przeciwstawnych sił yin i yang. W doktrynie religijnej buddyzmu nie ma miejsca dla stwórcy świata. Świat nie ma początku, ponieważ istnieje odwiecznie, a jego istnienie gwarantują prawa natury.

W związku z wierzeniami na temat pochodzenia człowieka można, nie wnikając w szczegóły, wyodrębnić pięć zasadniczych stanowisk. 1) Człowiek został stworzony z prochu ziemi na obraz i podobieństwo Boga w ten sposób, że Bóg tchnął w niego swego Ducha (judaizm, chrześcijaństwo). 2) Bóg stworzył człowieka z prochu ziemi i tchnął w niego nieco swego Ducha (islam). 3) W hinduizmie człowiek jest cykliczną manifestacją Ducha absolutnego (brahman-purusza-atman) w materii (prakryti), co oznacza, że jest on częścią wszechświata i tak jak świat podlega odwiecznym procesom stawania się i przemijania, zgodnie z prawem karmana. Proces ten przebiega w dwóch kierunkach: ku wyzwoleniu i jedności z brahmanem (postęp), bądź ku zniewoleniu polegającemu na inkarnacjach w niższe niż ludzka sfery egzystencji (regres). 4) Według buddyzmu człowiek, podobnie jak i świat, nie ma początku. Jest odwiecznie uwikłany w kołowrót powtórnych na-

rodzin i inkarnacji w niższe lub wyższe sfery istnień, a jego kresem jest nirwana. 5) Taoizm przyjmuje wierzenie, że człowiek wyłonił się z pierwotnej Jedni (tao) przez połączenie praenergii kosmicznej z energią ziemską.

Dywergencje zachodzą również w definiowaniu różnicy między duchem i materią. W judaizmie, chrześcijaństwie i islamie panuje przekonanie, że różnica między duchem i materią jest różnicą jakościową (dualizm). Przyjmuje się, że są to dwa odrębne i niesprowadzalne do siebie porządki istnienia, mimo że ich wzajemne oddziaływanie pozostaje kwestią pozadyskusyjną. W hinduizmie, buddyzmie i taoizmie wierzy się, że ogólną cechą wszelkiego bytu, w tym także psychicznego (duchowego) jest ekstensjonalność (skończona lub nieskończona). Wszelkie byty psychiczne i metafizyczne są przestrzenne, wszechprzenikliwe i wszechobecne. Przestrzenny charakter ma z reguły brahman Upaniszadów i Wedanty, kosmiczne ciało Buddy w mahajanie i chińskie tao, które jest we wszystkim.

Poszczególne religie zawierają różne poglądy na naturę człowieka. O ile powszechne jest przekonanie, że człowiek składa się z pierwiastków materialnych i spirytualnych, o tyle rozbieżności zachodzą w kwestii ujmowania zależności między nimi. W hinduizmie, buddyzmie, taoizmie i innych religiach azjatyckich duszę człowieka pojmuje się jako pewien rodzaj ciała. Twierdzi się, np., że dusza posiada rozmiary i swoje miejsce w ciele. Według wierzeń buddyjskich nie istnieje żadne „ja” osobowe i substancjalne. To, co istnieje, jest „potokiem osobowości”, nieustannie zmieniającym się strumieniem dharm – wzajemnych powiązań psychiczno-materialnych. W hinduizmie człowiek posiada nieśmiertelną duszę jednostkową (atman, dźiwa), która jako absolutna świadomość jest identyczna z brahmanem. Hinduizm i buddyzm przyjmują teorię reinkarnacji. Indywiduum odradza się w niższych lub wyższych formach istnienia w zależności od jakości nagromadzonej karmy.

2. Rozbieżność założeń epistemologicznych i aksjologicznych

W założeniach epistemologicznych i aksjologicznych chodzi o twierdzenia ogólne, których przyjęcie pociąga za sobą pewne konsekwencje teoriopoznawcze. W związku z pierwszą kwestią, w hinduizmie, buddyzmie i taoizmie zagadnienie bytu i poznania jest prawie w całości podporządkowane problematyce soteriologicznej. Natomiast w chrześcijaństwie, judaizmie i islamie naturę Boga, świata i człowieka można sensownie zgłębiać bez ścisłego związku z teorią zbawienia (np. w scholastyce chrześcijańskiej, filozofii żydowskiej i arabskiej). Dalej, w tradycji judeo-chrześcijańskiej oraz w islamie dominuje koncepcja przeciwstawiająca wolę i rozum, z czym się w zasadzie nie spotykamy w religiach azjatyckich. Anty-

teza wola-rozum nie ma tam żadnego znaczenia zarówno w sferze poznania, jak i w strukturze rzeczywistości. Egzemplifikując tę kwestię należy podkreślić, że cała psychologia indyjska i chińska stoi na stanowisku somatystycznym i jest swego rodzaju spirytualną mechaniką. Analizie poddawane są nie subiektywne przeżycia, lecz obiektywne ruchy substancji psychicznej w sensie jak najbardziej konkretnym i fizykalnym².

Jeśli chodzi o założenia aksjologiczne należy zwrócić uwagę na rozbieżność dwóch twierdzeń. W judaizmie, chrześcijaństwie oraz islamie Bóg jest źródłem i dawcą przykazań moralnych. W hinduizmie, buddyzmie i taoizmie prawomocność nakazów moralnych opiera się na autorytecie ksiąg świętych bądź postaci świętej, głównie założyciela religii, bez odniesienia do Istoty Najwyższej w rozumieniu np. chrześcijańskim. Według tradycji hinduskiej historia nie przejawia żadnego zamysłu, który można by odnieść do jednego Boga-Stwórcy. Historia jest traktowana jako scena, gdzie rozgrywają się ludzkie sprawy. Miejsce Stwórcy i Opatrzności zajmuje „sanatana dharma” – odwieczne prawo kosmicznego porządku. Podobnie rzecz się ma w buddyzmie, i taoizmie, gdzie przyjmuje się ideę praw natury³.

Część II.

Doktrynalne uwarunkowania konfliktu

1. Przyjęcie metadogmatu o prawdziwości jednej religii

Każdy system wierzeń religijnych odznacza się pod względem formy dwiema cechami, mianowicie jest on niedowodliwy i absolutny. Niedowodliwość wynika stąd, że światopogląd religijny jest w całości sprawą wiary, a nie nauki. Absolutny charakter wierzeń religijnych znajduje swoje uzasadnienie w tym, że każda religia zawiera metajęzykowe twierdzenie (metadogmat), iż jest bezwzględnie prawdziwa i jedyna, która tę cechę posiada. Właściwość ta wypływa z natury światopoglądu religijnego, który nie może być ani relatywistyczny, ani sceptyczny, jeśli ma być stanowiskiem, z którego wszystko inne jest oceniane i osądzone.

Metadogmat o bezwzględnej prawdziwości jednej religii jest w różny sposób formułowany w poszczególnych religiach. Z reguły przyjmuje on postać bezpośrednią (bardziej rygorystyczną) bądź pośrednią (mniej rygorystyczną). Teksty ksiąg

² Zob. S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*, w: tenże, *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*. Wybór i wstęp Marek Mejer, PWN, Warszawa 1988, s. 121–141.

³ K. Kondrat, *Bogactwo światopoglądów religijnych*, wyd. cyt., s. 93–95.

świętych głównych religii świata zawierają pewne przesłanki, na podstawie których teologie fundamentalne i apologetyki tych religii formułują dalsze twierdzenia o prawdziwości własnej religii. Przesłanki te informują bądź o naturze nauki objawionej i jej stosunku do treści objawienia zawartej w księgach innych religii, bądź też o charakterze misji założyciela religii.

W judaizmie przeświadczenie o prawdziwości tej religii opiera się na idei narodu wybranego przez Boga Jahwe oraz na idei objawienia, którego podstawą jest Tora przekazana Izraelowi za pośrednictwem Mojżesza. Żydzi wierzą, że Mojżesz jest największy z wszystkich proroków hebrajskich i że przekazane mu objawienie było źródłem, z którego czerpali późniejsi prorocy: „To, co prorocy mieli obwieszczać w następnych pokoleniach, otrzymali z góry Synaj”, zaś „Mojżesz wypowiedział wszystkie słowa innych proroków oraz swoje własne, ktokolwiek więc prorokował, wyrażał jedynie istotę proroctwa Mojżesza” (*Exod. R.* 28, 6 i 42, 8)⁴. Tora uważana jest przez Izraelitów nie tylko za fundament, na którym należy budować życie, lecz również za jedyną pewną podstawę całego ładu kosmicznego. Przeświadczenie to opiera się na wierzeniu o preegzystencji Tory, że bez niej zapanowałby chaos moralny i dlatego musiała ona istnieć zawsze, nawet przed stworzeniem świata. Tora, będąc odzwierciedleniem Boskiego umysłu, jest więc pod każdym względem doskonała. Z tego założenia „wypływa wniosek, iż nie może być ona udoskonalana”, i że „Bóg nigdy nie zastąpi jej innym objawieniem”⁵.

W islamie panuje przekonanie, że Koran, jako ostatecznie objawienie stanowi punkt odniesienia i kryterium oceny prawdziwości nauki zawartej w innych księgach. Muzułmanie wierzą, że Koran jest wierną kopią wiecznego, niestworzonego i nieporównywalnego z żadnym ludzkim pismem oryginału „Matki Księgi” znajdującego się w niebie. Według teologii muzułmańskiej objawienia wcześniejszych proroków, Abrahama, Mojżesza, Jezusa opierają się na tym niebiańskim oryginale. Nie stanowią one jednak dosłownego zapisu nauki głoszonej, np. przez historycznego Mojżesza bądź Jezusa, ponieważ zawierają również interpretacje społeczności wiernych, którzy według muzułmanów po części sfalszowali pierwotne przepowiadanie. Dopiero treść objawienia ogłoszonego przez Mahometa zawiera, według wiary muzułmańskiej, objawienie Boże w czystej postaci. Dlatego Mahomet zamyka ostatecznie szereg proroków i żaden nowy prorok po nim nie jest już konieczny. Jako ostatni wysłannik jest on ukoronowaniem chwały całego profetycznego podłoża i jest nazywany „pieczęcią proroków”. W świetle islamu Koran

⁴ A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. Regina Gromacka, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 1995, s. 141.

⁵ Tamże, s. 148–151.

jest zatem kryterium prawdziwości objawienia Bożego w ogóle. Wszystko, co jest z nim zgodne, stanowi część objawienia pierwotnego, natomiast to, co się od niego różni, jest sfałszowane⁶.

Chrześcijanie wierzą, że pełnia prawdy zawiera się w osobie i nauce Boga i człowieka Jezusa Chrystusa, który mówił o sobie, że jest drogą, prawdą i życiem, i że nikt nie przychodzi do Boga inaczej, jak tylko przez niego⁷. W innym miejscu czytamy, „albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich”, i którego imię jest „ponad wszelkie imię”⁸.

W hinduizmie, którego doktryna jest w dużym stopniu zróżnicowana, założenie o prawdziwości tej religii nie jest wyrażone w sposób tak dobitny i bezpośredni, jak np. w chrześcijaństwie czy islamie. Tym niemniej cała religijna tradycja i kultura indyjska opierają się na autorytecie nauki objawionej w Wedach (weda, znaczy „święta wiedza”), która na poprzez kolejne stulecia była rozwijana oraz komentowana w brahmanach i upanisadach, wielkich eposach hinduskich oraz traktatach filozoficznych. Hinduiści wierzą, że wieczny, święty dźwięk Wed został usłyszany przez natchnionych mędrców zwanych ryszi, którym przypisuje się autorstwo Wed. Ta święta mowa (wać) jest, jak głosi tradycja, nosicielką objawienia. W Rygwedzie wystawia się ją jako twórczą prasiłę niosącą wszystkich bogów, wcieloną w słowa hymnów wedyjskich i powołującą wszystko do istnienia⁹. W hinduizmie wiedza jest jedną z dróg zbawienia. O jej absolutnym charakterze dowiadujemy się z fragmentu Bhagawadgity, w którym Kriszna jako awatara Brahma-Wisnu ogłasza Ardżunie następujące słowa: „Niezmienną tę jogę [wiedzy, dop. K. K.] objawiłem Wiwaswatowi, Wiwaswat powtórzył ją Manu, a od Manu usłyszał o niej Ikszwaku. I tak, przekazywaną z pokolenia na pokolenie, poznali ją mędrcy królewscy. W ciągu jednak długiego czasu [...] joga ta uległa w tym świecie zapomnieniu. Odwieczną tę jogę przekazałem dzisiaj tobie [...]. Choć niezrodzony jestem i w swej istocie niezmienny, choć jestem panem wszystkich stworzeń, to jednak korzystając z mej materialnej natury rodzę się dzięki mej mocy cudow-

⁶ Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I, Dialog, Warszawa 1997, s. 119–122; P. Antes, hasło: „Objawienie w islamie”, w: H. Waldenfels (wyd.), *Leksykon religii*, przeł. Paweł Pachciarek, Verbinum, Warszawa 1997, s. 299–300; *Koran*, przeł. z arab. Józef Bielawski, PIW, Warszawa 1986, szczególnie: 3:3–4; 4:46; 5:13 i 41; 22:40.

⁷ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań – Warszawa 1980, J 14, 4–6.

⁸ Tamże, 1 Tm 2, 5–6 i Flp 2, 9; zob. Cz. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. I, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1994.

⁹ Hasło: „wak”, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu*, przeł. z niem. Mieczysław J. Kunstler, Warszawski Dom Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 362; K. Knott, *Hinduizm*, przeł. Tomasz Jurewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 28–37.

nej. Ilekroć wyczerpuje się prawo [...], a krzewi się bezprawie, tylekroć zsyłam sam siebie”¹⁰.

Wedle wierzeń buddyjskich zarówno sama postać Buddy, jak i jego nauka (Dharma), są fenomenem wyjątkowym w skali całego świata. W zbiorze kazań Dighanikaya jest pewien fragment świadczący o wyjątkowości i najwyższej doskonałości Buddy. „Wówczas, o czcigodny, kilku bogów powiedziało: ‘Panowie, na świecie powinno pojawić się czterech Buddów Powszechnych, aby – jak Błogosławiony – nauczali Dharmy (...)’. Kilku bogów powiedziało: ‘Panowie, na świecie powinno żyć czterech Buddów Powszechnych. (...) Panowie, powinno żyć trzech Buddów Powszechnych. (...) Panowie, na świecie powinni pojawić się dwaj Buddowie Powszechni’. (...) Na to, o Czcigodny, odezwał się Sakka, naczelnik bogów w niebie Trzydziestu Trzech [bogów]: ‘Panowie, rzecz taka być nie może; niepodobna, by w jednej sferze światowej pojawiło się jednocześnie dwu dostojnych Buddów Powszechnych. To niemożliwe”¹¹. W innym fragmencie zbioru kazań (Majjhimanikaya) znajdujemy odpowiedź na pytanie kim właściwie Budda jest i jaką wagę ma jego nauka: „Nie mam nigdzie nauczyciela, nigdzie nie ma nikogo mi równego, w całym wszechświecie z wszystkimi jego bogami nie mam żadnego rywala”. Budda objaśnia, że nie jest ani zwykłym człowiekiem, ani bogiem. Jest po prostu Przebudzonym, tym który ogłasza światu wieczną Dharwę – Powszechnie Prawo obowiązujące wszystkie istoty, łącznie z najwyższymi bogami, we wszystkich niezliczonych wszechświatach, przez wszystkie niezliczone cykle kosmiczne¹².

2. Przyjęcie metadogmatu o wyłączności jednej religii bądź jej wyższości nad innymi

Założenie o wyłączności jednej religii bądź jej wyższości nad innymi może przybrać dwojaką postać ekskluzywistyczną albo inkluzywistyczną. W pierwszym przypadku twierdzi się, że jakaś religia jest bezwzględnie wyższa od innych we wszelkich aspektach doktrynalnych, zarówno na płaszczyźnie nauki o prawdzie objawionej jak i ideału etycznego (soteriologicznego). W drugim przypadku lansuje się pogląd o względnej wyższości jednej religii nad innymi. Konsekwencją

¹⁰ *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, przeł. z sanskr. Joanna Sachse, Wydawnictwo Ossolińskich, Wrocław, 1988, rozdz. IV, 1–3, 6–7.

¹¹ I. Kania, *Muttavali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Oficyna Literacka, Kraków 1999, s. 20.

¹² Tamże, s. 28.

tego stanowiska jest twierdzenie, że w innych religiach pewne elementy doktrynalne i moralne są realizowane jedynie w wymiarze częściowym w stosunku do tej religii, która rości sobie prawo do pełni. Oczywiście możliwe są stanowiska pośrednie, np. częściowy ekskluzywizm (wyłącznie przysługuje tylko niektórym elementom bądź aspektom religii), który pociąga za sobą częściowy inkluzywizm.

Nie jest naszym zadaniem całościowe rozpracowanie zagadnienia na różnych poziomach doktrynalnych (np. w dziedzinie wierzeń dotyczących natury ludzkiej, przedstawień Transcendencji, idei soteriologicznych itp.). Zamieścimy tu jedynie niektóre przykłady, świadczące o tym, że jest to problem realny. Pewne fragmenty ksiąg świętych głównych religii świata w sposób bezpośredni lub pośredni traktują o stosunku własnej religii do pozostałych i tym samym stanowią teoretyczną podstawę sformułowania różnych wersji omawianego metadogmatu.

W Talmudzie jednym z przykładów świadczących o wyższości judaizmu w stosunku do innych religii jest pojęcie objawienia i wiążąca się z nim idea prorocтва. Ponieważ objawienie zostało powierzone Izraelowi, na Boskich wysłanników wybierani byli najczęściej, ale nie wyłącznie, przedstawiciele tego narodu. „Nigdy wszakże nie zakładano, że prorocy hebrajscy i pogańscy byli w jednakowym stopniu natchnieni. Ci pierwsi reprezentowali wyższy poziom, a w rezultacie mieli odpowiednio większy dar prorocki”¹³. Wskazywano również przyczynę, dla której tak niewielu proroków pojawiło się wśród pogan oraz dlatego w końcu zupełnie ich zabrakło: „Zauważ różnicę między prorokami Izraela a prorokami gojów. Izraelscy prorocy ostrzegali słuchaczy przed grzechem [...]; natomiast prorok, który powstał spośród innych ludów (tj. Balaam) spowodował rozpasanie, aby wyniszczyć swoich bliźnich na tym świecie. Na tym jednak nie koniec, prorocy Izraela bowiem przejęci byli współczuciem dla własnego ludu, a także dla gojów [...]. Tamten okrutnik natomiast zamierzał wytepić bez powodu cały naród (tj. Izrael). Oto dlaczego opowieść o Balaamie zawarta jest w Piśmie – aby powiadomić nas dlaczego Święty Jedyny [...] odebrał Ducha Świętego ludom pogańskim, spośród nich bowiem wyrósł (Balaam), On zaś widział, co ów uczynił (*Num. R. 20, 1*)”¹⁴.

W religii chrześcijańskiej, pomijając różnice w interpretacji niektórych kwestii doktrynalnych między trzema wielkimi wspólnotami chrześcijańskimi, rdzeń nauki stanowi doktryna o jedności i wyłączności osoby Jezusa Chrystusa jako zbawiciela ludzkości i pośrednika między Bogiem a ludźmi. Ekskluzywistyczny aspekt soteriologicznej doktryny chrześcijaństwa jest w oficjalnych wypowiedziach autorytetów kościelnych łagodzony przez jej odniesienie do idei Kościoła jako „Mistycznego Ciała Chrystusa” oraz idei woli zbawczej i łaski Boga, która w świetle

¹³ A. Cohen, *Talmud*, wyd. cyt., s. 140.

¹⁴ Tamże.

Ewangelii nie ma granic. Z tych dwóch idei wypływa pozytywna, tym niemniej inkluzywistyczna postawa Kościoła chrześcijańskiego do religii niechrześcijańskich. Polega ona na nie odrzucaniu tego, co w owych religiach jest prawdziwe i święte, wskazuje z zastrzeżeniem, że pełnia prawdy i zbawienia zawiera się w Jezusie Chrystusie¹⁵.

W Koranie jeden z kluczowych tekstów, mówiący o wyłączności islamu i jego wyższości nad innymi religiami, zawarty jest w surze 30:30: „Przeto zwróć swoje oblicze ku religii, jak człowiek gorliwie pobożny, zgodnie z naturą, jaką Bóg obdarzył ludzi przy stworzeniu. – Nie ma żadnej odmiany w stworzeniu Boga! – To jest religia prawdziwa, lecz większość ludzi nie wie”. Według tradycji muzułmańskiej każde dziecko rodzi się zgodnie z naturą (fitra), tzn. ma od urodzenia wiedzę o jedynym Bogu, Stwórcy człowieka. Cecha ta należy do porządku stworzenia i nie można jej zmienić, co w świetle doktryny islamskiej oznacza, że każdy człowiek rodzi się muzułmaninem. Rodzice dziecka przychodzącego na świat są zaś tymi, którzy czynią z niego żyda, chrześcijanina, buddystę itd., w związku z czym ten naturalny porządek jest w dziecku zaburzony poprzez fałszywą tradycję rodziców¹⁶.

W oparciu o tę naturalną cechę człowieka Koran ustalił religijny podział ludzkości. Po jednej stronie znajdują się muzułmanie, a po drugiej żydzi i chrześcijanie, na końcu zaś cała reszta. Twierdzenie to uprawomocniają dwa inne teksty Koranu: „Wy jesteście najlepszym narodem, jaki został utworzony dla ludzi: wy nakazujecie to, co jest uznane, a zakazujecie tego, co jest naganne; i wierzyacie w Boga. A jeśliby uwierzył lud Księgi [żydzi i chrześcijanie – dop. K. K.], to byłoby dla niego lepiej” (3:110). Społeczność islamska jest najlepszą społecznością dlatego, że została jej objawiona najlepsza religia. Potwierdza to drugi tekst: „Dzisiaj udoskonaliłem dla was waszą religię i obdarzyłem was w pełni Moją dobrocią; wybrałem dla was islam jako religię” (5:3). Żeby móc pielęgnować w sobie wspomnianą wyżej właściwość bycia religijnym, człowiek, zgodnie z nakazem Koranu, powinien „zwrócić twarz ku prawdziwej religii” (30:43), którą jest islam (3:19).

Hinduizm w sensie doktrynalno-misyjnym bodajże nigdy nie był religią ekspansywną. Tym niemniej w tekstach ksiąg świętych tej religii występują pewne fragmenty o wyraźnych tendencjach inkluzywistycznych, odnoszące się do idei Rzeczywistości transcendentnej i związku człowieka z nią. W Bhagawadgicie Kryszna, jako awatara Brahmana-Wisznu, ogłasza Ardżunie następującą naukę:

¹⁵ Zob. Jan Paweł II, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, s. 145–164, 450–465; *Nostra Aetate. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, rozdz. 2, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 1968.

¹⁶ Zob. J. Bouman, hasło: „Człowiek” (VIII w islamie), w: H. Waldenfels (wyd.), *Leksykon religii*, wyd. cyt., s. 77–78; *Koran*, wyd. cyt., 9:30.

„Ze wszech stron ludzie idą ścieżką, która wiedzie do mnie”. „Jeśli jakikolwiek wyznawca wiernie pragnie oddawać cześć jakimukolwiek drobnemu bóstwu, to ja zapewniam mu jego niezachwianą wiarę. Pełen tej wiary stara się zjednać przychyłność owego [bóstwa], i uzyskuje od niego to, czego pragnie, co jednak [w rzeczywistości] pochodzi ode mnie”. Ci zaś, którzy jako wyznawcy innych bóstw im w głębokiej wierze składają ofiary, w rzeczywistości mnie je składają [...], choć nieświadomie. Albowiem to ja jestem odbiorcą wszystkich ofiar i ich panem. Oni zaś nie znają prawdy o mnie i dlatego oddalają się [ode mnie]”. Jestem w sercu każdego. To ode mnie pochodzi pamięć, wiedza i zapomnienie. To mnie poznać można dzięki wszystkim wedom, to ja jestem twórcą celu wed i znawcą wedy”¹⁷.

W pismach buddyjskich znajdujemy pewne teksty podkreślające nieporównywalną z niczym innym doskonałość zarówno samego Buddy, jak i jego nauki. „Niewielu wśród ludzi osiąga drugi brzeg; wszyscy inni biegają tylko tam i tam wzdłuż brzegu. Ci jednak, którzy praktykują wyłożoną należycie Naukę, przemierzwszy władztwo Śmierci dotrą na drugi brzeg, choć jest to trudne”. „Tathagata, o mnisi, dokładnie poznał, czym jest świat; Tathagata uwolnił się od niego. Tathagata, o mnisi, dokładnie poznał, czym jest źródło świata. Tathagata, o mnisi, dokładnie poznał, czym jest zniesienie świata; Tathagata doświadczył [w sobie] zniesienia świata. Tathagata, o mnisi, dokładnie poznał, czym jest ścieżka wiodąca do zniesienia świata; Tathagata urzeczywistnił ścieżkę wiodącą do zniesienia świata”. „Ten, kto ucieka się do Buddy, Nauki i Wspólnoty jako do swych schronień, uzyskuje pełny wgląd w Cztery Szlachetne Prawdy [...]. Oto bezpieczne schronienie, oto schronienie najwyborniejsze. Obrawszy je, [człowiek] wyzwala się z wszelkiej bolesności”. „Jakże zmieniło się postępowanie Braci od czasów, gdy Władca Świata, Najdoskonalszy z Ludzi stąpił po tej ziemi! (...). Dziś takich mnichów nie ma już wcale; niewielu jest im podobnych. Z braku stosownych warunków i z powodu ubóstwa mądrości Prawo Zwycięskiego, zawierające wszystko, co najlepsze pod względem treści i metody, podupada i idzie w ruinę”¹⁸.

W taoizmie rozwinęła się idea natury prawdziwej i równoległe pojęcie człowieka prawdziwego (zhenren). „Prawdziwa natura ludzka jest pierwotnym duchem. Pierwotny duch zaś jest dokładnie odbiciem ludzkiej natury i życia, i jeżeli zaakceptuje się jego istotę, wtedy osiąga się pierwotną energię”¹⁹. Taoiści poprzez odpowiednie ćwiczenia i praktyki rytualne starają się utrzymać tę energię (ducha kosmicznego) we wnętrzu ciała, wzmocnić ją i doprowadzić z powrotem

¹⁷ *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, wyd. cyt. rozdziały: IV, 11; VII, 21–22; IX, 23–24; XV, 15.

¹⁸ I. Kania, *Muttavali*, wyd. cyt., s. 71, 215, 300 i 349.

¹⁹ *Sekret Złotego Kwiecica*, fragment w tłum. Jacka Kryga, w: *Taoizm*, W. Jaworski (wybór tekstów), M. Dziwisz (red.), Krakowskie Wydawnictwo Prasowe RSW, Kraków 1988, s. 156.

do pierwotnej czystości, w jakiej znajdowała się ona w momencie urodzenia. Powrót do prawdziwej natury ma zatem w taoizmie akcent wyraźnie soteriologiczny, równoznaczny z powrotem każdego istnienia do swego źródła (tao)²⁰.

Część III.

Konflikt w dziedzinie wiary przedmiotowej

1. Teoria podwójnego charakteru faktów religijnych (J. Hick)

Zdaje się, że nikt nie ma wątpliwości, iż na płaszczyźnie przedmiotowej podstawowe wierzenia głównych religii świata są nie tylko rozbieżne ale niejednokrotnie po prostu ze sobą sprzeczne. Niezgodność wierzeń wynika głównie, a może przede wszystkim, z odmiennych uwarunkowań kulturowych i doktrynalnych. W analitycznej filozofii religii jedną z poważniejszych, szeroko dyskutowanych, tym niemniej wysoce kontrowersyjnych prób wytłumaczenia konfliktu wierzeń religijnych jest teoria, nazwijmy ją umownie, „podwójnego charakteru faktów religijnych” J. Hicka²¹. Hick rozróżnia „fakty wiary” (tzw. podstawowe afirmacje wiary) odsłonięte w doświadczeniu religijnym danej tradycji i doktryny teologiczne, czyli oficjalnie przyjęte teorie interpretujące pierwotne doświadczenia, zespalające je w spójny system myśli i przekonań²². Zdaniem Hicka „fakty wiary” zostały odzwierciedlone w terminach dostępnych dla tych, którzy jako pierwsi ogłosili je. Z reguły „zawierają one w sposób wyraźny lub ukryty wezwania do odpowiedzi, ponieważ faktem religijnym jest to, co stawia nas wobec absolutnego żądania”. Przykładami „faktów wiary” są: hinduskie *tat tvam asi* (To jesteś ty), Cztery Szlachetne Prawdy Buddy, żydowskie *shemah*, chrześcijańskie rozpoznanie Jezusa jako Chrystusa, islamska deklaracja, że nie ma boga prócz Allaha a Mahomet jest jego prorokiem (*szahada*)²³. Hick zastanawia się w jakim sensie podstawowe

²⁰ Zob. *Księga Drogi i Cnoty*, w: *Taoizm*, wyd. cyt., rozdz. XVI.

²¹ Teorie pokrewne obejmują pewną część twierdzeń koncepcji J. Hicka i są fragmentaryczne w zestawieniu z nią (zob. J. Runzo, K. Craig (wyd.), *Religious Experience and Religious Belief*, University Press of America, New York, London 1986; W. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1991, rozdz. 7; M. S. McLeod, *Religious Plurality and Realist Christianity: Idolatry and the Testing of One's Faith*, „Faith and Philosophy”, 11 (1994), s. 224–241; Thomas D. Senor (wyd.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honour of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca, London 1995.

²² J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Macmillan London 1989, s. 372–373; por. tenże, *Faith and Knowledge*, Macmillan, London 1957, s. 218.

²³ Tamże, s. 373.

afirmacje wiary pozostają ze sobą w konflikcie. W odpowiedzi twierdzi, że są one po prostu „różne i że [dana osoba] jest w stanie z całego serca i niedwuznacznie ześrodkować swoje życie religijne tylko na jednej z nich (...); lecz jednocześnie na nie więcej niż jednej”. Nie oznacza to wszakże, że „doświadczenia, które one odzwierciedlają nie mogą stanowić różnych sposobów w jakie ta sama ostateczna Rzeczywistość wkroczyła w ludzkie życie”²⁴.

Od „faktów wiary” należy odróżnić całościowe systemy wierzeń (doktryny teologiczne) różnych tradycji. W skład systemów teologicznych wchodzi elementy różnego typu: świadectwa doświadczeń religijnych, mitologie, prawdy historyczne i trans-historyczne, schematy interpretacyjne i koncepcje tego, co ostateczne²⁵. Hick uważa, że całościowe systemy wierzeń różnych tradycji religijnych pozostają ze sobą w konflikcie (w zasadzie pozornym konflikcie) z sześciu względów. Po pierwsze, w obrębie poszczególnych tradycji istnieją doniosłe idee (np. pojęcie zbawienia w chrześcijaństwie i wyzwolenia w hinduizmie oraz buddyzmie), które na zewnątrz przedstawiają sprzeczne ze sobą alternatywy. Głębsza analiza pokazuje jednak, że są to różne wyrażenia tej samej fundamentalnej idei: urzeczywistnienia nieskończenie lepszej możliwości dla ludzkiej egzystencji. Po drugie, istnieją konkurencyjne pojęcia Rzeczywistości ostatecznej (jako osobowej i bezosobowej). Po trzecie, w różnych religiach istnieją teologiczne pojęcia Bóstwa i filozoficzne koncepcje Absolutu, które w historii religii zostały sklasyfikowane w kategoriach: osobowe i bezosobowe. Po czwarte, w każdej tradycji są obecne wierzenia dotyczące historycznych zdarzeń, np. że Budda przeleciał drogą powietrzną z Indii do Sri Lanki i z powrotem, że Mahomet w podobny sposób przedostał się z Mekki do Jerozolimy, że na rozkaz Jozuego słońce zatrzymało się na dwadzieścia cztery godziny, że trzeciego dnia po śmierci Chrystus został przywrócony do życia i w ciele fizycznym pojawił się w kilku miejscach. Hick sądzi, że tego typu wierzenia mogą być w zasadzie rozstrzygnięte w oparciu o świadectwo historyczne; jednak w praktyce są one zwykle nierozstrzygalne i w związku z tym, przypomina on, że musimy się nauczyć z nimi żyć i tolerować je jako różne interpretacje. Po piąte, istnieje konflikt wierzeń trans-historycznych, np. że świat został stworzony z niczego, i że świat jest wieczny; że istnieje reinkarnacja, i że po śmierci dusze ludzkie idą do nieba, czyśćca lub piekła, itp. Twierdzeń tych nie można ani zwerfikować ani sfalsyfikować ze względu na fakt, że nasza wiedza w tych kwestiach jest ograniczona. Zdaniem Hicka nie stanowi to przeszkody w religijnym procesie zbawienia lub wyzwolenia człowieka, ponieważ twierdzenia te są prawdziwe nie

²⁴ Tamże. Tę wypowiedź należy rozumieć w kontekście jednego z twierdzeń hipotezy pluralistycznej Hicka, że doświadczenia objawieniowe są różnymi (ale w istocie rzeczy komplementarnymi) manifestacjami tej samej ostatecznej Rzeczywistości.

²⁵ Tamże, s. 374.

w sensie dosłownym tylko jako idee mitologiczne, których główna rola polega na wywoływaniu odpowiednich postaw wobec Rzeczywistości ostatecznej. Po szóste, istnieją również ostateczne tajemnice ludzkiego istnienia: Skąd pochodzimy? Po co tu jesteśmy? Dokąd zmierzamy?, w odpowiedzi na które różne tradycje religijne rozwinęły różne niewspółmierne teorie mitologiczne. Hick sądzi, że mitologie religijne mają wartość przede wszystkim praktyczną (ewokatywną), i że w związku z tym nie muszą one pozostawać ze sobą w konflikcie. W obrębie poszczególnych wspólnot wiary są one prawomocne jako sposoby przekraczania ludzkiego „ja” w kierunku Transcendencji²⁶.

2. Koncepcja wyższości jednego systemu przekonań nad innymi (P. J. Griffiths, H. A. Netland)

Obok tendencji ku daleko idącej relatywizacji (historycznej bądź doktrynalnej) treści wiary, czego przykładem jest chociażby „hipoteza pluralistyczna” J. Hicka²⁷, w pismach niektórych współczesnych teologów i filozofów religii pojawiają się nastawienia ortodoksyjne i apologetyczne. Ich głównym zadaniem jest obrona prawd wiary religii (w zasadzie chrześcijańskiej), identyfikacja i odrzucenie błędów oraz wyjaśnianie nieporozumień w kontekście założenia o prawdziwości jednej religii.

Harold Netland w rozprawie *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth* kwestionuje hipotezę pluralistyczną J. Hicka, szczególnie jej pewną część głoszącą, że główne religie świata są równorzędnymi drogami zbawienia. Następnie stawia tezę, że ocena wartości idei soteriologicznych religii świata

²⁶ Tamże, s. 363–371, 374–376. W przeciwieństwie do Hicka T. Penelhum uważa, że konflikt przekonań religijnych jest nierozstrzygalny zarówno na płaszczyźnie wiary przedmiotowej jak podmiotowej. W pierwszym przypadku wynika to stąd, że każdy system wierzeń dysponuje określonymi (wbudowanymi weń) procedurami tworzenia przekonań i narzędziami obrony wobec krytyki płynącej ze strony światopoglądów konkurencyjnych; natomiast w sferze wiary podmiotowej rozwiązanie tego problemu (*disambiguation*: tym terminem posługuje się Penelhum) utrudnia fakt, że wierzący danej religii z reguły angażują się w nią pełnym sercem. Ten stan rzeczy nie przeszkadza jednak ani konwersji, ani racjonalności przyjęcia określonej religii, ani też w zrozumieniu innego światopoglądu niż ten, który wyznajemy (T. Penelhum, *Reason and Religious Faith*, Westview Press, Colorado i Cumnor Hill 1996, rozdz. 6; tenże, *Response to Chappell*, „Religious Studies”, 33 (1997), s. 115–117); Penelhum jest jednak daleki od twierdzenia, że wszystkie religie interpretują świat w równym stopniu poprawnie (*equally well*) (zob. tenże, *Parity is Not Enough*, w: Marcus Hester (wyd.), *Faith, Reason, and Skepticism*, Temple University Press, Philadelphia 1992, s. 98–120).

²⁷ Zob. J. S. O’Leary, *Religious Pluralism and Christian Truth*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1996, s. 90–97 (The Scope of Interreligious Contradictions). Autor broni teorii doktrynalnej równorzędności różnych religii oraz koncepcji ścisłego powiązania prawd wiary z życiem, zaangażowaniem i praktycznym wymiarem kultu religijnego.

jest niemożliwa i bezowocna, jeśli najpierw nie przeprowadzi się diagnozy dotyczącej kondycji człowieka i nie odpowie się na pytanie, jaka jest ostateczna natura problematycznej sytuacji egzystencjalnej człowieka, i w jaki sposób można się od niej uwolnić. Netland usiłuje wykazać, że problem ten można rozstrzygnąć jeśli przyjmie się na gruncie religii propozycjonalną teorię prawdy i chrześcijańskiej wierze w istnienie wiecznego Boga Stwórcy przyzna się walor normatywny w ocenie innych religii²⁸.

Zaniepokojony zjawiskiem wielości i ciągłego mnożenia się tradycji religijnych oraz zachodzącymi między nimi sprzecznościami, jeśli chodzi o ich formalne uzasadnienie, Paul Griffiths sądzi, że problem ten można rozstrzygnąć stosując metodę apologetyczną, polegającą na odrzuceniu błędu i obronie prawdy. Rozróżnia on dwa rodzaje wypowiedzi religijnych: performatywne i nieperformatywne, twierdząc zarazem, że te wypowiedzi, które w języku religijnym nie są performatywami, muszą być ontologicznie prawdziwe²⁹. Jednak nie wszystkim twierdzeniom religijnym przypisuje Griffiths taką samą wartość ontologiczną. „Jeśli dogłębnie osobowy teistyczny mistycyzm Teresy z Avila ma charakter werdykalny i jeśli zdania, które tworzą tę doktrynę i ją wyrażają są prawdziwe, to [pojęcie: K. K.] satori w buddyzmie Zen nie może mieć charakteru werdykalnego, a zdania, które tworzą tę doktrynę i ją wyrażają nie mogą być prawdziwe”³⁰. Według Griffiths'a najwyższa wartość ontologiczna przysługuje zatem wypowiedziom jednej religii, chrześcijańskiej, i to one właśnie stanowią kryterium oceny poznawczej wartości wierzeń innych religii.

Część IV.

Konflikt racjonalności wierzeń religijnych

W sferze wiary podmiotowej problem konfliktu wierzeń religijnych jest podejmowany w związku z kwestią uzasadnienia i racjonalności przekonań religijnych, tzn. czy jest rzeczą racjonalną angażować się w jakikolwiek system wierzeń religijnych. Zwraca się tu uwagę na dwa aspekty: negatywny (krytyka niektórych teorii racjonalności przekonań ze stanowiska pluralizmu religijnego) i pozytywny (formułuje się pewne twierdzenia tłumaczące fakt dywergencji przekonań religijnych). Uwagi krytyczne są kierowane głównie pod adresem trzech teorii: teorii

²⁸ H. A. Netland, *Dissonant Voices, Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1991, s. 164–181.

²⁹ P. J. Griffiths, *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Orbis, Maryknoll 1991, s. 42.

³⁰ Tamże, s. 59.

wiarygodności procedur tworzenia przekonań religijnych (W. Alston), koncepcji podstawowego charakteru przekonań religijnych i teorii właściwego funkcjonowania systemu poznawczego człowieka (A. Plantinga). Jako egzemplifikację problemu przedstawimy kontrowersje wokół drugiej i trzeciej teorii.

1. Problematyczność teorii podstawowego charakteru przekonań religijnych (A. Plantinga, R. A. Christian)

Sformułowana przez A. Plantingę teoria podstawowego charakteru przekonań religijnych oraz teoria właściwego funkcjonowania systemu poznawczego człowieka, stanowiące próbę uzasadnienia przekonań religijnych (w zasadzie chrześcijańskich), wzbudziły również szereg kontrowersji. Pod ich adresem wysuwa się dwa podstawowe zarzuty, że odznaczają się chrześcijańskim partykularyzmem i że mają charakter ekskluzywistyczny. Inne zastrzeżenia wynikają z tych dwóch. Chrześcijańska partykularność koncepcji Plantingi jest konsekwencją przyjęcia pewnych założeń antropologicznych wziętych z teologii protestanckiej (kalwińskiej), m.in. pojęcie *sensus divinitatis*, doktrynę o grzechu i Duchu Świętym itp.³¹ Mimo zastrzeżeń Plantingi, że w kontekście pluralizmu religijnego racjonalność przysługuje tylko jednej stronie albo żadnej, nigdy obu, że istnieje prawda w kwestii podstawowego charakteru przekonań religijnych (choć ze stanowiska partykularyzmu brakuje podstaw rozstrzygnięcia sporu dotyczącego prawdy), a ci, którzy odbiegają od niej postępują irracjonalnie preferując własne kryteria, R. A. Christian sądzi, że epistemologiczną metodę Plantingi można by równie dobrze zastosować do innych religii (np. hinduizmu i buddyźmu) i w oparciu o nią bronić podstawowego charakteru przekonań tychże religii³². „Zarówno dla Plantingi jak i przedstawicieli Adwaity Wedanty rzeczywistość i ludzie poznający, są ukonstytuowani metafizycznie w taki sposób, że ci drudzy posiadają zdolność uchwycenia głębszej prawdy o tej pierwszej. W pewnych warunkach zdolność ta jest zaktywizowana. W takich wypadkach przekonanie, że rzeczywistość jest taka, jaka jest (stworzona przez Boga, z natury swej *Brahmana*), (...) jest bezpośrednie (podstawowe)”³³.

³¹ R. A. Christian, *Plantinga, Epistemic Permissiveness, and Metaphysical Pluralism*, „Religious Studies” 33 (1997), s. 562–566, 572.

³² Tamże, s. 570–571.

³³ Tamże, s. 569.

2. Zastrzeżenia wobec koncepcji właściwego funkcjonowania systemu poznawczego człowieka (A. Plantinga, S. Dawson, J. Hick)

W związku z drugą koncepcją Shawn Dawson wyraża pogląd, że gdyby Plantinga nie utrzymywał, iż „ateista, przynajmniej ogólnie nie funkcjonuje prawidłowo, jeśli chodzi o wiarę w Boga, i co więcej, że ludzie innych wyznań (powiedzmy buddyści albo hinduiści) nie funkcjonują w sposób właściwy (...) jego teoria prowadziła[by] do udaremnienia (*balkanization*) właściwego działania, w którym ludzie o sprzecznych przekonaniach funkcjonują prawidłowo i (przyuszczalnie) ich przekonania są w równym stopniu uzasadnione”³⁴. D. Basinger sądzi, że „rozprzestrzeniający się pluralizm poważnie kwestionuje to, czy powinniśmy uważać, że [chrześcijańskiej] zdolności religijne są analogiczne do zdolności tworzących inne przekonania”³⁵. Odpowiadając na to wyzwanie Basinger przyjmuje założenie, że istnieje tylko jedna prawdziwa religia, i że prawdy występujące w różnych religiach z konieczności wzajemnie się wykluczają. Odrzucając inne opcje przyjmuje on stanowisko teisty, „który nie jest w stanie znaleźć żadnej nieodpartej podstawy dowodowej, dostępnej innym bądź prywatnej, dla twierdzenia, że jego własne przekonania są prawdziwe, albo że jego zdolności stoją wyżej”³⁶.

Zdaniem Hicka A. Plantinga w artykule *Pluralism: A Defense of Religious Excluwism* przyjmuje bez zastrzeżeń chrześcijański ekskluzywizm. W odpowiedzi na problem różnorodności religii utrzymuje on niedwuznacznie, że chrześcijańskie przekonania są prawdziwe a wszelkie inne niezgodne z nimi są fałszywe. Hick zwraca uwagę, że Plantinga nie oferuje żadnych pozytywnych racji przemawiających za tym poglądem, sądząc przy tym, że przyjęcie ekskluzywizmu nie jest moralnie naganne, ani też epistemicznie niewłaściwe³⁷. We wspomnianym artykule Plantinga tłumaczy, że bycie religijnym ekskluzywistą nie jest postawą ani irracjonalną, ani nieuzasadnioną, ani egoistyczną, ani intelektualnie arogancką, ani elitarną, ani też przejawem urażonej dumy, podejściem nieuczciwym albo imperia-listycznym. Plantinga dowodzi, że „nie jest się arogantem i egoistą z mocy wiary w to, o czym wiem, że inni nie wierzą, gdzie nie potrafię pokazać im, że mam ra-

³⁴ S. Dawson, *Proper functionalism: A better alternative?*, „Religious Studies” 34 (1998), s. 127; por. T. Penelhum, *Parity is Not Enough*, w: *Faith, Reason, and Skepticism*, wyd. Marcus Hester, Temple University Press, Philadelphia 1992, s. 98–120.

³⁵ D. Basinger, *Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief*, „Faith and Philosophy”, 8 (1991), s. 71.

³⁶ Tamże, s. 79.

³⁷ J. Hick, *The Epistemological Challenge of Religious Pluralism*, „Faith and Philosophy” 14 (1997), s. 280.

cję”³⁸. Ten, kto wierzy, że chrześcijane mają rację a niechrześcijanie są w błędzie „nie pogwałcił żadnych intelektualnych wymogów ani obowiązków w tworzeniu i utrzymaniu przekonania, o którym mowa”³⁹.

Hick, komentując stanowisko Plantingi, zauważa iż „prawdą jest, że wykształcony, myślący i etycznie wrażliwy chrześcijański ekskluzywista, taki jak Plantinga, ma moralne jak również intelektualne prawo do swojej ekskluzywistycznej wiary. Ale czy to wystarcza, by załatwić problem różnorodności religii?”⁴⁰ W odpowiedzi Hickowi Plantinga raz jeszcze, w sposób bardziej dobitny podkreśla, że stanowisko jakie przyjmuje ekskluzywista „nie jest w istocie rzeczy arbitralne, ponieważ nie sądzi on, że poglądy niezgodne z jego poglądami są równie dobrze epistemologicznie ugruntowane jak jego chrześcijańskie przekonania. Może on zgadzać się, że poglądy innych zdają się być dla nich tak samo prawdziwe jak jego dla niego; wszystkie one posiadają takie same wewnętrzne cechy rozpoznawcze (*internal markers*) jak jego własne. Może on dalej zgadzać się, że ci inni są usprawiedliwieni w swoich przeświadczeniach, nie naruszają żadnego epistemicznego wymogu. Może też jeszcze dalej zgadzać się, że nic nie wie o żadnych argumentach, które przekonałyby ich, że są w błędzie, i że on ma rację. Mimo to sądzi, że jego stanowisko jest nie tylko prawdziwe i w ten sposób aletycznie wyższe w stosunku do poglądów niezgodnych z jego [poglądami], ale również wyższe z epistemicznego punktu widzenia”⁴¹. Próbując uściślić postawiony przez Hicka problem wyłączności i jego powiązanie z zagadnieniem racjonalności wierzeń religijnych⁴², Plantinga zastanawia się czy Hickowi chodzi o to, że w istocie rzeczy „nie ma żadnej istotnej różnicy między wiarą chrześcijańską a przekonaniem innych [religii] (czy ekskluzywista wie o tym czy też nie) i dlatego stanowisko ekskluzywisty jest arbitralne? Czy też twierdzi on, że ekskluzywista *sam* zgadza się, że nie ma żadnej istotnej różnicy epistemicznej między jego poglądami a poglądami odszczepieńców, ale tak czy owak przyjmuje swoje własne, popadając

³⁸ A. Plantinga, *Pluralism: A Defense of Religious Excluvism*, w: Thomas D. Senor (wyd.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca, London 1995, s. 200.

³⁹ Tamże, s. 202.

⁴⁰ J. Hick, *The Epistemological Challenge of Religious Pluralism*, wyd. cyt., s. 280–281.

⁴¹ A. Plantinga, *Ad Hick*, „Faith and Philosophy”, 14 (1997), s. 296.

⁴² W liście skierowanym do Plantingi Hick wyjaśnia, że główny problem, przed którym stoi ekskluzywista to „jak uczynić sensownym fakt, że istnieją inne wielkie religie świata, w których wiara w doktrynę jest również dobrze ugruntowana epistemicznie jak wiara w chrześcijański system doktrynalny, i których moralne i duchowe owoce życia ludzkiego zdają się być tak samo wartościowe jak [owoce] religii chrześcijańskiej. Lecz w takim razie jeśli te przekonania niezgodne z chrześcijańskimi są tak samo epistemologicznie ugruntowane jak przekonania chrześcijańskie, to jest rzeczą *arbitralną* utrzymywać (...), że chrześcijańska wiara jest prawdziwa a przekonania niezgodne z nią są fałszywe” (*Ad Hick*, wyd. cyt., s. 295).

tym samym w arbitralność?”⁴³ Zdaniem Plantingi Hick w pierwszym przypadku musiałby uzasadnić twierdzenie, że w istocie rzeczy przekonania ekskluzywisty nie są epistemiczne wyższe względem poglądów niezgodnych z jego poglądami. „Ekskluzywista prawdopodobnie sądzi, że znajduje się w pozycji w pewien sposób epistemicznie uprzywilejowanej; wierzy on w to co czyni na podstawie czegoś w rodzaju *sensus divinitatis* Kalwina; albo Wewnętrznego Świadczenia Ducha Świętego; albo być może sądzi, że Duch Święty chroni Kościół chrześcijański przed poważnym błędem, przynajmniej w odniesieniu do podstaw wiary chrześcijańskiej, albo uważa, że został nawrócony przez łaskę Bożą, tak że widzi teraz to, co przedtem było dla niego niejasne (...). Jeśli któreś z tych przekonań jest prawdziwe, to wiara chrześcijańska nie jest na równym poziomie epistemicznym z innymi wierzeniami. A jeśli Hick twierdzi, że wiara chrześcijańska rzeczywiście nie jest lepiej ugruntowana epistemicznie niż inne wierzenia, przypuszczalnie winien jest nam jakieś uzasadnienie wniosku, że twierdzenia o epistemicznym uprzywilejowaniu są w istocie fałszywe”⁴⁴.

Dokonując klasyfikacji podejmowanych przez współczesnych anglosaskich filozofów religii i religioznawców prób wytłumaczenia faktu różnorodności i konfliktu wierzeń religijnych, możemy wyszczególnić trzy znaczące podejścia teoretyczne: 1) Skoncentrowanie uwagi głównie na zagadnieniach metodologicznych: a) poszukiwane teorii racjonalności wierzeń religijnych, która bez większych zastrzeżeń dałaby się zastosować do kilku religii; b) badania nad budową systemu wierzeń religijnych i próba opracowania w związku z tym teorii, która nie budziłaby poważniejszych wątpliwości. 2) Lansowanie teorii równorzędności różnych systemów religijnych (J. Hick, W. C. Smith, i pozostali pluraliści religijni, m.in. G. Kaufman, J. S. O’Leary, P. Knitter)⁴⁵. 3) Lansowanie koncepcji wyższości jednego systemu przekonań religijnych nad innymi: a) z punktu widzenia wiary indywidualnej (podmiotowej) (A. Plantinga, W. Alston, T. Penelhum, D. Basinger); b) z punktu widzenia wiary przedmiotowej (P. J. Griffiths, H. A. Netland).

⁴³ Tamże, s. 296.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Zob. K. Kondrat, *Idea dialogu między religiami świata w ujęciu współczesnych pluralistów*, „Collectanea Theologica” 2001, nr 2, s. 77–108.