

RAFAŁ SZOPA

PROBLEM PLURALIZMU RELIGIJNEGO  
A TOMISTYCZNA TEORIA PARTYCYPACJI BYTU

Filozoficzne podejście do problematyki religii wymaga nie tylko podjęcia próby zdefiniowania, czym jest religia, ale także dlaczego powstała i jaka jest przyczyna pluralizmu religijnego. Na te pytania odpowiada teoria partycypacji bytu, szczególnie w ujęciu tomizmu egzystencjalnego. Celem artykułu jest przedstawienie problemu pluralizmu religijnego z perspektywy tej najbardziej ogólnej teorii metafizycznej, dlatego na początku zatrzymamy się nad podstawą teorii – realną różnicą między istotą a istnieniem. Następnie przyjrzymy się samej teorii i jej interpretacjom, a później zobaczymy, jak teoria partycypacji może zostać wykorzystana jako narzędzie intelektualne do problematyki pluralizmu religijnego.

1. REALNA RÓŻNICA MIĘDZY ISTOTĄ A ISTNIENIEM  
JAKO PODSTAWA PARTYCYPACJI

Historia, która się kryje za doktryną o realnej różnicy między istotą a istnieniem, sięga co najmniej Boecjusza. Zmagał się on z problemem pogodzenia ze sobą dobroci bytów substancjalnych z jej źródłem – Bogiem<sup>1</sup>. Boecjusz dokonał rozróżnienia na *esse* i *id quod est*, które zostanie zaadaptowane przez Akwinatę i które dla

---

<sup>1</sup> BOECJUSZ. *De hebdomadibus*. Dostępny w internecie: <http://www.logicmuseum.com/authors/boethius/dehebdomadibus.htm> [dostęp: 2.12.2016]; por. S.L. BROCK. *Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the „De hebdomadibus”*. „Nova et Vetera” 2007 nr 3 s. 470.

obydwu stanie się podstawą dla partycypacji. Według Tomasza Boecjusz nie odkrył jednak realnej różnicy między istotą a istnieniem, ale różnicę intencjonalną<sup>2</sup>.

Drugim źródłem dla Tomasza, służącym mu do sformułowania doktryny realnej różnicy, jest *Księga o przyczynach*. Wydaje się być ona jedną z prac, które mogły bezpośrednio wpłynąć na poglądy Tomasza. Najprawdopodobniej powstała w XII w. w Toledo, a jej autorem jest Avendauth<sup>3</sup>. W dziele tym znajduje się koncepcja złożenia bytu ze skończoności i z nieskończoności, które można zaobserwować w duszy i inteligencji<sup>4</sup>. *Księga* zawiera również nieprzetłumaczalny termin *yliaithim*, wprowadzający różnicę między bytowaniem a formą, przyczyną pierwszą i przyczyną drugą<sup>5</sup>.

Trzecim źródłem dla Tomaszowej doktryny o realnej różnicy między istotą a istnieniem jest Awicenna. Stwierdził on realną różnicę między istotą a istnieniem na podstawie teorii poznania, a „drogą do wykrycia tej różnicy było dostrzeżenie przez Awicennę tego, że w pojęciu istoty nie mieści się pojęcie istnienia”<sup>6</sup>. Jednak „dopiero Tomasz z Akwinu z niezwykłą jasnością sformułował teorię różnicy między istnieniem i istotą”<sup>7</sup>. Od Awicenny Tomasz różni się dwojako: 1) uznaje, że „istnienie nie jest przypadłością istoty [...] lecz że jest aktem”<sup>8</sup>; 2) „przenosi różnicę między istnieniem i istotą z porządku pojęć w porządek rzeczywistości”<sup>9</sup>.

Zobaczmy teraz, jak Tomasz uzasadnia realną różnicę między istotą a istnieniem. Pierwszy tekst pochodzi z *De ente essentia*, w którym Tomasz przedstawia sposoby posiadania istoty w bytach. Odnosząc pierwszy sposób do Boga, Akwinata pisze:

Bóg nie posiada tego, czym jest, lub istoty, gdyż Jego istota nie jest czymś innym niż Jego istnienie. A z tego wynika, że Bóg nie jest w jakimś rodzaju, gdyż wszystko, co jest w rodzaju, musi posiadać to, czym jest – różne od swego istnienia. [...] w substancjach zmysłowo poznawalnych ujmuje się rodzaj ze względu

<sup>2</sup> TOMASZ Z AKWINU. *An Exposition of the „On the Hebdomads” of Boethius*. Washington 2001 s. 22; por. BROCK. *Harmonizing Plato and Aristotle* s. 470; por. R.A. TE VELDE. *Participation & Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden 1995 s. 77.

<sup>3</sup> M. GOGACZ. *Księga o przyczynach Liber de causis. Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*. Warszawa 1970 s. 54. Trzeba jednak zauważyć, że dyskusja na temat miejsca powstania i autorstwa *Księgi o przyczynach* jest szeroka. Krąpiec np. stwierdza, że „*Księga De causis* jest związana z trzecią ateńską szkołą Proklosa (410-485), kiedy do neoplatonizmu zaczął mocniej infiltrować arystotelizm, co znajduje swój oddźwięk również w pismach Boecjusza”. M.A. KRĄPIEC. *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*. Lublin 2000 s. 340.

<sup>4</sup> GOGACZ. *Księga o przyczynach* s. 54.

<sup>5</sup> *Księga o przyczynach*. Tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz. W: GOGACZ. *Księga o przyczynach* IX, s. 90-91.

<sup>6</sup> M. GOGACZ. *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*. Warszawa 1973 s. 25.

<sup>7</sup> *Tamże*.

<sup>8</sup> *Tamże* s. 26.

<sup>9</sup> *Tamże*.

na to, co w rzeczy jest materialne, różnicę zaś ze względu na to, co w rzeczy jest formalne. [...] w substancjach złożonych z materii i formy, w których także istnienie jest przyjęte i skończone ze względu na to, że mają istnienie od czegoś drugiego, a zatem ich natura bądź istota jest przyjęta z materii oznaczonej<sup>10</sup>.

Według Krąpca jest to „uzasadnienie jakby wprost” realnej różnicy między istotą a istnieniem<sup>11</sup>. Jeżeli bowiem Tomasz uważa, że „w substancjach zmysłowo poznawalnych ujmuje się rodzaj ze względu na to, co w rzeczy jest materialne”, to właśnie owa materialność determinuje rodzaj, a nie istnienie, a zatem możliwość pominięcia istnienia w określaniu istoty danej rzeczy wskazuje na ich nietożsamość<sup>12</sup>.

Drugi fragment pochodzi ze *Scriptum super libros Sentientiarum. Commentum in primum librum sentientiarum magistri Petri Lombardi*. Dotyczy realnej różnicy w bytach duchowych. Oto, co tam czytamy:

Skoro [...] do pojęcia istoty nie należy, by była ona złożona [...] wobec tego może być jakaś istota niezłożona z materii i formy i istota ta albo sama jest istnieniem, albo nie. Jeśli owa istota byłaby swoim istnieniem, to byłaby to istota Boga, który jest swoim istnieniem, a poza tym byłaby to istota prosta. Jeśli zaś nie byłaby istnieniem, to istnienie to otrzymałaby od czegoś innego, jak to się dzieje z wszelką istotą stworzoną [...]. W ten sposób istota będzie tym, co istnieje *quod est*, a istnienie tym, czym *quo* istnieje; [...] stąd w tego rodzaju istocie odnajdziemy akt i możliwość, ponieważ sama istota jest możliwością, a jej istnienie jest aktem. I w ten sposób rozumie się złożenie z aktu i możliwości w aniołach, z tego, czym istnieje *quo est* i tego, co istnieje *quod est*, podobnie i w duszy. Dlatego też anioła albo duszę można nazwać istotą albo naturą

<sup>10</sup> TOMASZ z AKWINU. *De ente et essentia*. V. W: M.A. Krąpiec. *Byt i istota*. Św. Tomasza „*De ente et essentia*” przekład i komentarz. Lublin 2001. W oryginale czytamy: „Deus non habet quidditatem vel essentiam quia essentia sua non est aliudquam esse suum. [...] in sensibilibus genus sumitur ab eo quod est materiale in re, differentia autem ab eo quod est formale in ipsa. [...] in substantiis compositis ex materia et forma in quibus etiam esse est receptum et finitum propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata”. Krąpiec komentując Tomaszową naukę o realnej różnicy, stwierdza: „Dla Tomasza było jasne, że nie może realnie być tym samym, w jednym konkretnym bycie, jego istnienie i istota, albowiem następstwem tego byłby szereg absurdów, jak ten, że musiałaby być wspólna wszystkim jakaś równa, niezłożona «natura» bytowa, albo że wszystko byłoby tym samym istnieniem. Jeden i drugi przypadek ukazywałyby monizm bytowy, co stoi w sprzeczności z pluralizmem i niesprowadzalnością (nieredukowalnością) do siebie wszystkich bytów. Wobec tego w jednym bycie jego konkretna istota i istnienie nie są realnie tym samym, więc się różnią. Coś konkretnie jest bytem, rzeczywistością dlatego, że występują w nim dwa czynniki powiązane ze sobą relacją (która wszędzie w bycie się pojawia, jest więc relacją transcendentną!) istoty do istnienia. Być zatem bytem jako bytem, czyli rzeczywistością, to znaczy być określoną zdeterminowaną naturą, która we właściwy sobie sposób istnieje”. M.A. KRĄPIEC. *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*. Lublin 2000 s. 78.

<sup>11</sup> TENŻE. *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin 1984 s. 414.

<sup>12</sup> Tamże s. 415.

prostą, ponieważ ich istota nie składa się z żadnych elementów, zachodzi tam jednak złożenie z dwóch składników, a mianowicie istoty i istnienia<sup>13</sup>.

Mówiąc o metafizycznym tle problematyki religijnej, powyższy fragment jest bardzo istotny. Akwinata wskazuje, że tylko w Bogu istota i istnienie są tym samym i dlatego również substancje duchowe, jak ludzka dusza czy anioł, są złożone z istoty i istnienia. Potwierdzenie tego stanowiska znajdujemy także w *Summa Contra Gentiles*:

Nie należy mniemać, że substancje obdarzone intelektem – chociaż są niecielesne i nie są złożone z materii i formy ani też nie istnieją w materii jako formy materialne – dorównują prostocie Bożej. Znajdujemy w nich bowiem pewne złożenie, gdyż nie jest w nich tym samym istnienie i to, co jest<sup>14</sup>.

Jeśli zastosujemy doktrynę realnej różnicy do rozważań nad religią, będziemy w stanie udzielić odpowiedzi o jej pochodzenie. Dlaczego człowiek posiada religię? W świetle tego, co zostało przedstawione odnośnie do realnej różnicy między istotą a istnieniem, możemy spróbować odpowiedzieć na powyższe pytanie. Otóż religia jest rezultatem ontycznej struktury człowieka, przygodności, która jest udziałem całej rzeczywistości stworzonej. Człowiek, jako złożony z istoty i istnienia, potrzebuje być podtrzymywany w istnieniu przez Boga, lecz będąc osobą, jest w stanie odpowiedzieć Bogu. To jest też moment narodzin religii. Definicja, jaką podaje Z. Zdybicka, nazywa religię

[...] realną i dynamiczną relacją osobową człowieka do osobowego Absolutu, od którego człowiek jest zależny w istnieniu oraz działaniu i który jest jego ostatecznym celem, nadającym sens jego życiu (przyczyną sprawczą i celową)<sup>15</sup>.

Trzy cechy konstytutywne religii można wydobyć z tej definicji: bycie osobą (człowiek, Absolut), relacja, zależność człowieka od Absolutu.

Religia jest możliwa tylko pomiędzy osobami – człowiekiem i Bogiem, i oznacza relację między nimi, której podstawowym wyrazem jest zależność istnienia człowieka od Boga. Relację tę opisuje teoria partycypacji, dlatego Zdybicka uważa, że właśnie ta teoria najlepiej ukazuje, czym jest religia. Polska filozof pisze:

Ontyczne relacje zachodzące między człowiekiem, światem i Bogiem wyjaśnia metafizyczna teoria partycypacji i ona najlepiej wyjaśnia od strony uwarunkowań ontycznych fakt każdej religii<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> TOMASZ Z AKWINU. *Scriptum super libros Sentientiarum. Commentum in primum librum sentientiarum magistri Petri Lombardi*. T. 1. Paris 1929 I, d. 8, q. 5, a. 2. Tekst polski przytaczam za KRĄPIEC. *Struktura bytu* s. 357.

<sup>14</sup> TOMASZ Z AKWINU. *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami i innowiercami i błędzycami*. T. 1. Przeł. Z. Włodek, W. Zega. Poznań 2003 II, 52.

<sup>15</sup> Z.J. ZDYBICKA. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1984 s. 271.

<sup>16</sup> TAŻ. *Udział filozofii w określaniu prawdziwości religii*. W: *Filozofować w kontekście teologii. Problem religii prawdziwej*. Red. P. Moskal. Lublin 2004 s. 47.

O ile teoria partycypacji w sposób niezwykle ogólny (co jest jej zaletą) opisuje relacje między Bogiem a światem, to, jak pisze Zdybicka

Relacja partycypacji w stosunku do człowieka ma charakter szczególny. Bóg jest bowiem nie tylko ostatecznym źródłem osobowego istnienia człowieka (dusza), ale człowiek jako osoba jest stworzony na «obraz i podobieństwo». Bóg jest również Najwyższym Dobrem, ku któremu człowiek może w sposób świadomy i wolny zmierzać i w ten sposób osiągnąć najwyższy rozwój – spełnienie. Tylko człowiek jako osoba, a więc istota zdolna do intelektualnego poznania i wolnego dążenia za poznaniem dobrem, zdolny jest relację partycypacji poznać i w sposób świadomy i wolny do Niego dążyć przez całe życie. Wyraża się to w sposób szczególny w moralnym i religijnym działaniu człowieka<sup>17</sup>.

W ujęciu metafizyki tomistycznej źródłem religijności człowieka jest jego relacja partycypacji do Boga, a więc nietożsamość istoty i istnienia w bycie ludzkim. Tylko człowiek potrafi poznać relację partycypacji, dlatego też

Tylko człowiekowi jako osobie przysługuje religijność, czyli zdolność nawiązania świadomego i wolnego związku z Bogiem. Metafizyka wskazuje, że religia, by była prawdziwa, musi mieć charakter interpersonalny – odnosić się do Boga, który jest osobą, którego człowiek w sposób wolny i świadomy wybiera jako ostateczny cel swego życia. Wszystkie inne rozumienia przedmiotu czci religijnej są w stosunku do człowieka-osoby nieadekwatne. Człowiek może kochać Boga-Osobę i tylko z osobowym Bogiem może nawiązać kontakt moralny (świadomy, wolny i psychiczny). Modlitwa, która jest dialogiem z Bogiem, ofiara jako dar czegoś, a przede wszystkim siebie Bogu – są najlepszym dowodem<sup>18</sup>.

Źródła religii należy więc szukać w ludzkiej naturze, a ponieważ jest ona wspólna wszystkim ludziom, to rezultatem jest teza, że wszyscy ludzie są religijni. Religia jest bowiem konsekwencją ontycznej struktury człowieka, który jest „[...] istotą religijną – *homo religiosus*”<sup>19</sup>. Takie podejście wyjaśnia również, czym jest ateizm. Wydawałoby się, że skoro człowiek może zaprzeczyć istnieniu Boga, to koncepcja, że religia jest konieczną częścią ludzkiej natury mogłaby okazać się błędna. Jednak, jak twierdzi J. Sochoń, ateizm jest wyborem:

[...] przy zachowaniu [...] metafizyki, umożliwiającej kontemplację rzeczy naturalnych, ateizm staje się faktem całkowicie absurdalnym i właściwie nie może istnieć jako wniosek filozoficzny. [...]. I jeżeli ateizm jest stanowiskiem nie do udowodnienia, jest również stanowiskiem nie do odparcia. Ateizm jest wyborem<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Tamże s. 47.

<sup>18</sup> Tamże s. 48.

<sup>19</sup> Tamże s. 47.

<sup>20</sup> J. SOCHOŃ. *Ateizm*. Warszawa 2003 s. 310.

Można powiedzieć, że gdyby Bóg nie istniał, to również ateizm byłby niemożliwy. S. Judycki wyjaśnia:

[...] aby pomyśleć, że może być tak, iż nie istnieje warunek prawdziwości dla sądu «Istnieje najdoskonalsza istota», istota ta musi istnieć jako warunek możliwości tego sądu, bo nic nie jest możliwe, gdy coś jest konieczne – a zatem Bóg istnieje<sup>21</sup>.

Dlaczego zatem istnieje ateizm? Odpowiedzi trzeba poszukać na płaszczyźnie epistemologicznej. Otóż Bóg nie jest dany wprost ludzkiemu poznaniu, stąd nie ma oczywistości przedmiotowej co do Jego istnienia. Aby odkryć Bożą egzystencję, potrzeba choćby spontanicznego rozumowania i dlatego możliwy jest błąd poznawczy lub obojętność ludzi wobec problemu ostatecznej racji ich istnienia<sup>22</sup>. W ten sposób filozofia tomistyczna wyjaśnia możliwość istnienia ateizmu i jednocześnie utrzymuje, że religia jest częścią ludzkiej natury. Metafizyczne podstawy, które znajdujemy w sobie, a które są warunkiem *sine qua non* religii, nie przesądzają o tym, że rozpoznamy w sobie ten ontyczny brak kierujący nas w stronę Boga. Jednak to, że religia jest naszą odpowiedzią na stwierdzenie faktu, że nasze istnienie jest tylko przygodne i domaga się partycypacji w istnieniu Boga jest możliwe do pokazania m.in. na przykładzie E. Stein. Patronka Europy wyraziła swoje odkrycie istnienia Boga w następujących słowach:

Moje istnienie, tak jak je znajduję i jak siebie w nim znajduję, to istnienie nicościowe (*nichtiges Sein*). Nie istnieję sama z siebie i z siebie jestem niczym. W każdej chwili stoję wobec nicości i z chwili na chwilę muszę być istnieniem na nowo obdarowana. A przecież to moje nicościowe istnienie jest jednak istnieniem i w każdej chwili stykam się przez nie z pełnią istnienia<sup>23</sup>.

Pisze również tak:

W moim istnieniu natrafiam zatem na istnienie inne. Nie jest ono moim. Lecz jest oparciem i podstawą mojego istnienia, które w sobie samym nie ma ani oparcia, ani podstawy<sup>24</sup>.

Stein pokazuje, jak doktryna o realnej różnicy między istotą a istnieniem spełnia się w bycie rozumnym. Jest ona podstawą uświadomienia sobie, że istnieje

<sup>21</sup> S. JUDYCKI. *Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga*. „Internetowe Czasopismo Filozoficzne Diametros” 2005 nr 4 s. 208.

<sup>22</sup> ZDYBICKA. *Człowiek i religia* s. 280-281.

<sup>23</sup> E. STEIN. *Byt skończony a byt wieczny*. Przeł. I.J. Adamska. Kraków 1995 s. 87.

<sup>24</sup> *Tamże* s. 91; por. na temat filozoficznego rozwoju Stein J. MACHNACZ. *Edyta Stein – życie i filozofia. Poszukiwanie samego siebie*. W: *Człowiek między filozofią a teologią*. Red. M. Sikora. Wrocław 2009 s. 162; por. też: M. CHMIELEWSKI. *Ratio – fides – caritas. Droga duchowa Edyty Stein*. W: *Kim jestem? Rzecz o świętej Edycie Stein OCD*. Red. P. Hensel. Kraków 2012 s. 31-32; por. T. GADACZ. *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelleà do Tischnera*. Kraków 2007 s. 85-86, 90-92; por. E. GILSON. *Bóg i filozofia*. Przeł. M. Kochanowska. Warszawa 1982 s. 90-91.

Bóg, z czym wiąże się konieczność odniesienia się do tego stwierdzenia. Musimy zatem odróżnić religię od religijności. Religia jest pozytywną odpowiedzią na pytanie o istnienie Boga, zaś sama możliwość zadania tego pytania bierze się z religijności, a więc wnika z ontycznej struktury człowieka. Jakikolwiek odniesienie człowieka do Boga ma znamiona religijności, nawet jeśli jest to ateizm. W tym metafizycznym sensie Bóg jest istotnie warunkiem możliwości wszelkiego odnośzenia się do Niego. Punktem wyjścia dla mówienia o religijności jest realna różnica między istotą a istnieniem – najprostsza i być może najtrudniejsza kwestia, z którą filozofowie nie mogli sobie poradzić odkąd zaczęli zajmować się metafizyką. Doktryna ta stoi u podstaw najogólniejszej teorii w nauce – teorii partycypacji bytu. Z jej perspektywy spojrzymy teraz na problematykę pluralizmu religijnego. Będzie to spojrzenie niejako «odgórne» w porównaniu do tego, co powiedzieliśmy do tej pory.

## 2. PLURALIZM RELIGIJNY W ŚWIETLE TEORII PARTYCYPACJI

Musimy odróżnić religię od religijności. Jak zostało przedstawione wyżej, człowiek jest z natury religijny, co nie oznacza, że rezultatem religijności będzie jedna religia. Pluralizm religijny jest faktem, ale powstaje pytanie, dlaczego ta sama, wspólna wszystkim ludziom religijność, jako cecha konstruktywna bytu ludzkiego, generuje tak wiele religii? Zanim odpowiemy na to pytanie, zobaczmy, jakie mamy możliwości w podejściu do religii z punktu widzenia wymogu racjonalności, tzn. jeśli uważamy, że religia nie wymyka się spod oceny rozumu, a pluralizm nie oznacza, że jesteśmy skazani tylko na jego stwierdzenie. Według R. Panikara mamy następujące opcje:

- 1) Tylko jedna religia jest prawdziwa. Wszystkie inne są, w najlepszym razie, przybliżeniami.
- 2) Religie odnoszą się ostatecznie do tej samej prawdy, chociaż na różne sposoby i przybliżenia. W końcu wszystkie religie są równe.
- 3) Wszystkie religie są fałszywe z powodu fałszywości ich twierdzeń. Nie ma czegoś takiego, jak cel ostateczny.
- 4) Każda religia jest prawdziwa, ponieważ jest najlepsza dla jej wyznawców. Prawda jest subiektywna. *Religion ist Privatsache*.
- 5) Religie są produktami historii i jako takie są zarówno podobne i różne w zależności od czynników historycznych, które je ukształtowały.
- 6) Każda religia ma wyjątkowe cechy i reprezentuje wzajemnie niemierzalne aspekty. Każde twierdzenie wywodzące się z podstawowego doświadczenia

jest wynoszone na swój własny teren i zasługi, ponieważ prawdziwą naturą prawdy jest pluralizm<sup>25</sup>.

Według Panikara nie możemy powiedzieć, że wszystkie religie są takie same pomimo różnic, bo wtedy gardzimy rozumem<sup>26</sup>. Nie powinniśmy również twierdzić, że nie da się odkryć prawdy o religii, gdyż ta jest tak ezoteryczna i głęboko ukryta, że nie da się o niej mówić<sup>27</sup>. Mimo to, że możemy zakładać, że rozum jest narzędziem uniwersalnym, to religia, według Panikara, dotyczy ludzkiego życia. W tym upatruje on istoty pluralizmu religijnego, gdyż ludzkie życie nie jest logicznym splotem zdarzeń. Pluralizm podnosi do tej samej rangi, co racjonalność również inne wymiary rzeczywistości<sup>28</sup>.

Jednym z najbardziej znanych propagatorów pluralizmu religijnego był J. Hick. K. Kondrat wyróżnił sześć rodzajów pluralizmu: 1) *de facto*, 2) psychologiczno-pragmatyczny, 3) epistemologiczny, 4) metodologiczny, 5) soteriologiczny, 6) teologiczny<sup>29</sup>. Pluralizm Hicka zaklasyfikował do opcji 1, 4, 5, i 6<sup>30</sup>. Sam Hick definiuje faktyczny pluralizm religijny jako stwierdzenie

[...] że wielkie religie świata obejmują różne wyobrażenia i koncepcje tego, co Rzeczywiste albo Ostateczne i odpowiednio odmienne w stosunku do tego postawy ludzi uwarunkowane odrębnością kultur. W obrębie poszczególnych dróg kulturowych człowieka zachodzi ewidentna przemiana ludzkiego istnienia od egocentryzmu do skoncentrowania się na tym, co Rzeczywiste i Ostateczne<sup>31</sup>.

Podjęcie Hicka do pluralizmu widać dobrze w jego koncepcji soteriologii. Twierdzi on, że pluralizm w ujęciu teologii zbawienia oznacza, że nie ma jednego i wyłącznie jedyne stanowiska wobec zbawczego kontaktu pomiędzy rzeczywistością boską a ludźmi, a mianowicie w osobie Jezusa Chrystusa, lecz że jest wiele niezależnie wartościowych kontaktów niezależnych, autentycznych sfer zbawienia, w których zawierają się zarówno chrześcijaństwo, jak i inne wielkie religie<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> R. PANIKAR. *Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge*. W: *Religious Pluralism*. Ed. L.S. Rouner. Notre Dame 1984 s. 98.

<sup>26</sup> *Tamże* s. 104.

<sup>27</sup> *Tamże*.

<sup>28</sup> *Tamże* s. 103.

<sup>29</sup> K. KONDRAT. *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*. Białystok 2000 s. 14; por. P. STARZYŃSKI. *Koncepcja wiary teistycznej w filozofii religii Johna Hicka*. Poznań 2009 s. 197.

<sup>30</sup> *Tamże*.

<sup>31</sup> J. HICK. *Problems of Religious Pluralism*. New York 1985 s. 47. Cyt. za: STARZYŃSKI. *Koncepcja wiary teistycznej* s. 197.

<sup>32</sup> J. HICK. *Is christianity the only true religion, or one among others?*. Dostępny w internecie: <http://www.johnhick.org.uk/jsite/index.php/articles-by-john-hick/16-is-christianity-the-only-true-religion-or-one-among-others> [dostęp: 21.12.2016]: „[...] there is not just one and only one point of salvific contact between the divine reality and humanity, namely in the person of Jesus Christ,



Co prawda Hick przyznaje, że termin «zbawienie» jest pochodzenia chrześcijańskiego, lecz można go odnieść analogicznie do innych tradycji religijnych i dlatego chrześcijaństwo jest taką samą ścieżką zbawienia, jak inne religie<sup>33</sup>.

Koncepcja pluralizmu Hicka, w tym jego soteriologia i eschatologia<sup>34</sup>, jest krytykowana na wiele sposobów<sup>35</sup>. Nie będziemy tu analizować wszystkich głównych zarzutów wobec Hicka, gdyż nie są one ugruntowane w metafizyce rozumianej tomistyczno-egzystencjalnie. Teoria partycypacji pozwala na szersze spojrzenie na problem pluralizmu, gdyż otrzymujemy perspektywę niejako «boską», odgórną. Ponieważ jednak teoria ta bazuje na realnej różnicy między istotą a istnieniem, a więc na fakcie stwierdzalnym bezpośrednio, a nie w sposób założeniowy, mamy w rezultacie teorię, która potrafi ocenić religie z ich całym bogactwem doktrynalnym i jednocześnie dać ich najbardziej ogólny ogląd, dzięki czemu uzyskujemy kompleksowe ujęcie problematyki pluralizmu religijnego. Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowych kwestii, wymienimy podstawowe twierdzenia odnośnie do religii na podstawie teorii partycypacji:

- 1) Religia nie jest tym samym, co religijność. Religijność jest częścią natury ludzkiej, zaś religia stanowi rezultat religijności.
- 2) Pluralizm religijny jest faktem, nie postulatem.
- 3) Podobieństwo między religiami jest wynikiem wspólnej wszystkim ludziom natury i istnieniem jednego Stwórcy tej natury, który jest Bytem Partycypowanym. Zbieżności te nie są traktowane jako dowód na realne podobieństwo doktryn różnych religii.
- 4) Różnice między religiami są istotowe, tzn. niesprowadzalne do siebie na bazie samej tylko cechy religijności jako niezbędnej do praktykowania danej religii lub też na podstawie powierzchownego podobieństwa doktryn.

Aby uzasadnić powyższe tezy, zatrzymajmy się nad ogólną charakterystyką teorii partycypacji. Teorię tę Zdybicka definiuje następująco:

Termin partycypacja – najogólniej wzięty – oznacza relację zachodzącą między dwiema rzeczywistościami, przy czym jeden człon relacji, zawierający zwykle szereg elementów, ma się do drugiego jak część do całości, wielość do jedności, jak to, co niedoskonałe do doskonałego, nieidentyczne do identycznego z sobą, ograniczone do nieograniczonego, podobne do tożsamego, posiadające do będącego, złożone do prostego, pochodne do pierwotnego, uprzyczynowane do

---

but that there is a plurality of independently valid contacts, and independently authentic spheres of salvation, which include both Christianity and the other great world faiths”.

<sup>33</sup> TENŹE. *Religious Pluralism and Salvation*. W: *The Philosophical Challenge of Religious Pluralism*. Eds. P.L. Quinn, K. Meeker. New York 2000 s. 293.

<sup>34</sup> Por. H. JE. *A Critical Evaluation of John Hick's Religious Pluralism in Light of His Eschatological Model*. Dostępny w internecie: <http://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1069&context=dissertations> s. 4 [dostęp: 22.12.2016].

<sup>35</sup> STARZYŃSKI. *Koncepcja wiary teistycznej* s. 199-209.

nieuprzączynowanego. Partycypacja oznacza więc udział w pewnej całości, co suponuje istnienie jakiejś całości (jedności, wspólnoty) oraz pokrewieństwo, wspólnotę między częściami a całością (wielością i jednością) oraz między poszczególnymi częściami<sup>36</sup>.

Definicja ta wskazuje na bardzo ważną cechę teorii partycypacji: muszą istnieć dwie rzeczywistości, przy czym nie może być między nimi równości, lecz mają tworzyć relację hierarchiczną, konieczną dla rzeczywistości niższego rzędu. Precyzując powyższy opis, Zdybicka – na gruncie klasycznej filozofii bytu – podaje filozoficzne znaczenie terminu «partycypacja»:

[...] oznacza on zawsze relację między dwoma członami jakiejś rzeczywistości, z których jeden (partycypowany) posiada charakter ogólny, jest jakąś pełnią doskonałości (relatywną lub bezwzględną), a drugi (partycypujący) przyjmuje czy posiada coś z tej doskonałości, całości czy pełni. Rzeczywistość partycypowana jest więc w stosunku do rzeczywistości partycypującej bardziej doskonała, posiada jakieś atrybuty czy funkcje, które należą do jej natury, podczas gdy rzeczywistość partycypująca ma je jedynie «z przydziału» i dlatego posiada je zawsze w mniejszym stopniu, bardziej ograniczonym niż pierwsza. [...] W zależności od natury rzeczywistości partycypowanej i partycypującej inaczej kształtuje się charakter partycypacji. Zawsze obowiązuje zasada, że partycypuje się coś, czego nie posiada się na mocy natury<sup>37</sup>.

Aby mieć właściwy obraz teorii partycypacji, musimy jeszcze sięgnąć do św. Tomasza, który wyjaśnia, w jaki sposób Bóg jest obecny w stworzeniu. Jest to ważne dla zrozumienia istoty teorii, gdyż mogłoby się wydawać, że partycypowanie oznacza raczej czynność bytów stworzonych skierowanych ku Bogu, który jest niejako bierny. Tymczasem z realnej różnicy między istotą a istnieniem wynika teza, że Bóg musi nieustannie podtrzymywać byty w istnieniu. Akt stwórczy wymaga *de facto* ciągłego stwarzania, co nazywamy *creatio continua*. W takim ujęciu teoria partycypacji opisywałaby raczej działanie Boga w stworzeniu niż czynność partycypowania stworzeń w Bogu. Tomasz pisze:

Bóg jest we wszystkich rzeczach nie jako część ich istoty ani też jako ich przypadłość, ale tak jak twórca jest obecny w dziele, którego dokonuje. Wyjaśnienie: Każdy twórca czy działacz musi być połączony z dziełem, którego sam bezpośrednio dokonuje i to tak, że siła jego musi stykać się z tymże dziełem; stąd to Arystoteles udowadnia, że rzecz poruszona i poruszyciel muszą być razem, czyli stykać się. Ponieważ zaś Bóg z istoty swojej jest samym istnieniem, dlatego swoiście właściwym skutkiem tak pojętego Boga musi być właśnie istnienie stworzone, podobnie jak: palić jest swoiście właściwym skutkiem ognia. Otóż skutek ten, istnienie stworzone, sprawia Bóg nie tylko jednorazowo, dając stworzeniu początkowe istnienie, ale także jak długo on trwa – stale je zachowując;

<sup>36</sup> Z.J. ZDYBICKA. *Partycypacja bytu. Próba relacji między światem a Bogiem*. Lublin 1972 s. 19.

<sup>37</sup> *Tamże* s. 20-21.

podobnie jak słońce: póty powietrze jest widne, póki czyni je takim światło słońca. Jak długo przeto rzecz ma istnienie, tak długo Bóg musi być przy niej czy w niej i to stosownie do sposobu jej bytowania. Nic zaś tak nie wnika we wnętrze każdej rzeczy i nie tkwi w niej tak dokładnie, jak właśnie istnienie; wszak, jak to wyżej powiedziano, istnienie, wobec wszystkiego, co jest w rzeczy, przybiera postać formy. Stąd konieczny wniosek: Bóg musi być we wszystkich rzeczach i to być dogłębnie (*intime*)<sup>38</sup>.

W powyższym tekście można zauważyć trzy kwestie:

- 1) Bóg jest obecny we wszystkich rzeczach dogłębnie (jak twórca w dziele), ale nie istotowo (tudzież substancjalnie).
- 2) Poprzez swoją obecność Bóg udziela rzeczom istnienia tak długo, jak one trwają.
- 3) Proces partycypacji nie polega na oddolnym ruchu stworzeń ku Stwórcy, ale raczej na immanentnej obecności Boga w świecie z jednoczesnym zachowaniem Jego transcendencji. Partycypacja jest podtrzymywaniem przez Boga, a nie ruchem stworzeń ku Niemu.

Dla uściślenia odwołajmy się jeszcze do XX-wiecznych komentatorów Tomaszowej teorii partycypacji, gdyż dokonali oni ważnego jej podziału, pokazując, jak można rozumieć tę teorię u samego Tomasza. Największy wkład mieli L.B. Geiger i C. Fabro. Geiger wyróżnił u Tomasza partycypację przez złożenie oraz przez podobieństwo/ograniczenie formalne. Definicja partycypacji przez złożenie jest następująca:

Partycypacja jest *przyjmowaniem* i w konsekwencji *posiadaniem* elementu spełniającego rolę formy przez podmiot spełniający rolę materii. To implikuje zatem konieczne złożenie. Skoro podmiot jest mniej doskonały niż to, co przyjmuje, nie może tego przyjmować bez ograniczenia. Otrzymuje tylko część. To, co posiada jako część swojego własnego całkowitego bytu, nie jest częścią tego, co mógłby otrzymać pełniej<sup>39</sup>.

Partycypację przez podobieństwo Geiger określa następująco:

Partycypacja wyraża stan pomniejszony, uszczegółowiony, i w tym sensie partycypujący, którego istota za każdym razem nie jest zrealizowana w absolutnej pełni swojej formalnej treści<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> TOMASZ Z AKWINU. *Suma teologiczna. O Bogu*. T. 1. Przeł. P. Belch. Londyn 1975 I, q. 8, a. 1.

<sup>39</sup> L.B. GEIGER. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris 1942 s. 28: „La participation est la réception et conséquemment la possession d'un élément, jouant le rôle de forme, par un sujet jouant le rôle de matière. Elle implique donc nécessairement une composition. Lorsque le sujet est moins parfait que ce qu'il reçoit, il ne peut le reservoir sans le limiter. Il n'en reçoit qu'une partie. Ce qu'il possède comme une partie de son propre être total n'est lui-même qu'une partie de ce qu'il aurait pu recevoir plus pleinement”.

<sup>40</sup> *Tamże* s. 29: „La participation exprime l'état diminué, particularisé, et, en se sens, participé, d'une essence, chaque fois qu'elle n'est pas réalisée dans la plénitude absolue de son contenu formel”.

Fabro zaś wyróżnił partycypację predykamentalną i transcendentalną. Pierwszy rodzaj dotyczy relacji pomiędzy bytem partycypowanym a partycypującym, jednak pozostaje ona na poziomie substancji skończonej<sup>41</sup>. Partycypacja predykamentalna dotyczy więc związku między bytem przygodnym, który jest bytowo mniej doskonały od bytu partycypowanego, a tym właśnie bytem partycypowanym, jakim może być np. pojęcie abstrakcyjne. Partycypacja transcendentalna natomiast została określona następująco:

Partycypacja nie jest tylko związkiem pojęciowym czy warunkowym inteligibility, ale realną relacją trojkiej przyczynowości: wzorczej, sprawczej i celowej – według całkowitej zależności stworzenia od Stwórcy<sup>42</sup>.

Partycypacja transcendentalna jest więc – w odróżnieniu do predykamentalnej – w płaszczyźnie wertykalnej. Te cztery rodzaje partycypacji pomogą nam przyjrzeć się problemowi pluralizmu religijnego.

Pierwsza teza, jaka została wyżej wymieniona, stwierdza, że religia nie jest tym samym, co religijność, która jest cechą natury ludzkiej. Aby wyjaśnić, dlaczego człowiek jest religijny, możemy odwołać się do partycypacji transcendentalnej. Bóg jako Stwórca (Sprawca) ludzkiej natury dał jej religijność. Dzięki tej cesze człowiek może odkryć, że został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26-28), a celem jego życia jest zbawienie. Oczywiście ten przykład jest wzięty z religii katolickiej, ale obrazuje ogólną regułę: jeżeli religijność jest częścią natury ludzkiej, to Bóg, jako jej Stwórca, jest jednocześnie przyczyną sprawczą, wzorcą i celową. Inaczej mówiąc: religijność jest po coś. Umożliwia człowiekowi oddanie chwały Bogu i osiągnięcie ostatecznego celu życia. Religia jest doświadczeniem wszystkich ludzi (również niewierzących i ateistów), ponieważ Bóg jest Stwórcą wszystkich ludzi, a więc istnieje jeden wzór dla ludzkiej natury, jeden jej Sprawca i ten sam cel stworzenia wszystkich ludzi: zbawienie.

Kolejne tezy można wyjaśnić za pomocą pozostałych rodzajów partycypacji. Pluralizm religijny jest faktem, ale dopiero stwierdzenie go postuluje wyjaśnienie, nie stanowi zaś postulatu do obrony. Dlaczego więc istnieje wielość religii? Otóż o ile religijność jest tą cechą natury ludzkiej, którą mamy dzięki Bogu, o tyle religia, jako odpowiedź człowieka dana Bogu, jest zróżnicowana w zależności od tego, kto jej udziela. W pewnym sensie można powiedzieć, że religia jest przypadłością religijności, w której tkwi, jak w substancji. Do tej sytuacji odnosi się partycypacja predykamentalna. Różnice między religiami pojawiają się na płaszczyźnie epistemologicznej. Jeżeli bowiem religia ma podstawę w ludzkiej naturze, to ta może być różnie odczytana. Stąd też pojawiają się różne odpowiedzi dane Bogu na tej samej podstawie. Ludzkie poznanie jest zasadniczo takie samo, ale zdolność do

---

<sup>41</sup> C. FABRO. *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tomasso d'Aquino*. Torino 1963 s. 143.

<sup>42</sup> *Tamże* s. 194.

adekwatnego poznania rzeczywistości nie jest jednakowa pomiędzy ludźmi. Teoria partycypacji nawiązuje do pluralizmu bytowego. W przypadku religii bardziej pierwotnym pluralizmem niż religijny jest pluralizm różnic przypadłościowych pomiędzy ludźmi, z którego rodzi się pluralizm religijny.

Teoria partycypacji pomaga wyjaśnić podobieństwo między religiami. Nawiązując do partycypacji przez podobieństwo, która wyraża stan pomniejszony, religie odnoszą się – w pewnym sensie – do tej samej rzeczywistości. Żadna jednak nie ucieleśnia w sposób doskonały *sacrum*, ponieważ – zgodnie z definicją partycypacji przez złożenie – religia posiada jedynie w części to, do czego się odnosi. Biorąc pod uwagę wspólne źródło wszystkich religii, a więc ludzką naturę rozumną partycypującą w Bogu, czy można znaleźć rzeczywiste podobieństwa między religiami?

Według świadectw archeologicznych pierwotne formy religijności na terenie Żyznego Półksiężycza były związane z kultem przodków, jako konsekwencją rozwoju rolnictwa i dziedziczenia własności, które stały się niezbędnym czynnikiem przeżycia<sup>43</sup>. Poczucie zagrożenia i niewystarczalności własnych sił do radzenia sobie z trudami życia sprawiły, że ludzie zaczęli oddawać cześć zmarłym, od których uzyskali dobra zapewniające im byt<sup>44</sup>. Podobne stanowiska archeologiczne zostały odkryte na Wschodzie (dolina rzeki Jangcy i Żółtej) i pokazują, że „[...] religia i przodkowie byli tutaj równie ważni, jak na obszarze Żyznego Półksiężycza”<sup>45</sup>. Religia miała więc – według archeologii – podobne cechy na całym świecie, w okresie od początków rolnictwa na Zachodzie i Wschodzie. Z pewnością najbardziej charakterystyczne z tego okresu jest to, że ludzie czuli w sobie brak potrzeby do kompletnego panowania nad swoim życiem.

Teza, że rolnictwo poprzedziło religię, nie jest regułą stosowalną do religii na całym świecie. Indiańskie plemię Yanomami zaczęło uprawiać rolnictwo bardzo niedawno, kontynuując ciągle „[...] przedrolnicze paleoindiańskie zwyczaje myśliwskie”<sup>46</sup>. Yanomami mają jednak religię starszą od ich rolnictwa. U nich religia zrodziła się z powodu rzeczywistości, w której mieszkają – dżungli. Ludzki habitat – *yahi* współlistnieje z *urihi* – rzeczywistością dżungli<sup>47</sup>.

Zatem wewnętrzny związek, jaki zachodzi między *urihi* i *yahi* domaga się od człowieka, żeby nie dostosowywać świata dżungli do człowieka, ale człowieka do życia w dżungli. A ponieważ *urihi* obejmuje nie tylko rzeczy materialne, ale

<sup>43</sup> I. MORRIS. *Dlaczego Zachód rządzi – na razie*. Przeł. T. Bieroń. Poznań 2015 s. 123.

<sup>44</sup> *Tamże* s. 124.

<sup>45</sup> *Tamże* s. 148.

<sup>46</sup> J. WILBERT. *Survivors of Eldorado: Four Indian Cultures of South America*. New York 1972. Cyt. za: A.N. WOŹNICKI. *Semina Verbi w religiach niechrześcijańskich*. W: *Filozofować w kontekście teologii* s. 134.

<sup>47</sup> *Tamże* s. 137.

i byty duchowe, Yanomami współbytuja z duchami i z nimi muszą współtworzyć wspólne *yahi*<sup>48</sup>.

Jeżeli można wyprowadzić jakiś wniosek z powyższych przykładów narodzin religii wśród ludzkich społeczności, to byłby on następujący: religia jest obecna tam, gdzie jest człowiek. Nie ma znaczenia, w jakim środowisku bytuje, bo i tak wraz z nim pojawi się pewna forma religijności, zasadniczo podobna do każdej innej. Tym wspólnym mianownikiem jest, jak się wydaje, ontyczna niewystarczalność człowieka, czyli niezależnie od warunków życia człowiek zawsze potrzebuje odwołać się do rzeczywistości boskiej/duchowej, innej od tej, w której żyje. Ta sytuacja nie zmieniła się również dzisiaj, pomimo opanowania przez ludzkość środowiska naturalnego w takim stopniu, by móc zapomnieć o Bogu oraz pomimo różnych prób tłumaczenia zjawiska religii tak, jakby Boga nie było<sup>49</sup>.

Różnice pomiędzy religiami nie stanowią jednak odchylenia od średniej. W świetle teorii partycypacji nie da się zbudować wspólnej wszystkim religiom teologii, jak tego chciał Panikkar<sup>50</sup>. Jest tak dlatego, że jeśli traktujemy religię jako pewnego rodzaju uszczegółowienie ludzkiej religijności, której źródło jest w partycypacji w Bogu, to w świetle wymogu racjonalności, jaki stosujemy do religii, różnice są faktyczne, a religie głoszą często prawdy ze sobą sprzeczne. Skoro w świetle teorii partycypacji (partycypacja transcendentálna) istnieje tylko jeden Byt Partycypowany dla wszystkich innych bytów, to Bóg nie może objawiać się w sposób kompletnie różny w różnych religiach. Teoria ta domaga się raczej stwierdzenia, że jeśli Bóg się objawił, to zrobił to raz w jednej religii, do której inne są podobne w jakimś zakresie. Różnice między religiami wynikałyby z innego «uzewnętrznienia» religijności przez ludzi, którzy nie wyznają religii objawionej

<sup>48</sup> *Tamże*.

<sup>49</sup> Europa Zachodnia może uchodzić za przykład zmian, jakim zaczęła podlegać religia w społeczeństwach postindustrialnych. Socjologia religii wskazuje – za H. Knoblauchem – na trzy interpretacje procesów sekularyzacyjnych: 1) „postępujące zmniejszenie się znaczenia religii w nowoczesnych społeczeństwach (tzw. teza o zmierzchu religii)”; 2) „dyferencjacja (zróżnicowanie) religii: powolne, niekiedy radykalne wyzwalanie się różnych rodzajów życia społecznego spod kontroli instytucji kościelnych”; 3) „prywatyzacja religii: [...] proces przesuwania się religii ze sfery życia publicznego do sfery życia prywatnego”. J. MARIAŃSKI. *Socjologia religii*. W: *Filozofia religii*. Red. S. JANECZEK. Lublin 2012 s. 98. Pomimo powyższych uwag teoria sekularyzacji nie tłumaczy np., dlaczego „[...] w Stanach Zjednoczonych oświecenie nie cechowało się antyreligijnością czy sekularyzmem, mimo głębokiego rozdziału Kościoła od państwa”. *Tamże*. Poza tym „współczesne teorie sekularyzacji nie tłumaczą już wszystkich przemian w religijności”. *Tamże* s. 100. Można też powiedzieć, że o ile znaczenie Kościoła instytucjonalnego w Europie Zachodniej się zmniejsza, o tyle sytuacja ta „[...] jest kompensowana wzrostem zainteresowań religijnych poza Kościołami (religijność pozakościelna). Potrzeby religijne wydają się stałe w społeczeństwie, chociaż nie zawsze ujawniają się w kościelnych ramach”. *Tamże* s. 101. Biorąc to wszystko pod uwagę, można dostrzec tu potwierdzenie tezy, że religijność jako taka jest częścią ludzkiej natury, zaś sekularyzacja dotyczy raczej samych przejawów religijności.

<sup>50</sup> M. RUSECKI. *Chrześcijaństwo pełnią zbawienia*. W: *Filozofować w kontekście teologii* s. 74.

przez Boga. Podobieństwa między religiami świadczyłyby o wspólnej płaszczyźnie wszystkich religii – religijności oraz o pewnej odpowiedniości cechy religijności do konkretnej religii objawionej przez Boga.

Dotykamy tu problemu prawdziwości religii. Na podstawie teorii partycypacji należy powiedzieć, że teza o jednej prawdziwej religii, w której partycypują inne (partycypacja predykamentalna), jest adekwatna do wewnętrznej logiki teorii partycypacji. Jeżeli istnieje jeden Bóg, to wydaje się, że nie może on sobie przeczyć, objawiając siebie w różnych religiach na zupełnie inne sposoby. Stąd pluralizm religijny jest faktem, ale nie postulatem wynikającym z metafizyki.

## ZAKOŃCZENIE

Celem artykułu było pokazanie, że pluralizm religijny może być traktowany jako problem metafizyczny, a w jego rozwiązaniu może być pomocna teoria partycypacji bytu. Cztery rodzaje partycypacji opisują rzeczywistość religii w jej zróżnicowaniu oraz podobieństwach. Teoria partycypacji wskazuje, dlaczego pomimo wspólnej wszystkim ludziom religijności istnieje wiele religii. Unikalną cechą tej teorii jest jej ogólność obejmująca wszystkie byty. Stąd stanowi ona bardzo użyteczne «narzędzie» intelektualne, pozwalające zobaczyć z niezwykle ogólnej perspektywy związki między rzeczami pozornie od siebie odległymi, ale nie jest to teoria monistyczna, ponieważ wskazuje również na ostateczne źródło istnienia i podobieństwa – Byt Partycypowany. Teoria partycypacji odnosi nas do realistycznej/pluralistycznej interpretacji rzeczywistości. Dlatego można powiedzieć, że poznanie rzeczywistości oparte o partycypację posiada moment mądrościowy oraz jest dopełnieniem poznania analogicznego<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> A. MARYNIARCZYK. *Zeszyty z metafizyki*. Nr 6: *O przyczynach, partycypacji i analogii*. Lublin 2005 s. 99-100.

PROBLEM OF THE RELIGIOUS PLURALISM  
AND THE THOMAS' PARTICIPATION THEORY OF BEING

S u m m a r y

Religious pluralism is a metaphysical challenge. In the article the effort to assess religious pluralism from the theory of participation's point of view has been taken. In the light of this theory religious pluralism may be treated as a fact, not as a postulate. Similarities between religions are the result of common for all people religiousness that is a characteristic of human nature and differences comes from humans' ways of reading the same nature and responding to God's Revelation.

**Słowa kluczowe:** pluralizm bytowy, pluralizm religijny, teoria partycypacji bytu, tomizm, św. Tomasz z Akwinu.

**Key words:** pluralism of being, religious pluralism, participation theory of being, Thomism, St. Thomas Aquinas.