

Konrad Waloszczyk

O dosłownej i niedosłownej interpretacji wierzeń religijnych

*Słowa kluczowe: dogmat chrześcijański, Objawienie, dosłowność, metafora, trzecia
droga poza teizmem i ateizmem*

Uwagi terminologiczne

Tekst odnosi się bezpośrednio do centralnych dogmatów ortodoksyjnej religii chrześcijańskiej, pośrednio jednak także do istotnych wierzeń pozostałych wielkich religii. W każdej z nich wierzenia te interpretowane są dosłownie, nie metaforycznie. Znaczenie tych ostatnich pojęć będzie objaśnione niżej. Wierzenia bądź przekonania religijne stają się dogmatami, jeśli dana społeczność religijna przyjmuje je w sposób trwały, niekwestionowany i uważa je za istotne dla swej tożsamości. W definicji teologii katolickiej dogmat jest to „wiążąca dla wiernych wypowiedź Urzędu Nauczycielskiego, w której zawarta w Objawieniu prawda zostaje wyjaśniona, odniesiona do życia chrześcijańskiego i zachowana w swej niezmiennej treści”. Dogmat uważa się za orzeczenie wolne od błędu, obowiązujące w sumieniu i chronione w swoim brzmieniu, gdyż to umożliwia jego rozumienie przez całą wspólnotę. Nie znaczy to jednak, że dogmaty nie podlegają interpretacji i dyskusji, zawsze jednak pod kontrolą Urzędu Nauczycielskiego, którego instrumentarium tworzą papież oraz kolegiałne gremia biskupów (*Breviarium fidei* 2007: 591–593; Beinert 1998: 44, 230).

Mianem „trzeciej drogi” Karl Jaspers nazywa wiarę filozoficzną, która przyjmuje istnienie Transcendencji, ale wszelkie o niej wyobrażenia i pojęcia traktuje jako wieloznaczne szyfry. W niniejszym tekście do „trzeciej drogi” zalicza się nie tylko filozofię Jaspersa, ale szerszy nurt filozofii religii, który przyjmuje istnienie Boga lub przynajmniej sensu życia upatruje w etyce i wartościach duchowych, sympatyzując z religią chrześcijańską, ale wszystkie jej wierzenia traktując niedosłownie.

Zarys problemu

Liczni filozofowie religii ostatnich dwóch stuleci krytykowali dosłowne rozumienie religijnych dogmatów, a zarazem nie odrzucali ich jako bezsensownych. Proponowali interpretację niedosłowną, którą Artur Schopenhauer nazywał alegoryczną, Karl Jaspers szyfrową, zaś Paul Ricoeur, John Hick czy Gianni Vattimo wolą pojęcie metafory. W mniejszym lub większym zakresie niedosłowną interpretację chrześcijańskich dogmatów postulowali także w XX wieku przedstawiciele protestanckiej teologii liberalnej, tacy jak Adolf Harnack, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, John A.T. Robinson, John Shelby Spong i inni. W ostatnich paru dziesięcioleciach interpretację metaforyczną postulują filozofowie, teologowie i inni religiolodzy głoszący ideę pluralizmu religijnego – John Hick, Paul F. Knitter, Rajmundo Pannikar, Perry Schmidt-Leukel i inni. W tym ostatnim przypadku mówi się o zasadniczej równoprawności religii światowych jako dróg do zbawienia i w związku z tym o potrzebie rewolucji kopernikańskiej w filozofii religii i teologii. W szeregu autorów domagających się nie rewolucji, ale jednak daleko posuniętych reinterpretacji tradycyjnego kościelnego *Credo*, wymienić należałoby również takie współczesne autorytety w zagadnieniach religii, jakimi są Peter Berger oraz Hans Küng. Berger jest jednym z najbardziej znanych obecnie socjologów religii i teologów, a Küng być może najwybitniejszym dziś na świecie chrześcijańskim teologiem. W Polsce znaczącego odejścia od interpretacji dosłownej, niewykraczającego poza katolicką wolność badań teologicznych, domaga się w swych licznych publikacjach książd profesor Wacław Hryniewicz (1989, 1994 i in.).

Dzisiaj pytanie o niedosłowne czy przynajmniej mniej dosłowne znaczenie wierzeń religijnych muszą sobie stawiać nie tylko filozofowie, ale wszyscy myślący ludzie wierzący, którzy znaleźli się w społeczeństwie religijnie pluralistycznym. Wierzący inaczej samą swą innością kwestionują dosłowność i – co z nią się wiąże – wyłączną prawdziwość jednego tylko systemu wierzeń.

Kościół w swym przekazie doktrynalnym broni jednak dosłownego znaczenia, przede wszystkim swych centralnych dogmatów, takich jak Trójca Święta, bóstwo i zmartwychwstanie Chrystusa, odkupienie, życie wieczne, sąd ostateczny. Znaczenie dosłowne przysługuje także dogmatom niższej rangi, co do których istnieją różnice wyznaniowe w chrześcijaństwie. Należą do nich niepokalane poczęcie i wniebowzięcie Maryi, nieomyłność papieża, przeistoczenie chleba i wina w ciało i krew Chrystusa podczas ofiary mszy świętej i jego trwała obecność pod tymi postaciami, boskie ustanowienie Kościoła i inne.

Propozycja niedosłownej interpretacji wierzeń religijnych prowadzi do wielu pytań. Czy wiara chrześcijańska pozostałaby sobą, zmieniając po dwóch tysiącach lat w sposób zasadniczy rozumienie swych wierzeń? Czy wiara ta może zrezygnować z sensu dosłownego treści, które uważa nie za ludzkie, ale objawione przez

Boga? Czy metaforyczna interpretacja religijnych wierzeń nie oznacza rezygnacji z wszelkiego pojęcia prawdy w religii? Co jest istotą chrześcijaństwa, jak zresztą i innych religii: warstwa wierzeniowo-doktrynalna („doksastyczna”) czy moralno-duchowa? Czy wiara traktująca religijne wierzenia (z wyjątkiem samego istnienia Boga) mniej więcej tak jak metafizyczną poezję nie przyniosłaby skrajnego subiektywizmu i niemożności uformowania jakiegokolwiek wspólnoty religijnej?

Na stronach niniejszego tekstu możliwa będzie odpowiedź tylko wstępna i tylko na niektóre z powyższych pytań. Rozważone będą trzy kwestie: 1) Na czym polega różnica między dosłowną i niedosłowną interpretacją religijnych wierzeń? Różnicę tę ukaże się najpierw ogólnie, a następnie na przykładzie dogmatu o boskości Jezusa Chrystusa. 2) Jakimi racjami kieruje się dosłowna, a jakimi niedosłowna wykładnia religijnych wierzeń? 3) Czy interpretacja niedosłowna może się uważać za paradygmat szerszy i „subsumujący” istotę interpretacji dosłownej?

Różnica między znaczeniem dosłownym i niedosłownym

Język dosłowny jest przeciwieństwem użycia języka w metaforze, metonimii, alegorii czy micie, jednak przeciwieństwem względnym, podlegającym żywym i zwykle bardzo wyrafinowanym dyskusjom językoznawczym i filozoficznym. Współczesne teorie szeroko pojętej metafory, rozwijane zwłaszcza w nurcie językoznawstwa kognitywnego, dążą do wykazania jej wszechobecności w języku, także w języku uważanym tradycyjnie za dosłowny (Lakoff and Johnson 1988). Metaforze przypisuje się też wartość poznawczą, a nie tylko ozdobną, wbrew przeważającej literackiej i filozoficznej tradycji sięgającej Platona „Wypowiedź metaforyczna [...] wyposaża pewne wchodzące w jej skład wyrażenie w nowy sens, przekazując jednocześnie za jego pomocą nową interpretację” (Przełęcki 1969: 17). W hermeneutyce Ricoeura metafora (mit, symbol) jawi się jako nośnik „nadwyżki znaczenia”, które powoduje „wynoszenie sensu na wyższy poziom, kształtowanie go w twórczej inspiracji” (Ricoeur 1986: 335).

Badania nad metaforą przyczyniły się w ostatnich dziesięcioleciach do renesansu retoryki, która stała się rodzajem poglądu na naturę świata i prawdy. W poglądzie tym fakty, procedury i wartości są raczej kształtowane przez człowieka niż dostarczane przez Boga czy Naturę (Fisch 2002: 440; Perelman 2004). Z kolei antyesencjalistyczna filozofia języka, którą w różny sposób reprezentują Wittgenstein, Quine, Putnam, Derrida, Foucault, Rorty, Fisch i inni, podtrzymuje pogląd o „odwleczeniu” (odroczeniu) znaczenia elementów języka, przecząc istnieniu stałych „brył znaczeń”, a więc i pełnej dosłowności jakiegokolwiek pojęcia, zdania czy tekstu (zob. m.in. Bińczyk 2007). W bliskim związku z hermeneutyką metafory pozostaje współczesna rehabilitacja mitu, który jest jedną z odmian metafory. Mit nie przedstawia się już tylko, jak głosili myśliciele oświeceniowi, jako błąd, przesąd, wyraz świadomości prymitywnej lub co najwyżej „prawda

w przebraniu kłamstwa” (Schopenhauer), ale jako symbol dający do myślenia, zawsze obecny w każdej formie poznania i w każdej formacji kulturowej (Cassirer, Jung, Eliade, Kołakowski, Blumenberg, Motycka, por. Klemczak 2006). Nie ma tu miejsca na przybliżanie powyższych teorii. Dla celów niniejszego tekstu wystarczy przyjąć, że całkowite zanegowanie pojęcia dosłowności unieważniłoby także pojęcie metafory, zatem ma miejsce dosłowne i niedosłowne (metaforyczne, alegoryczne, szyfrowe) użycie języka, zasadniczą zaś cechą pierwszego jest jednoznaczność sensu w ramach danej wspólnoty językowej, a drugiego wieloznaczność (niektórzy wolą: wieloznacznościowość).

W odniesieniu do języka potocznego dosłowność jest to „użycie słów w ich zwykłym słownikowym znaczeniu do opisu konkretnych przedmiotów lub sytuacji, które są dostrzegalne publicznie” (Jäkel 2003: 50). W innym ujęciu „językiem dosłownym jest język używany do mówienia o świecie bez poczucia, iż zawieszamy, naruszamy czy przekraczamy przyjęte kategorie pojęciowe, konwencjonalne sposoby ujmowania świata” (Pawelec 2006: 15). Na przykład zdanie: „Jan wziął udział w pielgrzymce do Częstochowy w dniach 3–15 sierpnia 2008 roku” rozumie się dosłownie, to jest jednoznacznie, natomiast zdanie „życie ludzkie jest pielgrzymką” ma znaczenie metaforyczne i wieloznaczne, gdyż wielorakie jest podobieństwo życia ludzkiego do pielgrzymki. O znaczenie dosłowne swych twierdzeń zabiega także język naukowy, przede wszystkim nauk ścisłych i prawnych, natomiast języki dziedzin humanistycznych – literacki, psychologiczny, filozoficzny czy teologiczny muszą sięgać do metafor, gdyż obecne w nich elementy uczuciowe, estetyczne, dotyczące woli i Transcendencji nie poddają się jednoznacznemu opisowi. Poza tym inna jest dosłowność, w której stwierdza się konkretne fakty empiryczne, a inna naukowych hipotez i programów badawczych. Trzeba więc stwierdzić, że dosłowność jest stopniowalna, ale w każdym przypadku charakteryzuje się przypisaniem do pojęcia, zdania, teorii czy opowieści jednego lub zasadniczo jednego znaczenia w obrębie danej wspólnoty językowej. To odróżnia ją od metafor, których znaczenie jest polisemiczne i „niedomknięte”.

Pokrewnymi wobec metafory są pojęcia metonimii, analogii, symbolu, alegorii, porównania, szyfru czy mitu. Zakresy tych pojęć nie zawsze są jasno oddzielone, nieraz częściowo lub nawet całkowicie się pokrywają. Najszerze znaczenie ma pojęcie symbolu, jest to „kategoria ogólna, obejmująca wszystkie wypadki, gdy pojawia się naddana (w stosunku do dosłownej – K.W.) wartość znakowa” (Dobrzyńska 1984: 155).

Na poziomie dosłownym zdania, o ile odnoszą się do faktów, są prawdziwe lub fałszywe, natomiast zdania metaforyczne dosłownie rozumiane są fałszywe, co jednak nie znaczy, że nie przysługują im wartość poznawcza. Jak zauważa Nelson Goodman (1997: 28), „zdanie choćby i literalnie fałszywe, może być prawdziwe przenośnie”. Funkcją poznawczą metafor jest niekiedy przybliżanie czegoś mniej znanego do bardziej znanego i wtedy rozjaśniają sens tego, co mniej znane, jak

na przykład w metaforze o życiu jako pielgrzymce. Kiedy indziej, jak podkreśla Paul Ricoeur (1986: 328–337 i in.), metafory „dają do myślenia”, prowadzą do nowego poznania, ale w sposób wieloznaczny, otwarty na ciągle nową interpretację. „Metafora jest jedną wielką analogią poznawczą. [...] stanowi w istocie wyraz uchylecia się przed podaniem jakiegoś ostatecznego poznania, stąd może ona funkcjonować jako przedmiot najróżnorodniejszych interpretacji” (Stępnik 1988: 105). Interpretacja metaforyczna opiera się na znaczeniu dosłownym, ale traktuje je jako nośnik głębszego i wieloznacznego sensu, który wyrażony dosłownie zostałby nieuchronnie spłycony bądź zawężony przez swą jednoznaczność.

Wierzenia chrześcijańskie rozumiane są dosłownie

Chrześcijańskiej teologii od jej zarania znany był niedosłowny, duchowy sens Pisma Świętego, mianowicie sens alegoryczny (Stary Testament jest duchową figurą Nowego), sens moralny (życie Jezusa jest wzorem dla życia chrześcijan) i anagogeniczny (Nowy Testament figuratywnie zapowiada życie wieczne – zob. św. Tomasz, *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 10). Jednak sens literalny zawsze był i pozostaje nadal najważniejszy i fundujący pozostałe sensy (*Katechizm Kościoła Katolickiego* n. 116). Potrzeba było wielu starć z twierdzeniami nauk przyrodniczych czy językoznawczych, by w niektórych przypadkach teologia odstępiała od dosłowności literalnej w interpretacji świętych tekstów. Na przykład biblijny opis stworzenia świata interpretuje się dziś nie dosłownie, ale przenośnie: jeden dzień stworzenia mógł trwać miliony lat, zgodnie z rezultatami nauk o dziejach Ziemi. Kościół zaakceptował teorię ewolucji, o ile jest potwierdzona przez nauki przyrodnicze (zob. np. Jan Paweł II 1985). Jak zauważa protestancki biblista Hans W. Frei, w okresie trzech ostatnich stuleci nastąpiła ogromna zmiana w odczytywaniu Biblii przez chrześcijan. Upadło realistyczne odczytanie wielu z jej tekstów, figuratywne odczytanie zarzucono i już nie przymierza się rzeczywistości w ogóle do rzeczywistości przedstawianej przez święte teksty, ale odwrotnie – święte teksty do rzeczywistości przedstawianej przez naukowców i historyków (por. Wolterstoff, s. 77).

Jednak zasadnicze wierzenia chrześcijańskie, zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji, sformułowane w formalnych dogmatach i „wypowiedziach doktrynalnych” Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, rozumiane są dosłownie. Przede wszystkim centralne dogmaty chrześcijańskie: stworzenie świata przez Boga, Trójca Święta, odkupienie ludzkości z następstw grzechu pierworodnego przez śmierć Jezusa, boskość i zmartwychwstanie Jezusa, sąd ostateczny, życie wieczne, boskie ustanowienie Kościoła i sakramentów, obcowanie zbawionych – są w rozumieniu wszystkich tradycyjnie wierzących chrześcijan jednoznacznymi prawdami mającymi podstawy historyczne, nie zaś mitami, które by można interpretować wieloznacznie. W katolicyzmie ponadto dosłownie należy wierzyć w wiele innych

rzeczy, na przykład w to, że podczas mszy świętej substancja chleba i wina zamieniają się w ciało i krew Chrystusa. Kościół katolicki odrzucił propozycję teologów holenderskich, by w tym dogmacie słowo „przeistoczenie” zastąpić słowem „zmiana znaczenia” i „zmiana celu” (*transsignificatio, transfinalisatio*, zob. Paweł VI, encyklika *Mysterium fidei*, 1965). Dosłowna wiara ma miejsce nie tylko w wyznaniach chrześcijańskich, ale także w innych religiach i tworzy bardziej ogólny problem prawdy w religii, na bliższe rozważanie którego nie ma tu miejsca.

Dosłowność prawd chrześcijańskich w teologicznym rozumieniu jest specyficzna. Po pierwsze, pozostają one w osłonie tajemnicy, gdyż przekraczają pojętność ludzkiego rozumu. Zawarty w nich pierwiastek boski nie podlega żadnej semantycznej dosłowności, lecz co najwyżej odpowiednio pojętej analogii. Po drugie, zrozumienie prawd wiary przez społeczność kościelną nie jest statyczne, ale rozwija się w ciągu wieków. Jak już wspomniano, Sobór Watykański II przyjął ideę rozwoju rozumienia dogmatów (*Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, 1965, n. 51), która znacznie poszerzyła możliwość dialogu ekumenicznego, a także dialogu ze świeckimi filozofiami. Po trzecie, podstawowym kryterium rozumienia czy to zdań Pisma świętego, czy treści dogmatów jest teologiczna kontekstualność, zwana „analogią wiary”. Jest to „spójność prawd wiary między sobą i w całości planu Objawienia” (*Katechizm Kościoła Katolickiego* n. 114). Poszczególnych zdań czy fragmentów depozytu wiary nie należy interpretować wyrywkowo, ale w kontekście całości Objawienia, co kieruje jego interpretację w stronę sensu duchowego i zapobiega literalizmowi charakterystycznemu dla tak zwanych sekt.

Wszystko to jednak nie znaczy, że można dogmaty rozumieć alegorycznie czy metaforycznie. Nie można im nadawać sensu otwartego na interpretację wieloznaczeniową i subiektywną, na jaką pozwala metafora, mit czy szyfr, ale tylko na taką, jaka jest uznana przez wspólnotę kościelną, a w katolicyzmie przez Urząd Nauczycielski Kościoła (por. *Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary*, 1972, *Breviarium fidei*: 592). Jaspersa postulat, by dogmaty utrzymywać *im Schwebe* (w zawieszeniu, niedookreśleniu, w otwartości na różne interpretacje), spotyka się w tym miejscu z zasadniczą niezgodą. W filozoficzno-religijnej i teologicznej interpretacji dogmatów dopuszczalna jest wprawdzie i nawet szeroko stosowana analogia, ale, jak podkreśla Joseph Ratzinger, aktualny papież, analogia nie jest metaforą:

Podczas gdy mit grecki czy indyjski chce jedynie szerzyć różnorodne obrazy wiecznie nieuchwytnego Prawdziwego, wiara w Chrystusa w swoich zasadniczych wypowiedziach nie podlega wymianie. Nie znosi co prawda zasadniczej granicy oddzielającej człowieka od prawdy, tzn. nie usuwa zasady analogii, ale analogia jest czym innym niż metafora. Jest ona zawsze otwarta na rozszerzenie i pogłębienie, ale w granicach tego, co dostępne człowiekowi, wyraża samą prawdę (Ratzinger 2005a: 63).

Dosłowność i metafora na przykładzie dogmatu o Wcieleniu

Według wiary Kościoła katolickiego, prawosławnego i ortodoksyjno-protestanckiego sens dosłowny, w opozycji do metaforycznego (mitologicznego), przysługuje przede wszystkim dogmatowi wcielenia się Boga w Jezusa z Nazaretu. Dosłowność jego rozumienia oznacza, że Bóg tylko jeden jedyny raz w historii ludzkości wcielił się w człowieka. Historyczny człowiek, Jezus z Nazaretu, był i pozostaje prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, jednoczącym dwie natury – ludzką i boską – w jednej, boskiej osobie. Słowo „prawdziwy” oznacza, że Jezus jest Bogiem *sensu proprio*, a nie w jakimkolwiek sensie przenośnym, alegorycznym czy mitycznym. Nie wystarczy interpretacja, że Bóg był w Jezusie „w sposób najwyższy” czy „szczególny” obecny. Pogląd ten, wyrażany przez liberalnych teologów protestanckich, takich jak Rudolph Bultmann czy Paul Tillich, także przez katolickich, takich jak Piet Schoonenberg, Hans Küng, Schmidt-Leukel i przez cały obóz pluralistów religijnych na czele z Johnem Hickiem, Kongregacja Nauki Wiary w Deklaracji z 1972 roku uznała za „daleki od prawdziwej wiary w Jezusa Chrystusa” (*Breviarium fidei*: 588–590). Kardynał Joseph Ratzinger, obecny papież, nie pozostawia co do tego wątpliwości:

Homousios (współistotny Bogu Ojcu) [...] oznacza, że słowa ‘syn’ nie należy rozumieć w kategoriach alegorii poetyckiej (mitologicznej, symbolicznej), lecz całkiem realistycznie. Jezus jest naprawdę Synem Bożym, a nie jest tak tylko nazywany. Broni się w ten sposób realizmu wiary biblijnej i niczego poza tym; powagi tego nowego, pojawiającego się z zewnątrz wydarzenia [...]. Ta pozornie tak wyeksponowana formuła *Credo, homousios*, mówi ostatecznie tylko to, że *powinniśmy brać słowa Biblii dosłownie*, że jest ona w swych eschatologicznych wypowiedziach *dosłowna*, a nie tylko alegoryczna [...]. Chrystus nie jest – być może niezwykle fascynującym – awatarem Boga, jedną z różnorodnych ostatecznych form przejawiania się Boskości, dzięki którym uczymy się przeczuwać nieskończoność. Nie jest On „objawem” tego, co Boże, lecz *jest Bogiem*” (Ratzinger 2005b: 77, 85, podkr. K.W.).

Jeśli zaś wierzy się w boskość Jezusa metaforycznie, znaczy to, że był on tylko człowiekiem, nie Bogiem, ale że poprzez jego słowa, czyny i cierpienie Bóg uobecnił się ludziom, wprowadzając nie w sposób absolutny i jednorazowy, ale w sposób, który w ciągu dwóch tysięcy lat życia milionów ludzi, głównie w obrębie kultury Zachodu, mógł nadawać i rzeczywiście nadawał sens metafizyczny i moralny. Co więcej – nauka i przykład życia Jezusa mogą inspirować myślenie i postępowanie także ludzi innych kultur, gdyż przynajmniej pewne elementy nauki i życia Jezusa można uważać za ważne uniwersalnie (na przykład to, że „nie jest człowiek dla szabatu [czytaj: dla państwa, instytucji, organizacji, obyczaju, prawa], ale szabaty jest dla człowieka” – Mk 2, 27). Jednak ludzie innych ośrodków cywilizacyjnych mają własne źródła inspiracji moralnej i duchowej. W nich inne postacie – Mahomet, Budda, Mahawira czy Konfucjusz odegrały podobną rolę jak Jezus w kulturze Zachodu. W tej interpretacji słowa Jezusa „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6) są prawdziwe tylko w sensie

relatywnym, ograniczonym w zasadzie do chrześcijańskiego kręgu kulturowego. W wymiarze globalnym Jezus nie jest drogą jedyną.

Racje za dosłownym rozumieniem religijnych dogmatów

Podstawową racją jest to, że Kościół w swym przekonaniu broniąc dosłownego rozumienia dogmatów, broni tym samym ciągłości swej tradycji doktrynalnej. Od samego początku wierzący chrześcijanie byli przekonani, że wierzą nie w mity, jak paganie, ale w objawione przez Boga prawdy, które mają podłoże historyczne i różnią się zasadniczo od wytworów mitologicznej i poetyckiej fantazji. Już w tekście przypisywanym świętemu Piotrowi czytamy: „Nie za wymyślonymi bowiem mitami postępowaliśmy wtedy, gdy daliśmy wam poznać moc i przyjsie Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale nauczaliśmy jako naoczni świadkowie jego wielkości” (II P 1, 16). Jak stwierdza znany kanadyjski filozof religii Louis Dupré (2003: 231):

Pierwsi wyznawcy Jezusa wierzyli z powodu faktów. Posłannictwo ich polegało zasadniczo na przekazywaniu tego, co uważali za fakty, i nie wahali się oprzeć całej swojej wiary na historycznej naturze tych faktów. Można kwestionować solidność faktów stanowiących bazę ich wierzenia, lecz nie można interpretować samego tego wierzenia jako zorientowanego mitycznie.

Dosłownie rozumieli dogmaty swej wiary apologeti chrześcijańscy pierwszych wieków, następnie ojcowie Kościoła i wielcy scholastycy na czele ze św. Tomaszem z Akwinu. Tak też jest po dzień dzisiejszy – wierzący chrześcijanie (a podobnie wyznawcy innych religii) są przekonani, że wierzą nie w mity, ale w prawdy ugruntowane historycznie i mające realne odniesienie do Boga, Chrystusa i innych osób i faktów nadprzyrodzonych. Wiara w to, że Bóg się objawił poprzez słowa i czyny w określonym miejscu i czasie, że Jezus był niepowtarzalnym wcieleniem się Syna Bożego w człowieka, że cieleśnie zmartwychwstał i wstąpił do nieba – te i inne centralne dogmaty chrześcijaństwa przez dwa tysiące lat były rozumiane dosłownie w wyżej objaśnionym sensie. Wydaje się zatem, że odstąpienie od tej dosłowności nawet dla obiecującej i wielkiej idei, jaką jest poszukiwanie wyższej syntezy, w ramach której mogłyby się spotkać wszystkie światowe religie, a także humanistyczne koncepcje sensu życia, byłoby dla wierzących bardzo trudne, o ile w ogóle możliwe. Pociągałoby za sobą poczucie utraty egzystencjalnego gruntu, który przez dwa tysiące lat był najgłębszym duchowym oparciem dla chrześcijańskich pokoleń.

Drugą racją powstrzymującą Kościół od odstąpienia od dosłowności swego nauczania jest obawa przed wierzeniowym i moralnym relatywizmem. Uważa się, że interpretacja niedosłowna oddaje treści Objawienia do dyspozycji subiektywnych interpretacji, które nie stworzą wiary wspólnotowej ani norm moralnych powszechnie obowiązujących. W oczach Kościoła relatywizm w sprawach wiary

i moralności prowadzi stopniowo do ateizmu i, co gorsza, do nihilizmu, który uważa się za ostateczne zło. Tymczasem ludzie wierzący, i to nie tylko mało wykształceni, ale także twórcy kultury, pragną pewności, którą może dać tylko jednoznaczność dogmatu. Andrzej Kijowski, pisarz, krytyk literacki i scenarzysta (1928–1985) wyraża to następująco:

Dlatego ze strony Kościoła musimy mieć pewność co do doktryny. Pewność co do jego nieomylności, pewność co do sakramentów i pewność co do Zmartwychwstania. Albo Kościół jest nieomylny, czyli boski, albo go nie potrzebujemy bardziej niż innych instytucji o szlachetnych celach i „autorytecie moralnym”; albo Jezus Chrystus jest prawdziwie i zawsze obecny w Eucharystii, albo Msza święta jest tylko symbolicznym teatrem; albo Jezus Chrystus prawdziwie powstał z martwych, albo jeśli nie powstał, „próżne jest przepowiadanie nasze, próżna jest i wiara nasza... i jesteśmy nędzniejsi niżli wszyscy ludzie” (por. I Kor 15, 14).

Trzecią racją za tradycyjno-dosłowną wykładnią dogmatów może być to, że powiązanie kościelnej doktryny z etyką i duchowością wydaje się luźne, podobnie jak w filozofii zależność bądź stopień zależności etyki od metafizyki pozostają wciąż dyskusyjne. Jak nauczał Kant, rozum praktyczny nie jest prostą dedukcją z rozumu teoretycznego, ale posiada swoistą wobec niego autonomię, „jako obcy mu dar, który nie wyrósł na jego gruncie” (*Krytyka praktycznego rozumu* ks. 2, rozdz. 2. par. 3). Także zdrowy rozsądek podpowiada, że ważne jest nie tyle to, w co ludzie wierzą, ile jak żyją. Wydaje się, że nie ma w tym nic nagannego, jeśli nawet z przekonań uważanych przez intelektualistów za błędne ludzie czerpią inspirację do moralnych postaw i duchowych uczuć. Blaise Pascal, który interpretował Pismo święte dosłownie, ale dostrzegał też, że niekiedy jest to niemożliwe, mówi: „Kiedy słowo Boże, które jest prawdziwe, jest fałszywe dosłownie, wówczas jest prawdziwe duchowo” (*Mysli* n. 555). Dla ludzi czerpiących z religii przede wszystkim treść moralną i duchową dosłowny sens świętych pism i kościelnych orzeczeń zawsze był rzeczą drugorzędną, za istotny uważali ich sens duchowy. Święty Jan od Krzyża, na przykład, swoją mistyczną teorię na każdym kroku podpira cytataми z Biblii, sugerując, że odczytuje ich sens dosłowny, faktycznie zaś nadaje im sens duchowy, nieraz z dosłownym niemający nic wspólnego. Podobnie po dzień dzisiejszy ludzie szczerze pobożni czerpią z tradycyjnej wykładni wiary zachętę do miłości, dobroczynności, pokory, cierpliwego znoszenia swego krzyża itp., nie zadając sobie w ogóle pytania, czy rodowód tych postaw jest historyczny, czy mitologiczny. Religijni konserwatyści zdają się pytać: Po co pobożnym wiernym mącić w głowach? Ostatecznie liczy się etyka i duchowość, doktryna wydaje się drugorzędna i związana z nimi w sposób pośredni i nieoczywisty.

Kolejną, czwartą racją, dla której Kościół broni tradycyjno-dosłownego rozumienia swych dogmatów, są wątpliwości dotyczące alternatywy dla takiego rozumienia. Również do teologii można odnieść, *mutatis mutandis*, metodologiczną regułę stosowaną w naukach ścisłych, że nowsza teoria powinna zawierać wszyst-

kie istotne wartości (wyjaśniające, prognostyczne, w tym przypadku etyczne) teorii starej i jeszcze coś więcej (por. Grobler 2008: 120–133). W przeciwnym razie *melior est conditio possidentis*. Czy na pewno tak się dzieje w przypadku propozycji „trzeciej drogi”? Wierni, w tej mierze, w jakiej jest to dobrowolne, a nie tylko wymuszone przez kościelny nakaz czy obyczaj, odczuwają udział w życiu kościelnej wspólnoty – w jej wierze, liturgii, sakramentach, muzyce, pielgrzymkach – jako duchowe dobro. Zmysłowe symbole i praktyki są dla nich szczeblami drabiny, po których umysł wznosi się ku treściom czysto duchowym: *ut per visibilia ad invisibilia rapiamur*, jak mówi jeden z tekstów mszalnych. Tymczasem wiara trzeciej drogi, przynajmniej w jej części filozoficznej, zmierza do kultu czysto duchowego. Medium symboliczne (sakramenty, dogmaty) wydaje się niepotrzebne umysłom wykształconym (tak sądził Schopenhauer – religia jest metafizyką dla ludu) bądź zdaje się rozplątać w dowolności interpretacji i świadomości, że Bóg jest całkowicie niepoznawalny.

„Trzecia droga” to zasadniczo filozofia religii i teologia negatywna. Wiara filozoficzna Karla Jaspersa jest szczególnie jaskrawym przykładem tego rodzaju stanowiska. W ujęciu niemieckiego filozofa to, że Bóg jest, wystarcza, zaś wszystkie wyobrażenia o Bogu są szyframi, do których klucz posiada każde serce z osobna i w dodatku nie zawsze, lecz tylko „we wzniosłych chwilach” duchowego wzlotu (*Philosophie* Bd. III, 1956). Pojawia się pytanie: czy na drodze nieustającej negacji obrazów Boga nie można by zrezygnować także z owego jednego ocalałego dogmatu, że Bóg jest? Rzeczywiście, istnienie Boga jest w filozofii Jaspersa przyjętym *a priori* dogmatem, uwiarygodnionym jedynie perswazyjnymi racjami, takimi jak fragmentaryczność i egzystencjalna niewystarczalność naturalistycznego obrazu świata czy wciąż akcentowana, ale nieoczywista teza, że „nie ma egzystencji bez Transcendencji”. „Dowiedziony Bóg – pisze Jaspers – nie jest Bogiem. Dlatego ten tylko, kto od Boga wychodzi, może Go szukać” (1995: 28). Propozycja niemieckiego egzystencjalisty jest elitarna, afirmująca zasadniczo subiektywność i rozumową niedowodliwość wiary, w konsekwencji także antykościelność. Jaspers wprawdzie do końca życia płacił podatek na Kościół, gdyż uważał, że mimo wszystko jest on potrzebny, sam jednak w życiu kościelnym nie uczestniczył i kościelnego pogrzebu sobie nie życzył (Saner 1970: 119). Naprawdę uznawał tylko ponadczasowy i ponadkulturowy kościół szlachetnych, „egzystujących” duchów. Z punktu widzenia ludzi wierzących tradycyjnie zrozumiała zatem wydaje się opinia ks. Stanisława Kowalczyka, że Jaspersa wiara filozoficzna „może być podjęta co najwyżej przez elitę intelektualną i etyczną ludzkości” (2001: 293).

Racje za niedosłownym rozumieniem religijnych dogmatów

Podstawową racją, przynajmniej jeśli idzie o dogmaty tak zwanych religii profetycznych (judaizmu, chrześcijaństwa i islamu), jest oświeceniowa i pooświeceniowa krytyka pojęcia Objawienia. Pojęcie to znaczy, że niezależnie od przejawienia się w naturze, Bóg przemówił do ludzi w sposób ponadnaturalny, w określonym czasie i miejscu, poprzez „zbawcze słowa i czyny”. Filozofia postulująca niedosłowne rozumienie tego pojęcia formułuje pod jego adresem zastrzeżenia, które w tym miejscu da się ująć tylko w punktach. A) Faktów uwierzytelniających treści Objawienia (na przykład nadania Mojżeszowi Dekalogu na Górze Synaj, zmartwychwstania Jezusa, dyktowania Mahometowi Koranu przez Archanioła Gabriela) nie sposób empirycznie potwierdzić, trzeba w nie wierzyć. W rezultacie wiara w treści Objawienia sama opiera się na wierze, a nie na faktach historycznych. B) Objawienia dane różnym religiom są w znacznym stopniu ze sobą sprzeczne, co też – przy interpretacji dosłownej – było i pozostaje jedną z istotnych przyczyn wojen i konfliktów między nimi. C) To, co Bóg rzekomo objawił, bywa sprzeczne z humanistyczną wrażliwością moralną, na przykład wieczne piekło czy podrzędna rola kobiet w Kościele. D) Jeżeli Bóg cokolwiek objawił w sposób jednoznaczny, niedopuszczający dalszej interpretacji, to właściwą postawą ludzi jest absolutne posłuszeństwo tak pojętemu Objawieniu. Bóg staje się konkurentem myślenia i wolności człowieka, co umniejsza godność zarówno człowieka, jak i Boga. E) Niektóre treści Objawienia biblijnego (na przykład boskość człowieka, dziewicze poczęcie, zmartwychwstanie) są podobne do wierzeń starożytnych narodów ościennych (Persów, Babilończyków, Egipcjan), które to wierzenia w religioznawstwie uważa się za mity. F) Krytyka historyczno-literacka Biblii wykazuje niehistoryczność wielu istotnych zapisów biblijnych. O boskości Jezusa, na przykład, nie ma mowy w trzech wcześniejszych, tak zwanych synoptycznych Ewangeliach (Marek, Łukasz i Mateusz), lecz dopiero w Ewangelii św. Jana, powstałej w latach dziewięćdziesiątych pierwszego wieku (około 60 lat po śmierci Jezusa) lub później i mającej bardziej teologiczny niż historyczny charakter. Krytyczni egzegeci są zgodni co do tego, że sam Jezus nigdy nie głosił, że jest Synem Bożym w dosłownym znaczeniu (zob. np. Hick 2006). G) Wiele nauk moralnych i duchowych chrześcijaństwa, jak np. Dekalog czy Kazanie na Górze, można przyjąć na podstawie naturalnej wrażliwości moralno-duchowej, bez uciekania się do idei Objawienia. H) Niedosłowne rozumienie treści Objawienia pozwala ocalić to, co w nim moralnie i duchowo wydaje się nadal wartościowe i aktualne, a odrzucić to, co współcześnie jawi się jako anachroniczne. Nad tym punktem warto zatrzymać się dłużej, gdyż, na ile byłby prawdziwy, na tyle sam by wystarczył do „postępowej rewizji” doktryny teologicznej opartej na Objawieniu rozumianym dosłownie.

Interpretacja niedosłowna „subsumuje” dosłowną?

Krytyka dosłownej interpretacji Objawienia prowadzona przez filozofów „trzeciej drogi” – Schopenhauera, Jaspersa, Hicka, Ricoeura, Vattimo – nie jest w ich intencji destrukcyjna, lecz wynosząca je na wyższy poziom zrozumienia i wynikającej z niego moralno-duchowej inspiracji. Znaczenie dosłowne objawionych dogmatów nie ma być po prostu odrzucone, lecz niejako „subsumowane” w znaczeniu niedosłownym. O subsumpcji w nauce mówi się wtedy, gdy nowy paradygmat nie unieważnia całkowicie starego, ale będąc teorią bardziej „komprehensywną”, czyni go swoim lokalnie użytecznym podsystemem, jak to ma miejsce na przykład w relacji fizyki względności do fizyki newtonowskiej. Teoria (hipoteza) bardziej komprehensywna to taka, która tłumaczy wszystkie zjawiska wyjaśnione przez teorie wcześniejsze i na dodatek jakieś zjawiska do tej pory niewyjaśnione (Grobler 2008: 78). Postawę filozoficzną, która mitów nie traktuje dosłownie, ale zarazem dostrzega w nich wieloznaczny sens, Ricoeur nazywa „powtórą naiwnością”. Ma to oznaczać ich akceptację, ale już jako mitów świadomych swej mityczności i przyswojonych przez logos hermeneutyczny. Podobnie Tillich (1987: 64–72) broni istotnej roli mitów w religii, ale pod warunkiem, że są to mity „rozłamane”, to znaczy uznane za mity, a nie za prawdę dosłowną. Tradycyjna wiara nie jawi się w świetle „trzeciej drogi” jako fałsz czy złudzenie, ale jako zespół mentalnych symboli, które są prawdziwe o tyle, o ile stanowią wyraz wiary w nieograniczenie lepsze możliwości ludzkiej egzystencji i ukierunkowują na życie etyczne i uduchowione (Hick 2004: 374–375). W paradygmacie „trzeciej drogi” zanegowana jest bezpośredniość i dosłowność treści Objawienia, ale istnieniu Boga i możliwości doświadczenia religijnego się nie przeczy. Uznaje się transcendentny wymiar ludzkiego ducha, a pozytywizmu scjentystycznego nie uważa się za jedyne źródło poznania. Treści Objawienia chrześcijańskiego, jako istotnie ludzkie, a więc podległe błędom, muszą jednak ulec ocenie z szerszej, ogólnoludzkiej perspektywy, w której zostają porównane z Objawieniami bądź inaczej pojętą mądrością pozostałych wielkich religii, a także humanizmu świeckiego. Objawienie nie zostaje odrzucone, lecz zreinterpretowane. Biblia i postać Jezusa Chrystusa pozostają nadal w centrum duchowej kultury świata chrześcijańskiego, z perspektywą na istotną rolę w tworzeniu się duchowej kultury globalnej. Objawienie staje się jednak nie tyle mową Boga, ile mądrością ludzkości. „Nie ma innego objawienia prócz myśli mędrców; nawet jeśli one, posłuszne losom wszystkiego, co ludzkie, podlegają błędom, a często są ubrane w dziwaczne alegorie i mity, zwąc się wtedy religiami” (Schopenhauer, *Parerga* II: 314).

Według Jaspersa Objawienie jest wysiłkiem ludzkiego ducha, by wyrazić „egzystencję”. To ostatnie pojęcie głęboko wiąże jego filozofię z autentyczną religią, gdyż idzie w nim o istotę wolności i sens życia. Egzystencji jednak nie sposób

wyrazić bezpośrednio, ale tylko poprzez paradoksy, symbole, mity, krótko mówiąc – przez ścierające się ze sobą „szyfry”. W filozofii Jaspersa szyfr jest szeroko pojętym, niesubstancjalnym symbolem, który mieni się wieloznacznością, gdyż jego sens pozostaje w zawieszeniu (*im Schwebe*) między obiektywnością dogmatu i subiektywnością interpretacji. Jaspers uważa, że już samo pojęcie Objawienia jest szyfrem, którego sens nigdy nie jest jednoznacznie jasny, ale dostępny tylko w interpretacji. „Szyfry nie są poznaniem, lecz mają charakter wizji i interpretacji [...] by zachować życie, muszą pozostawać w zawieszeniu [...] ich mowa jest wieloraka i wieloznaczna, stają się fałszem, gdy występują jako wiedza [...] sens szyfrów pozostaje niewyczerpany, a ich interpretacja w zasadzie dokonuje się dzięki innym szyfrom” (1999: 187, 240). Zdaniem Jaspersa dogmatyzowanie szyfru jest ucieleśnianiem Transcendencji, przeciw czemu on nieustannie protestuje. Afirmując prawdę szyfru, jednocześnie przeczy się jej dosłowności i z tego ma wynikać nie subiektywizacja i relatywizacja, ale interpretacja przekraczająca dosłowność „w górę”, to jest w kierunku Transcendencji pojmowanej rzeczywiście transcendentnie.

Pod pewnymi względami paradygmat religijności niedosłownej zdaje się rzeczywiście zawierać w sobie to, co w paradygmacie tradycyjnym było wartościowe i jeszcze coś więcej. Owym „więcej” są dwa okna otwarte znacznie szerzej niż w interpretacji dosłownej: jedno na Transcendencję, drugie na coś, co można wstępnie nazwać religijnością globalną. Pojęcie Transcendencji zostaje uwolnione z ograniczoności ludzkich pojęć, a Ewangelia rezygnująca z bycia drogą jedyną, pozostawia wolną drogę Koranowi, Bhagavadgicie, Dhammapadzie czy Tao-Te-Kingowi. Zdaniem Hicka (2004: 372) dosłowność dogmatu o wcieleniu się Boga w człowieka wydała więcej złych niż dobrych owoców w historii chrześcijaństwa, zaś rozumiana metaforycznie miała i może mieć nadal siłę przyciągania ludzi do Boga:

Dogmat o boskości Chrystusa – w połączeniu z agresywnym i drapieżnym aspektem ludzkiej natury – przyczynił się w toku historii do zła kolonializmu, destrukcji rodzimych cywilizacji, antysemityzmu, destrukcyjnych wojen religijnych i palenia heretyków i czarownic. Ale z drugiej strony ideę boskiego wcielenia w życie Jezusa Chrystusa można rozumieć mitologicznie, jako ukazującą niezwykłą otwartość na boską obecność, poprzez którą życie i nauczanie Jezusa przybliżyło rzeczywistość i miłość Boga milionom ludzi w następnych stuleciach. Tak więc gdy literalnie pojęta doktryna o jedynym wcieleniu Boga w Chrystusa podzieliła ludzkość, zmniejszyła obraz Boga do obrazu plemiennego bóstwa Zachodu, rozumiana mitologicznie może nadal przyciągać ludzi do Boga za pośrednictwem Chrystusa, nie oddzielając ich od reszty ludzkiej rodziny.

Nie brak jednak powodów do wątpliwości, czy „trzecią drogę” można uważać za subsumującą wiarę tradycyjną. Ta ostatnia w historycznie i kulturowo przeważającej postaci nie obywa się bez świątyń, rytów, pieśni, modlitw i wierzeń dotyczących życia po śmierci. W jaki sposób i czy w ogóle ta zmysłowo-uczuciowa warstwa religii mogłaby być subsumowana w wierze „trzeciej drogi”? W filozofii

Jaspersa czy Hicka nie widać afirmującej odpowiedzi na takie pytanie. Raczej jest to odpowiedź negatywna – człowiek, który ma świadomość mityczności religijnych wierzeń, nie praktykuje rytów, śpiewów, modlitw itp., a tylko filozoficzną bądź innego rodzaju medytację. Raz jeszcze trzeba stwierdzić, że jest to propozycja elitarna, dla inteligenckich elit, nie dla większości ludzi chcących w coś uchwytnego wierzyć i coś praktykować. Dlatego wydaje się, że dla relacji obu omawianych paradygmatów bardziej odpowiedni – na czas nieokreślony – wydaje się model autonomii i zarazem komunikacji.

Refleksje kończące

Zarówno racje za, jak i przeciw tradycyjno-dosłownemu rozumieniu religijnych chrześcijańskich dogmatów są poważne. Propozycja „trzeciej drogi” wdrażana w praktykę na zasadach rewolucji kopernikańskiej byłaby wstrząsem dla mającej dwa tysiące lat tradycji chrześcijańskiej. Między znaczeniem dosłownym i niedosłownym dogmatów, także tych najważniejszych, różnica jest istotna. W interpretacji niedosłownej musi zniknąć tradycyjna wiara w boskość i cielesne zmartwychwstanie Chrystusa oraz pojęcie nieomyślności, nie tylko papieża czy soborów, ale także Biblii i Tradycji. Czy nie doprowadziłoby to do zgubnego relatywizmu nie tylko doktrynalnego, ale także moralnego i do zamętu w życiu wewnętrznym chrześcijan?

Niebezpieczeństwo to inaczej przedstawia się w teorii, a inaczej w praktyce. Wydaje się, że tylko umysły bardzo wykształcone i zdolne do samostanowienia potrafią oprzeć swą etykę i duchowość na prawdach względnych, utrzymywanych w zawieszeniu, pozbawionych „punktu archimedesowego”, a nie na autorytecie dającym pewność. Dlatego też sam Jaspers podkreśla realistycznie, że „osoba, która rezygnuje z kościelnych form, bez negatywnych następstw może to uczynić jedynie wtedy, gdy ma siłę do medytacji filozoficznej” (1999: 203). Ilu ludzi ma taką siłę i zdolność? Raczej niewielu. „Zwykłych” wiernych nie stać na samodzielne rozstrzyganie kwestii, co do których nie ma zgody nawet wśród profesjonalistów w zakresie teologii i filozofii. Z drugiej jednak strony podział na wiarę dla wtajemniczonych i wiarę dla prostaczków również jest nie do przyjęcia. Poza tym zwykli wierni w ostatnich dziesięcioleciach na niepokojącą skalę odchodzą od Kościoła, z różnych wprawdzie przyczyn, ale jedną z nich wydaje się niedyskutowane, niejasne poczucie anachronizmu jego dogmatów rozumianych dosłownie. Krew, cierpienie, śmierć Syna Bożego dla zadośćuczynienia sprawiedliwości Ojca, który skądinąd jest miłosierny, Objawienie dane „wybranym”, nie dane większości innych, zrodzenie z dziewicy, cuda, rzeczywista przemiana chleba i wina w ciało i krew Chrystusa – te i tym podobne artykuły wiary rozumiane dosłownie brzmią obco dla człowieka współczesnego (por. Hick 2006). Potrzeba dużego zaparcia umysłowego, by je tak rozumieć. Z kolei

właśnie z takim rozumieniem miliony ludzi wciąż wierzących tradycyjnie wiązały w przeszłości i wiążą także dzisiaj postawy moralno-duchowe tak istotne, jak „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Gal 5, 23). Czy w praktyce dałoby się naruszyć chrześcijańską dogmatykę, nie naruszając jej moralności i duchowości? – Pytanie to, zdaniem autora tego tekstu, musi pozostać otwarte. W praktyce oba typy interpretacji religijnych dogmatów – dosłowny i niedosłowny – teoretycznie mogą, a praktycznie muszą istnieć obok siebie jako dwa różne i równoprawne dyskursy ścierające się ze sobą w konstruktywnym dialogu.

Pozostanie przy prawdzie własnej religii z otwartością na wartości innych systemów, religijnych czy świeckich, wydaje się praktycznie rozwiązaniem najlepszym dla chrześcijan żyjących w otoczeniu wieloreligijnym i wieloświatopoglądowym. W ramach tej opcji uważa się, że żaden człowiek ani żadne ugrupowanie ludzkie nie ma monopolu na egzystencjalną prawdę, ale jakiegoś określonego systemu trzeba się trzymać, choćby po to, by w ogóle móc asymilować wartości, których w nim nie ma. Tego rodzaju postawa pozwala uniknąć duchowej dezorientacji. Jednak na poziomie teoretycznym wydaje się rozwiązaniem tylko przejściowym. W sytuacji przyspieszającej globalizacji trzeba poszukiwać wyrazu dla wspólnego centrum duchowego ludzkości, choćby dlatego, że, jak podkreśla Hans Küng (2001), nie ma pokoju na świecie bez pokoju między religiami. Zadanie to jednak wymaga stopniowego przechodzenia do mniej dosłownej interpretacji religijnych wierzeń.

Bibliografia

- Beinert, Wolfgang. 1998 [1995]. *Teologiczna teoria poznania*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków, Wydawnictwo „M”.
- Bińczyk, Ewa. 2007. *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Kraków, Universitas.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. 2007. Ks. Ignacy Bokwa (red.), Poznań, Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Kongregacja Nauki Wiary. *Deklaracja Misterium Filii Dei*. 1972. W: *Breviarium Fidei*: 588–593.
- Dobrzyńska, Teresa. 1984. *Metafora*, Wrocław, Ossolineum.
- Dupré, Louis. 2003. *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków, Znak.
- Fisch, Stanley. 2002 [1990]. *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, tłum. K. Abriszewski i in., Kraków, Universitas.
- Goodman, Nelson. 1997 [1978]. *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa, Aletheia.
- Grobler, Adam. 2008. *Metodologia nauk*, Aureus, Znak, Kraków.

- Hick, John. 2004. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Sec. ed., New York, Palgrave Macmillan.
- Hick, John. 2006. *Believable Christianity*, <http://www.johnhick.org.uk/article16.html>
- Hryniewicz, Wacław OMI. 1989. *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Wydawnictwo Verbinum, Warszawa.
- Hryniewicz, Wacław OMI 1994. „Dogmat i ortodoksja”, „Znak” n. 473: 7–10.
- Jan Paweł II. 1985. *Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum naukowego „Wiara chrześcijańska a ewolucja”*. www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/april/documents.
- Jäkel, Olaf. 2003 [1997]. *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu*, tłum. M. Banaś, B. Drag, Universitas, Kraków.
- Jaspers, Karl. 1956 [1932]. *Philosophie*. Bd. I–III, 3 Aufl., Berlin, Springer Verlag.
- Jaspers, Karl. 1995 [1948]. *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner i in., Toruń, Wydawnictwo Comer.
- Jaspers, Karl. 1999 [1962]. *Wiara filozoficzna wobec Objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków, Znak.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 1994 [1992]. Poznań, Pallotinum.
- Kijowski, Andrzej. 1986. *Tropy*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Klemczak, Stefan. 2006. „Szaleństwo prób definiowania mitu”, w: Drabina, Jan (red.), *Mit w badaniach religioznawców*. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 45–64.
- Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II*. 1965.
- Kowalczyk, Stanisław ks. 2001. *Filozofia Boga*. Wyd. 3, Lublin, RW KUL.
- Küng, Hans. 2001 [1990]. *Projekt Weltethos*, München, Piper Verlag.
- Lakoff Georg., Johnson Mark. 1988 [1980]. *Metafory w naszym życiu*, tłum. T.P. Krzeszowski, Warszawa, PIW.
- Pascal, Blaise. 1977 [1669]. *Mysli*, tłum. Tadeusz Żeleński-Boy, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.
- Pawelec, Andrzej. 2006. *Metafora pojęciowa a tradycja*, Kraków, Universitas.
- Perelman, Chaim. 2004 [1969]. *Imperium retoryki: retoryka i argumentacja*, tłum. M. Chomicz, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PAN.
- Przełęcki, Marian. 2002 [1969]. „O metafory w filozofii”, w: tegoż, *O rozumności i dobroci*. Warszawa, Wydawnictwo Semper, 181–198.
- Ratzinger, Joseph. 2005a [1992]. *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków, Wydawnictwo „M”.
- Ratzinger, Joseph. 2005b [2004]. *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce, Wydawnictwo „Jedność”.
- Ricoeur, Paul. *Symbolika zła*, 1986 [1976], tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.

- Rorty Richard and Vattimo Gianni. 2004. *The Future of Religion*, New York, Columbia University Press.
- Saner, Hans. 1970. *Karl Jaspers*, GmbH Verlag, Reinbek bei Hamburg.
- Schopenhauer, Artur. 2004. [1851]. *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i Paralipomena*, t. II, rozdz. XV „O religii”, tłum. J. Garewicz, Kęty, Wydawnictwo Antyk.
- Stępnik, Krzysztof. 1988. *Filozofia metafory*, Lublin, Wydawnictwo Lubelskie.
- Vattimo, Gianni. 2002. *After Christianity*. Translated by Luca D’Isanto, New York, Columbia University Press.
- Wolterstorff, Nicholas. 1995. „Is Narrativity the Linchpin?”, w: Ch.M. Lewis (ed.), *Relativism and Religion*, Macmillan, London: 71–107.

On Literal and Figurative Interpretations of Religious Beliefs

Key words: *Christian dogma, Revelation, literal meaning, metaphor, third way beyond theism and atheism*

Many eminent philosophers of religion as well as theologians, such as Arthur Schopenhauer, Karl Jaspers, John Hick, Gianni Vattimo and Paul Tillich, have postulated metaphoric understanding of religious dogmas in lieu of the literal one. Those who adopt this stance, despite numerous differences that set them apart, are generally sympathetic to the Christian moral tradition and to religion in general. They proclaim a third way besides traditional theism and atheism. The metaphoric approach to religious beliefs has gathered momentum in the context of the processes of globalization. The Roman Catholic Church continues however to defend the traditional, literal interpretation of her dogmas. In the paper, the difference between literal and metaphorical understanding of religious dogmas is explained. Then reasons for and against each position are examined which brings the author to the conclusion that instead of the ‘subsumption’ of the one paradigm by another, both should be treated as a justified and autonomous discourses which can engage in an illuminating debate.