

O kluczowej decyzji terminologicznej w pluralizmie religijnym Johna Hicka

On the Key Terminological Decision in John Hick's Religious Pluralism

Słowa kluczowe: buddyzm, duchowość, John Hick, nieosobowy Absolut, pluralizm religijny, podobieństwa rodzinne, religia, teizm, terminologia

Key words: Buddhism, spirituality, John Hick, non-personal Absolute, religious pluralism, family resemblance, religion, theism, terminology

Streszczenie

W prezentowanym artykule staram się pokazać, że jednym z najważniejszych kroków w kształtowaniu się idei pluralizmu religijnego Johna Hicka była akceptacja pewnej wstępnej definicji religii. Definicja ta obejmuje religie monoteistyczne, zachodnie (judaizm, chrześcijaństwo, islam) oraz religie i duchowości Wschodu (buddyzm, adwajta wedanta, taoizm). Wszystkie one w jego ujęciu są częścią religii post-osiowych, które Hick ceni bardziej niż religie przed-osiowe, które są również religiami współczesnych kultur niepiśmiennych, 'pierwotnych', a które wyklucza z pola swoich zainteresowań. W artykule stawiam tezę, że przyjęcie tej wstępnej decyzji terminologicznej było arbitralnym krokiem, które mogło istotnie wpłynąć na rozumienie idei Absolutu u Hicka, prowadząc go do specyficznego teologicznego agnostycyzmu. Jego teologiczny agnostycyzm może być interpretowany jako następstwo poszukiwań wspólnego mianownika między osobowymi i bezosobowymi koncepcjami Absolutu. Traktując osobowe idee Absolutu (jego *personae*) jako reprezentujące zewnętrzną relację między człowiekiem a Absolutem, Hick niejako od samego początku wyklucza możliwość, że Absolut mógłby być w jakiś nieznan sposób osobowy. Ostatecznie wydaje

¹ Dr hab. Zbigniew Kaźmierczak, Instytut Filozofii Uniwersytetu w Białymstoku.

się, że skoro osobowy Absolut został w ten sposób zrelatywizowany, zwyciężyła w myśli Hicka bezosobowa koncepcja Absolutu (określana jako *the Real an sich*). Teza, że wspomniana wyżej decyzja terminologiczna mogła być arbitralna, wiąże się ze spostrzeżeniem, że Hick przyjmował równie arbitralne decyzje terminologiczne dotyczące religii przed-osiowych, których religijnego znaczenia filozof brytyjski w ogóle nie brał pod uwagę. W artykule stawiam tezę, że nie możemy objąć wszystkich światopoglądów Wschodu terminem 'religia', ponieważ z semantycznego punktu widzenia jest to tradycyjnie termin określający podejście teistyczne. Kulturowa czy aksjologiczna otwartość Hicka na światopoglądy Wschodu, otwartość, która prawdopodobnie była głównym powodem podjęcia przez niego jego decyzji terminologicznej odnośnie do znaczenia terminu 'religia', musi być z pewnością wysoko oceniona – czego jednak nie można powiedzieć o jego negatywnym stosunku do religii kultur niepiśmiennych. W niniejszym artykule argumentuję, że istnieją inne sposoby okazywania szacunku światopoglądom Wschodu niż objęcie ich terminem 'religia'. Możemy na przykład użyć terminu 'duchowość', aby opisać wszystkie te poglądy na świat, które przyjmują nieosobowy charakter ostatecznej rzeczywistości. Ponieważ na Zachodzie jest coraz więcej ludzi, którzy odrzucają termin 'religijny' na rzecz określenia 'duchowy' – a to ostatnie określenie często odnoszą właśnie do nieosobowo rozumianego Absolutu – określenie to stało się współcześnie powszechnie pozytywne. Jeśli nie będziemy musieli uwzględnić duchowości w naszym opisie religii, nasze poszukiwanie wspólnego mianownika między religiami teistycznymi będzie mniej skomplikowane. Poszukiwanie to jednak nie pozbawi 'religii' w zachodnim znaczeniu tego słowa jego charakterystycznego rdzenia, a mianowicie tego, że oddają część osobistemu bóstwu.

Abstract

In this article, I try to show that one of the most important steps in the formation of John Hick's idea of religious pluralism was his acceptance of the preliminary definition of religion. This definition embraces monotheistic, Western religions (Judaism, Christianity, Islam) as well as religions and spiritualities of the East (Buddhism, advaita Vedanta, Taoism). Both are a part of post-axial religions that Hick values more than pre-axial religions, the latter also including religions of contemporary indigenous people. I propose that the acceptance of this preliminary decision was an arbitrary one that influenced Hick's idea of Absolute leading him to theological agnosticism. His theological agnosticism seems to be a corollary of a bid to

find a common denominator between personal and impersonal concepts of Absolute. Ultimately it seems that, as the personal Absolute has been reduced to the totally unknown 'Real *an sich*', the impersonal concept of Absolute won the day. The Real *an sich* is not deemed impersonal explicitly of course, but it cannot be called personal, either. The idea that the above mentioned terminological decision may account for Hick's agnosticism and de facto rejection of theism seems to be more likely as we realize Hick's other equally arbitrary terminological decisions concerning pre-axial religions, namely the fact that he has not taken them into account in his religious pluralism. I think that all Eastern worldviews cannot be described with the term "religion" as from the semantic point of view it is traditionally the term that denotes a theistic approach. Hick's cultural or axiological openness to Eastern world views, an openness that was probably the main reason for his taking the terminological decision on the meaning of religion, must be highly valued – as his negative attitude to indigenous religions cannot. There are, however, other ways of showing our respect to them than covering them with the term "religion" that indeed does not suit them. We can use, for instance, the term "spirituality" to describe all worldviews that do not accept a personal idea of the ultimate reality. As there are more and more people in the West that reject being "religious" for the sake of being "spiritual" – "spiritual" often being defined as the affirmation of the impersonal concept of the Absolute – the term "spiritual" has become socially positive. Therefore, it seems that the term "spirituality" could serve our purposes well. If we do not take non-personal spiritualities in our account of religions, our search for the common denominator between theistic religions will be less complicated or breakneck but first of all will not deprive religions in the Western meaning of the word of their characteristic core, namely that they are cults of a personal deity.

1. Fakt doświadczenia religijnego kontra pluralizm religijny Hicka

Koncepcja pluralizmu religijnego Johna Hicka, która znalazła najpełniejszy wyraz w pracy „An Interpretation of Religion” opublikowanej po raz pierwszy w 1989 r. (Hick 2004), spotkała się z wielkim zainteresowaniem, którego częścią jest olbrzymia z nią polemika (zob. np. Cheetham 2003; Nah 2012; D`Costa 1990a). Celem niniejszego artykułu jest omówienie kluczowej, jak się wydaje, decyzji terminologicznej

w pluralizmie Johna Hicka, w której zaliczył światopoglądy wyznające nieosobowy Absolut do tej samej kategorii 'religii', co światopoglądy wyznające teistycznie rozumiany Absolut. Staram się pokazać, jakie konsekwencje posiadała ta decyzja, w szczególności konsekwencje dotyczące rozumienia Absolutu. Ogólniejszym celem niniejszego artykułu jest próba wprowadzenia większej jasności w dyskusji na temat religii w pluralizmie religijnym tego filozofa, a poprzez to w pluralizmie religijnym w ogóle. Przesłanką jest przekonanie, że jest wysoce racjonalne, iż zanim zechcielibyśmy odpowiedzieć na pytanie, co istotowo łączy wielość religii świata, powinniśmy najpierw zastanowić się, jakie zjawiska termin 'religia' obejmuje i mógłby obejmować. Jest bowiem jasne, choć może nie zawsze wypowiedziane wyraźnie w dyskusjach na ten temat, że w zależności od tego, co zaliczymy do desygnatów tego słowa, pójdziemy odmienną drogą w definiowaniu tego, co łączy wszystkie religie. Zadanie określenia tego, co rozumiemy przez słowo 'religia', nie jest z pewnością łatwe, gdyż w ciągu ostatnich dekad zostało powiązanych z tym słowem wiele niekoherentnych znaczeń. Ale bez jego podjęcia się grozi nam utknięcie w sporach czysto werbalnych. I faktycznie tak się wielokrotnie dzieje. Co istotne to fakt, że spory te nie są w oczach wielu ich uczestników czysto werbalne, ale właśnie rzeczowe, odnoszące się do najważniejszych problemów w każdym światopoglądzie, zwłaszcza do kwestii Boga, jego natury i jego relacji do świata. Byłoby szkoda, gdyby rozstrzygnięcie tak istotnych egzystencjalnie kwestii zależało choćby w najmniejszym stopniu od decyzji czysto językowych. Chociaż wydaje się, że za decyzjami językowymi stoją faktycznie głośno niewypowiedziane określone opcje światopoglądowe, które przejawiają się właśnie w formie pozornie drugorzędnych dystynkcji terminologicznych. Niniejszy artykuł jest próbą rzucenia światła na sposób, w jaki kwestie lingwistyczne zazębiają się z kwestiami światopoglądowymi czy filozoficznymi w refleksji Johna Hicka.

Według Hicka Absolut, który nazywa Rzeczywistym [*the Real*], jest całkowicie niepoznawalny, znajduje się poza obszarem ludzkich pojęć

(po kantowsku nazywany jest *the Real an sich*), jest transkategorialny. Nie jest to jednak zwyczajny typ agnostycyzmu, który w każdej teologicznej spekulacji jest ostatnim słowem o Bogu. Tutaj Absolut zostaje nazwany Rzeczywistym, gdyż nie można o nim powiedzieć nawet bardzo elementarnych rzeczy. Nie można o nim powiedzieć ani że jest dobry, ani że jest zły, ani że jest osobowy, ani że jest bezosobowy. Ludzie w zależności od kultury ujmują go poprzez swoje konceptualne ujęcia, w wyniku czego Absolut jawi się osobowo (są to, jak Hick je nazywa, *personae* Absolutu) albo bezosobowo (*impersonae* Absolutu). Pierwszy przypadek ma miejsce w religiach teistycznych, drugi na przykład w buddyzmie, wedancie adwajcie czy taoizmie. Nie samo w sobie zatem, ale w relacji do nas Rzeczywiste jest albo osobowe, albo nieosobowe (Hick 2004, 14). Samo w sobie jest zupełnie inne. Innymi słowy, „Rzeczywiste jest transkategorialne, ale jest po ludzku doświadczane w formie wielości form, które istnieją tylko w relacji do tych, dla których są one przedmiotem ich religijnych postaw” (Hick 2004, xxiv).

Ten ostry agnostycyzm jest oczywiście bardzo problematyczny z teistycznego punktu widzenia. Nie zdaje bowiem sprawy z doświadczenia religijnego czy mistycznego, w którym ludzie trafnie, jak sądzę, doświadczają bóstwa jako osoby. Nie tylko zresztą nie zdaje sprawy, ale stawia wielki znak zapytania pod adresem jego wiarygodności. Wydaje się, że jest to jeden z bardziej problematycznych elementów teorii Hicka².

Jeżeli *personae* nie są częścią Absolutu w sobie, a jedynie jakąś własnością relacji człowieka do niego, o ile jest otwarty na Absolut w postawie ‘Ja-Ty’ (Hick 2004, xxiv), wówczas aktualne jest pytanie, co znajduje się w głębi, za tą relacją, w samej istocie Rzeczywistego. Otóż Rzeczywiste,

² Argumentem (nieprzytłaczającym) na rzecz tej tezy jest wspomniany fakt, iż wiele osób doświadcza osobowego bóstwa i że ma przekonanie oparte na wieloletnim doświadczeniu, że komunikuje się z kimś, kto ma rozum i wolę. Uczciwie jednak mówiąc, w ostatecznym rachunku rozstrzygające może być tylko to, że autor tego artykułu uznaje, iż osoby te mają rację, gdyż opiera się na własnych przesłankach osobistych. Na temat nieuniknioności myślenia osobistego w filozofii zob. Kaźmierczak 2017.

tak jak zdefiniowane jest przez Johna Hicka, nie może być osobowe, gdyż właśnie nie ma nic wspólnego z *personae* Absolutu. Trudno powiedzieć, czym Rzeczywiste jest, jeżeli nie jest *personae* Absolutu i *impersonae* Absolutu. Z pewnością byłoby interesujące, gdyby John Hick rozwinął szerzej ten wątek i zaproponował jakieś rozwiązanie. Jest pobudzającym wyobraźnię pytaniem, jakiego rodzaju bytem mógłby być Absolut, jeżeli nie byłby ani osobowy, ani bezosobowy. Jaki trzeci rodzaj bytu mógłby wchodzić w grę? Faktem pewnym pozostaje jednak to, że bez względu na to, czym jest w swojej istocie, Rzeczywiste jest w rozumieniu Hicka czymś, co wykracza poza *personae* Absolutu, a więc na pewno nie jest bytem osobowym.

Zauważmy, że nie jest to zatem sytuacja typowa dla agnostycyzmu, w której Absolut zostaje uznany za totalnie niepoznawalny. Jako taki mógłby być bowiem logicznie określony jako bezosobowy lub osobowy. Niepoznawalność nie wyklucza jednego lub drugiego. Rzeczywiste nie jest jednak niepoznawalne w tym właśnie sensie. Hick powiedział bowiem wyraźnie, że Rzeczywiste w swojej istocie nie ma nic wspólnego z osobowym charakterem, gdyż *personae* Absolutu są jedynie, jak zostało powiedziane przed chwilą, jakością relacji człowieka do niego w określonej postawie. Jeżeli ta postawa się nie pojawia, nie pojawiają się również osobowe jakości. Hick nie zakładał zatem, że w swojej istocie Rzeczywiste może być osobowe w jakimś innym, głębszym, nieznanym nam sensie. To zatem, co przez jednostkę w dowolnej tradycji religijnej percypowane jest jako doświadczenie kontaktu z nadprzyrodzoną Osobą, należałoby w takim kontekście potraktować jako nieświadomą produkcję pewnej iluzji³.

³ Jak słusznie zauważył R. Douglas Geivett, „(...) jest jasne, że Hickowi jest bliżej do wschodnich modeli rzeczywistości religijnej niż do tradycji, w której, jak powiedział, urodził się” (Geivett 1992, 49).

Inne wypowiedzi „An Interpretation of Religion” zdają się wskazywać, że Hick faktycznie rozumie Rzeczywiste wprost jako byt nieosobowy. Z jednej strony bowiem powiada na przykład, że „buddyjska koncepcja *sunyata* w jednym ze swoich wariantów, mianowicie jako anty-pojęcie wykluczające wszystkie pojęcia, dostarcza dobrego symbolu dla *Real an sich*” (Hick 2004, 246). Z drugiej strony wymienia *sunyata* wśród „niesosobowych bytów ostatecznych [*nonpersonal ultimates*]” (Hick 2004, 278; podkreślenie Z.K.) obok takich pojęć jako *brahman*, *nirvana*, *tathata*, *tao* (Hick 2004, 278; zob. także Hick 2004, 234, zwłaszcza 291).

Że w ten sposób Hick prawdopodobnie myślał, zdają się potwierdzać późniejsze niż „An Interpretation of Religion” wypowiedzi – ściślej: późniejsze niż drugie wydanie tej książki w 2004 r. Jakby nie zważając na wszelkie środki ostrożności, jakie podejmował w tej książce, aby zachować transkategorialny charakter Rzeczywistego i nie mówić ani o tym, czym on jest, ani o tym, czym on nie jest, w licznych wypowiedziach po 2004 r. wyraźnie, bez wszelkich zastrzeżeń, neguje osobowy charakter Absolutu.

W książce „Between Faith and Doubt” Hick pisze:

[...] Czy idea nieskończonej osoby ma sens? Wiemy, co rozumiemy przez ‘osobę’, bo sami jesteśmy osobami. Być osobą to znaczy być partykularną osobą, różną od innych osób, z naszymi własnymi granicami. Kiedy dwaj ludzie wchodzi z sobą w kontakt jako osoby, jest to tylko dlatego możliwe, gdyż każdy z nich ma swoje własne indywidualne granice – w innym wypadku nie byłiby dwoma odmiennymi osobami. Innymi słowy, osobowość [*personhood*] jest istotnie skończona (Hick 2010, 22).

Identyczna myśl zawarta jest w artykule z tego samego okresu, w którym kończąc rozumowanie, Hick definitywnie stwierdza: „[...] Nieskończona osoba jest sprzecznością w sobie. Bóg nie może być jednocześnie osobą i nieskończony” (Hick 2010, 27).

Ten sam pogląd Hick wygłasza w wywiadzie:

[Przez pojęcie Boga] większość ludzi ma na myśli nieskończony, wszechmocny, osobowy byt. Nie wierzę, że istnieje taki byt. Z wielu powodów. Jeden to fakt, że osobowość jest istotnie skończona. Kiedy mamy dwóch ludzi, którzy rozmawiają [...] muszą być oddzieleni, nie może być granicy między nimi. I jeśli miałyby być nieskończona osoba, mogłyby być tylko jedna osoba. Nie byłoby miejsca dla innych ludzi. Tak więc pojęcie nieskończonej osoby jest, jak sądzę, sprzeczne, wewnętrznie sprzeczne (Hick 2021).

Jak widzimy, Hick nie mówi w tych wypowiedziach, co trzeba podkreślić, jedynie o ludzkich wyobrażeniach Absolutu, wskazując na ich ograniczony charakter – tak jak głównie w „An Interpretation of Religion” zdaje się mówić. Nie mówi o partykularnej koncepcji osoby, która po zastosowaniu jej w odniesieniu do bóstwa rodzi trudności, nie zamykając drogi do rozumowania, iż jakaś inna koncepcja osobowości byłaby możliwa, która dałaby się zastosować lepiej do boskiego Absolutu. Hick mówi o samej rzeczy, rzeczywistości boskiej, której osobowe rozumienie uznaje za sprzeczne i nonsensowne.

2. Agnostycyzm teologiczny a etyczne wartościowanie

Godna uwagi jest pewna niekonsekwencja w refleksji Hicka. O ile własność osobowości i własność nieosobowości są bowiem w jego ujęciu równie względnymi odpowiedziami na Rzeczywiste, o tyle miłość czy dobroć dostrzegana w kontekście relacji wobec Rzeczywistego nie są jednak, jak się okazuje niespodziewanie, równie wartościowymi odpowiedziami, jak nienawiść czy zło. Miłość czy dobroć są w jego ujęciu autentyczną reakcją człowieka na Rzeczywiste, a zło czy nienawiść nieautentyczną. Odpowiednio, również moralna dobroć i duchowa siła ludzi określonej tradycji religijnej są dla Hicka sprawdzianem potwierdzającym, czy rzeczywiście tradycja ta jest faktyczną odpowiedzią na Absolut. „A owocem – pisze Hick aprobująco – za pomocą którego zarówno chrześcijanie, jak i ludzie innych dużych religii osądzają autentyczność

religijnego doświadczenia, są jego moralne i duchowe owoce w ludzkim życiu” (Hick 2004, xxvi).

Rodzi się pytanie, jak to jest możliwe, że „miłość do bliźniego jest, a nienawiść do niego nie jest właściwą odpowiedzią wobec Rzeczywistego” (Hick 2004, xxv), skoro wcale, zgodnie z silnym agnostycyzmem Hicka, „nie wynika z tego, że Rzeczywiste samo w sobie kocha” (Hick 2004, xxv). Skoro Rzeczywiste jest tak bardzo niepoznawalne, że z pewnością nie jesteśmy w stanie doświadczyć jego miłości, a więc i dobra, to jak *homo religiosus* miałby w ogóle wpaść na pomysł, aby autentyczną na niego reakcją była dobroć? Skoro Absolut jest tak bardzo niepoznawalny, to czy byłoby czymś zaskakującym, gdyby się uznało, że w którejś ze swoich właściwości okazałby się niepoznawalnie zły?

Argumentując przeciwko tak skrajnej tezie o ewentualnym złu Absolutu, można twierdzić, że, skoro jest on totalnie niepoznawalny, to nie można przypuszczać o nim również tego, iż jest zły. Określenie bóstwa jako niepoznawalnego zdawałoby stawiać go w zasadzie i trwale poza wszelkimi kategoriami dobra i zła. Właściwość niepoznawalności zdawałaby się zawieszać wszelkie wypowiedzi o statusie etycznym bóstwa – zarówno te moralnie pozytywne, jak i te moralnie negatywne.

Rozumowanie to nie wydaje się jednak do końca przekonujące. Jeżeli przyjmiemy, że Rzeczywiste leży poza ludzkimi kategoriami, można uznać, iż jest tak dobre, że nie można tego pojąć, ale równie dobrze, iż jest tak złe, że nie można tego pojąć. Niezrozumiałość, która jest przypisana Rzeczywistemu, może być nośnikiem jednego lub drugiego, albo jednego i drugiego jednocześnie. Może być więc nośnikiem jeszcze wspanialszej niż poznawalna dobroci lub/i jeszcze straszniejszej, nieskończenie gorszej niż poznawalna złości. Apofatyczność w równym stopniu może zawiesić wypowiedzi o statusie etycznym bóstwa, co je radykalizować w jednoznacznym lub też w wieloznacznym sensie.

Hick zdaje się zatem niezbyt mocno uwzględnić powszechnie znanego przecież faktu, że religijne tradycje niosą w swoich przekazach zarówno nakazy lub wzorce czynienia dobra, jak i, niestety, nakazy

i wzorce czynienia zła. Religie pełne są stwierdzeń podłych. Fakt istnienia tych ostatnich w połączeniu z tezą o niepoznawalności Absolutu, kazałby zadać pytanie, dlaczego właściwie nie należałoby w świetle jego przesłanek przyjąć, że właśnie zło moralne jest najbardziej autentyczną postawą religijną? Dlaczego nie uznać, że to właśnie przez złą stronę religii ujawnia się bóstwo? Dlaczego nie przyjąć, że właśnie po złych uczynkach można rozpoznać autentyczną postawę religijną i że zło jest zasadniczym sposobem, w jaki człowiek reaguje i powinien reagować na Rzeczywiste?

Nie ma żadnych przekonujących przesłanek, które na gruncie myślenia filozofa brytyjskiego mogłyby nas odwieść od przyjęcia takich dość druzgocących dla jego teorii i dla wszelkiego myślenia religijnego konsekwencji. Mówiąc po angielsku, chciałoby się do Hicka powiedzieć: *You can't have your cake and eat it*. Nie sposób w celu wyjaśnienia wielości religii uczynić Absolut tak bardzo niezrozumiałym, aby potem zapewniać, że reakcja na niego prowadzi do wysoce moralnych, całkiem zrozumiałych działań.

Pod pewnymi zatem względami Hick stara się zajmować w całej swojej pluralistyczno-agnostycznej rewolucyjności postawę zadziwiająco konserwatywną. Przyjmuje ukryte założenie, że systemy etyczne istniejących religijnych struktur są faktycznie jakimiś w miarę prawidłowymi – mniej zrelatywizowanymi do kontekstu kulturowego – odpowiedziami na Rzeczywiste, które samo w sobie, z jego perspektywy, należałoby traktować, pomimo jego deklaracji, jako dobre. Przynajmniej pod tym względem pluralizm religijny Hicka rzeczywiście spełnia mniej więcej jego zapewnienia, że „pozostawia każdą tradycję taką, jaka ona jest” (Hick 1995, 51).

Reasumując, koncepcja Hicka, której zadaniem było przeciw rozwiązanie problemu wielości religii i światopoglądów, w znacznym stopniu ten problem zagmatwała. Ważną częścią tego zagmatwania jest unieważnienie samorozumienia się teistycznego doświadczenia, gdyż osobowy charakter Rzeczywistego ma w jego ujęciu charakter względny. Wbrew

etycznemu konserwatyzmowi i wbrew swoim zapewnieniom o czymś przeciwnym, agnostycyzm Hicka z pewnością uczynił z religii zjawisko niekoniecznie moralnie pozytywne. Agnostycyzm ten rozpuścił religię w wielości możliwych, sprzecznych interpretacji, według których Absolut może być pojęty jako niepoznawalnie dobry, ale również niepoznawalnie zły.

Ten krótki zarys teorii Hicka nie rości sobie naturalnie pretensji do bycia opisem wyczerpującym. Pozwala jedynie stwierdzić skalę trudności, jakie teoria ta zrodziła. A trzeba dodać, że są to niewątpliwie trudności kulturowo doniosłe, gdyż teoria pluralizmu religii – w rozumieniu Hicka czy innego autora – wydaje się jednym z najważniejszych współczesnych przyczynków do zrozumienia zjawisk religijnych. Świadomość wielości religii jest bowiem współcześnie tak duża, że trudno sobie wyobrazić, aby jedna religia posiadała całą prawdę (na sposób ekskluzywistyczny czy choćby inkluzywistyczny⁴).

W tym kontekście warto zaznaczyć, że również świadomość konsekwencji wynikających z pewnych innych ważnych idei jest tutaj kluczowa. Otóż tradycyjna idea sprawiedliwości boskiej jest szczególnie destrukcyjna dla typowej dla wszystkich religii tezy o posiadaniu całkowitej prawdy. Jeżeli bowiem faktycznie bóstwo miałoby być bóstwem godnym czci, to musiałyby być sprawiedliwe, a będąc sprawiedliwe, nie mogłyby objawić się jedynie w jednej kulturze w sposób całkowity, a w innych objawiać się tylko trochę albo nie objawiać się w ogóle.

Rodzi się pytanie, czy trudności zrodzone przez koncepcję Hicka są przewyciężalne. Czy w kontekście świadomości wielości religii można jakoś uratować niezbędne elementy teistycznego doświadczenia religijnego/mistycznego? Czy jest możliwe, aby pluralizm religijny nie popadł w tak mocny agnostycyzm, jaki stał się udziałem filozofii Hicka i nie

⁴ Podział na pluralizm, inkluzywizm i ekskluzywizm został wprowadzony przez Alana Race'a w 1983 r., a następnie spopularyzowany przez Johna Hicka, Gavina D'Costa, Diannę Eck i innych. Zob. Race 1983; Hick 1985, 28-45; D'Costa 1986; Eck 1993, 166-199.

prowadził do wytworzenia z religii czegoś, co nie przypomina autentycznego doświadczenia religijnego/mistycznego?

Aby zbliżyć się do odpowiedzi na te pytania, trzeba przede wszystkim, moim zdaniem, przyjrzeć się pewnej kluczowej decyzji terminologicznej Hicka.

3. Arbitralność kluczowej decyzji terminologicznej

Kluczową decyzją terminologiczną (od tego momentu będziemy ją tak nazywać: „kluczowa decyzja terminologiczna”) obecną w pluralizmie religijnym Johna Hicka wydaje się to, że objął on arbitralnie terminem ‘religia’ światopoglądy Wschodu (buddyzm, taoizm, wedantę adwajtę czy konfucjanizm). Występująca tu arbitralność terminologiczna sprowadza się do faktu, że skoro wyraz ‘religia’ w tradycyjnym użyciu Zachodu odnosi się do czci wobec osób boskich, filozof brytyjski nie musiał, a może i nie powinien użyć go w odniesieniu do światopoglądów, w których występuje nieosobowe pojęcie absolutnej rzeczywistości i w których nie postuluje się kultu wobec osób boskich.

Można mniej lub bardziej podkreślać sens lub bezsens kultu osób boskich w ogóle, można mniej lub bardziej zawile tłumaczyć znaczenie wiary w bezosobowy Absolut z teistycznego punktu widzenia. Bez względu jednak na to, co byśmy o jednym lub drugim myśleli, pozostanie jasne, że między kultem osób boskich a postawą odrzucającą ten kult istnieje zasadnicza różnica. Obraz świata nadprzyrodzonego wypełniony osobą czy osobami różni się diametralnie od obrazu, które te osoby wyklucza. W pierwszym przypadku uznaje się możliwość rozumiałej i miłosiernej ingerencji bóstwa w wydarzenia życiowe jednostki, w drugim taką ingerencję się wyklucza lub uznaje za nieinteresującą. Zachowania duchowe skierowane wobec osób boskich nie są również tym samym, co nawet najbardziej podobne zachowania duchowe nieskierowane wobec tych osób (np. w niektórych nurtach buddyzmu ludzie kłaniają się ze czcią przed figurą Buddy, co jest bardzo podobne do zachowań np. w świątyniach chrześcijańskich, a jednak skądinąd wiadomo, że

nie chcą oni w ogóle żadnej postaci, a jedynie wyrażają szacunek dla nauki Buddy). Różnica między tymi dwoma postawami jest wyraźna przede wszystkim w tym, że w pierwszym przypadku istnieje założenie o dialogu między człowiekiem a bóstwem, a w drugim to założenie się odrzuca. Nieco sprawy upraszczając, można powiedzieć, że wobec osób boskich podchodzi się z modlitwą, wobec rzeczywistości nieosobowej natomiast z medytacją (Hick 2004, xxv). Jak się zatem okazuje, nie ma konieczności, a raczej istnieją wyraźne przeciwwskazania, aby łączyć, jak uczynił to Hick, wiarę w osobowego Boga z wiarą w bezosobowe bóstwo w jednej kategorii⁵.

Narzędziem metodologicznym usprawiedliwiającym podjęcie tej decyzji jest u Hicka metoda definiowania zaczerpnięta od Wittgensteina, która polega na znajdowaniu „podobieństw rodzinnych” (Hick 2004, 3-5) między definiowanymi przedmiotami. Nie jesteśmy w tym miejscu w stanie rozważyć w odniesieniu do opisu jakich zjawisk ta metoda mogłaby być pomocna. Wydaje się jednak faktem, że zastosowanie jej w stosunku do religii nie czyni nic więcej, jak pogłębia tendencje, o których jest mowa: tendencje do pozbawienia terminu ‘religia’ swoistości semantycznej, którą w językach Zachodu posiadał i posiada. Zbyt wiele bowiem najróżniejszych rzeczy podobnych jest do kultu istot boskich. I musimy przyznać, że kiedy kult Kriszny i Stalina określi się rodzinnie jednym terminem ‘religia’ ze względu na pewne podobieństwa, które między nimi niewątpliwie występują, sprawy zrozumienia jednego czy drugiego kultu nie posuwają się specjalnie do przodu. Pewne

⁵ Jeżeli pod wpływem procesów kulturowych termin ‘religia’ zaczęłby w przyszłości oznaczać jednoznacznie wiarę w jakkolwiek pojęty byt absolutny, niezależnie od jego osobowego czy nieosobowego charakteru (np. w takim rozumieniu, jakie zaproponował Hick), wówczas koncepcja Hicka stałaby się naturalnie mniej lub bardziej oczywista. Gdyby kiedyś tak się stało – co oczywiście nie jest wykluczone, znając meandry znaczeniowe, jakie w historii słowa przechodzą – wówczas, w imię klarowności, z pewnością zjawiska teistycznego kultu trzeba by na nowo wyodrębnić spośród desygnatów terminu ‘religia’. W tym momencie jednak procesy kulturowe odpowiedzialne za użycie terminu ‘religia’ nie poszły w tę stronę jednoznacznie albo poszły jedynie w pewnym stopniu.

podobieństwa zachodzące między nimi znajdują się bowiem zupełnie na obrzeżach zjawisk, o które chodzi. Gdybyśmy jednak, trzeba to przyznać, pragnęli, odwrócić teizm do góry nogami środkami lingwistycznymi, to metoda definiowania za pomocą podobieństw rodzinnych mogłaby nam faktycznie oddać rozliczne przysługi. Istnieje obawa, że Hick używa tej metody w tym duchu.

4. Szlachetność kluczowej decyzji terminologicznej⁶

Kiedy definiujemy rzeczy empiryczne, zwłaszcza te nie dotyczące człowieka, posługujemy się w miarę aksjologicznie neutralnym językiem. Kiedy mówimy, że krzesło to mebel, a twaróg to ser, nie nadajemy krzesłu czy twarogowi jakiegoś podwyższonego czy obniżonego statusu.

Inaczej w obszarze rzeczy należących do naszej kultury niematerialnej, dotyczącej zjawisk nieempirycznych. Tutaj wiele ważnych pojęć dzieli się na pozytywne i negatywne, na jakoś wzniosłe i jakoś poniżające. Kiedy myślimy o jakimś człowieku, myślimy zwyczajnie o nim jako o człowieku dobrym lub złym, głupim lub mądrym, nudnym lub ciekawym. W innej konwencji mówiąc, można również rzec, że ktoś jest człowiekiem albo w ogóle na to miano 'nie zasługuje'. Kiedy używamy słowa 'Polak', istnieje możliwość przypisania lub odmówienia tego terminu określonym osobom. Te jednak, którym tego terminu odmówimy,

⁶ Teza o szlachetności kluczowej decyzji terminologicznej Hicka nie pozostaje w konflikcie z tezą o arbitralności tej decyzji (o czym była mowa w poprzednim paragrafie), jeżeli szlachetność pojmujemy jako własność intencji, dobrej woli, leżącej u podstaw decyzji, natomiast arbitralność jako cechę sposobu realizacji tej intencji i decyzji. Sposób realizacji, opierając się na specyficznej wiedzy lub interpretacji, może pozostawać w konflikcie z obowiązującymi regułami i w tym sensie może być uznany przez kogoś postronnego (np. tego, kto stoi na ich straży) za arbitralny. Na przykład, szef jakiejś organizacji humanitarnej ma szlachetne intencje, ale, nie kierując się ściśle regułami tej organizacji, wydaje środki finansowe tak, jak mu dyktuje jego własne osobiste rozeznanie, doświadczenie czy wiedza – postępuje więc arbitralnie z punktu widzenia reguł, które w tej organizacji obowiązują. Jego postępowanie może zostać określone jako arbitralne przez członków tej organizacji czy inne, znające te reguły osoby. Nie stoi to oczywiście na przeszkodzie uznawania jego decyzji za szlachetne.

mogą poczuć się urażone, gdyż odczuwają go jako jakoś wzniosły. Nadać komuś jakąś nazwę w świecie kultury niematerialnej oznacza na równi uporządkować go w sensie intelektualnym, co nadać mu pewną godność poprzez określenie go terminem pozytywnym, albo odebrać mu tę godność poprzez nieprzypisanie mu terminu pozytywnego albo określenie go terminem negatywnym. Nadać komuś określoną nazwę to również wzmocnić naszą własną tożsamość, wykluczając obcych albo ich zapraszając do naszej społeczności. Prawdopodobnie w tej fluktuacji terminologicznej nadawania mocy i godności lub ich odbierania mieści się wielka emocjonalna atrakcyjność procesów nazywania. Atrakcyjność ta zdaje się polegać na doświadczeniu uczuć wynikających z ponawianych, tworzących napięcie i suspens redefinicji naszej tożsamości.

Otóż termin 'religia' jest w kulturze Zachodu przeważnie pozytywny – na pewno jest pozytywny w kręgu osób religijnych lub, przynajmniej, nieantyreligijnych. Na pewno jest on również pozytywny w kręgu myślicieli skoncentrowanych na kwestii pluralizmu religijnego, gdyż ich refleksja jest przeciwieństwem formą teologii religii, zastępującej partykularne kryteria oceny religii przez uniwersalne kryteria formułowane przez sam pluralizm⁷. Pluralizm religijny w samych swoich założeniach afirmuje wartość religii. Wydaje się więc, że reprezentowana również przez Hicka tendencja, aby określić na przykład buddyzm mianem 'religii', jest przejawem otwartości na ten światopogląd. Otwartość ta jest, pomimo wszelkich możliwych krytyk, znakiem rozpoznawczym pluralizmu religijnego. Hick określa więc na przykład buddyzm tym pozytywnym terminem, wskazując, że światopogląd ten jest mile widziany w świecie poszukiwań prawdy, że szanuje go, że chce się od niego być może uczyć i prowadzić z nim dialog. Jego kluczowa decyzja terminologiczna jest więc powiązana z zasadniczą chwalebłą decyzją aksjologiczną.

⁷ To jest powodem nie całkiem trafnej krytyki Johna Hicka przez Gavina D'Costa. Zob. D'Costa 1990b, ix.

5. Przejście od języka i aksjologii do teologii

Wyrastając niewątpliwie ze szlachetnych intencji, kluczowa decyzja terminologiczna Hicka jest wyrazem otwartości i szacunku dla 'obcych' kulturowo. Otwartość na drugiego, pragnienie przypisania mu tej samej godności, jaką przypisuje się sobie, w przypadku 'religii' doprowadziły jednak Hicka do przypisania tego terminu temu, co religią zgodnie z tradycyjnym, zachodnim użyciem tego słowa nie jest. Definicja oparta na podobieństwie rodzinnym w szczególny sposób umożliwia przyjacielskie podejście do innych światopoglądów, także do tych, które wykluczają transcendencję wszelkiego rodzaju w ogóle. W ujęciu Hicka bowiem, posługując się nią, „nie spycha się kontrowersji między wierzącymi a niewierzącymi w transcendencję na margines poprzez traktowanie jej jako walki między religią a jej zewnętrznym wrogiem, irreligią, ale przyznaje się jej miejsce wewnątrz trwającej dyskusji religijnej” (Hick 2004, 6).

Wydaje się, że kluczowym krokiem w rozumowaniu Hicka było przejście od języka i aksjologii do teologii, tzn. wyobrażenia o bóstwie. Wydaje się, że to, co pierwotnie było kwestią pewnej decyzji terminologicznej i postawy aksjologicznej, zamieniło się w jego projekcie niepostrzeżenie, ale zrozumiale, w postawę teologiczno-metafizyczną.

Na tej przemianie zapewne zaważyła nasza spontaniczna tendencja do reifikacji znaczenia wyrazów, tzn. nadawania statusu niezależnej rzeczy desygnatom wyrazów. Będąc pochodną obserwacji ścisłych związków między znaczeniami wyrazów a przedmiotami empirycznymi, które są przez nie oznaczane, tendencja ta, jeżeli wykroczy poza świat przedmiotów empirycznych, może jednak prowadzić na manowce. Może prowadzić do werbalizmu i tworzenia konstrukcji pojęciowych opartych na niczym. To, co jest aktywnością sensowną w domenie zjawisk empirycznych, niekoniecznie jest taką w domenie zjawisk kulturowych. Tutaj niekiedy terminy powstałe w wyniku tradycji, przesądów, przypadku, nieudanych decyzji itd. wcale nie zbliżają nikogo do rzeczywistości. Mimo że spontanicznie jesteśmy skłonni uznawać, iż coś rzeczywistego

oznaczają i mimo że nawet pragniemy nieraz to coś znaleźć, uznając je, zmuszeni jesteśmy krążyć nieustannie we własnym świecie mentalnym. Na przykład, ktoś mógłby zechcieć badać prawdziwą naturę hinduizmu, nie będąc świadomym, że zajmuje się nie realnie istniejącą, obiektywną rzeczą, ale treścią znaczenia przypadkowo powstałego wyrazu. Skądinąd bowiem wiadomo, że termin 'hinduizm' powstał w sposób przypadkowy w oparciu o nie dość wnikliwe obserwacje brytyjskich kolonizatorów w Indiach (zob. Oberoi 1994, 16; ta sama myśl także u: Smith 1989, 5-6).

Ze względu na nawyk lingwistyczny polegający właśnie na reifikacji znaczenia wyrazów, określenie światopoglądów Wschodu terminem 'religia' musiało prowadzić u Hicka do szukania wspólnych cech łączących te światopoglądy z religiami Zachodu na poziomie rzeczowym, ontologicznym. Dlatego, uznając tradycje głoszące nieosobowy Absolut (buddyzm, taoizm, wedanta adwajta) za zjawiska należące do tej samej kategorii, co religie teistyczne, Hick w sposób zrozumiały czuł się zmuszony dokonać 'amputacji' na wyobrażeniach religii teistycznych, aby znaleźć dla tych religii z jednej i tradycji nieosobowych z drugiej strony jakiś wspólny ontologiczny mianownik. Ofiarą padła kategoria osobowości bóstwa, gdyż o wiele bardziej karkołomną byłaby decyzja przeciwna – decyzja, aby 'amputować' coś nieosobowej koncepcji Absolutu po to, aby dopasować ją do osobowej⁸.

⁸ Ten ostatni zabieg oznaczałby bowiem przyjęcie rzadko pojawiającej się w myśleniu o religii koncepcji, według której wyobrażenia nieosobowej boskości są ukrycie zakorzenione w doświadczeniu absolutnego bytu osobowego. Uważam, że koncepcja ta jest godna uwagi, ale, jak trzeba by zauważyć, nie jest ona koncepcją szczególnie rozpowszechnioną i jej przywołanie wymagałoby bardzo szczegółowej argumentacji, najeżonej trudnościami natury teologicznej. Tymczasem ujęcie Hicka zdaje się nie wprost odwoływać się do często pojawiającego się schematu w teorii religii, schematu dla wielu osób zainteresowanych religią wprost oczywistego, według którego personifikacja zjawisk naturalnych, będąc aktem kluczowym dla powstania osobowych wyobrażeń bóstwa, stanowiła w zasadzie nieudany krok w relacji między człowiekiem a sferą *sacrum*, np. w naturyzmie jako personifikacja zjawisk przyrodniczych. W świetle tego schematu rozumując, można by zakładać, że, jeżeli odwróciłoby się ten proces, wróciłoby się do bardziej pierwotnego doświadczenia rzeczywistości.

W wyniku nietrafnej, acz szlachetnej, kluczowej decyzji terminologicznej i spontanicznego nawyku reifikującego znaczenia wyrazów Hick stworzył pojęcie Absolutu, które miało łączyć tak różnorodne zjawiska. Tym pojęciem była zdominowana niemal całkowicie przez agnostycyzm koncepcja *the Real an sich*.

Jako gospodarz zapraszający obcych z Azji do swojej własnej tożsamości Hick postąpił niewątpliwie grzecznie, wyrzekając się bezwarunkowego przywiązania do własnej, zachodniej i chrześcijańsko-teistycznej tradycji i nie manipulując tożsamością obcych. Tak postąpiłby każdy, kto jest empatyczny. Hick nie ogłosił, jak uczynił wcześniej katolicyzm, że obce światopoglądy są jakimiś anonimowymi, ułomnymi wersjami jego samego (tzw. ‘anonimowymi chrześcijanami’), ale raczej poprzez swój agnostycyzm uczynił się skłonny – on w swojej karierze akademickiej reprezentujący dotychczas zdecydowany teizm w wersji chrześcijańskiej – zostać anonimowym zwolennikiem tezy o *de facto* (praktycznie, choć w „An Interpretation of Religion” nie deklaratywnie) nieosobowym Absolucie.

Eliminacja osobowości bóstwa wydaje się kluczowa dla reszty struktury jego koncepcji pluralistycznej. Osobowość lub nieosobowość są fundamentalnymi atrybutami ontologicznymi. Skoro Hick uznał ich względność i zewnętrżność w stosunku do istoty Rzeczywistego, w podobny sposób musiał również zrelatywizować inne atrybuty boskie. Musiał wprowadzić ogólny, dotyczący wszystkich innych własności agnostyczny mur, który oddziela Absolut od człowieka. Gdyby tego zabiegu nie dokonał, pojawiłoby się zasadne pytanie, dlaczego jedne, w dodatku istotne, właściwości zrelatywizował, a innych nie zrelatywizował. Przyjmując mocny agnostycyzm teologiczny, Hick właściwie rozpuścił konsekwentnie wszystkie cechy bóstwa w ‘chmurze niewiedzy’⁹ (kiedy zakładał ukrycie, iż Rzeczywiste jest dobre, był, jak widzieliśmy,

⁹ W pracy wydanej 9 lat przed „An Interpretation of Religion” z kolei Hick ujmuje Absolut wyraźnie teistycznie. Zob. Hick 1980, 48.

niekonsekwentny). Wychodząc naprzeciw światopoglądom Wschodu, musiał uczynić tradycje teistyczne tradycjami w dużym stopniu irracjonalnymi.

6. Terminologiczna i aksjologiczna arbitralność wobec religii ludów niepiśmiennych

Że kluczowa decyzja terminologiczna Hicka była do pewnego stopnia decyzją arbitralną, zostaje uprawdopodobnione poprzez fakt, iż podejmował on inne arbitralne decyzje terminologiczne w odniesieniu do kategorii religii. Jak się bowiem okazuje, postanowił on nie traktować religii ludów niepiśmiennych jako religii w pełnym znaczenia tego słowa. Być może trafne są sugestie, że niemałe znaczenie w tym postanowieniu mogło odegrać to, czego przeciwieństwo ujawniło się w stosunku do światopoglądów Wschodu – brak otwartości. Brak ten tłumaczony jest pozostałością myślenia kolonialnego, koncentracją na ‘tekstocentrycznej historiografii’ czy nawet rasizmem (zob. Tsonis 2013).

Przyjrzyjmy się tej kwestii bliżej. Nawiązując do Jaspersa koncepcji epoki osiowej [*Achsenzeit*], John Hick wprowadza pojęcie religii przed-osiowych [*pre-axial*] i post-osiowych [*post-axial*], przy czym zakłada, że te pierwsze nadal są obecne wśród niepiśmiennych ludów Afryki, Ameryki Płd. czy Oceanii (Hick 2004, 23). Do światopoglądów post-osiowych należą religie semickie (judaizm, chrześcijaństwo, islam), indyjskie (hinduizm, buddyzm) a także dalekowschodnie (konfucjanizm, taoizm, szintoizm), perskie (zoroastryzm) oraz greckie (filozoficzny racjonalizm). Hick koncentruje swoją uwagę przeważnie na ‘wielkiej piątce’ religii, posiadających status ‘religii światowych’: judaizm, chrześcijaństwo, islam, buddyzm, hinduizm.

W jego ujęciu w pre-osiowej religii chodzi o troskę o stabilność życia, jedność grupy społecznej, „utrzymywanie delikatnego ludzkiego życia w stanie równowagi” (Hick 2004, 23). Zdaniem Hicka te funkcje religii ludów niepiśmiennych są dobre, ale istnieją istotne wartości, których im brakuje: nie ma w nich mianowicie „wyrzeczenia się dóbr tego życia”

(Hick 2004, 46), „poczucia wyższej rzeczywistości w odniesieniu do nieograniczenie lepszej przyszłości” (Hick 2004, 28). Post-osiowa religia głosi to wyrzeczenie, zakłada tę lepszą rzeczywistość, zmierza do „radikalnej transformacji” (Hick 2004, 23) człowieka, odkrywa transcendentę. W post-osiowej religii występuje dążenie do ‘zbawienia/wyzwolenia’, które jest „przekształceniem ludzkiego istnienia ze skoncentrowania się na sobie na skoncentrowaniu się na Rzeczywistości (od *self-centredness* do *Reality-centredness*)” (Hick 2004, 36). Post-osiowymi religiami są ‘wielkie światowe religie’, które właśnie ze względu na postulat radykalnej przemiany mają charakter soteriologiczny (Hick 2004, 10). Wszystkie te refleksje są dla Hicka podstawą do sformułowania kryteriów oceny zjawisk religijnych, mianowicie, że zjawiska te „mają więcej lub mniej wartości wedle tego, na ile promują lub stoją na przeszkodzie zbawiającej transformacji” (Hick 2004, 300; podkreślenie Z.K.), czyli, jak nietrudno zauważyć, na ile są takie, jak religie post-osiowe¹⁰.

W koncepcji pluralizmu religijnego Hicka religie traktowane są, jak pamiętamy, jako rozmaite odpowiedzi na to, co transcendentne. Trudno byłoby jednak, jak należy zauważyć, potraktować religie ludów niepiśmiennych jako takie odpowiedzi, skoro Hick stwierdza, że w religiach tych odczucie transcendencji nie jest zbyt wyraźne albo nie występuje w ogóle. Głównym ich celem jest bowiem utrzymywanie tego życia w stanie równowagi.

Jak widzieliśmy, Hick uznał, że typowe dla religii jest działanie, w którym człowiek przechodzi radykalną przemianę, zwaną zbawieniem lub wyzwoleniem, w którym odchodzi od skoncentrowania na sobie i dobrach tego świata a zaczyna koncentrować się na Rzeczywistym. Warto zauważyć, że za typową postać zachowania tego rodzaju uchodzi

¹⁰ W „God has many names” tendencja do podkreślenia niższości religii pierwotnych jest również bardzo jasna. Zob. Hick 1980. 44. Por. podobną tezę w: Smith 1959, 38. Co ciekawe, w innych miejscach „An Interpretation of Religion” uznaje wyższość ‘religii światowych’ nad ‘pierwotnymi i archaicznymi’ za kwestię nierozstrzygniętą (Hick 2004, 164).

asceza, czczona w religiach, a nawet wśród niektórych ateistów, jako największa moc (zob. Kaźmierczak 2014, 62-82). Hick wyraźnie daje do zrozumienia, że ona jest jednym z głównych kryteriów jego oceny zjawisk religijnych, kiedy chwali, jak pamiętamy, „wyrzeczenie się dóbr tego życia” (Hick 2004, 46) w religiach post-osioowych, cechujących się, jak widzieliśmy, silnym dualizmem tego i tamtego świata. Charakterystyczne jest jednak to, że asceza nie zyskuje szczególnego zainteresowania w religiach ludów niepiśmiennych, co najprawdopodobniej jest jednym z powodów, dla których Hick nie uwzględnia ich w swojej definicji religii.

7. Uwagi końcowe

Dokonajmy podsumowania. Koncepcja pluralizmu religijnego Johna Hicka, głosząc totalną niepoznawalność Absolutu, wprowadza, po pierwsze, istotne komplikacje w myśleniu o wielości religii. Sprawia mianowicie, że *homo religiosus* nie może rozpoznać w niej samego siebie, gdyż bóstwo osobowe rozumiane jest w tej koncepcji jedynie jako wynik relacji człowieka do Absolutu, a nie jako rzeczywistość obiektywnie istniejąca. Propozycja Hicka, wbrew jego deklaracjom, nie wyklucza również sytuacji, w której mogłoby się okazać, że Rzeczywiste samo w sobie jest radykalnie, niepoznawalnie złe.

Po drugie, dla refleksji Hicka i jego agnostycyzmu istotna okazała się jego kluczowa decyzja terminologiczna, aby uwzględnić w definicji religii światopoglądy duchowo-religijne Wschodu, w których nie ma kultu osób boskich. Wydaje się, że gdyby Hick nie nazywał tych światopoglądów religiami, nie musiałby szukać wspólnego mianownika między nimi a różnymi postaciami teizmu, w konsekwencji czego nie musiałby relatywizować sensu osób boskich i zostać doprowadzonym do ostrego agnostycyzmu teologicznego.

Po trzecie, Hicka kluczowa decyzja terminologiczna miała zapewne pozytywne źródła aksjologiczne (otwartość na obcych), które niejako ją legitymizowały.

Po czwarte, fakt, iż objęcie światopoglądów Wschodu kategorią 'religii' jest decyzją jakoś arbitralną, ujawnia się w tym, że arbitralnie Hick postępował w innych przypadkach, nie obejmując, na przykład, tą kategorią religii ludów niepiśmiennych.

Po piąte, należałoby z naciskiem podkreślić, że problem nie polega na tym, aby walczyć o czystość terminu 'religia', na przykład, ze względu na prawicowe przywiązanie do tradycji. Równie dobrze tym terminem można by nie posługiwać się w ogóle, a zamiast niego do określenia zachowań akceptujących kult osobowego bóstwa użyć np. jakiegoś symbolu matematycznego czy litery jakiegoś alfabetu. Podobnych symboli czy liter można by użyć także do określenia zachowań kult taki odrzucających w niektórych światopoglądach Wschodu. Ważne jest tylko to, aby nie nadawać jednej nazwy zjawiskom, które są najwyraźniej heteronomiczne, sugerując, jakby były istotowo podobne.

Po szóste, jak widzieliśmy, zdaniem Hicka cechą religii post-osiowych jest 'wyrzeczenie się dóbr tego życia', wyrzeczenie, którego w ogóle nie dostrzega w religiach ludów niepiśmiennych. Rodzi się pytanie, czy jego refleksja nie znajduje się pod wpływem mitycznej, czarującej mocy samoprzewyciężenia. Czy to nie apoteoza ascetyzmu (typowa dla katolicyzmu, prawosławia, ale również dla buddyzmu i hinduizmu) była de facto najistotniejszym aksjologicznym powodem podjęcia przez Hicka jego kluczowej decyzji terminologicznej?

Po siódme, nie ulega wątpliwości, że w koncepcji pluralizmu religijnego jest rzeczą niezbędną poszerzenie zakresu analizowanych zjawisk religijnych o możliwie największą ilość obiektów. Jeżeli trafne jest sformułowane wcześniej spostrzeżenie, że to dramatyczna próba znalezienia wspólnego mianownika między teizmem a koncepcjami nieosobowego Absolutu doprowadziła Hicka do deklaracji skrajnego agnostycyzmu, to można by stwierdzić, że na pewno sytuacja wyglądałaby inaczej, gdyby szukał wspólnego mianownika między religiami monoteistycznymi i politeistycznymi, między teistycznymi religiami ludów piśmiennych i niepiśmiennych. Gdyby uznał, że termin 'religia' wiąże się z tym, z czym

w historii Zachodu przeważnie się wiązała, mianowicie z teizmem i gdyby objął tym terminem tylko te historyczne postaci religii, które są teistyczne, wówczas jego pluralizm religijny z pewnością nie musiałby zamienić się w tak radykalny agnostycyzm teologiczny¹¹, w którym każda religia (teistyczna) zostaje raczej anulowana niż wyjaśniona. Nie wydaje się przy tym, aby jego koncepcja była wówczas mniej uniwersalistyczna.

Po ósme, nawiązując do dokonanej przed chwilą uwagi, rodzi się pytanie, czy nie uczynilibyśmy zadość naszej otwartości w stosunku do diskutowanych światopoglądów Wschodu (buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu, pewnych wersji hinduizmu), gdybyśmy określili je terminem 'duchowość'? Zwróćmy uwagę, że termin ten jest na Zachodzie bardzo szanowany (choćby ze względu na popularność idei 'spiritual but not religious' jako formuły autodefinicji u wielu ludzi), tak że objęcie nim tych światopoglądów z pewnością nie byłoby wyrazem braku otwartości wobec nich. Poza tym bardzo często termin 'duchowy' nie wiąże się właśnie z wiarą w osobowy Absolut¹². Co więcej, mimo że niekiedy mogą istnieć różnice między ludźmi Wschodu i Zachodu odnośnie do intuicji, jak bardzo 'godny' jest dany termin, współcześnie na Zachodzie 'duchowość' w pewnych kręgach uchodzi nawet za coś bardziej autentycznego niż zjawiska określane mianem 'religia'¹³.

¹¹ Nie jest chyba przypadkowe, że Jan Paweł II akcentuje bliskość między chrześcijaństwem a 'animizmem' (religiami ludów niepiśmiennych), a dystansuje się – w sposób niezbyt religioznawczo kompetentny – do światopoglądów Dalekiego Wschodu. Zob. Jan Paweł II 1994, 76. Por. także kontrowersyjne uwagi o buddyzmie (Jan Paweł II 1994, 77-80). Z drugiej strony można na marginesie zauważyć, że 'animistyczna' niechęć do wyrzeczenia się, którą Hick uczynił podstawą dystansu do 'animizmu', powinna była w zasadzie prowadzić Jana Pawła II do podobnego dystansu.

¹² Według badań *Pew Research Center* z 2017 roku 27% dorosłych Amerykanów uważa się za 'spiritual but not religious'. Tendencja przynależności do tej grupy jest rosnąca. 37% spośród tej grupy deklaruje się jako ateści, agnostycy lub 'nikt w szczególności' (Gecewicz, Lipka 2017).

¹³ Por.: „Fakt, że buddyzm jest nazywany duchowym wydaje się na Zachodzie pozytywną oceną. W Azji podejście jest całkiem inne: dlaczego inne światopoglądy (hinduizm, chrześcijaństwo, judaizm, islam) mogą być nazywane religiami, a buddyzm

Należy również zwrócić uwagę na fakt, że intencja nadania buddyzmowi statusu ‘religii’ może okazać się dla niektórych buddystów zbyt dużą łaską. Chcąc podkreślić wyższość buddyzmu nad innymi światopoglądami, niektórzy buddyści właśnie odmawiają nadawania buddyzmowi nazwy ‘religia’. Uwzględniając empiryczny charakter twierdzeń, niektórzy głoszą, na przykład, że buddyzm nie jest religią, lecz nauką¹⁴, „nauką o umyśle – sposobem odkrywania, jak myślimy, czujemy, i działamy, co prowadzi nas do głębokich prawd o tym, kim jesteśmy” (Dzogchen Ponlop Rinpoche 2011).

Bibliografia

- Cheetham, David. 2003. *John Hick. A Critical Introduction and Reflection*. Aldershot/Hants/Burlington: Ashgat.
- Cousineau, Phil, red. 2007. *A Seat at the Table. Huston Smith in Conversation with Native Americans on Religious Freedom*. Berkeley: University of California Press.
- D’Costa, Gavin. 1986. *Theology and Religious Pluralism*. Oxford/New York: Blackwell.
- D’Costa, Gavin. 1990a. *Christian Uniqueness Reconsidered*. Maryknoll, NY: Orbis Books
- D’Costa, Gavin. 1990b. „Preface.” W *Christian Uniqueness Reconsidered*, red. Gavin D’Costa, vii-xxii. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Dzogchen Ponlop Rinpoche. 2011. „The Buddha Wasn’t a Buddhist.” *The Huffington Post*. Dostęp: 20.06.2020. http://www.huffingtonpost.com/dzogchen-ponlop-rinpoche/the-buddha-wasnt-a-buddhi_b_534911.html.
- Eck, Diana L. 1993. *Encountering God*. Boston: Beacon Press.

nie? Co jest z nami nie w porządku? Na Zachodzie termin ‘duchowość’ wydaje się bardziej preferowany od słowa ‘religia’” Religia kojarzy się z czym przestarzałym i restrykcyjnym, chodzi w niej o ‘włączanie’ i ‘wylączanie’” (Velde 2014, 21).

¹⁴ „Buddyzm jest podobny do przedsięwzięcia naukowego” (Spencer 1984, 17).

- Gecewicz, Claire, i Michael Lipka. 2017. „More Americans now say they're spiritual but not religious.” *Pew Research Center*. Dostęp: 19.06.2020. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/09/06/more-americans-now-say-theyre-spiritual-but-not-religious/>.
- Geivett, Douglas R. 1992. „John Hick's Approach to Religious Pluralism.” W *The Challenge of Religious Pluralism: An Evangelical Analysis and Response* (Proceedings of the Wheaton College Theology Conference 1), 39-55. Wheaton: *Wheaton College Graduate School*.
- Greer, Robert C. 2003. *Mapping Postmodernism. A Survey of Christian Options*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Hick, John. 1980. *God has many names*. Philadelphia: Westminster Press.
- Hick, John. 1985. *Problems of Religious Pluralism*. New York: St. Martin's Press.
- Hick, John. 1995. „A Pluralist View.” W *In More Than One Way?* Red. Dennis. L. Okholm, Timothy R. Phillips, 27–92. Grand Rapids: Zondervan.
- Hick, John. 2004. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hick, John. 2010a. *Between Faith and Doubt: Dialogues on Religion and Reason*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hick, John. 2010b. „God and Christianity according to Swinburne.” *European Journal for Philosophy of Religion* 1: 25–37.
- Hick, John. 2021. „What is God.” *Closer to thruth*. Dostęp: 16.03.2021. <https://www.closetotruth.com/interviews/2402>.
- Jan Paweł II. 1994. *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Każmierczak, Zbigniew. 2014. *Alter Christus. Krytyczna rekonstrukcja światopoglądu Jana Pawła II*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Każmierczak, Zbigniew. 2017. „Prymat myślenia osobistego w filozofii i światopoglądzie.” *Idea* XXIX/2: 50-66.

- Nah, David S. 2012. *Christian Theology and Religious Pluralism. A Critical Evaluation of John Hick*. Eugene: Pickwick Publications.
- Oberoi, Harjot. 1994. *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition*. Delhi: Oxford University Press.
- Race, Alan. 1983. *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press.
- Smith, Brian K. 1989. *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*. New York: Oxford University Press.
- Smith, Houston. 1991. *The World's Religions. Our Great Wisdom Traditions*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Smith, Wilfried Cantwell. 1959. „Comparative Religion: Whither and Why?.” W *The History of Religion: Essays in Methodology*, red. Joseph Kitigawa, Mircae Eliade, 31-59. Chicago: University of Chicago Press.
- Spencer, Robert F. 1984. „The Relation of Buddhism to Modern Science.” W *Buddhism and Science*, red. Buddhadasa P. Kirthisinghe, 17-20. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Tsonis, Jack. 2013. „Don't say all religions are equal unless you really mean it: John Hick, the axial age, and the academic study of religion.” Rozprawa doktorska, Macquarie University. Dostęp: 23.11.2018. <http://hdl.handle.net/1959.14/289651>.
- Velde, Paul, van der. 2014. „What is 'Spiritual' in Modern Western Buddhism.” W *Present-Day Spiritualities. Contrasts and Overlaps*, red. Elisabeth Hense, Frans P.M. Jaspers, Peter J.A. Nissen, 21-42. Leiden-Boston: Brill.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXIII

Zeszyt 1

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2021

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 16

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- JAKUB SŁAWIK, *Co nowego w historii starożytnego Izraela? O książce: Niesiołowski-Spanò, Łukasz i Krystyna Stebnicka. 2020. Historia Żydów w starożytności: Od Thotmesa do Mahometa. Warszawa: PWN* 7
- EWA SOŁTYS, *Komunikacja niewerbalna w Biblii i świecie starożytnym – główne kierunki badań* 63
- JONASZ OŚWIECIŃSKI, *Teologia midraszu do Księgi Jonasza* 93
- RAJMUND PIETKIEWICZ, *Recepcja chrześcijańskiego hebraizmu w I Rzeczpospolitej w dobie renesansu* 107
- JERZY OSTARCZUK, *Оглавления Евангелия от Луки в старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр. Текстологическая характеристика* 143
- MARINA ЧИСТЯКОВА, *Поучение Иоанна Златоуста о милостыне в церковнославянском Прологе* 161
- НАТАЛЬЯ АНУФРИЕВА, *Эсхатологическая схема спасения и райского воздаяния (по миниатюрам лицевых рукописей книжных коллекций Уральского региона)* 183
- MAGDALENA PŁOTKA, *Contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Św. Tomasz z Akwinu o uczuciach i afektach* 215
- SERGIUSZ BOWTRUCZUK, *Koncepcja organizacji chóru cerkiewnego w ujęciu Pawła Czesnokowaj* 243
- ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK, *O kluczowej decyzji terminologicznej w pluralizmie religijnym Johna Hicka* 263
- KRYSTYNA HELAND-KURZAK, *Doświadczenie jako kategoria religijności dziecka w dyskursie pedagogicznym* 289
- TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Ekspresja religijna w systemie edukacyjnym Republiki Irlandii (aspekt prawny)* 319

RECENZJE

Podzielny, Janusz. 2020. <i>Praca ludzka w ujęciu ewangelickiej (lutrańskiej) etyki teologicznej</i> . Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, ss. 230, ISBN 978-83-65860-61-3 (MARCIN HINTZ).	355
Wykaz autorów	362

Contents

ARTICLES

- JAKUB SŁAWIK, *What's New in Ancient Israel's History? On the Book: Nie-siołowski-Spanò, Łukasz and Krystyna Stebnicka. 2020. Historia Żydów w starożytności: Od Thotmesa do Mahometa [History of the Jews in Antiquity: From Thotmes to Muhammad].* Warsaw: PWN 7
- EWA SOŁTYS, *Nonverbal Communication in the Bible and the Ancient World – the Main Research Topic* 63
- JONASZ OŚWIECIŃSKI, *The Theology of Midrash to the Book of Jonah.* 93
- RAJMUND PIETKIEWICZ, *Reception of Christian Hebraism in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Renaissance* 107
- JERZY OSTAPCZUK, *Chapter Titles of the Gospel of Luke in Early Printed Cyrillic Liturgical Tetraevangelions. Text Critical Research*..... 143
- MARINA CHISTIAKOVA, *St. John Chrysostom's Sermon on Alms in the Church Slavonic Prologue* 161
- NATAL'Ā ANUFRIEVA, *Eschatological Scheme of Redemption and Paradisal Reward (based on Miniatures of the Illuminated Manuscripts of Ural Region Book Collections)*..... 183
- MAGDALENA PŁOTKA, *Contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere Saint Thomas Aquinas on Passions and Affection*..... 215
- SERGIUSZ BOWTRUCZUK, *Pavel Chesnokov's Organisational Concept of an Orthodox Church Choir* 243
- ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK, *On the Key Terminological Decision in John Hick's Religious Pluralism* 263
- KRYSTYNA HELAND-KURZAK, *Experience as a Category of Child Religiosity in Pedagogical Discourse* 289
- TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Religious Expression in the Education System of the Republic of Ireland (legal aspect)* 319

REVIEWS

Podzielny, Janusz. 2020. *Praca ludzka w ujęciu ewangelickiej (lutrańskiej) etyki teologicznej*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, pp. 230, ISBN 978-83-65860-61-3 (MARCIN HINTZ). 355

List of authors 362

Wykaz autorów

Jakub Ślawik, j.slawik@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Ewa Sołtys, esoltys@o2.pl, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław

Jonasz Oświeciński, yonabenziv@gmail.com, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Rajmund Pietkiewicz, pietkiewicz@pwt.wroc.pl, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław

Jerzy Ostapczuk, j.ostapczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Marina Čistiakova, mcistiakova@gmail.com, Lietuvių kalbos institutas, P. Vileišio g. 5, LT-10308 Vilnius, Lietuva / Lithuania

Natal'â Anufrieva, nvr.anufrieva@gmail.com; Россия, г. Екатеринбург, ул. Белинского, 177-1 (Rossiya, g. Ekaterinburg, ul. Belinskogo, 177-1)

Magdalena Płotka, m.plotka@uksw.edu.pl, Instytut Filozofii, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 03-149 Warszawa

Sergiusz Bowtruczuk, sergiusz.katedra@wp.pl, Katedra Metropolitalna p.w. św. Marii Magdaleny w Warszawie, ul. św. Cyryla i Metodego 4/8, Warszawa 03-408

Zbigniew Kaźmierczak, z.kazmierczak@uwb.edu.pl, Instytut Filozofii Uniwersytetu w Białymstoku, Plac NZS 1, 15-420 Białystok

Krystyna Heland-Kurzak, kheland@aps.edu.pl, Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Wydział Pedagogiki, Katedra Pedagogiki Społecznej, ul. Szczęśliwicka 40, 02-353 Warszawa

Tadeusz J. Zieliński, tjz@onet.eu, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa