

Roger Trigg, *Rationality and Religion. Does Faith Need Reason?*, Oxford: Blackwell Publishers 1998, ss. VI + 226.

Przez wiele lat zdecydowana większość filozofów analitycznych nie uważała filozofii religii za zbyt poważną dziedzinę filozofii. Działo się tak głównie pod wpływem książki A. J. Ayera *Language, Truth and Logic*, w której autor stawia tezę, że zdania religijne ani nie są analityczne, ani nie spełniają kryterium empirycznej weryfikacji, w związku z czym należy je uznać za pozbawione znaczenia. Pogląd ten (niekiedy łączony ze stanowiskiem L. Wittgensteina, wyrażonym w *Traktacie*) dość powszechnie uważano za słuszny, zwłaszcza w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. (podzielali go m.in. A. Flew, P. Edwards, A. MacIntyre, S. Davis czy K. Nielsen). Z czasem jednak, pod wpływem bądź to krytyki różnych wersji zasady weryfikacji (nie spełnianej nawet przez wiele teorii naukowych), bądź to prób wykazania, że język religii spełnia elementarne kryteria sensowności (I. Ramsey, J. Wisdom, D. Z. Phillips, J. Hick), ten radykalny pogląd został przez filozofów analitycznych porzucony i dziś niewielu autorów skłonnych byłoby go podzielać.

Za równie jednak anachroniczny uchodzi obecnie na gruncie filozofii analitycznej pogląd przeciwny, wyrażony *explicite* przez R. G. Swinburne'a, iż teizm jest stanowiskiem racjonalnie uzasadnionym, ateizm zaś – irracjonalnym¹. Według Swinburne'a racje przemawiające na rzecz prawdziwości teizmu (istnienie i racjonalność świata czy istnienie istot świadomych) przeważają nad racjami na rzecz prawdziwości ateizmu (zło), w związku z czym ten ostatni pogląd należy uznać za fałszywy (a przynajmniej w wysokim stopniu nieprawdopodobny). Znaczy to, że ateizm jest stanowiskiem irracjonalnym w sensie obiektywnym (pozbawionym dostatecznych racji przedmiotowych), jednakże w sensie subiektywnym, w wypadku konkretnej osoby, może okazać się stanowiskiem racjonalnym (np. gdy osoba ta nie zna danych przemawiających za istnieniem Boga bądź też zgromadziła dane, które mu przeczą).

Pogląd Swinburne'a uważany jest przez wielu filozofów analitycznych za nazbyt optymistyczny; w większości bowiem sądzą oni, iż w sporach dotyczących religii nie istnieją (a przynajmniej nie są dostępne człowiekowi) żadne racje obiektywne. Inaczej mówiąc, racje jakichkolwiek przekonań religijnych są zawsze racjami subiektywnymi, prywatnymi. Wyrazicielem tego poglądu jest również jeden z najbardziej obecnie znanych filozofów analitycznych – T. Nagel². Jego zdaniem wiarę religijną można uznać za postawę racjonalną, której jednak nie da się uzasadnić obiektywnie. Wiarę można wprowadzić komuś przekazać, wyrazić czy dać o niej świadectwo, nie

¹ Por. R. G. S w i n b u r n e, *Czy istnieje Bóg?*, przeł. I. Ziemiński, Poznań: W drodze 1999; por. też: *Rozum i religia. Z prof. Richardem G. Swinburne'em rozmawia Ireneusz Ziemiński*, „W drodze”, 1998, nr 7.

² Por. T. N a g e l, *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press 1991; t e n ż e, *Moral conflict and political legitimacy*, „Philosophy and Public Affairs”, 16 (1987).

są to jednak argumenty przemawiające na rzecz jej prawdziwości. Dla religii zresztą ocena w kategoriach prawdy i fałszu nie jest ważna, racjonalne bowiem mogą być również przekonania fałszywe lub pozbawione obiektywnego uzasadnienia; wystarczy, żeby podmiot miał przekonujące go racje *subiektywne* ich wyznawania. Co więcej, zdaniem Nagela, za całkowicie spójną należy uznać postawę wiary w prawdziwość własnej religii przy jednoczesnym uznaniu, że inni ludzie mają zupełnie odmienną od mojej prawdę religijną. Znaczy to, że prawda religii i racje jej uznawania są wyłącznie racjami prywatnymi, niepodatnymi na intersubiektywną kontrolę. Ktoś, kto nie przestrzega elementarnych standardów higieny, narażając się na chorobę, postępuje nieracjonalnie; ktoś jednak, kto wierzy w prawdziwość jakiejś religii, postępuje równie racjonalnie jak wyznawca dowolnej innej religii czy ateista. Religia może być dla człowieka czymś ważnym czy nawet prawdziwym w sensie, w jakim prawdziwe są bajki Ezopa, jednakże nie można traktować przekonań religijnych jako pretendujących do stwierdzania czegoś na temat obiektywnych stanów rzeczy w świecie.

W poglądzie Nagela nietrudno dostrzec echo poglądów L. Wittgensteina, D. Z. Phillipsa czy R. Braithwaite'a. Autorzy ci wszakże, broniąc sensowności języka religijnego, bądź to odwoływali się do koncepcji gier językowych i stylów życia, w ramach których poszczególne przekonania zyskują nie tylko znaczenie semantyczne, lecz także ważność dla naszego życia (Wittgenstein, Phillips), bądź to traktowali doktryny religijne jako użyteczne fabuły, mobilizujące nas do pewnego typu działań (Braithwaite). W związku z tym np. twierdzenie „istnieje życie wieczne” nie ma znaczyć, że będziemy żyli po śmierci, lecz jedynie, iż powinniśmy realizować w życiu doczesnym wartości nieprzemijające; twierdzenie zaś „Bóg jest miłością” nie odnosi się do cech obiektywnie istniejącego bytu Bożego, lecz znaczy jedynie, że winniśmy okazywać bliźnim miłość w sensie *agape*. Wiara religijna jest racjonalna, nie dlatego jednak, że jest akceptacją obiektywnie istniejących stanów rzeczy, lecz dlatego, że stanowi określony styl życia.

Jeżeli jednak racje przemawiające na rzecz religii uzna się za racje wyłącznie subiektywne, to – zwłaszcza w obliczu wielości wyznań religijnych – pojawia się problem, jakie zasady winny regulować współistnienie różnych grup religijnych w życiu społecznym, tak by nie naruszać praw któregokolwiek z wyznań. Pytanie to nie dotyczy ewentualnej prawdziwości którejs z istniejących religii, lecz jedynie ich wzajemnej tolerancji. Jak mówi J. Rawls, nie jest to problem *metafizyki*, lecz *procedury*, podstawowym bowiem pytaniem nie jest to, czyje przekonania są prawdziwe w sensie zgodności z obiektywną rzeczywistością, lecz to, jak w ramach jednego społeczeństwa mogą żyć ludzie głęboko podzieleni w zakresie filozofii, etyki czy religii³. Według Rawlsa zróżnicowania poglądów i konflikty interesów są istotnym i nieusuwalnym elementem życia społecznego, ludzie bowiem są wolni i postrzegają świat z różnych punktów widzenia. Z tego powodu nie jest możliwe osiągnięcie pełnej zgody na to, co jest prawdą; szczególnie widoczne jest to w dziedzinie religii, w której (w przeciwieństwie do nauki) nie ma obiektywnych (i powszechnie aprobowanych) kryteriów akceptowalności przekonań. Państwo nie może zresztą rozstrzy-

³ Por. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993.

gać, która doktryna jest prawdziwa; ma jednak obowiązek strzec zasad, dzięki którym możliwe jest współistnienie wyznawców różnych poglądów i dzięki którym każda jednostka będzie miała prawo do realizacji swoich celów. W dziedzinie religii, konkluduje Rawls, ideałem byłby stan, w którym władza państwowa nie wykluczałaby ani możliwości, że jakkolwiek religia jest prawdziwa, ani poglądu, że prawdziwy jest ateizm. Według Rawlsa liberalizm ten jest wyłącznie *liberalizmem proceduralnym* (opartym na zasadzie tolerancji), nie zaś *liberalizmem metafizycznym*, głoszącym, że wszystkie religie są prawdziwe. Poznanie prawdy nie jest zresztą koniecznym warunkiem uzgodnienia powszechnie aprobowanych procedur działania i organizacji życia społecznego.

Zdaniem Trigga jednakże liberalizm proceduralny nieuchronnie wiedzie do relatywizmu w kwestii prawdziwości religii; jeżeli bowiem przekonania religijne są prawdziwe wyłącznie w ramach określonych przesłanek aprobowanych przez wierzącego, to nie istnieje żadne obiektywne kryterium pozwalające odróżnić prawdę od fałszu (Bóg zaś staje się obiektem obecnym jedynie w *przestrzeni czyjejś wiary*, nie zaś obiektem, którego wiara *dotyczy*). Wówczas jednak, dowodzi Trigg, przynajmniej *implicite* zakłada się bądź to, że wszystkie religie są prawdziwe (relatywizm), bądź to, że wszystkie są fałszywe. W obu wypadkach trudno przypisać religii racjonalność (przynajmniej w sensie tradycyjnym); religia pozostaje wyłącznie sprawą prywatnych, subiektywnych przekonań wierzącego. Kryteria racjonalności tymczasem – argumentuje Trigg – są kryteriami publicznymi (intersubiektywnie sensownymi i kontrolowanymi). Z tego powodu redukcja religii do sfery tego, co subiektywne i prywatne, nasuwa przypuszczenie, iż jest ona czymś wręcz chorobliwym: człowiek religijny ma wprawdzie (sobie tylko znane i jego tylko przekonujące) racje dla swej wiary, nie są one jednak epistemologicznie bardziej doniosłe aniżeli racje, które ma osoba znajdująca się w głębokiej depresji, akceptująca obrazy narzucające się jej umysłowi i popychające ją do samobójstwa. W jednym i drugim wypadku mamy wszakże do czynienia ze światem całkowicie prywatnym, o którego prawdziwości bądź fałszywości nie mogą rozstrzygać żadne racje dostępne obiektywnie. Pozorna racjonalność religii okazuje się więc w rzeczywistości zaprzeczeniem racjonalności.

Celem uniknięcia tego wniosku, problem racjonalności religii należy (zdaniem Trigga) postawić nie na płaszczyźnie proceduralnej (jak chce Rawls), lecz metafizycznej; głównym problemem bowiem nie jest to, w jaki sposób mogą współistnieć ze sobą różne grupy wyznawców, lecz to, czy i ewentualnie która religia *zasługuje na miano prawdziwej*. Nie znaczy to, zdaniem Trigga, że racjonalność religii utożsamia się wyłącznie z jej prawdziwością; znaczy to jednak, iż ideę prawdy należy potraktować jako jeden z podstawowych składników idei racjonalności. Drugim z nich jest, zdaniem Trigga, idea obiektywnego bytu, istniejącego niezależnie od teorii (w wypadku religii jest to obiekt wiary). Jeżeli bowiem przyjmemy istnienie tego tylko, co odpowiada terminom naszych teorii, to nieuchronnie popadniemy w skrajny relatywizm. Trzecim wreszcie składnikiem idei racjonalności jest, według Trigga, założenie o możliwości przynajmniej częściowego i przybliżonego poznania rzeczywistości obiektywnej przez ludzki rozum. Trigg nie deklaruje, że jakkolwiek religia spełnia wymienione kryteria, twierdzi jednak, że ich spełnienie jest koniecznym warunkiem racjonalności religii. W związku z tym główne pytania dotyczące religii

winy dotyczyć, po pierwsze, tego, czy religia stanowi pewien typ przekonań pretendujących do prawdy; po drugie, tego, czy przekonania te są (lub przynajmniej mogą być) prawdziwe, i po trzecie, która religia jest prawdziwa i ewentualnie z jakiej perspektywy można to sprawdzić (z wnętrza danej religii czy też z jakiegoś neutralnego względem wszystkich religii punktu widzenia?).

Zdaniem Trigga odpowiedź na pytanie pierwsze jest pozytywna, każda religia bowiem – oprócz takich elementów, jak formy kultu, hierarchiczna struktura instytucjonalna czy zbiór głoszonych norm moralnych – zawiera również określone przekonania na temat natury świata i zakresu tego, co istnieje (fundamentalne jest oczywiście przekonanie o istnieniu Boga i Jego podstawowych atrybutach). Przekonania te zawierają w sposób oczywisty roszczenie do prawdy; trudno zresztą wyobrazić sobie człowieka wierzącego, który nie byłby zarazem przekonany, że to, w co wierzy, jest prawdą (a wobec tego, że ci, którzy jego wiary nie podzielają, pozostają w błędzie). Co więcej, do istoty religii należy też – zdaniem Trigga – roszczenie do uniwersalności, wyrażające się w przekonaniu, iż głoszone przez nią prawdy są prawdami powszechnymi, prawdami dla wszystkich. Samobójstwem dla każdej religii byłaby zasada, iż jest ona prawdziwa jedynie dla jej wyznawców, fałszem zaś dla innych. Stąd też za naturalne należy uznać, według Trigga, wszelkie dążenia misyjne religii, polegające na próbie jej głoszenia innym i przekonywania ich o jej słuszności. Fundamentem tych dążeń jest idea prawdy.

Akceptując jakąś doktrynę religijną, wierzący – zdaniem Trigga – ma nie tylko przekonanie, że jest ona prawdziwa, lecz także pewność, iż jest *uzasadniona*, czyli że racje uznania jej prawdziwości nie są racjami prywatnymi, ale obiektywnymi i uniwersalnymi, z zasady dostępnymi i akceptowalnymi dla każdego. Nie znaczy to, iż nie mamy prawa mieć czysto prywatnych powodów do uznania jakiejś religii za prawdziwą; Trigg nie kwestionuje tego, że ktoś może stać się osobą wierzącą pod wpływem doświadczenia mistycznego czy dramatycznych doświadczeń egzystencjalnych. Omawiany autor sugeruje jedynie, iż oparcie się wyłącznie na racjach ze swej istoty prywatnych, niekontrolowalnych i nieakceptowalnych powszechnie, uniemożliwia uzasadnienie obiektywnej prawdziwości religii. Racja obiektywna nie musi wszystkich przekonać; musi jednak mieć charakter publiczny, musi być podatna na test intersubiektywny. Inaczej mówiąc, jeżeli nawet w porządku akceptacji religii czasowo pierwszy może być (i zwykle jest) fakt wiary, to w porządku uzasadnienia religii pierwsza musi być *treść* wiary i jej *obiektywny przedmiot*. Znaczy to, że prawdziwość religii nie zależy od wiary, lecz że wiara zakłada prawdziwość religii; odwołanie się zresztą do aktu wiary jako ostatecznej podstawy racjonalności religii prowadziłyby nieuchronnie do relatywizmu – dla mnie prawdą byłoby to, w co ja wierzę, dla ciebie zaś to, w co ty wierzysz itd. Tymczasem, jak dobitnie podkreśla Trigg, o prawdziwości lub fałszywości danej religii nie przesądza to, *kto* ją wyznaje, lecz to, *w co* wierzy; ostatecznym więc testem słuszności naszej wiary jest to, czy jej przedmiot istnieje obiektywnie, czy też stanowi wyłącznie intencjonalny korelat naszych aktów religijnych.

Zdaniem Trigga, szukając odpowiedzi na pytanie o realne istnienie obiektu religijnej czci, nie wystarczy się odwołać do Objawienia nadprzyrodzonego. Jeżeli bowiem mamy uznać jakiś schemat wydarzeń za Objawienie Boga, to musimy już mieć do-

brze uzasadnione przekonanie o Jego istnieniu oraz trafne pojęcie tego, kim On jest i w jaki sposób może się objawić. Pojęcie Boga musi więc być (przynajmniej w porządku uzasadnienia) wcześniejsze od Objawienia. Według Trigga pojęcie to (wraz z ewentualnym przekonaniem o istnieniu jego desygnatu) można uzasadnić, odwołując się do dostępnej każdemu intuicji istnienia i racjonalności świata. Intuicja ta ma charakter źródłowego doświadczenia całości tego, co istnieje, nawet jeżeli nie jesteśmy w stanie do końca jej zwerbalizować. Inaczej mówiąc, jest to intuicja wyrażająca Leibnizjańskie pytanie, dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje i dlaczego ma racjonalną strukturę.

Według Trigga, stawiając pytanie o źródło istnienia czegokolwiek, nie musimy zakładać kontyngencji świata jako bytu, który wprawdzie istnieje, lecz istnieć nie musi. Jest zresztą oczywiste, iż pierwotna intuicja świata bynajmniej nie rozstrzyga, czy jego istnienie jest przygodne czy konieczne, samodzielne czy niesamodzielne. Zwracając uwagę na fakt istnienia świata, i to świata racjonalnie uporządkowanego, nie przesądza się też jeszcze – podkreśla Trigg – czy istnieje Bóg i jaką ma naturę. Nadal otwartych jest wiele możliwości, jak panteizm, deizm czy agnostycyzm bądź nawet ateizm. Bez względu jednak na ostateczną odpowiedź, nie można zaprzeczyć, że w intuicji uchwytującej całość świata odśłania się podstawa do racjonalnej argumentacji na rzecz istnienia lub nieistnienia przedmiotu religii. Zdaniem Trigga, w argumentacji rozwijającej ową intuicję można próbować wskazywać, że teza o istnieniu Boga jako Stwórcy świata nie jest bynajmniej mniej zasadna od tezy, że świat istnieje przypadkowo lub samoistnie. W związku z tym tezę o istnieniu Boga jako przedmiotu religii można uznać przynajmniej za niesprzeczną.

Jest oczywiste, że dla zagwarantowania racjonalności religii nie wystarczy, by przekonania religijne miały realny przedmiot; konieczna jest jeszcze ludzka zdolność rozpoznania ich prawdziwości. Jeżeli bowiem zgodzilibyśmy się, że każda teologia jest jedynie ludzką konstrukcją, podważylibyśmy tym samym nie tylko poznawcze kompetencje rozumu w dziedzinie religii, lecz także wszelką możliwość rozstrzygnięcia, które z przeciwstawnych zdań dotyczących Boga są prawdziwe, a które fałszywe. Ufność w poznawcze zdolności rozumu nie znaczy, że rozum nigdy nie wprowadza nas w błąd; przeciwnie, bardzo często błądzimy i ulegamy złudzeniom, stąd jednak nie wynika – zdaniem Trigga – że *nigdy* nie możemy poznać prawdy. Jeżeli jednak zanegujemy metafizyczny i epistemologiczny realizm w dziedzinie poznania religijnego, to nigdy nie będziemy dysponować podstawą umożliwiającą odróżnienie religii prawdziwej od fałszywej.

Nie ulega wątpliwości, iż formułując kryteria racjonalności religii (idea prawdy oraz metafizyczny i epistemologiczny realizm), Trigg sytuuje religię na płaszczyźnie poznawczych aktywności człowieka. Inaczej mówiąc, religia staje się nie tylko *p o s t a w ą* człowieka względem świata, lecz także *pretendującym do prawdziwości o p i s e m* świata. W związku z tym powstaje pytanie: czy Trigg, broniąc racjonalności religii, nie pomija jednego z najbardziej istotnych elementów tej ostatniej, a mianowicie eschatologicznej nadziei człowieka na ostateczny triumf dobra nad złem? Więcej – czy nie jest to zbyt skrajnie racjonalistyczny obraz religii, w której nie ma już miejsca na wiarę?

Ukryty w powyższych pytaniach zarzut nie wydaje się uzasadniony. Przede wszystkim bowiem należy stwierdzić, że dla Trigga wiara religijna nie polega na akceptacji twierdzeń, których prawdziwości nie jesteśmy pewni czy których nie jesteśmy w stanie dowieść. Przeciwnie, wiara jest dla niego zaangażowaniem całego naszego życia, ale zaangażowaniem opartym na fundamencie prawdy. Inaczej mówiąc, wiara nie jest poznaniem prawd niedostępnych rozumowi czy ślepą akceptacją tego, co rozum uznaje za fałsz bądź nonsens; przeciwnie, wiara to ryzykowne poświęcenie całego naszego życia dla tego, co – według naszego rozeznania – jest prawdą. Jeszcze inaczej: wiara nie bierze się z niepewności Objawienia czy sceptycyzmu rozumu, lecz z chęci oparcia naszego życia na fundamencie rozpoznanej prawdy. Jak obrazowo mówi Trigg, wiara może być ryzykiem lub nawet tragiczną pomyłką tylko wtedy, gdy czegoś dotyczy.

Oczywiste jest, że realizm (metafizyczny oraz epistemologiczny) stanowiący, zdaniem Trigga, konieczny warunek racjonalności religii, nie rozstrzyga sporu pomiędzy teizmem a ateizmem, nie przesądza bowiem, jaki typ bytów faktycznie w świecie istnieje. Realizm stanowi jednak neutralną płaszczyznę, na której (dzięki dodatkowym argumentom) spór ten można przynajmniej próbować rozstrzygnąć. Według Trigga, nie należy tu oczekiwać pewności absolutnej, ta bowiem, z racji naszej wielorako ograniczonej natury, nie jest nam dostępna nawet w nauce. Teiście wystarczy jednak, jeżeli uda mu się wykazać, że jego przekonania dotyczące Boga są racjonalnie akceptowalne, to znaczy wolne od sprzeczności oraz przynajmniej równie prawdopodobne (w sensie obiektywnym), jak przekonania ateisty. Wówczas bowiem teista będzie dysponować obiektywną racją uznania możliwości, a nawet prawdopodobieństwa Objawienia nadprzyrodzonego, dzięki temu zaś również – danymi dla jego racjonalnej akceptacji.

Znaczenie tradycyjnej idei racjonalności dla religii można również zilustrować, zdaniem Trigga, na przykładzie chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo jest religią pretendującą do prawdziwości i uniwersalności, mimo iż odwołuje się do Objawienia jako zdarzenia historycznego, dokonującego się na pewnym etapie dziejów ludzkości. Wydarzenia historyczne jednakże są czysto przygodne, niekonieczne. W związku z tym, dowodzi Trigg, istotnym warunkiem racjonalności chrześcijaństwa jest to, by wydarzenia zbawcze (zwłaszcza zmartwychwstanie Chrystusa) rzeczywiście miały miejsce i by dało się dowieść przynajmniej ich prawdopodobieństwa.

W myśl znanej opinii K. Bartha, wszystkie wydarzenia zbawcze (życie i zmartwychwstanie Jezusa) należy uznać za fakty historyczne, nie można jednak dowieść ich prawdziwości; pozostają one wyłącznie przedmiotem wiary. Zdaniem Bartha, świadkowie Nowego Testamentu nie byli oczywiście kłamcami, nie musieli też ulec zbiorowej iluzji; mimo to jednak nie byli świadkami w pełni obiektywnymi, nie byli bowiem beznamiętnymi kronikarzami, lecz ludźmi wiary, których celem był nie tyle wierny historycznie opis, ile przekaz żywej wiary w Chrystusa, Syna Bożego i Zbawiciela świata. Wobec tego, zdaniem Bartha, uznanie prawdziwości wydarzeń proklamowanych przez chrześcijaństwo jako Objawienie jest możliwe wyłącznie dzięki wierze.

Zdaniem Trigga, takie rozwiązanie ma dla chrześcijaństwa równie fatalne skutki jak program demitologizacji podjęty przez R. Bultmanna. Jeżeli bowiem wydarzeń zbawczych nie da się stwierdzić jako faktów historycznych, to pozostaną one wyłącz-

nie faktami psychologicznymi, decyzją subiektywnej, zrodzonej z wolności – wiary. Tak zresztą interpretował zapisy Nowego Testamentu Wittgenstein. Jego zdaniem, NT nie jest i nie powinien być traktowany jako kronika historyczna, lecz jako pewna uniwersalna prawda, stanowiąca dla człowieka apel do przemiany życia. Gdyby wszystko, co dotyczy życia Jezusa, okazało się fałszem, w niczym nie zmieniłoby to znaczenia NT dla naszego życia; podobnie zresztą, gdyby udało się dowieść ponad wszelką wątpliwość prawdziwości cudów dokonywanych przez Jezusa (w tym jego zmartwychwstania), moglibyśmy nadal, według Wittgensteina, pozostać nieporuszeni. Historyczny dowód nie może zmienić mojego życia, należy bowiem do innego porządku niż porządek religijny. Wypowiedzi Tyberiusza i sądy dotyczące jego osoby byłyby dla mojego życia zupełnie obojętne, natomiast wypowiedzi Jezusa i sądy dotyczące jego życia przekształciłyby moje życie, nawet gdyby się okazało, że twierdzenia o Tyberiuszu są prawdziwe, a o Chrystusie – fałszywe. Religia bowiem, dowodzi Wittgenstein, to nie uznanie jakiejś hipotezy za prawdę, lecz przemiana życia polegająca na realizacji wartości wiecznych, nieprzemijających. Inaczej mówiąc, człowiek religijny nie dysponuje rozleglejszą wiedzą na temat świata aniżeli ateista, nie jest też wyznawcą bogatszej i bardziej skomplikowanej ontologii; człowiek wierzący, zdaniem Wittgensteina, po prostu inaczej żyje, prowadzi inny styl życia.

Widać wyraźnie, iż Wittgenstein redukuje historyczny wymiar Objawienia chrześcijańskiego do roli egzystencjalnie doniosłego mitu. Jeżeli jednak mit może mieć takie samo znaczenie dla naszego życia, jak rzeczywiste Objawienie w historii, to ostatnie wydaje się całkowicie zbędne. Zdaniem Trigga jednak, wniosek taki jest dla chrześcijanina nie do przyjęcia; chrześcijanin wszak wie, zgodnie ze słowami św. Pawła, że jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, to próżna jest nasza wiara. Chrześcijanin więc ma przekonanie, iż gdyby Chrystus nigdy nie istniał i nie zmartwychwstał, nasza wiara byłaby głęboką pomyłką. Inaczej mówiąc, dowód fałszywości NT stałby się zarazem dowodem fałszywości chrześcijaństwa, a tym samym obaleniem jego roszczeń do prawdy i uniwersalności. Jak Chrystus może zbawiać – pyta retorycznie Trigg – jeżeli jest tylko ludzką projekcją, korelatem naszych iluzji?

Jak widać, Trigg stoi na stanowisku, że istotne dla chrześcijaństwa jest potraktowanie NT także jako kroniki i poddanie go takim samym standardom badawczym, jakie stosuje się do innych źródeł historycznych. Nie znaczy to, że NT jest wyłącznie kroniką historyczną; przeciwnie, jest on także wyrazem wiary pierwotnego Kościoła. Zdaniem Trigga jednakże podstawowym pytaniem dla chrześcijanina, decydującym o racjonalności jego wiary, jest nie to, *w co* wierzyli pierwsi chrześcijanie, lecz to, *czy wiara ich była prawdziwa*.

Trigg zdaje sobie oczywiście sprawę, iż wykazanie prawdziwości zmartwychwstania Chrystusa jest praktycznie niemożliwe, należy ono bowiem do kategorii zjawisk cudownych, radykalnie wykraczających poza normalny bieg rzeczy. Zarazem jednak jednoznacznie podkreśla, że bez zmartwychwstania jako wydarzenia historycznego chrześcijaństwo, jako religia pretendująca do prawdy, traci wszelki sens. Czy w takim razie nie należałoby jednak, na podstawie samych badań historycznych, uznać chrześcijaństwa za jeszcze jeden mit?

Według Trigga, jeżeli nawet nie uda się dowieść faktyczności Zmartwychwstania, to jest możliwe wskazanie na jego możliwość, a nawet prawdopodobieństwo. Jeżeli

bowiem udałoby się wykazać na innej drodze, że Bóg istnieje oraz jest zainteresowany losem stworzonego świata (w tym zwłaszcza ludzi), to można byłoby przyjąć, przynajmniej jako możliwość, Bożą ingerencję w świat w postaci działań nadnaturalnych (w tym zesłania na świat Jego Syna i wskrzeszenia Go). Możliwość ta nie przesądza jeszcze, że zdarzenia takie miały kiedykolwiek miejsce ani też że miały miejsce właśnie w Palestynie przed dwoma tysiącami lat. Dzięki tej możliwości jednak, dowodzi Trigg, można podjąć poważne studia nad świadectwami historycznymi o życiu Jezusa, analizując je w kontekście ich ewentualnego prawdopodobieństwa lub fałszu⁴. Religia wszak, która opiera się na wydarzeniach historycznych jako swoim fundamentem, nie może nie poszukiwać w miarę możliwości obiektywnego potwierdzenia prawdziwości tych wydarzeń.

Potraktowanie przez Trigga przekonań religijnych jako odnoszących się do obiektywnie istniejącej rzeczywistości i zawierających roszczenie do prawdy w sensie klasycznym zmusza do postawienia pytania, która z faktycznie istniejących religii jest religią prawdziwą. W gruncie rzeczy przecież już przez sam fakt swego istnienia inna religia zdaje się podważać prawdziwość (a przynajmniej uniwersalność i wyłączność) religii wyznawanej przeze mnie.

Zasadniczo w zagadnieniu tym możliwe są trzy stanowiska:

- 1) *ekskluzywizm* – głoszący, że tylko jedna religia jest prawdziwa i stanowi niezawodną drogę zbawienia, wszystkie pozostałe zaś są fałszywe;
- 2) *inkluzywizm* – głoszący, że tylko jedna religia jest w pełni prawdziwa i stanowi drogę zbawienia, pozostałe jednak mogą również zawierać elementy prawdy i prowadzić do zbawienia w mniej kompletny sposób;
- 3) *pluralizm* – w myśl którego wszystkie religie są jednakowo prawdziwe i należy je uznać za równie skuteczne drogi zbawienia.

Najbardziej radykalnej wersji pluralizmu broni współcześnie J. Hick, którego wykładnia problemu wielości religii przypomina poglądy Ksenofanesa. Zdaniem Hicka, w 99 procentach o wyznawanej przez nas religii decyduje to, gdzie i kiedy przyszliśmy na świat oraz jak zostaliśmy wychowani. Autentyczne konwersje religijne, oparte na pełnej znajomości wielu tradycji religijnych, są niezwykle rzadkością. Zarazem jednak konwersje te nie są bynajmniej konieczne. Zdaniem Hicka bowiem istotą każdej religii jest idea zbawienia, a jego pierwszym etapem jest uwolnienie się od postawy egocentrycznej, w której absolutnym centrum świata jest dla nas nasze własne ja, i przejście do postawy teocentrycznej, w której centrum naszego życia i działania stanowi Bóg. Bóg ten jednakże pozostaje transcendentny względem nas, w związku z czym nie jesteśmy w stanie przeniknąć jego tajemnicy. Żadna religia nie może tym samym uzurpować sobie prawa do wyłączności, do adekwatnego wglądu w naturę Boga; przeciwnie, wszystkie w równej mierze zniekształcają Jego obraz. Wprawdzie każda religia jest prawdziwa o tyle, o ile zakłada realne istnienie swego przedmiotu (Boga), mimo to jednak każda fałszywie ukazuje to, kim Bóg jest. W związku z tym samo pojęcie Boga należałoby zastąpić pojęciem bardziej neutralnym

⁴ W podobny sposób uzasadniał możliwość cudu Zmartwychwstania osiemnastowieczny apologeta, J. Butler, współcześnie zaś R. G. Swinburne.

i akcentującym transcendencję oraz tajemniczość obiektu religii, mianowicie pojęciem Tego, Co Rzeczywiste (*The Real*), lub Ostatecznej Rzeczywistości (*The Ultimate Reality*). Tajemniczość Ostatecznej Rzeczywistości jest tak głęboka, iż – zdaniem Hicka – nie możemy stwierdzić, czy jest ona substancją czy procesem, jednią czy wielością, osobą czy rzeczą, a nawet złem czy dobrem.

Hick twierdzi, że proponowane przez niego rozwiązanie jest drogą pośrednią pomiędzy realizmem naiwnym a antyrealizmem, drogą, którą należałoby określić mianem realizmu krytycznego. Realizm naiwny polega na uznaniu za prawdę dosłownych określeń Boga funkcjonujących w wyznawanej przez nas religii, natomiast antyrealizm równa się w praktyce ateizmowi, polega bowiem na uznaniu istnienia przedmiotu religii wyłącznie za korelat naszych pojęć i przekonań religijnych. Tymczasem realizm krytyczny, zdaniem Hicka, uznaje realne istnienie przedmiotu religii, nie rozstrzyga jednak o jego naturze, w związku z czym uznaje poszczególne religie za jedynie przybliżone (i nieuchronnie zabarwione wieloma zniekształceniami) obrazy Ostatecznej Rzeczywistości.

Według Hicka, proponowany przez niego realizm krytyczny można śmiało określić mianem kopernikańskiego przewrotu w teologii; o ile bowiem w „teologii ptolemejskiej” centrum wszechświata religii stanowi jedna, uznana za absolutnie prawdziwą, a wokół niej krążą na wzór planet inne religie, bardziej lub mniej do niej podobne, o tyle w „teologii kopernikańskiej” centrum wszechświata religii stanowi Ostateczna Rzeczywistość, wszystkie zaś religie krążą wokół niej jako swego przedmiotu i celu⁵.

Zdaniem Trigga, skrajny pluralizm w wersji broniącej przez Hicka jest nie do utrzymania. Przede wszystkim, jeżeli Ostateczna Rzeczywistość jest tak radykalnie transcendentna i tajemnicza, jak przedstawia to Hick, to – według Trigga – jest równie bezużyteczna, jak gdyby nie istniała, w związku z czym wszelkie religie mają w praktyce skutki podobne do ateizmu.

Co więcej, radykalny pluralizm, zrównujący wszystkie religie jako fałszywe obrazy Ostatecznej Rzeczywistości, w gruncie rzeczy każe uznać je wszystkie za równie dobre lub równie złe. Taki jednak relatywistyczny wniosek prowadzi do tezy, iż to, w co wierzymy, to, jaką wyznajemy religię, nie ma żadnego znaczenia; inaczej mówiąc, wiara religijna jest kwestią wyłącznie naszej wolności, nie mamy jednak prawa twierdzić, że nasz wybór religijny jest lepszy bądź bardziej zasadny od wyborów dokonywanych przez innych ludzi.

Pluralizm jednak, kontynuując Trigg, nie tylko zmusza nas do zakwestionowania prawdziwości i wyłączności naszej religii, lecz także zdaje się prowadzić do negacji wartości wszystkich religii. Jeżeli bowiem Ostateczna Rzeczywistość całkowicie wykracza poza nasze zdolności poznawcze oraz posiadane przez nas pojęcia, to w jaki sposób możemy czuć się zobligowani do wyznawania jakiegokolwiek religii? Inaczej mówiąc, na gruncie koncepcji Hicka każda religia musi sobie uświadomić, że jest zbiorem historycznie i kulturowo uwarunkowanych mitów, co więcej, że

⁵ Por. na ten temat dwie książki J. Hicka: *Christianity at the Centre*, London: S.C.M. Press Ltd. 1968, oraz *An Interpretation of Religion*, Macmillan Press 1989.

prawdziwy obraz przedmiotu religijnego w ogóle nie jest osiągalny, w związku z czym każda ewentualna przyszła religia z zasady będzie równie nieadekwatna. Mówiąc językiem Kanta, człowiek jest ze swej istoty uwięziony w świecie fenomenów; świat noumenalny jest mu niedostępny. Skoro jednak każda religia jest obrazem nieadekwatnym, to nie ma żadnej racji, by którąkolwiek uważać za godną naszej akceptacji; tym samym pluralizm prowadzi do wniosku, że wszelka religia jest pozbawiona wartości, a jej wyznawanie jest postawą nieracjonalną.

Na koniec wreszcie zauważyć należy, zdaniem Trigga, iż konsekwentny pluralizm religijny nie jest w ogóle możliwy. Nawet wszak formułując twierdzenie o równości wszystkich religii, Hick musi się oprzeć na jakiejś definicji religii, która stanowić będzie kryterium odróżnienia religii od tego, co religią nie jest. Dysponując jednak określeniem religii (choćby, jak proponuje Hick, jako drogi zbawienia), eliminuje się z zakresu religii te zachowania i doktryny pretendujące do miana religii, które danej definicji nie spełniają. Inaczej mówiąc, na gruncie pluralizmu rodzi się pytanie, co i dlaczego mamy uważać za religię, a co i dlaczego z jej zakresu eliminować. Ostatecznie też należałoby stwierdzić, iż jedyną formą pluralizmu, którą dałoby się teoretycznie obronić, byłby pluralizm proceduralny, nie zaś doktrynalny; zdaniem Trigga jednak, jak pamiętamy, zagadnienie racjonalności religii nie jest kwestią procedury, lecz metafizyki. Jak bowiem pisze Trigg, pragnienie wzajemnego poszanowania i tolerancji to problem osobny, który nie powinien mieć wpływu na nasze dążenia do ustalenia, co jest prawdą.

Trudności związane z możliwością skonstruowania konsekwentnego i spójnego pluralizmu doktrynalnego mogłyby skłaniać do wniosku, że bardziej uzasadnionym stanowiskiem w sporze o prawdziwość religii jest ekskluzywizm. Z tym ostatnim poglądem wiąże się jednak problem, jak uzasadnić przekonanie, że tylko i wyłącznie jedna religia jest absolutnie prawdziwa. Uznanie jej za prawdziwą na podstawie aktu wiary narażone byłoby na zarzut błędnego koła bądź skrajnego, nieracjonalnego dogmatyzmu. Co więcej, zgoda na takie rozwiązanie również musiałaby prowadzić do relatywizmu, należałoby wszak uznać prawo każdego człowieka (czy każdej grupy wyznawców) do uznania za prawdziwą tej religii, którą aktualnie wyznaje.

Analogiczne trudności wiążą się z inkluzywizmem. Według tego poglądu jedną religię uznaje się za prawdę absolutną i kryterium słuszności pozostałych, w których mogą się znajdować ewentualnie jakieś elementy prawdy. Nadal jednak pozostaje pytanie, na jakiej podstawie właśnie tę, a nie inną religię uznajemy za absolutnie prawdziwą.

Czy w takim razie należałoby uznać, że problem prawdziwości religii jest doktrynalnie nierozstrzygalny i można go postawić (jak chce Rawls) wyłącznie jako problem procedury? Zdaniem Trigga, wniosek taki byłby przedwczesny, jeżeli bowiem istnieje wiele różnych i niezgodnych ze sobą religii, to nie wszystkie mogą być prawdziwe. Stąd jednak nie wynika, że *żadna* religia nie jest prawdziwa bądź że nie będzie możliwe odkrycie prawdziwej religii w przyszłości. Wprawdzie obecnie nie dysponujemy narzędziami pozwalającymi rozstrzygnąć, która religia jest prawdziwa, mamy jednak obowiązek znane nam przekonania religijne poddawać testom prawdy i fałszu. Gdybyśmy zresztą nawet, z racji naszych ograniczonych zdolności poznawczych, nigdy nie byli w stanie rozstrzygnąć, która (i czy w ogóle jakkolwiek) religia

jest prawdziwa, nie wynikałoby stąd jeszcze, że wszystkie istniejące obecnie religie są równie prawdziwe czy równie fałszywe, równie dobre czy równie złe. Jeżeli idea racjonalności religii ma w ogóle mieć sens, to – zdaniem Trigga – musimy założyć, że prawdziwościowe roszczenia poszczególnych religii prędzej czy później będziemy mogli zweryfikować⁶.

Wobec przedstawionej koncepcji Trigga można by sformułować przynajmniej kilka zarzutów, jak choćby ten, że istnienie i racjonalność świata nie są tak tajemnicze, jak się na pozór wydają (a przynajmniej, że wyjaśnienie tego faktu nie zmusza do przyjęcia teizmu). Według P. van Inwagena, jeżeli założyć, że istnieje wiele (być może nawet potencjalnie nieskończenie wiele) możliwych wszechświatów, to zaledwie jeden z nich byłby wszechświatem pustym, pozbawionym jakichkolwiek obiektów. Wówczas jednak istnienie właśnie tego pustego wszechświata (czyli nieistnienie niczego) jest w najwyższym stopniu nieprawdopodobne⁷. Inaczej mówiąc, jak wskazywał M. K. Munitz, istnienie czegokolwiek jest konieczne, nie istnieją bowiem warunki, w których zdanie „coś istnieje” mogłoby być fałszywe (gdyby było fałszywe, wówczas zdanie to zaprzeczałoby własnemu istnieniu); nie istnieją też warunki, w których zdanie „nic nie istnieje” mogłoby być prawdziwe (gdyby było prawdziwe, wówczas zaprzeczałoby własnemu istnieniu). Tym samym też zdanie „coś istnieje” można uznać za analitycznie prawdziwe, a zdanie „nic nie istnieje” za analityczny fałsz⁸. Wówczas jednak tajemnica istnienia czegokolwiek nie byłaby tak dramatyczna, jak sugerował to Leibniz, a stąd też nie można byłoby jej traktować jako adekwatnej podstawy pojęcia Boga czy przekonań teistycznych.

Można też argumentować za E. L. Mascalle, iż fakt odwołania się do Boga jako Stwórcy świata nadal nam nie wyjaśnia, dlaczego świat istnieje ani dlaczego jest taki, jaki jest. Jeżeli bowiem świat zależy od wolnej decyzji Boga, to musielibyśmy znać motywy, które skłoniły Boga do stworzenia świata i nadania mu takiej właśnie, a nie innej natury. To jednak dla skończonych umysłów ludzkich wydaje się niemożliwe⁹.

Można byłoby wreszcie argumentować przeciwko Triggowi, iż nazbyt racjonalizuje on religię i samo pojęcie Boga, poszukując dla tego ostatniego racjonalnego

⁶ Na temat problemu prawdziwości religii i sposobów jego stawiania przez różne nauki o religii na gruncie polskim szeroko pisał A. Bronk w książce *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin: TN KUL 1996.

⁷ Por. P. van Inwagen, *Why Is There Anything At All?*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, 70(1996). Przekład polski: *Dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje?*, przeł. I. Ziemiński, „Roczniki Filozoficzne”, 48(2000), z. 1. W wymienionym zeszycie zamieszczona jest też polemika J. Wojtyśiaka z tezami van Inwagena, zatytułowana *Coś musi istnieć*.

⁸ Pełniej na temat różnych aspektów tajemnicy istnienia pisał Munitz w książce *The Mystery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology*, New York: New York University Press 1974. Por. też I. Ziemiński, *M. K. Munitza próba filozofii istnienia*, „Roczniki Filozoficzne”, 44(1996), z. 1.

⁹ Szerzej pisałem na ten temat w artykule *E. L. Mascalla teoria bytu. Próba analizy założeń i konsekwencji*, cz. 1: *Teoria przygodności bytu*, „Roczniki Filozoficzne”, 41(1993), z. 1.

i ogólnie dostępnego fundamentu. Pojęcie Boga tymczasem jest (źródłowo) pojęciem religijnym, w związku z czym odrywanie go od kontekstu wiary zmienia zbyt radykalnie jego znaczenie.

Niezależnie jednak od tych (i ewentualnych innych) trudności omawianej koncepcji, należy podkreślić wysiłek włożony przez Trigga w próbę obrony idei racjonalności religii w sensie tradycyjnym, a więc jako idei nieodłącznie związanej z pojęciami prawdy, obiektywnej rzeczywistości i poznawczych zdolności ludzkiego rozumu. Trigg występuje tym samym przeciwko defensywnej taktyce tych obrońców religii, którzy traktują ją jako racjonalną wyłącznie w sensie immanentnym i subiektywnym, a więc jako pewien styl życia bądź, pozbawiony przedmiotowego odniesienia, wolny akt wiary, do którego każdy z nas ma prawo. Mimo to po lekturze książki Trigga nie sposób nie odczuwać pewnego niedosytu: zawarte w niej twierdzenia są jedynie postulatami, formułującymi warunki, które muszą być spełnione, by daną religię można było uznać za racjonalną (a akt wiary za uzasadniony). Trigg nie mówi jednak, w jaki sposób którakolwiek z religii mogłaby spełnić analizowane przez niego trzy warunki racjonalności. Pozostaje mieć nadzieję, iż bądź to sam Trigg, bądź inni filozofowie religii (być może także polscy) podejmą w niedalekiej przyszłości próbę realizacji nakreślonego przez Trigga programu badań nad religią.

Ireneusz Ziemiński