

## R e c e n z j e . O m ó w i e n i a

Kazimierz Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2000, s. 228.

Zadziwiająca jest dysproporcja pomiędzy ogromem pracy, jaką w ciągu ostatnich trzydziestu paru lat wykonali filozofowie analityczni w dziedzinie filozofii religii a liczbą publikacji przyswajających rezultaty tego wysiłku polskiemu czytelnikowi. Do tego typu cennych wydawnictw zalicza się praca Kazimierza Kondrata. Prócz krytycznej prezentacji myśli analityków zawiera także własne propozycje rozwiązań omawianych problemów. Widoczne jest to zwłaszcza w tych częściach pracy, które poświęcone są zasadniczym dla książki problemom przedmiotowym, takim jak kwestie poznawalności bądź oddawania czci temu samemu Bogu przez wyznawców różnych religii; wartości zbawczej poszczególnych religii czy dialogu między nimi oraz teologii globalnej. Ciekawe uwagi dotyczą także kwestii metaprzekmiotowej – metodologii tzw. porównawczej filozofii religii. Omawiając tę książkę, przedstawię treść zasadniczych części książki, odnosząc się krytycznie do niektórych twierdzeń autora oraz dokonanych przezeń prezentacji.

Zasadniczym celem rozprawy jest „krytyczne rozpatrzenie poglądów czołowych współczesnych przedstawicieli analitycznej filozofii religii, dotyczących wybranych zagadnień filozoficznych i teologicznych, jakie stawia fakt wielości i różnorodności religii.” (s. 7) We wstępie autor przedstawia cele pracy, treść poszczególnych rozdziałów oraz przyjęte założenia filozoficzne. Rozdział I, zatytułowany „Metodologia analitycznej filozofii religii”, prezentujący krytycznie metody analitycznej filozofii religii, zawiera omówienie sposobów rozumienia terminu „pluralizm religijny”, uwagi dotyczące porównawczej filozofii religii, teorie znaczenia języka religijnego, z szerokim omówieniem zasady weryfikacji oraz teorie uzasadniania wierzeń religijnych. Omawiając w podrozdziale 2 rozdziału I koncepcję porównawczej filozofii religii, autor przedstawia rozmaite propozycje i dezyderaty wysuwane wobec tej dyscypliny, m.in. przez komparatystów filozoficznych grupujących się wokół redagowanej przez D. Tracy i F. Reynoldsa serii wydawniczej *Towards a Comparative Philosophy of Religion*, J.M. Bocheńskiego czy R.C. Neville’a. Z przychylnością odnosi się do propozycji Bocheńskiego, aby potraktować filozofię religii jako logikę religii (s. 30-31). Propozycja ta moim zdaniem rodzi problem związany z faktem, iż znaczna część zjawisk religijnych nie zachodzi tylko w sferze językowej lub jej badanie nie daje się sprowadzić do badania tej sfery. Kondrat zdaje sobie sprawę z możliwego zarzutu, próbując go oddalić przez wskazanie, iż komunikowalność pewnej sytuacji religijnej wymaga języka religijnego oraz iż rzeczywistość jest nam znana, mówiąc językiem klasyków, „na sposób poznającego”, co znajduje swój wyraz także w języku religijnym. Można się na to zgodzić, nie wydaje się to jednak rozwiązywać problemu pewnej niewystarczalności metody logiki religii do podjęcia choćby wszelkich problemów rozważanych przez filozofów analitycznych, które często mają charakter ontologiczny, epistemologiczny czy etyczny, nie wspominając o problematyce filozofii religii w ogóle. Po omówieniu postulatów dotyczących komparatystycznej

filozofii religii autor zauważa, iż skoro przedmiotem tych badań są różne religie oraz ich elementy wspólne, to biorąc pod uwagę wartości poznawcze i metodologiczne takiego porównania, mamy tu dwie możliwe drogi badania. Po pierwsze – można posługując się metodą idiograficzną – przeciwstawiać zjawiska morfologicznie podobne, lecz różne i niewspółmierne, gdy idzie o ich sens, badając bądź ich niepowtarzalność, bądź traktując je jako typ historyczny, uchwytany tylko na tle pewnej tradycji. Po wtóre, w tym, co badane, można poza niepowtarzalnością uchwycić to, co wspólne i ponadhistoryczne, interpretując „rzeczywistość historyczną jako egzemplifikację idealnego i koniecznego porządku” (s. 34-35).

Rozdział II – „Interpretacja wierzeń religijnych” – porusza kwestie dotyczące rozumienia wierzeń religijnych, wiary religijnej w aspekcie przedmiotowym i podmiotowym, problematykę racjonalności wierzeń religijnych, ich prawdziwości i konfliktu twierdzeń różnych religii. Autor krytycznie rozpatruje pięć twierdzeń przypisujących wierze jako aktowi podmiotu określone własności: 1) wiara jako część systemu poznawczego człowieka; 2) wiara jako akt wykonany pod naciskiem woli; 3) wiara mająca charakter podstawowy; 4) doświadczeniowo-interpretacyjny charakter wiary i 5) wiara jako akt umotywowany. Omówienie zagadnienia struktury wiary w aspekcie przedmiotowym koncentruje się na propozycji Bocheńskiego. Z kolei, kierując się ku zagadnieniom prawdziwości twierdzeń religijnych – autor słusznie zwraca uwagę czytelnika na powiązanie tego zagadnienia z problematyką znaczenia zdań religijnych. Krytycznie przedstawia poglądy J. Wilsona, W. Christian, N. Smarta, W.T. Stace’a, W. C. Smitha, J. Hicka, D. Wiebe i G. Lindbecka. Stanowisko Kondrata w tej kwestii zawiera sześć twierdzeń. Należy różnicować wiedzę o prawdziwości twierdzeń teologicznych od niezależnej od niej prawdziwości tych twierdzeń. Każda religia dysponuje własnymi regułami uznawania zdań za prawdziwe. W związku z tym nieuprawnione jest zawężanie prawdziwości zdań religijnych do prawdziwości pragmatycznej. Prawda egzystencjalna lub personalna nie jest nowym rodzajem prawdy, lecz zastosowaniem tego samego wzorca prawdy (klasycznej?) do dziedziny doświadczeń i przeżyć religijnych. Należy odróżniać prawdziwość twierdzeń religijnych od prawdziwości danej religii. Religia jest prawdziwa, twierdzi Kondrat, jeżeli wszystkie twierdzenia tej religii są prawdziwe, czyli przyjęte zgodnie z obowiązującymi w tej religii regułami uznawania zdań za prawdziwe. Zdaje się z tego wynikać, iż autor nie stoi na stanowisku klasycznej definicji prawdy. Możliwa jest bowiem sytuacja, gdy twierdzenia dwu religii prawdziwych – w tym sensie – są w większości z sobą sprzeczne. Sprawa ta jednak nie jest jasno przedstawiona. Wreszcie podkreślenia wymaga, iż zrozumienie prawdziwości twierdzeń religijnych (nie jest tu jasne, czy chodzi o rozumienie, iż dane twierdzenie jest prawdziwe, czy też, co znaczy, iż jest ono prawdziwe) wymaga uwzględnienia różnych sensów języka religijnego (s. 133-134). Zaskoczenie wywołuje znajdujące się na stronie 125 zdanie: „Klasyczna koncepcja prawdy jako zgodność sądu z rzeczywistością nie jest w zasadzie kwestionowana przez filozofów analitycznych”. Nie jest to do przyjęcia nawet, jeżeli chodzi tylko o analitycznych filozofów religii, nawet wówczas, gdy weźmie się pod uwagę, iż twierdzenie to trzeba brać w kontekście całego podrozdziału czy nawet książki. Właśnie współcześnie w analitycznej filozofii religii jesteśmy przecież świadkami sporu realizm – antyrealizm, kontrtowersji należącej do pierwszoplanowych w takich dziedzinach jak teoria poznania czy filozofia języka.

W rozdziale III – „Pojęcie Rzeczywistości Transcendentnej” – omówione są koncepcje też, ujęte w kontekście pluralizmu religijnego. Badane są trzy pojęcia: Boga ponadreligijnego, Boga tajemniczego i niewyraźnego, Boga objawiającego się oraz zasadność twierdzenia, że wyznawcy różnych religii czczą tego samego Boga. Po kry-

tycznym omówieniu rozmaitych argumentów za i przeciw danej teorii autor przedstawia własne stanowisko. O ile deskrypcje negatywne podkreślające niewyraźność oraz te, które wskazują na transcendencję Rzeczywistości Ostatecznej, pokazują, iż chodzi o ten sam wymiar boskości obecny w wielkich religiach świata, zwłaszcza w przypadku religii teistycznych, w mniejszym stopniu nieisteistycznych, to deskrypcje dotyczące relacji Boga ze światem i ludźmi, ze względu na różnice treściowe, mimo pewnych wspólnych aspektów formalnych tych relacji, prowadzą do wniosku, iż „pod tym względem w wielkich religiach świata ludzie wierzący oddają cześć w znacznej mierze innym bogom” (s. 170). Sformułowanie to nie jest precyzyjne, może tu chodzić o różne realne istoty boskie, taka interpretacja jest jednak mało prawdopodobna. Zatem chodzi tu zapewne o różne przedmioty intencjonalne, bóstwa pojęte jako pewnego rodzaju korelaty wierzeń wyznawców różnych religii. Wówczas jednak pojawia się kłopot związany z wcześniejszą wypowiedzią, iż np. deskrypcje negatywne wskazują na ten sam „wymiar boskości, obecny w wielkich religiach świata”. Czy możliwe jest, aby wyznawcy różnych religii czcili różnych bogów i zarazem tego samego Boga? Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, gdy zwrócimy uwagę, iż sytuacja różnicuje się, gdy uwzględnimy aspekt formalny i treściowy. Niewiele wnoszą w tej kwestii dalsze uwagi Kondrata, wskazujące na możliwe wyjaśnienia historyczne, kulturowe i filozoficzne leżące u podłoża rozmaitych koncepcji Rzeczywistości Ostatecznej. Wedle autora jest możliwa hipoteza konkurencyjna w stosunku do tzw. hipotezy pluralistycznej Hicka. Wedle tej pierwszej, w głównych religiach świata oddaje się cześć tej samej Rzeczywistości, lecz w zróżnicowanym stopniu. Odpowiedź na pytanie, kim jest ten Bóg, leży w kompetencji teologii. Tak jak możliwy jest błąd intelektualny w dziedzinie etyki, tak możliwy jest on w dziedzinie religii. Autor sugeruje, iż hipoteza ta może mieć charakter filozoficzny (proponuje ją filozof), domniemyjemy zatem, iż może ona doczekać się jakiegoś uzasadnienia nie odwołującego się do przesłanek przyjętych na gruncie religijnym. Czy jednak jest to możliwe, skoro rozstrzygnięcie, kim jest Bóg, leży (tylko?) w kompetencji teologii? Wydaje się bowiem, iż poznanie określające naturę Boga, Jego relację do świata jest *conditio sine qua non* osądzenia różnych religii jako w pewnym, mniejszym czy większym zakresie, kierujących umysły wiernych ku temu samemu Bogu. Autor zdaje się przychylić do moich wątpliwości. W rozdziale III, w części poświęconej krytyce poglądów K. Warda, dotyczących stosunków między różnymi koncepcjami zbawienia twierdzi: „Filozof [...] nie może [...] uzasadnić twierdzenia, że objawienia mające miejsce w poszczególnych religiach są częściowymi i niepełnymi manifestacjami tej samej Rzeczywistości Transcendentnej, bez przyjęcia dodatkowych założeń. Założenia te, jak wiemy, są formułowane w języku przedmiotowym w ramach teologii danej religii.” (s. 159) Autor być może ma na myśli założenia dotyczące nie tyle treści objawień co samych faktów (ewentualnego) objawiania się tego samego Boga. Nietrudno byłoby jednak sformułować argument łączący te sprawy. Zatem hipoteza konkurencyjna wobec pluralistycznej miałaby charakter teologiczny. Czy jednak takie rozstrzygnięcie jest oczywiste? Autor nie przedstawia uzasadnienia twierdzenia, iż tylko teologia może rozstrzygać tego rodzaju kwestie, ani nawet nie poddaje go dyskusji. Być może stanowisko to jest prawdziwe, można wymienić wybitne postacie analitycznej filozofii religii, które je podzielają (np. W.P. Alston), lecz wobec filozoficznego dyskursu nad przedmiotem religii ciągnącego się od początków filozofii oraz braku oczywistości prezentowanego stanowiska, można by oczekiwać bardziej dogłębnego poruszenia tego zagadnienia.

Rozdział IV, zatytułowany „Interpretacja soteriologii religijnej”, omawia niezwykle ważne dla problematyki książki zagadnienie wartości zbawczej różnych religii. Krytycznie prezentowane są stanowiska: egalitaryzmu soteriologicznego, ekskluzywi-

zmu i inkluzywizmu. Po przedstawieniu analizy porównawczej koncepcji soteriologicznych sześciu głównych religii świata wskazuje się na problematyczność egalitaryzmu soteriologicznego. Kondrat zauważa, iż poruszając kwestię zbawienia, należy zwrócić uwagę na adresatów, do których skierowana jest nauka o wyzwoleniu oraz na realne możliwości jego osiągnięcia zaproponowane przez daną religię. Egalitaryzm soteriologiczny napotyka na problemy metodologiczne, wynikające głównie z mylenia filozofii z teologią oraz z tego, iż w pewnym sensie każda wielka religia światowa jest zarazem inkluzywistyczna i ekskluzywistyczna, „to znaczy skierowana do każdego człowieka bez wyjątku i przyjmująca metadogmat, że tylko ona jest religią prawdziwą i że tylko ona gwarantuje pewną i skuteczną drogę zbawienia.” Autor zauważa, iż opieranie egalitaryzmu soteriologicznego na historyczności i uwarunkowaniu kulturowym poszczególnych religii, mających podierać tezę o częstokroć objawienia, jest „bezpodstawne teologicznie, a tym bardziej filozoficznie”. Interpretuje to słusznie, jak się wydaje, jako próbę tworzenia „nowego” światopoglądu czy religii (s. 188). Do opinii tej niektórzy z omawianych filozofów by się przychyliłi, przykładem jest tu Hick. Kondrat twierdzi, iż teza o egalitaryzmie soteriologicznym, w wersji, że wszystkie religie są równorzędnymi drogami zbawienia, jest twierdzeniem światopoglądowym, nie dającym się potwierdzić ani też sfalsyfikować. To ostatnie twierdzenie jest trochę niejasne, nie wiemy, co rozumie się tu przez potwierdzenie czy falsyfikację. Wiadomo, że pewne twierdzenia światopoglądowe można potwierdzać, sam fakt, iż coś jest twierdzeniem światopoglądowym nie oznacza, iż nie ma ono, potencjalnie lub aktualnie, wartości teoretycznej i nie może być filozoficznie uzasadnione lub odrzucone. Wiele zależy od tego, o jakie konkretnie twierdzenia chodzi i od określenia warunków owej falsyfikacji czy potwierdzenia, jeżeli nie będą one tak mocno stawiane, aż przesłonią całkowicie dyskurs filozoficzny, to przynajmniej możliwe wydają się próby potwierdzenia tej, nazwijmy to hipotezy lub jej obalania. W każdym razie próby takie są przeprowadzane. Dlatego interesujące jest uzasadnienie prezentowanego stanowiska, które w tekście nie zostało, niestety, zawarte.

Ostatni rozdział – „Idea dialogu między religiami” omawia rodzaje dialogu między religiami, jego podstawy teoretyczne oraz problematykę teologii globalnej. Po przedstawieniu trzech głównych stanowisk dotyczących podstaw, warunków i celów dialogu: uniwersalizmu rewizjonistycznego, partykularyzmu zachowawczego oraz pluralizmu komunikacyjnego, Kondrat prezentuje własną alternatywną propozycję antropologiczno-universalistyczną. Twierdzi on, iż teologiczne badania porównawcze są niemożliwe do przeprowadzenia, o ile twierdzenia będą formułowane w języku przedmiotowym. Powodem tego jest występowanie we wszystkich religiach, posługując się terminologią Bocheńskiego, który wywarł niewątpliwy wpływ na autora książki, dogmatu podstawowego, stwierdzającego, iż wszystkie zdania wskazywane przez reguły heurystyczne danej religii są prawdziwe. O ile teolog będzie przeprowadzał swoje badania, formułując zdania w języku metapredmiotowym, może skorzystać z filozofii religii, która nie musi przyjmować pewnych zdań ze względu na ich przynależność do *credo* danej religii. Metateologiczny system obejmujący kilka religii jest w zasadzie możliwy do zrealizowania, lecz nie w tym sensie, który wydają się sugerować pluraliści, czyli bez rezygnacji z zawartości własnego *credo*. Brakuje tu jednak przedstawienia, na czym miałyby polegać taki system i jakie byłyby jego funkcje. Jest to związane zapewne z faktem, iż metodologia badań porównawczych nad religiami nie jest jeszcze wypracowana. Dlatego autor postuluje wypracowanie teorii racjonalności stosowanej w odniesieniu do kilku religii. Sam jednak zauważa, iż o ile nie da się wykluczyć jej możliwości, to skonstruowanie jej wydaje się niezwykle trudne ze względu na różnice ontologiczne, przy szerokim rozu-

mieniu tego słowa. Mogło to częściowo zniwelować odkrycie treści uniwersalnych występujących w różnych religiach i kulturach. Dlatego niezbędne są, zauważa autor, badania porównawcze w zakresie ontologii przedmiotu religii, jak i antropologii. Należałoby także przeprowadzić badania empiryczne nad zachowaniami ludzi wierzących (a czemu nie niewierzących? te wydają się również przydatne) w związku z zagadnieniami związanymi z ideą zbawienia, zagadnieniami egzystencjalnymi i etycznymi. Propozycje te wydają się słuszne, wątpliwości nasuwają się jednak, co do zawartej w pracy sugestii, iż połączenie takich badań ze wspomnianym podejściem metaprzmiotowym ma być podstawą ewentualnego sukcesu. Rzecz przedstawia się dwójako, po pierwsze, jeżeli porównawcza filozofia religii i teologia globalna ma służyć dialogowi międzyreligijnemu, to z konieczności dyskurs, jak i odkrycie wspólnych treści i wartości musi się dokonać na poziomie rzeczowym – poszukiwania prawdy religijnej, a nie metaprzmiotowym, konstatującym jedynie zawartość danej tradycji religijnej. Po wtóre, ocenianie religii za pomocą kategorii racjonalności przynależy do kultury europejskiej, jeżeli nie wyłącznie oświeceniowej, i nie wydaje się, aby kategoria ta, która obecnie podlega ostatnio częstej krytyce, mimo iż niezwykle przydatna do oceny przekonań, mogła przysłużyć się takiemu dialogowi.

Kończąc, pragnę uczynić pewne uwagi krytyczne odnośnie prezentacji poglądów niektórych filozofów, zawartych w pierwszych dwu rozdziałach, wówczas gdy omawiane są teorie uzasadniania wierzeń religijnych (rozd. I, p. 5) oraz kwestie ich racjonalności (rozd. II, p. 3). Nie jest jasne dlaczego dokonano takiego rozdziału, być może podyktowane było to względami jasności prezentacji materiału, a być może występującym niekiedy w rodzimej myśli metodologicznej czy filozoficznonaukowej, wiązaniem uzasadniania z metodologią, natomiast racjonalności z teorią poznania. Zagadnienia racjonalności poznania odgrywają jednak ogromną rolę także w filozofii nauki, natomiast w przypadku analityków teorii racjonalności i uzasadniania są ze sobą ściśle powiązane. Powiązanie ich w prezentacji mogłoby się przyczynić u czytelnika nie zaznajomionego z omawianą problematyką do pogłębienia rozumienia omawianych poglądów, obecny sposób prezentacji może wywołać wrażenie, iż te sprawy rozwiązują się niezależnie. Podobną sytuację ilustruje podrozdział 1 rozdziału II, gdzie omawiana jest wiara w aspekcie podmiotowym. Przynajmniej niektóre postawione tutaj twierdzenia dotyczące wiary formułowane są w kontekście wcześniej prowadzonych rozważań i mogłyby wtedy zostać poruszone.

Prezentując w owym podrozdziale twierdzenie, że wiara religijna ma charakter podstawowy, autor wymienia trzech filozofów: Plantinę, Wolterstorfa i Mavrodesa. Kondrat zauważa, iż chodzi tu głównie o zagadnienie, „które z przekonań religijnych [...] uznać za podstawowe i dlaczego.” Niejasne w tym momencie jest, o co chodzi z tą podstawowością. Jest to związane z fundacjonalistyczną teorią uzasadniania. Chodzi tu zatem o aspekt strukturalny, o formę struktury noetycznej, zazwyczaj zredukowanej do przekonań podmiotu poznającego wraz z rozmaitymi relacjami logicznymi i epistemicznymi, jakie między nimi zachodzą. Ponieważ jednak pojęcie uzasadniania u analityków jest bogatsze niż to, którego obecnie używa się w języku polskim, pojawia się tu też problematyka winy i niewinności epistemicznej oraz usprawiedliwienia epistemicznego. Wymienieni autorzy twierdzą, iż przekonanie o istnieniu Boga może być racjonalnie, czyli bez złamania żadnego obowiązku epistemicznego zaakceptowane bez posiadania dlań argumentów przedmiotowych, w rodzaju dowodu z przygodności czy celowości. Na tym, po części, polega omawiana podstawowość przekonań religijnych. Jednakże wówczas w ich towarzystwie, obok mniejszej wagi autorów jak J.D. Hoitenga Jr. i J.K. Clark, powinni się znaleźć także np. Alston i Hick, którzy omawiani są przy innych

twierdzeniach. Kilka stron dalej zawarta jest krytyka stanowiska Plantingi, oparta na pluralizmie religijnym, brakuje natomiast przedstawienia obrony, jaką ten jeden z najważniejszych analitycznych filozofów religii zawarł choćby w przywoływanym w bibliografii artykule, będącym głosem w cytowanej przez Kondrata dyskusji nad poglądami Hicka. Na podobny zarzut narażona jest prezentacja poglądów tego autora w podrozdziale dotyczącym racjonalności przekonań religijnych, która sprowadza się do 9-wersowego zreferowania ostatnich poglądów tego myśliciela najważniejszego w dyskusji nad racjonalnością wiary, jeżeli brać pod uwagę liczbę publikacji poświęconych jego propozycjom. Brakuje omówienia wcześniejszych teorii, które do dziś przynajmniej w części uznaje on za obowiązujące. Częściowym usprawiedliwieniem tego jest wcześniejsze, w rozdziale I, przedstawienie poglądów Plantingi dotyczących uzasadnienia, lecz wobec wspomnianego już braku powiązania tych spraw osoba nie znająca problematyki raczej nie dostrzeże tych związków. Z kolei Richard Swinburne omawiany jest jako zwolennik twierdzenia, iż wierzący postępuje racjonalnie, gdy akceptuje twierdzenia, które są spójne (twierdzenie 4a), zaś Dirk-Martin Grube twierdzenia, że cały system przekonań wierzącego jest spójny (twierdzenie 4b). Czy mamy przez to rozumieć, iż Swinburne nie jest zwolennikiem twierdzenia 4b? Nie wydaje się, aby jakkolwiek analityczny filozof religii odrzucał te twierdzenia. Natomiast z pewnością nie wystarczy Swinburne'a charakteryzować jako zwolennika jedynie spójności jako warunku racjonalności, pamiętając, iż jest on jednym z najważniejszych, obok Mitchella, przedstawicieli argumentacji kumulatywnej za teizmem, a niekiedy jest zaliczany do ewidencjalistów.

Pomijając tych kilka wymienionych problematycznych prezentacji czy posunięć redakcyjnych, książka przedstawia się imponująco. Autor opiera się na niezwykle bogatej literaturze, chciałoby się powiedzieć – prawie całości najważniejszych publikacji w danej dziedzinie – jeżeli coś takiego jest możliwe w przypadku analitycznej filozofii religii. Bogactwo treściowe książki przejawia się także w liczbie wątków poruszonych w pracy, zwłaszcza w dwu pierwszych rozdziałach, ze względu na które może być ona potraktowana jako wprowadzenie do tego, co działo się w analitycznej filozofii religii w ostatnich dziesięcioleciach. Z kolei przejawiające się na kartach znanstwo metodologii nauk, w tym teologicznych, oraz ugruntowanie refleksji z jednej strony, jak się wydaje, w filozofii klasycznej, a z drugiej, w logice religii Bocheńskiego, zaowocowało interesującymi pomysłami, wolnymi od redukcjonizmu czy religijnego zaangażowania pluralistów w rodzaju Hicka czy Panikkara, a wskazującymi kierunek dalszych badań nad problematyką pluralizmu religijnego. Z tego powodu książkę warto polecić osobom, które chciałyby zapoznać się z tą problematyką. Książka może być również początkiem owocnej dyskusji badaczy zaangażowanych w religiologiczną problematykę pluralizmu religijnego.

Marek Pepliński

Dariusz Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci. Męczeństwo jako kategoria filozoficzna – pytanie o dowodową wartość męczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 315.

Podstawowym epistemologicznym problemem filozofii religii jest niewątpliwie stopień wiarygodności tzw. wiedzy naturalnej (niezależnej od wszelkiego Objawienia nadprzyrodzonego) na temat istnienia i natury Boga. W dziejach filozofii z jednej strony