

KRYSTIAN KALUŻA
Wydział Teologiczny UO

Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?

Will Comparative Theology Replace Theology of Religion?

Abstract

Among religiological disciplines comparative theology occupies a special place. Some of its representatives advance a quite radical thesis that it should take the place of theology of religion. The question of validity of that thesis is the main issue of this paper. The article consists of four parts. After presenting the essential assumptions of both theology of religion and comparative theology current relationships between the disciplines will be analysed. In the last part the possibility of cooperation between comparative theology and theology of religion will be considered. The author declares for the model of creative cooperation of them the result of which could be comparative theology of religion.

Keywords: comparative theology, theology of religion, inclusivism, methodology, non-Christian religions, dialogue, hermeneutics, revelation, religious language.

Streszczenie

Wśród dyscyplin religiologicznych szczególnie miejsce zajmuje teologia komparatywna (*comparative theology*). Niektórzy jej przedstawiciele wysuwają dość radykalną tezę, iż winna ona zająć miejsce teologii religii. Pytanie o słuszność tej tezy stanowi główną problematykę niniejszego opracowania. Artykuł składa się z czterech części. Po przedstawieniu istotnych założeń teologii religii i teologii komparatywnej przeanalizowane zostaną aktualne relacje między obydwoma dyscyplinami. W części ostatniej rozpatrzona zostanie możliwość współpracy między teologią komparatywną a teologią religii. Autor opowiada się za modelem twórczej kooperacji obydwu dyscyplin. Efektem tego mogłaby być komparatywna teologia religii.

Słowa kluczowe: teologia komparatywna, teologia religii, inkluzywizm, metodologia, religie niechrześcijańskie, dialog, hermeneutyka, objawienie, język religijny.

Świadomość pluralizmu jest bez wątpienia jedną z najistotniejszych cech wyróżniających nowoczesne społeczeństwa i systemy państwowe. Żyjemy w świecie, który stał się światem wieloetnicznym, wielokulturowym i wieloreligijnym. Największy od dziesięcioleci napływ imigrantów do Europy, przynoszących ze sobą własną kulturę i religię, jeszcze bardziej wzmacnia ów proces różnicowania się

warunków współczesnego życia. Sytuacja ta rodzi wiele pytań i problemów, na które nie ma prostych odpowiedzi. Wśród nich poczesne miejsce zajmuje pytanie o znaczenie pluralizmu religijnego oraz problem jego oceny w świetle własnej tradycji religijnej i teologicznej. Dyscypliną, która od lat w sposób systematyczny podejmuje tego rodzaju pytania, jest teologia religii. Do niedawna wydawało się, że to właśnie jej przypadnie monopol na uporanie się z tą problematyką, zwłaszcza że w ramach teologii chrześcijańskiej dyscyplina ta wciąż cieszy się dużym uznaniem i popularnością. Tymczasem w środowiskach anglosaskich (a ostatnio także niemieckojęzycznych) pojawił się nowy typ refleksji nad religią i religiami, zwany teologią komparatywną (ang. *comparative theology*, niem. *Komparative Theologie*). Niektórzy jej przedstawiciele wysuwają dość radykalną tezę, iż uprawiana przez nich dyscyplina winna zająć miejsce teologii religii, która, ich zdaniem, nie jest w stanie sprostać stawianym jej wymogom. Pytanie o słuszność tej tezy stanowi główną problematykę niniejszego opracowania. Po przedstawieniu istotnych założeń teologii religii i teologii komparatywnej przeanalizowane zostaną aktualne relacje między obydwoma dyscyplinami. W części ostatniej rozpatrzona zostanie możliwość współpracy między teologią komparatywną a teologią religii.

1. Teologia religii

Termin „teologia religii” pojawił się w latach sześćdziesiątych XX stulecia. O teologii religii jako samodzielnej dyscyplinie religiologicznej nie było wtenczas jeszcze mowy. Dwa wydarzenia są tutaj istotne. Najpierw zwołanie Trzeciego Walnego Zgromadzenia „Rady Ekumenicznej Kościołów” w New Delhi (1961), w czasie którego „Konwent Teologiczny Wyznania Augsburgskiego” zorganizował dwie sesje naukowe na temat „teologii religii” (*Theologie der Religionen*)¹. Drugie wydarzenie miało miejsce w styczniu 1963 r., kiedy to niemiecki filozof religii Heinz Robert Schlette opublikował książkę pod znamienym tytułem: *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer «Theologie der Religionen»*². Przyjmuje się, że dzieło Schlettego stanowi *terminus a quo* teologii religii; jemu też dyscyplina ta zawdzięcza swoją nazwę³.

¹ Zob. F. HÜBNER (red.), *Fuldaer Hefte. Schriften des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses*, z. 16, Berlin – Hamburg 1966.

² H.R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“* (QD 22), Freiburg im Br. 1964. W przedmowie Schlette wspomina, iż do napisania tej książki nakłonił go jego mistrz, Thomas Ohm (zm. 1962), któremu zawdzięcza zainteresowanie się tematyką „teologii religii”.

³ W obszarze języka angielskiego nazwa „teologia religii” funkcjonowała już wcześniej. Można tutaj wskazać chociażby na dzieło H. KRAEMERA, *Religion and the Christian Faith*, London 1956, w którym pojawiają się takie sformułowania, jak: *theology of religion* (168, 199) oraz *Theo-*

Na powstanie teologii religii jako samodzielnej dyscypliny teologicznej złożyło się wiele czynników, których nie sposób tutaj szczegółowo omówić⁴. Warto wspomnieć, że problematyką religii zajmowała się już apologetyka katolicka, która w ramach traktatu *De religione in genere* (tzw. *demonstratio religiosa*) uzasadniała (opierając się na danych filozoficznych) fakt istnienia Boga oraz nieśmiertelnej duszy ludzkiej, by na tej podstawie wyciągnąć wniosek o konieczności istnienia religii. Religię tę utożsamiano jednak wyłącznie z chrześcijaństwem jako jedyną religią prawdziwą (*religio vera*), a więc objawioną i zbawczą, podczas gdy inne religie uważano za fałszywe (*religiones falsae*), a w konsekwencji pozbawione jakiegokolwiek wartości zbawczej. W reakcji na oświeceniowy racjonalizm, promujący ideę religii rozumu (*Vernunftreligion*), chrześcijaństwo zaczęto rozumieć jako religię objawioną (*Offenbarungsreligion*), tzn. mającą swoją genezę w zbawczej inicjatywie Boga⁵, podczas gdy inne religie uważano za naturalne, tj. mające źródło w rozumie (Kant), uczuciu (Schleiermacher) lub po prostu w ludzkiej naturze⁶. Nie powinien zatem dziwić polemiczny stosunek chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich, które oceniano zdecydowanie negatywnie, nie kwestionując wszakże możliwości udzielenia przez Boga zbawczej łaski poza formalnymi granicami chrześcijaństwa i Kościoła⁷. W konsekwencji religie jako takie znalazły się poza sferą zainteresowań teologów. Nadal natomiast zajmowano się kwestią możliwości zbawienia niechrześcijan, wziętych jednak indywidualnie, bez uwzględnienia ich własnych tradycji religijnych.

Poczynając od lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, zaczęto szukać nowych perspektyw, bardziej przychylnych i otwartych na „innych”. Przy tym problem nie ograniczał się jedynie do możliwości indywidualnego zbawienia poszczególnych niechrześcijan, ale stopniowo zaczął kierować się w stronę samych tradycji religijnych, w których doszukiwano się pewnych pozytywnych wartości, mogących wpłynąć na zbawienie ich wyznawców. W teologii katolickiej przed Soborem Watykańskim II uwidoczniły się dwa kierunki, określające stosunek

logy of Religion and Religions (32, 178). Studium Kraemera nie zyskało jednak wielkiego rozgłosu, stąd jego rola w procesie kształtowania się teologii religii jako dyscypliny jest ograniczona.

⁴ Na temat historii genezy teologii religii zob. I.S. LEDWOŃ, *Metodologiczny status teologii religii*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), 145–164, zwł. 145–149.

⁵ Por. CH. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg im Br. 2012², 368 n.

⁶ Praktycznie do Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki w swoim nauczaniu traktował religie niechrześcijańskie jako naturalne, a przez to fałszywe. Pius XI w encyklice *Mortalium animos* (1928) stwierdził, że „żadna religia nie może być prawdziwa poza tą, która opiera się na objawionym słowie Bożym”, tj. chrześcijaństwem. Por. A. BRONK, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, 103.

⁷ Papież Klemens XI w konstytucji *Unigenitus* (1713) potępił jansenistyczną tezę P. Quesnela (1634–1719), wedle której poza Kościołem nie jest udzielana żadna łaska (*Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia*; DS 2429).

chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich. Pierwszy, reprezentowany przez J. Daniélou, H. de Lubaca i innych, charakteryzowało przekonanie, że religie te zasadzają się na przymierzu z Noem, czyli przymierzu kosmicznym, które zakłada objawienie Boga w przyrodzie i w świadomości, i które jest odmienne od przymierza z Abrahamem. Religie pozachrześcijańskie, ponieważ zachowują treść tego kosmicznego przymierza, posiadają elementy pozytywne, które jednak jako takie nie mają wartości zbawczej. Są one „znakami oczekiwania”, ale także „kłodami rzuconymi pod nogi” z powodu grzechu. Choć same z siebie prowadzą od człowieka do Boga, to jednak jedynie w Chrystusie i Jego Kościele osiągają swoje dopełnienie i ostateczne wypełnienie (stąd kierunek ten określany jest mianem „teorii wypełnienia”).

Drugi kierunek, reprezentowany przez K. Rahnera, stwierdzał, że dar łaski niosącej zbawienie dociera do wszystkich ludzi i że mają oni pewną świadomość, niekoniecznie poddaną refleksji, jego działania i jego światła. Religie, dzięki charakterystycznej dla istoty ludzkiej naturze społecznej, jako społeczne wyrazy stosunku człowieka z Bogiem, pomagają swoim wyznawcom przyjąć łaskę Chrystusa i otworzyć się na miłość bliźniego, którą Jezus utożsamiał z miłością do Boga. W tym znaczeniu mogą one posiadać wartość zbawczą, jakkolwiek zawierają elementy ignorancji, grzechu i przewrotności.

Zasadniczą zmianę stosunku Kościoła do religii pozachrześcijańskich przyniósł Sobór Watykański II (1962–1965). Był to pierwszy sobór w dziejach Kościoła, który pozytywnie odniósł się do religii niechrześcijańskich⁸. Stało się to możliwe dzięki sięgnięciu do źródeł biblijnych i patrystycznych. Deklaracja *Nostra aetate* w następujących słowach opisuje stanowisko Soboru w tej kwestii: „Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem przypatruje się owym sposobom działania i życia, owym nakazom i doktrynom. Chociaż pod wieloma względami różnią się one od tych, które sam przestrzega i które poleca, często odbija się w nich promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2). Niemniej jednak Kościół „głosi (...) nieustannie Chrystusa, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko połączył ze sobą (por. 2 Kor 5,18-19)” (tamże).

Znaczenie *Vaticanum II* dla refleksji teologiczno religijnej jest nie do przecenienia, niemniej jednak należy pamiętać, iż Sobór nie przedstawił żadnej zwartej koncepcji teologii religii. Nie taki zresztą był jego cel. Ojców soborowych bardziej interesował aspekt pastoralny zagadnienia, skoncentrowany na praktycz-

⁸ POF. R.A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen „Nostra aetate“*, w: P. HÜNERMANN, B.J. HILBERATH (red.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. III, Freiburg im Br. 2005, 649.

nym „stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich” (por. podtytuł deklaracji)⁹. Dziś coraz częściej pojawia się pytanie, czy Sobór rzeczywiście stanowi przełom gdy idzie o teologiczną ocenę religii niechrześcijańskich¹⁰. Zdaniem K. Rahnera głównym owocem Soboru było pozytywne spojrzenie na relację Kościoła do innych religii, niezależnie od problemu zbawienia poszczególnych „niechrześcijan” (nazwa „poganie”, dotąd często używana w języku teologii i w dokumentach Kościoła, w *Nostra aetate* nie pojawia się). Sobór z wielkim optymizmem wskazuje też na zbawcze samoudzielenie się Boga każdemu jednemu człowiekowi. Próżno jednak szukać podobnego optymizmu w odniesieniu do samych religii. W tym punkcie, zauważa Rahner, „decydujący dla teologa problem pozostaje otwarty”: „Deklaracja nie dookreśla ściśle teologicznej wartości religii niechrześcijańskich”¹¹. Czy niechrześcijanie stają się uczestnikami zbawienia poza swymi religiami (a nawet wbrew nim), czy wewnątrz nich i – w jakiś sposób – dzięki nim? Czy te religie jako takie mają dla swoich wyznawców wartość zbawczą? Na to pytanie Sobór nie daje jednoznacznej odpowiedzi, choć, jak zauważa J. Dupuis, wiele jego sformułowań daje asumpt do udzielenia odpowiedzi pozytywnej¹².

Niezależnie od powyższych uwag i wątpliwości deklaracja *Nostra aetate* stała się ważnym impulsem dla powstania teologii religii jako autonomicznej dyscypliny teologicznej i po dzień dzisiejszy stanowi nieodzowny punkt odniesienia dla katolickiej refleksji nad religią i religiami¹³. Sobór nie był jednak jedyną okazją do powstania omawianej dyscypliny. Wśród czynników pozateologicznych, sprzyjających nowemu spojrzeniu na religie niechrześcijańskie, należy wymienić takie zjawiska, jak: globalizacja, koniec epoki kolonializmu i eurocentryzmu, migracje, wielokulturowość i religijny pluralizm. Przede wszystkim spotkanie z bogactwem religii świata zrodziło (zwłaszcza po doświadczeniach II wojny światowej) silną potrzebę dialogu międzyreligijnego (por. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, 1964), który zmierzałby do coraz lepszego poznania i zrozumienia „innych” oraz określenia ich miejsca w jednym i uniwersalnym zbawczym planie

⁹ H.R. SCHLETTE, *Die Kirche und die Religionen*, w: T. FILTHAUT (red.), *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, Mainz 1966, 292: *Es ist wichtig sich vor Augen zu halten, dass das Konzil über die „habitus ecclesiae“ sprechen wollte, d. h. es war nicht seine Absicht, eine theologisch-dogmatische Lehre über die Religionen – eine „Theologie der Religionen“ – vorzulegen.*

¹⁰ Por. J. DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, 104–107.

¹¹ K. RAHNER, *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, w: TENZE, *Schriften zur Theologie*, t. XIII, Zürich 1978, 343.

¹² Por. J. DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie*, 106. W podobnym tonie wypowiada się I.S. LEDWOŃ, *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki Teologiczne” 47 (2000) 9, 69–89.

¹³ Na temat recepcji *Nostra aetate* w teologii posoborowej zob. W. KLAUSNITZER, „*Nostra aetate*” *als Ausgangspunkt einer Theologie der Religionen*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii” 60 (2013) 5, 97–115.

Boga. Ważną rolę odegrały również takie zjawiska, jak: sekularyzacja i ateizacja życia społecznego, religijny indyferentyzm oraz polityczna marginalizacja religii jako siedliska zacofania, fundamentalizmu i agresji. W takim kontekście teologia religii jawiła się jako dyscyplina niezbędna dla kształtowania pozytywnego wizerunku każdej religii i służąca wypracowaniu podstaw pokojowej koegzystencji narodów, opartej na wartościach religijnych i ogólnoludzkich¹⁴.

Czym zatem jest teologia religii i na czym polega jej specyfika w relacji do innych dyscyplin religiologicznych (tj. nauk religioznawczych i filozofii religii)? Status metodologiczny teologii religii wciąż jeszcze znajduje się *in statu fieri*¹⁵, jakkolwiek można wskazać na pewne ustalenia dotyczące jej przedmiotu, natury i zadań.

Zdaniem Andrzeja Bronka przedmiotem teologii religii może być religia w ogóle (*theologia religionis*) lub pewna historyczna religia (*theologia religionum*), w zależności od tego, czy chodzi o teologiczny namysł nad „faktem” i znaczeniem religii w ogólności, czy doktryną konkretnej religii¹⁶. Wydaje się jednak, że teologię religii należy odróżnić od ogólnej teorii religii, którą w ramach dyscyplin teologicznych zajmuje się teologia fundamentalna. Jak zauważa Hans Waldenfels, w „teologii religii (*Religionstheologie*) nie chodzi – analogicznie do filozofii religii i na zasadzie kontynuacji traktatu teologii fundamentalnej *De religione* – o teologiczne zajmowanie się religią lub tym, co religijne w człowieku, lecz dokładniej o teologię religii (*Theologie der Religionen*)”¹⁷. W takim ujęciu przez teologię religii należy rozumieć dyscyplinę religiologiczną, związaną z tradycją teologiczną określonej religii, próbującą dokonać z pozycji własnej teologii namysłu nad innymi religiami. Specyficznie chrześcijańska teologia religii jest natomiast częścią teologii systematycznej, która wychodząc od własnego objawienia, uznawanego za prawdziwe, pyta o teologiczną kwalifikację innych religii, badając je w aspekcie prawdziwości, a więc objawionego (nadprzyrodzonego) charakteru, i zbawczych roszczeń¹⁸.

¹⁴ Por. I.S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006, 108–118; H. KÜNG, *Projekt Weliethos*, München 1990.

¹⁵ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Chrześcijaństwo a religie* (1996), nr 4, w: I.S. LEDWOŃ, K. PEK (red.), *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, Lublin – Warszawa 1999, 13–54 (dalej: ChR).

¹⁶ A. BRONK, *Nauka wobec religii*, 129. Jak słusznie zauważa lubelski filozof, samo stwierdzenie, że przedmiotem teologii religii są religijne wierzenia, bądź doktryna teologiczna, nie wystarcza do wyróżnienia jej jako odrębnej dyscypliny badawczej, gdyż przedmiotem tym mogą zajmować się także inne dyscypliny religiologiczne. Jej swoistość (przedmiot formalny) polega mianowicie na tym, że wychodząc od faktu prawdziwości własnej doktryny religijnej (prawd objawionych), rozpatruje w jej świetle prawdziwość (wiarygodność) roszczeń innych religii (por. tamże).

¹⁷ H. WALDENFELS, *Religionstheologie*, w: TENŻE (red.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg im Br. 1987, 557.

¹⁸ Por. K. KAŁUŻA, *Jeden Pośrednik i wiele pośrednictw. Teologia religii wobec zbawczych roszczeń religii pozachrześcijańskich*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii” 58 (2011)

Teologia religii jest dziś uprawiana jako autonomiczna dyscyplina religiolologiczna, korzystająca z osiągnięć innych dyscyplin naukowych, wprost lub pośrednio zainteresowanych problematyką religii. Ze względu na ów interdyscyplinarny charakter śmiało można uznać ją – analogicznie do teologii fundamentalnej – za „dyscyplinę pogranicza”¹⁹, w której jak w soczewce zbiegają się wszystkie najważniejsze zagadnienia filozoficzne i teologiczne dotyczące Boga, świata i człowieka w ich wzajemnym odniesieniu. Do najważniejszych problemów, z którymi przychodzi zmierzyć się chrześcijańskiej teologii religii, należą:

- **Problem dogmatyczny** wzgl. **teologicznofundamentalny**, skoncentrowany wokół pytania o zbawcze znaczenie religii niechrześcijańskich. Jakie miejsce przysługuje owym religiom w jednym, choć wieloaspektowym planie Boga wobec ludzkości? Czy na podstawie współczesnej wiedzy religiolologicznej, pogłębionej przez intensywną praktykę dialogu międzyreligijnego, można uznać pozytywną rolę religii niechrześcijańskich w ramach jednej i uniwersalnej historii zbawienia, nie rezygnując przy tym z chrześcijańskiej wiary w jedyne i powszechne pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa? Zgodnie z założeniami teologii chrześcijańskiej, zbawcza więź człowieka z Bogiem, stanowiąca o istocie religii, możliwa jest tylko wtedy, gdy Bóg (przedmiot odniesienia religijnego) objawi się człowiekowi, tzn. gdy da mu się poznać i zaprosi go do wspólnoty z sobą. Istnienie uniwersalnej woli zbawczej Boga, o której wyraźnie zaświadcza Pismo Święte i którą bez zastrzeżeń przyjmuje chrześcijańska ortodoksja, prowadzi do przyjęcia istnienia uniwersalnego objawienia Bożego, koekstensywnego z całą historią zbawienia. W tym miejscu rodzą się kolejne pytania i kwestie do dyskusji: Jak możliwe jest tego rodzaju uniwersalne, dostępne wszystkim ludziom wszystkich czasów, objawienie Boże? Czy w procesie rozpoznawania i przekazywania tego objawienia religie odgrywają jakąś rolę? Jaka jest geneza religii? Czy istnienie uniwersalnego objawienia Bożego nie należałoby uznać za wspólną podstawę religii niechrześcijańskich? Jeśli tak, to skąd tak

3, 119. Zdaniem Mariana Ruseckiego (zm. 2012) można dzisiaj mówić o dwóch rodzajach teologii religii: teologii religii w znaczeniu węższym, będącej refleksją nad zbawczą funkcją konkretnej religii w świetle normatywnych dokumentów pochodzących ze znanego w niej objawienia, oraz teologii religii w znaczeniu szerszym, będącej refleksją nad wszelkiego rodzaju rzeczywistością religijną czy nad religiami, dokonywaną w świetle objawienia chrześcijańskiego. Zdaniem lubelskiego teologa obydwie koncepcje teologii religii są możliwe, przy czym on sam opowiada się za koncepcją drugą. Por. M. RUSECKI, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, 55. Krytycznie należy zauważyć, iż w świetle wyżej przyjętej definicji omawianej dyscypliny (teologia religii = *theologia religionum*, teologia religii) za teologię religii *sensu stricto* można uznać jedynie koncepcję drugą, jako że pierwsza niczym w istocie nie różni się od sposobu, w jaki teologia fundamentalna, dogmatyka oraz niektóre odmiany filozofii religii podchodzą do zagadnienia religii. Podobną opinię wyraża I.S. LEDWOŃ, *Wprowadzenie do teologii religii. Skrypt dla studentów*, Lublin 2010, 15.

¹⁹ Por. I.S. LEDWOŃ, *Metodologiczny status teologii religii*, 163.

wielkie różnice między nimi? Przede wszystkim zaś: Jakie miejsce przysługuje chrześcijaństwu wewnątrz historii religii? Czy można jeszcze mówić o jego wyjątkowości, skoro wszystkie religie mają swój początek w Bożym objawieniu?

- **Problem kryteriologiczny**, zainteresowany znalezieniem odpowiedniego kryterium, pozwalającego oceniać religie pod względem prawdziwości, a w konsekwencji odróżniać je od fenomenów pseudoreligijnych. Nie wszystkie bowiem zjawiska, które roszczą sobie pretensje do bycia religią, rzeczywiście nią są. Poza tym religie jako systemy społeczno-kulturowe pozostają w najwyższym stopniu ambiwalentne, tzn. obok elementów dobra, prawdy i świętości, zasługujących na uznanie i szacunek, zawierają również pierwiastki zła i zepsucia, które należy stanowczo odrzucić. Rodzi się więc pytanie: Wedle jakich kryteriów należy oceniać religie? Sięgając do dokumentów Soboru Watykańskiego II można wysunąć tezę, iż kryteria te winny opierać się na kategoriach prawdy, dobra i świętości (por. DM 9; KK 16). W konsekwencji muszą one mieć charakter racjonalny, etyczny i teologiczny (wzgl. rewelatywno-soteriologiczny). Konkretnie oznacza to, że w przypadku roszczeń prawdziwościowych, ujawniających się głównie na płaszczyźnie przekonań religijnych, trzeba sięgnąć do kryteriów racjonalnych; w odniesieniu do praktyki i norm postępowania należy odwołać się do kryteriów etycznych, zaś w przypadku roszczeń objawieniowo-zbawczych odnieść się do kryteriów teologicznych. Zbudowanie odpowiedniej kryteriologii religii należy niewątpliwie do najtrudniejszych zadań teologii religii.
- **Problem hermeneutyczny**, skoncentrowany wokół pytania o możliwość zrozumienia i oceny innych religii z pozycji własnej tradycji religijnej (w myśl zasady: „Czego nie da się zrozumieć, tego też nie wolno oceniać”²⁰). Zrozumieć buddystę może tylko ten, kto nauczył się spoglądać na świat jego własnymi oczami – powiada W.C. Smith²¹. Oznacza to, że „innego” można adekwatnie zrozumieć tylko z jego własnej, niepowtarzalnej perspektywy. Każda heterointerpretacja musi zatem pozostawać w zgodzie z autointerpretacją, musi podjąć wysiłek wniknięcia w perspektywę „innego”, w horyzont jego samorozumienia. To samo dotyczy religii. Czy jednak tego rodzaju przedsięwzięcie jest w ogóle możliwe? Jakiego klucza hermeneutycznego należy użyć, by można było zrozumieć inną religię z perspektywy własnej religii, cudze doświadczenie religijne

²⁰ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfrage des christlichen Glaubens*, München 1999, 183.

²¹ W.C. SMITH, *Towards a Word Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Maryknoll 1989, 47, 82.

w horyzoncie własnego doświadczenia religijnego? Pomocą może okazać się tutaj „hermeneutyka podejrzeń” (P. Ricoeur) oraz „hermeneutyka wydobywania” (H.G. Gadamer). Pierwsza, nawiązująca do psychoanalizy Z. Freuda, stara się odsłonić (zdemaskować) fałszywe założenia i uprzedzenia, które czasem nieświadomie mogą wpływać na budowanie obrazu „innego”. Pozbywanie się stereotypów stanowi nieodzowny element dialogu religijnego, którego celem jest coraz lepszemu poznawaniu i rozumieniu „innych” w ich odmienności, niepowtarzalności i autentyczności. Drugi rodzaj hermeneutyki ma charakter pozytywny, skoncentrowany na wydobywaniu tego co wspólne, co może stanowić pomost łączący różne, czasem bardzo odmienne światy religii, nie redukując ich wszakże do jakiejś jednej, abstrakcyjnej zasady. Hermeneutyka religijna musi zatem uwzględnić zarówno to, co łączy, jak i to, co dzieli różne religie. By spełnić to zadanie teologia religii musi sięgać do źródeł, tj. do konkretnych danych empirycznych, dostarczających rzetelnej wiedzy na temat badanych tradycji religijnych²². W tym miejscu konieczna okazuje się współpraca teologii religii z naukami religioznawczymi, wyspecjalizowanymi w empirycznych badaniach nad religią i religiami.

Najważniejszym spośród wymienionych problemów jest problem dogmatyczny wzgl. teologicznofundamentalny, zogniskowany wokół zagadnienia możliwości zbawczego poznania Boga w religiach niechrześcijańskich. Zasadnicza trudność, jaka się z nim wiąże, polega na pogodzeniu dwóch fundamentalnych przekonań teologii chrześcijańskiej: przekonania o istnieniu powszechnej woli zbawczej Boga oraz jej historycznej konkretyzacji w osobie i dziele Jezusa Chrystusa. Jak to możliwe, by partykularne wydarzenie, jakim jest życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, miało uniwersalny charakter? Z drugiej strony: Czy religie nie stanowią darów Boga dla ludzkości? Czy obecne w nich objawienie, choć niepełne i niedoskonałe, nie wystarcza, by uznać je za prawomocne drogi zbawienia dla niechrześcijan?

Wskutek dysput teologicznych wykształciły się różne koncepcje rozwiązania powyższego problemu. Z początkiem lat osiemdziesiątych przyjęło się wyróżniać trzy zasadnicze stanowiska wzgl. paradygmaty teologiczno religijne, wyznaczające obszar współczesnej dyskusji²³. Są to: paradygmat ekskluzywistyczny, inkluzywistyczny i pluralistyczny.

- Ekskluzywizm – zbawcze poznanie Boga (Absolutu, Rzeczywistości Transcendentnej, *sacrum*) ma miejsce tylko w jednej religii (chrześcijań-

²² Por. ChR nr 7.

²³ Odnośnie do problemu klasyfikacji stanowisk teologiczno religijnych zob. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus*, w: A. PETER (red.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*, Immensee 1996, 227–248.

skiej); inne religie są fałszywe i nie mają żadnej wartości objawieniowo-zbawczej. W wersji liberalnej stanowisko to uznaje możliwość zbawienia wyznawców innych religii (niechrześcijan), jednak wyłącznie na drodze indywidualnej („zbawienie mimo religii”). Ekskluzywizm może przybrać dwie formy: eklezjocentryczną (*Extra ecclesiam nulla salus*) lub chrystocentryczną (*solus Christus*). Klasycznym przedstawicielem ekskluzywizmu chrystocentrycznego w XX w. był K. Barth. Dziś stanowisko to należy do rzadkości. Jego zwolenników można znaleźć wśród filozofów analitycznych (A. Plantinga, P. van Inwagen, D. Basinger, R. Swinburne) oraz pośród niektórych teologów luterańskich i ewangelikalnych (G. Lindbeck, L. Newbigin). Najbardziej znanym przedstawicielem tego kierunku jest obecnie amerykański filozof i teolog W.L. Craig.

- Inkluzywizm – zbawcze poznanie Boga (Absolutu, Rzeczywistości Transcendentnej, *sacrum*) możliwe jest także w innych religiach („zbawienie dzięki religiom”), jednak jedna z nich (chrześcijaństwo) dysponuje najdoskonalszym poznaniem Boga wzgl. pełni objawienia Bożego, przez co przewyższa wszystkie inne religie pod względem efektywności zbawczej. Inkluzywizm uznaje zatem istnienie jednej religii najdoskonalszej i wielu religii mniej doskonałych. Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej obecne w religiach zbawienie zawsze pochodzi od Chrystusa, jedynego Pośrednika zbawienia. To, w jaki sposób łaska Chrystusa uobecnia się w innych religiach, jest kwestią do dalszej dyskusji²⁴. Współcześnie inkluzywizm teologicznoreligijny uznawany jest za oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego, choć jego konkretny kształt zależy od wcześniej przyjętych założeń teologicznych. W tej perspektywie można dziś mówić o wielu modelach inkluzywizmu, funkcjonujących w ramach jednego paradygmatu teologicznoreligijnego²⁵.
- Pluralizm – zbawcze poznanie (Absolutu, Rzeczywistości Transcendentnej, *sacrum*) możliwe jest w wielu religiach, przy czym w żadnej z nich nie osiąga ono absolutnej doskonałości (Bóg na zawsze pozostanie dla człowieka niewysłowioną Tajemnicą, *ineffabile mysterium*). Nie istnieje zatem jakaś jedna religia najdoskonalsza, która przewyższałaby wszystkie inne religie pod względem obecnego w niej objawienia i zbawienia. Nie znaczy to, że wszystkie religie są równe; w tym względzie pluralizm nie jest relatywizmem. Z drugiej strony stanowisko pluralistyczne kwestionuje prawdę o jedynym i uniwersalnym pośrednictwie zbaw-

²⁴ Więcej na ten temat zob. K. KAŁUŻA, *Jeden Pośrednik i wiele pośrednictw*, 138–146.

²⁵ Zob. TENZE, *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen*, Frankfurt am M. 2011, 170–283.

czym Jezusa Chrystusa, stawiając Go obok takich postaci, jak Budda, Kryszna czy Mahomet. W takiej perspektywie pluralizm jest relatywizmem. By uzasadnić swoje stanowisko, jego zwolennicy (W.C. Smith, J. Hick, P.F. Knitter, R. Panikkar, A. Pieris oraz P. Schmidt-Leukel) zastępują klasyczną chrystologię inkarnacyjną (Chalcedon) tzw. chrystologią natchnienia wzgl. Ducha²⁶. Zgodnie z nią Jezus nie jest wcielonym Logosem, Bogiem-Synem, lecz przenikniętym do głębi Duchem Bożym człowiekiem, tym samym zaś idealnym modelem relacji bosko-ludzkich. W takim ujęciu jest On wprawdzie wyjątkowym i niepowtarzalnym objawicielem (symbolem) Boga, ale bynajmniej nie jedynym. W terminologii Hicka: Jezus jest „całkowicie Bogiem” (*totus Deus*), ale nie „całym Bogiem” (*totum Dei*)²⁷. Obok Niego istnieją jeszcze inne, nierzadko równie doskonale manifestacje Boga w świecie.

Po przewyciężeniu ekskluzywizmu i uporaniu się z zagrożeniem, jakie niosła ze sobą pluralistyczna teologia religii, ciężar współczesnej dyskusji wewnątrz teologii katolickiej spoczywa na paradygmacie inkluzywistycznym. Jak wspomniano, Sobór Watykański II nie dał ostatecznej odpowiedzi na pytanie o teologiczną wartość religii niechrześcijańskich. Jego stanowisko mieści się między otwartym ekskluzywizmem a „teorią wypełnienia”, którą trudno uznać za inkluzywizm *sensu stricto*. Podobnie można ocenić posoborowe wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae*. Religiom przyznaje się tam wprawdzie pewne elementy objawieniowo-zbawcze, one same jednak oceniane są raczej negatywnie. Emblematycznym przykładem takiego spojrzenia na religie jest adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* (1975) Pawła VI, w której rozróżnia się między „najznamienitszymi formami religii naturalnych” i religią Jezusa, przez którą tylko „powstaje prawdziwe i życiowe obcowanie z Bogiem”²⁸. Obraz „wyciągniętych do nieba rąk”, który papież odnosi do religii niechrześcijańskich, przeciwstawionych Bogu „nachylonemu ku rodzajowi ludzkiemu” w Jezusie Chrystusie²⁹, potwierdza tylko skłonność do „teorii wypełnienia” w jej klasycznej formie³⁰.

²⁶ Zob. M. Doss, *Geist-Christologie*, LThK³ XI (Freiburg 2001), kol. 87n.; K.-H. MENKE, *Das heteronome Phänomen der Geist-Christologien*, w: G. AUGUSTIN, K. KRÄMER, M. SCHULZE (red.), *Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden (FS Walter Kardinal Kasper)*, Freiburg im Br. 2013, 220–257; TENZE, *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015, 411–450.

²⁷ Por. J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, 159. Samo rozróżnienie między *totus Deus* a *totum Dei* pochodzi od Piotra Lombarda (Sent. III, 22,3).

²⁸ PAWEŁ VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, nr 53.

²⁹ Por. *tamże*.

³⁰ Podobne stanowisko, sprowadzające religie niechrześcijańskie do religii naturalnych, prezentuje deklaracja KONGREGACJI NAUKI WIARY, *Dominus Iesus* (2000). Czytamy w niej, iż „należy stanowczo zachowywać rozróżnienie pomiędzy wiarą teologiczną (*fidem theologalem*) a wierzeniami (*credulitatem*) w innych religiach. Podczas gdy wiara jest przyjęciem przez łaskę prawdy

Większa otwartość znamionowała niewątpliwie pontyfikat Jana Pawła II, który na wielu miejscach podkreślał aktywną obecność Ducha Świętego w samych religiach³¹. Trzeba jednak zauważyć, że również w tym przypadku nie mamy do czynienia z jednoznacznym wyjściem poza przedsoborową „teorię wypełnienia”³². Jedynym oficjalnym dokumentem Watykanu, skłonnyemu uznać, że inne religie mogą stanowić dla swoich wyznawców obiektywne instytucje zbawcze, jest opublikowany przez Papieską Radę do Spraw Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregację Ewangelizacji Ludów dokument *Dialog i przepowiadanie* (1991). Czytamy w nim: „(...) szczerze praktykując to, co dobre w ich tradycjach religijnych i postępując według nakazów sumienia, członkowie innych religii pozytywnie odpowiadają na wezwanie Boże i otrzymują zbawienie w Jezusie Chrystusie, nawet jeśli nie uznają Chrystusa za Boga i nie wyznają Go jako swego Zbawcy”³³.

2. Teologia komparatywna

Mówiąc o teologii komparatywnej trzeba, mieć świadomość, że nie istnieje (i raczej istnieć nie będzie) jedna, wzorcowa i ogólnie obowiązująca forma uprawiania tej dyscypliny. Podobnie jak w przypadku teologii religii, należy raczej mówić o wielu modelach refleksji komparatywnej uprawianej w ramach szeroko po-

objawionej (...), wierzenie w innych religiach to ów ogół doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu”.

³¹ Przykładowo: JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990), nr 28: „Obecność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale również społeczeństwa, historii, kultur i religii”.

³² Niektóre wypowiedzi papieża wprost nawiązują do „teorii wypełnienia”, zbliżając go tym samym do stanowiska Pawła VI wyrażonego w *Evangelii nuntiandi* nr 53. Przykładowo: JAN PAWEŁ II, List apostolski *Tertio Millenio Adveniente* (1994), nr 6: „Jezus (...) nie ogranicza się do przemawiania «w imieniu Boga», jak prorocy, ale to sam Bóg przemawia w swoim odwiecznym Słowie, które stało się ciałem. I tutaj dotykamy punktu istotnego, odróżniającego chrześcijaństwo od innych religii, w których wyraża się od samego początku poszukiwanie Boga ze strony człowieka. W chrześcijaństwie ten początek dało Wcielenie Słowa. To już nie tylko człowiek szuka Boga, ale Bóg sam przychodzi, aby mówić o sobie do człowieka i wskazać mu drogę, którą może do Niego dojść (...). Słowo Wcielone jest zatem spełnieniem tęsknoty obecnej we wszystkich religiach ludzkości. To spełnienie jest dziełem Boga samego i przewyższa wszelkie oczekiwania ludzkie. Jest tajemnicą łaski. W Chrystusie religia przestaje być szukaniem Boga «niejako po omacku» (Dz 17,27), a staje się odpowiedzią wiary daną Bogu, który się objawia (...). Chrystus jest spełnieniem pragnień wszystkich religii świata i dlatego jest ich jedyną i ostateczną przystanią”.

³³ PAPIESKA RADA DO SPRAW DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO, KONGREGACJA EWANGELIZACJI LUDÓW, *Dialog i przepowiadanie*, „Nurt SVD” 27 (1993) 3, 84, nr 29. Podobne stwierdzenie znajdujemy w ChR nr 84: „(...) nie można wykluczyć możliwości, iż religie te [tzn. religie niechrześcijańskie – K. K.] jako takie pełnią funkcję zbawczą, czyli mimo swej niejednoznaczności pomagają ludziom w osiągnięciu ich ostatecznego celu. (...) Trudno sądzić, iż zbawczą wartość ma jedynie to, czego Duch Święty dokonuje w sercu ludzi wziętych indywidualnie, a nie ma wartości zbawczej to, czego Duch Święty dokonuje w religiach i kulturach”. Dokument ten nie stanowi jednak części nauczania *Magisterium Ecclesiae*.

jętego paradygmatu religiolologicznego zwanego „teologią komparatywną”³⁴. Mimo to istnieje dziś daleko idący konsensus co do jej rozumienia oraz zasadniczej struktury formalnej, pozwalającej odróżnić ją od innych dyscyplin religiolologicznych (tj. nauk religioznawczych, filozofii religii i teologii religii). Otóż teologię komparatywną rozumie się jako dyscyplinę teologiczną, która w dialogu z innymi naukami religiolologicznymi, zwłaszcza z empirycznym religioznawstwem, dokonuje refleksji nad innymi (najczęściej niechrześcijańskimi) religiami³⁵. Tym, co odróżnia ją od teologii religii, jest jej mikrologiczny charakter (tj. koncentracja na zagadnieniach szczegółowych)³⁶ oraz konsekwentnie stosowana metoda porównawcza (stąd przydawka „komparatywna”). W konsekwencji teologia komparatywna dystansuje się od ujęć globalno-systemowych, właściwych teologii religii, i zwraca się ku konkretnym religiom historycznym, traktując je jako niepowtarzalne i niesprowadzalne do siebie systemy społeczno-kulturowe. Jej celem nie jest więc stworzenie kolejnej teorii teologiczno-religijnej (obok ekskluzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu), lecz szczegółowa analiza konkretnych pól problemowych, wyznaczonych przez co najmniej dwie tradycje religijne. Metoda badawcza, którą stosuje, skupia się na analizie porównawczej danych empirycznych (zwykle tekstów, zjawisk i idei religijnych) oraz na teologicznej interpretacji podobieństw i różnic między poszczególnymi religiami (ściślej: wybranymi elementami porównywanych religii)³⁷. Zasadniczym celem tak pojmowanej komparatystyki jest lepsze zrozumienie obcej tradycji religijnej w świetle własnej oraz głębsze zrozumienie własnego doświadczenia wiary w świetle obcej tradycji religijnej³⁸. W ten sposób teologia komparatywna jest nieodłącznie związana z praktyką dialogu międzyreligijnego oraz z hermeneutyką religijną, pozwalającą poznać innego w jego nieredukowalnej inności oraz domagającej się szacunku i uznania odmienności.

³⁴ Zob. F.X. CLOONEY, *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg*, Paderborn 2013, 49–60; K. WARD, *Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie*, w: R. BERNHARDT, K. VON STOSCH (red.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 67: *Es gibt nicht den einen richtigen Weg, Komparative Theologie zu betreiben. Wie die Theologie selbst, so ist auch die Komparative Theologie in sich sehr vielschichtig. Aber sie ist Theologie – das vergleichende Studium der Überzeugungen, Lehren und Argumente des Glaubens. Sie ist komparativ, weil sie unterschiedliche Sets religiöser Überzeugungen zusammenbringt.*

³⁵ Por. N. HINTERSTEINER, *Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit*, w: R. BERNHARDT, K. VON STOSCH (red.), *Komparative Theologie*, 105.

³⁶ K. VON STOSCH, *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, ZKTh 130 (2008), 406: *Komparative Theologie ist wesentlich charakterisiert durch ihre mikrologische Vorgehensweise bzw. durch ihre Hinwendung zum Einzelfall.*

³⁷ Por. K. KALUŻA, *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, RTK 61 (2014) 9, 48n.

³⁸ Ogólną definicję teologii komparatywnej podał F.X. CLOONEY, *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, w: J. WEBSTER, K. TANNER, I. TORRANCE (red.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, New York 2007, 654: *the practice of rethinking aspects of one's own faith tradition through the study of aspects of another faith tradition.*

Od strony historycznej teologia komparatywna, a ściślej mówiąc komparatywna refleksja nad religiami, nie jest zjawiskiem zupełnie nowym. Jej początków można dopatrywać się w misjach jezuickich w Indiach, trwających na przestrzeni XVI i XVIII w. By skutecznie swą pracę ewangelizacyjną ówcześni misjonarze (Franciszek Ksawery, Th. Stephens, R. de Nobili, J.V. Bouchet, C. Beschi, J. Calmette, G.-L. Coeurdoux) dość intensywnie poświęcali się badaniom nad hinduizmem, czego efektem były pionierskie jak na owe czasy publikacje, w których sporo miejsca poświęcono na ukazywanie podobieństw i różnic między chrześcijaństwem a dopiero co poznawaną tradycją hinduistyczną. Jest rzeczą zrozumiałą, iż badania te miały charakter apologetyczny, zmierzający do uzasadnienia słuszności zabiegów misjonarskich, nastawionych na konwersję i zakładanie kościołów. Niemniej jednak można wskazać pewne wartościowe elementy ówczesnej komparatystyki, które znalazły swoje poczesne miejsce również we współczesnych odmianach teologii komparatywnej. Są to: gromadzenie wiedzy na temat obcych religii, intensywne angażowanie się w inną tradycję religijną, wejście w dialog z uczonymi innych religii, połączenie wiary i rozumu w służbie poznawania prawdy religijnej, przekonanie o konieczności zrozumienia innych, by móc skutecznie komunikować własną tożsamość religijną, upublicznianie obu stronom dialogu efektów własnych badań teologiczno-komparatywnych³⁹.

Także sam termin „teologia komparatywna” ma swoją dłuższą historię. W języku angielskim był on w użyciu najpóźniej od 1699 r., tj. od chwili opublikowania przez Jamesa Gardena (1645–1726) dzieła pt. *Discursus academicus de theologia comparativa* (London 1699)⁴⁰. W drugiej połowie XIX w., pod wpływem sukcesów porównawczego językoznawstwa i etnologii, metoda komparatywna w naukowych badaniach nad religią stała się metodą na tyle dominującą, że obok terminu „historia religii” (*history of religions*), dotąd odnoszonego do całości zainteresowań zjawiskami religijnymi, pojawiły się inne, synonimiczne terminy, takie jak: „porównawcza historia religii” (*comparative history of religion*), „religioznawstwo porównawcze” (*comparative study of religion*) lub po prostu *comparative religion*⁴¹. W tradycji niemieckiej całość badań nad religią zwykło określać się mianem *Religionswissenschaft*. Jednak już Friedrich Max Müller (1823–1900), uważany za twórcę akademickiego religioznawstwa⁴², zwrócił

³⁹ Zob. B. WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna w ujęciu wybranych przedstawicieli teologii anglosaskiej i jej krytyka w świetle teologii katolickiej*, Lublin 2015, 118–122 (manuskrypt).

⁴⁰ Wyd. ang.: *Comparative Theology; or The True and Solid Grounds of Pure and Peaceable Theology: A Subject very Necessary, tho hithero almost wholly neglected*, London 1752.

⁴¹ Por. A. BRONK, *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003, 40; K.-H. KOHL, *Geschichte der Religionswissenschaft*, w: H. CANKIK, B. GLADIGOW, M. LAUBSCHER (red.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, t. I, Stuttgart 1988, 247.

⁴² Za terminus a quo religioznawstwa porównawczego przyjmuje się opublikowanie w 1868 r. pierwszego tomu prac MÜLLERA, *Chips from a German Workshop*.

uwagę na fakt, że istotnym elementem badań religioznawczych jest porównywanie zjawisk religijnych i dlatego *Religionswissenschaft* może być sensownie uprawiana jedynie jako *vergleichende Religionswissenschaft* („religioznawstwo porównawcze”)⁴³. Niestety, wysunięty przezeń postulat „teologii komparatywnej” nie doczekał się realizacji⁴⁴. Dopiero na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat, pod wpływem środowisk anglosaskich, teologia komparatywna zaczęła rozwijać się także w Niemczech⁴⁵.

Powstałe w XIX w. empiryczne religioznawstwo miało stanowić alternatywę wobec teologii konfesyjnej, *ex professo* zainteresowanej wykazywaniem prawdziwości i nadrzędności chrześcijaństwa wobec innych religii. Zastąpienie metody dogmatyczno-apologetycznej metodą fenomenologiczno-deskryptywną miało zniwelować tego rodzaju roszczenia oraz zagwarantować obiektywny, a przez to *stricte* naukowy charakter badań religioznawczych. Do tego ideału nawiązywała dziewiętnastowieczna teologia komparatywna tradycji anglosaskiej, która jednak okazała się „nie mniej dogmatyczna niż ekskluzywistyczna apologetyka, którą miała zastąpić”⁴⁶.

Pierwsze impulsy dla nowej teologii komparatywnej, nastawionej na dialog i poznawanie innych, przyszły ze strony wrażliwych na problematykę teologiczną religioznawców (R. Otto, G. Mensching, A. Schimmel) oraz zaangażowanych w dialog chrześcijaństwa z hinduizmem i buddyzmem teologów (A. Pieris, R. Pannikar, H. Waldenfels). Jednak właściwe procesy, które ostatecznie doprowadziły do powstania współczesnej teologii komparatywnej, miały miejsce na przestrzeni ostatnich dwudziestu kilku lat, głównie w Stanach Zjednoczonych i Oxfordzie – do niedawna jedynym ośrodkiem naukowym w Europie, zajmującym się teologią komparatywną.

Teologia komparatywna wciąż jeszcze nie posiada ustalonego statusu metodologicznego, w związku z czym jej przedstawiciele najczęściej powstrzymują

⁴³ Znane jest powiedzenie Müllera: „Kto zna jedną [religię], nie zna żadnej”. W: F.M. MÜLLER, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg 1876, 14.

⁴⁴ Postawa Müllera wobec teologii komparatywnej nie była zresztą do końca jasna. L.H. Jordan powątpiewa nawet, by jego koncepcja „teologii komparatywnej” mogła znaleźć konkretne zastosowanie, gdyż w zasadzie ograniczała się do zdań doktrynalnych i jako taka miała stanowić część porównawczego religioznawstwa. Por. L.H. JORDAN, *Comparative Religion*, New York 1905, 27.

⁴⁵ Dobry wgląd w aktualny stan badań teologiczno-komparatywnych w Niemczech dają: R. BERNHARDT, K. VON STOSCH (red.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009; K. VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012. Punktem ciężkości teologii komparatywnej w Niemczech jest – co w obecnej sytuacji politycznej i kulturowej zrozumiałe – badanie relacji chrześcijaństwa do islamu.

⁴⁶ H. NICHOLSON, *The New Comparative Theology and the Problem of Hegemony*, w: F.X. CLOONEY (red.), *The New Comparative Theology: Interreligious Insights from the Next Generation*, New York 2010, 51. Przykładów apologetycznie nastawionej teologii komparatywnej tego okresu dostarczają m.in.: F.D. MAURICE, *The religions of the word and their relation to Christianity* (1842); J.F. CLARKE, *Ten great religions. An essay in comparative theology* (1871); J.A. MACCULLOCH, *Comparative theology* (1902).

się od wypowiedzania wiążących sądów i opinii na jej temat⁴⁷. Francis Xavier Clooney, jeden z pionierów teologii komparatywnej, uważa nawet, że trzeba będzie jeszcze jednego lub dwóch pokoleń teologów, zanim dyscyplina ta zyska w miarę jednolity charakter⁴⁸. Niemniej jednak już dziś można podać kilka cech, które pozwalają odróżnić ją od teologii komparatywnej starszego typu, i które akceptowane są przez wszystkich współczesnych jej przedstawicieli. Są to⁴⁹:

- Niechęć wobec wszelkich generalizacji i uogólnień. Teologia komparatywna jest wrażliwa na wewnętrzne zróżnicowanie tradycji religijnych, ich kompleksowość, własną specyfikę, wewnętrzne bogactwo oraz niepowtarzalną i wymagającą szacunku tożsamość.
- Ścisły związek refleksji nad religiami z praktyką dialogu międzyreligijnego. Religie spotykamy przede wszystkim w ich wyznawcach, z którymi trzeba rozmawiać i których należy słuchać, zanim wypowie się jakikolwiek sąd na ich temat. Potrzebna jest tu nie tylko postawa otwartości i szacunku, ale także gotowość do uczenia się od innych i zmiany własnych poglądów.
- Rozwijanie refleksji hermeneutycznej, pozwalającej na lepsze zrozumienie innych, ich religii i religijnych doświadczeń. Temu towarzyszy eksplikacja własnych założeń i kategorii (filozoficznych, światopoglądowych i religijnych), w świetle których dokonuje się refleksji nad religiami. Także tutaj wymagana jest gotowość do krytycznej rewizji własnych poglądów i ujęć.

Jak wspomniano, teologia komparatywna jest przedsięwzięciem niezwykle zróżnicowanym, zależnym od kontekstu religijnego, kulturowego, teologicznego oraz od osobistych preferencji i upodobań danego autora. Fakt ten niezwykle utrudnia dokonywanie jakichkolwiek uogólnień i klasyfikacji, które dawałyby choćby pobieżną orientację i umożliwiałyby poruszanie się po skomplikowanej mapie badań komparatywnych. Wydaje się, że wśród wielu nurtów tej dyscypliny da się jednak wyróżnić dwa zasadnicze, pozwalające wyrobić sobie pewien ogólny obraz współczesnej komparatystryki teologicznej. Pierwszy z nich reprezento-

⁴⁷ Jeśli bliżej przyjrzeć się poszczególnym pracom z zakresu teologii komparatywnej można dojść do wniosku, że ich autorzy główny akcent kładą na samą praktykę badań komparatywnych, zaś kwestie metodologiczne traktują bardzo zdawkowo i pobieżnie (zwykle jest to kilka uwag natury ogólnej zamieszczonych we wstępie danej publikacji). Wyjątkiem jest tutaj R.C. Neville, który od początku starał się wypracować bardzo szczegółową metodę badań komparatywnych. Na temat metody komparatywnej R.C. Neville'a zob. B. WAWRZASZEK, *Teologia komparatywna w ujęciu wybranych przedstawicieli teologii anglosaskiej i jej krytyka w świetle teologii katolickiej*, 199–324.

⁴⁸ Por. F.X. CLOONEY, *Comparative Theology*, 666–668.

⁴⁹ Por. T. MASUZAWA, *The invention of world religions. Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*, Chicago – London 2005, 77; K. VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 138; K. KAŁUŻA, *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, 47n.

wany jest przez grupę badaczy, którzy ściśle łączą teologię komparatywną z teologią konfesyjną. Nazwa „teologia konfesyjna” nawiązuje do myśli Friedricha D.E. Schleiermachera i oznacza refleksję teologiczną, która za punkt wyjścia obiera prawdę własnego objawiania, by następnie poddać ją refleksji w świetle innych tradycji religijnych i ich teologii. W swych założeniach teoretycznych kierunek ten bliski jest teologicznoreligijnemu inkluzywizmowi, choć się z nim nie utożsamia. Wśród głównych przedstawicieli tego nurtu można wymienić Francisca X. Clooney’a SJ, Jamesa L. Fredericka SJ oraz Catherine Cornille. Drugi kierunek teologii komparatywnej jest bardziej związany z tradycją teologii liberalnej i cechuje go dystans wobec własnej tradycji religijnej i jej teologii (stąd jego bliskość do teologicznoreligijnego pluralizmu). Najważniejszymi przedstawicielami tego nurtu są metodystyczny teolog i filozof Robert Cummings Neville oraz angikański teolog i filozof religii Keith Ward. Podczas gdy przedstawiciele pierwszego nurtu koncentrują się w swoich badaniach na zagadnieniach szczegółowych, porównując wybrane teksty lub pojęcia/idee religijne, Neville i Ward kreślą perspektywę bardziej uniwersalną, uwzględniając całą sieć skomplikowanych powiązań filozoficznych i teologicznych, istniejących w obrębie ściśle wyznaczonych pól problemowych lub tzw. kategorii komparatywnych (Neville)⁵⁰.

Zdaniem Clooney’a, praktyka teologii komparatywnej jest aktem wiary szukającej zrozumienia (*fides quaerens intellectum*) w kontekście wszechobecnego dziś pluralizmu religijnego⁵¹. Teolog komparatywny, pozostając wierny własnej tradycji religijnej, z którą czuje się związany, nie waha się wejść w szczerzy dialog z przedstawicielami innych religii. Taka postawa zakłada otwartość i gotowość do uczenia się innych i od innych, dzięki czemu rodzi się niespotykana dotąd możliwość poszerzania własnych horyzontów poznawczych i zdobywania nowych obszarów wiedzy. Określenie „komparatywna” odnosi się do pewnej praktyki, wymagającej zarówno racjonalnego i intuicyjnego zrozumienia, jak i praktycznego oraz teoretycznego zaangażowania. Celem owej praktyki nie jest wartościowanie danej tradycji religijnej. Nie chodzi też o uchwycenie jej istoty na bazie abstrakcyjnej spekulacji, lecz o pewną formę teologicznej i duchowej lektury, wzajemne przenikanie się refleksji i kontemplacji, dzięki czemu można spoglądać na innego w świetle tego, co własne, a na to, co własne, w świetle innego. Celem tak rozumianej teologii komparatywnej jest z jednej strony pozbawione wszelkich uprzedzeń poznawanie innych tradycji religijnych, z drugiej zaś lepsze i głębsze zrozumienie własnej tożsamości religijnej⁵².

⁵⁰ Por. K. KALUŻA, *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, 50.

⁵¹ Por. F.X. CLOONEY, *The Emerging Field of Comparative Theology. A Bibliographical Review (1989–95)*, ThS 56 (1995) 3, 521; TENŻE, *Komparative Theologie*, 21.

⁵² F.X. CLOONEY, *Komparative Theologie*, 21n.

Nieco inaczej rozumie teologię komparatywną Keith Ward, który sytuuje ją w wyraźnej opozycji do teologii konfesyjnej. Podczas gdy ta ostatnia w punkcie wyjścia stawia prawdę własnego objawienia, proklamowaną w Piśmie Świętym lub w orzeczeniach *Magisterium Ecclesiae*, teologia komparatywna „stara się odkrywać podobieństwa i różnice, jakie zachodzą między różnymi przekonaniami i praktykami religijnymi, oraz skonstatować, czym jest religia jako taka, jak rozumieć różnorodność religijnych punktów widzenia i jak je do siebie odnosić”⁵³. Teologia komparatywna ma być zatem z założenia teologią ponadkonfesyjną, tj. teologią, która „nie zakłada prawdziwości własnej tradycji religijnej (...) i nie patrzy na innych tylko z własnego punktu widzenia”⁵⁴. Tradycja religijna, którą siłą rzeczy naznaczona jest każda praktyka komparatywna, nie może więc stanowić punktu odniesienia oraz miary prawdziwości innych tradycji religijnych. Celem teologa komparatywnego jest po prostu „systematyzacja różnych przekonań religijnych (wzgl. pokazanie, dlaczego nie da się ich usystematyzować) oraz ukazanie, jakie roszczenia do racjonalności i prawdziwości są w nich podnoszone. W pewnych okolicznościach może on nawet poprzeć te roszczenia, które wydają mu się szczególnie racjonalne i prawdziwe”⁵⁵. Nie znaczy to – podkreśla Ward –, że ci spośród teologów, którzy pragną pozostać wierni własnej tradycji religijnej czy wyznaniowej (np. katolickiej lub protestanckiej), nie mogą czy też nie powinni uprawiać tak rozumianej teologii komparatywnej. W tym wypadku różnica tkwi w przedmiocie badań naukowych: „W teologii komparatywnej nie chodzi jedynie o dokumenty, historię i nauczanie własnej wspólnoty religijnej, lecz o nauki wielu wspólnot. Nauki te porównuje się ze sobą, by określić zachodzące między nimi podobieństwa i różnice. W ramach tego rodzaju różnicującej hermeneutyki teologia komparatywna pragnie ustalić, czy stwierdzone różnice są rzeczywiście nieprzekraczalne, czy też da się je – po uprzednim szczegółowym zbadaniu – w jakiś sposób zneutralizować wzgl. zmniejszyć”⁵⁶. W ten sposób teologia komparatywna mogłaby w sposób istotny przyczynić się do łagodzenia konfliktów religijnych oraz wspierania pokojowych stosunków między narodami. Budowanie pozytywnych relacji między wyznawcami różnych religii w oparciu o zasadę tolerancji i wzajemnego poszanowania to bez wątpienia jeden z głównych celów współczesnej teologii komparatywnej.

⁵³ K. WARD, *Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie*, 57.

⁵⁴ *Tamże*, 63.

⁵⁵ *Tamże*, 57.

⁵⁶ *Tamże*, 58.

3. Teologia komparatywna a teologia religii

W ostatnich latach dość intensywnie dyskutowana jest kwestia relacji między teologią komparatywną a teologią religii. Zasadniczo można wyróżnić tutaj dwa stanowiska. Pierwsze, reprezentowane przez takich teologów, jak James Fredericks i (częściowo) Francis X. Clooney, skłania się do twierdzenia, że teologia komparatywna stanowi alternatywę dla teologii religii i powinna ją zastąpić (głównie Fredericks)⁵⁷. Tego samego zdania jest Norbert Hintersteiner, rekomendujący teologię komparatywną jako najbardziej odpowiednie podejście do pluralizmu religijnego. Niemiecki teolog zgadza się z Fredericksem również co do tego, iż badania komparatywne stanowią słuszną alternatywę wobec wszystkich dotychczasowych modeli teologii religii⁵⁸. Do tego grona zalicza się również Klaus von Stosch, który niemal na każdym kroku podkreśla niewystarczalność i nieefektywność teologii religii oraz konieczność zastąpienia jej przez teologię komparatywną⁵⁹. Stanowisko przeciwne reprezentują m.in. Perry Schmidt-Leukel, Reinhold Bernhardt, Kristin Kiblinger i Catherine Cornille. Autorzy ci uważają, że teologia komparatywna nie stanowi wystarczającej alternatywy dla teologii religii, w związku z czym nie może i nie powinna jej zastępować. Przyjrzyjmy się pokrótce najważniejszym argumentom wciąż toczącego się sporu.

Zwolennicy całkowitego zastąpienia teologii religii przez teologię komparatywną starają się przede wszystkim wykazać jałowość i bezproduktywność tworzenia i obrony ogólnych modeli (paradygmatów) teologiczno-religijnych⁶⁰.

⁵⁷ Por. J. FREDERICKS, *A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions*, „Horizons” 22 (1995), 67–87. Stanowisko F.X. Clooney’a jest w tym względzie mniej restrykcyjne i bardziej zróżnicowane. Uważa on, iż teologia komparatywna lepiej niż teologia religii tłumaczy zjawisko pluralizmu religii oraz dysponuje lepszymi środkami, by uporać się ze związanymi z nim problemami. Zdecydowaną zaletą badań komparatywnych jest ich szczegółowość i wnikliwość analiz oraz dowartościowanie innego jako innego. Niemniej jednak teologia religii może przygotować grunt pod teologię komparatywną, np. poprzez ukazanie i wyjaśnienie warunków ramowych podejmowanych przez nią badań. Teologia religii nie jest wprawdzie niezbędna dla samej komparatystyki, może jednak pomóc zauważyć i skorygować błędne tendencje, które mają niekorzystny wpływ na proces komparatywny. Podobnie teologia komparatywna może pomóc teologom religii, bazującym zwykle na bardzo ogólnych wiadomościach dotyczących poszczególnych religii, skorygować i sprecyzować wyniki swoich własnych badań. Jednak w obliczu ciągłego niedoboru badań komparatywnych oraz małej ilości osób poświęcających się tego rodzaju aktywności naukowej należałoby – przynajmniej na pewien czas – zawiesić teologię religii i skupić się na komparatystyce. Por. F.X. CLOONEY, *Komparative Theologie*, 24n.

⁵⁸ N. HINTERSTEINER, *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik*, Wien 2001, 318–320.

⁵⁹ Np.: K. VON STOSCH, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, ZKTh 124 (2002), 294–311; TENZE, *Der Wahrheitsanspruch religiöser Traditionen als Problem Interkultureller Philosophie. Philosophische Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Theologie der Religionen und komparativer Theologie*, w: C. BICKMANN, T. VOSSHENRICH, H.-J. SCHEIDGEN, M. WIRTZ (red.), *Rationalität und Spiritualität*, Nordhausen 2009, 203–234; TENZE, *Offenbarung*, Paderborn 2010, 83–93.

⁶⁰ Por. R. BERNHARDT, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005, 276: *Das zentrale Anliegen der «Komparativen Theologie» ist*

K. von Stosch, podobnie jak wcześniej J. Fredericks⁶¹, przekonuje, iż żadne z istniejących stanowisk teologiczno religijnych nie było i nie jest w stanie rozwiązać „podstawowego dylematu”⁶² teologii religii, polegającego na konieczności dowartościowania innych, uznania ich w ich nieredukowalnej odmienności i niepowtarzalności, przy jednoczesnym zachowaniu integralności własnej wiary i tradycji religijnej⁶³. W obrębie teologii chrześcijańskiej chodzi przede wszystkim o pogodzenie wiary w Jezusa Chrystusa jako jedynego i uniwersalnego Zbawiciela z prawdziwą otwartością na wyznawców innych religii, implikującą uznanie i poszanowanie ich odmienności i autentycznej wartości⁶⁴. Dotyczy to nie tylko ekskluzywizmu, ale również inkluzywizmu i pluralizmu. Inkluzywizm przyznaje wprawdzie możliwość zbawczego poznania Boga poza kontekstem chrześcijańskim, niemniej jednak w innych religiach uznaje tylko to, co w pełni odnajduje w obrębie własnej tradycji religijnej. Religie niechrześcijańskie i ich wartości są zatem jedynie deficytowymi formami tego, co w chrześcijaństwie osiągnęło pełny rozkwit i niedościgną doskonałość. Trudno w takim ujęciu mówić o prawdziwym dowartościowaniu pluralizmu religijnego. Inkluzywizm pozostaje wprawdzie wierny własnej tradycji religijnej, jed-

es, die bisherige Religionstheologie hinter sich zu lassen, ihre globalen religionstheologischen Relationierungen aufzubrechen und zu einer religionswissenschaftlich informierten Gegenüberstellung vergleichbarer Themen, Texte, Figuren, Sachverhalte, Riten und Praxisformen einzelner Religionen zu kommen. Dodajmy, że teologowie komparatywni przez teologię religii rozumieją zwykle konstruowanie ogólnych modeli (paradygmatów) teologiczno religijnych oraz spieranie się co do ich ważności i poprawności. Jest to jednak daleko idące uproszczenie (zob. paragraf pierwszy artykułu).

⁶¹ Zob. J. FREDERICKS, *A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions*; TENZE, *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, New York 1999.

⁶² K. VON STOSCH, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, 295: *Das Grunddilemma jeder Theologie der Religionen besteht (...) darin, dass dem (der christlichen Glaubenslogik immanenten) Wunsch nach Festhalten am Eigenen bei möglicher Anerkennung des Fremden in keinem der denkbaren religionstheologischen Modellen entsprochen werden kann.*

⁶³ Por. F.X. CLOONEY, *Komparative Theologie*, 18n.: *Wir müssen von anderen religiösen Möglichkeiten lernen, ohne in relativistische Verallgemeinerungen abzugleiten.*

⁶⁴ Por. K. VON STOSCH, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, 294n. Zdaniem niemieckiego teologa, pryncypialna zdolność chrześcijańskiej teologii do uznania innego jako innego zawiera się *implicite* w dogmacie trynitarnym oraz w życiowej praktyce samego Jezusa, którą jako chrześcijanie winniśmy naśladować. Nie znaczy to, że jesteśmy zobowiązani do bezwarunkowej akceptacji każdej inności i odmienności, zwłaszcza jeśli dotyczy ona nie samej osoby innego, lecz jego poglądów lub moralnego postępowania. Trudno np. uznać za wartościowe odrzucanie wiary w Jezusa Chrystusa przez niewierzących lub wyznawców innych religii. Również sam pluralizm religijny nie jest *a priori* wartością samą w sobie (por. *tamże*, 309n). Z drugiej strony von Stosch zdaje się niekiedy nie rozróżniać między osobową godnością innego, która zawsze i wszędzie domaga się bezwzględnej akceptacji i uznania, oraz poglądami i życiową praktyką innego, które nie zawsze na taką akceptację zasługują. Dlatego też trudno zgodzić się z cytowanym przez niego i przyjętym jako aksjomat zdaniem S. Radhakrishnana: „Pogardzać bogami innych ludzi znaczy pogardzać nimi samymi, gdyż oni i ich bogowie przynależą do siebie” (S. RADHAKRISHNAN, *Weltanschauung der Hindu*, Baden-Baden 1961, 42).

nak o autentycznym uznaniu i dowartościowaniu innych jako innych nie może być w nim mowy⁶⁵.

Również pluralizm nie rozwiązuje napięcia między koniecznością zachowania własnej tożsamości religijnej a powinnością uznania innego jako innego. W przeciwieństwie do inkluzywizmu, stanowisko to przyznaje religiom pozachrześcijańskim ich własną i niepowtarzalną wartość, widząc w nich autentyczne i autonomiczne drogi zbawienia dla swoich wyznawców. Jednak ceną, jaką musi zapłacić, jest dekonstrukcja chrystologii. Żaden teolog chrześcijański, chcąc pozostać wiernym własnej tradycji religijnej, nie może zgodzić się na taki krok, ma bowiem świadomość, że dekonstrukcja chrystologii równa się dekonstrukcji samego chrześcijaństwa. Okazuje się więc, konkluduje von Stosch, że żaden model teologii religii, czy to inkluzywizm, czy to pluralizm, nie wspominając już o ekskluzywizmie, nie jest w stanie rozwiązać „podstawowego dylematu” tej dyscypliny⁶⁶. Przy tym niemożność ta nie jest tylko chwilowym zastojem, tymczasowym brakiem pomysłu, lecz wynika z samych założeń systemowych teologii religii, które uniemożliwiają jej wyjście z „ślepej uliczki” (*Sackgasse*)⁶⁷, w którą zabrnęła.

W tej sytuacji von Stosch proponuje teologię komparatywną jako jedynie możliwą alternatywę dla teologii religii. Tylko ona jest w stanie pogodzić ze sobą dwa podstawowe postulaty chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego: „Trwaj mocno w przekonaniu, że w Jezusie Chrystusie Bóg sam udzielił się człowiekowi” (inkluzywizm) oraz: „Uznaj innego jako innego” (pluralizm)⁶⁸. Spełnieniu tego zadania ma pomóc późna filozofia Ludwiga Wittgensteina, którą niemiecki teolog kładzie jako teoretyczny fundament pod zaproponowaną przez siebie teologię komparatywną⁶⁹. Aby ocenić, na ile propozycja ta jest przekonująca, należy najpierw krótko przyjrzeć się głównym założeniom Wittgensteińskiej filozofii języka.

W swoim wczesnym dziele pt. *Traktat logiczno-filozoficzny*⁷⁰ Wittgenstein reprezentował pogląd, iż zasadniczym i pierwotnym zadaniem filozofa jest poznanie logiki języka. Przekonanie to skrywa w sobie założenie, że istnieje coś takiego, jak „istota języka”. Jej odsłonięcie jest możliwe dzięki zastosowaniu analizy

⁶⁵ Por. K. VON STOSCH, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, 297.

⁶⁶ Por. *tamże*, 296–298.

⁶⁷ TENZE, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 217.

⁶⁸ Por. TENZE, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, 303.

⁶⁹ Zob. TENZE, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001; TENZE, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 168–193.

⁷⁰ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.

strukturalnej, wydobywającej na jaw fakt, że u podstaw języka leży skorelowana ze światem logika języka. Logika ta jest zarazem formą rzeczywistości i formą jej odwzorowania, dokonującą się w myśli. To odwzorowanie znajduje swój wyraz w języku. Inaczej mówiąc, język składa się z pojęć empirycznych, czyli z wyrażań reprezentujących rzeczy, i z funkcji logicznych, łączących te pojęcia ze sobą. Zatem poprawnie funkcjonujący język to taki, który wiernie odwzorowuje rzeczywistość⁷¹.

W drugim okresie swojej twórczości, który dokumentują *Dociekania filozoficzne*⁷², Wittgenstein wyraźnie zarzuca taki sposób rozumienia języka. Zasadnicze pytanie: Jak zbudowany jest język? przyjmuje teraz postać pytania: Jak funkcjonuje on w codziennym użyciu? Zamiast wymyślać teorie, od których oczekuje się rozwiązania problemów filozoficznych, należy zobaczyć, jak sam język te problemy generuje, a następnie dołożyć starań, by pochodzące stąd nieporozumienia usuwać. Wittgenstein powie krótko: „Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą”⁷³. Filozofia ma zatem pełnić funkcję terapeutyczną: jej celem nie jest budowanie abstrakcyjnych teorii czy zgłębianie metafizycznych prawd, lecz walka z „opętaniem naszego umysłu przez środki języka”⁷⁴. By taką walkę prowadzić, potrzebna jest nowa metoda badania języka. Określenie natury tej metody oraz sposobu jej funkcjonowania stanowi oś całej późniejszej twórczości Wittgensteina⁷⁵.

Podstawowe założenie *Dociekań filozoficznych* wyraża się w przekonaniu, iż język i jego charakter jest nam dany wprost, tzn. w jego używaniu. Używanie to odnosi się do wielu rozmaitych czynności. Posługujemy się językiem, aby coś opisać, o czymś zdać sprawę, poinformować; aby coś zaakceptować, zakwestionować; aby nad czymś spekulować, modlić się, błogosławić, przeklinać, przed czymś przestrzegać lub wyrazić uczucia. Wszystkie te czynności językowe Wittgenstein określa mianem „gier językowych” (*Sprachspiele*)⁷⁶. Termin „gra” wskazuje na fakt, iż czynności językowe to mają ze sobą coś wspólnego, to zaś posiadają coś, co je odróżnia. Dla określenia tej cechy języka austriacki filozof używa sformułowania „podobieństwa rodzime”⁷⁷.

⁷¹ Por. J. PIECUCH, *Późny Wittgenstein i sensowna mowa o Bogu*, w: K. WOLSZA (red.), *W trosce o kulturę logiczną. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, Opole 2014, 118n.

⁷² L. WITGENSTEIN, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000 (dalej: DF; odwołania odnoszą się do numeru paragrafu *Dociekań*).

⁷³ DF, § 255.

⁷⁴ DF, § 109.

⁷⁵ Por. J. PIECUCH, *Późny Wittgenstein i sensowna mowa o Bogu*, 120.

⁷⁶ DF, § 23.

⁷⁷ DF, § 67.

Takie rozumienie języka prowadzi do wniosku, iż o znaczeniu danego słowa nie decyduje jego relacja do odpowiadającego mu desygnatu, lecz jego użycie w rozmaitych grach językowych. Krótko mówiąc, „znaczeniem słowa jest jego użycie w języku”⁷⁸. To z kolei prowadzi do nowego określenia tego, czym jest rozumienie. Wittgenstein powiada: „Rozumieć zdanie – znaczy rozumieć jakiś język. Rozumieć język – znaczy władać pewną techniką”⁷⁹. Rozumieć znaczy więc tyle, co wiedzieć, jak się daną rzecz robi. Akt rozumienia jest więc czynnością poprawnego posługiwania się wyrażeniami, jest użyciem języka.

Skoro język jest formą praktyki, to muszą istnieć pewne reguły, które tę praktykę regulują. „Reguła stanowi jakby drogowskaz”⁸⁰. Jej funkcja polega na prowadzeniu nas do celu. Jednak w ramach gry językowej nie wszystko jest bezwzględnie jednoznaczne i z góry określone. Kierujące nią reguły nie mają charakteru wymuszającego standardu i nie dają pełnej gwarancji powodzenia naszego przedsięwzięcia. Dlaczego więc ufamy regułom? Ponieważ tak zostaliśmy wychowani, taka jest nasza praktyka życiowa. Oznacza to, że reguła funkcjonuje jedynie w ramach naszego praktycznego zachowania. Wittgenstein powie wprost: „Zastosowanie pojęcia «kierować się pewną regułą» zakłada wcześniejszy zwyczaj”⁸¹.

Mając to wszystko na uwadze von Stosch proponuje, by język religijny, będący integralnym elementem każdej tradycji religijnej, potraktować jako jeden z przypadków gry językowej i sposobów życia. To zaś oznacza, że wypowiedzi religijne mają nie tylko charakter kognitywno-propozycjonalny, lecz również – a nawet przede wszystkim – regulatywny wzgl. gramatyczny. Łatwo bowiem zauważyć, że ludzie religijni nie tylko wypowiadają pewne sądy na temat rzeczywistości (Boga, świata, człowieka), lecz nadto pozwalają, by sądy te niczym reguły kierowały ich życiem. Przekonania religijne mają więc nie tylko znaczenie teoretyczne, lecz również praktyczne – są elementem systemu znaków, który określa strukturę i kształt pragmatyki życia religijnego. W konsekwencji wypowiedzi wiary są wkomponowane w konkretną praktykę życiową, są nieodłącznym elementem określonej gry językowej, którą trzeba poznać, jeśli chce się zrozumieć ich prawdziwe znaczenie⁸². Bez odniesienia do pragmatyki życia religijnego język religijny pozostaje niezrozumiały⁸³.

⁷⁸ DF, § 43.

⁷⁹ DF, § 199.

⁸⁰ DF, § 85.

⁸¹ L. WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über Grundlagen der Mathematik*, G.E.M. ANSCOMBE, R. RHEES, G.H. VON WRIGHT (red.), (Werkausgabe 6), Frankfurt am M. 2005, 322.

⁸² Por. K. VON STOSCH, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, 302.

⁸³ Por. L. WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, G.H. VON WRIGHT (red.), H. NYMAN (współpraca), (Werkausgabe 8), Frankfurt am M. 1992⁵, 570n.: *Wie weiß ich, dass zwei Menschen das*

Aby zrozumieć treści wiary na płaszczyźnie kognitywno-propozycjonalnej trzeba więc zobaczyć, jak funkcjonują one (płaszczyzna regulatywno-pragmatyczna) w życiu osób i wspólnot, które uznały je i przyjęły jako integralny element własnego obrazu świata (płaszczyzna kognitywno-propozycjonalna). Dotyczy to również mojej własnej wiary, którą rozumiem tylko w tej mierze, w jakiej pozwalalam, by określała ona i regulowała moje życie. Zdania regulatywne – a do takich należą wypowiedzi wiary – zrozumiemy bowiem tylko wtedy, gdy dostrzegamy, jak funkcjonują one w praktyce życiowej i w języku oraz w ich wzajemnym powiązaniu w ramach konkretnej gry językowej, w której uczestniczymy⁸⁴.

W odniesieniu do obcych religii oznacza to, że usytuowane na płaszczyźnie regulatywnej przekonania religijne innych stają się dla mnie zrozumiałe tylko wtedy, gdy zanurzę się w związaną z nimi praktykę religijną, tzn. jeśli stanę się uczestnikiem gry językowej, którą one współkonstruuja. Bramą, która umożliwia mi wejście w świat innych religii, jest dialog. Dzięki praktyce dialogu zyskuje dopiero możliwość uczenia się innego jako innego, poznawania reguł, które nadają kierunek jego życiu i określają jego religijne samorozumienie (autointerpretację). Rozumienie innego na podstawie jego autointerpretacji nie musi od razu oznaczać zgody na każdy aspekt jego inności, jest bowiem jasne, że akt rozumienia nie jest tożsamy z aktem uznania czy akceptacji. Stanie się uczestnikiem gry językowej innego może mi jednak uświadomić, że między jego regułami a moimi istnieją „rodzime podobieństwa”, których dotąd nie dostrzegałem. Wejście w perspektywę innego może też pokazać, że w tym konkretnym przypadku różnice między auto- a heterointerpretacją są na tyle powierzchowne, że ich usunięcie jest nie tylko możliwe, lecz wręcz pożądane. Uczestnictwo w grze językowej innego może więc przyczynić się do rewizji moich dotychczasowych poglądów na jego temat, a w pewnych wypadkach nawet do reinterpretacji mojej własnej tożsamości religijnej. Może się bowiem zdarzyć, że skupienie uwagi na regułach obcej tradycji religijnej skłoni mnie do zastanowienia się nad regułami mojej własnej tradycji, których przestrzeganie nie powinno wynikać z przyzwyczajenia i rutyny, lecz z świadomej refleksji i przekonania⁸⁵.

W takim ujęciu teologia, a w szczególności teologia komparatywna, miała by do spełnienia dwa główne zadania. Po pierwsze, jako gramatyka pełniłaby funkcję deskryptywną, badającą używanie języka religijnego – np. funkcjonowa-

gleiche meinen, wenn jeder sagt, er glaube an Gott? (...) Die Theologie, die auf den Gebrauch gewisser Worte und Phrasen dringt und andere verbannt, macht nichts klarer (K. Barth). Sie fuchelt sozusagen mit Worten, weil sie etwas sagen will und es nicht auszudrücken weiß. Die Praxis gibt den Worten Sinn.

⁸⁴ Por. K. VON STOSCH, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, 303.

⁸⁵ Por. *tamże*, 304n.

nie słowa „Bóg”. Może ona przy tym ukazywać i usuwać istniejące nieporozumienia oraz czynić zrozumiałym posługiwanie się określonymi słowami⁸⁶. Tym samym nabiera ona – analogicznie do filozofii w ujęciu Wittgensteina – charakteru terapeutycznego⁸⁷. Po drugie, teologia komparatywna spełniałaby funkcję hermeneutyczną, polegającą na pośredniczeniu między różnego rodzaju „grami językowymi” oraz dochodzeniu do zrozumienia innego jako innego. Tak ujmowana teologia komparatywna – dodaje von Stosch – nie może wysuwać żadnych normatywnych roszczeń, charakterystycznych dla ufundowanej na Bożym objawieniu teologii konfesyjnej⁸⁸. Nie znaczy to, że badania komparatywne pozbawione są jakichkolwiek kryteriów, pozwalających rozstrzygać o prawdziwości bądź fałszywości sądów religijnych. Mają one jednak charakter filozoficzny⁸⁹, przez co same podlegają permanentnej weryfikacji i modyfikacji. Ten właśnie nieabsolutny charakter kryteriów prawdziwości religii (rozumianej jako swoisty „system semiotyczny”) stanowi o tym, że teologia komparatywna nie prowadzi do żadnych ostatecznych rozstrzygnięć. Świadomość ograniczoności własnej perspektywy badawczej, uwarunkowanej kontekstem historycznym, językowym i kulturowym, oraz niedoskonałość samych metod badawczych, które wciąż należy doskonalić, skłania raczej do wniosku, że wyniki badań komparatywnych mają charakter tymczasowy i odwracalny⁹⁰. Von Stosch nie wyklucza wprawdzie możliwości kooperacji między teologią komparatywną a teologią konfesyjną (do której zalicza także teologię religii), podkreśla jednak, iż badania komparatyw-

⁸⁶ Por. K. VON STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*, 259–277; podobnie C. SEDMAK, *Wittgensteins Sprachmodell und pluralistische Religionstheorie*, ZKTh 117 (1995), 411: *Theologie hat daher sprachwissenschaftliche und textkritische Aufgaben, die erst die Kontextbedingungen religiöser Rede entfalten und die »Rede von Gott« transparent (und daher kritisch) machen. (...) Aufgabe der Theologie wird es sein, funktionierende Sprachspiele zu beschreiben und zu erklären und deren Regeln explizit zu machen. Theologie ist der religiösen Praxis selbstverständlich nachgeordnet*.

⁸⁷ Por. S. RETTENBACHER, *Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie von Sigrid Rettenbacher*, ZMR 89 (2005), 190.

⁸⁸ Por. K. VON STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*, 277–299.

⁸⁹ Por. TENZE, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, 301–316. Według von Stoscha osadzenie teologii komparatywnej na fundamencie filozoficznym jest konieczne, gdyż sięgnięcie do filozoficznych standardów racjonalności jest właśnie tym, co odróżnia ją od teologii religii, która w różnych swoich odmianach zawiera także elementy komparatystyki. Por. TENZE, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, 308.

⁹⁰ Por. TENZE, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, 307. W tym miejscu rodzi się pytanie, czy filozofia Wittgensteina, na której von Stosch opiera swoją koncepcję teologii komparatywnej, w ogóle stanowi odpowiedni instrument dla badań teologicznych. Jeśli bowiem przekonania religijne potraktujemy jako element gry językowej, to musimy konsekwentnie przyjąć, że kierują się one pewną wewnętrzną logiką, niezależną od zewnętrznych (uniwersalnych) kryteriów racjonalności. W związku z tym rodzi się kolejne pytanie: Czy możemy tak pojętą wiarę religijną w ogóle usprawiedliwić wobec roszczeń rozumu krytycznego, czy też skazani jesteśmy na przyjęcie stanowiska fideistycznego? Por. J. PIECUCH, *Późny Wittgenstein i sensowna mowa o Bogu*, 131.

ne ograniczają się wyłącznie do płaszczyzny mikrologicznej i jako takie nie są zainteresowane wypowiedaniem globalnych sądów na temat religii⁹¹. Zresztą porównywanie i ewaluowanie całych systemów religijnych, biorąc pod uwagę ich niesłychaną złożoność i różnicowanie, jest po prostu niemożliwe, o czym teologowie religii zdają się nie wiedzieć bądź zapominać⁹².

Tak rozumiana teologia komparatywna ma z pewnością swoje mocne strony. Przede wszystkim pozwala ona w sposób niezwykle różnicowany, a jednocześnie kompleksowy badać zjawiska religijne, dzięki czemu możemy dostrzec i lepiej rozumieć to, co w owych zjawiskach obce i odbiegające od naszej własnej tradycji religijnej. Docenić należy także troskę teologów komparatywnych o obiektywność wyników prowadzonych badań, czego wyrazem jest chociażby rozwijana przez nich hermeneutyka religijna oraz ciągle doskonała metoda analityczno-porównawcza. Nie bez znaczenia jest też dowartościowanie dialogu międzyreligijnego, w którym komparatyści upatrują klucz do poznania i zrozumienia innych tradycji religijnych. Mimo to teologia komparatywna nie jest pozbawiona trudności i pytań, na które trudno czasem znaleźć zadowalającą odpowiedź.

Przede wszystkim nie jest jasne, na czym polega teologiczny charakter teologii komparatywnej, skoro jej teoretyczny fundament ma mieć charakter filozoficzny, a jej metoda (porównywanie zjawisk religijnych) zaczerpnięta została z religioznawstwa. Jej zwolennicy podają zwykle dwa kryteria, mające decydować o przynależności teologii komparatywnej do dziedziny teologii. Po pierwsze, teologia komparatywna – w przeciwieństwie do nauk religioznawczych – zainteresowana jest problematyką prawdy⁹³. Po drugie, teolog komparatywny nie bada religii z pozycji niezaangażowanego obserwatora, lecz pozostając wierny własnej tradycji religijnej, angażuje się w tradycję obcą. Wprawdzie może go to doprowadzić do krytycznej rewizji własnych przekonań religijnych, lecz zasadniczo nie zmienia to charakteru jego religijnej tożsamości⁹⁴.

Odnosnie do pierwszego kryterium należy zauważyć, iż nie jest ono ani oryginalne, ani wystarczające. Także filozofia pyta o prawdziwość religii, czym m.in. różni się od empirycznego religioznawstwa. Jednak podczas gdy filozofia bada prawdę religii w świetle ogólnych zasad rozumu, teologia rozstrzyga tę kwestię w oparciu o Boże objawienie (przedmiot formalny teologii)⁹⁵, w którym dostrze-

⁹¹ Por. K. VON STOSCH, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, 307.

⁹² Szerzej na ten temat zob. K. KALUŻA, *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, 81–83.

⁹³ Por. F.X. CLOONEY, *Komparative Theologie*, 25: *Komparatives Lernen sollte sich mit Fragen nach Wahrheit befassen und sich nicht loslösen von Dingen, die für den Glauben zentral sind*.

⁹⁴ Por. K. KALUŻA, *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, 52n.

⁹⁵ Por. S. THOMAS AQUINATIS, *STh I*, q. 1, a. 7: *Omnia autem tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem*.

ga zasadnicze kryterium prawdziwości religii, i to zarówno religii w ogóle (*religio* jako *ordo hominis ad Deum*⁹⁶), jak i konkretnych religii historycznych (*religiones*)⁹⁷. Przykładem takiego spojrzenia na religię i religie jest właśnie teologia religii, która wychodząc od własnego objawienia, uznawanego za prawdziwe, pyta o teologiczną kwalifikację innych religii. Tymczasem teologia komparatywna usiłuje zdystansować się od tego typu refleksji nad religią i religiami, sięgając do czysto racjonalnych (filozoficznych) standardów racjonalności.

Gdy idzie o drugie kryterium, nie jest do końca jasne, na czym dokładnie ma polegać postulowana tu hermeneutyka zmiany perspektyw. Zakładana w jej kontekście możliwość krytycznej rewizji własnych przekonań religijnych, dokonywanej w świetle obcej tradycji religijnej, zakłada, że inne religie i ich teologie dysponują takim rodzajem objawienia, które może stać się kryterium prawdziwości – a w konsekwencji korektywem – objawiania obecnego we własnej tradycji religijnej (z takim roszczeniem występuje np. islam wobec objawienia chrześcijańskiego). Pomijając fakt, że przyjęcie tego rodzaju procedury optuje w stronę hipotezy pluralistycznej, powstaje pytanie, na podstawie jakich kryteriów należy oceniać roszczenia prawdziwościowe religii, w świetle której dokonuje się krytycznej rewizji swojej własnej. Na tle zaprezentowanych wyżej założeń systemowych teologii komparatywnej odpowiedź wydaje się dość oczywista: na podstawie ogólnych kryteriów racjonalności, właściwych wszystkim ludziom wszystkich kultur i religii⁹⁸. W ten sposób wracamy do punktu wyjścia: w ramach komparatystyki uniwersalną płaszczyzną porozumienia między religiami nie jest samoobjawienie się Boga człowiekowi, ale wspólny wszystkim rozum. To on stanowi właściwe kryterium, według którego należy rozstrzygać słuszność bądź niesłuszność roszczeń prawdziwościowych poszczególnych religii i ich teologii. W konsekwencji teologia komparatywna jawi się raczej jako rodzaj filozofii religii, której przedmiotem materialnym są różne tradycje religijne i ich teologie (stąd jej ścisły związek z religioznawstwem), a nie jako teologia⁹⁹.

⁹⁶ S. THOMAS AQUINATIS, *STh II-II*, q. 81, a. 1.

⁹⁷ I.S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”, 481: „(...) zasadniczym celem istnienia religii jest umożliwienie człowiekowi osiągnięcia zbawienia, polegającego na zawiązaniu osobowej wspólnoty bosko-ludzkiej już w immanencji świata i w doczesnym życiu każdego człowieka. Prawdziwość religii w sensie teologicznym oznacza więc jej faktyczną zdolność do pośredniczenia w osiągnięciu owej komunii z Bogiem. Jako że z jednej strony zdolność tę trudno zweryfikować, z drugiej zaś – zbawienie pochodzić może wyłącznie od Boga, który inicjuje je w objawieniu, stąd też objawienie Boże staje się ostatecznym kryterium prawdziwości religii”.

⁹⁸ Por. N. HINTERSTEINER, *Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit*, 113n.: „Teologia komparatywna funkcjonuje najlepiej wtedy, gdy prowadzi do dialogicznej rozmowy między teologiami, a teologowie dają sobie nawzajem gwarancję swej gotowości do rozmów, słuchania i odwagi, z jaką podejmują się argumentacji odnośnie do wiarygodności i prawdziwości danych teologumenów. Clooney wierzy w tego rodzaju dialog, ponieważ chrześcijanie i hindusi mają swój wspólny fundament w rozumie”.

⁹⁹ Por. K. KALUŻA, *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, 76n. Inna rzecz, że wielu teologów komparatywnych teologię pojmuje bardzo szeroko. Por. K. WARD, *Programm*,

Wszystkie te problemy spowodowały, że postulat całkowitego zastąpienia teologii religii przez teologię komparatywną spotkał się z mniej lub bardziej zdecydowaną krytyką tak ze strony teologów religii (Reinhold Bernhardt, Perry Schmidt-Leukel), jak i niektórych teologów komparatywnych (Stephen Duffy, Peter C. Phan, Sigrid Rettenbach, Claude Ozankom, Catherine Cornille i inni). Autorzy ci zwracają uwagę na fakt, że również na płaszczyźnie mikrologicznej proces komparatywny prędzej czy później dojdzie do momentu, w którym trzeba będzie postawić pytanie o kompatybilność określonych elementów chrześcijaństwa z ich niechrześcijańskimi odpowiednikami (korelatami)¹⁰⁰. Jak słusznie uważa P. Schmidt-Leukel, możliwe są tylko cztery odpowiedzi: (1) obydwa elementy są fałszywe; (2) jeden z nich jest prawdziwy, a drugi fałszywy; (3) jeden z nich lepiej (pełniej) odzwierciedla prawdę niż drugi; (4) obydwa elementy są w równym stopniu prawdziwe. Łatwo zauważyć, że odrzuciwszy pierwszą z wymienionych opcji, znów dochodzimy do trzech podstawowych stanowisk teologiczno-religijnych, tyle że tym razem na płaszczyźnie mikrologicznej¹⁰¹. W tej sytuacji teolog komparatywny ma tylko dwie możliwości: albo opowiedzieć się za jednym z wymienionych stanowisk, albo w ogóle zaniechać wyboru¹⁰². Wybór pierwszej opcji oznacza przejście na płaszczyznę normatywną, charakterystyczną dla teologii religii. Wybór drugiej możliwości jest równoznaczny z rezygnacją z problematyki prawdziwościowej, a w konsekwencji z pozostaniem na płaszczyźnie empiryczno-deskryptywnej, właściwej religioznawstwu. Ponadto należy mieć świadomość, iż nie można badać określonych elementów religii (prawd wiary, symboli, tekstów, rytuałów itd.) bez uwzględnienia innych elementów, w którymi są one ściśle powiązane¹⁰³. Przejście z płaszczyzny mikrologicznej na

Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie, 67: „Podobnie jak sama teologia, tak i teologia komparatywna jest w sobie bardzo zróżnicowana. Jednak jest ona teologią – porównawczym studium przekonań, doktryn i argumentów wiary. Jest ona komparatywna, gdyż zestawia ze sobą różne zasoby religijnych przekonań”. Ward zdaje się tutaj sugerować, że o teologicznym charakterze teologii komparatywnej decyduje przedmiot materialny – przekonania religijne. Na gruncie ogólnej metodologii nauk jest to jednak pogląd błędny. Także inne nauki religioznawcze mogą badać doktryny, przekonania i argumentacje religijne. Por. A. BRONK, *Nauka wobec religii*, 129.

¹⁰⁰ R. BERNHARDT, *Ende des Dialogs?*, 277: *Wenn es nicht beim bloßen religionsphänomenologischen Vergleich bleiben soll, sondern der Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens geltend gemacht wird, kommt es unvermeidlich zu einer Wertung der verglichenen Phänomene.*

¹⁰¹ Por. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 91.

¹⁰² Dodajmy, że paradygmaty teologiczno-religijne nie są celem samym w sobie; tworzy się je po to, aby umożliwić wybór jednego z nich. Dla ścisłości trzeba też zauważyć, że często używane przez komparatystów sformułowanie „tworzenie paradygmatów teologiczno-religijnych” nie jest do końca poprawne. Zwłaszcza ekskluzywizm nie jest efektem refleksji teologiczno-religijnej, lecz zastanym i do niedawna powszechnym stanowiskiem Kościoła w sprawie religii niechrześcijańskich, zanim jeszcze powstała teologia religii. Stanowisko inkluzywistyczne również nie jest efektem świadomego tworzenia kolejnego modelu teologii religii. Przeciwnie, to teologia religii jest efektem reakcji Kościoła (katolickiego) i teologii na ekskluzywizm.

¹⁰³ R. BERNHARDT, *Suche nach dem Eckstein. Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen*, w: HerKort 2 (2010) [numer specjalny]: *Konflikt und Kooperation. Können die Religionen*

płaszczyznę makrologiczną (systemową) jest zatem nieuniknione, a to oznacza, że teologia komparatywna nie może zastąpić teologii religii¹⁰⁴.

Do podobnych wniosków dochodzi także Clooney. Przyznaje on, że porównując teksty chrześcijańskie z tekstami *Wedanty* dochodzi do momentu, w którym musi rozstrzygnąć, czy zbawienie polega na poznaniu Brahmana, czy też jego wyłącznym źródłem jest Jezus Chrystus¹⁰⁵. Porównując zaś teksty śiwaistyczne i wisznuistyczne z tekstami chrześcijańskimi, prędzej czy później natyka się na pytanie o Boga – o to, kto Nim właściwie jest: Śiwa, Wisznu, czy Bóg Jezusa Chrystusa? Nieunikniona staje się również kwestia inkarnacji: Czy Jezus Chrystus jest rzeczywiście jedynym wcieleniem Boga, jak głosi chrześcijaństwo, czy może Rama i Kriszna są nimi również, o czym zapewnia hinduizm?¹⁰⁶ Pytań tych nie da się rozstrzygnąć na poziomie zwykłej fenomenologii religii, gdyż płaszczyzna deskryptywna jest tutaj niewystarczająca. Czy to oznacza, że należy zwrócić się ku teologii religii?

4. W kierunku syntezy

Odpowiedź na powyższe pytanie nie jest łatwa i będzie zależała od tego, jak dany teolog rozumie istotę i zadania obydwu dyscyplin. Sam Clooney dochodzi ostatecznie do uznania prawomocności zarówno teologii komparatywnej, jak i teologii religii, podkreślając jednocześnie ich metodologiczną odrębność oraz odmienny zakres kompetencji: „jedna [dyscyplina – K.K.] nie zastępuje drugiej. Żadna nie jest tylko wstępem do drugiej, i żadnej nie można strofować za to, że nie spełnia zadań drugiej”¹⁰⁷. Teologia religii może stanowić użyteczny grunt pod teologię komparatywną, wskazując na warunki wstępne oraz podstawowe założenia teoretyczne (filozoficzne, teologicznofundamentalne i dogmatyczne), z którymi musi zmierzyć się każda praktyka komparatywna. Nawet jeśli ukazanie tego rodzaju założeń nie jest konieczne dla samego procesu komparatywnego, to jednak może ono istotnie przyczynić się do uniknięcia nieprawidłowości oraz skorygowania błędnych tendencji.

Zusammenfinden?, 3: *Die Komparativen Theologen ziehen sich auf eine «mikrologische» Sichtweise zurück. Sie wollen das Einzelne und Spezifische anschauen, nicht das Große und Ganze. Aber das Einzelne steht unlösbar im Gesamtkontext der jeweiligen Tradition und der Einstellung, die der Christ dazu hat. Und zu diesem Ganzen gehören auch die mit dem Christusglauben verbundenen Ansprüche auf Universalität, Singularität, Letztgültigkeit und Exklusivität.*

¹⁰⁴ Por. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*, 92.

¹⁰⁵ Por. F.X. CLOONEY, *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany 1993, 190.

¹⁰⁶ Por. TENZE, *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford 2001, 180.

¹⁰⁷ TENZE, *Komparative Theologie*, 24.

Również teologia komparatywna może wspomóc teologię religii, która zwykle bazuje na ogólnych charakterystykach religii, bez zagłębiania się w kwestie szczegółowe. Wyniki badań komparatywnych mogłyby więc istotnie przyczynić się do skorygowania, sprecyzowania lub pogłębienia już osiągniętych stanowisk teologiczno-religijnych, których poprawność winna opierać się nie tylko na założeniach teoretyczno-systemowych, ale również na materiale empirycznym, pochodzącym ze spotkań z „innymi” i ich religiami. Tylko tak będzie można uniknąć pochopnych uogólnień i błędnych, a nierzadko również krzywdzących osądów, kierowanych pod adresem innych religii i ich wyznawców¹⁰⁸.

Należy też zauważyć, że wbrew zapewnieniom K. von Stoscha, teologia komparatywna nie rozwiązuje „podstawowego dylematu” teologii religii¹⁰⁹. Głównym tego powodem jest koncentrowanie się na zagadnieniach hermeneutycznych oraz brak jednoznacznie sprecyzowanego statusu metodologicznego tej dyscypliny. Z drugiej strony wypada podkreślić, że również teologia religii podlega nieustannemu rozwojowi i ciągłej modyfikacji, czego teologowie komparatywni zdają się nie dostrzegać. Traktowanie paradygmatów teologiczno-religijnych na modłę jasno skryształizowanych monolitycznych systemów zdecydowanie nie odpowiada współczesnemu rozumieniu tej dyscypliny i w żaden sposób nie znajduje odzwierciedlenia w dzisiejszym stanie badań¹¹⁰. Doskonałym tego przykładem są aktualne dyskusje w obrębie stanowiska inkluzywistycznego, zainteresowanego nie tylko jednością i powszechnością zbawczą Jezusa Chrystusa i Kościoła, ale również otwartością i gotowością do dialogicznego spotkania z innymi jako *innymi*. Na płaszczyźnie założeń teoretyczno-systemowych usiłowania te niejednokrotnie zbliżają się do teologii komparatywnej, o czym świadczy chociażby

¹⁰⁸ Por. F.X. CLOONEY, *Komparative Theologie*, 24n.

¹⁰⁹ Również von Stosch zmuszony jest przyznać, że samo już przyjęcie prawdy o istnieniu uniwersalnej zbawczej woli Boga, będącej podstawą teologicznego dowartościowania innych tradycji religijnych jako możliwych „kanałów zbawczej łaski” dla ich wyznawców, nie może dokonać się *a priori*. Stąd nie należy zbyt pochopnie zarzucać teologii religii na rzecz mikrologicznie zorientowanej teologii komparatywnej. Por. K. VON STOSCH, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, 308.

¹¹⁰ W. KLAUSNITZER, „*Nostra Aetate*“ als Ausgangspunkt einer Theologie der Religionen, 109–111, zwraca uwagę na fakt, iż teologia religii nie jest przedsięwzięciem jednorodnym, o czym świadczy chociażby wielość kierunków i sposobów jej uprawiania. Na pewnym etapie rozwoju teologia religii (a wcześniej niektórzy jej prekursorzy) otwarła się na konkretne religie historyczne, niejednokrotnie sięgając do metody porównawczej. Por. H. DE LUBAC, *Amida (Aspects du bouddhisme II)*, Paris 1955; J.A. CUTTAT, *La Mystique et les mystiques*, Paris 1965; H. DUMOULIN, *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg 1966; G. MENSCHING, *Der Offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander*, Stuttgart 1974; C. THOMA, *Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt (1982) 1989²; H. KÜNG, J. VAN ESS, H. VON STIETENCROON, H. BECHERT, *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München 1984; H. WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982; H. ZIRKER, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989; P. SCHMIDT-LEUKEL, „Den Löwen brüllen hören“. *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn 1992.

zaproponowany przez Reinholda Bernhardta model „mutualnego inkluzywizmu” (*mutualer Inklusivismus*)¹¹¹.

W odróżnieniu od tradycyjnego inkluzywizmu, inkluzywizm „mutualny” wzgl. „hermeneutyczny” łączy refleksję konceptualną, zmierzającą do konstruowania teoretycznych modeli teologiczno religijnych, z refleksją nad wydarzeniem spotkania konkretnych religii. Istotnym elementem tak rozumianej teologii religii jest zwrócenie uwagi na kontekst (społeczny, kulturowy, religijny itd.), w jakim dany model teologiczno religijny występuje. Nie istnieje żadna uniwersalna perspektywa, żadna metateoria, która pozwalałaby w sposób neutralny i bezwzględnie obiektywny spoglądać na wszystkie religie. Każda tradycja religijna dysponuje własnym centrum znaczeniowym (*Bedeutungszentrum*), z którym związane są roszczenia do uniwersalności i prawdziwości. Nierzadko roszczenia te generują sytuacje napięcia lub konfliktu. Czasem krzyżują się ze sobą lub obejmują, wykazując pewne „rodzime podobieństwa”. Tak czy inaczej, właściwych religiom centr znaczeniowych nie da się zharmonizować lub zneutralizować przy pomocy jakiejś globalnej teorii religii (*global theology*)¹¹². Nie istnieje też żadna uniwersalna podstawa jedności wszystkich tradycji religijnych w postaci jakiejś ogólnej „istoty religii”¹¹³. W związku z tym – konkluduje Bernhardt – „istnieć może tylko dialog «ptolemejskich» perspektyw, tzn. spór o prawdę, nigdy natomiast przełom w kierunku «kopernikańskiego» oglądu jedności (*Einheitsschau*). Wielości religijnych spojrzeń nie da się sprowadzić do jakiegoś wyższego monizmu”¹¹⁴. Stąd konieczna jest ciągła zmiana perspektyw: spoglądanie i uczenie się innego w kontekście jego własnej tradycji religijnej i odwrotnie – rozumienie własnej tradycji religijnej z perspektywy innego. Istotne w tym wszystkim jest rozróżnienie między wypowiedzią (*Aussage*) a treścią (*Inhalt*): tylko treści wiary mogą mieć charakter uniwersalny, natomiast konkretne formy językowe, w których zostały wyrażone, naznaczone są historyczną partykularnością i przygodnością¹¹⁵. Konkretnie oznacza to: „Tak jak uniwersalne znaczenie Chrystusa

¹¹¹ Zob. R. BERNHARDT, *Ende des Dialogs?*, 206–275.

¹¹² Z propozycją „teologii globalnej” (*global theology*) w sensie uniwersalnej płaszczyzny refleksji nad religiami wystąpił m.in. J. HICK, *Death and Eternal Life*, London 1985, 29n.

¹¹³ W związku z tym Bernhardt proponuje, by zrezygnować z wszelkich prób poszukiwania ścisłej definicji religii. Religię należy raczej rozumieć jako „pole semantyczne o otwartych krawędziach”, którego centrum integracyjnym jest odniesienie do Transcendencji, rozumiane jako zakorzenienie poszukującego własnej tożsamości człowieka w pewnym ostatecznym punkcie odniesienia (*point of reference*), pozwalającym zinterpretować zewnętrzny świat i własne życie w ramach szerszego, a zarazem głębszego porządku, który nadaje temu życiu sens i otwiera przed nim perspektywę zbawczego spełnienia. Por. R. BERNHARDT, *Ende des Dialogs?*, 25.

¹¹⁴ Por. *tamże*, 209n.

¹¹⁵ Podobnie K. VON STOSCH, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, 309n.: *Der christliche Absolutheitsanspruch impliziert nicht die Behauptung einer unveränderlichen Form des Glaubens oder unumstößlicher Kriterien zu deren Ermittlung, sondern den Mut, diesen die unbedingte Beziehungswirklichkeit Gottes zusagende An-*

zostało wyartykułowane w ramach tradycji chrześcijańskiej, tak też uniwersalne znaczenie Buddy zostało wyrażone w nurcie tradycji buddyjskiej¹¹⁶.

Świadomość różnicy między podstawą chrześcijańskiej wiary (*Glaubensgrund*), która równocześnie jest uniwersalną podstawą wszystkiego, co istnieje (Bóg jako uniwersalna podstawa bytu), a jej językową artykulacją (*Ausdruck des Glaubens*) motywuje do przyjęcia postawy otwarcia i wzajemnego zrozumienia. Skoro bowiem tajemnica Boga jest nieskończona, to jest rzeczą naturalną, że nie da się jej adekwatnie wyrazić przy pomocy skończonych pojęć i słów, na których opiera się język religijny. Wszelkie wypowiedzi dotyczące Boga (Absolutu) mają charakter przygodny (nieabsolutny), w związku z czym nie można wykluczyć innych sposobów mówienia o Bogu, nawet jeśli odbiegają one od naszej wrażliwości duchowej, teologicznej i językowej. Wyraźnie przypomina o tym Sobór Watykański II w Deklaracji *Nostra aetate*, stwierdzając, iż „Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem przypatruje się owym sposobom działania i życia, owym nakazom i doktrynom. Chociaż pod wieloma względami różnią się one od tych, które sam przestrzega i które poleca, często odbija się w nich promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2). W Dekrecie misyjnym *Ad gentes divinitus* znajdujemy zaś wyraźne zalecenie ewentualnego przyjmowania do chrześcijańskiego życia zakonnego przedchrześcijańskich tradycji ascetycznych i kontemplacyjnych: „Instytuty zakonne (...) niech usilnie rozważają, w jaki sposób tradycje ascetyczne i kontemplacyjne, których załączki wprowadzone zostały przez Boga do dawnych kultur niekiedy jeszcze przed przepowiadaniem Ewangelii, mogłyby być włączone w chrześcijańskie życie zakonne” (DM 18). W konsekwencji inkluzywizm wcale nie musi oznaczać postrzegania innych tradycji religijnych jako deficytowych form chrześcijaństwa. Przeciwnie, chrześcijanin winien mieć świadomość, że wiara z natury ukierunkowana jest na przyszłość, zmierza ku rzeczywistości, której nie jesteśmy w stanie adekwatnie nazwać, uchwycić i wyrazić. Wciąż pozostajemy „w kręgu obrazów, metafor, porównań i niekończących się pytań. Taka jest zasadnicza postać wiary, której nie zmieniło przyjście Chrystusa. To, co częściowo tylko poznajemy, jest obietnicą spełnienia¹¹⁷.”

Objawienie, które ludzkość otrzymała, nie jest bynajmniej absolutne¹¹⁸. Chrystus objawił ludziom Boga, ale nie jest to jeszcze cała ostateczna pełnia Bożej

spruch (mit Hilfe des Heiligen Geistes) in allen Sprachspielen, Situationen und Grammatiken verstehbar zu machen. Dabei steht die Bedeutung der eigenen Glaubenssätze gerade angesichts ihrer Korrelationsversuchen aufbauenden regulativen Behandlung keineswegs für allemal fest.

¹¹⁶ R. BERNHARDT, *Ende des Dialogs?*, 211.

¹¹⁷ W. HRYNIEWICZ, *Wprowadzenie do wydania polskiego: Odkrywać nieznaną oblicze Boga*, w: J. DUPUIS, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, 20.

¹¹⁸ We współczesnej teologii religii pojęcie „absolutności” rezerwuje się dla osoby Jezusa Chrystusa jako wcielonego Logosu, przy czym nasze poznanie Jego boskiej tożsamości jest zawsze

prawdy. „Po części bowiem tylko poznajemy i po części prorokujemy. Gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe. (...) Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno (...)” (1 Kor 13,9.12). Wszyscy zmierzamy do Boga drogą poznania częściowego („Teraz poznaję po części”; 1 Kor 13,12), na której boska tajemnica i ludzka nadzieja wzajemnie się przenikają. Ostatecznie tylko Bóg jest rzeczywistością absolutną. Żadna religia – łącznie z chrześcijaństwem – nie może pretendować do takiej iście boskiej absolutności¹¹⁹. Owszem, Jezus Chrystus jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek jest pełnią Bożego objawienia, ale – jak zauważa Jacques Dupuis – „nawet w Chrystusie nie zostało objawione wszystko, co tylko można o Bogu wiedzieć. Takie myślenie jest sprzeczne z Nowym Testamentem. Jest jeszcze eschatologia – to jest definitywne objawienie Boże. Bóg nie może w historii objawić się głębiej, niż uczynił to w Jezusie Chrystusie, ale jest jeszcze pełnia eschatologiczna”¹²⁰. Inaczej mówiąc, Chrystus jest pełnią Bożego objawienia, tj. absolutnym, nieodwracalnym i niedoścignym samoudzieleniem się Boga-*Agapé* człowiekowi, ale pełnia ta nigdy nie zostanie w całej adekwatności poznana i wyrażona w ludzkich dziejach na ziemi. Duch Boży nieustannie prowadzi nas ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga w Jezusie Chrystusie, ku której wszyscy zmierzamy i której ostatecznego objawienia oczekujemy w dniu „Wielkiego Spełnienia” (W. Hryniewicz) ziemskiej historii ludzkości¹²¹.

Nie oznacza to, że objawienie Boga w Jezusie Chrystusie jest niekompletne i domaga się uzupełnienia przez inne, komplementarne w stosunku do niego, manifestacje boskiej rzeczywistości¹²². Jednak ze względu na pryncypialną niekompletność i aspektowość naszego poznania Boga (*Deus semper maior*) nie możemy wykluczyć, że inne tradycje religijne, przechowujące autentyczne doświadczenia Transcendencji (a nie tylko głębi ludzkiej duszy czy Kosmosu), ukazują pewne aspekty boskiej rzeczywistości, które w chrześcijaństwie są mniej

ograniczone i uwarunkowane. Natomiast w odniesieniu do chrześcijaństwa jako religii *sui generis* używa się pojęcia „wyjątkowość”. Szerzej na ten temat zob. I.S. LEDWOŃ, „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, 311–458.

¹¹⁹ Por. W. HRYNIEWICZ, *Wprowadzenie do wydania polskiego: Odkrywać nieznanne oblicze Boga*, 19.

¹²⁰ *Wszyscy zmierzamy do prawdy*. Z o. Jacques'em Dupuis, teologiem, rozmawia ks. ADAM BONIECKI, w: *TPow* 3 (2002), 11.

¹²¹ Por. C. GEFFRÉ, *Jedyność chrześcijaństwa a pluralizm religijny*, „Znak” 8 (1996) 495, 25: „Chrześcijaństwo jako religia historyczna nie może zatem rościć pretensji do «objęcia» innych religii. «Synteza» należy do Boga poza historią. (...) Chrześcijaństwo jako pewna religia historyczna określa się raczej jako wymaganie dialogu (...). Zamiast zrezygnować z wiary w Jezusa Chrystusa jako absolutu, wolę powiedzieć, że chrześcijanin powinien zrezygnować z wszelkich pretensji do posiadania prawdy absolutnej, ponieważ wierzy w Chrystusa jako absolut, to znaczy jako eschatologiczną pełnię, która nie będzie nigdy adekwatnie objawiona w historii”.

¹²² KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus* (2000), nr 6: „Sprzeciwia się więc wierze Kościoła teza o ograniczonym, niekompletnym i niedoskonałym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, które rzekomo znajduje uzupełnienie w objawieniu zawartym w innych religiach”.

wyraźne lub mniej eksponowane. Ukazanie pryncypialnej możliwości występowania tego rodzaju aspektów w religiach niechrześcijańskich jest rzeczą teologii religii (nie możemy *a priori* zakładać, że inne religie są „miejscami” Bożego objawienia i „kanałami” zbawczej łaski), natomiast konkretne ich wskazanie to rola teologii komparatywnej. Na obecnym etapie rozwoju nauk religiologicznych każda z wymienionych dyscyplin posiada właściwe sobie metody i kompetencje, predysponujące ją do spełnienia wyznaczonych jej zadań. W takiej perspektywie postrzeganie teologii religii i badań komparatywnych w roli konkurentów lub przeciwników nie jest ani konieczne, ani właściwe. O wiele bardziej kreatywna i przyszłościowa wydaje się relacja wzajemnej kooperacji, w ramach której każda z dyscyplin miałaby do spełnienia określoną rolę, przy jednoczesnym zachowaniu własnej specyfiki i metodologicznej odrębności.

Dodajmy na koniec, że odkrywanie w religiach nieznanych dotąd aspektów boskiej tajemnicy, do czego istotnie mogą przyczynić się badania komparatywne, nie oznacza wejścia na ścieżkę relatywizmu. Musimy pamiętać, że prawdy nie można pojmować na sposób rzeczy. Ma ona przede wszystkim charakter osobowy, personalistyczny. Kiedy Chrystus mówi o sobie, że jest Prawdą (por. J 14,6), oznacza to, że Prawda Boża nas ogarnia i bierze w swoje posiadanie. To ona tworzy więź między osobami, wprowadza w żywe relacje i umożliwia autentyczny dialog. Właśnie dlatego prawda jest relacyjna, czego nie należy mylić z relatywizmem, który prowadzi do indyferentyzmu, a niekiedy nawet do zaprzeczenia rzeczywistości transcendentnej¹²³. Zgodnie z chrześcijańskim *Credo*, relacyjność i miłość są istotą samego Boga, który jest wspólnotą Osób. Dlatego „relacjonizm” jako sposób myślenia uwzględniającego skomplikowaną sieć nieuchronnych odniesień i uwarunkowań ludzkiego życia, także religijnego, powinien stanowić podstawową zasadę wszelkich badań nad religią i religiami. Wydaje się, że otwarty inkluzywizm oraz teologia komparatywna są dzisiaj na dobrej drodze, by zasadę tę uczynić integralnym komponentem swojej metody.

Chrześcijaństwo jako religia wcielonego Logosu jest z pewnością religią wyjątkową, ale to nie oznacza, że nie potrzebuje innych i że może się bez nich obejść. Przeciwnie, chrześcijaństwo jest religią, która potrzebuje „innego” i która nie chce istnieć bez niego. Formuła „nie bez innego” (*pas sans l'autre*) pochodzi od francuskiego jezuita i myśliciela Michaela de Certau. W jego głównym dziele, *La Faiblesse de croire*, czytamy: „Formuła «nie bez innych» wyznacza chrześcijaństwu szczególne miejsce w tym sensie, że ustanawia zasadę jego niemocy czynienia wszystkiego samemu. Wskazuje także kierunek ku powszechności, ale

¹²³ Por. W. HRYNIEWICZ, *Wprowadzenie do wydania polskiego: Odkrywać nieznanne oblicze Boga*, 17.

jako wezwanie o pomoc, jako potrzeba innego¹²⁴. Oznacza to, że „chrześcijaństwo jest religią powszechną, jako że jest nosicielem zbawienia ofiarowanego wszystkim, i jest jednocześnie religią partykularną, gdyż wyznaje, że brakuje mu «innego» do wypełnienia tego zadania¹²⁵. W konsekwencji chrześcijaństwo jest „religią dialogu *per excellence*”¹²⁶. Również ten fakt powinien stać się zasadą stymulującą i spajającą wszelkie badania nad religią i religiami.

Zamykanie się w religijnym getcie było i jest wielką pokusą każdej religii, nie tylko chrześcijaństwa. Efektem tego są różnej maści fundamentalizmy, przemoc, wojny i terroryzm. Z drugiej strony nie chodzi o to, by z dialogu uczynić ideologiczną wręcz formę pacyfikacji wszelkich napięć i konfliktów religijnych w myśl zasady: „Wszyscy mówimy o tym samym, tylko innymi językami”. Niwelowanie różnic za wszelką cenę jest tak samo szkodliwe jak ich zbytne akcentowanie, gdyż ostatecznie prowadzi do rozplynięcia się i utraty własnej tożsamości. Autentyczny dialog jest możliwy tylko tam, gdzie spotykam innego jako innego. Również tutaj z pomocą przychodzi zasada trynitarna: dialog Ojca z Synem w Duchu Świętym jest możliwy tylko dlatego, że Ojciec nie jest Synem, a Syn nie jest Ojcem. Nie można mówić o więzi tam, gdzie zachodzi całkowita tożsamość. Miłość jest „tożsamością w różnicy” i „różnicą w tożsamości”. Poza tym napięciem możliwy jest tylko monizm albo dualizm. Rodzi się zatem pytanie, czy teologia religii i teologia komparatywna nie mogłyby funkcjonować w obrębie większej całości, mianowicie w ramach komparatywnej teologii religii, której bazą teoretyczno-systemową byłaby teologia trynitarna. Jeśli przyjąć, że zadaniem teologii jest interpretowanie całej rzeczywistości *sub ratione Trinitatis*, a religie są częścią tej rzeczywistości, to możliwość taka jest co najmniej godna przemyślenia¹²⁷. Według Ekkelharda Wollebena trynitarnie wyznanie wiary stanowi „jedyną adekwatną odpowiedź chrześcijaństwa na wyzwanie pluralizmu”¹²⁸. Jacques Dupuis stwierdza natomiast: „W każdym autentycznym doświadczeniu religijnym obecny jest i działa Trójjedyny Bóg objawienia chrześcijańskiego”¹²⁹. W rzeczy samej postulat budowania teologii religii na fundamencie teologii trynitarniej był wielokrotnie podejmowany. Propagowali go m.in. R. Panikkar, J. Dupuis, G. D’Costa,

¹²⁴ M. DE CERTAU, *La Faiblesse de croire*, Paris 1987, 152. Cyt. za: Z. KUBACKI, *Kościół, religie i zbawienie*, Kraków 2016, 621n.

¹²⁵ Z. KUBACKI, *Kościół, religie i zbawienie*, 622.

¹²⁶ *Tamże*.

¹²⁷ Na temat możliwości uprawiania teologii religii na bazie teologii trynitarniej zob. K. KALUŻA, *Teologia trynitarna jako podstawa chrześcijańskiej teologii religii?*, w: G. DZIEWULSKI (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź – Kraków 2007, 277–312.

¹²⁸ E. WOLLEBEN, *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religions-theologie*, Göttingen 2004, 337.

¹²⁹ J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll – New York 2002⁴, 277.

V.M. Kärkkäinen, S.M. Heim, G. Greshake, H. Kessler oraz R. Bernhardt. To, czy uda się go zrealizować w ramach teologii komparatywnej, pozostaje kwestią otwartą. Jest oczywiste, że komparatystyka jako konkretna metoda analizy zjawisk religijnych może z powodzeniem obejść się bez teologii trynitarniej. Jednak, jak już wspomniano, samo stosowanie metody porównawczej nie stanowi jeszcze o teologii. Proces komparatywny musi ostatecznie zakończyć się teologiczną interpretacją wyników badań. Tu właśnie mogłaby przyjść z pomocą teologia trynitarna jako swego rodzaju „teoria ramowa” szeroko pojętej hermeneutyki doświadczenia religijnego¹³⁰. Jak widzieliśmy, rozwijanie tego rodzaju hermeneutyki jest jednym z głównych zadań teologii religii.

Bibliografia

- BERNHARDT R., *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005.
- BERNHARDT R., STOSCH K. VON (red.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009.
- BERNHARDT R., *Suche nach dem Eckstein. Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen*, w: „Herder Korrespondenz“ 2 (2010) [numer specjalny]: *Konflikt und Kooperation. Können die Religionen Zusammenfinden?*, s. 2–5.
- BÖTTIGHEIMER CH., *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg im Br. 2012².
- BRONK A., *Nauka wobec religii*, Lublin 1996.
- BRONK A., *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003.
- CLOONEY F.X., *Comparative Theology*, w: J. WEBSTER, K. TANNER, I. TORRANCE (red.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, New York: Oxford University Press 2007, s. 653–670.
- CLOONEY F.X., *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford 2001.
- CLOONEY F.X., *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg*, Paderborn 2013, s. 49–60.
- CLOONEY F.X., *The Emerging Field of Comparative Theology. A Bibliographical Review (1989–95)*, „Theological Studies” 56 (1995) 3, s. 521–550.
- CLOONEY F.X., *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*, Albany 1993.

¹³⁰ Szerzej na ten temat zob. K. KALUŻA, *Teologia trynitarna jako podstawa chrześcijańskiej teologii religii?*, 293–299.

- DOSS M., *Geist-Christologie*, LThK³ XI (Freiburg 2001), kol. 87–88.
- DUPUIS J., *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003.
- DUPUIS J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll – New York 2002⁴.
- FREDERICKS J., *A Universal Religious Experience? Comparative Theology as an Alternative to a Theology of Religions*, „Horizons“ 22 (1995), s. 67–87.
- FREDERICKS J., *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, New York 1999.
- GEFFRÉ C., *Jedyność chrześcijaństwa a pluralizm religijny*, „Znak” 8 (1996) 495, s. 14–27.
- HICK J., *Death and Eternal Life*, London 1985.
- HICK J., *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973.
- HINTERSTEINER N., *Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit*, w: R. BERNHARDT, K. VON STOSCH (red.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, s. 99–120.
- HINTERSTEINER N., *Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit. Reflexionen zu Ort und Ansatz der Komparativen Theologie*, w: R. BERNHARDT, K. VON STOSCH (red.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, s. 99–120.
- HINTERSTEINER N., *Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditions hermeneutik*, Wien 2001.
- HRYNIEWICZ W., *Wprowadzenie do wydania polskiego: Odkrywać nieznanne oblicze Boga*, w: J. DUPUIS, *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, s. 9–23.
- HÜBNER F. (red.), *Fuldaer Hefte. Schriften des theologischen Konvents Augsbургischen Bekenntnisses*, z. 16, Berlin – Hamburg 1966.
- JORDAN L.H., *Comparative Religion*, New York 1905.
- KALUŻA K., *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen*, Frankfurt am M. 2011.
- KALUŻA K., *Jeden Pośrednik i wiele pośrednictw. Teologia religii wobec zbawczych roszczeń religii pozachrześcijańskich*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 58 (2011) 3, s. 117–149.
- KALUŻA K., *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, „Roczniki Teologiczne” 61 (2014) 9, s. 43–90.
- KALUŻA K., *Teologia trynitarna jako podstawa chrześcijańskiej teologii religii?*, w: G. DZIEWULSKI (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Łódź – Kraków 2007, s. 277–312.

- KLAUSNITZER W., „*Nostra Aetate*“ als Ausgangspunkt einer Theologie der Religionen, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii“ 5 (2013) 60, s. 97–115.
- KOHL K.-H., *Geschichte der Religionswissenschaft*, w: H. CANCIK, B. GLADIGOW, M. LAUBSCHER (red.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, t. I, Stuttgart 1988, s. 217–262.
- KUBACKI Z., *Kościół, religie i zbawienie*, Kraków 2016.
- KÜNG H., *Projekt Weltethos*, München 1990.
- LEDWOŃ I.S., „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006.
- LEDWOŃ I.S., *Geneza religii pozachrześcijańskich w ujęciu Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki Teologiczne” 47 (2000) 9, s. 69–89.
- LEDWOŃ I.S., *Metodologiczny status teologii religii*, „Studia Nauk Teologicznych” 2 (2007), s. 145–164.
- LEDWOŃ I.S., *Wprowadzenie do teologii religii. Skrypt dla studentów*, Lublin 2010.
- MASUZAWA T., *The invention of world religions. Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago – London 2005.
- MENKE K.-H., *Das heteronome Phänomen der Geist-Christologien*, w: G. AUGUSTIN, K. KRÄMER, M. SCHULZE (red.), *Mein Herr und mein Gott. Christus bekennen und verkünden (FS Walter Kardinal Kasper)*, Freiburg im Br. 2013, s. 220–257.
- MENKE K.-H., *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit*, Regensburg 2015, s. 411–450.
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Chrześcijaństwo a religie* (1996) w: I.S. LEDWOŃ, K. PEK (red.), *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, Lublin – Warszawa 1999, s. 13–54.
- MÜLLER F.M., *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg 1876.
- NICHOLSON H., *The New Comparative Theology and the Problem of Hegemony*, w: F.X. CLOONEY (red.), *The New Comparative Theology: Interreligious Insights from the Next Generation*, New York: T&T Clark 2010, s. 43–62.
- PAPIESKA RADA DO SPRAW DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO, KONGREGACJA EWANGELIZACJI LUDÓW, *Dialog i przepowiadanie*, „Nurt SVD” 27 (1993) 3, s. 75–106.
- PIECUCH J., *Późny Wittgenstein i sensowna mowa o Bogu*, w: K. WOLSZA (red.), *W trosce o kulturę logiczną. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, Opole 2014, s. 117–136.
- RADHAKRISHNAN S., *Weltanschauung der Hindu*, Baden-Baden 1961.

- RAHNER K., *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, w: TENZE, *Schriften zur Theologie*, t. XIII, Zürich: Benziger 1978, s. 341–350.
- RETTENBACHER S., *Theologie der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie von Sigrid Rettenbacher*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft“ 89 (2005), s. 181–194.
- RUSECKI M., *Traktat o religii*, Warszawa 2007.
- SCHLETTE H.R., *Die Kirche und die Religionen*, w: T. FILTHAUT (red.), *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, Mainz 1966, s. 292–311.
- SCHLETTE H.R., *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“* (QD 22), Freiburg im Br. 1964.
- SCHMIDT-LEUKEL P., *Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus*, w: A. PETER (red.), *Christlicher Glaube in multi-religiöser Gesellschaft*, Immensee 1996, s. 227–248.
- SCHMIDT-LEUKEL P., *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.
- SCHMIDT-LEUKEL P., *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfrage des christlichen Glaubens*, München 1999.
- SEDMAK C., *Wittgensteins Sprachmodell und pluralistische Religionstheorie*, „Zeitschrift für Katholische Theologie“ 117 (1995), s. 393–415.
- SIEBENROCK R.A., *Theologischer Kommentar zur Erklärung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“*, w: P. HÜNERMANN, B.J. HILBERATH (red.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. III, Freiburg im Br. 2005, s. 591–693.
- SMITH W.C., *Towards a Word Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Maryknoll 1989.
- STOSCH, K. VON, *Der Wahrheitsanspruch religiöser Traditionen als Problem Interkultureller Philosophie. Philosophische Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Theologie der Religionen und komparativer Theologie*, w: C. BICKMANN, T. VOSSHENRICH, H.-J. SCHEIDGEN, M. WIRTZ (red.), *Rationalität und Spiritualität*, Nordhausen 2009, s. 203–234.
- STOSCH, K. VON, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001.
- STOSCH, K. VON, *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, „Zeitschrift für Katholische Theologie“ 124 (2002), s. 294–311.

- STOSCH, K. VON, *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, „Zeitschrift für Katholische Theologie“ 130 (2008), s. 401–422.
- STOSCH, K. VON, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012.
- STOSCH, K. VON, *Offenbarung*, Paderborn 2010.
- WALDENFELS H., *Religionstheologie*, w: TENZE (red.). *Lexikon der Religionen*, Freiburg im Br. 1987, s. 557–559.
- WARD K., *Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie*, w: R. BERNHARDT, K. VON STOSCH (red.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, s. 55–68.
- WAWRZASZEK B., *Teologia komparatywna w ujęciu wybranych przedstawicieli teologii anglosaskiej i jej krytyka w świetle teologii katolickiej*, Lublin 2015 (manuskrypt).
- WITTGENSTEIN L., *Bemerkungen über Grundlagen der Mathematik*, G.E.M. ANSCOMBE, R. RHEES, G.H. VON WRIGHT (red.), (Werkausgabe 6), Frankfurt am M. 2005.
- WITTGENSTEIN L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.
- WITTGENSTEIN L., *Vermischte Bemerkungen*, G.H. VON WRIGHT (red.), H. NYMAN (współpraca), (Werkausgabe 8), Frankfurt am M. 1992⁵.
- WOLLEBEN E., *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie*, Göttingen 2004.
- Wszyscy zmierzamy do prawdy*. Z o. Jacques'em Dupuis, teologiem, rozmawia ks. ADAM BONIECKI, „Tygodnik Powszechny” 3 (2002), s. 11.