

Sylvia Kleczkowska

ORCID: 0000-0002-5214-1628

## JOHN HICK, PRZEWRÓT KOPERNIKAŃSKI W TEOLOGII. REWOLUCJA, KTÓREJ NIE BYŁO?

John Hick's Copernican Revolution in Theology. A revolution that hasn't happened?

### Streszczenie

W 1973 roku w książce *God and the Universe of Faiths* John Hick wezwał do przeprowadzenia rewolucji kopernikańskiej w chrześcijańskiej teologii religii. Niniejszy artykuł koncentruje się szczególnie na tej rewolucji, teocentrycznym i realocentrycznym modelu wszechświata religii, i kwestionuje sens takiej rewolucji. Zdaniem Hicka, potrzeba rewolucji kopernikańskiej w teologii obejmuje radykalną transformację naszej koncepcji wszechświata religii i miejsca naszej własnej religii w tymże wszechświecie. Wiąże się z odejściem od dogmatu, iż chrześcijaństwo znajduje się w centrum wszystkich religii, aby uświadomić sobie, że to Bóg jest w centrum i że wszystkie religie, w tym nasze własne, krążą wokół Niego. W późniejszych pracach termin Bóg, będąc zbyt charakterystycznym dla chrześcijaństwa, został zastąpiony przez *the Real*. Ta myśl doprowadziła Hicka do uznania, że wszystkie religie są różnymi fenomenalnymi doświadczeniami tego samego, jednego boskiego *noumenon*, tego samego *Real* i są równoważnymi drogami zbawienia dla swoich wyznawców. Choć Hick ciągle zmieniał i rozwijał swoją ideę rewolucji kopernikańskiej, nigdy nie porzucił swojego podstawowego założenia, tj. Boga lub *Real* jako centrum wszechświata religii. Niemniej jednak nigdy nie udało mu się odejść od idei Boga w sensie chrześcijańskim. Nawet w swojej ostatecznej eschatologicznej wizji jego *the Real* pojawia się jako Bóg o cechach chrześcijańskich. W rezultacie kopernikańska rewolucja Hicka nigdy nie zdołała przekroczyć ptolemejskiego epicyklu, z którego desperacko próbował uciec. Trudno zatem znaleźć uzasadnienie dla sensowności takiej rewolucji w teologii.

**Słowa kluczowe:** John Hick; pluralizm religijny; rewolucja kopernikańska; Immanuel Kant; Real; teocentryzm; eschatologia

## Abstract

It was in 1973, in his book *God and the Universe of Faiths*, that John Hick argued for a Copernican revolution in the Christian theology of religion. This article focuses mainly on this revolution, a theocentric and Realocentric model of world religions, and it questions the sense of such a revolution as well as its existence. The essence of Hick's idea basically states that the need for a Copernican revolution in theology involves an equally radical transformation in our conception of the universe of faiths and the place of our own religion in it. It involves a shift from the dogma that Christianity is at the centre to the realization that it is God who is at the centre, and that all the religions of mankind, including our own, serve him and revolve around him. In Hick's later work, the term 'God', being too religion-specific, was replaced by 'the Real'. This led to the statement that all religions are best understood as different phenomenal experiences of the one divine noumenon: the same Real(ity) and are equally valid ways of salvation for their followers.

Even though Hick kept changing and developing his idea of the Copernican revolution, he never changed his basic framework of the centrality of God or the Real at the universe of world religions. Nevertheless, Hick could not exceed the idea of God in the Christian sense and, even in his take on eschatology, the Real again appears as the God having Christian characteristics. As the result, Hick's Copernican revolution has never stepped out of the Ptolemaic circle from which he desperately tried to escape. It is difficult then to ground the sense and the existence of such a revolution in theology.

**Keywords:** John Hick, religious pluralism, Copernican revolution, Immanuel Kant, the Real, theocentrism, eschatology

Wkład Johna Hicka<sup>1</sup> w rozwój współczesnej filozofii religii jest niezaprzeczalny i nie chodzi tu jedynie o hipotezę pluralizmu religijnego<sup>2</sup>, ale również o koncepcję doświadczenia religijnego, weryfikacji eschatologicznej czy teodycei. Jednym z głównych postulatów J. Hicka w dziedzinie religii było odrzucenie „dowodów” na istnienie Boga na rzecz racjonalnego, bezdowodowego „przeświadczenia teistycznego”, a także uznanie, iż język religii (tj. wszelkie wypowiedzi o niej) są zasadne, choć nie oznacza to, że są absolutnie prawdziwe.

Na początku swojej drogi naukowej J. Hick był ekskluzywistą. Z czasem jego poglądy teologiczne przeszły swoistą transformację od fundamentalistycznej opcji ekskluzywistycznej w kierunku opcji pluralistycznej. W ramach tej

---

<sup>1</sup> John Harwood Hick (20.01.1922-09.02.2012 r.) – brytyjski filozof religii i teolog, jedna z centralnych postaci analitycznej filozofii religii i współczesnej filozofii religii w ogóle.

<sup>2</sup> Ten pluralizm Hick nazywa czasami inkluzywnym inkluzywizmem. O tym, jak on sam rozumie pojęcie pluralizmu religijnego, dowiadujemy się z jego książki *Problems of Religious Pluralism*, Palgrave Macmillan UK, 1985.

ostatniej odrzucił inkluzywistyczne podejście do dialogu międzyreligijnego, zakładające, że także w innych religiach zbawienie jest związane z ofiarą Chrystusa, i zaczął twierdzić, że chrześcijaństwo jest jednym z wielu nurtów życia religijnego, w ramach którego ludzie mogą wejść w zbawczą relację z Bogiem, co w konsekwencji doprowadziło go do zakwestionowania bóstwa Jezusa z Nazaretu.<sup>3</sup>

Naczelnym twierdzeniem pluralizmu religijnego Hicka jest przekonanie, iż różne tradycje religijne wypracowały swoje własne odpowiedzi na wezwanie Boga–Ostatecznej Rzeczywistości, którą w późniejszym okresie J. Hick nazywał *the Real*. Odpowiedzi te, choć powstałe w różnych kulturach na drodze odmiennego rozwoju historycznego, są równoważnymi reakcjami na boskie wezwanie. Nie są to tylko zwykłe interpretacje, lecz rezultaty autentycznego doświadczenia Boga. Ponieważ ludzie operują ciągle kategorią doświadczenia-jako, nic nie stoi na przeszkodzie, aby doświadczenie to przyjmowało alternatywne formy, uzależnione od kontekstu historyczno-kulturowego. Wszystkie wielkie religie świata stanowią zatem różne i równoprawne drogi pojmowania i wyrażania owej jednej Ostatecznej i Niewypowiedzianej Rzeczywistości. W tej samej mierze różne tradycje oferują odmienne drogi do tego samego celu, jakim jest zbawienie.<sup>4</sup> Inaczej mówiąc, wszystkie religie są równoprawnionymi drogami zbawienia dla ich wyznawców, gdyż zdaniem J. Hicka, zbawienie nie polega na przyjęciu wiary w Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela, lecz na przejściu od naturalnego egocentryzmu do radykalnie nowej orientacji, skoncentrowanej na ostatecznej Rzeczywistości, oraz na życiu miłością bliźniego.<sup>5</sup>

## 1. Etap kopernikański

Droga, która doprowadziła Hicka do skonstruowania hipotezy pluralizmu religijnego, była długa. Już w 1973 r., w książce *God and the Universe of Faiths*, wezwał teologię chrześcijańską do przeprowadzenia rewolucji kopernikańskiej w teologii, która miała polegać na fundamentalnej zmianie spojrzenia na inne religie i ich stosunku do chrześcijaństwa. W rzeczywistości polegała jednak na innej, odmitologizowanej interpretacji tożsamości Jezusa Chrystusa,

<sup>3</sup> John Hick, [https://pl.wikipedia.org/wiki/John\\_Hick](https://pl.wikipedia.org/wiki/John_Hick)

<sup>4</sup> D. Rogacz, *W stronę radykalnego pluralizmu religijnego*, Kraków 2016, s. 41-42.

<sup>5</sup> „Postrzegane w pluralistycznej perspektywie chrześcijaństwo jest jednym z nurtów życia religijnego, w którego ramach ludzie mogą wejść w relację soteriologiczną z Ostateczną Rzeczywistością, znaną chrześcijanom jako niebieski Ojciec. Ponieważ zbawienie możliwe jest w innych religiach, jest rzeczą arbitralną i nierealistyczną utrzymywać, że ofiara paschalna Chrystusa jest jedynym i ekskluzywnym źródłem zbawienia dla każdego człowieka”. G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005 s. 187.

Wcielenia, Boga oraz na przewartościowaniu wyjątkowości chrześcijaństwa. Hick niejednokrotnie podkreślał bowiem, iż twierdzić że łaska Boga dosięga inne religie jedynie za pośrednictwem naszej własnej religii, czyli przez osobę i krzyż Chrystusa, to jakby głosić, że światło Słońca może dosięgnąć inne planety jedynie jako odbite od Ziemi.

Wzywając do rewolucji w teologii J. Hick odwołuje się do kosmologii przeciwstawiając przestarzały system ptolemejski (z jego niekończącymi się epicyklami) systemowi Kopernika.<sup>6</sup> Analogicznie Hick scharakteryzował chrześcijańską teologię jako przestarzały system ptolemejski: jako nieustannie dodającą nowe epicykle, które zamiast pomóc, zaciemniają jej obraz, a wszystko po to, aby utrzymać wiarygodność swego własnego, nieefektywnego systemu.<sup>7</sup> Dlatego Hick, kierowany historyczną koniecznością, proponuje przewrót na wzór Kopernika. W ujęciu klasycznej teologii, stwierdza, inne religie krążyły wokół chrześcijaństwa, tak jak przed Kopernikiem Słońce krążyło wokół Ziemi. W nowym ujęciu wszystkie tradycje religijne, z chrześcijaństwem włącznie, będą krążyć wokół Ostatecznej Rzeczywistości, którą nazywamy Bogiem (na późniejszym etapie zaś *the Real*).



Ale to nie wszystko. Zdaniem Hicka to nie tylko chrześcijaństwo winno zejść z centrum na orbitę, ale również Jezus Chrystus. Innymi słowy, uważa on, że radykalna krytyka eklezjocentryzmu z jego aksjomatem *Extra Ecclesiam*

<sup>6</sup> Dla przypomnienia, system ptolemejski, czyli geocentryczny, tłumaczył ruch planet poprzez epicykle i twierdził, że Ziemia stoi w miejscu jako centrum, a księżyc, słońce i pozostałe ciała niebieskie obracają się dookoła niej. Wszelkie próby poszukiwania wzoru opisującego ruch ciał niebieskich były bardzo skomplikowane i nie dawały jasnej odpowiedzi. Kiedy M. Kopernik zaproponował umieścić w centrum słońce, opisanie ruchu gwiazd stało się banalnie proste.

<sup>7</sup> Kiedy spotykamy wyznawcę innej religii, dodajemy do teorii epicykl, który sprawia, że choć człowiek ten świadomie przynależy do innej religii, to w sposób nieświadomy lub wewnętrzny może być chrześcijaninem. Każdy, kto nie jest niewolniczo przywiązany do pierwotnego dogmatu, prawdopodobnie ujrzy sztuczność oraz małą siłę dowodową utworzonego obrazu i będzie gotów na przewrót kopernikański w swojej teologii religii. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, London 1977, s. 125.

*nulla salus*, nie może zatrzymać się na tezach teologii inkluzywistycznej<sup>8</sup>, lecz musi iść dalej, stawiając w centrum Boga i uznając Jezusa Chrystusa za jedną z wielu manifestacji Boga *ad extra* oraz jednego spośród wielu pośredników zbawczej łaski Boga.<sup>9</sup>

Sam przewrót kopernikański, choć brzmi szumnie, jest niczym innym jak przejściem od eklezjocentryzmu i chrystocentryzmu do różnie rozumianego teocentryzmu. W proponowanej przez J. Hicka wersji możemy go podzielić na dwa etapy:

- Etap kopernikański<sup>10</sup> – prezentujący teocentryczny model religii.
- Etap quasi-kantowski<sup>11</sup> – prezentujący realocentryczny model religii.

Pierwszy etap rewolucji kopernikańskiej rozpoczyna J. Hick od przytoczenia argumentów za koniecznością rewolucji kopernikańskiej w teologii. Jego zdaniem, tymi argumentami były:

- argument teologiczno-moralny, który doprowadził J. Hicka do teocentrycznego modelu wszechświata religii
- oraz argument fenomenologiczny, który ostatecznie skłonił go ku teocentryzmowi.<sup>12</sup>

Koncepcję argumentu teologiczno-moralnego J. Hick zaczerpnął z chrześcijańskiej idei Boga, którego głównym atrybutem jest miłość. J. Hick pyta bowiem, czy można zgodzić się z twierdzeniem, iż Bóg miłości, który – jak zakładamy – pragnie zbawienia wszystkich ludzi, w rzeczywistości zdecydował, że zbawienie to obejmie tylko niewielki ich procent, bo jedynie chrześcijan? Twierdzenie, że tylko chrześcijanie zostaną zbawieni, sprzeczne jest z atrybutem Boga, którym jest miłość – stwierdza Hick.

Argumentując zasadność swojej tezy J. Hick powołuje się na starą teologiczną formułę *extra Ecclesiam salus nulla* (poza Kościołem nie ma zbawienia)<sup>13</sup>, twierdząc przy tym stanowczo, iż jest to oficjalne nauczanie Kościoła obowiązujące w nim przynajmniej od 15 wieków. Oczywiście do-

<sup>8</sup> Zdaniem J. Hicka, teologia inkluzywistyczna jest jeszcze jedną wersją ptolemeuszowej teologii religii, kolejnym teologicznym epicyklem.

<sup>9</sup> Z. Kubacki, *Opcje pluralistyczne w teologii religii*, „Studia Theologica Varsoviensia” 47 (2009) nr 2, s.4.

<sup>10</sup> J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, 1973.

<sup>11</sup> Idem, *An Interpretation of Religion*, Macmillan, 1989.

<sup>12</sup> Por. Haejong Je, *Hick's "Copernican Revolution" and Its Theological Implications*, Asia-Africa Journal of Mission and Ministry, Vol. 5, 2012, s. 74.

<sup>13</sup> „[Kościół rzymski] Mocno wierzy, wyznaje i głosi, że nikt z tych, co są poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, ale i Żydzi, heretycy i schizmatycy, nie mogą stać się uczestnikami życia wiecznego, ale pójdą w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom, jeśli przed końcem życia nie będą do niego włączeni”. Eugeniusz IV, *Bulla unii z Koptami (Cantate Domino)*, Sesja II (4 lutego 1442; według kalendarza florenckiego 1441, <http://soborowa.strefa.pl/florencja.html> [dostęp 9.05.2018].

datkowo przytacza też inne dokumenty zarówno ze strony katolickiej<sup>14</sup>, jak i – co ciekawe – protestanckiej, które mają tę zasadę wspierać.<sup>15</sup>

Argument fenomenologiczny uzasadnia Hick kulturową względnością religii. Stwierdza on bowiem, iż w rzeczywistości w większości przypadków (poza niewielkim procentem konwersji) przynależność religijna związana jest z miejscem urodzenia. I tak jeśli ktoś urodzi się w Polsce, Meksyku czy we Włoszech, to najpewniej zostanie katolikiem, jeśli w hinduskiej rodzinie w Indiach – najprawdopodobniej hinduistą, jeśli w Egipcie – muzułmaninem, itd. Jeśli zatem religia jest wypadkową zależności etnicznych, historycznych, kulturowych czy geograficznych, to nie można twierdzić, aby którakolwiek z nich była lepsza. Jedynym sprawiedliwym wyjściem jest uznanie, że każda ma nieco inne spojrzenie na tego samego Boga, spojrzenie z punktu widzenia swojego położenia kulturowego, historycznego, geograficznego, etnicznego itd.<sup>16</sup>

Główne zarzuty podnoszone przeciw rewolucji Hicka na jej pierwszym etapie dotyczyły poprawności rozumienia zasady *extra Ecclesiam salus nulla* oraz koncepcji Boga umieszczonego przez Hicka w centrum wszechświata religii.

W rozprawie poświęconej krytycznej analizie hipotezy pluralistycznej Hicka Gavin D'Costa zastanawia się, czy przewrót kopernikański w teologii był w ogóle potrzebny. Jego analiza obejmuje cztery słuszne pytania:

1. Czy Hick właściwie pojmuje formułę *extra Ecclesiam salus nulla*?
2. Czy ta formuła rzeczywiście implikuje twierdzenie, że większość ludzi skazana jest na potępienie?
3. Jaki powód skłonił Kościół do utrzymywania tej formuły pomimo faktu, iż inkluzywistyczny epicykl uznaje istnienie zbawienia poza widzialnymi strukturami Kościoła?

---

<sup>14</sup> „Przymuszani wiarą, zobowiązani jesteście wierzyć i utrzymywać, że jest jeden święty, katolicki i apostołski Kościół. I stanowczo wierzymy oraz wyznajemy, że poza nim nie ma zbawienia ani odpuszczenia grzechów, (...).Toteż oznajmiamy, twierdzimy, określamy i ogłaszamy, że posłuszeństwo każdej istoty ludzkiej Biskupowi Rzymskiemu jest konieczne dla osiągnięcia zbawienia”. Bonifacy VIII, *Unam sanctam*, 18 XI 1302 r., <http://www.literatura.hg.pl/unamsan.htm> [dostęp 9.05.2018].

<sup>15</sup> “In the years since the war, more than one billion souls have passed into eternity and more than half of these went to the torment of hell fire without even hearing of Jesus Christ, who He was, or why He died on the cross of Calvary”. Congress on World Mission, Chicago, 1960; “The adherents of the non-christian religions and world views...must led themselves be freed from their former ties and false hopes in order to be admitted by belief and baptism into the body of Christ”. *Frankfurt Declaration*, 1970; “We therefore challenge, all non-christians, who belong to God on the basis of creations, to believe in him (Jesus Christ) and to be baptized in his name, for in him alone is eternal salvation promised to them”. *Frankfurt Declaration*, 1970. *God and the Universe of Faiths*, Oxford 1993, s. 120-123.

<sup>16</sup> Por. *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Louisville 1995, s. 8, 152.

4. Czy Bóg znajdujący się w centrum wszechświata religii jest rzeczywiście Bogiem wszystkich czy raczej jednej religii?<sup>17</sup>

W świetle tak postawionych pytań nietrudno skonstatować, iż analiza formuły *extra Ecclesiam salus nulla* jest u J. Hicka nieprawidłowa. Pomija on zarówno jej rozwój, jak i kontekst, niewłaściwie pojmując intencje i współczesne możliwości interpretacji tej zasady, przez co – powiedzmy – nieumyślnie zniekształca jej znaczenie.

Hick zupełnie ignoruje fakt (dobrze mu znany, ale który uznaje za jeszcze jeden inkluzywistyczny epicykl), że już od czasów Piusa IX (1846-1878) w Kościele katolickim zaczyna się mówić o możliwości osiągnięcia zbawienia w sytuacji niepokonalnej nieznaności chrześcijaństwa.<sup>18</sup> Natomiast za pontyfikatu Piusa XII (1939-1958)<sup>19</sup> pojawia się już wyraźna nauka podkreślająca, iż człowiek, chcąc się zbawić, niekoniecznie musi stać się faktycznym członkiem Kościoła, ale wystarczy, aby się z nim złączył „intencją lub pragnieniem”.<sup>20</sup>

Orzeczenia Nauczycielskiego Urzędu Kościoła precyzują rolę Kościoła jako pośrednika zbawienia także poza widzialnymi jego strukturami, obejmującą więc również wyznawców religii pozachrześcijańskich. Doktryna ta głosi nie tyle konieczność bezwzględnej i widzialnej przynależności do Kościoła dla osiągnięcia zbawienia, ile konieczność samego Kościoła dla realizowania się zbawienia w świecie oraz powołanie wszystkich ludzi do „katolickiej jedności ludu Bożego” (KK 13). Kościół jako powszechny sakrament i narzędzie zbawienia wszystkich ludzi ogarnia także tych, którzy go nie znają bądź do niego nie należą bez własnej winy (por. KK 14-16, 48; DM 7).

W oficjalnym nauczaniu Magisterium nigdy nie kwestionowano też możliwości obecności łaski Bożej poza chrześcijaństwem, a tego typu opinie teologiczne były zdecydowanie odrzucane.<sup>21</sup> Współczesna refleksja teologiczna

<sup>17</sup> G. D'Costa, *A Critical Evaluation of John Hicks Copernican Revolution in the Christian Theology of Religions*, Cambridge 1986, s. 27.

<sup>18</sup> *Singulari quadam*, 1854. BF II 32; przekonanie to podzielali Leon XIII i Pius X, było ono także obecne w schemacie nie ogłoszonej konstytucji o Kościele I Soboru Watykańskiego. I.S. Ledwoń. *Extra Ecclesiam salus nulla*. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin-Kraków 2002 s. 390.

<sup>19</sup> *Mystici Corporis Christi* (1943). DS 3821. Przyporządkowanie to, w przekonaniu papieża, wyrażonym w encyklice *Humani generis* (1950), nie oznacza jednak relatywizacji konieczności przynależności „do prawdziwego Kościoła, aby można zbawienie osiągnąć” (BF II 86), lecz dotyczy jedynie sytuacji niepokonalnej nieznaności Kościoła. Ibidem, s. 391.

<sup>20</sup> *Voto et desiderio*, DS 3870

<sup>21</sup> Wymienić należy bullę Piusa V *Ex omnibus afflictionibus* (1567) przeciw błędnym poglądom M. Bajusa (1513-89), uznającego m. in. wszystkie dobre czyny niechrześcijańskie za grzechy („Omnia opera infidelium sunt peccata”, DS 1925) oraz bullę Klemensa XI *Unigenitus Dei Filius* przeciw jansenistycznym błędom P. Ques-

nad związkiem Kościoła ze zbawieniem oferowanym przez Boga wyznawcom innych religii oraz powrót do pierwotnego znaczenia formuły *extra Ecclesiam salus nulla* doprowadziły do inkluzywistycznej interpretacji omawianej zasady i obecnie zawiera ona przekonanie, iż wszelka zbawcza łaska udzielana jest przez Jezusa Chrystusa, będącego jedynym Pośrednikiem wszelkiego zbawienia.<sup>22</sup>

Tradycyjną zasadę *extra Ecclesiam salus nulla* można i należy więc interpretować jako *sine Ecclesia salus nulla* oraz *extra Christum salus nulla* i *sine Christo salus nulla*.<sup>23</sup> Oznacza ona bowiem, że jedynym źródłem łaski jest Bóg oraz że prawda ta została w pełni objawiona w Jezusie Chrystusie. Przez wieki Kościół starał się być wierny prawdzie, że doktryna o miłującym Bogu, który pragnie zbawienia całej ludzkości, może być poznana jedynie dzięki Jezusowi Chrystusowi, a Ten z kolei nierozdzielnie związany jest z Kościołem. Tak ważne w hipotezie pluralistycznej pojęcie Boga–miłości potrzebuje ugruntowania, ale nie znajduje go w filozoficznej analizie atrybutów Boga, która mogłaby zostać przeprowadzona niezależnie od objawienia

---

nela (1634-1719), wyznającego przekonanie o nieudzielaniu przez Boga żadnej łaski poza Kościołem („*Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*”, DS 2429). I.S. Ledwoń. *Extra Ecclesiam salus nulla* s. 390.

<sup>22</sup> Na obecnym jednak etapie historii zbawienia Chrystus nie istnieje bez Kościoła, swego Mistycznego Ciała, którego On jest Głową (*Christus totus – membra et Caput*; por. Ef 1, 22 n.; 5, 22; Kol 1, 18): Chrystus zmartwychwstały i uwielbiony stanowi nierozdzielną jedność ze swym Kościołem i jako taki dokonuje zbawienia ludzkości (J. Ratzinger); jest On obecny w Kościele i związany z Kościołem do tego stopnia, że „kto znalazł Kościół, znalazł Chrystusa” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* 8.2); jak granice łaski są granicami Chrystusa, tak też granice Kościoła przekraczają jego widzialny obręb i obejmują wszelką rzeczywistość nadprzyrodzoną. Kościół ma strukturę znaku, obejmującą obok elementu empirycznego również element niewidzialny, transcendentny; ogarnia on sobą wszystkich tych, którzy przez łaskę związani są z Chrystusem; jakkolwiek nie są oni członkami Kościoła, są jednak do niego przyporządkowani i znajdują się w orbicie jego zbawczego działania. Gdziekolwiek zbawczo działa Chrystus, działa wraz ze swym Kościołem i poprzez Kościół; nie ma zbawienia poza Kościołem, bo nie ma zbawienia bez Kościoła, tak jak nie ma zbawienia bez Chrystusa: „Kościół jest sakramentem zbawienia świata nawet tam, gdzie świat nie jest Kościołem” (E. Bulanda). Pełnia Jezusa Chrystusa przekracza więc widzialne ramy Kościoła i ogarnia cały wszechświat, całą ludzkość i całą historię, w tym także religie pozachrześcijańskie, wszelką możliwą rzeczywistość objętą zbawczą ekonomią Boga i związaną tym samym z Chrystusem jako Realizatorem tej ekonomii w historii i Głową wszelkiego stworzenia; Kościół prowadzi wszelki byt stworzony do właściwej mu pełni, odwiecznie zamierzonej przez Boga. I.S. Ledwoń. *Extra Ecclesiam salus nulla* s. 391 n.

<sup>23</sup> Bowiem „gdzie łaska, tam zbawienie, gdzie zbawienie, tam Chrystus, gdzie Chrystus, tam Kościół” (A. Skowronek) lub też „...gdzie Kościół, tam i Duch Boży, a gdzie Duch Boży, tam Kościół i wszelka łaska” (św. Ireneusz, *Adversus haereses* III, 24, 1). Ibidem.



w Chrystusie. Utrzymywanie zasady *extra Ecclesiam salus nulla* oznacza zatem troskę o zachowanie nauki o miłującym Bogu.<sup>24</sup>

*Poza Kościołem nie ma zbawienia* nie musi być zatem rozumiane w znaczeniu negatywnym, zawężającym zbawienie jedynie do chrześcijan. Nie wynika to ani z historycznego kontekstu użycia tej formuły, ani z jej współczesnych interpretacji, a wręcz przeciwnie, można stwierdzić, że w chrześcijaństwie zawsze obecny był nurt teologiczny głoszący, iż zbawienie może być osiągnięte także przez niechrześcijan, choć – tutaj należy zgodzić się z Hickiem – zawsze w jakimś odniesieniu do Chrystusa.

Nie można jednak twierdzić, iż takie pojmowanie tej zasady wynika u Hicka z niezrozumienia lub braku zainteresowania współczesną mu teologią katolicką.<sup>25</sup> Wydaje się raczej, że świadomie pomijał jej prawidłową interpretację, gdyż w takiej formie nie przystawała ona do jego hipotezy pluralistycznej. Jest to zresztą charakterystyczny rys teologii Hicka, że do budowania tej hipotezy wybierał tylko takie elementy różnych religii, które mogły tę hipotezę uzasadnić.

Kolejny kierunek krytyki pierwszej fazy przewrotu kopernikańskiego w teologii dotyczył koncepcji Boga umieszczonego przez Hicka w centrum wszechświata religii. Nie chodzi tu nawet o samą terminologię – słowo „Bóg” nierozzerwalnie kojarzy się z chrześcijaństwem, ale bardziej o to, że Bóg Hicka przejawia cechy Boga chrześcijańskiego: osobowy, pełen miłości, pragnie zbawienia wszystkich ludzi, i że jego koncepcja jest silnie związana z chrystologią i chrześcijańskim doświadczeniem religijnym.

Chcąc zatem zastąpić normatywny chrystocentryzm normatywnym teocentryzmem, Hick nie zdaje sobie sprawy z faktu, że to właśnie jego teocentryzm implikuje związek z normatywnym chrystocentryzmem. Zdaniem D’Costy stanowisko J. Hicka to jeszcze jeden – tym razem jego własny – ptolemejski epicykl, ponieważ przy założeniach, jakie przyjął, nie da się oddzielić chrześcijańskiej wizji Boga od chrystologii.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Por. G. D’Costa, *John Hick’s Copernican Revolution: Ten Years After*, „New Blackfriars” 65(1984), s. 323-331.

<sup>25</sup> Dowodem tego jest jego polemika z teorią anonimowych chrześcijan Rahnera, którą uważa za jeszcze epicykl ptolemejskiej teologii. Jak w przypadku *extra Ecclesiam salus nulla*, także tutaj wykazuje jej całkowite niezrozumienie. Centralnym punktem teorii Rahnera jest źródło odkupieńczej łaski. Chrześcijanin znajduje jej ostateczny kształt w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, dlatego wszelka łaska – gdziekolwiek się znajduje – jest łaską Boga objawioną w Jego Synu, Jezusie Chrystusie. Hick uważa taką chrystologię za sugerującą, iż zbawienie, świadomość Boga, wyzwolenie z niewoli grzechu, doświadczenie nowego życia w odpowiedzi na Boskie wezwanie głoszone w innych religiach jest iluzoryczne.

<sup>26</sup> Por. G. D’Costa, *John Hick’s Copernican Revolution: Ten Years After*, op. cit., s. 323-331.

Nie należy też zapominać i o tym, że użyte przez J. Hicka pojęcie Boga osobowego wyklucza z religijnego wszechświata wszystkie nieteistyczne religie, takie jak chociażby wiele szkół buddyzmu czy hinduizmu.

Jak sam Hick uzasadnia swoją tezę? Otóż twierdzi on, że wiedzę o takim Bogu czerpiemy nie z filozoficznego poznania, ale z doświadczenia religijnego. Jeśli jednak J. Hick polega jedynie na religijnym doświadczeniu, to zgodnie ze swoją własną hipotezą musi zapewnić równy status wszystkim doświadczeniom religijnym, tak teistycznym, jak i nieteistycznym. To z kolei podważa jego pierwotne założenie, tj. ideę osobowego, miłującego Boga, ponieważ wiele religii nieteistycznych zdecydowanie przeczy takiemu założeniu.

Inną opcją, czasami przez niego wybieraną, jest ugruntowanie twierdzenia o miłującym Bogu w specyficznym fakcie, że chrześcijanin doświadcza swego życia w mniejszym lub większym stopniu jako żyjący w obecności Boga, tak jak uczy o tym Jezus, i w tym znaczeniu Jezus byłby decydującym punktem odniesienia do Boga. Jednakże w takim wypadku J. Hick musiałby uzasadnić swoje stanowisko argumentem o decydującym statusie Jezusa. Byłoby to konieczne dla podtrzymania roszczenia istnienia miłującego Boga przeciwko konkurencyjnym obrazom bóstw, takich jak np. krwawi bogowie plemienni.<sup>27</sup> To kieruje Hicka z powrotem w kierunku obozu teologii ptolemejskiej, który w zamyśle już posiada specjalne miejsce dla chrześcijaństwa i z powodzeniem utrzymuje w równowadze zarówno wyjątkowy statusu Chrystusa, jak i uniwersalną wolę zbawczą Boga.

## 2. Etap quasi-kantowski

Odpowiedzią na powyższą krytykę był kantowski model wszechświata religii zaprezentowany w książce pt. *An Interpretation of Religion* (1989 r.), który rozpoczął drugi etap przewrotu kopernikańskiego.<sup>28</sup> Od tego momentu Hick, broniąc się przed zarzutami, iż pojęcie Boga jest zbyt szerokie lub zbyt wąskie, aby stanowić centrum wszechświata religii, ostatecznie w odniesieniu do koncepcji Boga będzie posługiwał się charakterystycznym dla hipotezy pluralizmu religijnego terminem *the Real*.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Por. ibidem, s. 323-331.

<sup>28</sup> Nie oznacza to jednak, jak chcą krytycy, że zmienił koncepcję Boskiej Rzeczywistości, ale raczej zmienił terminologię tak, by pasowała do teistycznej i nieteistycznej koncepcji Boga.

<sup>29</sup> Do tej pory Hick używał różnych terminów: *the Transcendent*, *the Divine*, *The Eternal*, *The Eternal One*, *The Ultimate*, *The Ultimate Reality*, *The Supreme Principle*, *The One*. Ostatecznie jednak zdecydował się na *the Real*. Hick nie uważa jednak, aby ten termin był zupełnie adekwatny. Jego zdaniem, nie ma takiego terminu. Ostateczny *the Real* nie może być zdefiniowany, gdyż pozostaje poza zdolnościami

Do opisu tego terminu J. Hick posłużył się epistemologicznym modelem Immanuela Kanta, który rozróżniał *noumen* i *fenomen*, byt w sobie od bytu postrzeganego na miarę podmiotu i według jego kategorii poznawczych. Użycie, jakie Hick czyni z dystynkcji noumen-fenomen, różni się jednak od tego, jakie stosuje Kant.<sup>30</sup> Hick bowiem nie kopiuje epistemologii Kanta, ale przekłada język Kanta na język własnego systemu. Noumenalny świat religii istnieje niezależnie od naszego poznania, z kolei fenomenalny świat religii jest tym samym światem, ale w takiej postaci, w jakiej jawi się ludzkiej świadomości. Tak jak u Kanta *Ding an sich* jest zjawiskiem i rzeczą samą w sobie, czymś, co z jednej strony jest nam dane doświadczalnie jako zjawisko w naszych formach ujmowania i oglądu, z drugiej strony ma jednak całkowicie niezależny od tego byt sam w sobie, jako taki dla nas wprawdzie w żaden sposób niepoznawalny<sup>31</sup>, tak u Hicka rolę tę będzie spełniał *Real an sich* – Noumenalna Boska Rzeczywistość niewyraźalna w żadnym języku religijnym, byt dostępny

poznawczymi człowieka. Termin ten ma jednak tę zaletę, że nie będąc wyłączną własnością jakiegokolwiek tradycji, jest jednak dobrze znany w każdej z nich. W kategoriach teologii chrześcijańskiej nie ma tutaj problemu z rozpoznaniem Boga, jedynej samoistnej rzeczywistości, jako *the Real*. W islamie *the Real*, *al Haqq*, jest jednym z imion Allaha. W hinduskiej rodzinie wierzeń przyjmuje się myśleć o ostatecznej rzeczywistości, Brahmanie, jako *sat* lub *satya*, *the Real*. W buddyźmie Mahajany *Dharmakaja* lub *sunyata* jest również określana jako *tattva*, *the Real*. W chińskiej myśli religijnej ostateczna rzeczywistość to *Zhen*, *the Real*. *The Real* jest zatem, moim zdaniem, równie dobrym ogólnym terminem dla tego, co innymi terminami określają zamiennej w głównych teistycznych i nieiteistycznych tradycjach, a jednocześnie jest neutralny między różnymi sposobami pojmowania, doświadczania i tej Rzeczywistości. *An Interpretation of Religion*, op. cit., s. 233-237.

<sup>30</sup> Jest to użycie, którym Kant nigdy się nie posłużył; jego analiza stosowała się do badania poznania zmysłowego. Hick zdawał sobie sprawę, że takie zastosowanie filozofii krytycznej Kanta do analizy doświadczenia religijnego może być źle przyjęte, dlatego wyjaśniał: „W swoim omówieniu kategorii Kant był zainteresowany wyłącznie konstrukcją świata fizycznego w poznaniu zmysłowym. Osoba zainteresowana konstrukcją świata boskiego w obrębie doświadczenia religijnego staje wobec opcji przyjęcia bądź odrzucenia kantowskiego rozumienia poznania zmysłowego. Żadna z tych teorii ani nie domaga się, ani nie jest niekompatybilna z drugą. Wiemy już, że kantowska epistemologia religii nie była powiązana z kantowskim rozumieniem poznania zmysłowego, ale fakt ten nie powstrzymuje innych, zainspirowanych przez jego podstawową intuicję, od postrzegania religijnego i zmysłowego doświadczenia jako należących do tego samego rodzaju i tym samym rozciągnięcia kantowskiej analizy jednego typu poznania, we właściwie zaadoptowanej postaci, do drugiego rodzaju poznania”. *Ibidem*, s. 244.

<sup>31</sup> Kant jednak twierdził, że może być poznawalny dla jakiegoś inaczej ukształtowanego, intuicyjnego „umysłu”. Por. B. Andrzejewski, *Problem noumenu w kantyźmie i neokantyźmie*. W: *W kręgu inspiracji kantowskich*, red. R. Kozłowski, Warszawa-Poznań 1983, s. 113.

jedynie hipotetycznemu poznaniu intuicyjnemu, rzeczywistość pojmowana i doświadczana na sposób ludzki.

Podporządkowując doświadczenie religijne temu samemu schematowi, co doświadczenie zmysłowe w epistemologii Kanta, Hick przekonuje, że religijne doświadczenia ma do czynienia tylko z religijnymi fenomenami, będącymi skonstruowanymi przez ludzi ujęciami Noumenalnej Boskiej Rzeczywistości, jak na przykład Allah, Jahwe, Kriszna, Brahman czy Tao. Nigdy nie jesteśmy w stanie doświadczyć ostatecznej rzeczywistości religijnej samej w sobie.<sup>32</sup> Poszczególne obrazy *the Real an sich* są empirycznie realne, tzn. doświadczalne, a nasze odpowiedzi są uwarunkowane nie tylko indywidualną kondycją psychiczną, lecz w jeszcze większym stopniu tradycją, w której przyszło nam żyć.<sup>33</sup> Ponieważ kategorie naszego poznania zostały uformowane w różnych kulturach i tradycjach religijnych, dlatego w różnych kategoriach wyrażamy doświadczenie owej ostatecznej i niewypowiedzianej Rzeczywistości *an sich*. Hick stwierdza, że choć nie wielbimy tego samego Boga, to jednak różni bogowie, których wielbimy, są objawieniami jednej, ostatecznej i w sobie samej niewypowiedzianej Rzeczywistości. Dlatego, zdaniem Hicka, winniśmy patrzeć na chrześcijaństwo nie jako na jedyną drogę zbawienia, ale jako na część szerokiej i długiej historii życia religijnego na świecie. Historia ta zawiera nieteistyczną wiarę buddyzmu, adwaistyczne spojrzenie hinduizmu oraz monoteistyczne wiary judaizmu, islamu i chrześcijaństwa. Powinniśmy rozróżnić nieskończoną Rzeczywistość *an sich*, transcendującą zdolności naszego ludzkiego rozumu i drogi, na których owa uniwersalna obecność przyjęła konkretne postacie w ludzkim doświadczeniu dzięki pośrednictwu różnych zbiorów naszych pojęć religijnych i związanych z nimi praktyk duchowych. Rozróżnienie to pozwala zrozumieć, dlaczego istnieją różnice między religiami. Istnieją one, bo religia jest wypadkową podwójnego oddziaływania na człowieka: z jednej strony oddziaływania owej ostatecznej i niewypowiedzianej Rzeczywistości,

---

<sup>32</sup> G. Chrzanowski, *Filozoficzne podstawy pluralistycznej teologii religii*, w: *Chrześcijaństwo pośród religii. Pluralizm czy nadrzędność?*, red. W.J. Szytk, Katowice Panewniki 2009, s. 42.

<sup>33</sup> „Tradycja religijna, której część stanowią my sami, wraz z jej jedyną historią i etosem, wielkimi przykładami, pismami, które karmią nasze myśli i emocje, i być może ponad wszystko z jej pobożnością oraz sakramentalną i medytacyjną praktyką, kształtuje w sposób sobie właściwy, utworzony i zabarwiony «obiektyw», przez który w sposób konkretny świadomi jesteśmy tej Rzeczywistości jako osobowego Adonai lub jako Ojca niebieskiego, lub jako Allaha, Wiszny lub Sziwy (...) albo jako nieosobowego Brahmana lub Teo, Dharmakaya lub Nicości...” J. Hick, *Jesus and the World Religions*, w: *The Myth of God Incarnate*, London 1977, s. 141. I tu na jaw wychodzi główna różnica między Hickiem a Kantem. Kategorie Kanta były uniwersalnymi i wspólnymi wszystkim podmiotom strukturami, podczas gdy determinanty poznania Boga są u Hicka zmienne, zarówno w czasie (dzieje), jak i przestrzeni (poszczególne kultury). D. Rogacz, *W stronę radykalnego pluralizmu religijnego*, op. cit., s. 57.

z drugiej natomiast – oddziaływania określonej kultury, w której dany człowiek się wychowuje i przeżywa swoją relację do tej Rzeczywistości.<sup>34</sup>

Najważniejszym przymiotem Hickowego *the Real an sich* jest brak jakichkolwiek przymiotów, tj. radykalna transkategorialność, niepoznawalność i niewyraźność.<sup>35</sup> Jest to stanowisko nawet bardziej radykalne niż stanowisko samego Kanta, który dopuszcza możliwość istnienia intelektualnej intuicji noumenu, choć, jak twierdzi, aktualnie ludzkie istoty nie posiadają tej władzy. Ludzie posiadają jedynie intuicję zmysłową. Podobnie jak Kant, również Hick wyznaje przekonanie, że człowiek nie posiada władzy intuicji intelektualnej, zdolnej osiągnąć boski noumen. Nawet w doświadczeniu najgłębszego zjednoczenia mistycznego umysł posługuje się wytworzonymi kulturowo pojęciami i to, co jest doświadczone, to raczej przejaw Boskiej Rzeczywistości, niż sama Noumenalna Boska Rzeczywistość (*Real an sich*). Mamy tu do czynienia z paradoksem epistemologii religii Hicka. Możemy bowiem myśleć o Noumenalnej Boskiej Rzeczywistości, medytować o niej, a nawet czcić, ale nigdy nie będziemy mogli jej poznać ani doświadczyć.<sup>36</sup>

Jeżeli zatem Noumenalna Boska Rzeczywistość nie jest i nie może być doświadczana w granicach ludzkiego poznania, to pojawia się pytanie dlaczego w ogóle postulować taką niepoznaną i niepoznawalną *the Real an sich*. Otóż J. Hick twierdzi, że boski noumenon jest koniecznym postulatem pluralistycznego życia.<sup>37</sup> Postulujemy *the Real an sich* jako podstawę prawdziwościowego charakteru tego zakresu form religijnego doświadczenia (tzw. „konieczny postulat”).<sup>38</sup> Argument oparty na epistemologicznej zasadzie, że fenomenalny

<sup>34</sup> Z. Kubacki, *Opcje pluralistyczne w teologii religii*, op. cit., s. 118.

<sup>35</sup> W. Rowe twierdzi, że *the Real an sich* nie może być absolutnie niepojmowalny, bo orzekamy o nim niepoznawalność. Z drugiej strony, własności formalne mu przypisywane są puste. Cechy substancjalne zaś, które jako zapośredniczone w *Real to us (dla nas)* odnoszą się pośrednio do *Real an sich*, wykluczają się nawzajem. Bóg nie może być sprzecznym bytem: jest On albo osobowy, albo nieosobowy. Natomiast zdaniem Ch. Insole’a, apofatyzm Hicka stoi w sprzeczności z samym pluralizmem. Jeśli bowiem zakładamy, że wszystkie religie są prawdziwe, to wtedy Bóg musi być koniunkcją wszystkich przypisywanych mu cech, a nie ich dysjunkcją. J. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York 2001, s. 83–87; D. Rogacz, *W stronę radykalnego pluralizmu religijnego*, Kraków 2016, s. 131..

<sup>36</sup> K. Rose, *Knowing the Real. John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, New York 1996, s. 76.

<sup>37</sup> *An Interpretation of Religion*, op. cit., s. 249; G. Mavrodes podkreśla, iż Hick postuluje istnienie *Real an sich*. Postulować można istnienie czegokolwiek. Hick podaje dowód na istnienie takiego postulatu: jest nim doświadczenie religijne. *Real an sich* nie można jednak doświadczyć. Jeśli nie można go doświadczyć, to należy podać jakąś deskrypcję tego postulowanego bytu. Tymczasem *Real an sich* jest niewyraźne. G. Mavrodes, *Responses and Discussion*, w: *Dialogues in the Philosophy of Religion*, red. J. Hick, New York 2001, s. 64–66.

<sup>38</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion*, 1989, s. 249.

świat jest tym samym noumenalnym światem, ale w takiej postaci, w jakiej jawi się ludzkiej świadomości.<sup>39</sup> Chociaż zatem nie mamy bezpośredniego dostępu do *Real*, to Hick uważa, że musimy taki postulat zgłosić, bo bez tego pozostalibyśmy z konglomeratem osobowych i nieosobowych przejawów *the Real*, z których każde rościłoby sobie prawo do bycia Ostatecznym (*the Ultimate*), ale w rzeczywistości żadne z nich samo nigdy nie mogłoby nim być.<sup>40</sup>

Skoro nie można orzekać o *Real an sich* żadnych cech substancjalnych ani nie można, jak podkreśla sam Hick, powiedzieć, iż jest substancją, to na jakiej podstawie uważamy, że jest tylko jedno *Real an sich*? Hick przyznaje, iż nie ma żadnej racji *a priori* dla takiego podejścia (jest to jego podstawowe założenie), jednakże trudno byłoby mu pojmować Ostateczną Rzeczywistość jako „federację” bytów bądź niepowiązaną różnorodność. Drugim zaś powodem jest próba poszukiwania hipotezy możliwie najprostszej, która nie głosi nic więcej ponad to, iż wszystkie formy doświadczenia religijnego są rzeczywiste. Stwórca świata i zbawca duszy może być tylko jeden, chyba że nie traktujemy poważnie określenia „ostateczny”. Jedyność wyraża bowiem niezależność od czegokolwiek innego.<sup>41</sup>

Pojawia się tu jednak fundamentalna sprzeczność w definiowaniu przez Hicka Noumenalnej Boskiej Rzeczywistości (*Real an sich*). Z jednej strony Hick definiuje ją w kategoriach transcendentálnych, nazywając koniecznym postulatem, a z drugiej nadaje jej charakter przyczyny indukującej doświadczenie religijne. Stwierdza bowiem, że jedyne, do czego jesteśmy upoważnieni, mówiąc o noumenalnej *Real*, to że jest ona rzeczywistością, której wpływ wytwarza, we współpracy z ludzkim umysłem, fenomenalny świat naszego doświadczenia. Jeżeli jednak Noumenalna Boska Rzeczywistość (*Real an sich*) jest czynnikiem przyczynowym, to nie może być jednocześnie transcendentálnym postulatem, bo ten jest tylko pojęciem. Hick nie może się zdecydować, które stanowisko przyjąć i często stara się połączyć te dwa ujęcia, stwierdzając np., że *Real an sich* jest postulowanym przez nas przedzałożeniem religijnego doświadczenia i religijnego życia, podczas gdy bogowie, a także doświadczani mistycznie Brahman, Sunyata i inni, są fenomenalnymi manifestacjami *Real* zachodzącymi w obrębie religijnego doświadczenia. Nie jest jednak rzeczą logicznie spójną twierdzić, że postulowany transcendentálny obiekt, jakim jest *Real an sich*, posiada swoje przejawy, że oddziałuje na ludzkie procesy poznawcze i generuje doświadczenie religijne. Wbrew temu, co pisze Hick, niemożliwy do doświadczenia transcendentálny postulat nie może oddziaływać na ludzką świadomość. W jaki sposób coś, do czego nie odnosi się pojęcie przyczyny, może mieć na coś wpływ?<sup>42</sup> J. Hick nie udziela jasnej odpowiedzi na to pytanie.

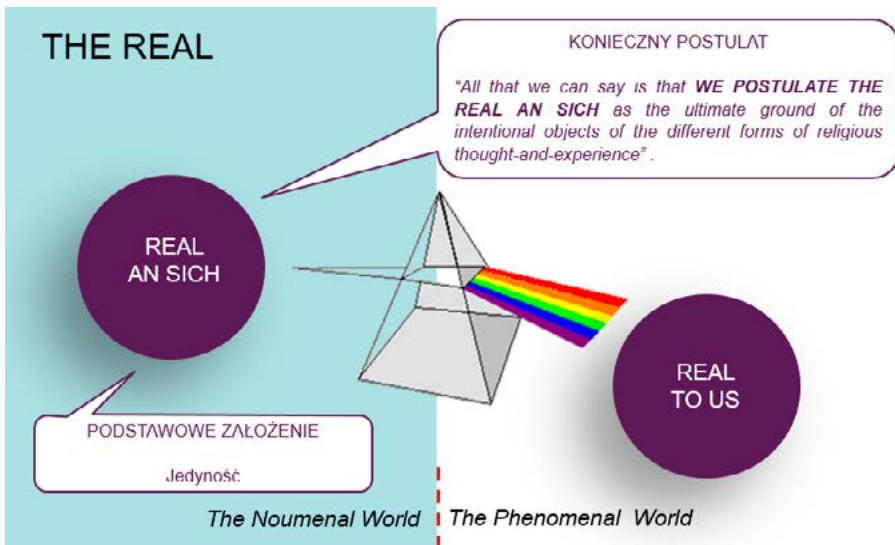
<sup>39</sup> Ibidem, s. 241.

<sup>40</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion*, op. cit., s. 248-249.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 248.

<sup>42</sup> G. Chrzanowski, *Filozoficzne podstawy pluralistycznej teologii religii*, op. cit., s. 44.

Po drugiej stronie modelu Hicka znajduje się *Real to us (dla nas)*: Rzeczywistość taka, jak pojmują ją i doświadczają jej ludzie. Istnieją dwa sposoby określenia relacji między *Real an sich* i *Real to us*. Pierwszy, noumenalno-fenomenalny, zakłada, iż *Real to us* jest manifestacją *Real an sich*, obejmując aspekty *the Real* ujawniające się w doświadczeniu człowieka: ojcowską miłość (chrześcijaństwo), świadomość (hinduizm), błogość (buddyzm) itd. *Real an sich* transcenduje te określenia, co oznacza, iż jest od nich nieskończenie bogatszy i można go doświadczyć jedynie w częściowy i nieadekwatny sposób, który opisuje historia religii.<sup>43</sup>



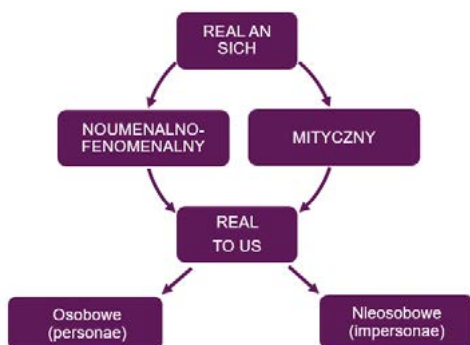
Drugie ujęcie relacji między *Real an sich* i *Real to us* jest takie, że zgodnie z teorią analogii św. Tomasza nie możemy uchwycić tego, czym jest Bóg sam w sobie, jest on bowiem prosty, a ludzkie poznanie jest z konieczności złożone i propozycjonalne, dlatego przypisywane Bogu atrybuty wyrażają raczej to, w jakiej relacji do nas znajduje się Bóg. Zdaniem Hicka, tutaj powstaje mit (opis naszej relacji z *Real*), który niejako zmusza nas do podjęcia odpowiedniego zachowania na wezwanie *Real an sich*.<sup>44</sup>

J. Hick wyróżnia dwa zasadnicze rodzaje przejawów *Real to us*: osobowe (*personae*) i nieosobowe (*impersonae*).<sup>45</sup>

<sup>43</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion*, op. cit., s. 247.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 247-248.

<sup>45</sup> Boska rzeczywistość nie jest znana bezpośrednio *an sich*, ale gdy ludzie odnoszą się do niej w trybie spotkania Ja-Iy, doświadczają jej jako osobowej. [...] Gdy ludzie odnoszą się do *Real* w trybie świadomości nieosobowej, doświadczają *Real* jako nieosobowej. Ibidem, s. 245



Zgodnie z modelem kantowskim to, co poznawane, określone jest przez możliwości i strukturę poznającego; skończone osoby zawsze będą miały swoistą i naturalną tendencję do ujmowania Rzeczywistości jako boskiej osoby, boskiego Ty.<sup>46</sup> Istotną cechą osobowych form *Real to us* jest ich skończoność w sensie fenomenologicznym. Bóg jest oczywiście rozumiany jako dobry i mogący spełnić wszystkie prośby Pan, niezmiernie przekraczający punkt widzenia człowieka, niemniej kwestia nieskończoności jest podnoszona dopiero w przypadku Boga filozofów, a nie Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Nawet jeśli Bóg jest nieskończony, jest taki „w sobie”, przejawiając się jako osoba w spotkaniu ze skończonym człowiekiem, nie może bowiem swej nieskończoności w pełni objawić. Jego nieskończoność jest wywnioskowana.<sup>47</sup>

Mówiąc o osobowych przejawach *the Real*, Hick nie uważa jednak, iż *the Real* jest swoistą większą osobą, przekraczającą wszystkie boskie osoby, czy to wzięte z osobna, czy łącznie. *The Real* jest ostatecznym gruntem, przekra-

<sup>46</sup> Osobowe przejawy *Real* dominowały w religiach pogańskich, personifikujących siły przyrody i zalety ducha. Podobnie przebiega to np. w szintoizmie. Niewątpliwie osobowy charakter ma Bóg religii Abrahamowych: judaizmu, chrześcijaństwa, islamu. Osobowe formy Absolutu odnajdujemy również w hinduizmie, choć tu sprawa się komplikuje – wyjątkiem są Upaniszady i bazująca na nich *adwaita wedanta*. Buddyzm przyjmuje istnienie mnogości bogów (*devas*), ale uczestniczą one w samsarze na równi z człowiekiem. Absolut, jakkolwiek rozumiany, osobą nie jest. Podobnie bodhisattwowie stanowią raczej manifestację współczującego aspektu natury Buddy niż samą naturę. Osobowych przejawów *Real* próżno szukać w konfucjanizmie i taoizmie, choć ludowa religia chińska jest już pełna bogów. D. Rogacz, *W stronę radykalnego pluralizmu religijnego*, s. 59.

<sup>47</sup> Towarzyszył temu bujny rozkwit teologii negatywnej, tak w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie. Ostatecznie jednak Talmud, Ewangelia i Koran są przede wszystkim zbiorami zaleceń praktycznych, a co za tym idzie, wyłaniający się z nich obraz Boga jest – tak długo, jak nie zabierają się do niego filozofowie – wizją przemawiającego do człowieka boskiego Ty. Por. D. Rogacz, *W stronę radykalnego pluralizmu religijnego*, op.cit., s.60; J.Hick, *An Interpretation of Religion*, op.cit., s.258.



czającym poznanie, łączącym się z ludzką świadomością tylko i wyłącznie za pośrednictwem osobowych i nieosobowych przejawów. Ponieważ jednak bogowie są osobami *the Real*, nie można powiedzieć, iż są jedynie projekcjami swych czcicieli: są również manifestacjami Ostateczności, a dokładniej: interfejsem łączącym *the Real* i ludzki umysł. Tak rozumiana osoba zmienia się w dziejach: zmienność opisów Jahwe czy Kriszny nie jest zatem argumentem przeciwko religii.<sup>48</sup>

I pojawia się tutaj kolejna wątpliwość, lecz dotyczy ona *Real to us*. Na ile sensowne jest operowanie taką kategorią? Na pierwszy rzut oka obejmuje ono bowiem całkiem różne wyobrażenia i pojęcia: osobowe i nieosobowe. Wśród wielu ujęć *the Real* znajdują się też takie, które się nawzajem wykluczają. Prowadzi to do problemu konfliktu twierdzeń prawdziwosciowych. Owe ujęcia, choć diametralnie różne, są – jako odnoszące się do tego samego *Real an sich* – jednakowo prawdziwe. Co jednak z wizjami Boga, które są po prostu fałszywe, tzn. wchodzą w skład przekonań religijnych, ale wynikają wyłącznie z kulturowych i historycznych uwarunkowań? Wreszcie, skąd mamy wiedzieć, które przedstawienia są fałszywe? Nie mamy przecież dostępu do perspektywy boskiego oka, która pozwoliłaby nam dostrzec izomorfizm obu Rzeczywistości niejako z zewnątrz. Rodzi to problem kryterium prawdziwości.<sup>49</sup>

Już Kanta pytano o to, w jaki sposób może on udowodnić, że istnieje odpowiedniość między fenomenami a rzeczą samą w sobie i w jaki sposób *Ding an sich* oddziałuje na świadomość. Modyfikując tę kwestię, możemy zapytać, skąd Hick wie o istnieniu jakiegokolwiek odpowiedniości między Noumenalną Boską Rzeczywistością a jej osobowymi i nieosobowym przedstawieniami.<sup>50</sup> Zdaniem J. Hicka, jego kategorie funkcjonują w dokładnie taki sam sposób, jak kategorie Kanta: Noumenalna Boska Rzeczywistość jest niezależną realnością, którą umysł przekształca w fenomeny religijnego doświadczenia za pomocą kategorii Boga i Absolutu. Za pomocą idei schematyzacji Hick próbuje uzasadnić paradoksalne twierdzenie, że niepoznawalna i niedoświadczalna *Real an sich* może być – jest! – przedmiotem całej serii doświadczeń, które napotykamy w religiach: „doświadczamy Noumenalnej Boskiej Rzeczywistości wówczas, gdy jej obecność oddziałuje na naszą świadomość”. Treść religijnych fenomenów nie odzwierciedla jednak treści noumenalnej *Real* – jest ona całkowicie neutralna wobec kategorii i schematyzacji. Nic, z wyjątkiem prostego faktu domniemanej egzystencji, nie bierze udziału w konstrukcji fenomenologicznych obrazów boskiej rzeczywistości.<sup>51</sup>

Takie tłumaczenie związku między noumenem i fenomenem w doświadczeniu religijnym oznacza jedynie, iż oprócz nieweryfikowalnego roszcze-

<sup>48</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion*, op. cit., s. 258.

<sup>49</sup> D. Rogacz, *W stronę radykalnego pluralizmu religijnego*, op. cit., s. 59.

<sup>50</sup> G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, op. cit., s. 216.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 218.

nia, że Noumenalna *Real* istnieje, filozofia religii Hicka popada ostatecznie w niekognitywistyczny funkcjonalizm.<sup>52</sup> Czy zatem prof. Hick jest w stanie udowodnić, że w ogóle istnieje jakiś boski noumen kryjący się poza religijnymi fenomenami?

Z kolejnych partii *An Interpretation of Religion* dowiadujemy się, że wszystkie przejawy *Real an sich* prowadzą do zbawczej transformacji świadomości: z egoistycznej i pełnej cierpienia (*self-centredness*) na szczęśliwą, skoncentrowaną na Rzeczywistości (*Real-centredness*).<sup>53</sup> Mówienie o zbawieniu jako o odwróceniu się od *self-centredness* do *Real-centredness* usuwa wprawdzie ptolemejskie echo językowe, ale usuwa także jednocześnie istotną treść pojęcia zbawienia, a co za tym idzie, roszczenia prawdziwości różnych religii. Hick pisze bowiem, że to, co obecnie wydaje się sprzeczne w oświadczeniach różnych religii na temat ostatecznej Rzeczywistości, w eschatologicznym wymiarze okaże się komplementarne, gdyż to, co możemy powiedzieć na temat tej Rzeczywistości, nie jest typu „albo-albo”, lecz typu „jedno i drugie”. W końcowym rozrachunku okaże się, że różni bogowie, których czczą wyznawcy różnych religii, są objawieniami jednej i tej samej niewypowiedzianej ostatecznej Rzeczywistości.<sup>54</sup> To jednak, czy różne religie są równie ważnymi zbawczymi wyobrażeniami jednej Boskiej Rzeczywistości (*the Real*), jest kwestią, którą można rozstrzygnąć jedynie przez weryfikację eschatologiczną, przekonuje dalej Hick.

### 3. Wnioski

To właśnie paradoksalnie niewinne stwierdzenie stanowi kolejny zarzut wobec przewrotu kopernikańskiego Hicka. Czy rozsądne jest bowiem domagać się rewolucji kopernikańskiej w teologii w sytuacji, kiedy istnieje szansa, iż w ostatecznej weryfikacji eschatologicznej może się jednak okazać, że chrześcijańska teologia typu ptolemejskiego lub jakaś inna jest teologicznie uzasadniona?<sup>55</sup>

Pytanie to jest o tyle interesujące, że w opublikowanej w 1976 r. książce *Death and Eternal Life*<sup>56</sup> J. Hick faktycznie przeprowadził eschatologiczną analizę, w której zaprezentowany przez niego eschaton okazał się zdecydowanie teistyczny, jeśli nie całkowicie chrześcijański. Oczywiście, trzeba mieć na

<sup>52</sup> K. Rose, *Knowing the Real. John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, op. cit., s. 76-78.

<sup>53</sup> Por. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, op. cit., s. 299-309; idem, *Religious Pluralism, The Encyclopaedia of Religion*, t. 12, New York-London 1987, 331.

<sup>54</sup> Por. P. Knitter, *No Other Name?*, Maryknoll, NY 1985, s. 148-149.

<sup>55</sup> Por. P. R. Eddy, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, Oregon, USA 2015, s. 39-40.

<sup>56</sup> J. Hick, *Death and Eternal Life*, London 1976.

uwadze, że analiza ta została dokonana w czasie pierwszego etapu przewrotu kopernikańskiego, kiedy Bóg z centrum wszechświata religii nosił jeszcze cechy chrześcijańskie.

Niemniej J. Hick nigdy nie sprostował tego stanowiska. Co więcej, w wydanej w 2001 r. książce *Encountering Evil*<sup>57</sup> jego *the Real* pojawia się w eschatonie znowu jako ten, który przejawia cechy Boga chrześcijan. Hick bowiem pisze, że przebywa on w pełnej miłości komunii z całą ludzkością, a ta z kolei znajduje się w trakcie ciągłego stwarzania w kierunku ostatecznego stanu doskonałej osobistej wspólnoty w Królestwie Boskim. Ów stan ostateczny jest przez niego przedstawiany jako ten, w którym indywidualność (jaźń) zostaje przekroczona we wspólnotowej jedności z Bogiem.

Nietrudno zauważyć, że to nowe stanowisko domaga się koncepcji Boga pojętego jako osobistego Pana, Bytu odrębnego od stworzenia, i że ten jego nowy eschatologiczny pogląd przynajmniej w domyśle odrzuca np. koncepcję adwaity, iż Atman jest Brahmanem, kolektywna ludzka jaźń jest ostatecznie identyczna z Bogiem.<sup>58</sup>

W takim przypadku prof. Hick wydaje się bronić dwóch sprzecznych pozycji. Po pierwsze, twierdzi że zarówno religie teistyczne, jak i nieteistyczne posiadają równie zbawczą wartość, a *the Real* jest równie autentycznie myślany i doświadczany jako osobowy i nieosobowy. Po drugie, utrzymuje że naszą ostateczną (a zatem przypuszczalnie prawdziwą) relacją z *the Real* jest relacja wiecznej, pełnej miłości komunii z osobowym, kochającym Bogiem. Jeśli tak jest, to na jakiej podstawie można twierdzić, że religie z nieosobowymi pojęciami bóstwa czy religie nieteistyczne są tak samo autentyczne, równie zbawcze i równie prawdziwe jak te z osobowymi pojęciami bóstw i teistyczne? Czyż np. buddysta i zwolennik jogi samkhya nie odkryją w eschatonie, że ich myślenie i doświadczenie *the Real* nie były w takim samym stopniu autentyczne i odpowiednie jak w przypadku wyznawców religii z osobowymi pojęciami bóstw?<sup>59</sup>

Zatem jeśli nawet Hick w drugim etapie przewrotu kopernikańskiego usunął teistycznego Boga z centrum wszechświata religii (przez rozważany właśnie epicykl), to i tak ostatecznie odkrywamy, że w końcowej analizie eschatologicznej ten sam Bóg (*the Real*) pojawia się ponownie na końcu czasów, raz jeszcze popychając J. Hicka z powrotem w kierunku obozu ptolemejskiego, z którego ten cały czas próbuje uciec. Tak więc wydaje się, że trzeba przyznać rację G. D'Costa, kiedy ten mówi, że rewolucja kopernikańska jest jeszcze jednym, choć raczej zagmatwanym epicyklem w ptolemejskiej teologii chrześcijańskiej.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> J. Hick, *Encountering Evil, A New Edition: Live Options in Theodicy* by Stephen T. Davis, Louisville, 2001.

<sup>58</sup> Por. G.D'Costa, *John Hick's Copernican Revolution: Ten Years After*, s. 323-331.

<sup>59</sup> Por. Ibidem, s. 323-331.

<sup>60</sup> Por. Ibidem s. 331.

## Bibliografia:

- Andrzejewski B., *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*. W: *W kręgu inspiracji kantowskich*, red. R. Kozłowski, Warszawa-Poznań 1983.
- Chrzanowski G., *Filozoficzne podstawy pluralistycznej teologii religii*, w: *Chrześcijaństwo pośród religii. Pluralizm czy nadrzędność?*, red. W.J. Sztyk, Katowice Panewniki 2009, s. 27-46.
- Chrzanowski G., *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005.
- D'Costa G., *A Critical Evaluation of John Hicks Copernican Revolution in the Christian Theology of Religions*, Cambridge 1986.
- D'Costa G., *John Hick's Copernican Revolution: Ten Years After*, „New Blackfriars”, 65, 1984.
- Eddy P.R., *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, Eugene, Oregon, USA 2015.
- Hick J., *Death and Eternal Life*, London 1976.
- Hick J., *God and the Universe of Faiths*, London 1977.
- Hick J., *Religious Pluralism*, *The Encyclopedia of Religion*, t. 12, New York-London 1987.
- Hick J., *An Interpretation of Religion*, London 1989.
- Hick J., *God and the Universe of Faiths*, Oxford 1993.
- Hick J., *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Louisville 1995.
- Hick J., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York 2001.
- Hick J., *Encountering Evil. A New Edition: Live Options in Theodicy by Stephen T. Davis*, Louisville 2001.
- Ledwoń I.S., *Extra Ecclesiam salus nulla*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002 s. 389-395.
- Knitter P., *No Other Name?*, Maryknoll, NY 1985.
- Kubacki Z., *Opcje pluralistyczne w teologii religii*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 47(2009), nr 2, s. 111-138.
- Rogacz D., *W stronę radykalnego pluralizmu religijnego*, Kraków 2016.
- Rose K., *Knowing the Real. John Hick on the Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*, New York 1996.
- [https://pl.wikipedia.org/wiki/John\\_Hick](https://pl.wikipedia.org/wiki/John_Hick) [dostęp 9.05.2018].
- <http://soborowa.strefa.pl/florencja.html> [dostęp 9.05.2018].
- <http://www.literatura.hg.pl/unamsan.htm> [dostęp 9.05.2018].

**Sylwia Kleczkowska** – mgr lic. teologii. Ur. 1973 r. w Gdyni. Absolwentka Wydziału Prawa i Administracji na Uniwersytecie Gdańskim (1992-1997) oraz doktorantka w Instytucie Teologii Fundamentalnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (1998-2006).