

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Problemy wolności wiary religijnej, ukrytości Boga i dowodów istnienia Boga na przykładzie koncepcji Johna Hicka i jej krytyki

The Problem of Freedom of Religious Beliefs, God's Hiddenness and Arguments for the Existence of God in the Conception of John Hick and its Criticisms

Artykuł ma na celu: po pierwsze, przedstawienie Johna Hicka koncepcji wolności wiary religijnej i relacji tej wolności do ukrytości Boga i dowodów istnienia Boga; po drugie, krytyki powyższej koncepcji; po trzecie analogii koncepcji Hicka i wypowiedzi teologii katolickiej; po czwarte, dzięki poprzednim punktom postawienie pytań teologii katolickiej dotyczących jej ujęcia tytułowych pojęć i ich relacji.

John Hick znany polskiemu czytelnikowi z kilku publikacji, proponuje pojmować wiarę religijną jak każdy inny rodzaj poznania, jako doświadczanie-jako¹. Zarówno więc wiara religijna jak i niewiara są doświadczaniem-jako. Różnica między nimi polega, na tym, że wiara religijna jest doświadczaniem, interpretowaniem świata jako świata z Bogiem. Natomiast niewiara jest doświadczaniem świata jako świata bez Boga. Warunkiem przyjęcia takiego poglądu jest to, aby świat nie dawał jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy Bóg istnieje czy też nie. To właśnie ma miejsce w koncepcji Hicka. Autor ten przyjmuje jako wiążą-

¹ Podaję przykładowo: M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, Lublin 1983, s. 55-58; J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków, t. 1, 1985, t. 2. 1988; I. Ziemiński, w: J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 7-31; J. Hick, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczania-jako”*, tłum. E. Wolicka, „Znak”, XLVI, nr 464, (1) 1994; J. Hick, *O hierarchizacji religii*, tłum. M. Kuniński, „Znak”, XLVIII, nr 495, (8) 1996, s. 63-79; J. Hick, *Teologia a weryfikacja*, w: *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, tłum. P. Dziliński, Warszawa 1997; I. Ziemiński, hasło: Hick, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 393-396; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, Poznań 2005; J. Hick, *Piąty wymiar*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005. Na temat koncepcji wiary wg Hicka zob. m.in. J. Hick, *Wiara chrześcijańska w...*, dz. cyt.

ca krytykę klasycznych dowodów na istnienia Boga². Pośród nich odrzuca jako nie wiążące również dowody typu kosmologicznego. Co w efekcie prowadzi do stwierdzenia, że świat nie mówi jednoznacznie o istnieniu Boga. Światu można nadać przynajmniej dwie interpretacje, dwa znaczenia. Jest więc on ambiwalentny. Na płaszczyźnie teologicznej ambiwalencja świata jest wynikiem nieobecności Boga, Jego skrytości, która z kolei jest celowym zabiegiem mającym chronić wolność ludzkiej woli w wyborze sposobu interpretowania świata. Tak więc elementy teologiczne i filozoficzne współgrają w koncepcji Hicka, przynajmniej w zamiarze samego autora. Hicka próba połączenia tytułowych pojęć spotkała się jednak z głęboką krytyką, której najważniejsze przykłady są prezentowane poniżej.

PROBLEM WOLNOŚCI WIARY RELIGIJNEJ WOBEC DOWODU NA ISTNIENIE BOGA W INTERPRETACJI PERRETTA I HENZE

Przeciwko stwierdzeniu, że uznanie dowodu istnienia Boga skutkuje przymusem w przyjęciu wiary wypowiada się Perrett. Wykazuje, że argumentacja racjonalna nie oznacza przymusu w uznaniu zdania, ponieważ człowiek posiada zdolność „ignorowania dowodów”. Stąd konieczność przyjęcia dwuznaczności świata i ukrytości Boga (zatem braku dowodów przekonujących), jako gwarancji wolności wiary, wydaje się nieuzasadniona³.

Z drugiej strony, Perrett nie może się zgodzić ze stwierdzeniem Hicka, że doświadczenie do religijnego punktu widzenia jest aktem woli, gdyż oznaczałoby to odłożenie na bok pytania o prawdziwość i fałszywość przekonań tworzących daną wizję świata. Wiara jako przekonanie – a przekonania są zawsze skierowane ku prawdzie – nie może pomijać pytania o prawdę, gdyż przestaje być wówczas przekonaniem.

Brak dowodów i wolicjonalna koncepcja wiary sugeruje, że można kogoś zmusić do przyjęcia lub odrzucenia wiary, skoro jest to zależne tylko od jego woli. Perrett stwierdza, że zdania, w jakich wyrażane są przekonania, służą nie tylko ich komunikowaniu, ale także gotowości wykazania dowodów określających treść owych przekonań. Co więcej, to etyka przeświadczeń wymaga od nas dowodów popierających nasze przekonania. Bez tego można popaść w totalitarne pojmowanie Boga jako narzucającego się woli człowieka siłą, bo bez argumentów, co jest nie do przyjęcia dla samego Hicka⁴.

² *The Existence of God*, red. J. Hick, New York 1964; tenże, *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for Existence of God*, red. A.C. McGill, London-Melbourne 1968; tenże, *Argumenty za...*, dz. cyt.

³ R. Perrett, *John Hick on Faith: A Critique*, „International Journal for Philosophy of Religion”, 15 (1984), s. 60.

⁴ Tamże, s. 61.

Podążając dalej w konkluzjach, nie da się w moralnie czysty sposób czcić Boga, który zmusza – choćby w postaci sankcji za niewiarę – do wiary w siebie bez stosownych dowodów. Jeśli przyjąć, że wiara miałaby być skutkiem tylko decyzji woli czy też Pascalowskim poddaniem się działaniom prowadzącym do wiary, to samo poddanie się byłoby czymś niemoralnym, gdyby nie miało uzasadnienia, a działa się jedynie pod przymusem⁵.

Perrett wskazuje też Hickowi na głoszenie relacji wolność a dowód istnienia Boga twierdzeń przynajmniej przeciwnych. Zauważa bowiem, że sam Hick przeczy temu, że jakoby poprawne dowody istnienia Boga mogłyby zmusić do wiary: *werbalny dowód istnienia Boga nie mógłby sam z siebie złamać naszej ludzkiej wolności; może on jedynie prowadzić do pojęciowego uznania [notional assent], które ma niewielką religijną wartość*⁶. Jak widać, Hick w interpretacji Perretta odmawia dowodom roli przymusu, a jednocześnie twierdzi, że taki przymus może wystąpić. Perrett przywołuje też wypowiedź Hicka, która sugeruje, że przymus przypisać można jedynie bezpośredniemu doświadczeniu Boga: *Czy werbalny dowód – [pyta powątpiewając – dop. wł.] – wymusiłby uzyskanie świadomości Boga porównywalne z przymusem związanym z bezpośrednią manifestacją jego boskiego majestatu?*⁷. W innym miejscu *Argumentów za istnieniem Boga* Hick przyznaje, że wiara biblijnych proroków, ich doświadczenie obecności Boga, były tak nieodparte jak doświadczenie zmysłowe⁸. Tymczasem w *Faith and Knowledge* stwierdził, że takie objawienie się zniszczyłoby ludzką wolność i że *jedynie wówczas, gdy dobrowolnie rozpoznajemy Boga, chcąc wejść w relację z Nim, nasza wiedza o Nim może być dostosowana do naszej wolności i istnienia jako osób*⁹.

Perrett zauważa, że wolność wiary ujawnia się, w ujęciu Hicka, na przejściu między pojęciowym a realnym przyświadczeniem, które jest *równoważne żywemu przeświadczeniu i wierze w Boga*¹⁰. Hick wydaje się bowiem odróżniać wiarę w istnienie Boga i stosowną religijną odpowiedź owej wierze, na przykład kult czy pobożność. Według Perretta, Hick niepotrzebnie łączy obie rzeczy w sposób nierozdzielny. Tymczasem wystarczy wziąć pod uwagę, że uznanie istnienia Boga nie musi oznaczać pobożnego zwrócenia się ku Niemu i religijnej wiary w Niego. Przykładowo satanizm, będąc zależnym od teizmu, zakłada istnienie Boga, ale do Boga odnosi się jak do czegoś zupełnie wrogiego. Zatem uznanie istnienia Boga nie oznacza zabrania wolności w ustosunkowaniu się do Boga¹¹.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, przyp. 13, s. 62.

⁷ J. Hick, *Argumenty za...*, dz. cyt., s. 178, za: R. Perrett, *John Hick...*, dz. cyt., s. 62.

⁸ R. Perrett, *John Hick...*, dz. cyt., przyp. 20, s. 66.

⁹ Tamże, przyp. 18, s. 60.

¹⁰ Tamże, przyp. 15, s. 62.

¹¹ Tamże, s. 62.

Co więcej, zdaniem Perretta, *jeśli założyć, że z możliwości pojęciowego uznania teistycznych dowodów wynika ich nieprzymusowy charakter, to manifestacje boskości będą równie nieprzymuszające z tej racji, że również niekoniecznie trzeba uznawać ich realność*¹².

Problem wolności wiary łączy się też z kwestią dowodów na istnienie Boga i racjonalności wiary. D.F. Henze odnosi się do problemu wolności wiary w tym właśnie kontekście. Stwierdza, że doświadczenie religijne, według Hicka, może mieć przymusowy charakter, na przykład u wielkich postaci religii, ale nie ma go, dopóki nie zacznie się tak właśnie doświadczać świata. Innymi słowy, *każdy jest przymuszony do posiadania doświadczeń zmysłowych, a nikt do posiadania doświadczeń religijnych*¹³.

Zdaniem Henze, aby móc przyjąć powyższe twierdzenia, należałoby najpierw określić sytuacje, w których poznanie zmysłowe nie miałyby przymusowego charakteru. Postawienie takiego zadania każe najpierw zapytać o znaczenie słowa „przymusowy”. Henze zauważa dwie możliwości: (1) „przymusowy” oznacza, że poznanie zmysłowe jest poza możliwością zwątpienia w jego prawdziwość – co sugeruje niepowątpiewalny charakter doświadczenia religijnego; (2) przymusowość ujawnia się w tym, że świat poznawalny zmysłowo działa na nas bez względu na nasze chcenie lub niechcenie. Jednakże, co do pierwszego rozumienia, Henze podaje przykład Kartezjusza i jego metodycznego zwątpienia, które dotyczyło również poznania zmysłowego. Zatem poznanie to nie ma charakteru przymusowego w rozumieniu niepowątpiewalności, gdyż można w nie zwątpić¹⁴. Co do drugiego rozumienia, podobny charakter poznania zmysłowego odnotowali Kartezjusz, Locke, Berkeley i Hume, ale nie nazywali tego przymusowością, ale mimowolnością¹⁵. Mimowolność, z racji swojej nieintencjonalności, jest poza orzekaniem o wolności czy jej braku i stąd nie może oznaczać przymusowości. Kiedy bowiem robimy coś mimowolnie, trudno nazwać to przejawem czy utratą wolności. Henze stwierdza również, że istnieją, jakby na ironię, doświadczenia religijne, które są właśnie mimowolne¹⁶.

W uzasadnieniu konieczności bezdowodowości wiary religijnej Hick odwołuje się również do MacIntyre’a. Stąd Henze przystępuje do analizy twierdzeń tego autora. MacIntyre przywołuje przykład uderzenia piorunu. Otóż Bóg uderza piorunem w niewierzących lub sceptyków. Niewątpliwe po takim wydarzeniu

¹² Tamże.

¹³ J. Hick, *Sceptics and Believers*, w *Faith and Philosophers*, dz. cyt., p.246, za: D.F. Henze, *Faith, evidence, and coercion*, „Philosophy. The Journal of Royal Institute of Philosophy”, vol. XLII, No. 161, July 1967, s. 80.

¹⁴ D.F. Henze, *Faith, evidence, and coercion*, „Philosophy. The Journal of Royal Institute of Philosophy”, vol. XLII, No. 161, July 1967, s. 80.

¹⁵ D.F. Henze, *Faith, evidence...*, dz. cyt., s. 81.

¹⁶ W. James, *Doświadczenie religijne*, tłum. J. Hempel, Kraków 2001, s. 175-178.

nastąpiłoby mnóstwo konwersji na którąś z form teizmu. Zdaniem MacIntyre'a, nie byłaby to jednak prawdziwa religia, gdyż ludzie nie zachowaliby możliwości odrzucenia Boga¹⁷. W przykładzie MacIntyre grzmot pełni rolę dowodu, który zmusza do uznania istnienia Boga. Henze zastanawia się jednak, czy MacIntyre faktycznie wykazał, że bezsprzeczny dowód istnienia Boga zniszczyłyby możliwość wolnego odpowiedzenia się za lub przeciw Bogu¹⁸.

Henze przyznaje, że nie do końca rozumie, co mogłoby znaczyć, że dowód czegoś zmusza kogoś do wiary w Boga. Zauważa, że dziwne jest zastosowanie alternatywy zmusza/nie zmusza do wiedzy o jakimś stanie rzeczy. Co bowiem może znaczyć „Być zmuszonym coś wiedzieć” lub „Nie być zmuszonym czegoś wiedzieć”? Zwroty te nie są sensowne. Natomiast zwroty „Być zmuszonym dowiedzieć/uczyć się czegoś” i „Nie być zmuszonym do dowiedzenia/uczenia się czegoś” tworzą alternatywę sensowną. *Błąd* – jak pisze Henze – *polega być może na utożsamieniu wiedzenia z jakąś aktywnością (np. chodzeniem), do której zaniechania można kogoś zmusić, może wykonać ją dobrowolnie lub można do niej zachęcić*¹⁹. Wobec tego trudno uznać za sensowne stwierdzenie, że dowód zmusza lub nie zmusza do czegoś. Podobnie jak nieporozumieniem jest stwierdzenie, że przekonania niepoparte dowodami są wolne, niewymuszone.

Henze stwierdza też, że przykład z piorunem jako przymuszającym do wiary jest mylący. Piorun bijący w sceptyków i niewierzących, o ile dałoby się go odróżnić od piorunów niekierowanych boską ręką, mógłby nie tyle zmuszać do wiary, co być dowodem na istnienie Boga. To zaś mogłoby być przyczyną wiary, ale niekoniecznie²⁰. Odnośnie do przymuszającego charakteru dowodów, Henze zauważa, że trudno mówić o przymusie czy jego braku tam, gdzie „uznaje się za prawdziwe P i uznaje się «P to Q», ponieważ nie jest kwestią wyboru konkluzja «uznają Q»²¹. Jedyłą kwestią wyboru jest tutaj przestrzeżenie lub nie reguł logiki. Podobnie cytowany już Perrett stwierdza, że: *nie jest możliwe, aby jakikolwiek rodzaj dowodu lub argumentu potrafił do czegoś zmusić [...] wbrew naszej woli*²². Rola woli może co najwyżej być sprowadzona do pascalskiego poddania się działaniom, które mogą indukować wiarę w Boga²³.

¹⁷ A. McIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, London 1959, s. 77, za: D.F. Henze, *Faith, evidence...*, dz. cyt., s. 83.

¹⁸ D.F. Henze, *Faith, evidence...*, dz. cyt., s. 83.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 84.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 60-61; Odpowiadając na zarzuty Henze, Hick stwierdza po pierwsze, że przez „przymusowy” charakter poznania zmysłowego rozumie niezależne od nas działanie na naszą świadomość. Stąd ma pretensje do Henze, że buduje swoją argumentację tak, jakby „przymusowy”, w odniesieniu do świata oznaczał personifikację. Hick odwołuje się do Hume'a, który twierdzi, że mimo logicznej możliwości, psychologicznie sceptycyzm nie jest możliwy. W ten sposób Hick chce

KRYTYKA IDEI UKRYTOŚCI BOGA

Badając koncepcję Hicka, Mesle stwierdza, że teiści mogą mieć dylemat. Jeśli przyjąć, że wiara religijna jest zaufaniem i zawierzeniem Bogu; i że nie da się, co widać dzięki krytyce dowodów istnienia Boga, udowodnić Jego istnienia; a co za tym idzie stwierdzić, że Jego istnienie jest czymś oczywistym; to niewiara i agnostycyzm okazują się być wolitywnym wyborem – ocenianym przez niektórych teistów jako wyraz grzechu czy złej woli. Tej oceny jednak nie potwierdza potoczna obserwacja. Brak wiary religijnej nie skutkuje z konieczności moralnym złem²⁴. Co więcej, przy takim ujęciu genezy niewiary teiści nie mogliby autentycznie rozważać racji przeciwników ich światopoglądu, gdyż posiadali by jedynie słuszną, prostą i równie nierozumną interpretację niewiary. W konsekwencji, nieuchronnie trwaliby w nieracjonalności²⁵. Jeśli natomiast odrzuci się biblijne przypuszczenie, że Boże istnienie jest oczywiste, pojawiają się inne trudności. Po pierwsze, część wypowiedzi teistów o winie tych, którzy nie wierzą, okazuje się wówczas nieuzasadniona²⁶. Po drugie, powstaje problem wytłumaczenia, dlaczego Bóg się ukrył. W dodatku ten problem łączy się z zagadnieniem zła. Skoro bowiem zbawienie zależy od relacji z Bogiem, a jej początek w postaci oczywistości Jego istnienia jest zanegowany, to dlaczego ktoś niewierzący ma być potępiony. Ukrytość Boga wydaje się być wręcz czymś złym i należy ją wytłumaczyć²⁷.

Zdaniem Mesle'a, odpowiedź Hicka wiąże się z jego teodyceą i odrzuceniem możliwości udowodnienia istnienia Boga na drodze tradycyjnego dowodu. Zawarta w *Evil and God of Love* odpowiedź na problem zła proponuje rozumieć stworzenie człowieka jako proces, w którym człowiek od obrazu Boga przechodzi do Jego podobieństwa²⁸. Od nierozwiniętych jeszcze cech upodabniających

pokazać, że mówienie o przymusowym charakterze doznań zmysłowych nie jest bezsensowne, gdyż pośrednio mówił to Hume. Wyzwolenie od ich narzucania się jest logicznie możliwe w sceptycyzmie. Hick wspomina o Hume dlatego, że jak mówi, sam wyraził dokładnie to samo co Hume, ale dodatkowo przeciwstawił temu „przymusowi” nieprzymusowy charakter wiary religijnej. Następnie Hick stwierdza: „My nie dokonujemy wyboru, czy świadomie odnieść się do naszego fizycznego otoczenia i dostosować do niego nasze postępowanie, ponieważ oddziałuje na naszą uwagę z taką nieodpartą siłą, że nie możemy poważnie wątpić w jego realność”. W przeciwieństwie do tego poznania, wiara posiada wolność. Po czym Hick zauważa, że krytyce powinno być raczej poddane jego twierdzenie o dystansie poznawczym, w którym Bóg sytuuje człowieka, chroniąc jego wolność i wynikające z tego twierdzenie o interpretacyjnej naturze wiary. Poza tym, przyznaje rację Henze'emu, że udowodnienie istnienia Boga nie oznacza jeszcze przymusu wiary. Wymusza jedynie pojęciowe uznanie – w terminologii Newmana – które nie oznacza wiary, lecz jedynie uznanie twierdzenia „Bóg istnieje”. Ono zaś nadal może być wzbogacone o stwierdzenie „I co z tego?”.

²⁴ Tamże, s. 96.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 96-97.

²⁷ Tamże, s. 97.

²⁸ J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1966.

do Boga, przechodzi do ich dojrzałej postaci. Proces ten jednak, jako dojście do dojrzałości, wymaga wolności. Ta oznacza możliwość czynienia i doświadczenia zła. Zło staje się niemalże niezbędne w procesie dochodzenia do podobieństwa Boga. Z drugiej strony występowanie zła jako alternatywy jest konieczne dla wolności wyboru. Bóg nie może narzucać się ze swoim istnieniem jako czymś oczywistym. Stąd Bóg musi pozostawać, zdaniem Hicka, w dystansie wobec ludzkiego poznania. Prowadzi to do dwuznaczności świata. Można w tym kontekście powiedzieć, że możliwość dowiedzenia istnienia Boga spowodowałaby upadek koncepcji *soul making theodicy*, jak swoją koncepcję nazywa Hick. Oповіда się on za akceptacją twierdzenia teologicznego, że zmuszenie człowieka do wiary przy pomocy dowodów logicznych byłoby dla Boga sprzeczne z celem, jakim jest wychowanie osoby dojrzałej do relacji z Bogiem.

Mesle zauważa, że skoro czysto racjonalne dowody istnienia Boga nie mogą zmusić do wiary, to upada argument tłumaczący, że Bóg nie daje oczywistych dowodów swojego istnienia, chroniąc w ten sposób ludzką wolność. Zatem Hick niszczy własną próbę wytłumaczenia ukrytości Boga, kiedy akceptuje Newmanskie rozróżnienie na uznanie pojęciowe i realne, zgodnie z którym uznanie dowodu istnienia Boga nie oznacza jeszcze wiary w Niego²⁹.

KRYTYKI IDEI DWUZNACZNOŚCI ŚWIATA

Mesle krytykuje również koncepcję dwuznaczności świata. Przyznaje, że nie rozumie, co miałyby ona znaczyć. Jeśli bowiem obie interpretacje, naturalistyczna i religijna, są tak samo adekwatne, a co za tym idzie usprawiedliwione, to potencjalny poszukiwacz, badając obie możliwości, ostatecznie dojść musi do agnostycyzmu. Skoro obie są równoważne i wykluczają się, to trzymając się racjonalności jako kryterium wyboru, należałoby odrzucić obie³⁰.

W opozycji do poglądu Hicka, że religijna dwuznaczność świata ściśle związana jest z ludzką wolnością (i zatem dystansem Boga) stoi wywód T. Penelhum'a. Nie widzi on koniecznego wykluczenia wolności w świecie pozbawionym dwuznaczności: *Wszystko czego trzeba, to odrzucenie podstaw dla racjonalnych wątpliwości, a to nie oznacza bycia przymuszonym. Może się to zdarzyć, kiedy przedstawi się konkluzywny argument, lub kiedy zdarzy się cud [...]. Wydarzenia te nie znoszą wolności tych, którzy są ich świadkami. Ponieważ mogą oni odrzucić akceptację tych wydarzeń*³¹. Penelhum zarzuca więc Hickowi, że dwuznacz-

²⁹ C.R. Mesle, *Does God hide from us? John Hick and process theology on faith, freedom and theodicy*, „Philosophy of Religion”, 24 (1988), s. 100-101.

³⁰ Tamże, s. 106.

³¹ T. Penelhum, *Reflection on the Ambiguity of the World, w: God, Truth and Reality*, red. A. Sharma, London 1993, s. 172, za: D. Cheetham, *John Hick, A critical Introduction and Reflection*, Aldershot 2003, s. 33, przyp. 81, s. 39.

ność świata wcale nie jest warunkiem wolności w interpretacji, dlatego że nawet ścisły dowód istnienia Boga nie przymusza do wiary.

Inną drogą idzie zarzut C. Sinkinsona. Hick stwierdza, że wielkie postaci życia religijnego, np. Jezus, miały świadomość Boga na zasadzie wręcz bezwolnej (*involuntary*), gdyż była ona bardzo silna. Doświadczenie Boga było tutaj tak przymusowe, jak doświadczenie zmysłowe. Z drugiej strony Hick nie może odmówić tym postaciom wolności. Jak zatem godzi te stwierdzenia z tezą, że religijna interpretacja jest aktem wolnym?³² Podobnie jak Penelhum, proponuje, aby przyjąć, że dwuznaczność nie jest wymogiem *sine qua non* dla wolności³³. Sinkinson stwierdza też, że *nie ma nic niekoherentnego w przyjęciu wiary przez wolny, etyczny podmiot nawet wówczas, gdy czyni to przymuszony rozumem, objawieniem czy cudem*³⁴.

Z kolei Cheetham zbija argumenty Sinkinsona stwierdzając, że *jeżeli religijna wolność jest uzgadnialna ze świadomością Bożej obecności [że On jest na pewno – dop. wł.], to dlaczego Boża obecność nie jest jednoznaczna dla wszystkich?*³⁵ Przyjmując punkt widzenia Sinkinsona, każdy powinien być jak wielkie postaci religijne i nadal być wolnym. Na płaszczyźnie teodycei natomiast trudno wówczas wytłumaczyć ukrytość Boga.

WYPACOWANIE PYTAŃ SKIEROWANYCH DO TEOLOGII

Na podstawie powyższych uwag zauważyć należy, że Hick napotkał duże problemy w próbie pogodzenia twierdzeń o wolności wiary religijnej, ukrytości Boga i roli dowodów Jego istnienia. Można by przyjąć, że problemy te są swoiste dla próby Hicka. Jednakże pewne wypowiedzi teologii katolickiej posługują się podobnymi pojęciami. Mowa jest o możliwości rozumowego poznania Boga, o wolności wiary i ukrytości Boga jako gwarancji ludzkiej wolności. Jak stwierdza *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej KKK): *Człowiek stworzony na obraz Boga, powołany, by Go poznawać i miłować, szukając Boga, odkrywa pewne «drogi» wiodące do Jego poznania. Nazywa się je także «dowodami na istnienie Boga»; nie chodzi tu jednak o dowody, jakich poszukują nauki przyrodnicze, ale o «spójne i przekonujące argumenty», które pozwalają osiągnąć prawdziwą pewność. Punktem wyjścia tych «dróg» prowadzących do Boga jest stworzenie: świat materialny i osoba ludzka, i nieco dalej – przywołując orzeczenia obu soborów watykańskich – *Święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że naturalnym świa-**

³² D. Cheetham, *John Hick...*, dz. cyt., s. 34.

³³ Tamże.

³⁴ C. Sinkinson, *The Universe of Faiths: A Critical Study of John Hick's Religious Pluralism*, Carlisle, 2001, s. 61, za: D. Cheetham, *John Hick...*, dz. cyt., s. 34, przyp. 83, s. 39.

³⁵ Tamże, s. 35.

tleń rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych w sposób pewny poznać Boga, początek i cel wszystkich rzeczy³⁶. Ten sam KKK stwierdza też, że *Bóg wzywa ludzi, aby Mu służyli w Duchu i prawdzie; wezwanie takie wiąże ich w sumieniu, ale nie zmusza. W najwyższym stopniu przejawiało się to w Jezusie Chrystusie*³⁷. Natomiast teza o ukryciu się Boga zawarta jest w używanym w teologii terminie *deus absconditus*, mówiącym o częściowej niepoznawalności Boga³⁸. W pewnym przybliżeniu, krytyki wypowiedziane wobec poglądów Hicka można zastosować do przekonań głoszonych przez wspomnianą teologię katolicką.

Odpowiedź na owe zarzuty ułatwić mogą następujące pytania:

1. Czy sensownie jest mówić o wolności wobec aktów poznawczych, np. wobec racjonalnie nieodpartego dowodu istnienia Boga?
2. Czy, jeśli przyjąć termin „wolność”, uznanie dowodu istnienia Boga znosi wolność człowieka?
3. Czy zamiast o wolności nie powinno się w powyższym kontekście mówić o mimowolności uznania twierdzenia „Bóg istnieje”?
4. Czy, przy twierdzącej odpowiedzi na powyższe, termin wolność dotyczyć powinien nie przekonaniowego aspektu wiary, a raczej moralnego i życiowego?
5. Jeśli przyjąć, że należy używać terminu „wolność”, to czy twierdzenie teologii o możliwości poznania istnienia Boga (np. dzięki racjonalnie nieodpartemu dowodowi Jego istnienia) nie stoi w opozycji do tezy o ukrytości Boga jako chroniącej ludzką wolność?
6. Jeśli w cytowanym fragmencie z KKK mowa o innym rodzaju uzasadnienia niż w naukach przyrodniczych, to na czym polega jego inność oprócz dość oczywistej nieempiryczności, skoro w naukach tych również chodzi o «spójne i przekonujące argumenty»?
7. Jeśli z kolei racjonalnie nieodparty dowód nie znosi wolności wiary, to jak teologia wyjaśni ukrytość Boga (skoro można postawić zarzut, że rozszczenie Boga co do konieczności wiary w Niego, przy braku dowodu, może spotkać się z zarzutem niemoralności ze strony Boga)?
8. Jeśli z kolei Bóg jest ukryty tylko częściowo i Jego istnienie nie jest zakryte przed rozumem ludzkim, to czy jedynym wyjaśnieniem braku zgo-

³⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, www.katechizm.opoka.org.pl/rkkl-1-1.htm, [dostęp: 17-11-2009].

³⁷ Sobór Watykański II, *Dignitatis humanae*, 11, w: KKK, www.katechizm.opoka.org.pl/rkkl-1-3.htm, [dostęp: 17-11-2009].

³⁸ *deus absconditus*, w: *Religia. Encyklopedia PWN. Wersja 1.0*, 2003.

dy wśród filozofów co do poprawności dowodu istnienia Boga jest błąd ludzkiego myślenia?

Być może pytania powyższe wydadzą się mało subtelne. Staralem się jednak wypowiedzieć je w miarę jednoznacznie, aby móc uzyskać jednoznaczne odpowiedzi.

SUMMARY

The main point is presentation of J. Hick's conception of religious faith freedom and her critics. On this ground article put questions to catholic's theology. Hick say that faith is experiencing-as, and has almost infinite freedom. God can't to force to believe Him. From the other side, Hick consider that person like Jesus had huge awareness of God's, that it was no place for freedom. Authors like Perret, Henze, Cheetham try to analyze Hik's conception. They shows few contradictions and new problems.

Key words

ambiguity of the World, D. Cheetham, coercion to belief, deus absconditus, faith, freedom, God's hiddenes, D.F. Henze, J. Hick, A. McIntyre, C.R. Mesle, T Pennelhum, R. Perrett, C. Sinkinson, Abbreviation