

KS. MARIUSZ SKAKUJ

PLURALISTYCZNY MODEL PRAWDY

Zagadnienie prawdy wydaje się jednym z najbardziej intrygujących i najważniejszych problemów dotyczących teologii na progu nowego tysiąclecia¹. Nie przechodzi obojętnie obok niego również pluralistyczna teologia religii. Oprócz określonego pojęcia religii czy specyficznego rozumienia języka religijnego, wśród głównych jej założeń jest także swoiste rozumienie zagadnienia prawdy².

Przedstawiciele omawianego nurtu przejmują od E. Troeltscha tzw. nową świadomość historyczną. Prawda rozumiana w ramach tej „świadomości” nie jest ujmowana jako wieczna, niezmienna i statyczna, ale jako uwarunkowana przez historię, dynamiczna, podlegająca ciągłej zmienności. Zmiany w jej rozumieniu i określaniu zmierzają w ramach pluralistycznej teologii religii do stopniowej dezabsolutyzacji i dezobiektywizacji prawdy, która przestaje być absolutną wypowiedzią o rzeczywistości, a staje się relacjonalna, uzależniona od licznych czynników. Prowadzi to do stwierdzenia, iż każda religia jest w takim samym stopniu wyjątkowa. Postulat równości wszystkich religii domaga się jednak konkretnego kryterium rozróżniania między nimi, a równocześnie ich oceny. Nie może bowiem dojść do sytuacji, w której granice oddzielające od siebie tradycje religijne zostaną kompletnie rozmyte. Dla

Ks. mgr lic. MARIUSZ SKAKUJ – doktorant, Instytut Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, wikariusz parafii pw. św. Stanisława BM w Wielączy; e-mail: maskakuj@wp.pl

¹ G. C h r z a n o w s k i. *Zagadnienie prawdy w kontekście pluralizmu religijnego*. „Przegląd Religioznawczy” 2:2004 s. 120.

² I. S. L e d w o Ń. *Pluralistyczna teologia religii*. W: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*. Red. G. Dziewulski. Łódź–Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007 s. 38.

pluralistów takie kryterium, które jest tym samym kryterium prawdy, stanowi ortopraksja³.

Koncepcja prawdy lansowana w ramach pluralistycznej teologii religii wypływa z określonych założeń, które leżą u podstaw poglądów prezentowanych przez przedstawicieli analizowanego nurtu. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie tych poglądów, czemu będą poświęcone punkty drugi i trzeci. Wielu teologów w ramach tego nurtu odnosi się do poruszanego tu zagadnienia. Trudno byłoby jednak przedstawić stanowisko każdego z nich. Na potrzeby tego artykułu zostali więc wybrani najbardziej charakterystyczni reprezentanci interesującego nas środowiska oraz ich stanowisko w badanej kwestii. Aby jednak w sposób właściwy zrozumieć ich tezy, niezbędne jest ukazanie na początku głównych idei filozoficznych, z których czerpie pluralistyczna teologia religii⁴.

I. PODSTAWY FILOZOFICZNE

Dla zrozumienia koncepcji prawdy głoszonej przez przedstawicieli pluralistycznej teologii religii musimy odnieść się na początku do głównych idei oświecenia, okresu, z którego wyrastają ich poglądy. W tej epoce, a szczególnie w wypracowanych wtedy koncepcjach filozoficznych, należy szukać podstaw myśli pluralistycznej⁵.

1. FILOZOFIA OŚWIECENIA

W oświeceniu została sformułowana między innymi teza, iż to, co absolutne, nie może zaistnieć w historii. Pojawił się też postulat agnostycyzmu poznawczego wysuwany przez I. Kanta, z którego poglądów inspirację czerpał John Hick, twórca pluralistycznej teologii religii. W myśli oświeceniowej znajduje swój początek również subiektywistyczna koncepcja religii oraz przekonanie o równości wszystkich religii⁶.

³ Por. I. S. L e d w o ņ. „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2006 s. 237-307.

⁴ Por. tamże s. 237.

⁵ I. B o k w a. *Filozoficzno-kulturowe tło pluralistycznej teologii religii*. „*Studia Theologica Varsaviensia*” 44: 2006 nr 1 s. 115.

⁶ L e d w o ņ. *Pluralistyczna teologia religii* s. 37.

Oświeceniowa myśl filozoficzna ukształtowała się pod wpływem takich idei, jak racjonalizm, empiryzm czy antydogmatyzm. Rozum był dla oświecenia z jednej strony narzędziem poznania i źródłem wiedzy o człowieku i świecie, z drugiej zaś instrumentem krytyki wiedzy tradycyjnej. Miał on umożliwić wyzwolenie człowieka ze stanu ignorancji, panujących zwyczajów, spod władzy przesądów i autorytetów. Pojawiło się żądanie oparcia religii wyłącznie na rozumie – postulat religii naturalnej⁷.

Do oświecenia problem prawdziwości religii pozachrześcijańskich w zasadzie nie istniał, co było wynikiem bardzo prostego rozumowania: prawda objawiona znajduje się w Biblii, zatem każda religia oparta na niej jest prawdziwa, a wszystkie inne są fałszywe. Wspomniany wcześniej oświeceniowy postulat religii naturalnej niewiele w tych poglądach zmienił. Wyrażał się on bowiem w przekonaniu, iż na czele religii historycznych stoi jedna religia rozumu, a pozostałe religie ludzkości (historyczne) zmiernają do tej jednej religii absolutnej, wobec której są relatywne. Konkretnie religie są cieniem, szatą historyczną ideału. Wskazywano przy tym, że chrześcijaństwo zgadza się z tak rozumianą religią rozumu i jest jej urzeczywistnieniem. To pozwalało wykazać prawdę oraz pierwszeństwo tej religii spośród innych religii historycznych⁸.

Jako pierwszy istnienie prawdy absolutnej w którejkolwiek z religii zakwestionował H. S. Reimarus. Pragnął on uzasadnić jedyność religii naturalnej. Twierdził, że różnorodność religii, jak również występujące w nich braki, nie pozwalają znaleźć prawdy absolutnej w Objawieniu⁹.

Ostrze filozofii oświecenia skierowane było przeciwko ciemnocie i przesądom, a do nich zaliczano religię, zwłaszcza chrześcijańską. Bazując na założeniach oświecenia i nawiązując do poglądów Reimarus, G. E. Lessing uważał, że prawdy historyczne nie mogą być podstawą religii, bo są przygodne. Według niego pewne są tylko prawdy rozumowe. Wynika z tego, że tylko taka religia, która jest wytworem rozumu ludzkiego, jest dobra. Może to być tylko i wyłącznie religia naturalna, a nie nadprzyrodzona. Chrześcijaństwo zatem, według Lessinga, nie jest taką, bo u jego podstaw leżą prawdy historyczne¹⁰.

⁷ W. Ł a g o d z k i, G. P y s z c z e k. *Oświecenie*. W: *Leksykon PWN. Filozofia*. Red. W. Łagodzki, G. Pyszczek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000 s. 249-250.

⁸ L e d w o Ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 215-216.

⁹ Tamże.

¹⁰ Cz. S. B a r t n i k. *Historia filozofii*. Lublin: Gaudium 2001² s. 322.

Z poglądów głoszonych przez Lessinga wynika, że każda religia, która jest wyrazem woli Bożej, może zbliżać się do ideału, jakim jest czysta religia rozumu. W związku z tym żadna nie ma prawa wysuwać roszczeń wyłączności czy wyjątkowości. Jeżeli jakaś religia chce udowodnić swoją nadrzędność w stosunku do innej, to może to uczynić jedynie na płaszczyźnie pragmatycznej. Pytanie o prawdę powinno zejść na dalsze miejsce w porównaniu z wartościami, które człowiek urzeczywistnia w życiu. Lessing odróżniał jednak zewnętrzny obraz religii od wewnętrznej, istotnej dla niej treści. Każda z religii jest narażona na niebezpieczeństwo zepchnięcia na dalszy plan tego, co istotne. Wszystkie więc religie są fałszywe i prawdziwe w tym samym stopniu. W późniejszym okresie swojej działalności podjął on próbę przezwyciężenia negatywnego nastawienia myśli oświeceniowej wobec Objawienia. Z jego poglądów wywodzi się sąd, że prawda historyczna i prawda rozumu różnią się między sobą. Do myśli Lessinga odwołuje się również pluralistyczna teologia religii. Nawiązuje ona głównie do tezy, że to, co absolutne, nie może stać się wydarzeniem nieprzekraczalnym i definitywnym¹¹.

2. POSTMODERNISTYCZNY PRAGMATYZM

W celu odczytania i zrozumienia założeń filozofii oświeceniowej, a tym samym interesujących nas, a wpływających z nich też pluralistycznej teologii religii, warto spojrzeć na nie przez pryzmat ich krytyki dokonywanej przez postmodernizm¹². Pluralistyczna teologia religii, czerpiąc wiele z filozofii oświecenia, umiejscowiona jest bowiem w nurcie postmodernistycznej cywilizacji europejskiej i północnoamerykańskiej¹³. Określone więc idee głoszone przez postmodernistów znajdują w niej swoje odbicie.

Jedną z cech ponowoczesności¹⁴, która obecna jest w pluralistycznej teologii religii, stanowi dekonstrukcjonizm. Postmoderna to nurt negacji, podważania, kwestionowania i destrukcji. Wyrazem takiej postawy jest zakwestionowanie podstawowych wartości kultury zachodniej, takich jak Bóg, religia, metafizyka, nauka¹⁵. Przedstawiciele myśli postmodernistycznej wskazują

¹¹ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 217-218.

¹² B o k w a. *Filozoficzno-kulturowe tło* s. 119.

¹³ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 217-219.

¹⁴ Określenie to za *Leksykonem teologii fundamentalnej* stosuję zamiennie z terminem „postmodernizm”. A. Bronk obok nich wymienia jeszcze, jako określenia tego okresu: ponowoczesność, postmoderna i ultranowoczesność.

¹⁵ A. B r o n k. *Postmodernizm*. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*. Red. M. Rusecki (red. naczelny), K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002 s. 931.

na braki i jednostronność rozumu. Trzeba jednak powiedzieć, że nurt ten nie jest zupełnie nowy, lecz stanowi rodzaj krytycznej refleksji nad filozofią oświeceniową¹⁶. Dekonstrukcjonizm postmodernistyczny wyraża się również w negacji absolutnie pojętej prawdy.

Kolejna cecha tego nurtu uderza w obiektywny charakter prawdy. Antyobiektywizm, bo o nim mowa, kwestionuje jakikolwiek neutralny punkt widzenia, pozwalający na osiągnięcie prawdy pewnej i ostatecznej. Prawda staje się tylko nazwą własności, którą dzielą twierdzenia właściwe. Prawda postmodernistów wyłania się stopniowo w procesie dialogu, jako wielość prawd przygodnych. Kryteriami tak rozumianej prawdy, które gwarantują jej pluralistyczną racjonalność, są: konkurencja pragmatycznie lepszych argumentów i zgoda społeczna¹⁷. Takie myślenie prowadzi do konieczności rezygnacji z klasycznego rozumienia prawdy, jak również z oczekiwań, że filozofia czy nauka są w stanie ukazać obiektywną rzeczywistość. Następstwem tego jest relatywizm, w którym nie ma już miejsca na obiektywnie uzasadnione tezy o fundamentalnym znaczeniu, a wśród nich na obiektywnie rozumianą prawdę¹⁸.

Cechą, która najlepiej charakteryzuje postmodernizm, a która łączy w sobie wcześniej wskazane, jest nihilizm. Dotyczy on zarówno poziomu poznawczego, jak i aksjologicznego. Nie szuka prawdy, gdyż opowiada się po stronie absolutnego kultu fragmentu i jednostki. Wynikiem tego jest kierowanie się wyłącznie pragmatyzmem i motywem estetycznym – należy uznać i czynić tylko to, co pożyteczne i co się człowiekowi podoba, dlatego postmodernizm to ideologia pięknych haseł i fragmentarycznych uzasadnień. Najbardziej pożądana jest postawa tolerowania tego, że każdy może mieć „swoją” prawdę. Wystarczy, aby została zachowana zgoda społeczna¹⁹.

3. FENOMENOLOGIA RELIGII

Pluralistyczna teologia religii wysuwa postulat równości wszystkich religii, u którego podstaw leży określona koncepcja samej religii. Najbardziej reprezentatywna dla omawianego kierunku jest ta, którą prezentuje J. Hick. Punktem wyjścia dla niego są fenomenologia i historia²⁰.

¹⁶ B o k w a. *Filozoficzno-kulturowe tło* s. 119.

¹⁷ B r o n k. *Postmodernizm* s. 931-932.

¹⁸ J. Ż y c i ń s k i. *Postmodernistyczny pragmatyzm jako negacja klasycznej koncepcji prawdy*. W: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*. Red. P. Mazanka. T. 1: *Filozofia i teologia w życiu człowieka*. Warszawa: UKSW 2001 s. 63-66.

¹⁹ B. F o r t e. *Istota chrześcijaństwa*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2007 s. 7.

²⁰ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 227.

Hick nie jest jednak fenomenologiem religii w ścisłym tego słowa znaczeniu. Należy o nim raczej powiedzieć, że jest filozofem, który posługuje się elementami metody fenomenologicznej²¹. Zadawał on pytanie, w jaki sposób można wyjaśnić rozbieżności istniejące między poszczególnymi religiami. Szukając na nie odpowiedzi, odwoływał się do poglądów głoszonych przez W. C. Smitha, według którego nie można stwierdzić, że dana religia jest prawdziwa bądź fałszywa. Jej prawdziwość jest jedynie immanentna i dokonuje się wtedy, kiedy w ramach konkretnej religii osoba da odpowiedź na Boże Objawienie. Źródła takiego stanowiska, na co zwrócił zresztą uwagę Hick, należy szukać w fenomenologicznej definicji religii. Ta zaś głosi, że religia jest zjawiskiem kulturowo-historycznym, które podlega empirycznemu badaniu, zawiera co prawda boskie elementy, ale ich przyjęcie jest uzależnione od wielu czynników, między innymi od kulturowego i historycznego podłoża, a także mentalności człowieka, który, zdaniem Smitha, jest właściwym twórcą religii. Poglądy Hicka przeszły proces ewolucji. Na pewnym etapie swoich rozważań był on przeciwny funkcjonalno-subiektywnej prawdziwości religii, wchodząc w polemikę z W. C. Smithem, jednak ostatecznie pozostał wierny jej naturalistyczno-historycznemu rozumieniu²².

Takie rozumienie religii oparte jest też w pewnym stopniu na myśli L. Feuerbacha. Według niego religia jest tworem czysto ludzkim, który wyrasta ze spotkania człowieka z rzeczywistością przekraczającą historię²³. Feuerbach pozostawał pod wpływem filozofii oświecenia, twierdząc, że religia należy do dziedzictwa ludzkości i jest czysto naturalistyczna, Bóg zaś jest tylko projekcją własnej osobowości, udoskonalonej i przerzuconej w zaświaty²⁴.

Takie rozumienie religii wiąże się z określoną interpretacją jej genezy, co z kolei ma wpływ na roszczenia prawdy wysuwane przez daną religię. Według Hicka u podstaw religii leży konkretne, życiowe doświadczenie transcencji, które jest następnie interpretowane przez wiarę. Wiara zaś w konkretnej wspólnocie religijnej ulega procesowi racjonalizacji i instytucjonalizacji.

²¹ G. C h r z a n o w s k i. *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań: W drodze 2005 s. 63-65.

²² K. K a u c h a. *Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii J. Hicka i P.F. Knittera*. W: *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*. Red. I. S. Ledwoń, K. Pek. Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1999 s. 127-128.

²³ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 228.

²⁴ M. R u s e c k i. *Istota i geneza religii*. Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1997 s. 95. Autor prezentuje poglądy Feuerbacha, który stwierdza, że religia jest stosunkiem człowieka do samego siebie. Por. C h r z a n o w s k i. *Zbawienie poza Kościołem* s. 66-67.

Hick krytykuje te procesy, które dokonały się w historii, gdyż doprowadziły do powstania wielości religii, rywalizujących ze sobą. Każda z nich jest uwarunkowana kulturowo. Stąd wniosek, że pluralizm religijny jest uwarunkowany pluralizmem kulturowym. Żadne więc roszczenie prawdy, które wysuwają poszczególne religie, nie jest uzasadnione, gdyż nie ma takiej religii, która może się uważać za przedstawiciela ekskluzywnej prawdy Bożej²⁵. Hick ostrzegał chrześcijaństwo przed zjawiskiem ekskluzywizmu czy inkluzywizmu oraz nawracaniem innych na chrześcijaństwo. Według niego chrześcijanie powinni zachęcać wyznawców innych religii do rozwijania religijności w obrębie własnej tradycji, wszystkie bowiem religie, jak stwierdził, są równe i równorzędne pod względem objawieniowym i zbawczym²⁶.

Zagadnienie metody fenomenologicznej, którą stosował Hick, można opisać znacznie dokładniej, jednak wystarczające jest wskazanie sposobów rozumienia przez autora samego nurtu fenomenologii religii, pojęcia religii i jej genezy. Szczególnie istotne jest ukazanie relacji Hicka, a tym samym nurtu pluralistycznego, do roszczeń konkretnej religii w odniesieniu do prawdy. Jego stanowisko prowadzi w konsekwencji do relatywizmu, którego próbował unikać.

4. EPISTEMOLOGICZNY RELATYWIZM

Jak zauważa Joseph Ratzinger, podstawowym problemem, przed którym staje dzisiaj wiara, jest relatywizm, próbujący się jawić nie jako rezygnacja z poznania prawdy, lecz jako postawa jak najbardziej pozytywna, postawa tolerancji, dialogu, wolności, które byłyby skrępowane, gdyby przyjąć prawdę obiektywną²⁷.

Jednak sama filozofia rozumie relatywizm epistemologiczny jako pogląd przeciwny absolutyzmowi, przedstawiający poznanie ludzkie jako względne i subiektywne, niezdolne do poznania prawdy oraz dotarcia do istoty rzeczy. Stanowisko to neguje równocześnie istnienie obiektywnego kryterium prawdy. Jest ona więc uzależniona od cech umysłu, indywidualnych predyspozycji poznawczych danej jednostki, a wreszcie od warunków historycznych i społecznych, w których żyje wspólnota²⁸.

²⁵ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 228-229.

²⁶ K a u c h a. *Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii* s. 129. Por. J. H i c k. *God Has Many Names*. London: Macmillan 1980.

²⁷ J. R a t z i n g e r. *Wiara i teologia dzisiaj*. „L'Osservatore Romano” 3:1997 s. 48.

²⁸ W. Ł a g o d z k i, G. P y s z c z e k. *Relatywizm*. W: *Leksykon PWN* s. 285.

Pogląd ten jest mocnym determinantem epistemologii pluralistycznej teologii religii. Krytyka teoretycznego rozumu i teoria poznania nacechowana fenomenalizmem, wywodzące się od Kanta, ukazują rozum ludzki jako niezdolny do ujęcia prawdy o Bogu, Jego istnieniu czy Bożym Objawieniu, które dokonało się w historii. Religia więc staje się wyłącznie systemem moralnym, który ma służyć do tego, aby człowiek za jego pomocą jak najlepiej postępował²⁹.

Najważniejszym elementem, jeżeli chodzi o pluralistyczną epistemologię, jest fenomenalistyczna teoria poznania I. Kanta. Wprowadził on rozróżnienie pomiędzy rzeczywistością „w sobie” a tą, która manifestuje się w ludzkiej świadomości. Hick przeniósł ten pogląd królewieckiego filozofa na płaszczyznę poznania Boga. Stwierdził, że jest On jedynie doświadczany w swoim działaniu dla człowieka, ale niepoznawalny dla ludzkiego rozumu w swojej istocie. W związku z tym obiektywne poznanie Boga nie jest możliwe³⁰.

Człowiek bowiem oraz wszystko, czego on dokonuje, uwarunkowane są kontekstem historycznym. Uwarunkowania historyczne zaś są zmienne, stąd wszystko, co jest od nich zależne, również podlega zmianom i jest ograniczone. Zakłada to radykalny relatywizm każdej kultury, a w konsekwencji prowadzi do uznania relatywizmu religii, której wartość jest określana kontekstem kulturowym. Oczywiście, w jakiejś konkretnej sytuacji historycznej dana religia może być uznawana przez jej wyznawców za najlepszą czy nawet „absolutną”, ale nie jest ona taka zawsze i dla każdego. Skłania to do relatywizmu w podejściu do wszystkich religii³¹.

Nie tylko John Hick w taki sposób ujmuje epistemologiczny relatywizm. Zwróćmy uwagę, jakie stanowisko w tej kwestii prezentuje L. Gilkey, należący również do omawianego nurtu. Sądzi on, że żaden uniwersalny punkt widzenia nie jest dostępny dla człowieka zarówno w kulturze, jak i religii³². Każda z religii jest prawdziwa i równocześnie relatywna. Zawiera prawdziwe objawienie, ale tylko dla danej społeczności, przy czym pozostaje ono relatywne w stosunku do innych prawdziwych objawień dla różnych wspólnot religijnych i relatywne w stosunku do Absolutu. Ten zaś manifestuje się tylko częściowo i w sposób zniekształcony³³. Również A. Race twierdzi, że wie-

²⁹ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 233.

³⁰ L e d w o ń. *Pluralistyczna teologia religii* s. 40.

³¹ T. D o l a. *Koncepcja pluralistycznej teologii religii*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 15:1995 s. 22.

³² K. K o n d r a t. *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 2000 s. 18.

³³ L. G i l k e y. *Plurality and Its Theological Implications*. W: *The Myth of Christian*

dza o Bogu, obecna we wszystkich religiach, jest częściowa. Aby pełna prawda była dostępna ludzkości, religie muszą się uznać nawzajem i niejako „połączyć” swoje doktryny³⁴.

II. PLURALISTYCZNA NATURA PRAWDY

Ukazane w ogólnym zarysie podstawowe założenia filozoficzne, na których bazuje pluralistyczna teologia religii, mają ogromne znaczenie dla poglądów prezentowanych przez przedstawicieli omawianego nurtu, dotyczących rozumienia i poznania prawdy. Pluraliści stawiają hipotezę, iż żadna religia nie przewyższa pozostałych pod jakimkolwiek względem. Nie może też sobie rościć prawa do posiadania prawdy bądź to w znaczeniu wyłącznym (ekskluzywizm), bądź przewyższającym pozostałe religie (inkluzywizm)³⁵. Wszelkie zmiany w rozumieniu prawdy, które zachodzą w ramach pluralistycznej teologii religii, zmierzają do jej stopniowej dezabsolutyzacji i dezobiektywizacji³⁶.

1. ZAKWESTIONOWANIE ABSOLUTNEGO CHARAKTERU PRAWDY

Pluralistyczna teologia religii głosi tezę, że istnieje wiele prawd i nie istnieje prawda bezwzględna³⁷. W ramach tego nurtu dochodzi więc – jak powiedziano wcześniej – do zmian w jej rozumieniu. Prowadzą one do postępującej rezygnacji z absolutnego charakteru prawdy. Zjawisko to charakteryzuje L. Swidler, który w wyniku obserwacji dochodzi do wniosku, że wszelka prawda jest umiejscowiona w konkretnym kontekście historycznym i ma znaczenie tylko w relacji do niego. Jednocześnie jest skierowana na konkretne, praktyczne działanie i podlega wpływom kulturowym środowiska, w którym jest głoszona. Sam wreszcie język jej proklamowania ogranicza ją dość mocno. Rzeczą niemożliwą jest przecież ukazanie w konkretnym ludzkim przekazie słownym całej rzeczywistości. To z kolei prowadzi to wniosku, iż

Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions. Red. J. Hick, P. F. Knitter. Oregon: Wipf and Stock 1987 s. 43.

³⁴ A. R a c e. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions.* New York: Orbis Books 1983 s. 72.

³⁵ T. D o l a. *Krytyka pluralistycznej teologii religii.* W: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia* s. 65.

³⁶ L e d w o Ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 237.

³⁷ K o n d r a t. *Filozofia analityczna* s. 18.

wszelka prawda zawiera już interpretację, bo nie ma czystego, obiektywnego poznania, które pozostaje oderwane od podmiotu. Skoro zaś każdy podmiot ma „swoją” prawdę, to poznanie prawdy obiektywnej jest możliwe tylko na zasadzie dialogu³⁸.

Pojawia się jednak w tym momencie problem pogodzenia ze sobą obecnych w religiach treści, które różnią się od siebie, a wręcz wzajemnie wykluczają. J. Hick proponuje, w celu rozwiązania tego problemu, aby przyjąć, iż zawarte w religiach twierdzenia, które są nie do uzgodnienia z twierdzeniami innych religii, uznać za nieistotne. Należy założyć, że istnieją sprzeczne sądy między religiami i że nie da się ich rozstrzygnąć. Kiedy jednak zaakceptuje się fakt, że nie stanowią one przeszkody w osiągnięciu zbawienia, to bardzo łatwo wówczas o postawę tolerancji wobec przekonań innych, nawet jeśli uznaje się je za nieprawdziwe³⁹. Fakt, że istnieją różnice między poszczególnymi religiami i ich twierdzeniami, niekoniecznie świadczy o tym, że prawda głoszona przez jedną wyklucza prawdę innej. Hick uważa, że różniące się prawdy religijne mogą się uzupełniać⁴⁰.

Taka postawa tolerancji nie powoduje jednak, iż znika problem logicznego pogodzenia ze sobą zawartych w poszczególnych tradycjach religijnych zdań, różniących się od siebie treściowo⁴¹. Próbując rozwiązać ten problem, Hick rozróżnia między sprzecznymi twierdzeniami na temat faktów historycznych (dotyczą one minionych wydarzeń dostępnych na zasadzie ludzkiej obserwacji) a sprzecznymi twierdzeniami o faktach transhistorycznych (są to nieokreślone, nierozwiązane pytania, na które odpowiedź nie może być ustalona przez historyczne czy empiryczne dowody). Ostatecznie dochodzi w swoich rozważaniach do wniosku, że twierdzenia z drugiej grupy mają często charakter mityczny. Wprowadza specyficzne rozumienie mitu, który definiuje na podstawie rozróżnienia między prawdą dosłowną, polegającą na zgodności (lub jej braku) twierdzenia z faktami, a mitologiczną, posiadającą charakter egzystencjalny i dążącą do wywołania u słuchacza odpowiedniej reakcji, mającej go pobudzić do konkretnego działania. Hick ostatecznie stosuje pragmatyczną teorię prawdy, jako jedyną możliwą do zaakceptowania w plura-

³⁸ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 237-238.

³⁹ D o l a. *Krytyka pluralistycznej teologii religii* s. 65-66.

⁴⁰ J. L. F r e d e r i c k s. *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*. New York: Paulist Press 1999 s. 40.

⁴¹ Tamże s. 66.

listycznym świecie⁴². W opinii większości teologów mity są prawdziwe, ale nie w sensie dosłownym⁴³.

P. F. Knitter, z którego twierdzeń wielu pluralistów wyprowadza swoje poglądy⁴⁴, stoi na stanowisku, że obecnie prawda nie jest już interpretowana jako wiedza pewna, do której dochodzi się w trakcie rozumowania przyczynowego. Współczesna nauka podąża jedynie w kierunku prawdy, a sama nie jest prawdziwa. Jeżeli zaś chodzi o płaszczyznę osobową, to prawda jawi się tutaj jako poszukiwanie coraz głębszego zrozumienia, a nie jako poszukiwanie pewności. Nawet jeśli człowiek uznaje pewne twierdzenia za prawdziwe, to nieustannie jest otwarty na zmiany swoich poglądów i przekonań⁴⁵. Zdaniem Knittera, prawda jest więc względna.

Takie przekonanie podziela G. D. Kaufman. Stwierdza, że „nikt z nas – czy to będą chrześcijanie czy niechrześcijanie – nie posiada absolutnej prawdy, prawdy adekwatnej, która wyznaczałaby kierunek ludzkości w związku z ogromnymi problemami, przed którymi stoi współczesny świat”⁴⁶.

Wszelkie ludzkie poznanie – jak wskazaliśmy – jest mocno osadzone w konkretnej kulturze jak i religii. Pluraliści w związku z tym twierdzą, że spojrzenie uniwersalne na kwestię prawdy jest niemożliwe. L. Gilkey wskazuje na przykład, iż w każdej religii obecne są równocześnie prawdziwość i względność, z jednej strony bowiem jest w niej dostępne prawdziwe dla danej wspólnoty objawienie, a z drugiej to samo objawienie jest względne w stosunku do Absolutu i objawień dostępnych w innych religiach⁴⁷. Bardzo podobny sposób myślenia przedstawia A. Race. Twierdzi on, że „we wszystkich religiach, łącznie z chrześcijaństwem, wiedza o Bogu jest częściowa. Religie muszą więc uznać, że potrzebują się nawzajem, by pełna prawda o Bogu była dostępna ludzkości”⁴⁸. Taki pogląd wynika z przyjętego założenia, że przeżycie doświadczenia religijnego jest zawsze uwarunkowane kulturowo i historycznie. Człowiek

⁴² C h r z a n o w s k i. *Zbawienie poza Kościołem* s. 251-263.

⁴³ F r e d e r i c k s. *Faith among Faiths* s. 42.

⁴⁴ K o n d r a t. *Filozofia analityczna* s. 18.

⁴⁵ P. F. K n i t t e r. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. New York: Orbis Books 1985 s. 32.

⁴⁶ *Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology*. W: *The Myth of Christian Uniqueness* s. 13.

⁴⁷ G i l k e y. *Plurality and Its Theological Implications* s. 43.

⁴⁸ A. R a c e. *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. New York: Orbis Books 1983 s. 72. Cyt. za: K o n d r a t. *Filozofia analityczna* s. 19.

daje objawiającemu się Bogu odpowiedź jedyną w swoim rodzaju, jest to jednak zawsze odpowiedź częściowa i niepełna⁴⁹.

Z powyższych stwierdzeń wynika, że prawda nie jest absolutną wypowiedzią o rzeczywistości. Nie ma prawd oderwanych od kultury, historii czy obrazu świata. Każda religia pozostaje prawdziwa tylko dla swoich wyznawców, a każde objawienie ma charakter częściowy, żadna nie posiada więc wiedzy o Absolutcie w stopniu większym od pozostałych⁵⁰. Niesie to ze sobą poważne konsekwencje w podejściu do dialogu religijnego. Gilkey na przykład twierdzi, że należy w nim zachować do pewnego stopnia własny punkt widzenia, by pozostawać wciąż w ramach swojej tradycji religijnej. Trzeba równocześnie mieć świadomość, że prawda, którą wyznajemy i głosimy, jest „naszą” prawdą, a więc relatywną⁵¹.

Bardzo podobne podejście do dialogu międzyreligijnego prezentuje P. F. Knitter, który wychodzi z założenia, że przedstawiciele poszczególnych religii twierdzą, iż ich wyznanie jest prawdziwe, więc należy je respektować. Takie stanowisko wynika z tego, iż nie mają innej perspektywy niż ta, z której patrzą. Większość religii twierdzi przy tym, iż posiada absolutną, najwyższą lub ostateczną formę prawdy, ale w świecie nie wystarczy już tolerować innych, lecz potrzeba dialogu i współpracy między religiami⁵². Zdaniem Knittera, dla współczesnych chrześcijan stało się oczywiste, że dialog musi być czymś uprzednim w stosunku do głoszenia Ewangelii, a przeszkodą w prawdziwym dialogu jest zarówno ekskluzywistyczne, jak i inkluzywistyczne pojmowanie jedyności Jezusa⁵³. Każda religia twierdzi, że otrzymała unikatową prawdę. Poczują się przy tym do głoszenia tej prawdy innym ludziom, ale aby prawdziwy dialog był możliwy, amerykański teolog zachęca do rezygnacji ze swoich absolutnych twierdzeń i do otwartości na to, że inne religie zawierają także prawdę, która może być powszechnie obowiązująca⁵⁴.

⁴⁹ K o n d r a t. *Filozofia analityczna* s. 19.

⁵⁰ L e d w o Ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 238.

⁵¹ K o n d r a t. *Filozofia analityczna* s. 19.

⁵² P. F. K n i t t e r. *Introducing Theologies of Religions*. New York: Orbis Books 2002 s. 232.

⁵³ Z. K u b a c k i. *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*. Warszawa: Rhetos 2005 s. 170.

⁵⁴ K n i t t e r. *Introducing Theologies of Religions* s. 233.

2. DEZOBIEKTYWIZACJA PRAWDY

Pluraliści w swoich postulatach domagają się odejścia od korespondencyjnego rozumienia prawdy jako zgodności wypowiedzi z rzeczywistością. Dotyczy to zwłaszcza wypowiedzi o charakterze religijnym. Taki rodzaj prawdy, który opiera się na stałych założeniach i prowadzi do pewności, wymusza – ich zdaniem – postawy ekskluzywistyczne, co wyklucza możliwość wielu ujęć prawdy. Obiektywizujące, zawężone rozumienie prawdy, twierdzą pluraliści, nie odpowiada jej prawdziwemu religijnemu rozumieniu jako wydarzenia, więc przeciwstawiają mu ujęcie personalistyczno–egzystencjalne, które jest ukierunkowane na proces ludzkiej egzystencji. W takim znaczeniu prawdy nie można posiadać, lecz można w niej jedynie żyć⁵⁵. W takim ujęciu nie ma też miejsca na obiektywne rozumienie prawdy. Hick wskazuje, że każda religia prezentuje w swój własny sposób tego samego transcendentnego Boga, w każdej więc leży przynajmniej możliwość dla wierzącego, aby dojść do prawdziwego spotkania z Absolutem⁵⁶.

Konieczność odejścia od obiektywnego patrzenia na zagadnienie prawdy głosi również W. C. Smith, który uznaje prawdę za wieczną. Jednak każde twierdzenie jest historyczne, a więc uwarunkowane. Zdolność przybliżania do prawdy przez takie wypowiedzi pozostaje zawsze uzależniona od czasu i miejsca przebywania osób, które je wypowiadają⁵⁷. Dla Smitha prawda nie zawiera się w twierdzeniach. Ma ona zawsze wymiar historyczny i kulturowy, a to oznacza, że nie jest pojęciem obiektywnym⁵⁸. Smith rozróżnia między tym, co jest zewnętrzną tradycją wspólnot religijnych a wewnętrzną wiarą ich wyznawców. Tradycja formowana jest przez pewien okres i zawiera różne zewnętrzne aspekty, które nadają jej tożsamość. Smith twierdzi, że dalece ważniejsza niż ten zewnętrzny wymiar jest wiara wyznawców religijnych, toteż by skoncentrować się na czynnikach zewnętrznych, takich jak rytuały, praktyki, wierzenia i tym podobne, należy zignorować prawdziwą dynamikę, wewnętrzną istotę religii. Idzie on jeszcze dalej w swoich poglądach twierdząc, że mylące jest myślenie o konkretnej religii jako oddzielnej rzeczywistości, skoro tym, co liczy się naprawdę, jest personalna wiara religijna wy-

⁵⁵ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 238-239.

⁵⁶ F r e d e r i c k s. *Faith among Faiths* s. 39.

⁵⁷ W. C. S m i t h. *Idolatry in Comparative Perspective*. W: *The Myth of Christian Uniqueness* s. 65-66.

⁵⁸ K o n d r a t. *Filozofia analityczna* s. 20.

nawców. Właściwie bez znaczenia pozostają więc szczegółowe przynależności religijne⁵⁹.

Taki sposób rozumowania doprowadza Smitha do odrzucenia w religii prawdy doktrynalnej. Jeśli bowiem wierzenia mają w religii znaczenie drugorzędne, a tym, co liczy się najbardziej, jest wewnętrzna wiara wyznawców, to powinno się myśleć o prawdzie religijnej jako o osobistej prawdzie osoby wierzącej. Prawda religijna nie jest więc obiektywna. Nie jest ona sprawą wierzeń ani doktryn, lecz indywidualnym przeżyciem wyznawców. Smith nie twierdzi, że nie można mówić o prawdzie w religii jako o pojęciu nieadekwatnym, wskazuje jednak, że subiektywne przeżywanie prawdy jest właściwym jej rozumieniem. W jego ujęciu nie ma miejsca na korespondencyjne rozumienie prawdy. Nie wyraża ona bowiem związku z rzeczywistością tak bardzo, jak egzystencjalne dostosowywanie pewnych wierzeń do życia. Skrajnie subiektywnie brzmią jego twierdzenia o tym, iż personalna prawda nie jest statyczna i niezmienna. Zdania, wierzenia, tradycje religijne mogą być prawdziwe dla mnie, ale równocześnie fałszywe dla kogoś innego. Wszystko zależy od przełożenia ich na konkretne czyny⁶⁰.

Prawda egzystencjalna, jak można zauważyć w poglądach Smitha, pozostaje zawsze w relacji do osoby, która nią żyje. Relacyjne ujęcie prawdy pozwala przyznać wyjątkowość każdej religii, a przez zdolność słuchania innych i odnoszenia się do nich staje się ono podstawą dialogu międzyreligijnego⁶¹. Podobne spojrzenie na prawdę można również odnaleźć w poglądach innych pluralistów. Według J. S. O'Leary'ego, „żadna tradycja historyczna nie może a priori wykluczać albo włączać do siebie prawdy innych tradycji, lecz w zderzeniu ich różnorodnych form szukać ponownego odkrycia prawdy, która przy każdej sposobności niweczy obdarzone czią mityczne bądź dogmatyczne złudzenia, ujawniając równocześnie nieprzewidziane bogactwa poszczególnych tradycji pozwalające na ich wzajemne zrozumienie”⁶². T. F. Driver w swoich poglądach jest jeszcze bardziej otwarty. Twierdzi, że każde religijne przekonanie o istnieniu jednej, obiektywnej prawdy jest niczym innym jak idolatrią⁶³.

⁵⁹ H. A. N e t l a n d. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Vancouver: Regent College Pub. 1997 s. 117.

⁶⁰ Tamże s. 118.

⁶¹ Por. L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 239.

⁶² J. S. O' L e a r y. *Religious Pluralism and Christian Truth*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1996 s. 23-24. Cyt. za: K o n d r a t. *Filozofia analityczna* s. 20.

⁶³ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 239-240.

Problem obiektywnego charakteru prawdy porusza również R. Panikkar. Jego stanowisko jest dość niejasne. Nie określa jednoznacznie, czy prawda jest jedna, czy jest ich wiele. Gdyby była jedna, wówczas stanowisko pluralistyczne byłoby błędne (a na to jako przedstawiciel koncepcji pluralistycznej nigdy się nie zgodzi). Gdyby zaś było wiele prawd, wtedy popada się w oczywistą sprzeczność. Ukazuje on więc pluralizm jako pogląd, który nie oznacza wielości prawd, zajmuje tylko stanowisko, które równocześnie broni tej wielości, bo sama rzeczywistość jest pluralistyczna, czyli nieutożsamiająca się ani z jednością, ani z wielością⁶⁴.

Z odejściem od obiektywnego spojrzenia na prawdę spotykamy się także u P. F. Knittera. W najbardziej usystematyzowanej pracy poświęconej teologii religii, *Introducing Theologies of Religions*, porównuje on prawdę do rozgwieźdzonego wszechświata. Jest w nim tak wiele różnych zjawisk i przedmiotów, że gołym okiem człowiek nie jest w stanie tego objąć. Konieczne staje się więc użycie teleskopu. Jednak teleskop, koncentrując naszą uwagę na jednej rzeczy, odrywa ją tym samym od wielu innych, które są również obecne. Ten obraz według Knittera oddaje doskonale ludzką sytuację w poszukiwaniu prawdy. Możemy ją dostrzec, jednak nigdy całą. Ludzkim teleskopem, który ogranicza nasze pole widzenia, jest religia i kultura. Prawda więc sama w sobie nie jest nigdy obiektywna, lecz zawsze zależna od sposobu i miejsca patrzenia na nią. Najlepszym wyjściem z tej sytuacji jest dla amerykańskiego teologa zestrojenie teleskopów wszystkich religii i „zestawienie” prawd w jedną wspólną. W takim porozumieniu i dialogu upatruje on możliwość jej poznania. Spoglądanie na prawdę tylko przez swój własny religijny i kulturowy pryzmat jest niebezpieczne, staje się bowiem – jak mówi Knitter – ideologią⁶⁵. Oczywistą rzeczą jest dla niego to, że nie istnieje coś takiego, jak nagie spojrzenie na prawdę⁶⁶. Dialog, jaki proponuje, nie polega na asymilowaniu innych prawd, tym bardziej na ich wykluczaniu, ale daje możliwość pozytywnego odniesienia się do nich, wzajemnej wymiany. Takie działania pozwalają na obustronny wzrost⁶⁷. W swoich poglądach Knitter jest zbieżny ze wspomnianym wcześniej Smithem. Obaj twierdzą, że we współ-

⁶⁴ R. P a n i k k a r. *The Jordan, the Tibet, and the Ganges. Three Kairological Moments of Christian Self-Consciousness*. W: *The Myth of Christian Uniqueness* s. 109.

⁶⁵ K n i t t e r. *Introducing Theologies of Religions* s. 11-12.

⁶⁶ Tamże s. 158.

⁶⁷ L e d w o Ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 240.

czesnym kontekście kulturowym rozumienie prawdy jako ekskluzywnej jest wielce problematyczne i że należy uznać pluralistyczną naturę prawdy⁶⁸.

Zdaniem Knittera, obowiązkiem chrześcijan jest uznanie, że ich prawda jest tylko częściowa. Powinni oni być gotowi poświęcić wszystko dla Jezusa, ale muszą równocześnie uznać, że jest On tylko częścią Bożej pełni Objawienia, której nie wyczerpuje. Oddaniu się więc bez reszty swojej wierze winno towarzyszyć równocześnie otwarcie wobec innych i zaangażowanie w poznanie ich prawdy⁶⁹.

Pluralistyczna teologia religii nie ogranicza się w swoich postulatach dotyczących prawdy tylko do kwestionowania absolutnego i obiektywnego jej charakteru, co zostało wcześniej ukazane. Takie spojrzenie na kwestię prawdy, jakie prezentują omawiani autorzy, niesie ze sobą poważne konsekwencje. Samo pojęcie dialogu międzyreligijnego, w przekonaniu pluralistów, musi nabrać zupełnie innego znaczenia w świetle przedstawionych założeń. Grozi to w konsekwencji rozmywaniem i stopniowym odchodzeniem od własnej tożsamości religijnej. Bronią się oczywiście przed takim zarzutem, argumentując, że prawda nie musi i nie powinna być rozumiana teoretycznie, jako zgodność treści z rzeczywistością, lecz raczej praktycznie, jako umiejętność zmiany swojego postępowania pod wpływem indywidualnego przyswajania opinii czy sądów religijnych. Takie stanowisko prowadzi w konsekwencji do przyjęcia swoistego kryterium prawdy, którym, w ujęciu pluralistycznym, jest ortopraksja.

III. ORTOPRAKSJA JAKO KRYTERIUM PRAWDY

Kwestie prymatu ortopraksji nad ortodoksją i ortopraksji jako kryterium prawdy są powodem zagorzałych dyskusji w ramach teologii religii⁷⁰. Nie jest to problem błahy. Od dawna bowiem w Kościele obecne jest pytanie, co winno mieć pierwszeństwo – właściwe nauczanie czy właściwe działanie. J. Ratzinger, oceniając sytuację współczesnego świata, stwierdza, że obecnie na drugi plan zeszła, choć nie została oczywiście całkowicie wyobcowana z rzeczywistości, troska o ortodoksję. Tym zaś, o co chodzi naprawdę, jest

⁶⁸ N e t l a n d. *Dissonant Voices* s. 142-143.

⁶⁹ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 242.

⁷⁰ J. T h o p p i l. *Christology, Liberation and Religious Pluralism. A Critical Study of M. M. Thomas, P. F. Knitter and G. D'Costa*. Roma 1998 s. 51.

„prawidłowe działanie”. Uznaje jednak taki pogląd za powierzchowny⁷¹. Na pewno opinia postulująca ścisły prymat ortopraksji nad ortodoksją jest zbyt dużym uproszczeniem, jeżeli mówimy o całej teologii, ale nie wydaje się ona niewłaściwa, gdy bierzemy pod uwagę tezy wysuwane przez przedstawicieli pluralistycznej teologii religii.

Sedna zagadnienia dotyka E. Schillebeeckx, mówiąc, że najważniejszym problemem teologii jest kwestia związku i zależności między teorią i praktyką, a nie związku między Pismem i tradycją a teraźniejszością⁷².

Pluralistyczna teologia religii nawiązuje w wielu miejscach do postulatów głoszonych przez teologię wyzwolenia, nadając jej bardziej aktualną formę. Można nawet stwierdzić, że obecnie zajmuje jej miejsce⁷³. Te zbieżności w tezach głoszonych przez oba nurty widać doskonale na przykładzie podejścia do zagadnienia ortopraksji. G. Gutiérrez, jeden z głównych twórców teologii wyzwolenia, dystansuje się w swoich poglądach od tzw. hellenistycznego rozumienia prawdy, jako spoczywającej w istocie rzeczy, i idzie za koncepcją bliższą rozumieniu semickiemu, w którym prawda jest związana z wiernością i wiarygodnością. Prawda jest dla niego relacją pomiędzy obietnicą a jej spełnieniem. Na pytanie, czy ortopraksja stała się normą dla ortodoksji, odpowiada, że prawdziwą ortodoksją jest ortopraksja. Pozostaje otwarty, jeśli chodzi o kwestię podporządkowania prawdy ortopraksji. Podobnie jak G. Vico twierdzi, że prawda jest czymś potwierdzanym, czymś, co jest czynione. Sama bowiem wiedza o rzeczywistości, która jej równocześnie nie przekształca, nie staje się prawdą. „Późny” Gutiérrez zmodyfikował swoje poglądy, dopasowując je do Ewangelii. Stwierdził, że prawdą jest „zachowywanie prawdy”, a kryteria prawdy czerpane są z depozytu wiary⁷⁴.

Dla takiej postawy, która ustala prawdziwość twierdzeń na podstawie ich praktycznego zastosowania, przyjęto określenie „hermeneutyka etyczna”. Mierzy ona prawdziwość głoszonej nauki owocami, które przynosi jej praktyczne zasto-

⁷¹ E. K l i n g e r. *Prymat ortodoksji czy ortopraksji?* W: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej (Lublin, 18-21 września 2001)*. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin: TN KUL 2001 s. 565-567.

⁷² T h o p p i l. *Christology, Liberation and Religious Pluralism* s. 51.

⁷³ R a t z i n g e r. *Wiara i teologia dzisiaj* s. 47.

⁷⁴ P. G i b b s. *The Word in the Third World: divine revelation in the theology of Jean Marc-Ela, Aloysius Pieris and Gustavo Gutiérrez*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996 s. 288. http://books.google.pl/books?id=iHKP0v_7iWcC&printsec=frontcover#v=onepage&q=&f=false

sowanie w życiu, w związku z czym Kościół nie powinien głosić prawd nieprzyczyniających się pozytywnie do poprawy stosunków społecznych⁷⁵.

Nacisk na prakcję, mocno obecny w teologii wyzwolenia, a także filozoficzne implikacje pluralistycznej teologii religii mają zasadniczy wpływ na poglądy głoszone przez jej przedstawicieli. Teraz ukazane zostanie odniesienie kilku reprezentantów omawianego nurtu do zagadnienia ortopraksji. Pozwoli to stworzyć ogólny obraz tego problemu, bo chociaż sam nurt jest dość niejednorodny, a jego przedstawiciele krytykują siebie nawzajem, to wiele myśli i poglądów jest ze sobą zbieżnych.

Pluralistyczna teologia religii zakłada równość wszystkich religii. Jednak nie można jej na pewno rozumieć tak, że dla przedstawicieli omawianego nurtu wszystkie religie mają tę samą wartość, a różnice między nimi są nieistotne. Kryterium pozwalające wskazać różnice pomiędzy poszczególnymi religiami, które zarazem jest kryterium ich oceny, posiada charakter praktyczny a nie teoretyczny⁷⁶. Na takie kryterium wskazuje Hick. Jego zdaniem, zbawienie jest przemianą egzystencjalną realizowaną w życiu człowieka religijnego. Polega ona na odchodzeniu od *self-centredness* (skupianiu się na własnym „ja”) i kierowaniu swojego życia w stronę *Reality-centredness* (Ostatecznej Boskiej Rzeczywistości)⁷⁷.

Hick pojmuje prawdę religijną w ramach pragmatycznej teorii prawdy. Jednym z elementów wskazujących na taki jej charakter jest jego specyficzne rozumienie istoty i funkcji religii. Patrzy na nią jako na tzw. skuteczny środek, oznaczający wszelkie sposoby, które mają naprowadzić człowieka na głębsze rozumienie religii oraz zbawienia. Mogą nimi być przypowieści, porównania czy pytania. Jeśli skutecznie spełniają swoje zadanie, są prawdziwe. Prawdziwość zaś religii jest skutecznością przekształcania egzystencji człowieka⁷⁸.

Kolejnym teologiem, przez wielu uznawanym za jednego z przedstawicieli pluralistycznej teologii religii, stosującym pragmatyczne kryterium prawdziwości religii, jest H. Küng. Szuka on rozwiązania problemu, jaki stawia przed chrześcijanami spotkanie z wyznawcami innych religii. Zastanawia się, jak nie rezygnując z własnej prawdy przyjąć prawdę innych religii. Krytykuje dotychczasowe postawy, które uważa za niewystarczające: absolutyzm, ateizm, rela-

⁷⁵ D o l a. *Koncepcja pluralistycznej teologii religii* s. 26.

⁷⁶ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 306-307.

⁷⁷ C h r z a n o w s k i. *Zbawienie poza Kościołem* s. 261.

⁷⁸ Tamże s. 263-264.

tywizm czy inkluzywizm⁷⁹. Odnosi się równocześnie bardzo krytycznie do takiej postawy, która zagadnienia społeczne stawia w centrum teologii religii i czyni je jej podstawą⁸⁰. Wskazuje trzy kryteria, które decydują o tym, która religia jest prawdziwa i dobra. Po pierwsze – jest to kryterium etyczne, pozwalające uznać za prawdziwą religię tę, która chroni ludzkie życie i umożliwia jego rozwój. Po wtóre – jest nią religia, która pozostaje wierna swoim normatywnym źródłom. Po trzecie – religia prawdziwa w swojej doktrynie i *praxis* odzwierciedla ducha Chrystusa. W świetle tego ostatniego kryterium taką religią jest i może być tylko chrześcijaństwo. Jeżeli jednak zmienimy punkt widzenia i spojrzymy na to zagadnienie z perspektywy kryterium etycznego i religijnego, to wiele religii może uchodzić za prawdziwe⁸¹. Każda religia dla Künga podchodzi w ten sam sposób do zagadnienia prawdy, w żadnej bowiem nie chodzi o jakąś prawdę ogólną, lecz egzystencjalną. W tym znaczeniu dla wyznawców poszczególnych religii tylko jedna religia jest prawdziwa⁸².

Podobne stanowisko w kwestii prawdy zajmuje teolog protestancki A. Racco. Twierdzi on, że kryterium prawdy religijnej stanowi możliwość jej urzeczywistnienia w ludzkim życiu⁸³. L. Gilkey zaś jest zdania, iż refleksja teologiczna nie może być przed praktyką. Praktyka bowiem jest bazą, na której dopiero podejmowane są teologiczne rozważania⁸⁴.

Takie rozumienie prymatu ortopraksji nad ortodoksją i propagowanie jej jako kryterium prawdy budzi wiele wątpliwości. Ratzinger słusznie zauważa, że niemożliwe jest właściwe, skuteczne działanie, jeżeli nie wiadomo, co jest absolutnie słuszne⁸⁵.

*

Na podstawie analiz podjętych przez autora niniejszego opracowania możemy zauważyć silny stopień relatywizacji prawdy, dokonujący się w ramach pluralistycznej teologii religii. Przedstawicielom omawianego nurtu zależy na zakwestionowaniu jej obiektywnego charakteru. Takie działania mają na celu doprowadze-

⁷⁹ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 307.

⁸⁰ T h o p p i l. *Christology, Liberation and Religious Pluralism* s. 54.

⁸¹ L e d w o ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 307-308.

⁸² C h r z a n o w s k i. *Zbawienie poza Kościołem* s. 266.

⁸³ K o n d r a t. *Filozofia analityczna* s. 21.

⁸⁴ G i l k e y. *Plurality and Its Theological Implications* s. 47.

⁸⁵ R a t z i n g e r. *Wiara i teologia dzisiaj* s. 49.

nie do stwierdzenia, że wszystkie religie są w takim samym stopniu wyjątkowe. W celu zrozumienia tez głoszonych przez pluralistów, zostały ukazane podstawy filozoficzne pluralistycznej teologii religii. Stwierdzić trzeba, że z idei filozoficznych pluraliści korzystają w sposób dowolny i instrumentalny, co w konsekwencji prowadzi do uzyskania pożądanych wniosków.

Zakwestionowanie absolutnego i obiektywnego charakteru prawdy niesie ze sobą poważne konsekwencje i wpływa również na rozumienie dialogu międzyreligijnego. Pojawia się problem rezygnacji z własnej tożsamości religijnej. Broniąc się przed takim zarzutem, pluraliści wprowadzają pojęcie ortopraksji jako kryterium prawdy. Wyznacznikiem prawdy religijnej staje się tym samym możliwość jej urzeczywistnienia we właściwym postępowaniu.

Poglądy prezentowane w ramach pluralistycznej teologii religii są poważnym zarzutem wobec prawdy chrześcijańskiej, w tym także prawdy biblijnej.

BIBLIOGRAFIA

- B a r t n i k Cz. S.: Historia filozofii. Lublin: Gaudium 2001².
- B o k w a I.: Filozoficzno-kulturowe tło pluralistycznej teologii religii. „Studia Theologica Varsaviensia” 44: 2006 nr 1 s. 115-137.
- B r o n k A.: Postmodernizm. W: Leksykon teologii fundamentalnej. Red. M. Rusecki (red. naczelny), K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002 s. 929-936.
- C h r z a n o w s k i G.: Zagadnienie prawdy w kontekście pluralizmu religijnego. „Przegląd Religioznawczy” 2:2004 s. 113-121.
- C h r z a n o w s k i G.: Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka. Poznań: W drodze 2005.
- D o l a T.: Koncepcja pluralistycznej teologii religii. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 15:1995 s. 19-30.
- D o l a T.: Krytyka pluralistycznej teologii religii. W: Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia. Red. G. Dziewulski. Łódź–Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007 s. 63-76.
- F o r t e B.: Istota chrześcijaństwa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2007.
- F r e d e r i c k s J. L.: Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions. New York: Paulist Press 1999.
- G i b b s P.: The World in the Third World: divine revelation in the theology of Jean Marc-Ela, Aloysius Pieris and Gustavo Gutiérrez Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1996. http://books.google.pl/books?id=iHKP0v_7iWcC&printsec=frontcover#v=onepage&q=&f=false
- G i l k e y L.: Plurality and Its Theological Implications. W: The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions. Red. J. Hick, P. F. Knitter. Oregon: Wipf and Stock 1987 s. 37-50.
- K a u c h a K.: Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii J. Hicka i P. F. Knittera. W: Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst –

- komentarze – studia. Red. I. S. Ledwoń, K. Pek. Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 1999 s. 123-135.
- K l i n g e r E.: Prymat ortodoksji czy ortopraksji? W: Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej (Lublin, 18-21 września 2001). Red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin: TN KUL 2001 s. 565-589.
- K n i t t e r P. F.: *Introducing Theologies of Religions*. New York: Orbis Books 2002.
- K n i t t e r P. F.: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. New York: Orbis Books 1985.
- K o n d r a t K.: *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku 2000.
- K u b a c k i Z.: *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskiej teologii religii*. Warszawa: Rhetos 2005.
- L e d w o ń I. S.: „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej. Lublin: Wydawnictwo KUL 2006.
- L e d w o ń I. S.: *Pluralistyczna teologia religii*. W: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*. Red. G. Dziewulski. Łódź–Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007 s. 35-54.
- Ł a g o d z k i W., P y s z c z e k G.: *Oświecenie*. W: *Leksykon PWN. Filozofia*. Red. W. Łagodzki, W. Pyszczek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000 s. 249-251.
- Ł a g o d z k i W., P y s z c z e k G.: *Relatywizm*. W: *Leksykon PWN. Filozofia*. Red. W. Łagodzki, W. Pyszczek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000 s. 285-286.
- N e t l a n d H. A.: *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Vancouver: Regent College Pub. 1997.
- O’L e a r y J. S.: *Religious Pluralism and Christian Truth*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1996.
- P a n i k k a r R.: *The Jordan, the Tibet, and the Ganges. Three Kairological Moments of Christian Self-Consciousness*. W: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Red. J. Hick, P. F. Knitter. Oregon: Wipf and Stock 1987 s. 89-116.
- R a c e A.: *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Theology of Religions*. New York: Orbis Books 1983.
- R a t z i n g e r J.: *Wiara i teologia dzisiaj*. „L’Osservatore Romano” 3:1997 s. 47-53.
- R u s e c k i M.: *Istota i geneza religii*. Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne 1997.
- S m i t h W. C.: *Idolatriy in Comparative Perspective*. W: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Red. J. Hick, P. F. Knitter. Oregon: Wipf and Stock 1987 s. 53-68.
- T h o p p i l J.: *Christology, Liberation and Religious Pluralism. A Critical Study of M. M. Thomas, P. F. Knitter and G. D’Costa*. Roma 1998.
- Ż y c i ń s k i J.: *Postmodernistyczny pragmatyzm jako negacja klasycznej koncepcji prawdy*. W: *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*. T. 1: *Filozofia i teologia w życiu człowieka*. Red. P. Mazanka. Warszawa: ATK 2001 s. 62-75.

THE PLURALISTIC MODEL OF TRUTH

S u m m a r y

On the grounds of the analysis made by the author of the elaboration one can notice a strong tendency to the relativisation of truth performing in the context of the pluralist theology of religion. Representatives of the aforementioned trend want to question the objective character of truth. Such actions are aimed at leading to the statement that all religions are equally exceptional. To clearly understand the theses of pluralists, philosophical foundations of the pluralist theology of religion have been depicted. It must be stated that pluralists use philosophical notions selectively and instrumentally, which makes it possible to reach desirable conclusions.

The contestation of the absolute and objective character of truth has serious consequences and exerts an influence upon the understanding of interreligious dialogue. The problem of resignation from one's own religious identity appears. Defending themselves against such an accusation, pluralists introduce the concept of orthopraxis as the criterion of truth. Consequently, the determinant of truth is its ability to realize itself in the proper demeanour. Views presented in the pluralist theology of religion constitute a serious reproach to Christian truth as well as biblical truth.

Słowa kluczowe: prawda, pluralistyczna teologia religii, filozofia oświecenia, pragmatyzm, fenomenologia religii, relatywizm, absolutność, obiektywizm, ortodoksja, ortopraksja, J. Hick, P. F. Knitter.

Key words: truth, the pluralistic theology of religions, the Philosophy of the Enlightenment, pragmatism, the phenomenology of religion, relativism, absoluteness, objectivism, orthodoxy, orthopraxis, J. Hick, P. F. Knitter.