

KS. PIOTR MOSKAL

PROBLEM WARTOŚCI RÓŻNYCH RELIGII W ŚWIETLE FILOZOFII*

Świadomość faktu różnorodności religii stanowi dla wyznawców określonej religii wielkie wyzwanie. Rodzi bowiem rozmaite problemy teoretyczne i praktyczne: Czy wszystkie religie są zbawcze, doktrynalnie prawdziwe, objawione? Czy wszystkie religie mają taką samą wartość? Czy aby na pewno moja religia jest tą prawdziwą religią? Czy należy nawracać lub ewangelizować wyznawców innych religii niż moja własna? Czy inne religie mają swoje własne znaczenie w Bożym planie zbawienia? Czy wielość religii jest czymś chcianym, zamierzonym przez Boga? Jaki jest sens tolerancji i dialogu międzyreligijnego? Pytań zapewne jest więcej. Czy filozof może coś powiedzieć na temat wartości różnych religii?

I. STAN FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNEJ DYSKUSJI NAD WARTOŚCIĄ RÓŻNYCH RELIGII

Wielu autorów przyjmuje następującą (ze względu na klasycznie rozumianą prawdziwość przekonań religijnych i ze względu na wartość zbawczą religii) typologię stanowisk w kwestii wartości różnych religii¹: naturalizm, ekskluzywizm, inkluzywizm, pluralizm.

Ks. dr hab. PIOTR MOSKAL – kierownik Katedry Filozofii Religii na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

* Prezentowany tekst stanowi zmodyfikowaną wersję mojego artykułu: *Problem wartości religii w świetle filozofii*, [w:] *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. I, pod red. P. Mazanki, Warszawa: UKSW 2001, s. 170-180.

¹ Zob. np. W. L. R o w e, *Philosophy of Religion: An Introduction*, Belmont, Cal.:

W ujęciu naturalistycznym, m.in. Augusta Comte'a, Ludwika Feuerbacha, Karola Marksa, Zygmunta Freuda, Emila Durkheima, a współcześnie Edwarda O. Wilsona czy Richarda Dawkinsa, wszystkie przekonania religijne, dotyczące rzeczywistości transcendentnej, są błędne lub co najmniej, jeśli chodzi o ich prawdziwość (w sensie klasycznym), nieuzasadnione i dają się wyjaśnić mechanizmem projekcji lub ewolucji.

W paradygmacie ekskluzywistycznym, obecnym zarówno w chrześcijaństwie jak i w judaizmie, islamie czy buddyzmie, wyróżnia się ekskluzywizm doktrynalny i ekskluzywizm soteriologiczny. Ekskluzywista doktrynalny twierdzi, że doktryna tylko jednej (jego własnej) religii jest w całości prawdziwa i że doktryny innych religii, jako sprzeczne lub niezgodne z doktryną tej jednej religii, są fałszywe. Ekskluzywista soteriologiczny twierdzi z kolei, że tylko jedna religia oferuje skuteczne środki zbawcze. Niekiedy twierdzi też, że wyznawcy innych religii nie osiągną zbawienia. Za najbardziej reprezentatywnego przedstawiciela ekskluzywizmu (doktrynalnego i soteriologicznego) uważa się holenderskiego ewangelickiego misjonarza Hendrika Kraemera. Praktycznej racjonalności bycia doktrynalnym ekskluzywistą (obojętnie, o jaką tradycję religijną by chodziło) broni William P. Alston.

W paradygmacie inkluzywistycznym można, podobnie jak w ekskluzywizmie, wyróżnić inkluzywizm doktrynalny oraz inkluzywizm soteriologiczny. Inkluzywista doktrynalny twierdzi, że jedna religia zawiera pełną prawdę i pełne objawienie, a pozostałe – tylko jakieś jej (i jego) elementy i przybliżenia, którym na dodatek towarzyszy fałsz. Z kolei inkluzywista soteriologiczny uważa, że jedna religia oferuje najskuteczniejsze środki zbawienia, ale że wyznawcy innych religii też w jakiś sposób mogą osiągnąć zbawienie. Chrześcijanin-inkluzywista twierdzi, że chrześcijaństwo jest jedyną drogą zbawienia i że chrześcijańska droga zbawienia zawiera środki zbawienia dla tych, którzy nie z własnej winy nie znają Chrystusa. Twierdzi, że tylko Jezus Chrystus jest Zbawicielem i że Jego działanie obejmuje nie tylko chrześcijan,

Wadsworth Publishing Company 1993², s. 173-182; Ph. L. Quinn, *Religious Pluralism*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. VIII, ed. E. Craig, London–New York: Routledge 1998, s. 260-264; M. Davidson, *Christian Theology of Religions: A Systematic Reflection on the Christian Understanding of World Religions*, Bern–Berlin–Frankfurt/M.: Peter Lang 1998, s. 44-51; G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Oxford–New York: Basil Blackwell 1986, s. 22-116. Nieco inaczej podchodzi do tego zagadnienia A. Bronk (*Pluralizm religijny i prawdziwość religii*, [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, pod red. H. Zimonia, Lublin: TN KUL 2001, s. 609): „Wobec pluralizmu religijnego możliwe są dwie postawy: ekskluzywizmu i inkluzywizmu”.

ale także wyznawców innych religii. Najbardziej reprezentatywni dla paradygmatu inkluzywistycznego są: szkocki protestancki misjonarz w Indiach John Farquhar (początek XX w.), katolicki teolog Karl Rahner oraz od czasów papieża Piusa XII – Urząd Nauczycielski Kościoła.

Paradygmat pluralistyczny ma charakter relatywistyczny. Zapoczątkowali go w dwudziestoleciu międzywojennym niemiecki liberalny protestant Ernst Troeltsch i amerykański filozof William Hocking. Dzisiaj najbardziej znani twórcy pluralistycznej filozofii i teologii religii to były katolicki ksiądz Paul F. Knitter oraz presbiterianin John H. Hick. Ten ostatni uchodzi za najbardziej reprezentatywnego przedstawiciela pluralistyczno-relatywistycznej teologii (i filozofii) religii. Podobnie jak w odniesieniu do poprzednich paradygmatów, także w odniesieniu do paradygmatu pluralistycznego można mówić o pluralizmie doktrynalnym i pluralizmie soteriologicznym, chociaż trzeba dodać, że oba typy pluralizmu ściśle się z sobą łączą. Po pierwsze, twierdzi się, że wszystkie większe religie są tak samo racjonalne czy uzasadnione. Bycie jednak racjonalnym czy uzasadnionym (usprawiedliwionym) to nie to samo, co bycie prawdziwym. Przekonania religijne są więc uzasadnione, co nie znaczy, że są w sensie klasycznym prawdziwe. Po drugie, uważa się, że wszystkie większe religie oferują tak samo skuteczne środki zbawienia czy wyzwolenia, różnie zresztą rozumianego.

Jeśli chodzi o pierwszą sprawę, to – zdaniem Johna Hicka² – każda większa tradycja religijna stanowi autentyczną odpowiedź na obecność tego, co Boskie, w ludzkim życiu. Przyjmując kantowskie rozróżnienie między noume-

² Zob. zwłaszcza: J. H i c k, *Problems of Religious Pluralism*, London–New York: Macmillan Press, St. Martin's Press 1985; t e n ż e, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London–New Haven: Macmillan Press, Yale University Press 1989; t e n ż e, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1995. Na temat Hicka filozofii i teologii religii istnieje olbrzymia literatura. Oto niektóre tylko pozycje: G. D' C o s t a, *John Hick's Theology of Religions: A Critical Examination*, New York–London: University Press of America 1987; Ch. G i l l i s, *A Question of Final Belief: John Hick's Pluralistic Theory of Salvation*, London–New York: Macmillan Press, St. Martin's Press 1989; *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. G. D'Costa, New York: Orbis Books, Maryknoll 1990; K. R o s e, *Knowing the Real: John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, New York: Peter Lang 1996; B. J. V e r k a m p, *Hick's Interpretation of Religious Pluralism*, „International Journal for Philosophy of Religion”, 30(1991) 103-124; S. M. H e i m, *The Pluralistic Hypothesis, Realism, and Post-eschatology*, „Religious Studies”, 28(1992) 207-219; G. D' C o s t a, *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*, tamże, 32(1996) 223-232; W. L. R o w e, *Religious Pluralism*, tamże, 35(1999) 139-150.

nem i fenomenem, Hick odróżnia między boskością – Realnością w sobie (*an sich*) i Realnością jako pojmowaną czy doświadczaną przez człowieka.

Realność w sobie nie jest bezpośrednio doświadczana i jest niepoznawalna. Nie wiadomo, czy jest jedna czy liczna, świadoma czy nieświadoma, osobowa czy bezosobowa, substancjalna czy procesualna, dobra czy zła, kochająca czy nienawistna. Wszelki język opisujący tę Realność ma sens jedynie mitologiczny, a nie literalny. Ta właśnie Realność *an sich* jest doświadczana i pojmowana w różnych tradycjach religijnych jako różni bogowie czy absoluty, o których mówi fenomenologia religii. Autor odwołuje się do przykładu ślepców doświadczających słonia. Ten, który dotyka nogi słonia, doświadcza słonia jako drzewa; ten, który dotyka trąby słonia, doświadcza słonia jako węża; ten wreszcie, który dotyka ogona słonia, doświadcza słonia jako powrozu. Zdaniem Hicka podobnie ma się sprawa z wielością religii. Wyznawcy różnych tradycji religijnych doświadczają Realności *an sich* jako Sziwy, jako Kryszny, jako Boga Tory, jako Allaha, jako Ojca Chrystusa, jako Brahmana itd. Zatem osobowi bogowie i bezosobowe absoluty różnych tradycji religijnych to nie Realność *an sich*, ale Realność jako przez nas doświadczana i myślana.

Jaki jest ontyczny status tych różnych bogów czy bezosobowych absolutów? Zdaniem Hicka ani nie jest tak, że istnieje wielu bogów (Hick odrzuca politeizm), ani tak, że jest jeden Bóg, nazywany w różnych religiach różnymi imionami czy tytułami. Nie jest również tak, że bogowie ci są iluzją. Czym więc są? Są empirycznie realną manifestacją noumenalnej Realności. Są ludzkim wytworem, stanowiącym odpowiedź na spotkanie z tym, co jest naprawdę ostateczną rzeczywistością.

*

Dużą wartość heurystyczną dla filozoficznej refleksji nad wielością religii ma stanowisko Kongregacji Nauki Wiary, zawarte w *Deklaracji „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* (2000 r.). Oto niektóre tezy tej deklaracji, ważne dla naszych rozważań³:

1. Objawienie, które dokonało się w Jezusie Chrystusie, jest pełne i ostateczne. Nie znajduje ono uzupełnienia w jakimś objawieniu zawartym w innych religiach (6).

³ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana 2000.

2. Należy rozróżnić pomiędzy wiarą teologalną, będącą odpowiedzią człowieka na prawdę objawioną, a wierzeniami w innych religiach, które to wierzenia są skarbnicą ludzkiej mądrości i religijności; skarbnicą wypracowaną przez człowieka szukającego prawdy absolutnej (7).

3. Święte księgi innych religii, chociaż nie są księgami natchnionymi, to jednak nierzadko „odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”, i „czerpią z tajemnicy Chrystusa elementy dobroci i łaski w nich obecne” (8).

4. Jezus Chrystus jest jedynym Logosem, jedynym i powszechnym pośrednikiem i odkupicielem (9-11; 13).

5. „[...] działanie Ducha Świętego nie dokonuje się poza działaniem Chrystusa ani obok niego” (12).

6. „[...] zbawcze działanie, jakie Jezus Chrystus prowadzi ze swoim Duchem i przez Niego, rozciąga się na całą ludzkość ponad widzialnymi granicami Kościoła. [...] «Ludzie zatem mogą wejść w komunie z Bogiem wyłącznie za pośrednictwem Chrystusa, pod działaniem Ducha»” (12).

7. Powszechna wola zbawienia wszystkich ludzi wiąże się z jedynym pośrednictwem Chrystusa. To jedyne pośrednictwo nie wyklucza jednak rozmaitych form współdziałania ze strony pozytywnych elementów zawartych w innych religiach, które to elementy mogą mieścić się w jednym, jedynym Bożym planie zbawienia wszystkich ludzi. Jednakże te elementy nie są równoległe czy uzupełniające się w stosunku do pośrednictwa Chrystusa, ale czerpią swą wartość z tego jedyne go pośrednictwa Chrystusa (14).

8. Istnieje jeden Kościół Chrystusowy, który mimo podziału chrześcijan trwa (*subsistit in*) w Kościele katolickim. Kościoły i kościelne Wspólnoty, które nie są jeszcze w pełnej wspólnotocie z Kościołem katolickim, zawierają jedynie „pierwiastki uświęcenia i prawdy” (16-17).

9. Dla tych, którzy formalnie nie należą do Kościoła, zbawienie dostępne jest mocą łaski Chrystusa, która ma tajemniczy związek z Kościołem (20-21).

10. Kościół nie jest jedną z wielu dróg zbawienia, istniejącą obok innych religii (21).

11. Chociaż różne tradycje religijne zawierają elementy religijności, które pochodzą od Boga i przygotowują ludzi na przyjęcie Ewangelii i działanie łaski Bożej, to jednak nie działają one – jak to ma miejsce w przypadku chrześcijańskich sakramentów – *ex opere operato* (21).

12. Nie jest prawdą, że różne religie mają taką samą wartość. Chociaż wyznawcy religii niechrześcijańskich mogą otrzymać łaskę Bożą, to jednak obiektywnie znajdują się oni w gorszej sytuacji niż ci, którzy będąc w Kościele, mają pełnię środków zbawczych (22).

II. MOŻLIWOŚĆ FILOZOFICZNEJ OCENY WARTOŚCI RÓŻNYCH RELIGII

Filozof nie będzie wchodził w kompetencje ani teologii religii, ani teologii fundamentalnej. Nie będzie również rozwiązywał problemów tzw. historycznej prawdziwości religii: np. tego, czy faktycznie żyli ci, których uważa się za założycieli religii; czy naprawdę miały miejsce wydarzenia, między innymi cudowne, o których mówią święte księgi czy ustna tradycja religijna. Filozof może jednak, w pewnym stopniu, przyczynić się do oceny wartości różnych religii.

1. Filozof może wykazać, że różne religie (tzn. różne konkretne działania religijne czy parareligijne ewentualnie te, co do których nie wiemy lub nie mamy pewności, czy są działaniami religijnymi, a także aspekty społeczne, prawne, instytucjonalne, kulturowe tych działań) są uzasadnione (racjonalne) o tyle, iż mają swoją rację w przygodnej i spotentjalizowanej naturze ludzkiej, naturze transcendującej siebie i świat (ludzi i rzeczy). Ludzie poprzez różne ryty, techniki medytacyjne, praktyki ascetyczne, modlitwy i ofiary próbują przezwyciężyć swoje rozliczne ograniczenia i trudności oraz osiągnąć różnie rozumianą pełnię czy szczęśliwość.

2. Filozof, posiadając filozoficzne poznanie Bytu Pierwszego, może (do pewnego stopnia) ocenić, czy właściwie jest określony przedmiot i cel religijnych odniesień. Chodzi mianowicie o to, czy korelatem religijnego odniesienia jest Bóg rozumiany jako byt osobowy, byt transcendentny w stosunku do świata, ale i obecny w świecie jako jego sprawca, wzór i cel. Filozof może więc ocenić jako błędne wszystkie niemonoteistyczne religie: błędne w tym sensie, że przedmiot i cel religijnego odniesienia są w nich określone niezgodnie z prawdą o istnieniu jedyne, osobowego Boga – stwórcy i celu życia ludzkiego.

3. Filozof może wykazać klasycznie rozumianą prawdziwość bądź fałszywość niektórych zdań oznajmujących języka religijnego (doktryny religijnej) różnych religii. Może np. wykazać, że istnieje osobowy Bóg, który *ex nihilo sui et subiecti* stworzył świat i dalej podtrzymuje ten świat w istnieniu. Może wykazać prawdziwość niektórych zdań dotyczących natury i przeznaczenia człowieka: że jest osobą, jednością psychofizyczną, że nie traci istnienia wskutek śmierci biologicznej, że celem jego życia jest Bóg, że pełne szczęście, czyli osiągnięcie ostatecznego celu, o ile nastąpi, może polegać tylko na kontemplacji Boga. Może też np. wykazać, że nieadekwatne w stosunku do ludzkiej natury i ludzkich potencjalności, ludzkiej „otwartości” na Boga jest określenie zbawienia (wyzwolenia) jako „rozpłynięcia” się w tak czy inaczej

rozumianym Absolucie. Taka bowiem koncepcja zbawienia zakładałaby konieczność utraty własnej podmiotowości, własnego bytu.

Są jednak zdania, których prawdziwości bądź fałszywości nie da się filozoficznie (wyłącznie rozumowo) wykazać. Przykładem mogą być obietnice dotyczące życia pozagrobowego, dogmaty trynitarnie czy chrystologiczne.

4. Filozof może wykazać klasycznie rozumianą prawdziwość lub fałszywość niektórych ocen i norm moralnych, dotyczących np. nierozzerwalności małżeństwa, szacunku dla każdego życia ludzkiego w każdym okresie jego trwania, zapłodnienia *in vitro* czy klonowania człowieka, praktyk homoseksualnych itd.

Może również wykazać prawdziwość lub fałszywość niektórych norm dotyczących form kultu czy rytuału religijnego albo czynności ascetyczno-soteryjnych. Może więc np. negatywnie, jako fałszywe, ocenić normy nakazujące rytualny mord, prostytutkę sakralną czy używanie, w celu osiągnięcia ekstazy, środków halucynogennych. Może także pozytywnie, jako prawdziwe, ocenić normy nakazujące oddać Bogu cześć czy składać Mu ofiary.

5. Niekiedy filozof może wykazać koherencję lub niesprzeczność określonego zdania teoretycznego lub praktycznego języka religijnego z innymi zdaniami tego języka (tzw. wewnętrzna niesprzeczność lub koherencja), a niekiedy może wykazać koherencję lub niesprzeczność zdań języka religijnego ze zdaniami języka świeckiego – przednaukowego lub naukowego (i filozoficznego). I tak np. co najmniej niesprzeczna, a może i spójna z prawdą o Bożej miłości jest prawda o piekle dla tych, którzy do końca odmawiają nawrócenia (w przeciwnym razie Bóg musiałby pozbawić człowieka możliwości wyboru), a zapewne spójne z prawdą o Bożej miłości jest zdanie mówiące o oglądzie Boga przez zbawionych. Niesprzeczny z przyrodniczą teorią ewolucji jest chrześcijański dogmat o stworzeniu świata.

6. Filozof staje wobec zdań, a raczej wobec całych zespołów zdań, zdań teoretycznych dotyczących Boga, świata, człowieka i perspektyw zbawczych, a także zdań praktycznych, normujących moralność i sposoby zachowań kultyczno-ascetycznych, które ludzie religijni uważają za objawione przez Boga lub inną istotę ponadludzką i uznają za prawdziwe przez wiarę. Czy filozof może się wypowiedzieć w kwestii autentyczności (faktyczności) Objawienia i prawomocności (zasadności) wiary w treść Objawienia?

Analiza poznania przez wiarę w Objawienie ujawnia, że wiara jest racjonalna (uzasadniona) tylko wtedy, gdy przed aktem wiary wiadomo, że istnieje

czynnik objawiający i że określone zdanie (zdania) pochodzi od tego czynnika⁴.

Filozof może więc niekiedy, gdy chodzi o jedynego, osobowego Boga-Stwórcę, wykazać, że obiektywnie, poza podmiotem poznającym, istnieje czynnik objawiający, na który powołują się wierzący określonej religii, i że czynnik ten jest wiarygodny, tzn. jest prawdą i dobrem, albo, inaczej mówiąc, jest autorytetem epistemicznym i na pewno nie wprowadzi człowieka w błąd.

Filozof może podać kryterium odróżnienia treści będących objawieniem od treści nie będących objawieniem. Może więc sformułować kryterium wewnętrzne negatywne objawienia: jeśli zdanie pretendujące do bycia objawionym jest fałszywe, to nie może pochodzić od Boga – bytu będącego samą doskonałością.

Filozof może także sformułować pozytywne kryterium zewnętrzne objawienia: kryterium tym jest cud⁵, czyli określony znak C, który może uczynić

⁴ Zob. P. M o s k a l, *Spór o racje religii*, Lublin: TN KUL 2000, s. 178-182.

⁵ Na cud wskazuje się w apologetyce chrześcijańskiej i w apologetykach innych religii (zob. np. R. Ł u k a s z y k [i i n n i], *Cud*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. III, pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza, Lublin: TN KUL 1979, kol. 642-657; M. R u s e c k i, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin: TN KUL 1991; t e n ż e, *Funkcje cudu*, Sandomierz–Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz 1997; t e n ż e, *Rozumienie cudu w religiach pozachrześcijańskich i w chrześcijaństwie*, [w:] *Słowo Boga i drogi człowieka*, pod red. Z. Machnikowskiego, Tczew–Pelplin: Instytut Teologiczny, Wydawnictwo „Bernardinum” 1998, s. 277-288), a także we współczesnej analitycznej filozofii religii (zob. R. S w i n b u r n e, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press 1992; t e n ż e, *Revelation*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. VIII, ed. E. Craig, London–New York: Routledge 1998, s. 297-300). Podejmując zagadnienie cudu jako znaku uwiarygodniającego Objawienie, nie kwestionujemy jego innych funkcji, np. objawieniowej, soterycznej czy eklezjotwórczej. Św. Tomasz z Akwinu zwraca uwagę na następujące funkcje cudu: jest on argumentem na rzecz obecności Bożej oraz prawdziwości nauk i natchnienia (CG I, 6); jest znakiem (*indicium, signum*), że określona nauka pochodzi od Boga (CG III, 154; STh II-II q. 5 a. 2); jest zewnętrzną, niewystarczającą przyczyną prowadzącą do uznania przedmiotu wiary (STh II-II q. 6 a. 1); jest potwierdzeniem słowa prorockiego (STh II-II q. 171 a. 1; q. 178); jest argumentem mocy Bożej potwierdzającym, niczym pieczęć, że określona nauka pochodzi od Boga (STh III q. 43 a. 1); ukazuje, że w cudotwórcy przez łaskę mieszka Bóg (STh III q. 43 a. 1), że dany człowiek jest święty (STh II-II q. 178 a. 2). Cud jest nośnikiem Objawienia: Chrystus poprzez uzdrowienia pokazał, że jest Zbawicielem (STh III q. 44 a. 3), a poprzez Swe przemienienie, że On sam i Jego uczniowie są przeznaczeni do chwały (STh III q. 45). Cud przemienia ludzką duszę (STh III q. 44 a. 3 ad 1) i ujawnia Boże panowanie nad całym stworzeniem (STh III q. 44 a. 4). Na różne aspekty cudu wskazuje przyjęte przez Tomasza rozróżnienie terminologiczne: „[...] in miraculis duo possunt attendi. Unum quidem est id quod fit: quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae. Et secundum hoc, miracula dicuntur virtutes. – Aliud est id propter quod miracula fiunt: scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale. Et secundum hoc, communiter dicuntur signa: propter excellentiam

tylko Bóg, a który to znak towarzyszy, w charakterze potwierdzenia, treściom pretendującym do bycia objawionymi. Cud stanowi gwarancję tego, że zdanie (zespół zdań) ogłoszone jako objawione przez Boga rzeczywiście pochodzi od Boga.

Bóg zaś potwierdza poprzez znak **C**, że zdanie **Z** pochodzi od Niego wtedy i tylko wtedy, gdy podmiot wypowiadający⁶ zdanie **Z** powołuje się, przynajmniej domyślnie, na znak **C** jako na potwierdzenia Boskiego pochodzenia zdania **Z** i znak **C** pojawia się (staje się faktem). Z kolei jakiś fakt **F** jest znakiem **C** wtedy i tylko wtedy, gdy tylko Bóg, a nie żadna przyczyna wtóra (*causa secunda*), może być przyczyną sprawczą główną faktu **F**. Nie chodzi zatem o Boga jako pierwszą przyczynę sprawczą. Taką bowiem przyczyną jest Bóg w stosunku do każdego bytu. Tylko Bóg jest główną przyczyną sprawczą faktu **F**, jeżeli fakt **F** polega na tym, że⁷:

1. Określona rzecz (*res*) została wyprowadzona do takiego aktu, do którego nie była w możności (zmarły nie jest w możności do życia). Byt przygodny bowiem może sprawić w jakiejś rzeczy nie więcej, niż na to pozwalają jej potencjalności. Gdyby zaś sprawił więcej, dokonałby, w aspekcie owego więcej, *creatio ex nihilo*.

Szczególną postacią takiego aktu jest zweryfikowane poznanie dotyczące treści poznawczych istniejących w innym podmiocie, treści w żaden sposób nie ujawnionych przez podmiot tychże treści. Treści te zna jednak Bóg, będący ostateczną racją bytu, i Bóg ujawnia te treści prorokowi. Bóg może ujawnić prorokowi jego (proroka) własną myśl, przez co autoryzuje jako objawienie dany prorokowi zespół zdań, ale może również ujawnić prorokowi czy dalszemu świadkowi objawienia myśli innych ludzi. Prorok ujawniając te myśli, ujawnia Boskie pochodzenie danej wiedzy.

Podobnie szczególną postacią takiego aktu jest zweryfikowana przepowiednia dotycząca zdarzeń przyszłych, i to znanych w nich samych, a nie tylko w ich przyczynach. Tylko dla Boga bowiem wszystko jest aktualnie obecne jako przez Niego intelektualnie określone.

autem, dicuntur portenta vel prodigia, quasi procul aliquid ostendentia” (STh II-II q. 178 a. 1 ad 3).

⁶ Tym mówiącym może być sam Bóg, gdy zwraca się do proroka, lub prorok, gdy zwraca się do ludzi.

⁷ W zaprezentowanej niżej metafizycznej charakterystyce faktu **C** inspirowany następującymi tekstami Akwinaty: CG III, 101-103, 154; STh I q. 105 a. 7-8; q. 110 a. 4; q. 114 a. 4; I-II q. 111 a. 4; q. 113 a. 10; II-II q. 178.

2. Określona rzecz została wyprowadzona z możliwości do aktu z pominięciem koniecznego momentu (etapu) ruchu, tj. z pominięciem jakiegoś aktu pośredniego (np. nagłe uzdrowienie, nagłe zdobycie wiedzy czy umiejętności). Mamy wówczas sytuację taką, że z powodu braku odnośnego momentu ruchu rzecz nie jest w możliwości do aktu, do którego faktycznie zostaje wyprowadzona. Pojawia się więc problem *creatio ex nihilo*.

3. Określona rzecz została wyprowadzona z możliwości do aktu, chociaż żaden byt przygodny nie miał ze swej natury odpowiedniego aktu, aby tę rzecz do odnośnego aktu wyprowadzić. Byt bowiem aktualizuje (porusza) o tyle, o ile jest w akcji.

4. Określona rzecz została zachowana w akcji pomimo i jej zdolności do przyjęcia nowego aktu, i bądź (jak w wypadku młodzieńców w piecu ognistym⁸) działania czynnika wprowadzającego nowy akt, bądź (jak w wypadku Daniela w lwiej jamie⁹) obecności czynnika już do takiego działania zdeteminowanego.

*

Wkład filozofii w ocenę wartości różnych religii jest skromny. Jest to jednak wkład realny, pozwalający z jednej strony dostrzec pewną wartość różnych religii, a z drugiej strony – mówić o wartości tych religii w sposób zróżnicowany. Postawa relatywistyczna w tej kwestii wydaje się pomyłką.

BIBLIOGRAFIA

- B r o n k A.: Pluralizm religijny i prawdziwość religii, [w:] Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej, pod red. H. Zimonia, Lublin: TN KUL 2001, s. 605-631.
- Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions, ed. G. D'Costa, New York: Orbis Books, Maryknoll 1990.
- D' C o s t a G.: John Hick's Theology of Religions: A Critical Examination, New York-London: University Press of America 1987.
- The Impossibility of a Pluralist View of Religions, „Religious Studies”, 32(1996) 223-232.

⁸ Dn 3, 19-24.

⁹ Dn 6, 17-25.

-
- Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions, Oxford–New York: Basil Blackwell 1986.
- D h a v a m o n y M.: Christian Theology of Religions: A Systematic Reflection on the Christian Understanding of World Religions, Bern–Berlin–Frankfurt/M.–New York–Paris–Wien: Peter Lang 1998.
- G i l l i s Ch.: A Question of Final Belief: John Hick's Pluralistic Theory of Salvation, London–New York: Macmillan Press, St. Martin's Press 1989.
- H e i m S. M.: The Pluralistic Hypothesis, Realism, and Post-eschatology, „Religious Studies”, 28(1992) 207-219.
- H i c k J.: A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths, Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1995.
- An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent, London–New Haven: Macmillan Press, Yale University Press 1989.
- Problems of Religious Pluralism, London–New York: Macmillan Press, St. Martin's Press 1985.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła, Watykan: Libreria Editrice Vaticana 2000.
- Ł u k a s z y k R. [i i n n i]: Cud, [w:] Encyklopedia Katolicka, t. III, pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicza, Lublin: TN KUL 1979, kol. 642-657.
- M o s k a l P.: Spór o racje religii, Lublin: TN KUL 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1982³.
- Q u i n n Ph. L.: Religious Pluralism, [w:] Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. VIII, ed. E. Craig, London–New York: Routledge 1998, s. 260-264.
- R o s e K.: Knowing the Real: John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism, New York: Peter Lang 1996.
- R o w e W. L.: Philosophy of Religion: An Introduction, Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Company 1993².
- Religious Pluralism, „Religious Studies”, 35(1999) 139-150.
- R u s e c k i M.: Cud w myśli chrześcijańskiej, Lublin: TN KUL 1991.
- Funkcje cudu, Sandomierz–Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz 1997.
- Rozumienie cudu w religiach pozachrześcijańskich i w chrześcijaństwie, [w:] Słowo Boga i drogi człowieka, pod red. Z. Machnikowskiego, Tczew–Pelplin: Instytut Teologiczny, Wydawnictwo „Bernardinum” 1998, s. 277-288.
- Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 1-48, Romae 1882-1972.
- S w i n b u r n e R.: Revelation, [w:] Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. VIII, s. 297-300.
- Revelation: From Metaphor to Analogy, Oxford: Clarendon Press 1992.
- V e r k a m p B. J.: Hick's Interpretation of Religious Pluralism, „International Journal for Philosophy of Religion”, 30(1991) 103-124.

THE PROBLEM OF THE VALUE OF VARIOUS RELIGIONS
IN THE LIGHT OF THE PHILOSOPHY

S u m m a r y

The article consists of two parts. Part one presents various philosophical and theological standpoints concerning the case of plurality of religions. Part two concerns the possibility of philosophical appraisal of various religions. The philosophical background makes it possible to say that each religion has its subjective reasons in the ontic structure of human being. Philosophical solutions can be useful for discussions concerning the object of religion, the doctrinal truth, coherence and consistency and also credibility of revelation.

Summarized by Rev. Piotr Moskal

Słowa kluczowe: religia, wielość religii, naturalizm, ekskluzywizm, inkluzywizm, pluralizm religijny.

Key words: religion, plurality of religions, naturalism, exclusivism, inclusivism, religious pluralism.