

KRYSTIAN KALUŻA

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny

<https://orcid.org/0000-0002-7605-8132>

## Teologia w poszukiwaniu kryteriów prawdziwości religii

### Theology in the search of criteria of authenticity of religion

#### Abstract

The aim of the article is to develop criteriology that would enable to evaluate authenticity of particular religions and to distinguish authentic religions from pseudoreligious phenomena. Given the complexity of the problematics, first the historical background of the issue was presented and the attention was paid to its contemporary context. The next step was the analysis of notions crucial for criteriology of religion including “the truth”, “authenticity”, “religion”, and “authenticity of religion”. A major challenge for theology of today is the phenomenon of relativism questioning the existence of universal standards of rationality and consequently contradicting the possibility to develop universally applicable criteria for the evaluation of particular systems (philosophical, religious, cultural, political, etc.) and their claims of authenticity. Thus, the next part of the article was dedicated to criticism of that attitude. Finally, criteriology of religion was proposed and it was based on categories of the truth, good, and holiness. Accordingly, the presented criteria are of a rational, ethical, and theological character. This means that in case of authenticity claims, revealing at the level of religious convictions, one should refer to rational criteria. As far as practice and norms of behaviour are concerned, ethical criteria should be applied and in case of revelational and salvific claims theological criteria should be applied.

**Keywords:** criteria, criteriology of religion, the truth, authenticity, religion, authenticity of religion, relativism.

#### Abstrakt

Celem niniejszego przedłożenia jest wypracowanie kryteriologii umożliwiającej ocenę roszczeń prawdziwościowych poszczególnych religii oraz odróżnienie autentycznych religii od zjawisk pseudoreligijnych. Ze względu na złożoność problematyki ukazano najpierw tło historyczne zagadnienia oraz zwrócono uwagę na jego współczesny kontekst. W kolejnym kroku przeanalizowano istotne dla kryteriologii religii pojęcia. Należą do nich: „prawda”, „prawdziwość”, „religia” oraz „prawdziwość religii”. Poważnym wyzwaniem dla teologii jest dziś zjawisko relatywizmu, kwestionujące istnienie uniwersalnych standardów racjonalności, a w konsekwencji zaprzeczające możliwości utworzenia powszechnie obowiązujących kryteriów oceny poszczególnych systemów (filozoficznych, religijnych, kulturowych, politycznych itd.) i wysuwanych przez nie roszczeń prawdziwościowych. Stąd kolejną część artykułu poświęcono krytyce tego stanowiska. Na koniec zaproponowano kryteriologię religii, którą oparto na kategoriach prawdy, dobra i świętości. Odpo-

wiednio do tego zaprezentowane kryteria mają charakter racjonalny, etyczny i teologiczny. Oznacza to, że w przypadku roszczeń prawdziwościowych, ujawniających się głównie na płaszczyźnie przekonań religijnych, należy sięgnąć do kryteriów racjonalnych, w odniesieniu do praktyki i norm postępowania do kryteriów etycznych, zaś w przypadku roszczeń objawieniowo-zbawczych do kryteriów teologicznych.

**Słowa kluczowe:** kryteria, kryteriologia religii, prawda, prawdziwość, religia, prawdziwość religii, relatywizm.

Jednym z zadań chrześcijańskiej teologii religii jest wypracowanie kryteriologii umożliwiającej ocenę roszczeń prawdziwościowych poszczególnych religii oraz odróżnienie autentycznych religii od zjawisk pseudoreligijnych. Nie wszystko bowiem, co podaje się za religię, rzeczywiście nią jest, choć może nosić jej znamiona i do złudzenia ją przypominać<sup>1</sup>. Łatwo też zauważyć, że religie jako złożone systemy społeczno-kulturowe pozostają w najwyższym stopniu ambiwalentne, tzn. obok elementów dobra, prawdy i świętości, zasługujących na uznanie i szacunek, zawierają także pierwiastki zła i zepsucia, które należy stanowczo odrzucić. Rodzą się więc pytania: Wedle jakich kryteriów oceniać religie? Czy wypracowanie takich kryteriów jest w ogóle możliwe? Stworzenie adekwatnej kryteriologii religii należy niewątpliwie do najtrudniejszych zadań teologii religii. Celem niniejszego artykułu jest zaproponowanie tego rodzaju kryteriologii na podstawie danych pochodzących z ogólnej metodologii nauk oraz nauk religiologicznych. Siłą rzeczy będzie to obraz niepełny, domagający się doprecyzowania i uzupełnienia o kolejne elementy formalne i merytoryczne. Spełni on jednak swoje zadanie, jeśli uda mu się, choć po części przeciwstawić postmodernistycznemu relatywizmowi, podważającemu istnienie uniwersalnych kryteriów racjonalności i obiektywności, oraz głoszącemu, iż prawdziwych religii jest tyle, ilu wyznających je ludzi.

## 1. Tło historyczne zagadnienia

Postulat utworzenia uniwersalnej kryteriologii religii nie jest nowy. Już dokument Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji Ewangelizacji Narodów *Dialog i przepowiadanie* (1991) stwierdza, że o ile owoce Ducha Świętego w życiu osobistym jednostek, chrześcijan i niechrześcijan, mogą

---

<sup>1</sup> Przykładem tego rodzaju pseudoreligii jest towarzyszący ateizmowi system etyczny zwany humanizmem. Pierwszy „humanistyczny manifest”, opublikowany w 1933 r. w Stanach Zjednoczonych, nazywał humanizm wprost „nową religią”. Zob. American Humanist Association. 1933. *Humanist Manifesto I*. (09.02.2020). <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto1/>. Współczesny humanizm powstał w odpowiedzi na religię, aby zapewnić ateistom pewne wartości i praktyki w miejsce tych religijnych. Obecnie odbywają się m.in. ceremonie nadania imienia, obrzędy pogrzebowe i uroczystości ślubne. Humaniści pragną stworzyć system przekonań, rytuałów i praktyk na podobieństwo ich religijnych odpowiedników.

być łatwo rozpoznane (por. Ga 5,2-23), o tyle „trudniej rozpoznać w innych tradycjach religijnych elementy łaski zdolne wzmocnić pozytywną odpowiedź ich członków na wezwanie Boże. Wymaga to rozpoznania, którego kryteria należy ustalić”<sup>2</sup>. Dalej zauważa się w tym samym dokumencie: „Wiele uczciwych osób, natchnionych przez Ducha Bożego, przyczyniło się swą kreatywnością do wypracowania i rozwoju własnych tradycji religijnych. Nie znaczy to jednak, wszystko w nich jest dobre”<sup>3</sup>.

Śledząc dzieje relacji chrześcijaństwa do innych religii, można wyróżnić trzy główne postawy: negatywną i pesymistyczną, umiarkowaną i ostrożną oraz pozytywną i optymistyczną<sup>4</sup>.

Postawa negatywna i pesymistyczna była obecna w chrześcijaństwie od samego początku i nadal utrzymuje się w niektórych jego nurtach. Na jej powstanie złożyły się dwa główne czynniki: przekonanie o ogłoszeniu Ewangelii całemu światu (*status post Evangelium promulgatum*) oraz utrwalona w teologii ekskluzywistyczna interpretacja starożytnej zasady: *Extra Ecclesiam salus nulla*.

Co do pierwszej kwestii warto pamiętać, że Kościół od początku kładł nacisk na ukazywanie swych apostoelskich początków. Stąd poszczególne Kościoły lokalne od zawsze były zainteresowane możliwością wykazania swej apostoelskiej genezy, upatrując w niej znanie i zarazem rękojmię swej autentyczności. Temu służyły m.in. apokryficzne akta apostoelskie, szeroko rozpowszechnione w pierwotnym Kościele, ukazujące misyjną działalność apostołów, którzy, otrzymawszy wyraźny nakaz zmartwychwstałego Pana, zanieśli Ewangelię po wszystkie krańce ziemi. W konsekwencji bardzo wcześnie przyjął się pogląd, że wraz z czasem apostoelskim zakończył się również czas misyjnej działalności Kościoła<sup>5</sup>. Ograniczona świadomość geograficzna jeszcze bardziej umocniła przekonanie, że orędzie chrześcijańskie zostało ogłoszone wszystkim narodom, a przypadki nieprzezwycięzalnej nieznamomości elementów wiary zdarzają się niezwykle rzadko. Pogląd ten przetrwał praktycznie do początków nowożytności i stał się główną przyczyną ostygnięcia zapału misyjnego w Kościele. Takim właśnie obrazem świata całkowicie schryścianizowanego dysponował św. Tomasz z Akwinu (zm. 1274), a sto lat wcześniej św. Bernard z Clairvaux (zm. 1153)<sup>6</sup>. W konsekwencji

<sup>2</sup> Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja Ewangelizacji Narodów. 1991. „Dialog i przepowiadanie”, nr 30. 1993. Nurt SVD 27, nr 3 (62): 75–106.

<sup>3</sup> Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja Ewangelizacji Narodów. 1991. „Dialog i przepowiadanie”, nr 30.

<sup>4</sup> Por. Jacques Dupuis. 2003. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Tłum. Stanisław Obirek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 27–30.

<sup>5</sup> Michael Sievernich. 2009. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), 107.

<sup>6</sup> Św. Bernard przyznawał, że nie można wymagać wiary i sakramentów od tych, którzy nie usłyszeli Ewangelii. Dodawał wszak: „Teraz jednak, kiedy głos kaznodziejów obiegł całą ziemię,

teolodzy tego okresu przyjmowali, że ci, którzy nie są chrześcijanami – żydzi, muzułmanie oraz ci, którzy pozostali poganami – formalnie odrzucili chrześcijaństwo. Ich niewiara jest więc rzeczą zawinioną, gdyż nikt nie może powiedzieć, że nie słyszał o Chrystusie<sup>7</sup>.

Drugi czynnik, który zaważył na negatywnym nastawieniu chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich, wiąże się z sięgającą starożytności zasadą: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Jej pierwsi świadkowie – Orygenes (zm. 253) na Wschodzie i św. Cyprian z Kartaginy (zm. 258) na Zachodzie – nie odnosili jej do niechrześcijan, lecz do samych chrześcijan, którzy wahali się, czy nie odejść z Kościoła. Ale już św. Augustyn (zm. 430) rozszerzył ową formułę na wszystkich, którzy formalnie pozostawali poza Kościołem, nawet jeśli nie mieli żadnej możliwości, żeby go poznać. Proces jej stopniowego rozszerzania na niechrześcijan, w tym żydów i heretyków, osiągnie swoją radykalną postać u św. Fulgencjusza z Ruspe (zm. 532), by ostatecznie zyskać autorytatywne poświadczenie na Soborze Florenckim w 1442 r. Efektem tego było przekonanie o niemożliwości osiągnięcia zbawienia bez chrztu i wiary w Jezusa Chrystusa, a tym samym bez formalnej przynależności do Kościoła<sup>8</sup>. W takiej perspektywie religie niechrześcijańskie były postrzegane zdecydowanie negatywnie: nie ma w nich poznania Boga ani żadnych wartości zbawczych.

Postawa umiarkowana i ostrożna charakteryzowała teologię czasów nowożytnych, począwszy od wielkich odkryć geograficznych aż do połowy XX w. Według św. Tomasza z Akwinu po wydarzeniu Jezusa Chrystusa wyraźnie określona wiara (rozumiana przede wszystkim jako akt intelektualny) jest konieczna do zbawienia<sup>9</sup>. Po odkryciu „Nowego Świata” w 1492 r. taki pogląd nie był już możliwy. Zaczęto pytać, czy Bóg nie mógłby w sposób bardziej hojny rozdzielać swoje zbawcze dary, zwłaszcza tym, którzy nie mieli okazji Go poznać. W rezultacie wypracowano różne teorie wiary *implicite* (ich głównymi architektami byli dominikanie z Salamanki oraz jezuita ze szkoły rzymskiej) oraz wskazywano na możliwość osiągnięcia zbawienia dzięki postępowaniu zgodnym z nakazem własnego sumienia. Teologia ta, przyjęta przez Sobór Trydencki (1545–1563), weszła na stałe do dziedzictwa teologii chrześcijańskiej aż po czasy współczesne. Problematyczność tych rozwiązań polega przede wszystkim na zbyt indywidualistycznym rozumieniu zbawienia: człowiek zbawia się tutaj indywidualnie, po-

---

a ich słowo dotarło na krańce świata, słuchanie nie może przebiegać w ukryciu, a wzgardzenie nim nie da się niczym usprawiedliwić” (*Lettre ou traité sur le baptême*, I, 2; PL 182, kol. 1033).

<sup>7</sup> Bernard Sesboüé. 2007. *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*. Tłum. Agnieszka Kuryś. Poznań: W drodze, 116.

<sup>8</sup> Bernard Sesboüé. 2007. *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, 47–111.

<sup>9</sup> Szerzej na ten temat zob. Max Seckler. 1960. „Das Heil der Nicht evangelisierten in Thomistischer Sicht”. *Theologische Quartalschrift* 140: 38–69.

mimo, a nawet wbrew, własnej tradycji religijnej, a każdy taki przypadek wydaje się raczej wyjątkiem w postawie Boga – zasadniczo rygorystycznej i restryktywnej – wobec ludzkości. Same religie niechrześcijańskie oceniano, rzecz jasna, negatywnie: nie przedstawiają one żadnej wartości objawieniowo-zbawczej i jako takie są raczej przeszkodą, niż pomocą w osiągnięciu ostatecznego celu człowieka, jakim jest wieczne zbawienie.

Postawa pozytywna i optymistyczna charakteryzuje naukę Soboru Watykańskiego II (1962–1965), przyjmującą istnienie Chrystusowego zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła. Przede wszystkim Sobór sięgnął do patrystycznej nauki o *semina Verbi* (Justyn Męczennik, Klemens Aleksandryjski), uznając w ten sposób istnienie w religiach niechrześcijańskich elementów dobra, prawdy i świętości (por. DM 3, 9; KK 17: DRN 2). Nie rozstrzygnął jednak w sposób jednoznaczny, jaki status soteriologiczny przysługuje owym religiom jako obiektywnym systemom społeczno-kulturowym<sup>10</sup>. Nigdzie też nie mówi wprost, iż religie są (wzgl. mogą być) dla swoich wyznawców „drogami zbawienia”<sup>11</sup>. Jacques Dupuis (zm. 2004) wskazuje w tym kontekście na dwie możliwe interpretacje soborowego nauczania, przejawiające się także we współczesnej dyskusji teologicznej. Pierwsza, bardziej zachowawcza, utrzymuje, iż elementy pozytywne, o których mówi Sobór, zawarte są w naturze człowieka, a nie w samych tradycjach religijnych. W tym przypadku człowiek sam, choć nie bez pomocy łaski, może dojść do „naturalnego” poznania Boga, niezależnie od wyznawanej religii. Religie mogą co najwyżej stanowić zewnętrzną okazję do tego, by „zaktualizować” złożony w człowieku nadprzyrodzony potencjał (*gratia interna*), otwierający go na Boże zbawienie, same z siebie jednak nie mają żadnej wartości zbawczej. Druga interpretacja, za którą opowiada się belgijski teolog, utrzymuje, że ziarna „prawdy i łaski” (DM 9), o których mówi Sobór, zawarte są w samych tradycjach religijnych (choć nie tylko w nich), jako że sformułowanie to jest wyraźnym nawiązaniem do patrystycznej teorii ziaren słowa (*semina Verbi*). W takim ujęciu religie miałyby jakiś związek z tajemnicą zbawienia, którego Bóg udzielił wszystkim narodom w Jezusie Chrystusie. Niechrześcijanie dostępowaliby więc zbawienia nie obok lub pomimo swoich religii, ale w jakiś sposób dzięki nim i w nich, lecz nie bez

<sup>10</sup> W odniesieniu do deklaracji *Nostra aetate* Karl Rahner zauważa: „Deklaracja nie dookreśla ściśle teologicznej wartości religii niechrześcijańskich” – Karl Rahner. 1978. Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen. W Karl Rahner. *Schriften zur Theologie*. T. XIII, 343. Einsiedeln: Benziger Verlag. Zdaniem niemieckiego teologa głównym owocem Soboru było pozytywne spojrzenie na stosunek Kościoła do inne religie, niezależnie od problemu poszczególnych „niechrześcijan”. Jeśli jednak nadprzyrodzone zbawienie w samoudzielaniu się Boga każdemu poszczególnemu człowiekowi jest traktowane przez Sobór z wielkim optymizmem, to nie spotykamy podobnego optymizmu w stosunku do innych religii.

<sup>11</sup> Por. Leo Scheffczyk. 1998. *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre*. Aachen: MM Verlag, 196–204.

związku z Chrystusem i Jego Kościołem<sup>12</sup>. Taka interpretacja jest z pewnością bardziej pozytywna i otwarta niż poprzednia. Wciąż jednak pozostają pytania: Wedle jakich kryteriów oceniać religie? Jak rozpoznać obecne w nich elementy dobra, prawdy i świętości, dzięki którym ich członkowie mogą udzielić lub wzmocnić swoją pozytywną odpowiedź na wezwanie Boga?<sup>13</sup>

## 2. Współczesny kontekst dyskusji

Charakterystyczny dla współczesnej kultury pluralizm religijny i związany z nim problem konfliktu wierzeń religijnych rodzi przede wszystkim pytanie o relację między religią a prawdą. Dlaczego ludzie wierzą w to, w co wierzą? Dlaczego wierzenia poszczególnych religii różnią się między sobą? Na jakiej podstawie dokonywać wyboru między religiami? Czy prawdziwość jednej religii oznacza, że inne są fałszywe? Do jakiej prawdziwości się odwoływać? Czy wierzenia religijne można uzasadnić? Czy konflikt wierzeń religijnych jest w ogóle możliwy do przezwyciężenia?

Konflikt wierzeń religijnych, który na swój sposób próbowała rozwiązać pluralistyczna teologia religii<sup>14</sup>, jest dziś powszechnie uznawany za niemożliwy do przezwyciężenia. Niemożliwość ta podyktowana jest przekonaniem, iż nie istnieje jakaś jedna, uniwersalna forma racjonalności, która pozwoliłaby stworzyć uniwersalne kryteria prawdziwości przekonań religijnych. Do tego dochodzi fakt, że w różnych tradycjach religijnych pytanie o prawdę jest najczęściej tożsame z pytaniem o zbawienie, ma zatem charakter praktyczny, a nie teoretyczny<sup>15</sup>. Stąd propozycja, aby miejsce ortodoksji zajęła ortopraksja<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Por. Dupuis. 2003. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, 106.

<sup>13</sup> „Stwierdzenie, że inne tradycje religijne zawierają «elementy łaski», nie oznacza, jakoby wszystko w nich było owocem łaski. Grzech działał w świecie, a więc inne tradycje religijne mimo pozytywnych wartości są jednocześnie odbiciem ograniczeń ludzkiego ducha, który czasem ma skłonności do wybierania zła” – Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja Ewangelizacji Narodów. 1991. *Dialog i przepowiadanie*, nr 31. To samo można oczywiście powiedzieć o chrześcijaństwie, które pod tym względem nie jest żadnym wyjątkiem.

<sup>14</sup> Pluralistyczna teologia religii (PTR) – stanowisko, wedle którego nie ma jednej, najdoskonalszej religii, która przewyższałaby inne religie pod względem objawieniowo-zbawczym. Chrześcijaństwo jest tylko jedną z wielu dróg zbawienia, a Jezus Chrystus jednym z wielu objawicieli Boga. Zakwestionowanie jedynego i powszechnego pośrednictwa zbawczego Chrystusa i Kościoła stawia jej przedstawiciele (John Hick, Paul F. Knitter, Raimon Panikkar, Perry Schmidt-Leukel i in.) jednoznacznie poza chrześcijańską ortodoksją. W 2000 r. Kongregacja Nauki Wiary wydała Deklarację „*Dominus Iesus*”. O *jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, w której przypomniała stanowisko Kościoła wobec religii niechrześcijańskich oraz poddała krytyce główne tezy PTR.

<sup>15</sup> Hans Waldenfels. 1997. Prawdza religijna. Tłum. Ryszard Kijowski. W *Leksykon religii*. Red. Franz König, Hans Waldenfels, 355. Warszawa: Verbinum.

<sup>16</sup> Zob. Paul F. Knitter. 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. New York: Published by Orbis Books.

Niemожność poradzenia sobie poznawczo z wielością i różnorodnością religii nierzadko staje się przyczyną kryzysu wiary i prowadzi do tezy o ich równości. Postmodernistyczny relatywizm, podważający istnienie uniwersalnych kryteriów racjonalności i obiektywności, głosi, że każda religia jest prawdziwa dla jej wyznawców, mających własne racje jej przyjęcia. Prawdziwych religii jest zatem tyle, ile wyznających je ludzi.

Według Jana Assmanna, niemieckiego egiptologa i teoretyka kultury, związek religii i prawdy ma charakter akcydentalny i nie powinien być eksponowany we współczesnych dyskursach światopoglądowych, nastawionych na dialog i porozumienie. Przemawiają za tym przede wszystkim dzieje monoteizmu, który jako pierwszy wprowadził ideę prawdy do historii religii, przeistaczając ją tym samym w historię przemocy, braku tolerancji i nieustannych wojen. „Pola krwi”<sup>17</sup>, jakie pozostawiły i nadal pozostawiają po sobie religie, są nieuchronnym efektem zgłaszania przez nie roszczeń do posiadania prawdy, którą zwykle rozumieją w sposób absolutny i ekskluzywny. Zwłaszcza trzy wielkie monoteizmy: judaizm, chrześcijaństwo i islam, ze swoim zelotyzmem i „gorliwością” stanowią dla świata i dla siebie nawzajem niemałe ryzyko, gdyż każdy z nich aspiruje do monopolu na prawdę i rywalizuje o nią z pozostałymi<sup>18</sup>. Dopiero rezygnacja z idei prawdy będzie mogła doprowadzić do rozładowania ukrytego w religiach potencjału przemocy i stworzyć platformę międzykulturowego porozumienia i dialogu.

Istotne pytania, jakie teolog religii powinien sobie tutaj postawić, są następujące: Czy może istnieć komunika kultury i religii w jednej prawdzie? Czy prawda może przemówić ponad swymi kulturowymi postaciami do wszystkich ludzi, i to w taki sposób, że właśnie dzięki niej dialog kultur i religii staje się nie tylko możliwy, ale i sensowny?

Pierwszym i podstawowym warunkiem dialogu kultur i religii jest ich potencjalna uniwersalność. Kultury i religie są z jednej strony partykularne, przez co różnią się od siebie, z drugiej zaś są na siebie otwarte i zdolne do wzajemnej komunikacji. Na czym owa uniwersalność polega? Co jest jej fundamentem?

Zdaniem Josepha Ratzingera/Benedykta XVI potencjalna uniwersalność kultur ma swój fundament w antropologii, a dokładniej: w założeniu, „że wszyscy

---

<sup>17</sup> Zob. Karen Armstrong. 2017. *Pola krwi. Religia i przemoc*. Tłum. Ryszard Zajączkowski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B. Brytyjska badaczka historii religii opisuje, jak ściśle w minionych wiekach władza religijna była wiązana z władzą świecką i w jaki sposób religia przez tysiąclecia wpływała na stosunki społeczne, polityczne i kulturowe. Jednak w odróżnieniu od Assmanna podkreśla, że religia była wprawdzie narzędziem ucisku i źródłem konfliktów, jednak nie ze swej istoty, tylko dlatego, że była wpisana w określony porządek społeczny, zbudowany od podstaw na przemocy i wyzysku.

<sup>18</sup> Peter Sloterdijk. 2013. *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia. O ile Assmann w swoich późniejszych publikacjach zrewidował i nieco załagodził swoje poglądy, Sloterdijk niewzruszenie obstaje przy swojej tezie, iż przemoc wpisana jest w samą istotę monoteizmu.

ludzie mają tę samą istotę oraz że tkwi w niej wspólna prawda człowieczeństwa, która służy budowaniu jedności<sup>19</sup>. Dlatego wszystkie kultury zainteresowane są prawdą o człowieku. „Spotkanie kultur jest możliwe” – stwierdza niemiecki papież i teolog, „ponieważ człowiek, przy całej różnorodności swej historii i form wspólnotowych, jest jedyny, jest jedną i tą samą istotą. Ta jedna istota – człowiek – jest w głębi swojego bytu dotknięty przez prawdę. Tylko przyjmując ukryte dotknięcie naszych dusz przez prawdę, można wytłumaczyć zasadniczą wzajemną otwartość wszystkich kultur oraz podstawowe cechy wspólne, które istnieją nawet między najbardziej odległymi kulturami<sup>20</sup>.”

To samo pytanie o człowieka dochodzi do głosu w religiach. Sobór Watykański II w deklaracji *Nostra aetate* stwierdza wyraźnie: „Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji. Podobnie jak dawniej, tak i dziś poruszają one do głębi ludzkie serca: Kim jest człowiek? Jaki jest sens i cel naszego życia? Co jest dobrem, a co grzechem? Skąd się bierze cierpienie i jaki jest jego cel? Jaka jest droga do uzyskania prawdziwego szczęścia? Czym jest śmierć, sąd i odплата po śmierci? Czym wreszcie owa ostateczna i niewypowiedziana Tajemnica, która ogarnia nasze istnienie, z której wzięliśmy początek i ku której zmierzamy?” (DRN 1). By odpowiedzieć na te pytania, religie muszą być zainteresowane kwestią prawdy, gdyż tylko prawdziwe poznanie może prowadzić do prawdziwych odpowiedzi. Wracamy w ten sposób do kwestii relacji między prawdą a religią. Jej rozstrzygnięcie wymaga ustalenia i skorelowania ze sobą co najmniej trzech kategorii: religii, prawdy i prawdziwości religii. Żaden z tych terminów nie jest jednoznaczny, co praktycznie uniemożliwia omówienie wszystkich ich możliwych kombinacji.

### 3. Religia – prawda – prawdziwość religii

Gdy idzie o pojęcie religii, należy zauważyć, że chociaż nie mamy na ogół większych trudności w posługiwaniu się nim na co dzień, to nie dysponujemy żadną zadowalającą, naukową, dostatecznie ogólną definicją religii<sup>21</sup>. Jest tak m.in. dlatego, że w każdych swoich konkretnych przejawach religia stanowi skomplikowany system społeczno-kulturowy, na który składają się: kult, doktryna, zasady życia moralnego, organizacja społeczna, język, oraz wielorako przeplatające się elementy kulturowe, dodatkowo różnicujące zjawiska religij-

<sup>19</sup> Joseph Ratzinger. 2004. *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Tłum. Ryszard Zajączkowski. Kielce: Wydawnictwo Jedność – Herder, 49.

<sup>20</sup> Joseph Ratzinger. 2004. *Wiara – prawda – tolerancja*, 53.

<sup>21</sup> Zob. Krystian Kałuża. 2017. „Ku teologicznemu pojęciu religii?”. *Analecta Cracoviensia* 49: 41–65.



ne. Biorąc pod uwagę podstawową strukturę religii, odróżniającą ją od innych zjawisk społeczno-kulturowych, należałoby wyróżnić takie jej elementy, jak: odniesienie do świata transcendentnego, dostrzeżenie przygodności człowieka i potrzeby zbawienia oraz samą koncepcję zbawienia. Także w tych kwestiach poszczególne religie różnią się od siebie, co dodatkowo utrudnia sprowadzenie ich do wspólnego mianownika w postaci ogólnej definicji religii.

Pytając o prawdziwość religii, badacz ma do dyspozycji kilka konkurujących ze sobą filozoficznych definicji prawdy: klasyczną (korespondencyjną) i nieklasyczne (koherencyjną, pragmatyczną, konsensualną i in.). Ponadto odróżnić należy trzy terminy: prawda religijna („prawdy wiary”), prawdziwość religii i prawdziwa religia<sup>22</sup>. W przypadku prawdy religijnej chodzi o pojedyncze twierdzenia pewnej religii (prawda propozycjonalna), a więc o tezy przyjmowane za prawdziwe, zwłaszcza na mocy argumentacji ściśle religijnej (np. dogmaty), w drugim i trzecim przypadku – o prawdziwość całej religii<sup>23</sup>.

Pytanie o prawdziwość religii ma także różny sens w zależności od tego, czy stawia się je pod adresem religii w ogóle, czy wybranych jej postaci, np. tradycyjnych religii pierwotnych (kult przodków, animizm, manizm, fetysyzm, totemizm itp.), politeistycznych (z panteonem bóstw), henoteistycznych lub monoteistycznych, religii opartych na tradycji ustnej i posiadających kanoniczne pisma święte (Biblia, Koran, staroindyjskie upaniszady, Awesta, *Bhagawadgita*). Kwestia prawdziwości religii dodatkowo komplikuje się w przypadku religii ezoterycznych (buddyzm, wedanta, chrześcijańska gnoza), przyjmujących dwa rodzaje prawdy: płytką i głęboką. Drugi typ obejmuje prawdy religijne dostępne jedynie dla wtajemniczonych i nie dające się wyrazić żadnym (dyskursywnym) językiem<sup>24</sup>.

Pytanie o prawdziwość religii może też przybierać różne sensy: kulturowy, epistemologiczny, wartościujący (przy odróżnianiu religii prawdziwej od pseudoreligii), socjologiczny, psychologiczny, historyczny (genetyczny), substancjalny lub funkcjonalny, obiektywny bądź subiektywny itp. W kulturze europejskiej „prawdziwość religii” rozumiano na ogół jako prawdziwość historyczną

---

<sup>22</sup> Andrzej Bronk. 1996. *Nauka wobec religii*. Lublin: TN KUL, 107. We współczesnej filozofii i teologii religii (zwłaszcza w tradycji anglosaskiej) często utożsamia się prawdziwość religii z prawdziwością przekonań religijnych. Religia jest tu pojmowana jako system zdań, których wartość logiczna mierzona jest na podstawie kryteriów rozumowych, przyjmowanych w ogólnej metodologii nauk.

<sup>23</sup> A. Bronk sugeruje, że można by próbować badać prawdziwość religii jako systemu doktrynalnego na sposób prawdziwości teorii naukowej. Jednak zauważa od razu, że współczesna metodologia niechętnie ocenia teorie naukowe w kategoriach prawdy lub fałszu. Ponadto klasycznie (korespondencyjnie) rozumiana prawdziwość przysługuje jedynie poszczególnym zdaniom naukowym, lecz nie całej teorii, która nie daje się nigdy całkowicie zweryfikować. Por. Stanisław Kamiński. 1992<sup>4</sup>. *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: TN KUL, 227.

<sup>24</sup> Andrzej Bronk. 2000. Pluralizm religijny i prawdziwość religii. W *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*. Red. Henryk Zimoń, 618. Lublin: TN KUL.

lub doktrynalną, wiarygodność, autentyczność, absolutność (wyłączność), niesprzeczność i egzystencjalną sensowność. Nadto odróżnia się ontologiczne, egzystencjalne, pragmatyczne, personalne i propozycjonalne wersje prawdziwości religii<sup>25</sup>. Przystępując do konstruowania kryteriologii religii, winno się mieć na uwadze wszystkie te dystynkcje, choć nie sposób wszystkie je uwzględnić, a tym bardziej zastosować.

Badając prawdziwość religii, należy także wziąć pod uwagę kompetencje poszczególnych nauk religiologicznych. W złożonej strukturze religii można bowiem wyróżnić takie elementy, które da się badać metodami empirycznymi (np. pisma święte, przedmioty kultu, symbole religijne, budowle sakralne, ceremonie religijne), takie, których dostępność jest jedynie pośrednia przy pomocy wskaźników (dziedzina przeżycia i doświadczenia religijnego), oraz takie, które w żaden sposób nie są dostępne obserwacji naukowej (rzeczywistość transcendentna jako właściwy przedmiot odniesienia religijnego). W konsekwencji inaczej do badań nad religią będzie podchodził religioznawca, inaczej filozof religii, a jeszcze inaczej teolog religii.

Kompetencje nauk religioznawczych ograniczają się w zasadnie do zewnętrznej (podmiotowej) strony religii. Nie istnieją bowiem empiryczne metody odróżniania zjawisk autentycznie (istotowo) religijnych od tych, które nimi nie są. Zadanie to przypada filozofii i teologii religii<sup>26</sup>. Niemniej jednak religioznawca może wypowiedzieć się na temat prawdziwości pewnych aspektów religii, stwierdzając np. wewnętrzną spójność wierzeń religijnych lub ich niezgodność z danymi naukowymi. Religioznawstwo, posługując się metodą historyczną (badając „pisma święte”, porównując dokumenty historyczne, odwołując się do relacji postronnych świadków itd.), może przede wszystkim zajmować się historyczną prawdziwością (autentycznością) religii, tzn. ustalać pewne dane z dziejów religii, jak historyczność osoby założyciela, oryginalność i autentyczność jego nauki itd.<sup>27</sup>

Filozofia religii zajmuje się m.in. poznawczym statusem wierzeń religijnych. Rozumiana klasycznie (realistycznie) zainteresowana jest przede wszystkim ustaleniem istoty zjawisk religijnych, by w jej świetle stwierdzić, czy poszczególne religie spełniają kryterium bycia autentyczną religią. Kwestią sporną pozostaje tu założenie, że istnieje jakaś istota religii, pozwalająca odróżnić zjawiska funkcjonujące (umownie) jako religia, ale *de facto* nie będące nią, od autentycznych religii. Zwykle uznaje się, iż istotę religii stanowi odniesienie człowieka do transcen-

<sup>25</sup> Bronk. 2000. Pluralizm religijny i prawdziwość religii, 618–625.

<sup>26</sup> „«Religijna» prawdziwość religii jest dana badaczowi w ograniczonym zakresie (moment tajemnicy) od strony relacji człowieka do rzeczywistości nadprzyrodzonej (Boga)” – Bronk. 2000. Pluralizm religijny i prawdziwość religii, 625.

<sup>27</sup> Bronk. 2000. Pluralizm religijny i prawdziwość religii, 625.

dencji (Boga, Absolutu, Rzeczywistego itd.)<sup>28</sup>, na co wskazywał już św. Tomasz z Akwinu: *religio proprie importat ordinem ad Deum*<sup>29</sup>. Brak takiego odniesienia sprawia, iż nie można w danym przypadku mówić o religii.

Obecnie prawdziwością religii zainteresowana jest przede wszystkim analityczna filozofia religii, głównie w aspekcie opisowej (kognitywnej, prawdziwościowej) funkcji języka religijnego oraz empirycznej możliwości weryfikacji tez religijnych i teologicznych<sup>30</sup>. W kontekście teizmu (utożsamianego zwykle z monoteizmem, bez względu na różnice między jego historycznymi konkretyzacjami) kluczową rolę odgrywa pojęcie spójności (*coherence*), traktowane przez filozofów (i teologów) analitycznych jako synonim prawdziwości: teizm jest prawdziwy, jeśli obecne w nim pojęcie Boga jest spójne (= niesprzeczne)<sup>31</sup>. Wykazanie sprzeczności w obrębie Bożych przymiotów (dobrość, wszechmoc, wszechwiedza, jedność, nieskończoność i in.) uważa się za równoznaczne z wykazaniem fałszywości teizmu jako takiego, a w konsekwencji wiary w Boga jako bytu nieskończenie dobrego, wszechmocnego i wszechwiedzącego (tzw. argument ze zła). Również w filozofiach religii wychodzących poza tradycję analityczną spójność bywa uznawana za podstawowe kryterium prawdziwości religii<sup>32</sup>.

Toczone w ramach filozofii analitycznej dyskusje ukazały trudności w zastosowaniu korespondencyjnej definicji prawdy do rzeczywistości objawionej, nie podlegającej empirycznej sprawdzalności. Nie dały jednak wyraźnej odpowiedzi na pytanie, w jakim sensie wypowiedzi religijne są lub nie są falsyfikowalne, tzn. czy można je traktować jako twierdzenia podlegające ocenie w kategoriach prawdy i fałszu. Analityczni krytycy prawdziwościowego charakteru twierdzeń religijnych pokazali natomiast, jak stosunkowo jasna i jednoznaczna wypowiedź religijna traci swoją sensowność, jeśli zastosować do niej jednoznaczne empiryczne procedury falsyfikacyjne<sup>33</sup>. W obliczu tych trudności w dzisiejszych filozoficznych debatach nad kwestią prawdziwości wierzeń (twierdzeń) religijnych zwykło się rozróżniać dwa podstawowe problemy: (1) pojęcie oraz kryterium prawdy w dziedzinie religii, oraz (2) rozumienie znaczenia zdań religijnych<sup>34</sup>.

---

<sup>28</sup> „Religia (...) to poparte określonymi praktykami, systematycznie podejmowane wysiłki mające na celu zestrojenie z transcendencją, a Bóg (o różnych imionach i maskach) to podstawowa forma, w jakiej transcendencja jest wyobrażana” – Tim Crane. 2019. *Sens wiary. Religia z punktu widzenia ateisty*. Tłum. Andrzej Appel. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 19.

<sup>29</sup> STh II-II q. 81 a. 1.

<sup>30</sup> Bronk. 2000. Pluralizm religijny i prawdziwość religii, 626.

<sup>31</sup> Zob. Richard Swinburne. 1977. *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>32</sup> Np. Armin Kreiner. 2006. *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.

<sup>33</sup> Bronk. 2000. Pluralizm religijny i prawdziwość religii, 626–627.

<sup>34</sup> Kazimierz Kondrad. 2002. *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 164.

Pytając więc o to, czy jakieś zdanie zawierające treść religijną jest prawdziwe (wzgl. fałszywe), trzeba jednocześnie zapytać, co ono znaczy, czyli postawić pytanie, w jakim sensie jest ono prawdziwe (wzgl. fałszywe). Przy tym dopuszcza się tu różne pojęcia prawdy religijnej: „prawdę propozycjonalną” (dosłowną) albo „ontologiczną”, „prawdę symboliczną” albo „mitologiczną”, „prawdę egzystencjalną”, „prawdę personalną”, „prawdę ponadnaturalną”, „prawdę pragmatyczną”, „prawdę kategoryjną”. Podział ten uwarunkowany jest nie tylko różnymi koncepcjami prawdy, ale uzależniony jest także od rodzaju twierdzeń i wypowiedzi religijnych ze względu na ich znaczenie (tak w wymiarze boskim, jak i ludzkim) oraz od metody lub możliwości weryfikacji tych twierdzeń<sup>35</sup>.

Szczególne kompetencje w zakresie doktrynalnej (wewnętrznej) prawdziwości religii przypadają teologii religii. Jej przedmiotem może być zarówno religia w ogóle (*theologia religionis*), jak i pewna historyczna religia (*theologia religionum*), w zależności od tego, czy chodzi o teologiczny namysł nad „faktem” i znaczeniem religii w ogólności, czy doktryną konkretnej religii<sup>36</sup>. Przy tym samo stwierdzenie, że przedmiotem teologii religii są religijne wierzenia bądź doktryna teologiczna, nie wystarcza do wyróżnienia jej jako odrębnej dyscypliny badawczej, gdyż przedmiotem tym mogą zajmować się także inne dyscypliny religiologiczne. Jej swoistość (przedmiot formalny) polega mianowicie na tym, że wychodząc od faktu prawdziwości własnej doktryny religijnej (prawd objawionych), rozpatruje w jej świetle prawdziwość (wiarygodność) roszczeń innych religii<sup>37</sup>. Przykładowo: kiedy teolog chrześcijański wypowiada się z punktu widzenia własnego objawienia o judaizmie lub teolog islamski gani chrześcijaństwo za porzucenie monoteizmu na rzecz trynitaryzmu, uprawiają oni rodzaj teologii religii. Może ona być apologią własnej religii (pokazywaniem jej zbawczej funkcji) lub krytyczną oceną prawdziwościowych roszczeń (wiarygodności) innych religii. Gdy idzie o teologiczną ocenę innych religii, może on zajmować stanowisko od ekskluzywizmu do skrajnego relatywizmu<sup>38</sup>.

#### 4. Wyzwanie relatywizmu

Sięgając do dokumentów Soboru Watykańskiego II, można wysunąć tezę, iż podstawowe kryteria oceny religii winny opierać się na kategoriach prawdy, dobra i świętości (por. DM 3, 9; KK 17; DRN 2). Będą one zatem miały charakter

<sup>35</sup> Kondrad. 2002. *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*, 165.

<sup>36</sup> Bronk. 1996. *Nauka wobec religii*, 129.

<sup>37</sup> Bronk. 1996. *Nauka wobec religii*, 129.

<sup>38</sup> Zob. Chad Meister. 2018. *Wprowadzenie do filozofii religii*. Tłum. Dawid Misztal, Tomasz Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 50–68.

racjonalny, etyczny i teologiczny. Konkretnie oznacza to, że w przypadku roszczeń prawdziwościowych, ujawniających się głównie na płaszczyźnie przekonań religijnych, należy sięgnąć do kryteriów racjonalnych, w odniesieniu do praktyki i norm postępowania do kryteriów etycznych, zaś w przypadku roszczeń objawieniowo-zbawczych do kryteriów teologicznych. Jest przy tym oczywiste, że w religiach wszystkie trzy płaszczyzny – racjonalna, etyczna i teologiczna – łączą się ze sobą, tak że można je wprawdzie od siebie odróżnić, ale nie rzeczywiście oddzielić.

Możliwość zbudowania uniwersalnej kryteriologii religii jest dziś często podawana w wątpliwość. Kwestionują ją przede wszystkim różne postacie relatywizmu, który w dużym stopniu określa intelektualny klimat naszej epoki. Wydaje się, że ponowoczesność raz na zawsze pożegnała się z toczoną od wieków batalią o prawdę i zadowolila się „małymi narracjami” prowadzonymi w granicach słabej racjonalności. Jak zauważa Tadeusz Bartoś: „Zbyt wiele było wojen o słowa, o wiary i przekonania, zbyt wielu fałszywych proroków przynosiło gotowe rozwiązania, by dalej wierzyć w ludzką zdolność łatwego dostępu do jedynej, ostatecznej prawdy”<sup>39</sup>. Stąd zgoda na pluralizm prawd i wielość narracji przez wielu postrzegana jest jako nieodzowny warunek autentycznego dialogu między religiami. W tym sensie relatywizm jawi się jako jedno z największych wyzwań, z jakimi musi się zmierzyć teologia, a w szczególności teologia religii<sup>40</sup>. W kontekście kryteriologii religii dotyczy on wszystkich trzech wyżej wspomnianych kryteriów: racjonalnych (relatywizm teoriopoznawczy), etycznych (relatywizm etyczny) i teologicznych (relatywizm światopoglądowy).

Próbując scharakteryzować współczesny relatywizm łatwo zauważyć, iż nie zawsze da się dokładnie opisać jego poszczególne odmiany, gdyż często są one dość niejasne i mogą na siebie zachodzić<sup>41</sup>. Ich wspólną cechą jest jednak to, iż kwestionują one istnienie uniwersalnych standardów racjonalności, a w konsekwencji zaprzeczają możliwości utworzenia powszechnie obowiązujących kryteriów oceny poszczególnych systemów (filozoficznych, religijnych, kulturowych, politycznych itd.) i wysuwanych przez nie roszczeń prawdziwościowych<sup>42</sup>. Pogląd ten opiera się na dwóch podstawowych założeniach.

<sup>39</sup> Tadeusz Bartoś. 2010. *Koniec prawdy absolutnej*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 90.

<sup>40</sup> Por. Walter Kasper. 2016. Christologie und Ökumene. Überlegungen anlässlich der Vorstellung der bulgarischen Ausgabe von „Jesus der Christus”. W Walter Kasper. *Jesus Christus das Heil der Welt. Schriften zur Christologie. Gesammelte Schriften*. T. IX, 251. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.

<sup>41</sup> Jeśli np. głosi się relatywizm odnośnie do sądów moralnych, to z jednej strony będzie to relatywizm moralny (a ściślej etyczny), a z drugiej strony relatywizm kognitywny (epistemiczny), ponieważ dotyczy sądów i ich cechy prawdziwości.

<sup>42</sup> Pogląd ten określaný jest mianem metafizycznego antyrealizmu. Antyrealiści twierdzą, że prawda jest względna w odniesieniu do formy życia lub społeczeństwa, w którym formuluje się lub wyraża roszczenia prawdziwościowe. W obrębie konkretnej formy życia lub konkretnego spo-

Po pierwsze, zakłada się, że wszystkie poglądy, normy i kryteria – czy to racjonalne, czy to etyczne, czy to w ścisłym sensie religijne – nie mają charakteru uniwersalnego, a jedynie lokalny. Oznacza to, że ich obowiązywalność ogranicza się wyłącznie do określonego kontekstu (historycznego, kulturowego, światopoglądowego itd.) i nie może być odnoszona do innych kontekstów, które ze swej strony również są ograniczone i „lokalnie” uwarunkowane. Po drugie, przyjmuje się, że owe konteksty tak bardzo różnią się od siebie, że w żaden sposób nie da się ich do siebie odnieść ani ze sobą porównać. Ta nieredukowalna różnorodność systemów kulturowych i religijnych, a niekiedy także teorii naukowych, opisywana jest zwykle jako „niewspółmierność” (*incommensurability*), przy czym nie zawsze jest jasne, co to słowo oznacza. W sensie słabszym niewspółmierność może odnosić się do braku kompatybilności pomiędzy poszczególnymi kontekstami, normami i kryteriami; w sensie mocnym i zwykle zamierzonym termin ten wyraża nieporównywalność, nieprzekładalność i wzajemną niezrozumiałość<sup>43</sup>.

Teza, że wszelkie normy i kryteria są uwarunkowane przez każdorazowy kontekst historyczny, kulturowy i religijny, prowadzi do wniosku, że nie istnieje żadna neutralna perspektywa czy też niezależny punkt widzenia, który pozwalałby w sposób obiektywny analizować i oceniać daną rzeczywistość. Wszystko, co możemy powiedzieć na temat innych kultur i religii, jest uwarunkowane przez każdorazowy kontekst, który wpływa na nasze myślenie i naszą percepcję rzeczywistości. W konsekwencji także kryteria, na podstawie których oceniamy inne tradycje kulturowe i religijne, mają swoje znaczenie i zachowują swoją wartość wyłącznie w ramach uwarunkowań, w których powstały. Niewspółmierność poszczególnych kontekstów nie pozwala więc na utworzenie uniwersalnych kryteriów oceny religii, zwłaszcza że one same stanowią skomplikowane systemy znaków i symboli, których znaczenie nie jest do końca jasne ani raz na zawsze ustalone. Stąd sugeruje się, aby każda religia była oceniana według własnych (wewnętrznych) kryteriów, gdyż w przeciwnym razie grozi jej zniekształcenie i wypaczenie. Stosowanie własnych norm i kryteriów wobec obcych systemów

---

łeczeństwa prawdą może być coś, co nie jest prawdą gdzie indziej. Antyrealiści zaprzeczają też dwuwartościowości (zdanie jest albo prawdziwe, albo fałszywe), ponieważ uważają, że niektóre zdania nie są ani prawdziwe, ani fałszywe – po prostu nie mają treści. Przykład: w społeczeństwie, w którym gra się w piłkę nożną, dwa słupki połączone trzecim od góry nazywa się „bramką”. Dla plemienia amazońskich Indian, którzy nigdy nie widzieli obcego, nie będzie to ani prawdą, ani fałszem. Pojęcie bramki po prostu nie ma dla nich znaczenia. – Peter Vardy. 2004. *Krótko o filozofii Boga*. Tłum. Beata Majczyzna. Kraków: Wydawnictwo WAM, 23. Zob. Armin Kreiner. 2005. Rationalität zwischen Realismus und Relativismus. W *Kriterien religiöser Urteilsbildung*. Red. Reinhold Bernhardt, Perry Schmidt-Leukel, 25–26. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

<sup>43</sup> Współczesną dyskusję na temat pojęcia niewspółmierności (ang. *Incommensurability*, niem. *Inkommensurabilität*) szczegółowo przedstawił Norbert Hintersteiner. 2001. *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik*, 155–206. Wien: WUV Universitätsverlag.

religijnych nierządkiem bywa odbierane jako przejaw eurocentryzmu, kolonializmu i duchowego imperializmu<sup>44</sup>.

Relatywizm jako stanowisko teoriopoznawcze krytykowany jest zwykle z dwóch powodów. Pierwszy ma charakter logiczny i polega na ukazaniu jego wewnętrznej sprzeczności, a tym samym bezzasadności. Otóż jeśli ktoś twierdzi: „Wszystkie sądy o rzeczywistości są jedynie względnie prawdziwe (relatywne)”, to zakłada tym samym, że przynajmniej jeden sąd jest bezwzględnie prawdziwy, mianowicie: „Wszystkie sądy o rzeczywistości są jedynie względnie prawdziwe (relatywne)”. Takiego założenia czynić mu jednak nie wolno. Inaczej mówiąc, by uzasadnić tezę, że nie istnieje żadne obiektywne poznanie rzeczywistości (Boga, prawdy, dobra, natury itd.), relatywista musi założyć możliwość obiektywnego poznania wartości logicznej samych aktów poznawczych, co jednak z jego własnego punktu widzenia jest niemożliwe. Kto zatem argumentuje na rzecz relatywizmu, podcina gałąź, na której siedzi<sup>45</sup>.

Po drugie, relatywizm wcale nie jest tak „dobrą nowiną”, za jaką jest uważany; nie stanowi też remedium na wszelkie zło moralne i społeczne. Wystarczy zauważyć, iż w przeszłości idea jednej, obiektywnej prawdy oraz uznanie możliwości jej poznania przez ludzki rozum były nie tylko przyczyną dyskryminacji i ucisku, ale także gwarancją sprawiedliwości i pokoju na świecie. Zwłaszcza nowożytna historia Europy, pełna dramatów i ludzkich tragedii, jasno świadczy o tym, że jedyną „bezpartyjną” instancją, do której można odwołać się w kontekście doznanych krzywd i niesprawiedliwości, jest rozum. Kiedy rozum popada w kryzys, gdy odmawia mu się dostępu do prawdy, wtenczas siłą rzeczy do głosu dochodzi prawo silniejszego, a w każdym razie głośniejszego i sprytniejszego. Także podstawowe prawa człowieka mogą obronić się tylko tam, gdzie prawo moralne zachowuje swoją obiektywną wartość i niezależność. W przeciwnym razie partykularne interesy uprzywilejowanych grup społecznych wezmą górę nad dobrem ogółu i staną się zagrożeniem dla ludzkiej godności i fundamentalnych praw człowieka.

Przypuszczalnie najbardziej znanym apologetą relatywizmu religijnego jest Joseph Runzo<sup>46</sup>, wedle którego poprawność religii jest relatywna względem światopoglądu danej wspólnoty wyznaniowej<sup>47</sup>. Uważa on, że różne religie zasadzają się na różnych doświadczeniach i na niekompatybilnych względem siebie

---

<sup>44</sup> Por. Perry Schmidt-Leukel. 2005. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 44–45.

<sup>45</sup> Armin Kreiner. 2005. *Rationalität zwischen Realismus und Relativismus*, 29.

<sup>46</sup> Joseph Runzo. 1986. *Reason, Relativism and God*. London: Palgrave Macmillan; Joseph Runzo. *Religious Relativism*. 2008. W *The Philosophy of Religion Reader*. Red. Chad Meister, 60–78. London – New York: Routledge.

<sup>47</sup> Runzo nazywa swoją wersję relatywizmu henofideizmem – z gr. εἶς (*heis*), dopełniacz ἐνός (*henos*) – „jeden” i łac. *fides* – „wiara”.

roszczeniach prawdziwościowych oraz że różne religie i doświadczenia same zakorzenione są w odrębnych światopoglądach, które są niewspółmierne, jeśli nie sprzeczne, z innymi religiami i światopoglądami. Amerykański filozof przyjmuje także, że owe różniące się doświadczenia i niekompatybilne światopoglądy wyłaniają się z wielości fenomenalnych boskich rzeczywistości, których doświadczają wyznawcy poszczególnych religii. Zakłada się tutaj, że światopogląd danej osoby, tj. właściwa jej sieć poznawcza powiązanych ze sobą pojęć, przekonań i procesów racjonalnego myślenia, determinuje, jak osoba ta rozumie Ostateczną Rzeczywistość i jak jej doświadczają. Co więcej, odpowiednio do różnic światopoglądowych istnieją zbiory pojęciowo-schematycznie-relatywnych prawd, które są wzajemnie niekompatybilne, lecz indywidualnie adekwatne. Innymi słowy, prawda religii jest wyznaczana przez adekwatność jej zgodności ze światopoglądem, którego jest częścią<sup>48</sup>.

Poglądy Runzo spotkały się jednak z poważnymi zarzutami. Przede wszystkim zwrócono uwagę na fakt, iż relatywizm religijny (podobnie zresztą jak hipoteza pluralistyczna Hicka) nie daje adekwatnego opisu przekonań poznawczych wyznawców poszczególnych religii. Przykładowo: chrześcijanie nie twierdzą, że Jezus Chrystus jest jedynym Pośrednikiem zbawienia tylko w ramach światopoglądu chrześcijańskiego. Przeciwnie, uznają Go za uniwersalnego Zbawcę wszystkich ludzi, niezależnie od wyznawanego przez nich światopoglądu i religii. Podobnie wyznawcy islamu nigdy nie twierdzili i nie twierdzą, że Allah jest prawdziwym Bogiem tylko w kontekście światopoglądu muzułmańskiego. Przeciwnie, uważają, że objawione Mahometowi i przechowywane w Koranie prawdy dotyczące Allaha są jednoznacznie i obiektywnie prawdziwe. Dla wyznawcy islamu Allah jest jedynym prawdziwym Bogiem dla każdego człowieka, niezależnie od tego, jaką religię wyznaje i jaki światopogląd uznaje za prawdziwy. Analogiczna sytuacja ma miejsce w innych wielkich religiach: także ich wyznawcy uznają swoje przekonania religijne za prawdziwe w obiektywnym i absolutnym sensie<sup>49</sup>.

Drugi zarzut pokrywa się z tym, o którym już wspomniano: relatywizm religijny jest logicznie niespójny, ponieważ nie da się bez popadania w sprzeczność utrzymywać, że prawda jest subiektywna (indywidualistyczna) – a to właśnie zakłada się w relatywizmie. Runzo mógłby w tym miejscu odpowiedzieć, że krytyka subiektywizmu (stanowiska, wedle którego prawda jest względna wobec idiosyn-

---

<sup>48</sup> Zdaniem Runzo relatywizm religijny posiada kilka zalet nieobecnych w hipotezie pluralistycznej Johna Hicka: (1) oferuje lepsze ujęcie rzeczywistych przekonań poznawczych wyznawców wielkich religii świata, ponieważ uznaje, że każda religia stawia prawdziwe tezy fundamentalne; (2) zachowuje godność różnych religii poprzez akceptację różnic między nimi jako rzeczywistych i znaczących oraz (3) nie redukuje znaczenia Rzeczywistości Ostatecznej do „obrazu”, co nieświadomie czyni pluralizm. Zamiast tego uznaje Rzeczywistość Ostateczną za właściwy i bezpośredni przedmiot wiary religijnej. Por. Meister. 2018. *Wprowadzenie do filozofii religii*, 66–67.

<sup>49</sup> Meister. 2018. *Wprowadzenie do filozofii religii*, 67.



kratycznego światopoglądu danej osoby) jest słuszna, nie stosuje się jednak do zaproponowanego przezeń henofideizmu, ponieważ wedle tego stanowiska prawda jest zrelatywizowana raczej względem światopoglądu kulturowego, a nie względem jednostki<sup>50</sup>. Tak rozumiany relatywizm zakłada jednak, że kultury i światopoglądy są zawsze partykularne, nigdy uniwersalne. Wracamy w ten sposób do wcześniej postawionych pytań: Czy może istnieć komunika kultury i religii w jednej prawdzie? Czy prawda może przemówić ponad swymi kulturowymi postaciami do wszystkich ludzi? Jeśli nie, to czy dialog kultur i religii jest w ogóle możliwy? Jeśli tak, to na czym ów dialog miałby się opierać?

Wreszcie relatywizm religijny zbyt małą uwagę przywiązuje do faktu, iż religie oprócz różnic zawierają także paralele oraz „homeomorficzne ekwiwalenty”<sup>51</sup>, które nie pozwalają mówić o ich całkowitej niekompatybilności lub niewspółmierności. Zwłaszcza na płaszczyźnie etycznej wykazują one daleko idącą zgodność co do podstawowych wartości i norm moralnych, tworząc w ten sposób „kulturalny kapitał” całej ludzkości<sup>52</sup>. Np. „złotą regułę” („Czym sam się brzydzisz, nie czyn tego nikomu!” [Tb 4,15]) w tej czy innej formie można znaleźć w wielu tradycjach religijnych. W jednym z hinduskich tekstów czytamy: „Człowiek, który odnosi się do wszystkich stworzeń jak do siebie samego i traktuje je jak własne «ja», nakładając dyscyplinę i dominując całkowicie nad gniewem, zapewni sobie osiągnięcie szczęścia. (...) Nie będzie tego czynił innym, co uważa za szkodliwe dla siebie”<sup>53</sup>. Podobne słowa znajdujemy u Konfucjusza (zm. 479 p.n.e.): „Łagodność (*shù*), czy nie jest słowem pouczającym? Czego ty nie chcesz, aby tobie nie uczyniono, nie wyrządzaj tego innym”<sup>54</sup>. Praktykowanie tej zasady wskazuje drogę Nieba (*Tiān Dào*).

## 5. Kryteria

Zaproponowane poniżej kryteria oceny religii opierają się na kategoriach prawdy, dobra i świętości. Mają więc charakter racjonalny, etyczny i teologiczny. Oznac-

<sup>50</sup> Meister. 2018. *Wprowadzenie do filozofii religii*, 68.

<sup>51</sup> Raimon Panikkar. 2005. Das Göttliche in Allem. Gott erfahren und denken im Dialog zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum. W *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion*. Red. Bernhard Nitsche, 53. Frankfurt am Main – Paderborn: Lembeck/Bonifatius.

<sup>52</sup> Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2010. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Tłum. Robert Kiełtyka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPPJII.

<sup>53</sup> *Mahābhārata, Anusasana parva*, 113, 3–9. Cyt. za: Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2010. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, nr 13.

<sup>54</sup> Konfucjusz, *Entretiens* 15, 23. Cyt. za: Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2010. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, nr 15.

cza to, że w przypadku roszczeń prawdziwościowych, ujawniających się głównie na płaszczyźnie przekonań religijnych, należy sięgnąć do kryteriów racjonalnych, w odniesieniu do praktyki i norm postępowania do kryteriów etycznych, zaś w przypadku roszczeń objawieniowo-zbawczych do kryteriów teologicznych.

### 5.1. Kryteria racjonalne

W epoce, którą Charles Taylor określił jako *secular age*, w tle pytania o możliwość stworzenia uniwersalnej kryteriologii religii stoi także pytanie o przyszłość religii. Od czasów Oświecenia od religii wymaga się bowiem, by głoszone przez nią prawdy odpowiadały wymogom tzw. rozumu krytycznego, a przynajmniej nie były z nim sprzeczne. Jak wiadomo, pojęcie rozumu uległo w międzyczasie wielorakiej reinterpretacji, co bez wątpienia jeszcze bardziej utrudnia standaryzację kryteriów racjonalności<sup>55</sup>. Niemniej jednak od religii oczekuje się, by obecne w niej twierdzenia i definicje poddawać tym samym procedurom weryfikacji wzgl. falsyfikacji, co twierdzenia i definicje systemów naukowych. W związku z tym podaje się zwykle następujące kryteria oceny systemów religijnych<sup>56</sup>:

**S p ó j n o ś ć l o g i c z n a:** podstawowe twierdzenia i definicje systemu religijnego muszą być ze sobą logicznie spójne i nie samoobalające. W kryterium tym fundamentalną rolę odgrywa zasada niesprzeczności, głosząca, iż dane twierdzenie nie może być jednocześnie prawdziwe i fałszywe. Przykładowo: jeśli fundamentalna teza systemu religijnego zakłada, że wszystkie punkty widzenia są ostatecznie fałszywe, to jest to teza samoobalająca, ponieważ także ona musi być fałszywa<sup>57</sup>. Mimo że niepodważalność tej zasady przyjmowano od tysiącleci<sup>58</sup>, od czasu do czasu podejmowane są próby jej zakwestionowania wzgl. zawieszenia jej obowiązywalności w stosunku do religii. Gavin D'Costa zauważa np., że buddyzm zen i madhjamika („Droga Środka”) – zwłaszcza w pismach Nagardżuny (II w. po Chr.) – to przykłady systemów religijnych, w których spójność logiczna nie stosuje się do wysuwanych przez nie roszczeń prawdziwościowych. Np. Nagardżuna wykorzystywał prawa logiki tylko po to, by zademonstrować, dlaczego ostatecznie nie da się utrzymać żadnego systemu logicznego. Buddyści

<sup>55</sup> Zob. Wolfgang Welsch. 1998. *Nasza postmodernistyczna moderna*. Tłum. Roman Kubicki, Anna Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Oficyna Naukowa, 379–440.

<sup>56</sup> Zob. Meister. 2018. *Wprowadzenie do filozofii religii*, 70–75; Reinhold Bernhardt, Georg Pfeiderer. Red. 2004. *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag; Reinhold Bernhardt, Perry Schmidt-Leukel. Red. 2005. *Kriterien religiöser Urteilsbildung*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag.

<sup>57</sup> Niektórzy uważają, że buddyjska madhjamika utrzymuje taki właśnie pogląd. Jeśli przyjęć bezwzględną obowiązywalność kryterium logicznej spójności, to jest to teza samoobalająca, a więc fałszywa.

<sup>58</sup> Np. Arystoteles, *Metafizyka* IV.4, 1006a5-22; XI.5, 1061b33-1062a19.

zen również wykorzystują pewne reguły logiki, aby wykazać, że *satori* (oświecenie) przekracza wszelkie koncepcje logiczne<sup>59</sup>.

**Koherencja całego systemu:** fundamentalne twierdzenia i definicje systemu religijnego muszą być ze sobą związane w taki sposób, że stanowią ujednoczone rozumienie rzeczywistości transcendentnej, świata oraz miejsca jednostki w świecie. William J. Wainwright zauważa w tym kontekście: „Monoteizm (...) wydaje się bardziej koherentny niż politeizm, który zakłada istnienie wielu bogów, ale nie wyjaśnia w jasny sposób związków między nimi”<sup>60</sup>.

**Spójność z innymi dziedzinami wiedzy:** fundamentalne twierdzenia i definicje systemu religijnego nie powinny być sprzeczne z uznaną wiedzą w innych dziedzinach, takich jak: nauki ścisłe, historia, archeologia czy psychologia. Jeśli, przykładowo, jakiś system religijny utrzymuje, że Bóg stworzył świat w idealnym stanie kilka tysięcy lat temu, z czego należałoby wnioskować, że dinozaury nie mogły istnieć, to mocne dowody archeologiczne powinny prowadzić do odrzucenia tego przekonania. Jeśli odrzucenie danego przekonania nie jest możliwe bez odrzucenia całego systemu, to tym gorzej dla systemu. Zwykle jednak krytyka przekonań religijnych prowadzi do ich reinterpretacji, i to w taki sposób, by utrzymać wewnętrzną spójność całego systemu. Przykładem tego jest biblijny opis stworzenia. Jego współczesne interpretacje zwracają ku temu, by z jednej strony pozostać w zgodzie z osiągnięciami nauk przyrodniczych, a z drugiej zachować jego pierwotny sens teologiczny. Zdolność systemu do autokorekty jest bez wątpienia jednym z istotnych czynników stanowiących o jego prawdziwości.

**Wartość eksplanacyjna:** system religijny powinien oferować rozsądne i adekwatne odpowiedzi na fundamentalne ludzkie pytania: Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Co powinienem czynić? Jaka jest istota tego, co Rzeczywiste? Skąd zło? Czy można je przezwyciężyć? Co dzieje się po śmierci? I tak dalej. Jeśli system nie oferuje odpowiedzi na tego typu pytania lub odpowiedzi te są nierozsądne bądź nieadekwatne, to jego prawdziwość stoi pod znakiem zapytania. Określenie, czy odpowiedzi są rozsądne, czy nie, jest niewątpliwie trudnym zadaniem. Werdykt zawsze będzie w jakimś stopniu zależny od wcześniejszych założeń teoretycznopoznawczych oraz od kontekstu historycznego, kulturowego i religijnego. Np. jeśli odpowiedź na pytanie: „Kim jestem?” brzmi: „Nie jestem substancjalną indywidualną jaźnią, lecz raczej wiązką doświadczeń”<sup>61</sup>, to z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej, która

<sup>59</sup> Gavin D’Costa. 1993. „Whose Objectivity? Which Neutrality? The Doomed Quest for a Neutral Point from Which to Judge Religions”. *Religious Studies* 29: 84.

<sup>60</sup> William J. Wainwright. 1998<sup>2</sup>. *Philosophy of Religion*. New York: Cengage Learning, 183.

<sup>61</sup> „Wszystkie rzeczy są nie-ja (*anattā*)” (*Dhammapada* 279). Cyt. za: Hans-Jürgen Greschat. 1997. *Człowiek. IV. W buddyźmie*. Tłum. Zbigniew Wesołowski. W *Leksykon religii*, 74.

wywarła istotny wpływ na nasze (zachodnie) rozumienie człowieka, powstaje ważne pytanie, czy religia prezentująca taką wizję człowieka jest rozsądna i adekwatna<sup>62</sup>. W tym miejscu pojawia się także pytanie, czy i w jakiej mierze dany system religijny jest krytyczny wobec rozmaitych ideologii, które zniekształcają i świadomie fałszują nasze postrzeganie rzeczywistości<sup>63</sup>. Jest rzeczą oczywistą, że wartość eksplanacyjna systemu będzie wprost proporcjonalna do jego odporności na wpływy ideologiczne, wspierające subiektywne interesy jednostek lub całych grup społecznych.

## 5.2. Kryteria etyczne

Wszystkie wymienione kryteria są kryteriami racjonalnymi, tzn. odnoszonymi się do przekonań religijnych. Zgodnie z nimi dana religia jest prawdziwa, jeśli prawdziwe są żywione w niej przekonania odnoszące się do transcendentji, świata i człowieka. W kryteriach tych chodzi więc zasadniczo o prawdziwość doktrynalną. Jednak religia nie sprowadza się wyłącznie do wiary w pewne twierdzenia i doktryny ani do znajomości pewnych mitów czy opowieści, lecz domaga się także określonego postępowania. Inaczej mówiąc, religię oprócz ortodoksji winna cechować również ortopraksja, czyli właściwe działanie. Hans Küng mówi w tym kontekście o ogólnym kryterium etycznym (wzgl. ogólnoe-tycznych kryteriach), któremu winny podlegać wszystkie religie<sup>64</sup>. W myśl tego kryterium religia prawdziwa to taka, która przyczynia się do rozwoju człowieka we wszystkich jego wymiarach: fizycznym, psychicznym i duchowym. Religia, która nie respektuje fundamentalnej wartości, jaką jest transcendentna godność człowieka, która zamiast przyczyniać się do wzrostu człowieczeństwa i sukcesywnego polepszania warunków życia depcze podstawowe prawa i wartości, bez których człowiek nie może ani żyć, ani się rozwijać – taka religia nie może być uznana za prawdziwą. Prawda religii nie może bowiem sprzeciwiać się prawdzie człowieczeństwa, które Bóg uczynił obrazem swojej dobroci i miłości. Stąd wszystko, co narusza godność osoby ludzkiej, co generuje przemoc i przyczynia się do rozwoju niesprawiedliwych stosunków społecznych, nie może być uznane

---

<sup>62</sup> Filozoficzną krytykę buddyjskiej nauki o niesubstancjalności jaźni przedstawił Keith E. Yandell. 1999. *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*. London – New York: Routledge, 246–259.

<sup>63</sup> Por. Reinhold Bernhardt. 2004. Vor dem Richterstuhl der Religionsgeschichte. Zur Problematik der Versuche, Religionen zu Evaluieren. W *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität*, 223.

<sup>64</sup> Zob. Hans Küng. 1986. Was ist eine wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Krite-riologie. W *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. FS für Jürgen Moltmann*. Red. Hermann Deuser, Gerhard M. Martin, Konrad Stock, Michael Welker, 536–558. München: Christian Kaiser Verlag. Przedruk w: Hans Küng. 1992<sup>2</sup>. *Theologie im Aufbruch. Eine Ökumenische Grundlegeng*. München – Zürich: Piper Verlag, 274–306.

za prawdziwe i dobre w oczach Stwórcy. I odwrotnie, wszystko, co wspiera rozwój człowieka, co przyczynia się do rozwijania zasad i postaw moralnych, mających podstawowe znaczenie dla prawdziwie ludzkiego współżycia (solidarność, sprawiedliwość, uczciwość, prawdomówność, życzliwość itd.), może być uznane za zgodne z zamysłem Boga-Stwórcy<sup>65</sup>. Jak bowiem zauważa św. Ireneusz: „Chwałą Boga jest człowiek żyjący”, a „życie człowieka jest kontemplowaniem Boga”<sup>66</sup>. Stąd religie, które nie spełniają wymogów zawartych w ogólnym kryterium etycznym, nie mogą być uznane za prawdziwe, nawet jeśli powołują się na boskie nakazy zawarte w dostępnym im objawieniu. Ich prawda zawiera się właśnie w tym, że są fałszywe.

W stosowaniu ogólnego kryterium etycznego należy jednak zachować pewną ostrożność. Przede wszystkim trzeba zauważyć, że religie jako złożone systemy społeczno-kulturowe są często ambiwalentne, zwłaszcza gdy idzie o sferę wartości moralnych. Znajdziemy w nich zarówno elementy dobra, prawdy i świętości, jak i elementy zła i deprawacji. Stąd kryterium to – podobnie zresztą jak wyżej wymienione kryteria racjonalne – nie powinno być stosowane do religii jako całości, lecz wyłącznie do poszczególnych jej elementów. Po drugie, należy zapytać, czy obecne w danym systemie religijnym elementy zła i zepsucia (przemoc, terroryzm, ofiary z ludzi, nadużycia seksualne, palenie czarownic itd.) stanowią istotne elementy danej religii, czy też raczej są wyrazem jej zniekształcenia, deprawacji, a nawet politycznej lub ideologicznej instrumentalizacji. Küng proponuje zastosować w tym miejscu kolejne kryterium – kryterium „autentyczności” wzgl. „kanoniczności” (*das Kriterium der „Authentizität“ bzw. der „Kanonzität“*), pozwalające ocenić, na ile pewna historyczna forma konkretnej religii zgodna jest z jej formą źródłową (idealno-typiczną), a na ile jest ona wyrazem dekadencji, upadku, mniej lub bardziej radykalnego odejścia od pierwotnego ideału<sup>67</sup>. Kryterium to zmierza więc do odkrycia właściwej tożsamości danej religii (głównie w oparciu o jej „pisma święte” oraz życie i nauczanie założyciela) oraz porównania jej ze stanem faktycznym<sup>68</sup>. Błędem jest, powiada Küng, porówny-

---

<sup>65</sup> *Der Mensch soll nicht unmenschlich, sondern menschlich leben; er soll sein Menschsein in allen seinen Bezügen verwirklichen! Sittlich gut ist also, was menschliches Leben in seiner individuellen und sozialen Dimension auf Dauer gelingen und glücken lässt, was eine optimale Entfaltung des Menschen ermöglicht* – Hans Küng. 1978<sup>3</sup>. *Christsein*. München – Zürich: R. Piper & Co., 658.

<sup>66</sup> Ireneus. *Adversus haereses*, IV, 20, 7.

<sup>67</sup> Hans Küng. 1992<sup>2</sup>. *Theologie im Aufbruch. Eine Ökumenische Grundlegung*, 295–297.

<sup>68</sup> *Eine Religion wird hier an ihrer maßgeblichen Lehre oder Praxis (Tora, Neues Testament, Koran, Veden), unter Umständen auch an ihrer maßgebenden Gestalt (Christus, Muhammad, Buddha) gemessen. (...) Dieses religiöse Kriterium hat, scheint mir, in einer Zeit großen sozialen Wandels und rasch voranschreitender Säkularisierung erhöhte Bedeutung auch für die Grundorientierung der nichtchristlichen Religionen: Was ist «wesentlich», was «bleibend», was «verbindlich» und was nicht? Es geht um die Identität!* – Hans Küng. 1992<sup>2</sup>. *Theologie im Aufbruch. Eine Ökumenische Grundlegung*, 296.

wanie idealnej („autentycznej”, „kanonicznej”) wersji jednej religii ze zdeprawowaną wersją innej. Niestety, bardzo często tego rodzaju nieuczciwa i metodologicznie niepoprawna komparatystyka służyła i nadal służy wykazaniu wyższości własnej religii nad innymi religiami.

### 5.3. Kryteria teologiczne

Z perspektywy chrześcijańskiej teologii religii kwestia prawdziwości religii wyraża się w pytaniu o to, czy w religiach (niechrześcijańskich) jest miejsce na zbawcze poznanie Boga<sup>69</sup>. Podstawowym kryterium teologicznym prawdziwości religii jest tutaj Boże objawienie, które leży u jej genezy i stanowi o jej teologicznej istocie. Jeśli bowiem przez religię rozumieć przeżywane w ramach określonej wspólnoty (tradycji) oraz wyrażające się w kulcie, wierzeniach i postępowaniu moralnym odniesienie człowieka do transcendencji (Boga, Absolutu, Rzeczywistości Ostatecznej), to tak rozumiana religia może mieć swoje źródło wyłącznie w objawieniowej inicjatywie Boga/Absolutu (różnie rozumianego i nazywanego)<sup>70</sup>. Jak zauważa Heinrich Fries (zm. 1998): „Religia jest możliwa i rzeczywista, ponieważ Bóg objawił się człowiekowi, uczynił się rozpoznawalny w stworzeniu, w swoich dziełach”<sup>71</sup>. Bez objawienia nie ma więc religii – i odwrotnie: tam, gdzie jest objawienie, tam możliwa jest również religia<sup>72</sup>. Przy tym przez objawienie rozumie się tutaj takie działanie Boga, poprzez które ujawnia On człowiekowi swe istnienie i swą naturę, a także zaprasza go do wspólnoty życia (zbawienia)<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Sobór Watykański II uznał taką możliwość, stwierdzając: „Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem przypatruje się owym sposobom działania i życia, owym nakazom i doktrynom. Chociaż pod wieloma względami różnią się od tych, których sam przestrzega i które zaleca, często odbija się w nich promień tej Prawdy (*radium illius Veritatis*), która oświeca wszystkich ludzi” – Sobór Watykański II. 2002. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (1965), nr 2. W *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, 334. Poznań: Pallottinum.

<sup>70</sup> Zob. Kałuza. 2017. „Ku teologicznemu pojęciu religii”, 53–61.

<sup>71</sup> Heinrich Fries. 1965. *Das Christentum und die Religionen der Welt*. W: *Das Christentum und die Weltreligionen*. Red. Karl Forster, 22. Würzburg: Echter Verlag. „Jeśli mówimy o poznaniu, spotkaniu i doświadczeniu Boga, z chrześcijańskiego punktu widzenia oznacza to (...), że człowiek poznaje Boga, dlatego i na tyle, na ile Bóg dał się i daje się poznać. Mówiąc językiem dzisiejszej teologii: człowiek spotyka i doświadcza Boga, ponieważ Bóg sam objawił się człowiekowi” – Hans Waldenfels. 1993. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*. Tłum. Antoni Paciorek. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 159.

<sup>72</sup> „Tam, gdzie jest prawdziwa religia, tam też jest objawienie (w najszerszym tego słowa znaczeniu). (...) Jeśli mówi się o religii pozachrześcijańskiej, to mówi się *implicitie* o pozachrześcijańskim objawieniu. Przyjęcie istnienia religii poza chrześcijaństwem przy jednoczesnym zakwestionowaniu objawienia ma swoje źródło w zapoznaniu istoty religijnego doświadczenia lub religijnego przeżycia wartości” – Johannes Hessen. 1963. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung*. München – Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 28–29.

<sup>73</sup> Por. Marian Rusecki. 2007. Objawienie Boże podstawą religii. W: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*. Red. Grzegorz Dziewulski, 177. Łódź – Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.

Uznanie objawienia za kryterium prawdziwości religii rodzi jednak szereg trudności, które jak dotąd nie doczekały się zadowalającego rozwiązania. Z perspektywy religioznawczej wszystkie religie są w jakiś sposób objawione, tzn. odwołują się do tego, co boskie, co przekracza „ten świat” i sięga poza naturalne możliwości człowieka. Inaczej mówiąc, religie w ich własnym rozumieniu nie są tworem czysto ludzkim, lecz mają transcendentną (boską) genezę<sup>74</sup>. Z punktu widzenia teologicznego tego rodzaju roszczenie domaga się uzasadnienia – czy rzeczywiście jest tak, że dane zjawisko, uznawane (z takich czy innych powodów) za religię, dysponuje zbawczym poznaniem Boga (Rzeczywistości Ostatecznej), do którego zgłasza pretensje. W jaki sposób – za pomocą jakich kryteriów – oceniać roszczenia objawieniowo-zbawcze religii (oraz fenomenów pretendujących do jej miana)?

Od czasów Oświecenia przyjął się pogląd, że powszechnie obowiązującą instancją kontroli wszelkiej wiedzy, także religijnej, stanowi rozum. Teologia początkowo nie czuła się zobowiązana do poddania się temu roszczeniu, z czasem jednak coraz więcej apologetów chrześcijaństwa niosło swoje przemyślenia przed trybunał samowystarczalnej *ratio*. Tak narodziła się obiektywna apologetyka, której przedstawiciele (A. Gardeil, A. Tanquerey, R. Garrigou-Lagrange, A. Lang i in.) żywili przekonanie, że treści objawione są również racjonalnie przyjmowalne. Towarzyszący jej postulat „obiektywności” był przy tym odnoszony nie tylko do aktualnej realizacji chrześcijaństwa, nacechowanej „subiektywnymi” pokusami reformacji, uprzedzonej do obiektywnych form życia religijnego (instytucje, kult, dogmaty itd.), lecz także do filozoficznego kontekstu epoki racjonalizmu, wierzącego w naukową wystarczalność ludzkiego rozumu. Zakładając niejako tę wiarę, apologetyka chciała funkcjonować na wzór ówczesnej koncepcji nauki obiektywnej, zainteresowanej sprawdzalnym przedmiotem badań. Ponieważ przedmiotem badawczej aktywności teologii jest Boże objawianie – rozumiane w tym przypadku intelektualistycznie jako *locutio Dei attestans*<sup>75</sup> –

---

<sup>74</sup> Pojęcie transcencji, bez którego nie może być mowy o religii, często kojarzone jest z „nadprzyrodzonością” lub „transcendentnymi bytami”. Zestawienie to jest jednak problematyczne, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, wiara w świat nadprzyrodzony nie wystarcza, by mówić o wierze religijnej, gdyż nie uwzględnia się tutaj różnicy między magią a religią, które to rozróżnienie – jak dowodził Durkheim – jest niezbędne, by uchwycić istotę religii. Po drugie, pojęcie nadprzyrodzoności opiera się na koncepcji przyrody jako autonomicznej, rządzącej się własnymi prawami całości, przeciwstawianej Bogu i temu, co boskie. Koncepcja ta jest jednak wytworem XVII-wiecznej rewolucji naukowej, wcześniej zatem nie istniała. Por. Émile Durkheim. 2010<sup>2</sup>. *Elementarne formy życia religijnego*. Tłum. Anna Zadrożyńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 22.

<sup>75</sup> Pojęcie objawienia przeszło w teologii swoistą ewolucję teoretyczno-praktyczną. Zwykle wymienia się trzy podstawowe ujęcia (modele) historycznego objawiania się Boga: (1) model epifanijny – Bóg wchodzi w czasoprzestrzenny świat historii, by nawiązać dialog z człowiekiem i ukazać mu ostateczny cel jego ziemskiej wędrówki. Takie historiozbawcze ujęcie objawienia było charakterystyczne w czasach patrystyki; (2) model instrukcyjno-teoretyczny (propozycjonalny) – objawienie jako przekaz niezbędnych prawd i pouczeń („instrukcji”), których nadprzyrodzoność

apologetyka obiektywna zmierzała do udowodnienia faktu objawienia (nadprzyrodzoną treść pozostawiano dogmatyce) na podstawie doświadczalnych kryteriów<sup>76</sup>. Zadanie to uważano za możliwe do spełnienia, ponieważ objawiający się Bóg celowo posłużył się takimi znakami, które to umożliwiają. Uniwersalną racjonalność i obiektywną pewność poznania faktu objawienia miały zapewnić kryteria zewnętrzne (*obiectiva extrinseca*), tj. nie zawierające się w samym objawieniu, wśród których kluczową rolę odgrywały cuda i proroctwa<sup>77</sup>.

Koncepcja apologetyki obiektywnej budziła wiarę w możliwość stworzenia teologicznej nauki, zajmującej się problematyką racjonalnej wiarygodności (chrześcijańskiego) objawienia. Rozwój nauk biblijnych oraz nowożytnie przyrodoznawstwo zakwestionowały stosowane w niej uproszczone metody szukania „historycznych dowodów” prawdziwości Bożego objawienia. Wykazano także niejasny status epistemologiczny tej nauki, która przyjmowała, że poznanie wiarygodności objawienia (wzgl. prawdziwości aktu wiary) poprzedza właściwy akt wiary, co w gruncie rzeczy prowadziło do sprzeczności. Gdyby tak było, argumentowano, to pewność osiągnana na drodze rozumu (*certitudo credibilitatis*) (dotycząca istnienia Boga i faktu objawienia) byłaby mocniejsza, niż pewność płynąca z samego aktu wiary (*certitudo fidei*), którego podstawą jest autorytet objawiającego się Boga<sup>78</sup>. Innymi słowy, akt zawierzenia Bogu (*fides qua*) w Jego objawienie zakłada, że Bóg istnieje i że jest bytem tak doskonałym, że może być „autorytetem epistemicznym”<sup>79</sup> i racją wiary. Konieczność takiego założenia wyklucza możliwość wykazania (na drodze racjonalnego dowodzenia) faktu objawienia na podstawie obiektywnych zewnętrznych kryteriów wiarygodności (*obiectiva extrinseca motiva credibilitatis*) – cudów (*miracula*) i proroctw (*pra-*

---

wymaga aktu wiary; na pewnych typach refleksji teologicznej (nominalizm) tajemnice wiary redukowano do nadprzyrodzonych „tajemnic rozumu”. Tego rodzaju „intelektualizacja” objawienia, popularna zwłaszcza w teologii średniowiecznej i neoscholastyce, przetrwała do czasów Soboru Watykańskiego I; (3) model personalistyczny – objawienie jako samodarowanie: Bóg pragnie „darować” człowiekowi nie tylko tajemnicze „informacje”, ale przede wszystkim dać mu udział w swoim Boskim życiu. Egzystencjalno-dialogiczna struktura objawienia najpełniej doszła do głosu w dokumentach *Vaticanum II*, a wcześniej w teologii protestanckiej. Zob. Max Seckler. 2000<sup>2</sup>. *Der Begriff der Offenbarung*. W *Handbuch der Fundamentaltheologie*. T. II: *Traktat Offenbarung*. Red. Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler, 41–61. Tübingen – Basel: A. Francke Verlag.

<sup>76</sup> Teoria objawienia stanowiła istotną część apologetyki obiektywnej, która rozważała jego możliwość, konieczność i faktyczność (poznawalność). Pojawiający się w tym kontekście problem racjonalnej wiarygodności nie był problemem części struktury nadprzyrodzonego aktu wiary, lecz jego przygotowaniem. Wiarę utożsamiano z akceptacją nadprzyrodzonych prawd ze względu na autorytet objawiającego je Boga.

<sup>77</sup> Por. Jerzy Cuda. 2002. *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 87–88.

<sup>78</sup> Por. Perry Schmidt-Leukel. 1999. *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*. München: Don Bosco Verlag, 165–166.

<sup>79</sup> Termin „autorytet epistemiczny” pochodzi od Józefa M. Bocheńskiego. Zob. Józef M. Bocheński. 1993. *Co to jest autorytet*. Tłum. Jan Parys. W: Józef M. Bocheński. *Logika i filozofia. Wybór pism*, 187–324. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.



*phetiae*)<sup>80</sup>. Wątpliwości towarzyszyły również rozróżnieniu między wiarą w to, „że Bóg objawia”, oraz wiarą w to, „co Bóg objawia”. Uważano, że za tak ostrym oddzieleniem „faktu” od „treści” kryje się zbyt intelektualna koncepcja objawienia, przywłaszczona przez *intellectus separatus*, podczas gdy w pojęcie objawienia wchodzi życiowa „całość” Bosko-ludzkiego dialogu miłości<sup>81</sup>.

Nie kwestionując słuszności powyższych zastrzeżeń, warto zastanowić się, czy stosowane w dawnej apologetyce kryteria – cuda i prorocтва – nie mogłyby w jakiś sposób być pomocne w rozwiązaniu kwestii faktyczności objawienia Bożego w religiach. Zacznijmy od prorocтва.

Objawienia prorockie (z ekstazą lub bez niej) są dobrze znane w powszechnej historii religii. Z perspektywy chrześcijańskiej teologii religii warto podkreślić, że charyzmat prorocki nie był ekskluzywnym przywilejem Izraela. Już Stary Testament uznawał cztery wyrocznie wschodniojordańskiego „widzącego” Balaama (Lb 22–24) za prawdziwe prorocтво, które ma swoje źródło w Bogu. Starożytność chrześcijańska uznawała profetyczny charakter wyrocni sybilliańskich. Według św. Tomasza z Akwinu „elementem formalnym” w poznaniu prorockim jest *lumen divinum* – boskie światło, światło prorockie<sup>82</sup>. Światło prorockie to „nadprzyrodzony, niedoświadczalny dar, dzięki któremu prorok formułuje sąd, określający nadprzyrodzony sens ukryty w rzeczach tego świata, zdarzeniach historycznych (minionych, terażniejszych lub przyszłych), osobach, wypowiedziach słowach (np. apostołowie rozumiejący po zmartwychwstaniu słowa Jezusa), a także w danych w sposób nadprzyrodzony (*divinitus*) prorokowi lub komuś innemu zmysłowych (tj. dostępnych dla zmysłów zewnętrznych), wyobrażeniowych lub intelektualnych (chodzi o pojęcia – *species intelligibiles*) formach poznawczych”<sup>83</sup>. Tenże sąd, będący spełnieniem poznania prorockiego, staje się z kolei treścią nauczania proroka – ujawnienia (*denuntiatio*) przez słowa lub czyny (np. czynności symboliczne)<sup>84</sup>.

W ten sposób po raz kolejny stajemy przed pytaniami o możliwość rozpoznania objawienia Bożego. Czy prorok ma poznanie tego, że dysponuje prorockim poznanem, czyli że formułuje sąd dzięki *lumen profeticum*? Czy bezpośredni

---

<sup>80</sup> *Man kann also nicht alles als Offenbarung akzeptieren, was irgendwer als solche bezeichnet, sondern muss jeweils prüfen, ob etwas, das als Offenbarung bezeichnet wird, auch wirklich eine Offenbarung ist. Nun kann man nicht wieder sagen, es sei offenbart, dass etwas eine Offenbarung ist, weil man sonst in einen Zirkel oder einen unendlichen Regress gerät* – Franz von Kutschera. 1991. *Vernunft und Glaube*. Berlin – New York: Walter de Gruyter & Co., 89.

<sup>81</sup> Jerzy Cuda. 2002. *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, 88.

<sup>82</sup> Akwinata kilkakrotnie podejmował problematykę poznania prorockiego, m.in. w *Quaestiones disputatae de veritate* (q. 12), *Summa contra gentiles* (I. III c. 154), *Summa theologiae* (II-II q. 171–174), *Expositio super Isaiam ad litteram* (c. 1 I. 1) i *Super I ad Cor.* (c. 14 I 1).

<sup>83</sup> Piotr Moskal. 2008. *Religia i prawda*. Lublin: TN KUL, 164.

<sup>84</sup> Np. *De veritate* q. 12 a. 9 i a. 13.

słuchacze proroka mogą poznać, że głoszone im przesłanie jest faktycznie Bożym objawieniem? Jeśli tak, to w jaki sposób?

Św. Tomasz rozróżnia w tym kontekście dwa rodzaje proroctw: niedoskonałe i doskonałe<sup>85</sup>. W przypadku niedoskonałego proroctwa tzw. uniesienia prorockiego, tknięcia profetycznego (*instinctus propheticus*), prorok nie zawsze ma pełne rozeznanie co do tego, czy przemawia lub działa z Bożego natchnienia (*divino instinctu*)<sup>86</sup>. Inaczej w przypadku proroctwa doskonałego. Tutaj prorok ma zupełną pewność poznania, i to zarówno co do treści otrzymanego objawienia, jak i co do jego faktyczności. Skąd ta pewność się bierze? Tomasz daje wyjaśnienie teologiczne: jest ona rezultatem działania Ducha Świętego<sup>87</sup>. Niemniej jednak to prorok jest pewny otrzymanego objawienia. Mamy więc tutaj do czynienia z kryterium subiektywnym (wewnętrznym, podmiotowym)<sup>88</sup>. Dzięki poruszeniu Bożemu prorok poznaje, że coś mu zostało objawione. Wydaje się, że takim samym kryterium dysponują również słuchacze proroka: dzięki wewnętrznemu poruszeniu łaski są w stanie rozeznaczyć, że skierowane do nich słowo jest słowem Bożym, a nie własnym słowem proroka<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> Zob. STh II-II q. 171 a. 5; q. 173 a. 4.

<sup>86</sup> Warto byłoby przeanalizować w tym kontekście muzułmańskie tradycje przekazu dotyczące powołania Mahometa na proroka. Wynika z nich, że początkowo nie miał on pełnego rozeznania co do autentyczności otrzymanego objawienia. Jak pisze Ibn Hiszam (zm. 834), Bóg uwolnił go od wewnętrznych niepokojów, zapewniając, że jest zdrowy na umyśle, najpierw za sprawą jego żony Chadidży. Bez niej najprawdopodobniej nie wprowadziłby swoich planów w życie, a historia potoczyłaby się zupełnie inaczej. W końcu, kiedy Mahomet był szczególnie przygnębiony, zesłano z nieba drugi werset, tak samo gwałtownie jak pierwszy, tym razem zapewniając go, że – czy mu się to podoba, czy nie – jest teraz posłańcem Boga. Zob. Reza Aslan. 2014. *Nie ma Boga oprócz Allaha. Powstanie, ewolucja i przyszłość islamu*. Tłum. Patryk Gołębiowski. Warszawa: Burda Publishing Polska, 83–90.

<sup>87</sup> Sięgająca starożytności chrześcijańskiej zasada, iż Bóg może być poznany jedynie przez Boga, stała się ponownie podstawową zasadą poznania teologicznego w obrębie teologii dialektycznej. Jak zauważa Karl Barth: *Gott wird durch Gott, Gott wird nur durch Gott erkannt. Seine Offenbarung ist nicht nur seine eigene, sondern auch des Menschen Bereitschaft zu seiner Erkenntnis; seine Offenbarung ist also Gottes Erkennbarkeit* – Karl Barth. 1940. *Die Kirchliche Dogmatik*. II/1: *Die Lehre von Gott*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 200–2001. Por. Hilary de Poitiers (zm. 364): „Bóg nie może być poznany inaczej, jak tylko przez Boga”; „Bóg może być poznany jedynie przez Boga” – cyt. za: Michael Weinrich. 2019. *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, 211. Poza objawieniem nie ma więc poznania Boga. Akt poznania objawienia jest częścią samego objawienia, a nie odrębnym aktem ludzkiego intelektu (= stworzenia). Warto wspomnieć, że także katolicka apologetyka obiektywna przyjmowała, iż pewność co do historyczności zdarzeń wchodzących w zakres objawienia Bożego osiągnięta jest na mocy działania łaski/Ducha Świętego, który przychodzi z pomocą ludzkiemu rozumowi, a nie dzięki kolejnym obiektywnym (pozapodmiotowym) kryteriom zewnętrznym. Por. Schmidt-Leukel. 1999. *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, 166–167.

<sup>88</sup> Por. Moskal. 2008. *Religia i prawda*, 168.

<sup>89</sup> W kontekście teologii rzymskokatolickiej mówi się o „zmyśle wiary” (*sensus fidei*) lub zmysle wierzących (*sensus fidelium*), z tą jednak różnicą, że właściwym podmiotem poznania objawienia jest tu cały Kościół jako wspólnota wierzących. Kwestia autentyczności wypowiedzianych proroctw była żywo dyskutowana już w Starym Testamencie (por. np. Pwt 13,2-5; 18,20-22).

Akwinata podaje także kryteria obiektywne, pozwalające odróżnić to, co jest objawieniem Bożym, od tego, co nim nie jest. Takim kryterium jest przede wszystkim *c u d*. Według Tomasza *cud* w sensie właściwym to fakt, który dzieje się poza porządkiem całej natury stworzonej (*praeter ordinem totius naturae creatae*) i którego sprawcą może być tylko Bóg<sup>90</sup>. Doktor Anielski odwołuje się tutaj do analogii z królewską pieczęcią autoryzującą określony dokument. *Cud* jest znakiem rozpoznawczym, że określona nauka pochodzi od Boga i że ten, kto ją głosi, jest prawdziwym Bożym posłańcem (*legatus divinus*)<sup>91</sup>.

Jak wspomniano, *cud* jako fakt przekraczający siły całej stworzonej natury może być uczyniony tylko przez Boga, który jako jedyny dysponuje nieskończoną mocą sprawczą. Nie znaczy to jednak, że wszystko, co Bóg czyni, jest cudem. Nie jest cudem istnienie świata i człowieka, chociaż jego dawcą jest Bóg. Nie są też cudem zdarzenia niezwykle, które choć dzieją się poza znanym nam porządkiem naturalnym, to jednak dokonują się mocą stworzoną, tyle że nam nieznaną<sup>92</sup>. Warto też zauważyć, że Tomaszowa definicja *cudu* ma charakter metafizyczny, a nie scjencystyczny. Akwinata nie definiuje *cudu* tak, jak później uczyni to David Hume<sup>93</sup> (zm. 1776) i wielu innych, jako przekroczenia praw przyrody. Tym samym jego propozycja nie wikła się w trudności powstałe na styku problematyki *cudu* i nauk przyrodniczych<sup>94</sup>.

Nie znaczy to jednak, że Tomaszowa koncepcja *cudu* jest wolna od trudności. Dotyczą one przede wszystkim kwestii możliwości rozpoznania *cudu*, a więc orzeczenia, czy w danym przypadku faktycznie mamy do czynienia ze zda-

<sup>90</sup> STh I q. 110 a. 4.

<sup>91</sup> Na temat Tomaszowej koncepcji *cudu* zob. Marian Rusecki. 1996. *Cud w myśli chrześcijańskiej*. Lublin: TN KUL, 127–140.

<sup>92</sup> Wobec pseudocudów działanych przez demony lub czarowników tradycyjna teologia katolicka zwykła podkreślać, iż niewystarczające jest określenie *cudu* jako zdarzenia niewyjaśnialnego przez prawa przyrody czy naturalne (tj. przyrodnicze) przyczyny. Coś bowiem może być niewyjaśnialne przez naturalne przyczyny, a jednak nie być autentycznym cudem. O faktach takich informują egzorcyci. Zob. Moskal. 2008. *Religia i prawda*, 171.

<sup>93</sup> „*Cud* można poprawnie zdefiniować jako przekroczenie prawa przyrody wskutek specjalnego aktu woli Bóstwa lub wskutek interwencji jakiegoś niewidzialnego czynnika” – David Hume. 1977. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. Jan Łukasiewicz, Kazimierz Twardowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 139.

<sup>94</sup> Moskal. 2008. *Religia i prawda*, 173. Niemniej jednak kategoria *cudu* napotyka coraz to nowe trudności, zwłaszcza w kontekście ateizmu, naturalizmu, deizmu, monizmu i procesualizmu. Wsłuchując się w zgłaszane w obrębie tych nurtów obiekcje względem *cudu*, wielu współczesnych teologów próbuje wyjaśnić działanie Boga w świecie w sposób nieinterwencjonistyczny, tj. przez Jego bezpośrednią obecność we wszechświecie. „Jeśli przyjmujemy, że Bóg jest immanentnie obecny w całym stworzeniu i w każdej jego części, bliższy mu niż ono samo sobie, jako fundament i źródło jego istnienia, umożliwiając je i w każdej chwili obdarzając mocą, to stanie się oczywiste, że Bóg ani nie jest oddzielony od stworzenia, ani nie pozostaje poza nim” – Denis Edwards. 2013. *Jak działa Bóg?*. Tłum. Marek Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 62. Stanowisko to nazywane jest zwykle panenteizmem. Do jego zwolenników można zaliczyć m.in. Józefa Życińskiego (zm. 2011) i Michała Hellera. Zob. np. Józef Życiński. 2014. *Transcendencja i naturalizm*, Kraków: Copernicus Center Press; Michał Heller. 2014. *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*. Kraków: Copernicus Center Press, 137–163.

rzeniem objawieniowym. Sam Tomasz był świadom tej trudności. Zwolennicy apologetyki obiektywnej byli przekonani, iż kwestię rozpoznania cudu można rozstrzygnąć na terenie nauk przyrodniczych i filozoficznych. Optymizm ten wynikał stąd, iż istotę cudu dostrzegano w jego transcendencji fizycznej. Rozpoznanie cudu sprowadzało się zatem do wykazania, że fakt cudowny nie mógł być spowodowany przyczynami naturalnymi, które całkowicie przewyższa lub jest z nimi sprzeczny, należy więc przyjąć, iż jego przyczyna jest transcendentna, boska.

Współczesna teologia fundamentalna (spadkobierczyni dawnej apologetyki) inaczej podchodzi do kwestii rozpoznania cudu. Nie wchodząc w skomplikowane szczegóły tej problematyki, warto wspomnieć, iż cud – rozumiany jako znak Boży i symbol<sup>95</sup> – implikuje rozpoznanie trzech jego istotnych elementów składowych: (1) elementu znaczącego, nośnego, empirycznego, który w strukturze cudu jako znaku ma charakter niezwykły i wyjątkowy; (2) elementu znaczonego, treściowego, który w cudzie ma charakter nadprzyrodzony, oraz (3) koniecznościowego związku między nimi, co wynika z natury znaku jako takiego czy też symbolu<sup>96</sup>. W ramach tej koncepcji cudu, zwanej semejotyczno-symbolową, udział nauk szczegółowych w rozpoznaniu cudu jest ograniczony do elementu znaczącego, empirycznego. Konsekwentnie naukowe rozpoznanie cudu pełni jedynie funkcję pomocniczą i w przypadku nauk przyrodniczych ogranicza się do ewentualnego stwierdzenia, że dane zdarzenie w świetle aktualnego rozwoju nauki pozostaje niewyjaśnione<sup>97</sup>. Koncepcja cudu jako znaku Bożego przywiązuje natomiast dużą wagę do kontekstu religijnomoralnego cudu oraz do tego, że cud jest wydarzeniem ukierunkowanym na (ostateczne) dobro człowieka (zbawienie)<sup>98</sup>. Nie znaczy to, że rozpoznanie cudu staje się teraz czymś oczywistym. Przyjmuje się jednak, że kryteria kontekstu religijnomoralnego i osobowego dobra człowieka, chociaż wymagają określonej sprawności poznawczej, stanowią wystarczającą pomoc w rozpoznaniu autentyczności cudu. Nie jest bowiem tak, że pseudocuda (i pseudoprorocтва) dzieją się w autentycznie religijnym kontekście, i to dla prawdziwego dobra człowieka. Znane są np. uzdrowienia, które prowadzą do wewnętrznego zniewolenia i nienawiści do spraw Bożych. Z całą pewnością nie są owe „uzdrowienia” dziełem Boga<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> Na temat semejotyczno-symbolowej koncepcji cudu zob. Rusecki. 1996. *Cud w myśli chrześcijańskiej*, 335–371.

<sup>96</sup> Kwestię rozpoznania cudu we współczesnej teologii fundamentalnej szeroko omawia Rusecki. 1996. *Cud w myśli chrześcijańskiej*, 469–504.

<sup>97</sup> „Mimo naukowego rozpoznania cudu i udziału w tym procesie kilku dziedzin wiedzy trzeba stwierdzić, że cud nie jest i nie może być dowodem prawdy objawionej w ścisłym tego słowa znaczeniu” – Rusecki. 1996. *Cud w myśli chrześcijańskiej*, 487.

<sup>98</sup> Por. Rusecki. 1996. *Cud w myśli chrześcijańskiej*, 484.

<sup>99</sup> Moskal. 2008. *Religia i prawda*, 174–175.

Pod adresem powyższych rozważań można wysunąć zarzut, iż kategoria cudu jest charakterystyczna dla tradycji teistycznych, stąd stosowanie jej jako uniwersalnego kryterium prawdziwości religii jest oczywistym nadużyciem. Uwaga ta nie jest jednak do końca słuszna. Po pierwsze dlatego, że cud przynależy do istotnych elementów każdej religii, o czym świadczą nauki religioznawcze, głównie historia religii, etnologia religii i fenomenologia religii<sup>100</sup>. Nie znaczy to, rzecz jasna, że każda tradycja religijna przypisuje cudom taką samą wagę i takie same funkcje<sup>101</sup>. Po drugie, badania nad konkretnymi religiami pokazały, że kategoria cudu nie jest obca także tradycjom nieteistycznym, czego dobitnym przykładem jest buddyzm. Wprawdzie sam Budda nie uznawał cudów fizycznych i ich funkcji uzasadniającej głoszoną przez niego naukę, to jednak w świętych księgach buddyzmu znane są opisy faktów cudownych, w tym przypisywanych Buddzie, nawet wbrew niemu samemu. Co więcej, w tradycji buddyjskiej mówi się o trzech wielkich wydarzeniach i trzech wielkich cudach. Do pierwszych zalicza się poczęcie Buddy, któremu towarzyszyły niezwykle fakty, potocznie zwane cudami, oraz wyjście z ojczyzny; drugie miałyby stanowić oświecenie pod drzewem i pierwsze kazanie w Benares, trzecie zaś – osiągnięcie nirwany<sup>102</sup>. Uznanie cudu za kryterium prawdziwości zgłaszanych w religiach roszczeń objawieniowo-zbawczych nie jest zatem bezzasadne, choć powinno się je stosować w łączności z innymi kryteriami (racjonalnymi, etycznymi i teologicznymi). Zadaniem teologii religii jest znalezienie odpowiedzi na następujące pytania: Czy w religiach niechrześcijańskich rzeczywiście istnieją cuda? Jakie fenomeny niezwykle, znane w tych religiach i uznawane w nich za cudowne, mogą być za takie uznane, a jakie nie? Jeśli rzeczywiście cuda mają w nich miejsce, to jaką pełnią one funkcję? Jeśli spełniają funkcję motywacyjną, to czy nie zagraża to religii chrześcijańskiej?<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Szeroko pisze na ten temat Marian Rusecki w swoim ciekawym studium w całości poświęconym problematyce cudu w religiach niechrześcijańskich. – Marian Rusecki. 2001. *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*. Lublin: TN KUL.

<sup>101</sup> Jak zauważa Johann Figl, cud jako zjawisko wykraczające poza normalny bieg rzeczy znany jest we wszystkich religiach, jednak znaczenie, jakie mu się przypisuje, zależne jest od religijnego obrazu świata, z jakim jest związany. W religiach niechrześcijańskich postawa względem zjawisk cudownych jest dość ambiwalentna: cud może być znakiem Bożego działania, ale również dobrze może stanowić przeszkodę na drodze do Boga/Absolutu. Buddyzm i islam są tego najlepszym przykładem. Zgodnie z tradycją buddyjską Budda, choć sam wyposażony w potężne moce cudotwórcze, odradzał innym ich poszukiwania i posługiwanie się nimi na własną korzyść. Również Mahomet sceptycznie odnosił się do zjawisk cudownych. Nie przypisywał im też funkcji motywacyjnej. Jako główną rację uzasadniającą jego roszczenia i objawienia podawał Koran jako wystarczający cud; podobnie za wystarczający „znak” Bożej wszechmocy uznawał stworzenie jako całość (por. sury 29, 50n; 51, 20). Johann Figl. 2006. Wunder. I. Religionswissenschaftlich. W *Lexikon für Theologie und Kirche*. T. X. Red. Walter Kasper, 1311. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag. Sonderausgabe.

<sup>102</sup> Gustav Mensching. 1951. *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*. Leiden: E.J. Brill, 37; Tadeusz Dajczer. 1993. *Buddyzm w swojej specyfice i w swojej odrębności wobec chrześcijaństwa*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 304–312; Rusecki. 2001. *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, 115–116.

<sup>103</sup> Rusecki. 2001. *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, 15.

\* \* \*

Celem niniejszego przedłożenia było wypracowanie kryteriologii umożliwiającej ocenę roszczeń prawdziwościowych poszczególnych religii oraz odróżnienie autentycznych religii od zjawisk pseudoreligijnych. Ze względu na złożoność problematyki ukazano najpierw tło historyczne zagadnienia oraz zwrócono uwagę na jego współczesny kontekst. W kolejnym kroku przeanalizowano istotne dla kryteriologii religii pojęcia. Należą do nich: „prawda”, „prawdziwość”, „religia” oraz „prawdziwość religii”. Poważnym wyzwaniem dla teologii jest dziś zjawisko relatywizmu, kwestionujące istnienie uniwersalnych standardów racjonalności, a w konsekwencji zaprzeczające możliwości utworzenia powszechnie obowiązujących kryteriów oceny poszczególnych systemów (filozoficznych, religijnych, kulturowych, politycznych itd.) i wysuwanych przez nie roszczeń prawdziwościowych. Stąd kolejną część artykułu poświęcono krytyce tego stanowiska. Na koniec zaproponowano kryteriologię religii, którą oparto na kategoriach prawdy, dobra i świętości. Odpowiednio do tego zaprezentowane kryteria mają charakter racjonalny, etyczny i teologiczny. Oznacza to, że w przypadku roszczeń prawdziwościowych, ujawniających się głównie na płaszczyźnie przekonań religijnych, należy sięgnąć do kryteriów racjonalnych, w odniesieniu do praktyki i norm postępowania do kryteriów etycznych, zaś w przypadku roszczeń objawieniowo-zbawczych do kryteriów teologicznych. Artykuł nie rości sobie pretensji do wyczerpania poruszanej w nim problematyki. Możliwe są także inne kryteria oceny prawdziwości religii jak chociażby zaproponowane przez Johna Hicka kryterium „owoców Ducha”, wskazujące na przemieniający skutek doświadczenia religijnego<sup>104</sup>. Sam Jezus powiada: „(...) po owocach ich poznać” (Mt 7,20). Nie dziwi zatem fakt, że kryterium moralnych i duchowych owoców zawsze było istotnym probierzem prawdziwości religii, choć nigdy się do niego nie ograniczano. Zaproponowane w artykule kryteria oceny religii domagają się więc poszerzenia i uzupełnienia, aczkolwiek sam podział na kryteria racjonalne, etyczne i teologiczne wydaje się spójny i wyczerpujący. Jest rzeczą oczywistą, że w konkretnych przypadkach kryteria te należy stosować kompleksowo, mając na uwadze poszczególne elementy danych systemów religijnych (przekonania, zasady moralne, działania kulturowe, system organizacji itd.), a nie ich całość. Ponadto każda tradycja religijna ma prawo formułować własne kryteria oceny religii, pod warunkiem jednak, że będzie respektować uniwersalne standardy

---

<sup>104</sup> „Wartość tradycji religijnych i ich poszczególnych elementów (przekonań, doświadczeń, pism, rytuałów, dróg wtajemniczenia, etyki i form życia, reguł socjalnych i organizacji) mierzy się tym, na ile wspierają one bądź hamują zbawczą przemianę” – John Hick. 1996. *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*. München: Eugen Diederichs Verlag, 323.

racjonalności. W przeciwnym razie podawane przez nią wskaźniki oceny będą miały charakter partykularny, niewykraczający poza horyzont własnej kultury, tradycji i języka. Zadaniem teologii religii jest troska o to, by formułowane przez nią kryteria oceny religii miały rzeczywiście charakter uniwersalny, pozwalający wydać obiektywny sąd na temat autentyczności każdego rodzaju doświadczenia religijnego, niezależnie od kontekstu, w który jest ono osadzone i interpretowane. Zadanie to wciąż czeka na swoją realizację.

## References

- Armstrong Karen. 2017. *Pola krwi. Religia i przemoc*. Tłum. Ryszard Zajączkowski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Aslan Reza. 2014. *Nie ma Boga oprócz Allaha. Powstanie, ewolucja i przyszłość islamu*. Tłum. Patryk Gołębiowski. Warszawa: Burda Publishing Polska.
- Barth Karl. 1940. *Die Kirchliche Dogmatik. II/1: Die Lehre von Gott*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Bartoś Tadeusz. 2010. *Koniec prawdy absolutnej*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Bernhardt Reinhold, Georg Pfeleiderer. Red. 2004. *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
- Bernhardt Reinhold, Perry Schmidt-Leukel. Red. 2005. *Kriterien religiöser Urteilsbildung*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
- Bocheński Józef M. 1993. Co to jest autorytet. Tłum. Jan Parys. W Józef. M. Bocheński. *Logika i filozofia. Wybór pism*. Oprac. Jan Parys, 187–324. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bronk Andrzej. 1996. *Nauka wobec religii*. Lublin: TN KUL.
- Bronk Andrzej. 2000. Pluralizm religijny i prawdziwość religii. W *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*. Red. Henryk Zimoń, 605–631. Lublin: TN KUL.
- Chad Meister Chad. 2018. *Wprowadzenie do filozofii religii*. Tłum. Dawid Misztal, Tomasz Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Crane Tim. 2019. *Sens wiary. Religia z punktu widzenia ateisty*. Tłum. Andrzej Appel. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Cuda Jerzy. 2002. *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- D’Costa Gavin. 1993. „Whose Objectivity? Which Neutrality? The Doomed Quest for a Neutral Point from Which to Judge Religions”. *Religious Studies* 29: 79–95.
- Dajczer Tadeusz. 1993. *Buddyzm w swojej specyfice i w swojej odrębności wobec chrześcijaństwa*. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Dupuis Jacques. 2003. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Tłum. Stanisław Obirek. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Durkeim Émil. 2010<sup>2</sup>. *Elementarne formy życia religijnego*. Tłum. Anna Zadrożyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Edwards Denis. 2013. *Jak działa Bóg?*. Tłum. Marek Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Figl Johann. 2006. Wunder. I. Religionswissenschaftlich. W *Lexikon für Theologie und Kirche*. T. X. Red. Walter Kasper, 1311. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag. Sonderausgabe.
- Fries Heinrich. 1965. Das Christentum und die Religionen der Welt. W: *Das Christentum und die Weltreligionen*. Red. Karl Forster, 13–36. Würzburg: Echter Verlag.
- Greschat Hans-Jürgen. 1997. Człowiek. IV. W buddyzmie. Tłum. Zbigniew Wesołowski. W *Leksykon religii*. Red. Franz König, Hans Waldenfels, 73–74. Warszawa: Verbinum.
- Heller Michał. 2014. *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Hessen Johannes. 1963. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung*. München – Basel: Ernst Reinhardt Verlag.
- Hick John. 1996. *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*. München: Eugen Diederichs Verlag.
- Hintersteiner Norbert. 2001. *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik*. Wien: WUV Universitätsverlag.
- Hume David. 1977. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. Jan Łukasiewicz, Kazimierz Twardowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kałuża Krystian. 2017. „Ku teologicznemu pojęciu religii”. *Analecta Cracoviensia* 49: 41–65.
- Kamiński Stanisław. 1992<sup>4</sup>. *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: TN KUL.
- Kasper Walter. 2016. Christologie und Ökumene. Überlegungen anlässlich der Vorstellung der bulgarischen Ausgabe von „Jesus der Christus”. W Walter Kasper. *Jesus Christus das Heil der Welt. Schriften zur Christologie. Gesammelte Schriften*. T. IX, 244–253. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Knitter Paul F. 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. New York: Published by Orbis Books.
- Kondrad Kazimierz. 2002. *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kreiner Armin. 2005. Rationalität zwischen Realismus und Relativismus. W *Kriterien religiöser Urteilsbildung*. Red. Reinhold Bernhardt, Perry Schmidt-Leukel, 7–35. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Kreiner Armin. 2006. *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Küng Hans. 1978<sup>3</sup>. *Christsein*. München – Zürich: R. Piper & Co.
- Küng Hans. 1986. Was ist eine wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie. W *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. FS für Jürgen Moltmann*. Red. Hermann Deuser, Gerhard M. Martin, Konrad Stock, Michael Welker, 536–558. München: Christian Kaiser Verlag.
- Küng Hans. 1992<sup>2</sup>. *Theologie im Aufbruch. Eine Ökumenische Grundlegung*. München – Zürich: Piper Verlag.



- Kutschera Franz von. 1991. *Vernunft und Glaube*. Berlin – New York: Walter de Gruyter & Co.
- Mensingh Gustav. 1951. *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*. Leiden: E.J. Brill.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2010. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Tłum. Robert Kiełtyka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Moskal Piotr. 2008. *Religia i prawda*. Lublin: TN KUL.
- Panikkar Raimon. 2005. Das Göttliche in Allem. Gott erfahren und denken im Dialog zwischen Buddhismus, Hinduismus und Christentum. W *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion*. Red. Bernhard Nitsche, 48–64. Frankfurt am Main – Paderborn: Lembeck/Bonifatius.
- Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja Ewangelizacji Narodów. 1991. „Dialog i przepowiadanie”. 1993. Nurt SVD 27, nr 3 (62): 75–106.
- Rahner Karl. 1978. Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen. W Karl Rahner. *Schriften zur Theologie*. T. XIII, 341–350. Einsiedeln: Benziger Verlag.
- Ratzinger Joseph. 2004. *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Tłum. Ryszard Zajączkowski. Kielce: Wydawnictwo Jedność – Herder.
- Runzo Joseph. 1986. *Reason, Relativism and God*. London: Palgrave Macmillan.
- Runzo Joseph. Religious Relativism. 2008. W *The Philosophy of Religion Reader*. Red. Chad Meister, 60–78. London – New York: Routledge.
- Rusecki Marian. 1996. *Cud w myśli chrześcijańskiej*. Lublin: TN KUL.
- Rusecki Marian. 2001. *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*. Lublin: TN KUL.
- Rusecki Marian. 2007. Objawienie Boże podstawą religii. W: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*. Red. Grzegorz Dziewulski, 157–182. Łódź – Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Scheffczyk Leo. 1998. *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre*. Aachen: MM Verlag.
- Schmidt-Leukel Perry. 1999. *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*. München: Don Bosco Verlag.
- Schmidt-Leukel Perry. 2005. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Seckler Max. 1960. „Das Heil der Nichtevoangelisierten in Thomistischer Sicht“. *Theologische Quartalschrift* 140: 38–69.
- Seckler Max. 2000<sup>2</sup>. Der Begriff der Offenbarung. W *Handbuch der Fundamentaltheologie*. T. 2: *Traktat Offenbarung*. Red. Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler, 41–61. Tübingen – Basel: A. Francke Verlag.
- Sesboüé Bernard. 2007. *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*. Tłum. Agnieszka Kuryś. Poznań: W drodze.
- Sievernich Michael. 2009. *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Sloterdijk Peter. 2013. *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

- Sobór Watykański II. 2002. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (1965), nr 2. W *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, 334–338. Poznań: Pallottinum.
- Swinburne Richard. 1977. *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press.
- Vardy Peter. 2004. *Krótko o filozofii Boga*. Tłum. Beata Majczyna. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wainwright William J. 1998<sup>2</sup>. *Philosophy of Religion*. New York: Cengage Learning.
- Waldenfels Hans. 1993. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*. Tłum. Antoni Paciorek. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Waldenfels Hans. 1997. Prawda religijna. Tłum. Ryszard Kijowski. W *Leksykon religii*. Red. Franz König, Hans Waldenfels, 354–355. Warszawa: Verbinum.
- Michael Weinrich. 2019. *Karl Barth. Leben – Werk – Wirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht Verlage.
- Welsch Wolfgang. 1998. *Nasza postmodernistyczna moderna*. Tłum. Roman Kubicki, Anna Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Oficyna Naukowa, 379–440.
- Yandell Keith E. 1999. *Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction*. London – New York: Routledge.
- Życiński Józef. 2014. *Transcendencja i naturalizm*, Kraków: Copernicus Center Press.