

Stanisław Krajewski

Widzenie słonia: uwaga na marginesie książki Hicka

John Hick należy do najważniejszych filozofów religii czy teologów usiłujących poważnie potraktować fakt pluralizmu religijnego. Zestawianie jego prac z wykładem katechizmu katolickiego nie wydaje mi się szczególnie płodne. W wykładzie katechizmu stosunek do innych religii jest bowiem sprawą drugorzędną. Tym bardziej niepodstawową kwestią jest w katechizmie stosunek do nie-religijnych światopoglądów czy quasi-religii, jak choćby naturalizm-fizykalizm-materializm-humanizm, który Hick w książce *Piąty wymiar* traktuje – słusznie – jako podstawową i wspólną ludziom współczesnym płaszczyznę ujmowania świata. Ponadto Hick zwraca się do każdego czytelnika i dlatego zakłada możliwie niewielki stopień akceptacji wierzeń religijnych, a ponadto wykorzystuje w wykładzie elementy różnych tradycji, natomiast katechizm – przeciwnie – prezentuje w możliwie autorytatywny sposób podejście, które obowiązuje w jednej tylko religii, z myślą o wyznawcy, który w zasadzie akceptuje całość tradycji. Choć można oczywiście porównywać dowolne dwa obiekty, w przypadku *Piątego wymiaru* oraz *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* należałoby najpierw dokonać dogłębnej analizy celowości takiego porównania. Uchylając się od tego i od sugestii Redakcji „Przeglądu Filozoficznego”, by przyrównać te dwie książki, pozwolę sobie jednak uczynić na marginesie książki Hicka uwagę o jego podejściu do pluralizmu religijnego.

O ile napisane w różnych poetykach książki niełatwo jest porównywać, o tyle warto zestawiać książki Hicka z innymi autorami, również katolickimi, którzy w centrum uwagi stawiają pluralizm religii. Do nich należy jezuita Jacques Dupuis, którego książka *Chrześcijaństwo i religie* wyszła niedawno po polsku w przekładzie Stanisława Obirka (WAM, 2003). Dupuis miał kłopoty z Kongregacją Nauki Wiary, jednak zostały one w dużej mierze przezwyciężone. Pozostaje oczywiście ważną i trudną kwestią, w jakim stopniu poglądy Dupuis są reprezentatywne, a w jakim wyrażają jego własne przemyślenia, których nie podzielają inni teologowie katoliccy. Jednak nawet jeśli są tylko wyrazem indywidualnych po-

szukiwań, o ile czynione są w poczuciu łączności z tradycją i w przekonaniu o zasadniczej wierności swojej religii, zasługują na uwagę jako świadectwo tego, do czego może prowadzić namysł nad współczesną sytuacją religii. To samo odniósłbym do bliskiego mi żydowskiego teologa Irvinga Greenberga, którego dwa artykuły pojawiły się niedawno po polsku. Są to: *Nowy model żydowskiej afirmacji chrześcijaństwa*, „Znak” 1/2003, s. 12–34, oraz *Judaizm i chrześcijaństwo jako zbawcze przymierza*, w: *Pamięć przeszłości. Stefanowi Wilkanowiczowi na początek dziewiątej dekady* (red. J. Poniewierski), Znak 2005, s. 313–336.

Chociaż nie jest to miejsce na omawianie wspomnianych dwóch autorów, pozwolę sobie na wzmiankę o ich metodzie, która jest wspólna i, paradoksalnie, dlatego dość utrudnione są wszelkie próby ich porównywania. Zarazem – jak za chwilę się okaże – wykonują oni krok, którego Hick nie chce uczynić. Otóż obaj rozwijają myślenie o innych religiach w ramach swojej własnej teologii. Dupuis rozwija mianowicie taką interpretację chrystologii, która umożliwia potraktowanie niektórych innych tradycji religijnych jako dróg zbawienia, zainspirowanych przez Boga – są więc one uprawnione z perspektywy Kościoła. Dupuis rozszerza zatem pojęcie „zbawienia przez Chrystusa”. Greenberg rozszerza natomiast sens kluczowego dla judaizmu pojęcia „przymierza”: pokazuje wielość przymierzy zawartych ze Stwórcą, a to umożliwia potraktowanie chrześcijaństwa jako wyrazu uprawnionego z perspektywy żydowskiej innego przymierza. Obaj mają oczywiście prekursorów, np. kilkadziesiąt lat przed Dupuis Karl Rahner wprowadził pojęcie „anonimowych chrześcijan”, a osiemset lat przed Greenbergiem jemenicki filozof żydowski Netanel ibn el-Fajumi pisał o tym, że Stwórca „wysłał proroków do różnych ludów wedle ich języków”. Zarówno Dupuis, jak i Greenberg chcą znaleźć opis innych religii w języku własnej, ale tym różnią się od większości dawniejszych autorów, że nie zakładają, iż inni błędzą, ale tylko, że inni są właśnie inni i trzeba ich potraktować z pełną powagą i życzliwością. To ich nastawienie jest rzeczą kluczową. Nie determinuje jednak treści koncepcji ani nawet tego, czy potraktują inne religie na sposób „inkluzywistyczny” (inne religie zawierają część prawdy, która w pełni jest obecna w mojej religii), jak to czyni Dupuis, czy też sformułują wizję w pełni „pluralistyczną” (inne religie są równocenne, mają dostęp do prawdy z innej strony), jak to czyni Greenberg – przynajmniej w odniesieniu do chrześcijaństwa i być może do islamu. Im bardziej szczegółowe są takie rozważania, tym lepiej, bo tym więcej treści nabiera początkowe życzliwe nastawienie. Jednak jednocześnie coraz trudniejsze staje się porównywanie koncepcji sformułowanych w ramach różnych tradycji. Używają bowiem specyficznych pojęć, które nie są zrozumiałe, a w każdym razie nie są tak samo rozumiane na gruncie innych tradycji. Z jednej strony, wgłębianie się w szczegóły chrystologii może być mało pociągające dla niechrześcijan; co więcej, np. dla żydów oświadczenie, że mogą być „naprawdę” zbawieni przez Chrystusa, choć sami tego nie wiedzą, brzmi zazwyczaj odpychająco, a nawet groź-

nie, choćby wygłaszający to oświadczenie miał jak najlepsze intencje. Z drugiej strony, może budzić opór i niepokój, gdy pełny dobrej woli żyd oświadczy, że wyznawcy innych religii podlegają przymierz, którego paradygmatem jest Przymierze z Izraelem, czy wręcz, że sens pojęcia „Izrael” można tak rozszerzyć, by włączyć w nie, jako dodatkową warstwę, również chrześcijan. W moim przekonaniu jednym ze skutków głęboko pojętego dialogu międzyreligijnego jest ograniczanie takich oporów i obaw przez okazywanie, z jakich źródeł wywodzą się koncepcje niepokojące zewnętrznego obserwatora.

Dialog umożliwia też uczestnikom doświadczenie rzeczywistej dobrej woli ze strony partnera i okazanie swojej. Jednak ani procesu dialogu, ani wysiłków budowania w ramach własnych tradycji różnych teologii pluralizmu religijnego nie da się (a przynajmniej: czasem się nie da) zastąpić jakimś ujęciem uniwersalistycznym, które odwoływałoby się tylko do wspólnego mianownika. W moim przekonaniu Hick próbuje właśnie tego i dlatego jego propozycja jest ciekawa dla wielu osób, które odczuwają dystans w stosunku do realnie funkcjonujących religii. Tym wspólnym gruntem, na którym porównuje się religie, miałby być, choć nie zawsze jest to w pełni uświadamiane, albo rozum – tak powie filozof przekonany o tym, że o wszystkim da się „rozumować” – albo światopogląd naukowy, który, jak już wspomniałem, faktycznie dominuje w myśleniu człowieka Zachodu, albo wreszcie połączenie rozumu i nauki z „duchowością”, rozumianą możliwie ogólnie i też uniwersalnie.

To ostatnie, naukowy racjonalizm plus „sygnały transcendencji”, jest punktem wyjścia przyjętym przez Hicka. Nic dziwnego, że jego książka jest atrakcyjna dla współczesnego czytelnika. Ta książka jest dobra i pod wieloma względami wydaje mi się cenna. Na przykład celne jest potraktowanie problemu prawdziwości mitycznej czy metaforycznej jako podstawowego zagadnienia, z którym musi się mierzyć współczesny człowiek, dla którego naiwna wiara nie jest już możliwa. Jednak w moim przekonaniu podejście Hicka jest tylko zarysem pierwszego kroku, kroku, który może zostać dokonany przez każdego, kto przyjmie te stosunkowo skromne założenia stanowiące dla Hicka punkt wyjścia. Jest to krok godny uznania: chodzi o życzliwe spojrzenie na religie świata ze stosunkowo neutralnej perspektywy. Uważam natomiast, że nie daje on podstawy do dostatecznie głębokiego ujęcia pluralizmu religijnego; jest tak właśnie dlatego, że Hick usiłuje zachować neutralność i nie przyjmuje perspektywy zdefiniowanej przez jakąkolwiek poszczególną tradycję. Drugi krok musi być dokonywany w sposób bardziej specyficzny, na różne sposoby, wewnątrz poszczególnych religii. Ilustracją tego drugiego kroku są wspomniane prace Dupuis i Greenberga. Oczywiście pierwszy krok – tzn. uznanie „piątego wymiaru” i potraktowanie różnych religii jako uprawnionych prób jego wyrażenia – jest bardzo ważny i Hick dokonuje go umiejętnie. Jednak uznanie, że ów pierwszy krok jest wystarczający, jest podatne na krytykę, o której wspomina Grzegorz Chrzanowski we wstępie do polskiego wy-

dania książki. Mianowicie zatrzymanie się na tym pierwszym kroku jest założeniem, że można przyjąć Archimedesowy punkt widzenia, z którego sprawiedliwie osądzamy wszystkie religie. Jest to „roszczenie do wszechwiedzy”, na które go pułapki współczesny filozof powinien być uczulony. A takie roszczenie czai się za przyjęciem, że do właściwego ujęcia pluralizmu religijnego wystarczy uniwersalny punkt widzenia, i że jest on osiągalny – czy to w postaci założeń sformułowanych przez Hicka, czy jakichś innych.

Chociaż Hick jest bardzo ostrożny w formułowaniu tez, które wymagałyby jakiegoś wyznania wiary, jest świadom, że trzeba wyjść poza naturalizm i dopuścić sensowność religijnej reakcji na świat. W przeciwnym razie pozbywamy się możliwości zrozumienia fenomenów religijnych. Dokonujemy redukcji. Hick odrzuca podejście konsekwentnie naturalistyczne i apeluje o „czasowe zawieszenie założenia naturalistycznego”, o religijną odpowiedź na „sygnały transcendencji”, czyli na realne istnienie wymiaru duchowego.

Hick wydaje się zakładać, że w ten sposób opisuje wspólny mianownik religii. Stwierdza na przykład, że w miejscach kultu różnych religii odbywa się „asadniczo to samo”, a mianowicie otwieranie się na „boską Rzeczywistość”. Jest to godny pochwały wyraz życzliwego nastawienia do różnych religii. Samo stwierdzenie, że chodzi o różne odpowiedzi na nieuchwytną transcendencję, nie budzi moich zastrzeżeń. Jednak od tego blisko jest do założenia, którego przyjęcie zawiera groźbę redukcji, innej niż redukcja naturalistyczna, ale jednak redukcji. Nawet gdy ktoś godzi się na obecność transcendencji, nie musi pojmować jej w taki sam sposób co Hick. Dobrze ilustruje to sposób, w jaki Keith Johnson (<wri.leaderu.com/theology/hick.html>) użył przeciw Hickowi znanej hinduskiej opowieści o słoniu. Jeden ślepiec, dotykając trąby, mówi, że słoń jest jak wąż, drugi, dotykając nogi słonia, mówi, że słoń jest jak drzewo, itd. To jest sugestywne oddanie naszej niewiedzy, czy raczej częściowego i mylącego charakteru naszej wiedzy o transcendentnej rzeczywistości. Jednak kryje się za tym pewne założenie: co by było – pyta Johnson – gdyby pierwszy ślepiec dotykał węża strażackiego, drugi dębu itd.? Opowieść ma zamierzony sens, gdy my *wiemy*, że oni dotykają właśnie słonia. Innymi słowy, gdy wiemy, że opisują tę samą, nieuchwytną czy tylko złudnie i częściowo uchwytną rzeczywistość. Czyli – gdy my nie jesteśmy ślepcami, ale właśnie widzimy, że owa rzeczywistość to Rzeczywistość, która jest jedna.

Transcendencja jest dla Hicka tym, czym dla mistyków, a np. Levinas uczy, że można ją postrzegać poprzez ślad, poprzez twarz Drugiego. W optyce Hicka nie pojawiają się kategorie Stworzenia, Objawienia, Zbawienia, które Rosenzweig wprowadził do języka filozofii. Ani Levinas, ani filozofia dialogu nie są wspomniane w książce Hicka. Ponadto Hick niedostatecznie uwzględnia fakt, że religia to więcej niż język opisu, nawet mitycznego. To również rytuały, praktyki, kult, wspólnota itp. Jako przykład może służyć żydowskie świętowanie szabatu. Jest to po-

wstrzymywanie się od czynności stwórczych (ich rodzaje są szczegółowo określone w tradycyjnym prawie religijnym). W ten sposób przez pewne zachowania świadczy się o tym, że świat jest stworzony. Pewne trudno uchwytnie prawdy o świecie pojawiają się nie jako tezy, nie przez wypowiadanie stwierdzeń w rodzaju „świat został stworzony”, ale przez rytuały, a właściwie formy życia, które mają na nie wskazywać. Jest to takie wejście w relację z niepoznawalną rzeczywistością, które nie bardzo może być uwzględnione przy podejściu Hicka ani zresztą przez wielu innych autorów.

Hick jest najwyraźniej pod wpływem dalekowschodniego myślenia o transcendencji. Nie tylko zresztą o niej: wspomina na przykład, że skłania się do wiary w reinkarnację. Gdy mówi o świętych w ogólnym sensie, używa terminu „mahatma”, co oznacza kogoś „wielkiego duchem”, kto przezwyciężył naturalny egoizm i stał się „transparentny” wobec wyższej rzeczywistości. Jest to pouczające, ale składa się na obraz, który – korzystając z przytoczonej powiastki – można opisać jako roszczenie do widzenia słonia.

Hick nie jest wyjątkiem, gdy rości sobie prawo do widzenia całego słonia. A przecież jest to roszczenie wątpliwe. Mówiąc inaczej, wątpliwy jest sam zabieg ustawiania sobie sceny, na której rozmieszczone są różne religie. Sama scena jest bowiem pozareligijna. Wszystko jedno, czy chodzi o samo założenie o istnieniu uniwersalnej perspektywy, obiektywnego punktu widzenia, z którego oglądane są wszystkie religie, czy o określenie charakteru ich wspólnego mianownika, czyli transcendencji, duchowości czy jeszcze czegoś innego, jest to próba zapanowania nad nimi. Ciągotki, by to uczynić, są zapewne udziałem każdego, a zwłaszcza każdego filozofa religii. Wyzwaniem rzetelniejszym, choć trudniejszym, jest takie ujęcie religii, by z jednej strony ich nie ustawiać, nie czynić z nich marionetek, a z drugiej, by opisać je w jakimś konkretnym języku religijnym a zarazem uwzględnić nie tylko jedną – czyli w praktyce swoją – religię, ale wiele czy choćby kilka z nich. Ważny i chyba wciąż niedościgniony przykład dał Franz Rosenzweig, ale u niego ceną za równorzędne ujęcie judaizmu i chrześcijaństwa jest daleko idąca schematyzacja buddyzmu, hinduizmu i islamu. Pozostaje wyzwaniem, jak opisać religie w taki sposób, by nie tylko przedstawiać je jako ślepców, ale by sam opisujący pozostawał jednym z nich...