

KS. KRYSZTOF KAŁUŻA

TEOLOGIA KOMPARATYWNA
GENEZA, OPCJE, SZANSE I PROBLEMY

COMPARATIVE THEOLOGY
ORIGINS, OPTIONS, OPPORTUNITIES AND PROBLEMS

A b s t r a c t. This article describes the comparative theology and focuses on its critical assessment. As a scientific discipline, it has been developed mainly in Anglo-Saxon circles and recently in Germany, as well. In the first part the author presents origins and the concept of comparative theology. It is generally understood as a theological discipline which reflects on other religions within the frame of dialogue with religiological sciences, especially with the empirical comparative religion. The micro-logical nature (i.e. specific issues) and the consistently applied comparative method distinguish it from the theology of religions. It is not, however, a part of religious studies in general because it does not confine itself to mere description of religious phenomena, but it raises the question of its veracity. Comparative theologians do not distance themselves from their own religion, but they attempt to look at it from the perspective of other traditions in the context of genuine interreligious dialogue. The comparative theology is highly diverse (there is no just one conception of it). The author illustrates this diversity with the views of two comparative theologians: F.X. Clooney and R.C. Neville. The second part of the article deals with methodological issues. The methodological status of comparative theology has not been fully established yet. Two issues are particularly important here; the relation of the comparative theology with empirical religious studies and its relationship to the theology of religions. The author does not agree with the thesis that the comparative theology should replace the theology of religions. Decisive in this respect is the unclear theological nature of comparative theology. Mere focusing on the veracity of religious beliefs does not make theology out of it. The philosophy of religion raises this issue as well. On the other hand allegations of comparative theologians against the theology of religions are partly true (i.e. vagueness, apriority of judgments, underestimation of otherness/difference, etc.). In such a si-

Ks. dr hab. KRYSZTOF KAŁUŻA – adiunkt Katedry Teologii Religii w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL; adres do korespondencji: ul. Fabryczna 19/27, 20-301 Lublin; e-mail: christianoi@poczta.onet.pl

tuation a creative cooperation of both disciplines could be the solution, with a “comparative theology of religions” as a final consequence.

Translated by Adam Wąs SVD

Key words: comparative theology, theology of religions, religious studies, method, methodology, truth, religion.

Jednym z największych wyzwań naszych czasów jest niewątpliwie zjawisko religijnego pluralizmu. Wzajemne kontakty między mieszkańcami globalnej wioski, a przy tym nieograniczone możliwości komunikacyjne, jakich dostarczają współczesne środki masowego przekazu, generują liczne problemy i pytania, na które trudno znaleźć jednoznaczną odpowiedź. Wśród nich siłą rzeczy pojawiają się również pytania natury religijnej, zwłaszcza pytanie o genezę tak wielkiego zróżnicowania świata religii oraz o możliwość teologicznej interpretacji tego faktu. Dotychczas odpowiedzi na tego rodzaju problemy usiłowała dostarczyć teologia religii – najmłodsza i wydawałoby się najbardziej rozwijająca się dyscyplina teologiczna. Tymczasem w anglosaskiej literaturze religiologicznej ostatnich kilkunastu lat można zaobserwować pojawienie się nowego typu refleksji nad religiami, określanej mianem „teologii komparatywnej” (*comparative theology*). Ilość prowadzonych projektów badawczych, wzrastająca liczba publikacji oraz pojawienie się katedr teologii komparatywnej¹ pozwalają zaryzykować tezę, iż w wielu środowiskach naukowych zapanowała swoista moda na tego rodzaju studium religii. Co ciekawe, mimo licznych kontaktów polskich naukowców (religiologów) z ośrodkami naukowymi w Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych (o czym świadczy chociażby obficie cytowana literatura anglojęzyczna w publikowanych pracach badawczych) teologia komparatywna w Polsce jest właściwie nieznaną (piszącemu jak dotąd nie udało się znaleźć ani jednej pozycji w języku polskim na jej temat²). Niniejsza publikacja pragnie wypełnić tę lukę. W części pierwszej artykułu zostanie przedstawiona geneza teologii komparatywnej. Część druga dostarczy krótkiej charakterystyki samego pojęcia teologii komparatywnej. W części trzeciej zaprezentowane zostaną niektóre kon-

¹ Można tu dla przykładu wymienić katedry teologii komparatywnej w Boston College, Trinity College Dublin oraz Toronto School Theology.

² Pewien wyjątek stanowi napisany po angielsku artykuł Z. Kubackiego. *The Suffering of God. An interfaith Approach*. StBob 4:2012 s. 71-95. Autor porównuje w nim chrześcijaństwo, judaizm, islam i tradycję hellenistyczną w perspektywie kategorii „cierpienia Boga”. Praca jest przykładem konkretnej praktyki komparatywnej na płaszczyźnie teologii.

cepcje tego typu badań nad religią. Wreszcie część ostatnia będzie próbą krytycznej refleksji nad metodologicznym statusem teologii komparatywnej w świetle ogólnej metodologii nauk religiolologicznych.

1. GENEZA TEOLOGII KOMPARATYWNEJ

Spoglądając na historię poszczególnych dyscyplin religiolologicznych można dojść do wniosku, że teologia komparatywna, a ściślej mówiąc komparatywna refleksja nad religiami, nie jest zjawiskiem nowym. W języku angielskim pojęcie „teologia komparatywna” było w użyciu najpóźniej od 1699 roku, tj. od chwili opublikowania przez Jamesa Gardena (1645-1726) dzieła pt. *Discursus academicus de theologia comparativa* (London 1699)³. W drugiej połowie XIX wieku, 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” (w tradycji anglojęzycznej *history of religions*, wcześniej w liczbie pojedynczej *history of religion*), 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* (ten ostatni termin został później wyparty przez mniej ambitny *religious studies*)⁴. W tradycji niemieckiej całość badań nad religią zwykło się określać mianem *Religionswissenschaft*. Jednak już Friedrich Max Müller (1823-1900), uważany za twórcę akademickiego religioznawstwa⁵, zwrócił uwagę na fakt, że

³ 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. W przedmowie do wydania łacińskiego można przeczytać uwagę wydawcy, że teologia komparatywna jest zjawiskiem rzadkim, a on sam nie wydał jak dotąd żadnego dzieła poświęconego tej tematyce. Por. F. X. Cloney. *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg*. Übers. von M. Sonntag. Paderborn 2013 s. 39 (wyd. ang.: *Comparative theology: deep learning across religious borders*. Oxford 2010).

⁴ Por. A. Bronk. *Podstawy nauk o religii*. Lublin 2003 s. 40; K.-H. Kohl. *Geschichte der Religionswissenschaft*. W: H. Cancik, B. Gladiow, M. Lubacher (Hg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. 1. Stuttgart 1988 s. 247.

⁵ Za datę powstania religioznawstwa porównawczego przyjmuje się opublikowanie w 1868 r. pierwszego tomu prac Müllera *Chips from a German Workshop*.

istotnym elementem badań religioznawczych jest porównywanie zjawisk religijnych i dlatego *Religionswissenschaft* może być sensownie uprawiana jedynie jako *vergleichende Religionswissenschaft* („religioznawstwo porównawcze”). Stąd też jego powiedzenie: „Kto zna *jedną* [religię – K.K.], nie zna *żadnej*”⁶. Niestety, wysunięty przezeń postulat „teologii komparatywnej”⁷ nie doczekał się realizacji⁸. Dopiero na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat, pod wpływem środowisk anglosaskich, teologia komparatywna zaczęła rozwijać się także w Niemczech⁹.

W literaturze anglosaskiej w XIX i na początku XX wieku pojęcie teologii komparatywnej było dość rozpowszechnione¹⁰, jednak – w przeciwieństwie

⁶ F. M. Müller. *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*. Straßburg 1876 s. 14.

⁷ Ponieważ F. M. Müller pozytywnie wypowiadał się na temat teologii komparatywnej, F. X. Clooney uważa go za jej pierwszego dziewiętnastowiecznego przedstawiciela, mimo że sam twórca religioznawstwa porównawczego nie określał siebie mianem teologa komparatywnego. Był jednak zdania, że religie można i należy ze sobą porównywać, jednak nie na płaszczyźnie metarefleksji, właściwej *vergleichender Religionswissenschaft* (ang. *comparative religion*), ale na płaszczyźnie teologicznej. W ramach postulowanej przez siebie *komparative Theologie*, którą odróżniał zarówno od *theoretische Theologie*, jak i od *natürliche Theologie*, religie historyczne miały być badane i porównywane z uwzględnieniem ich własnej specyfiki i niepowtarzalności. Por. C l o o n e y. *Komparative Theologie* s. 40 n.

⁸ 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. J o r d a n. *Comparative Religion*. New York 1905 s. 27.

⁹ Samo pojęcie „teologia komparatywna” (*komparative Theologie*) już wcześniej pojawiało się w obszarze języka niemieckiego, jednak nie dało ono impulsu do wykształcenia się nowej dyscypliny religioznawczej. Jako przykład można tutaj podać A. B e r l a g e. *Einleitung in die christliche Dogmatik* (Münster 1839), w którym to dziele „porównawcza historia religii” nazwana została „komparatywną teologią” (por. N. H i n t e r s t e i n e r. *Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit. Reflexionen zu Ort und Ansatz der Komparativen Theologie*. W: R. B e r n h a r d t, K. v o n S t o s c h (Hg.). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*. Zürich 2009 s. 100). Od tego czasu postulat rozwijania teologii komparatywnej pozostaje w niemieckiej literaturze religioznawczej wciąż obecny. Por. A. E x e l e r. *Vergleichende Theologie statt Missionswissenschaft?* W: H. W a l d e n f e l s (Hg.). „...denn Ich bin bei Euch“. *Perspektiven im christlichen Missionbewusstsein heute* (Festgabe für J. Glazik und B. Willeke). Zürich–Einsiedeln–Köln 1978 s. 199-211; t e n ż e. *Wege einer vergleichenden Pastoral*. W: L. B e r t s c h, F. S c h l ö s s e r (Hg.). *Evangelisation der Dritten Welt. Anstöße für Europa*. Freiburg–Basel–Wien 1981 s. 92-121.

¹⁰ Por. T. M a s u z a w a. *The invention of world religions. Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago–London 2005 s. 72. Warto wspom-

do sytuacji dzisiejszej – odznaczało się silną tendencją apologetyczną¹¹. Frederick Maurice uważał na przykład, że porównywanie religii ma na celu ukazanie chrześcijaństwa jako jedynej religii prawdziwej¹². James Freeman Clarke wskazywał natomiast na podstawową „różnicę między religią intrinzytyczno-universalną [tj. chrześcijaństwem – K.K.] a intrinzytyczno-limitowanymi i rasowo-specyficznymi religiami [tj. wszystkimi innymi – K.K.]”¹³. Tylko chrześcijaństwo jest – według niego – „religią opatrnościową, zesłaną człowiekowi przez Boga; jego prawda jest prawdą samego Boga, a jego droga jest drogą prowadzącą do Boga i do nieba”¹⁴.

Pierwsze impulsy dla nowej teologii komparatywnej przysły ze strony wrażliwych na problematykę teologiczną religioznawców (Rudolf Otto, Gustav Mensching, Annemarie Schimmel) oraz zaangażowanych w dialog chrześcijaństwa z hinduizmem i buddyzmem teologów (Aloysius Pieris, Raimon Panikkar, Hans Waldenfels). Jednak właściwe procesy, które ostatecznie doprowadziły do powstania teologii komparatywnej, jako odrębnej dyscypliny naukowej, 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)¹⁵. Dyscyplina ta, uważana powszechnie za dyscyplinę *teologiczną*, ciągle jeszcze pozostaje *in statu fieri*, w związku z czym trudno jednoznacznie określić jej status metodologiczny, tym bardziej, że różni jej przedstawiciele preferują różne sposoby jej uprawiania. Niemniej jednak można podać kilka cech, które odróżniają ją od teologii komparatywnej starszego typu, i które pozostają wspólne wszystkim obecnym jej formom. Są to¹⁶: (1) Dystans wobec wszelkich generalizacji i uogólnień. Teologia komparatywna jest wrażliwa na wewnętr-

nieć, że w 1873 roku na uniwersytecie w Bostonie powstała Katedra Teologii Porównawczej i Filozofii Religii (*Chair of Comparative Theology and Philosophy of Religion*), którą kierował W. F. Warren. Por. B r o n k. *Podstawy nauk o religii* s. 43.

¹¹ Można tu dla przykładu podać następujące pozycje: F. D. M a u r i c e. *The religions of the word and their relation to Christianity* (1842); J. F. C l a r k e. *Ten great religions. An essay in comparative theology* (1871); J. A. M a c C u l l o c h. *Comparative theology* (1902).

¹² Por. M a s u z a w a. *The invention of world religions* s. 77.

¹³ Tamże.

¹⁴ C l a r k e. *Ten great religions* s. 14.

¹⁵ Por. K. v o n S t o s c h. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. Paderborn 2012 s. 137; H i n t e r s t e i n e r. *Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit* s. 105.

¹⁶ Por. M a s u z a w a. *The invention of world religions* s. 77; K. v o n S t o s c h. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* s. 138.

ne zróżnicowanie tradycji religijnych, ich kompleksowość, własną specyfikę, wewnętrzne bogactwo oraz niepowtarzalną i wymagającą szacunku tożsamość; (2) 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 i zmiany własnych poglądów; (3) Rozwijanie refleksji hermeneutycznej, pozwalającej na lepsze zrozumienie innych, ich religii i religijnych doświadczeń oraz 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.

2. POJĘCIE TEOLOGII KOMPARATYWNEJ

Istnieje dziś daleko idący konsens co do samego rozumienia teologii komparatywnej jako dyscypliny naukowej. Otóż widzi się w niej dyscypliną *teologiczną*, która w dialogu z innymi naukami religiolologicznymi, zwłaszcza z empirycznym religioznawstwem, dokonuje refleksji nad innymi religiami¹⁷. Tym, co odróżnia ją od teologii religii, jest jej mikrologiczny charakter (tj. koncentracja na zagadnieniach szczegółowych)¹⁸ oraz konsekwentnie stosowana metoda porównawcza (stąd przydawka „komparatywna”). W ten sposób 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 fenomeny społeczno-kulturowe. Jej zamiarem nie jest więc stworzenie kolejnej teologii teologiczno-religijnej (obok ekskluzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu), lecz szczegółowa analiza konkretnych pól problemowych, wyznaczonych przez co najmniej dwie tradycje religijne. Stosowana tu metoda badawcza skupia się

¹⁷ Por. H i n t e r s t e i n e r. *Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit* s. 105.

¹⁸ K. v o n S t o s c h. *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*. „Zeitschrift für Katholische Theologie“ 130:2008 s. 406: „Komparative Theologie ist wesentlich charakterisiert durch ihre mikrologische Vorgehensweise bzw. durch ihre Hinwendung zum Einzelfall”.

na analizie porównawczej danych empirycznych oraz na teologicznej interpretacji podobieństw i różnic między religiami. Tak rozumiana teologia komparatywna pozbawiona jest wszelkich konotacji apologetycznych, co nie oznacza, że rezygnuje ona z problematyki prawdy. Przeciwnie, to właśnie zainteresowanie prawdą religii, a ściślej mówiąc prawdziwością religijnych przekonań, jest tym, co odróżnia ją od empirycznego religioznawstwa. Jako teologia jest ona „wiarą szukającą zrozumienia”, zaś jej „ostatecznym horyzontem jest poznawanie Boga, Transcendencji”¹⁹. Istotnym elementem teologii komparatywnej jest również zakorzenienie we własnej tradycji religijnej²⁰. Jest to kolejna cecha, która odróżnia tę dyscyplinę od religioznawstwa porównawczego. Mimo to zamiarem komparatystyki teologicznej nie jest wykazanie wyższości własnej religii nad innymi religiami, lecz spotkanie i zrozumienie innych w perspektywie ich własnej tożsamości, niepowtarzalności i odmienności. Właśnie ukazanie różnic między religiami jest jednym z zasadniczych celów teologii komparatywnej. Dopiero bowiem dostrzeżenie innego *jako* innego pozwala w pełni uchwycić bogactwo jego indywidualności i ustrzec się przed pochopnym sądem na temat jego prawdziwej wartości. Z drugiej strony spotkanie innego *jako* innego może stać się zaproszeniem do wyjścia poza ciasny krąg własnych kategorii i sposobów pojmowania rzeczywistości (w tym również rzeczywistości religijnej), a w konsekwencji do otwarcia się na bogactwo niespotykanych dotąd doświadczeń duchowych, mogących stać się cennym impulsem dla lepszego zrozumienia i pogłębienia własnej tożsamości religijnej²¹. Co więcej, w razie konieczności teolog komparatywny winien być gotowy do rewizji swoich dotychczasowych przekonań religijnych, a nawet do ich zasadniczej zmiany²². Trzeba jednak pamiętać, że nie wszy-

¹⁹ F. X. C l o o n e y. *Comparative Theology. A Review of Recent Books (1989-1995)*. „Theological Studies” 56:1995 s. 521.

²⁰ Por. tamże s. 522.

²¹ Por. K. K a ł u ż a. *Religie równorzędnymi drogami zbawienia? Teologia religii wobec wyzwań soteriologicznego egalitaryzmu*. STHŚO 28:2008 s. 95; I. S. L e d w o Ń. *Modlitwa międzyreligijna w perspektywie dialogu doświadczenia religijnego*. RTFiR 4(59):2012 s. 148: „Otwarcie na to, co inne i nowe, roztropna inkulturacja i akomodacja wartości duchowych i moralnych niestojących w opozycji do Ewangelii, nie tylko nie stanowią zagrożenia, ale ukazują nowe wymiary rzeczywistości, stwarzając nowe możliwości rozwoju”. Warto w tym kontekście wspomnieć zalecenie *Vaticanum II* ewentualnego przyjmowania do chrześcijańskiego życia zakonnego przedchrześcijańskich tradycji ascetycznych i kontemplacyjnych: „Instytuty zakonne [...] niech uważnie zastanawiają się, w jaki sposób ascetyczne i kontemplacyjne tradycje, których nasiona Bóg niekiedy złożył w starożytnych kulturach jeszcze przed głoszeniem Ewangelii, można by przejąć do zakonnego życia chrześcijańskiego” (DM 18).

²² Por. K. W a r d. *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's of*

scy przedstawiciele tej dyscypliny godzą się na rewizję tej klasy przekonań, która bezpośrednio odnosi się do istotnych elementów strukturalnych ich własnej tradycji religijnej. Uchwycenie tej różnicy jest ważnym elementem właściwego zrozumienia omawianego tu projektu.

3. KONCEPCJE TEOLOGII KOMPARATYWNEJ

Odnosząc się do ostatniego stwierdzenia, można dziś wyróżnić dwa zasadnicze kierunki teologii komparatywnej. Pierwszy z nich reprezentowany 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 objawienia, by prawdę tę analizować, systematyzować i uzasadniać, broniąc ją przed zarzutami z zewnątrz. W swych założeniach teoretycznych kierunek ten bliski jest teologicznoreligijnemu inkluzywizmowi, choć się z nim nie utożsamia. Jego głównymi przedstawicielami są dwaj jezuici, Francis X. Clooney oraz James L. Fredericks. 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 anglikański teolog i filozof religii Keith Ward. Podczas gdy Clooney i Fredericks koncentrują się w swoich badaniach na zagadnieniach szczegółowych, porównując wybrane teksty (Clooney) lub pojęcia/idee religijne (Fredericks), Neville i Ward kreślą perspektywę bardziej uniwersalną, uwzględniając całą sieć skomplikowanych powiązań teologicznych, istniejących w obrębie ściśle wyznaczonych pól problemowych lub tzw. kategorii komparatywnych (Neville). W dalszej części artykułu zostaną zaprezentowane koncepcje teologii komparatywnej F. X. Clooney’a oraz R. C. Neville’a.

Religions. Oxford 1994 s. 47 i 49. Jak słusznie zauważa M. S. Zięba, wybitny znawca historii i filozofii Indii i Chin: „[...] łatwiej zamknąć się w tym, co się zna, aniżeli poszukać wyjaśnienia czegoś nieznanego czy otworzyć się na coś nowego; łatwiej skrytykować, niż spróbować zrozumieć inność”. Cyt. za: L e d w o Ń. *Modlitwa międzyreligijna w perspektywie dialogu doświadczenia religijnego* s. 148.

3.1. Francis X. Clooney

F. X. Clooney, uważany za pioniera współczesnej teologii komparatywnej, jest wykładowcą w *Harvard Divinity School* w Bostonie (*Cambridge*) oraz dyrektorem założonego przez Wilfreda Cantwella Smitha *Center for the Study of Word of Religions*. Jego specjalnością jest dialog chrześcijaństwa z hinduizmem²³. Zdaniem Clooney'a praktyka teologii komparatywnej jest aktem wiary szukającej zrozumienia (*fides quaerens intellectum*) w kontekście wszechobecnego dziś pluralizmu religijnego²⁴. Teolog komparatywny, pozostając wierny własnej tradycji religijnej, z którą czuje się związany, nie waha się wejść w szczerzy dialog z innymi religiami. 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. 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 religijnej, która nie jest jakimś gotowym, raz na zawsze ustalonym monolitem, ale stanowi rzeczywistość dynamiczną, konstytuującą się w nieustannym dialogu z prawdą własnego objawienia (dialog *ad intra*) oraz z innymi religiami i światopoglądami, nierzadko istotnie różniącymi się od własnych przekonań i praktyk religijnych (dialog *ad extra*)²⁵. W tym sensie teologia komparatywna jest i winna pozostać teologią kontekstualną i dialogiczną²⁶.

Teologia komparatywna jest „przedsięwzięciem” *teologicznym*, które w centrum swego naukowego instrumentarium stawia *metodę komparatywną*,

²³ Opublikował m.in.: *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*. Albany 1993; *Seeing Through Texts. Doing Theology among the Srivaishnavas of South India*. Albany 1996; *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*. Oxford 2001; *Divine Mother, Blessed Mother. Hindu Goddesses and the Virgin Mary*. Oxford 2005; *Beyond Compare. St. Francis de Sales and Sri Vedanta Desika on Loving Surrender to God*. Washington DC 2008; *The Truth, the Way, the Life. Christian Commentary on the Three Holy Mantras of the Srivaishnava Hindus*. Leuven 2008.

²⁴ Por. F. X. C l o o n e y. *The Emerging Field of Comparative Theology. A Bibliographical Review (1989-95)*. „Theological Studies” 56(3):1995 s. 521; t e n ż e. *Komparative Theologie* s. 21.

²⁵ Por. C l o o n e y. *Komparative Theologie* s. 15-22.

²⁶ Tamże s. 19: „Komparative Theologie ist eine Art und Weise des Lernens, die Diversität und Tradition, Offenheit und Wahrheit ernstnimmt und keiner von ihnen gestattet, die Bedeutung unserer religiösen Situation ohne Rekurs auf die je andere zu bestimmen”.

znaną i praktykowaną w ramach religioznawstwa porównawczego (*comparative religion*). Dzięki temu dyscyplinę tę od początku określa „kreatywne napięcie”²⁷, wspierające jej wewnętrzny dynamizm i rozwój, choć z drugiej strony integracja teologii z religioznawstwem rodzi wiele pytań natury metodologicznej. Określenie metodologicznego statusu teologii komparatywnej jest bez wątpienia ważnym, choć niezwykle trudnym zadaniem, zwłaszcza, że dyscyplinę tę uprawia się na wiele sposobów, a poszczególni jej przedstawiciele mało troszczą się o kwestie metodologiczne. Dwa pytania wydają się tutaj szczególnie ważne: (1) Na czym polega teologiczny charakter teologii komparatywnej? (2) Czym różni się teologia komparatywna od innych nauk religioznawczych, zwłaszcza od porównawczego religioznawstwa?

Zdaniem Clooney’a o teologicznym charakterze teologii komparatywnej decyduje przede wszystkim jej zakorzenienie we własnej tradycji religijnej i teologicznej²⁸. „Wiara szukająca zrozumienia” stanowi „operatywną zasadę” tej dyscypliny²⁹. Sformułowanie to może sugerować, iż chodzi tu o przedsięwzięcie specyficznie chrześcijańskie, jednak tak nie jest. „Członkowie wszystkich tradycji [religijnych – K. K.] mają «wiarę» (nawet jeśli pojęcie to wciąż na nowo musi być definiowane, w zależności od danej tradycji) i stawiają pytania odnośnie do tego, w co wierzą; także oni żyją w świecie, który w coraz większym stopniu staje się światem multireligijnym, w związku z czym odczuwają potrzebę nadania sensu owej religijnej wielości, tak jednak, by zachować wierność własnej tradycji.”³⁰ Zasadniczo więc każda tradycja religijna stanowi podstawę dla uprawiania teologii komparatywnej, choć z pewnością każda z nich będzie czynić to we własny, oryginalny sposób.

Inną cechą, odróżniającą teologa komparatywnego od religioznawcy, jest zainteresowanie problematyką prawdy³¹. Ideałem empirycznych badań nad religią i religiami jest neutralność wobec roszczeń prawdziwościowych, wysuwanych przez poszczególne tradycje religijne. Taka postawa ma być gwarantem wymaganej w badaniach naukowych uczciwości i obiektywności. Konieczność powstrzymywania się od jakichkolwiek sądów wartościujących decy-

²⁷ Tamże s. 22.

²⁸ Tamże: „Komparative Theologie ist eine theologische Disziplin, die von der Möglichkeit überzeugt ist, der eigenen Tradition auf intelligible Weise auch dann treu bleiben zu können, wenn sie ein neues Verständnis außerhalb dieser Tradition sucht”.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Tamże s. 82.

³¹ Tamże s. 25: „Komparatives Lernen sollte sich mit Fragen nach Wahrheit befassen und sich nicht loslösen von Dingen, die für den Glauben zentral sind”.

duje o tym, iż empiryczne religioznawstwo jest z zasady dyscypliną o charakterze deskryptywnym, a nie normatywnym. Wymaga ona od badacza postawy niezaangażowania i obojętności w stosunku do analizowanego przedmiotu. Inaczej rzecz ma się w przypadku teologii komparatywnej. Tutaj osadzenie we własnej tradycji religijnej, uznawanej za prawdziwą, jest niezbędnym elementem jej naukowej tożsamości. Oznacza to, że chrześcijański teolog komparatysta będzie spoglądał na inne religie z perspektywy wiary w Jezusa Chrystusa, jako uniwersalnego zbawcy i założyciela uniwersalnej religii, zwanej chrześcijaństwem. Podobne roszczenia mogą wysuwać członkowie innych religii, uprawiający komparatystykę z perspektywy własnej wiary i jej teologii. Żaden z nich nie musi (i nie powinien) rezygnować z własnych roszczeń i przekonań, jakkolwiek każdy musi umieć otworzyć się na innych i okazać szczerą gotowość do uczenia się i dialogu. Tego rodzaju postawa musi liczyć się z tym, że inny stanie się dla mnie prawdziwym wyzwaniem, zmuszając mnie niejednokrotnie do krytycznej refleksji nad własną tradycją religijną. Zdaniem Clonney'a teolog komparatywny może nawet doświadczyć komplikacji własnej wiary, co niewątpliwie ułatwi mu akceptację cudzych roszczeń religijnych. Tego rodzaju komplikacja nie jest jednak niczym złym, a gmach wyznawanej wiary wcale nie musi ulec zachwianiu tylko z tego powodu, że w procesie komparatywnym nie znaleziono łatwych rozwiązań zaistniałych problemów³².

Efektywność teologii komparatywnej sprawdza się przede wszystkim w praktyce, zaś praktykowanie teologii komparatywnej zakłada konkretny sposób użycia znanej w naukach religioznawczych metody porównawczej. W tym punkcie każdy teolog-komparatysta zdany jest na siebie. Efekt jego pracy będzie w znacznym stopniu zależny od własnej inwencji oraz umiejętności operowania metodą komparatywną. Clooney w swoich badaniach porównawczych koncentruje się na pracy z tekstami. W artykule *Reading the World in Christ* (1990) opisuje on uprawianą przez siebie teologię komparatywną jako czynność dialektyczną, polegającą na czytaniu Biblii i innych tekstów chrześcijańskich w nowym kontekście, tj. w kontekście ukształtowanym przez teksty innych tradycji religijnych³³. On sam ogranicza się do tekstów hinduistycznych, które wprowadza w dialog z tekstami chrześcijańskimi, i odwrotnie. W swoich pracach nie wyjaśnia jednak, na czym dokładnie

³² Por. tamże s. 23.

³³ Por. F. X. Clonney. *Reading the World in Christ*. W: G. D'Costa (ed.). *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll 1990 s. 64.

polega stosowana przez niego metoda komparatywnego czytania tekstów. W monografii *Comparative Theology* (2010), uważanej za pierwsze systematyczne wprowadzenie do teologii komparatywnej, powiada jedynie, że chodzi o „pewną praktykę, bazującą zarówno na racjonalnym rozumowaniu, jak i na intuicyjnym wglądzie, wymagającą tak teoretycznego, jak i praktycznego zaangażowania. Zasadniczym celem owej praktyki nie jest wartościowanie, tak, jakby chodziło o porównanie A i B po to tylko, by ustalić miarę ich podobieństwa i na tej podstawie orzec, które z nich jest lepsze. Nie chodzi też o analizę naukową, zmierzającą do uchwycenia istoty tradycji religijnych na podstawie przestudiowania właściwych im podobieństw i różnic. Porównywanie, o które tutaj chodzi, jest przede wszystkim praktyką natury teologicznej, a co za tym idzie także duchowej (dla mnie jest ono formą lektury), jest refleksją i kontemplacją, w której innego postrzegamy w świetle tego, co nasze, a na to, co nasze, spoglądamy w świetle innego. Proces porównywania rozpoczyna zwykle intuicyjne rozpoznanie jakiegoś zaskakującego podobieństwa, które skłania nas, by dwie rzeczywistości – w formie tekstu, obrazu, praktyki, doktryny, osoby – tak ze sobą zestawić, by mogły one być – fragment po fragmencie i wciąż na nowo – oglądane i analizowane. W tym z konieczności dowolnym i intuicyjnym sposobie postępowania pojmujemy obie rzeczywistości inaczej, ponieważ każda z nich jest nam bliska, zaś dzięki przyrostowi wiedzy zaczynamy także pokrewne materie różnie rozumieć. Wreszcie także spoglądamy inaczej na samych siebie, odkrywając w nas intuicyjnie obszary, które w innym przypadku, przy zastosowaniu logiki niekomparatywnej, nigdy nie wyszłyby na jaw”³⁴.

Takie rozumienie teologii komparatywnej pokazuje, że nie chodzi w niej o stosowanie w pełni rozwiniętej metody porównawczej, jak to ma miejsce w naukach religioznawczych. Niemniej jednak to właśnie od procesu porównywania zależy być lub nie być teologii komparatywnej³⁵. Dla Clooney’a proces ten polega na naprzemiennym i porównawczym (intertekstualnym) czytaniu tekstów chrześcijańskich i hinduistycznych celem wzajemnego uczenia się siebie i od siebie. Tak zdobyta wiedza ma być nie tylko teorią, oderwaną od życia spekulacją, ale przede wszystkim rzeczywistością o znaczeniu egzystencjalnym, dotykającą samej głębi życia religijnego. Konkretnie oznacza to, iż chrześcijanin, czytając teksty hinduistyczne, może doświadczyć przemiany w rozumieniu własnych tekstów religijnych, gdyż naprzemienne

³⁴ C l o o n e y. *Komparative Theologie* s. 21 n.

³⁵ Por. tamże s. 21.

i komparatywne czytanie własnych i obcych tekstów pozwoli mu dostrzec również te elementy własnej tradycji religijnej, których wcześniej bądź to nie dostrzegął, bądź też nie zwracał na nie uwagi³⁶.

Na innym miejscu Clooney opisuje teologię komparatywną jako „teologię konstruktywną”³⁷. Jej szczególną cechą jest osadzenie w więcej niż jednej tradycji religijnej, aczkolwiek teolog komparatywny zakorzeniony jest tylko w jednej z nich. To właśnie do samych tych tradycji, a nie do wcześniej ukutych teorii teologiczno-religijnych i właściwych im metod badawczych musi odnosić się praktyka komparatystyczna, gdyż to one stanowią podstawowe źródło wiedzy dla prowadzonych badań porównawczych. W odróżnieniu od teologa religii, który zwykle nie wychodzi poza ramy ogólnej teorii teologiczno-religijnej, często nawet pomijając same religie, do których swoją teorię odnosi, teolog komparatywny koncentruje się na konkretnych zagadnieniach, czasem bardzo szczegółowych, zawartych w samych religiach. Zatem to religie, a nie wcześniej przyjęte założenia i teorie teologiczne stanowią fundament, na którym konstruowany jest gmach refleksji teologiczno-komparatywnej. Tego rodzaju koncentracja na zagadnieniach szczegółowych, zaczerpniętych bezpośrednio z konkretnych tradycji religijnego przekazu, siłą rzeczy otwiera teologa-komparatystę na możliwość głębokich zmian w obrębie jego własnych przekonań i wyobrażeń, które zawsze – czy tego chce, czy nie – towarzyszą jego wysiłkom badawczym. Dlatego też – konkluduje Clooney – teologia komparatywna jest teologią, która możliwa jest jedynie po wykonaniu pracy komparatywnej, nigdy przed³⁸.

3.2. Robert C. Neville

R. C. Neville, metodysta i znawca konfucjanizmu³⁹, jest długoletnim dziekanem Wydziału Teologicznego w *Boston University School of Theology*.

³⁶ Przykładów takiego naprzemiennego i komparatywnego czytania tekstów religijnych dostarcza wspomniana wyżej monografia Clooney’a *Komparative Theologie* s. 63-161. Książka zawiera też informacje na temat konsekwencji tego rodzaju czytania. Clooney przedstawia konkretne wnioski teologiczne, wynikające z jego długoletniej pracy nad tekstami, a także pokazuje, jak czytanie prac z zakresu teologii komparatywnej może wpływać na zmianę postawy samego czytelnika.

³⁷ C l o o n e y. *The Emerging Field of Comparative Theology* s. 522.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. R. C. N e v i l l e. *Boston Confucianism. Portable Tradition in the Late-Modern World*. Albany 2000.

Wcześniej pełnił urząd dziekana Wydziału Kulturoznawstwa w *State University of New York* w Stony Brook oraz był docentem w Yale, Fordham i SUNY Purchase. Przez pewien czas sprawował też urząd prezydenta *American Academy of Religion*, *International Society for Chinese Philosophy* oraz *Metaphysical Society of America*. Neville uważany jest za najważniejszego teoretyka teologii komparatywnej. Jako kierownik *Cross-Cultural Comparative Religious Ideas Project* w Bostonie, którego owocem jest monumentalna trylogia komparatywna⁴⁰, rozwinął zróżnicowaną i kompleksową metodologię teologii komparatywnej, wyznaczając tym samym nowy paradygmat uprawiania tej dyscypliny. Metoda Neville'a obejmuje następujące etapy: (1) wyznaczenie kategorii komparatywnej, (2) translacja/specyfikacja, (3) proces komparatywny⁴¹.

W punkcie wyjścia pracy komparatywnej należy ustalić „aspekt” (*respect*), w jakim obiekty, treści i idee religijne będą porównywane. Brak kompatybilności na poziomie aspektu wyklucza możliwość porównywania. Nieprzestrzeganie tej zasady może być przyczyną ogromnych nieporozumień. Reguła ta obowiązuje m.in. w pracy z tekstami. Teolog komparatywny zestawiając obok siebie teksty, które zamierza porównać, musi wprawdzie zidentyfikować aspekt, do jakiego dany tekst się odnosi⁴². Tylko wtedy, gdy treści (idee, pojęcia, obrazy, motywy), o których traktują wybrane teksty, rozważane są w tym samym aspekcie, można wskazać na zachodzące między nimi podobieństwa i różnice. Brak wspólnego aspektu uniemożliwia pracę komparatywną⁴³. Ja-

⁴⁰ R. C. N e v i l l e (ed.). *The Human Condition*. New York 2001; t e n ż e (ed.). *Ultimate Realities*. New York 2001; t e n ż e (ed.). *Religious Truth*. New York 2001.

⁴¹ Oprócz wspomnianej wyżej trylogii zob.: R. C. N e v i l l e. *Behind the Masks of God. An Essay Toward Comparative Theology*. Albany 1991; t e n ż e. *On the Scope and Truth of Theology: Theology as Symbolic Engagement*. New York 2006; t e n ż e. *Ritual and Deference. Extending Chinese Philosophy in a Comparative Context*. Albany 2008; t e n ż e. *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie*. W: R. B e r n h a r d t, K. v o n S t o s c h (Hg.). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* s. 35-54; A. Y o n g (ed.). *Theology in Global Context. Essays in Honor of Robert Cummings Neville*. New York 2004.

⁴² Na konieczność ustalenia wspólnego aspektu podczas porównywania tekstów zwraca również uwagę F. C. Clooney.

⁴³ Por. N e v i l l e. *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie* s. 36. Na potrzebę wyróżnienia wspólnego aspektu porównywanych obiektów wskazuje również religioznawstwo porównawcze, dlatego trudno tutaj mówić o zasadzie charakterystycznej wyłącznie dla teologii komparatywnej. Wynika ona raczej z ogólnych zasad metodologicznych, których musi przestrzegać każdy badacz-komparatysta. Por. K. H o c k. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt 2011⁴ s. 72: „Należy [...] zauważyć, iż tylko to, co ze

ko przykład Neville podaje obecne w buddyzmie i w Liście św. Pawła do Filipian pojęcie pustki (*Emptiness*). W buddyzmie pojęcie to pojawia się w kontekście soteriologii i wiąże się z kwestią wolności od pragnień, będących przyczyną cierpienia. Natomiast pustka, o której pisze św. Paweł, odnosi się do Osoby Jezusa Chrystusa, który istniejąc w postaci Bożej ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi (por. Flp 2, 6-8). Widać więc, że w obydwu przypadkach idea „pustki” rozpatrywana jest w zupełnie różnych aspektach i posiada odmienne znaczenie. Porównywanie buddyjskiej pustki z pustką, o której pisze Apostoł, nie ma więc sensu, gdyż brak im wspólnej płaszczyzny umożliwiającej porównanie⁴⁴.

Aspekt, w jakim idee religijne mogą być porównywane, nazywany jest też „kategorią komparatywną”⁴⁵. Neville podaje następujące przykłady kategorii komparatywnych: „kondycja ludzka”, „natura prawdy religijnej”, „rzeczywistość ostateczna”. Każda z tych kategorii może zostać rozłożona na kolejne subkategorie, które znów będą zawierać ważne i interesujące aspekty⁴⁶.

Określenie kategorii komparatywnej (ogólnej bądź szczegółowej) stanowi zatem pierwszy etap procesu komparatywnego. Należy pamiętać, iż kategoria ta musi pozostać niejasna i logicznie nieokreślona w stosunku do tego, co będzie za jej pomocą definiowane i poddawane specyfikacji. Pojęcie „logicznej nieokreśloności” zostało po raz pierwszy użyte i przeanalizowane w kontekście nauk komparatywnych przez Charlesa S. Peirce’a⁴⁷. Oznacza ono, iż w procesie porównawczym kategoria komparatywna może być odnoszona zarówno do kompatybilnych, jak i niekompatybilnych zjawisk i idei, ponieważ tam, gdzie panuje „logiczna nieokreśloność”, zasada niesprzeczności nie

sobą porównywalne, może być do siebie odniesione. I tak na przykład nie ma sensu porównywanie Boga w judaizmie czy w islamie z buddyjskimi *deva* („bogami”), gdyż mamy tu do czynienia nie tylko z dwoma różnymi światami wyobrażeń – w pierwszym wypadku z tradycją monoteistyczną, w drugim z potencjalnie «a-teistyczną» –, ale także z odmienną pozycją (znaczeniem), jaką zajmują Bóg i *deva*”.

⁴⁴ Por. tamże s. 36 n. Więcej na ten temat zob.: R.C. N e v i l l e. *Kenosis in Buddhist-Christian Dialogue*, rozdz. 6. W: t e n Ź e. *Behind the Masks of God. An Essay Toward Comparative Theology*. Albany 1991.

⁴⁵ N e v i l l e. *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie* s. 37.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. C.S. P e i r c e. *Issues of Pragmaticism*. W: P. W e i s s, C. H a r t s h o m e (ed.). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. T. 5. Cambridge MA 1934 s. 438-463; t e n Ź e. *Consequences of Critical Common-Sensism*. W: tamże s. 502-537. Na temat dyskusji nad pojęciem „logicznej nieokreśloności” w ramach teologii komparatywnej zob.: N e v i l l e (ed.). *Ultimate Realities* (rozd. 5).

obowiązuje. Dla przykładu słowo „Bóg” może być użyte jako kategoria komparatywna zarówno w ramach antropomorficznych wyobrażeń o Bogu (np. Bóg jako miłosierny Ojciec, sprawiedliwy Sędzia), jak i w odniesieniu do metafizycznego pojęcia *actus purus* św. Tomasza z Akwinu czy „podstawy bycia” (*Seinsgrund*) Paula Tillicha. Konceptje te wydają się sobie przeczyć, jednak dzięki niejasności i „logicznej nieokreśloności” kategorii „Bóg” wszystkie one mogą być jej przyporządkowane, a następnie porównane⁴⁸.

Brak jasno zarysowanych granic semantycznych kategorii komparatywnych sprawia, że można je nieustannie uzupełniać, korygować i aktualizować. Dzięki temu także sam proces wypełniania kategorii komparatywnych konkretną treścią (specyfikacja) może zachować niezbędną w teologii komparatywnej neutralność oraz uniknąć pochopnego wykluczania zjawisk i idei pozornie sprzecznych⁴⁹.

Kolejny etap metody porównawczej Neville’a to specyfikacja/translacja⁵⁰. Polega ona na określeniu, w jaki sposób porównywane pojęcia i idee teologiczne ujmuje i objaśnia ustalona na początku kategorię komparatywną⁵¹. Jeśli na przykład przyjmiemy jako kategorię komparatywną ideę „rzeczywistości ostatecznej” (*Ultimate Realities*), specyfikacja będzie polegała na ustaleniu, jak kategoria ta rozumiana jest w ramach personalistycznej koncepcji Boga, „czystego aktu” (*actus purus*), „podstawy bycia” (*Seinsgrund*), Tao, Brahmana, Pustki itd. W rezultacie każde z wymienionych tutaj pojęć zostanie przeanalizowane pod kątem tego, co mówi ono na temat „ostatecznej rzeczywistości”. Dzięki temu różne koncepcje „rzeczywistości ostatecznej”, ukryte pod osłoną wielu wyobrażeń, pojęć i symboli, będą mogły być do sie-

⁴⁸ Por. N e v i l l e. *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie* s. 37 n.

⁴⁹ Por. tamże s. 39.

⁵⁰ Ściśle rzecz biorąc, „specyfikacja” i „translacja” to dwa różne procesy. Pierwszy polega na wypełnianiu kategorii komparatywnej „surowymi” danymi, z zachowaniem lokalnej terminologii, środków wyrazu, kontekstu kulturowego itd. Na tym etapie chodzi o wierność faktom, nawet jeśli ich ukazanie nie będzie dla wszystkich zrozumiałe (np. takie terminy, jak „transsubstancjacja” czy „łaska”, niekoniecznie będą zrozumiałe dla buddysty czy hinduisty). Stąd konieczność drugiego etapu, czyli „translacji”. Polega on na przetłumaczeniu „surowych” danych na język zrozumiały dla wszystkich. Znalezienie uniwersalnego języka religijnego nie jest rzeczą łatwą, jednak bez niego proces porównawczy w ogóle nie jest możliwy (porównać mogą tylko to, co rozumiem). Tłumaczy to, dlaczego teologia komparatywna tak wiele miejsca poświęca hermeneutyce języka religijnego. (Uwagę tę zawdzięczam ks. mgr lic. Bogdanowi Wawraszkwowi, który w Instytucie Teologii Fundamentalnej KUL finalizuje swoją pracę doktorską na temat teologii komparatywnej).

⁵¹ Por. tamże.

bie odniesione, a następnie porównane w ramach jednej, ogólnej kategorii komparatywnej. Przy tym ważne jest, by w procesie porównawczym żadne z pojęć nie uległo relatywizacji czy zafałszowaniu, lecz zachowało właściwą sobie specyfikę i oryginalność. Wykluczona jest więc na przykład sytuacja, w której kategoria „rzeczywistości ostatecznej” byłaby – świadomie bądź nieświadomie – podporządkowana personalnej (teistycznej) lub apersonalnej koncepcji Boga/Absolutu, przyjętej za wzorcową. Uprzywilejowanie jednej, konkretnej koncepcji „rzeczywistości ostatecznej” pociąga nieuchronną deprecjację innych koncepcji, uznanych w ten sposób za mniej doskonałe i deficytowe, co sprzeciwia się podstawowym założeniom teologii komparatywnej. Ponadto żadna z koncepcji „rzeczywistości ostatecznej” nie może odgrywać roli interpretamentu względem pozostałych, gdyż tego typu hermeneutyka siłą rzeczy prowadzi do poważnych zafałszowań i nadużyć interpretacyjnych. Stąd aby zagwarantować neutralność i obiektywność procesu komparatywnego, kategoria komparatywna musi być poddawana nieustannym rewizjom i korektom⁵².

Trzeci etap metody komparatywnej Neville’a to sam proces porównywania. Polega on na analizie treści (teologii) wypełniających kategorię komparatywną w celu stwierdzenia zachodzących między nimi podobieństw i różnic oraz określeniu możliwych konsekwencji praktycznych, wynikających z tego rodzaju porównań. Efekty tak rozumianego procesu komparatywnego formułowane są w formie hipotez, które na dalszym etapie badań mogą być poddawane kolejnym uzupełnieniom i korektom⁵³. Nie znaczy to, że teolog komparatywny rezygnuje z obiektywnej wiedzy na temat przedmiotu swoich badań. Wręcz przeciwnie, jego wysiłkom badawczym towarzyszy chęć zdobycia normatywnych informacji dotyczących ważnych punktów porównawczych wybranych religii i ich teologii, niemniej jednak pamięta on, że każde ludzkie poznanie jest niedoskonałe i aspektowe⁵⁴, a wyniki badań zależą od przyjętych założeń i metod badawczych, które także wymagają krytycznej rewizji

⁵² Por. tamże.

⁵³ Por. tamże s. 41.

⁵⁴ Już św. Tomasz z Akwinu zauważył, iż „nasze poznanie jest tak niedoskonałe, że żaden filozof jak dotąd nie był w stanie zbadać natury choćby jednej tylko muchy”. W: *In symb. apost.* 1. Cyt. za: F. U r l i c h. *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage. Mit einer Einleitung von Martin Bieler.* Einsiedeln–Freiburg 1998 s. 7. Urlich, komentując to zdanie św. Tomasza, pisze: „Freilich, der Naturforscher weiß viel von dem, was eine Fliege ist, aber, mag er sich auch noch so tief in dieses Lebewesen hinein-lesen, mag er noch so lange das vielfältig darin Erkannte zusammenlesen, er wird dieses Wesen nicht auslesen können; denn «die physis liebt es, verborgen zu sein»” (tamże).

i ciągłego doskonalenia. Warto wspomnieć, że zaproponowana przez Neville'a metoda komparatywna, mimo swego empirycznego charakteru, kładzie nacisk na kreatywność i spontaniczność⁵⁵. Oznacza to, że w konkretnej pracy badawczej rezygnuje się z utartych ścieżek i schematów pojęciowych, by szukać nowych dróg i niekonwencjonalnych rozwiązań stawianych problemów. Kreatywność, będąca integralnym elementem „logiki komparatywnej”, może być porównana z metodą abdukcji C. S. Pirce'a, do którego zresztą Neville wielokrotnie nawiązuje⁵⁶. *Abdukcja* jest jednym z trzech (obok *indukcji* i *dedukcji*) podstawowych typów rozumowania, które polega na tworzeniu najbardziej prawdopodobnego wyjaśnienia określonego zbioru faktów⁵⁷. Z epistemologicznego punktu widzenia abdukcja polega na generowaniu (i ocenie) hipotez wyjaśniających. Zdaniem Pirce'a hipotezy abdukcyjne powinny posiadać dużą moc wyjaśniającą, powinny być testowalne i ekonomiczne. Dla Neville'a oznacza to: „Teologia komparatywna czyni odkrycia”⁵⁸. Wnioski, do których dochodzi, nie mogą być osiągnięte ani na drodze dedukcji, ani indukcji, ale wyłącznie dzięki abdukcji. Także ich weryfikacja musi mieć charakter abdukcyjny. Tego rodzaju kreatywność teolog komparatywny może osiągnąć jedynie poprzez głębokie zanurzenie się w innej tradycji religijnej, gdyż tylko tak dana mu jest możliwość nabycia i rozwinięcia „epistemicznego instynktu”⁵⁹, niezbędnego w pracy komparatywnej.

⁵⁵ Por. U. W i n k l e r. *Grundlegungen Komparativer Theologie(n) – Keith Ward und Robert Neville*. W: R. B e r n h a r d t, K. v o n S t o s c h (Hg.). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* s. 95.

⁵⁶ Por. N e v i l l e. *Ritual and Deference. Extending Chinese Philosophy in a Comparative Context*.

⁵⁷ Według Pirce'a schemat rozumowania abdukcyjnego wygląda następująco: obserwujemy zjawisko C; gdyby A było prawdziwe, zachodzenie C byłoby oczywistością; mamy zatem podstawy, by podejrzewać, że A jest prawdziwe. Por. M. U r b a n s k i. *O rozumowaniach abdukcyjnych*. W: T. M r ó z, M. S i e n i k o (red.). *Propositiones*. Zielona Góra 2005 s. 144.

⁵⁸ W i n k l e r. *Grundlegungen Komparativer Theologie(n) – Keith Ward und Robert Neville* s. 95.

⁵⁹ T. S c h ä r t l. *Der religiöse Glaube im Windschatten des Wissensbegriffs? Anfragen an den Entwurf Alvin Plantingas*. W: T. K a m p m a n n, T. S c h ä r t l (Hg.). *Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens*. Münster 2006 s. 146.

4. STATUS METODOLOGICZNY TEOLOGII KOMPARATYWNEJ

Jak wspomniano, teologia komparatywna nie posiada jeszcze ustalonego statusu metodologicznego. Jest to jeden z najważniejszych powodów trwającej wokół niej dyskusji. Biorąc pod uwagę pluralizm metod badawczych oraz interdyscyplinarność prowadzonych badań można dziś mówić – podobnie zresztą jak w przypadku teologii religii – o różnych modelach teologii komparatywnej, uprawianych w ramach jednej dyscypliny naukowej, zwanej „teologią komparatywną” (*Comparative Theology*). Neville w swojej książce *Ritual and Deference* wyróżnia dla przykładu pięć modeli tej dyscypliny: (1) model socjologiczny, tłumaczący, jak powstają idee teologiczne i w jakich wzajemnych relacjach pozostają; (2) model historyczny, badający rozwój różnych koncepcji filozoficznych wewnątrz danej tradycji religijnej oraz poza jej granicami; (3) teologia komparatywna zajmująca się wyprowadzaniem teologiczno-komparatywnych wariantów znaczeniowych z danego systemu metafizycznego, w celu uporządkowania i klasyfikacji obecnych w nim (zarówno faktycznych, jak i możliwych) idei; (4) typowo chrześcijańska teologia komparatywna, reflektująca nad teologiami innych religii w celu stwierdzenia zachodzących między nimi różnic i podobieństw; (5) wreszcie, jako swego rodzaju apendyks do wcześniej wymienionych, pozycja Raimona Panikara, którego twórczość przedstawia kreatywny synkretyzm religijnych idei, obrazów i pojęć⁶⁰.

Już pobieżne spojrzenie na powyższą klasyfikację (mającą raczej charakter deskryptywny, otwarty na dalsze specyfikacje, a nie logiczny, wyczerpujący) rodzi wiele pytań i problemów. Przede wszystkim należy postawić pytanie, czy można mówić o teologii komparatywnej jako autonomicznej dyscyplinie religiologicznej, obok nauk religioznawczych (empirycznych), filozofii religii i teologii religii? Zgodnie z ogólną metodologią nauk, aby wyróżnić jakąś formę aktywności naukowej jako odrębną dyscyplinę naukową, musi ona posiadać własny przedmiot materialny i formalny, metodę badawczą dostosowaną do natury przedmiotu badań oraz jasno sprecyzowany cel czynności naukowych. Najwięcej kontrowersji wzbudza przedmiot formalny teologii komparatywnej, gdyż to właśnie on decyduje o statusie epistemologicznym danej dyscypliny naukowej. Patrząc z perspektywy poszczególnych nauk religiologicznych należałoby zapytać: Czym różni się teologia komparatywna

⁶⁰ Por. C l o o n e y. *Komparative Theologie* s. 53.

od porównawczego religioznawstwa (*comparative religion*)? Co decyduje o *teologicznym* charakterze tej dyscypliny? Jaka jest relacja teologii komparatywnej do teologii religii, której status metodologiczny jest na tyle jasny i klarowny, by można było ją uznać za oddzielną i w pełni autonomiczną dyscyplinę naukową w ramach ogółu nauk religiolologicznych⁶¹. Czy rzeczywiście potrzeba nam nowej dyscypliny religiolologicznej?

4.1. Teologia komparatywna a religioznawstwo

Jak ukazano wyżej, teologia komparatywna ma swoje korzenie w religioznawstwie porównawczym (*comparative religion*), jednak – przynajmniej na płaszczyźnie deklaratywnej – z nim się nie utożsamia. Co więcej, sama nazwa „teologia komparatywna” sugeruje, że chodzi o naukę *teologiczną*, która tylko korzysta z nauk religioznawczych, zwłaszcza z dostarczanego przez nie materiału empirycznego oraz z praktykowanej w nich metody porównawczej, jednak na płaszczyźnie formalnej pozostaje teologią. Czy tak jest faktycznie? Odpowiedź na to pytanie wymaga ukazania realnych różnic między obiema dyscyplinami, i to takich, które będą mogły jednocześnie posłużyć jako kryteria pozwalające stwierdzić teologiczny charakter teologii komparatywnej. Jest to o tyle ważne, że samo stwierdzenie różnic między religioznawstwem a teologią komparatywną nie świadczy jeszcze o teologicznym charakterze tej ostatniej. Również filozofia religii może korzystać z osiągnięć nauk empirycznych o religii, o czym mówią chociażby niektóre typy fenomenologii religii. Aby uniknąć niepotrzebnych nieporozumień w tej kwestii, warto zapytać wpieryw o relację między religioznawstwem a teologią w ogóle.

Empiryczne religioznawstwo (empiryczne nauki o religii) – jako odrębna dziedzina badań i dydaktyki uniwersyteckiej – powstało dopiero w latach 70. XIX w.⁶² Atmosferę, w jakiej ów proces się dokonał, najlepiej oddają cytowane już słowa F. M. Müllera, uważanego za twórcę akademickiego religioznawstwa: „Kto zna jedną [tylko – K.K.] religię, nie zna żadnej” (*Wer eine*

⁶¹ Na temat metodologicznego statusu teologii religii zob.: I. S. L e d w o Ń. *Metodologiczny status teologii religii*. „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2:2007 s. 145-164.

⁶² Na temat relacji empirycznego religioznawstwa do teologii zob: B r o n k. *Podstawy nauk o religii* s. 35-64; H o c k. *Einführung in die Religionswissenschaft* s. 162-170; H. S e w e r y n i a k. *Teologia religii a teologia fundamentalna. Refleksja metodologiczno-pedagogiczna*. W: G. D z i e w u l s k i (red.). *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*. Łódź–Kraków 2007 s. 183-185. Poniżej korzystam z tych opracowań.

Religion kennt, kennt keine). Müllerowi chodziło o oddzielenie religioznawstwa od teologii, a co z tym idzie – o zakwestionowanie roszczeń teologii do posiadania wyłącznych kompetencji w wypowiedaniu się na temat religii. W ten sposób religioznawstwo – podobnie jak wcześniej nauki przyrodnicze, a później humanistyczne – odrzuciło rolę *ancillae theologiae* i opowiedziało się za formalną autonomią swoich badań. Postępująca sekularyzacja życia społecznego, przenikająca także mury uniwersytetów, jeszcze bardziej wzmocniła tego rodzaju tendencje. Jest to czas kryzysu (instytucjonalnej) religii, czas, w którym pojęcia „człowiek wykształcony” i „człowiek wierzący” wydawały się nie do pogodzenia.

Pierwsza katedra religioznawstwa powstała w Genewie w 1873 r., kolejna – jeszcze w tym samym roku – na uniwersytecie w Bostonie, następne (1876/77) w Lejdzie, Amsterdamie, Groningen i Utrechcie⁶³. Te niderlandzkie katedry powstawały z przejścia przez państwo katedr teologicznych. Podobna sytuacja miała miejsce w Paryżu, gdzie w 1885 r. skasowano wydział teologiczny na Sorbonie i założono École Pratique des Hautes Études. Ze względu na dominujące wtedy we Francji prądy laickie, katedry religioznawstwa od początku znajdowały się poza wydziałami teologicznymi, które zresztą wkrótce zlikwidowano.

Zgoła inaczej kształtowała się sytuacja w Niemczech, gdzie pierwsza katedra religioznawstwa powstała dopiero w 1910 r. na wydziale teologicznym uniwersytetu w Berlinie. Opóźnienie to wiąże się z wpływową działalnością Adolfa von Harnacka, który w swojej słynnej mowie rektorskiej *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte* z 1901 r. stwierdził, dając niejako odpowiedź Müllerowi: „Kto nie zna tej jednej religii [tj. chrześcijaństwa – K.K.], nie zna żadnej, a kto ją zna, łącznie z jej historią, ten zna wszystkie”⁶⁴. Można się domyślać, że głównym zamiarem Harnacka było zapobiegnięcie przekształcaniu fakultetów teologicznych w religioznawcze, przy okazji jednak swoim wystąpieniem przyczynił się do wzmożenia atmosfery konfliktu między obydwoma dziedzinami badań,

⁶³ Warto w tym kontekście przytoczyć następującą uwagę G. Lanczkowskiego: „to prawda, że już w 1873 r. na uniwersytecie w Bostonie powstała Katedra Teologii Porównawczej, Historii i Filozofii Religii, którą objął W. F. Warren, a na uniwersytecie w Genewie pod kierunkiem Th. Droza rozpoczęła działalność Katedra Historii i Psychologii Religii, ale dość powszechnie przyjmuje się, że to jeszcze nie było *religioznawstwo* oraz że pierwszą religioznawczą katedrą była ta C. P. Tielego w Lejdzie 1876/7.” Cyt. za: B r o n k. *Podstawy nauk o religii* s. 35.

⁶⁴ A. von H a r n a c k. *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*. W: *Reden und Aufsätze*. Bd. 2. Gießen 1906² s. 168.

odmówił bowiem religioznawstwu nie tylko statusu autonomicznej dyscypliny naukowej, ale i prawa istnienia w obrębie fakultetów teologicznych. W efekcie religioznawstwo (*Religionswissenschaft*) powoli „wywędrowało” na fakultety filozoficzne, a z czasem znalazło swoje miejsce na wydziałach kulturoznawstwa i nauk społecznych⁶⁵.

Jak można się było spodziewać, stanowisko Harnacka nie pozostało bez oddźwięku. Jeszcze w tym samym 1901 r. swój zdecydowany sprzeciw zgłosił Jean Réville, francuski historyk Kościoła i przedstawiciel tzw. szkoły religiohistorycznej (*Religionsgeschichtliche Schule*), zwracając uwagę na fakt, że rozwój chrześcijaństwa, zarówno w przeszłości, jak i dziś, dokonuje się poprzez spotkanie i konfrontację z religiami niechrześcijańskimi, w związku z czym uwzględnienie studiów z historii religii jest dla teologii nie tylko pożądane, ale wręcz konieczne. Podobną opinię wyraził profesor Nowego Testamentu Adolf Deißmann, pracujący na tym samym Wydziale Teologicznym w Berlinie co Harnack. Jego zdaniem rolą *Religionsgeschichte* w ramach teologii jest z jednej strony dostarczenie wiedzy na temat antycznej historii religii w kontekście historycznych początków chrześcijaństwa, z drugiej zaś udzielenie informacji na temat innych religii jako „aktualnych mocy” (*Gegenwartsmächte*). W konsekwencji *Religionsgeschichte* należy postrzegać jako integralną część teologii⁶⁶.

Na początku XX w. *Religionsgeschichtliche Schule* dość niespodziewanie poczęła wywierać znaczący wpływ na teologię. Stało się to za sprawą jej najwybitniejszego przedstawiciela w Niemczech, teologa i filozofa kultury, Ernsta Troeltscha (zm. 1923), który postulował zasadniczą przebudowę (*Umbildung*) teologii poprzez jej otwarcie na kulturę i nauki religioznawcze⁶⁷.

⁶⁵ Por. H o c k. *Einführung in die Religionswissenschaft* s. 162.

⁶⁶ Por. tamże s. 163. Postulat ten został podjęty przez najmłodszą wówczas dyscyplinę teologiczną, misjologię, która w swoim *ratio studiorum* uwzględniła także historię religii. W ten sposób religioznawstwo miało służyć pomocą w realizacji głównego celu misji, jakim jest ewangelizacja narodów. Pierwszymi, którzy od strony systematycznej usiłowali określić relację misjologii do religioznawstwa, byli – po stronie protestanckiej – Heinrich Frick (zm. 1952) oraz – po stronie katolickiej – Josef Schmidlin (zm. 1944). Postulat łączenia *Missionwissenschaft* i *Religionswissenschaft* – mimo głębokich zmian paradygmatycznych, jakie zaszły od tego czasu w obrębie obydwu dyscyplin – pozostał aktualny po dzień dzisiejszy. Współcześnie znamienitymi kontynuatorami tej tradycji są: G. Rosenkranz, H.-W. Gensichen, T. Sundermeier i H. Bürkle. Prace tego ostatniego poruszają się na granicy misjologii, teologii religii i religioznawstwa. Por. H. Bürkle. *Erkennen und Bekennen. Schriften zum missionarischen Dialog*. Verlag Sankt Ottilien 2010.

⁶⁷ Na temat wpływu Troeltscha na współczesną myśl religiozologiczną, zwłaszcza w kontekście teologii religii, zob.: R. B e r n h a r d t, G. P f l e i d e r e r (Hg.). *Christlicher Wahr-*

Odcinając się zarówno od ortodoksyjno-supranaturalistycznej apologetyki, jak i od myśli idealistycznej, zwłaszcza heglowskiej, Troeltsch zwrócił się ku historii. W ramach uprawianego przez siebie historyzmu zamierzał uwzględnić *całą* historię religii, odmawiając w ten sposób chrześcijaństwu jakiegokolwiek uprzywilejowanej pozycji. Bardziej dokładna analiza jego myśli pozwala jednak stwierdzić, że u podstaw jego programu znalazł się cel teologiczno-apologetyczny: uzasadnienie prawdy chrześcijaństwa w kontekście uniwersalnej historii religii. Nie chodziło zatem o przekształcenie teologii w religioznawstwo, ale o zintegrowanie metody historycznej z „religijnohistoryczną teologią” (*religionsgeschichtliche Theologie*). Celem całego przedsięwzięcia miało być ponowne zdefiniowanie „istoty” chrześcijaństwa na drodze porównania z innymi religiami oraz uzasadnienie – w ramach odnowionej apologetyki – chrześcijańskiego roszczenia do prawdy w kontekście roszczeń innych religii⁶⁸.

Po I wojnie światowej myśl Troeltscha spotkała się z podwójną krytyką. Ze strony religioznawstwa podniesiono zarzut, że właściwą intencją *Religionsgeschichtliche Schule* jest uzasadnienie prawdy chrześcijaństwa w kontekście historii religii, co w istocie dyskredytuje ją jako przedsięwzięcie naukowe. Wątpliwości wzbudzał przede wszystkim fakt, iż Troeltsch nie zdołał jasno określić relacji między wypowiedziami o charakterze religioznawczym (historycznym) i teologicznym (normatywnym), co widać chociażby w jego mowie o „bogoczołwieczeństwie” (*Gottmenschlichkeit*) historii religii⁶⁹. Od strony teologicznej natomiast zwrócono uwagę na fakt, iż *Religionsgeschichtliche Schule* w niedopuszczalny sposób łączy ze sobą podlegający dowodzeniu przedmiot nauk empirycznych (*nachweisbare Wirklichkeit*) oraz opierający się na doświadczeniu/przeżyciu przedmiot wiary (*erlebbarer Wirklichkeit*). Do tego poglądu nawiązała wkrótce teologia dialektyczna. Jej główni przedstawiciele (Karl Barth, Rudolf Bultmann, Emil Brunner) obstawali wprawdzie przy naukowym charakterze teologii, ale jej naukową specyfikę (przedmiot formalny) widzieli w tym, iż wychodzi ona od aktu wiary. Religie, będące niczym innym jak daremną próbą osiągnięcia Boga, wyrazem pychy człowieka i kultem bożków, są „niewiarą” (*Unglaube*)⁷⁰, i jako takie nie mogą być przed-

heitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie. Zürich 2004.

⁶⁸ Por. H o c k. *Einführung in die Religionswissenschaft* s. 163.

⁶⁹ Por. tamże s. 164.

⁷⁰ K. B a r t h. *Kirchliche Dogmatik*. Bd. I/2: *Die Lehre vom Wort Gottes*. Zollikon-Zürich 1960⁵ s. 327. Stosunek Bartha do empirycznych badań nad religią dobrze ilustruje pewne

miotem teologii. Dominacja teologii dialektycznej spowodowała, że w XX w. religioznawstwo na wydziałach teologicznych uległo marginalizacji, aż w końcu z nich wywędrowało. W konsekwencji teologia i empiryczne nauki o religii poczęły rozwijać się obok siebie, a jeśli na wydziałach teologicznych czymś się interesowano, to religiami starożytnymi („martwymi”) jako kontekstem dla badań biblijnych.

Z oddzieleniem teologii od religioznawstwa wiązało się jednak pewne niebezpieczeństwo, mianowicie odizolowanie tej pierwszej od innych nauk. Z tego powodu niektórzy teologowie (Gerhard Sauter, Wolfhart Pannenberg, Carl Heinz Ratschow) zaczęli ponownie poszukiwać związków między obu dyscyplinami. Zwłaszcza ten ostatni oczekiwał od religioznawstwa dokładnej ekspertyzy dotyczącej właściwości i różnic między religiami, aby na tej podstawie móc ukazać specyfikę chrześcijańskiego rozumienia zbawienia i jego konsekwencje dla ludzkiego życia.

Już ta skrótowa (i niepełna) historia relacji między teologią a religioznawstwem pozwala zauważyć, że istniejąca na wydziałach teologicznych naukowa refleksja nad religią i religiami od początku była skażona polemiką (często o charakterze ideologicznym, jak to miało miejsce w czasach narodowego socjalizmu i marksizmu), a przynajmniej była przedmiotem ożywionej dyskusji. Współcześnie można wskazać trzy modele „akademickich” relacji między teologią a religioznawstwem⁷¹:

(1) Model dwóch dyscyplin całkowicie odrębnych. Jest to stanowisko charakterystyczne dla teologii dialektycznej oraz faworyzowany przez odcinających się od teologii religioznawców⁷². Wśród tych ostatnich nierzadko moż-

zdarzenie, odnotowane przez cejlońskiego teologa D. T. Nilesa. Otóż Niles wspomina, iż zapytał kiedyś Bartha, czy kiedykolwiek spotkał Hindusa. Ten odrzekł, że nie. Skąd zatem może wiedzieć – kontynuował Niles – że hinduizm jest niewiarą? Barth na to: „A priori”. Por. D. T. N i l e s. *Karl Barth – A personal Memory*. „The South East Asia Journal of Theology” 11:1969 s. 10 n.

⁷¹ Por. S e w e r y n i a k. *Teologia religii a teologia fundamentalna. Refleksja metodologiczno-pedagogiczna* s. 185. Podział ten pochodzi od T. Sundermeiera, do którego poglądów Seweryniak (za pośrednictwem cytowanej wyżej pracy K. Hocka) nawiązuje. Sundermeier wymienia cztery modele relacji religioznawstwa do teologii, przy czym jeden jest typowy dla niektórych teologów protestanckich (bazuje bowiem na rozróżnieniu „Gesetz”–„Umwelt”), w związku z czym można go pominąć. Przyjmuje zatem uproszczony podział Seweryniaka.

⁷² Z programem empirycznego religioznawstwa, wykluczającego wszelkie problemy teologiczne, wystąpił już J. Wach (zm. 1955). Na IX Kongresie International Association for the History of Religion (Tokio 1958) R. J. Z. Wrblowsky domagał się – w imię oświeceniowej racjonalności – ostrego odgraniczenia religioznawstwa (*study of religions*) od teologii i religijnych filozofii (*religious studies*). Por. B r o n k. *Podstawy nauk o religii* s. 153-155.

na spotkać pogląd, iż w dziedzinie poznania racjonalnego teologii nie przysługuje żadna wartość poznawcza⁷³. Obiektem szczególnej krytyki religioznawców tej proveniencji jest fakt zajmowania się teologów chrześcijańskich religiami niechrześcijańskimi, gdyż – jak sądzą – „uprawianie teologii w dosłownym sensie jest artykułowaniem wiary”⁷⁴ (zarzut konfesyjności). Na tym też ma polegać różnica między teologią a religioznawstwem. Ta ostatnia bada religie z pozycji neutralnej i obiektywnej, tj. naukowej, unikając sztucznego zamykania ich w obcych i zniekształcających schematach pojęciowych. Tendencje do radykalnego dystansowania się religioznawstwa od teologii wzmocniły się zwłaszcza po drugiej wojnie światowej, czemu sprzyjały, między innymi, krytyczny namysł nad metodologicznie odmiennymi typami poznania, jakimi są teologia i empiryczne religioznawstwo, oraz powszechna postawa demarkacjonistyczna, wyrażająca się głównie w radykalnym przeciwstawianiu sobie wiedzy przyrodzonej i nadprzyrodzonej⁷⁵.

(2) Model, w którym religioznawstwo mieści się w obrębie teologii, stanowiąc jej integralną część. Jest to model preferowany przez misjologów i teologów religii, dostrzegających potrzebę uzupełnienia (podbudowania) własnych badań materiałem empirycznym⁷⁶. I tak na przykład Międzynarodowa

⁷³ Początki krytyki naukowego charakteru teologii sięgają Dunska Szkota i Wilhelma Ockhama – okresu, w którym zaczyna się proces oddzielania filozofii od teologii. Efektem tego było rozróżnienie na „teologię naturalną” (*theologia naturalis*), odwołującą się do racji rozumowych (i dlatego zaliczaną do filozofii), oraz „wiedzę świętą” (*sacra doctrina*), bazującą na Bożym objawieniu. Do ostrego przeciwstawienia wiary i rozumu, a w efekcie do zakwestionowania naukowego statusu teologii, doszło w epoce nowożytnej (racjonalizm, scjentyzm). Odtąd nieprzerwanie toczy się dyskusja nad miejscem teologii w rodzinie dyscyplin uniwersyteckich. Zdaniem niemieckiego filozofa, F. von Kutschery (*Vernunft und Glaube*. Berlin–New York 1991 s. 3), teologia (*fides quaerens intellectum* – św. Anzelm; *sciencia subalternata fidei* – św. Tomasz) nie jest dyscypliną filozoficzną ani nauką w przyjętym sensie, gdyż brak jej istotnej cechy myślenia naukowego i filozoficznego, jaką jest racjonalno-krytyczna postawa wobec własnych założeń (tj. objawienia). Podobne stanowisko w tej kwestii wyraża N. Smart: „Zasadnicze zainteresowania teologów nie są opisowe i naukowe, lecz ekspresyjne.” Cyt. za: B r o n k. *Podstawy nauk o religii* s. 153. Na temat dyskusji wokół statusu naukowego teologii i jej miejsca w ramach dyscyplin uniwersyteckich zob.: A. A n d e r w a l d, T. D o l a, M. R u s e c k i (red.). *Tożsamość teologii*. Opole 2010.

⁷⁴ N. S m a r t. *The Science of Religion and Sociology of Knowledge. Some Methodological Questions*. Princeton 1973 s. 7. Cyt. za: B r o n k. *Podstawy nauk o religii* s. 153.

⁷⁵ Por. B r o n k. *Podstawy nauk o religii* s. 155.

⁷⁶ Ze strony religioznawców charakterystyczna jest tutaj wypowiedź F. Heilera, według którego „każde religioznawstwo jest ostatecznie teologią, ponieważ ma do czynienia nie tylko ze zjawiskami psychologicznymi i historycznymi, lecz z przeżyciem transcendentnej rzeczywistości”. Podobnie utrzymywał Ch. Dawson: „Badania religii bowiem zaczynają się i kończą na teologii, a nie na płaszczyźnie socjologicznej czy historycznej, chociaż te ostatnie są skądinąd

Komisja Teologiczna w dokumencie *Chrześcijaństwo i religie* (1996) zwraca uwagę, iż teologia religii winna badać konkretne religie historyczne, studiować ich wierzenia, obyczaje, kult i zasady moralne, by następnie skonfrontować je z treściami wiary chrześcijańskiej⁷⁷. Pewnym problemem jest tutaj ustalenie kryteriów, które umożliwiłyby krytyczną dyskusję nad dostępnym materiałem badawczym oraz wypracowanie odpowiedniej hermeneutyki, pozwalającej ów materiał odpowiednio interpretować i rozumieć. Na tym polu badań teologia religii byłaby nie tyle „mową o religiach”, ile bardziej jeszcze „rozmową z religiami”⁷⁸.

(3) Model dwóch zachodzących na siebie okręgów, z pewnym wspólnym obszarem zainteresowań, więcej: punktem zapalnym (*Brennpunkt*), którym jest doświadczenie człowieka otwartego na Transcendencję i poszukującego zbawienia. W ramach tego modelu obydwie dyscypliny zachowują właściwą sobie przestrzeń wolności, jednak nie są od siebie całkowicie niezależne. Ich wspólną podstawą jest „obecne we wszystkich religiach pierwotne doświadczenie religijne, tzn. otoczony naturą i żyjący w społeczeństwie człowiek w jego spotkaniu z Transcendencją, z tym, co boskie, co pozwala mu doświadczyć zbawienia jako witalnego, choć wciąż zagrożonego dobra – jako błogosławieństwa”⁷⁹.

W którym z wymienionych modeli umieścić teologię komparatywną? Model pierwszy, oddzielający teologię od religioznawstwa, z pewnością nie wchodzi w rachubę. Model trzeci wydaje się mało jasny, a na dodatek problematyczny dla świadomych swoich kompetencji religioznawców, gdyż metoda empiryczna, którą dysponują, nie daje im bezpośredniego wglądu w przedmiot doświadczenia religijnego (Boga, boskości, Transcendencji, *sacrum*), bez czego kategoria doświadczenia religijnego, o którą w tym modelu chodzi, nie może być w pełni ujęta i adekwatnie zreflektowana. Pozostaje więc model drugi. Zakłada on jednak, że teologia komparatywna jest rzeczywiście teolo-

niezbędne dla zrozumienia religii w kulturze i życiu ludzkim” (obydwa cytaty za: B r o n k. *Podstawy nauk o religii* s. 153). Trudno jednak uznać wyrażone tu poglądy za reprezentatywne dla religioznawstwa, zwłaszcza, że fenomenologowie religii, których prominentnym przedstawicielem jest właśnie Heiler, są zwykle oskarżani za uprawianie kryptoteologii. Por. H. Z i n s e r. *Religionsphänomenologie*. W: HRWG Bd. 1 s. 306-309.

⁷⁷ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Chrześcijaństwo i religie* (1996) nr 7. W: J. K r ó l i k o w s k i (red.). *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1969-1996)*. Kraków 2000 s. 395.

⁷⁸ Por. H. W a l d e n f e l s. *Christus und die Religionen*. Regensburg 2002 s. 115.

⁷⁹ T. S u n d e r m e i e r. *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*. Gütersloh 1999 s. 242.

gią, a nie teologizującym religioznawstwem. Tymczasem wykazanie teologicznego statusu teologii komparatywnej jest (przynajmniej w ocenie piszącego) niezmiernie trudne⁸⁰. Świadomi tego problemu przedstawiciele tej dyscypliny starają się wskazać pewne kryteria, pozwalające odróżnić teologię komparatywną od religioznawstwa. Jakże to kryteria?

Pierwszym i zarazem podstawowym kryterium, pozwalającym odróżnić teologię komparatywną od religioznawstwa, ma być zainteresowanie problematyką prawdy⁸¹. W ogólnej metodologii nauk o religii przyjął się pogląd, iż religioznawstwo ma charakter deskryptywny, a nie normatywny, czym różni się od teologii. Jak zauważa Peter Antes, religioznawstwo „stara się w sposób niewartościujący opisać rozwój i zjawiska w obrębie religii [...]. Chce ono na wzór historii mentalności pokazać, co skłaniało ludzi do wiary w to lub tamto, przy czym obiektywna prawdziwość owych wierzeń nie jest brana pod uwagę. Inaczej rzecz ma się w teologii”⁸². Podobną opinię wyraża inny religioznawca niemiecki, Udo Tworuschka, którego zdaniem „świadome własnych granic religioznawstwo *nie* jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje jeden Bóg czy wielu bogów, czy istnieje boskość, to, co święte, czy może raczej nie istnieje. Jako dyscyplina empiryczna religioznawstwo *nie* zajmuje się kwestią egzystencji Boga/bóstw/świętości; nie interesują go ani argumenty za, ani argumenty przeciw istnieniu Boga. Nie zajmuje się też

⁸⁰ W kierowanym przez R. Neville'a projekcie badawczym (*Cross-Cultural Comparative Religious Ideas Project*) brało udział sześciu historyków religii (tworzących grupę historyków), jeden socjolog religii, jeden filozof i jeden teolog (czterej ostatni tworzyli grupę tzw. generalistów). Każdy z historyków religii (z jednym tylko wyjątkiem) zajmował się badaniem religii, której był ekspertem, która jednak nie była jego własną religią (np. F.X. Clooney SJ zajmował się hinduizmem). Wybór ten miał zapobiec zapędom apologetycznym i zadbać o obiektywność badań porównawczych. Zabrakło natomiast grupy kontrolnej (za co zresztą krytykowano Neville'a), złożonej z wyznawców danej religii, którzy sprawowaliby pieczę nad pracą historyków (negatywnym efektem tego braku jest np. tekst Pauli Frederiksen, ortodoksyjnej Żydówki, piszącej na temat chrześcijańskiej koncepcji „Rzeczywistości Ostatecznej” (*Ultimate Realities*). Świadomy swojej wiary chrześcijanin z trudem tylko odnajdzie w nim swoje własne poglądy. Na krytyczną uwagę zasługuje także obecność tylko jednego teologa (kierujący projektem Neville wystąpił w roli filozofa). Już sam ten fakt stawia pod znakiem zapytania teologiczny charakter całego przedsięwzięcia. Na temat tego projektu badawczego zob.: N e v i l l e. *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie* s. 42-47.

⁸¹ Por. K. v o n S t o s c h. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* s. 230 n.

⁸² Por. P. A n t e s. *Theologie und Religionswissenschaft. Methodische Anmerkungen zu Nähe und Distanz*. W: G. R i ß e, H. S o n n e m a n s, B. T h e ß (Hg.). *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*. Paderborn 1996 s. 316.

kwestią objawienia. W centrum swoich zainteresowań stawia natomiast ludzi wszystkich czasów, przestrzeni i religii, którzy za pomocą obrazów, tekstów, muzyki, rytów i rozmów dają wyraz swojej wierze w bóstwa, wyższe istoty itd., uważane za prawdziwe⁸³. Inaczej rzecz ma się w teologii komparatywnej. Owszem, również w niej chodzi o gruntowne poznanie innych religii (ich wierzeń, zwyczajów, rytów, języka, świętych ksiąg itd.) na podstawie dostępnego materiału empirycznego; także w niej dokonuje się porównań różnych tradycji religijnych (zwykle jej elementów) za pomocą znanych w naukach religiolologicznych metod o charakterze empiryczno-fenomenologicznym; jednak tym, co odróżnia teologię komparatywną od religioznawstwa jest fakt, iż podejmuje ona ważną dla człowieka religijnego kwestię prawdziwości religii. Nie jest ona zatem nauką czysto deskryptywną; jej celem nie jest zwykły opis zjawisk religijnych, ale także ich ewaluacja⁸⁴. To zaś skłania ją do sformułowania odpowiedniej kryteriologii religii, której celem będzie dostarczenie racjonalnych standardów oceny religii, zwłaszcza w odniesieniu do wysuwanych przez nie roszczeń i żywionych w nich przekonań⁸⁵. W ten sposób teologia komparatywna zmierza nie tylko do ukazania funkcji i efektywności religii w życiu jednostek i społeczeństw, ale pragnie dokonać ich oceny w świetle normatywnych i uniwersalnych standardów racjonalności, dając tym samym możliwość krytycznej interpretacji religijnego pluralizmu, będącego integralną częścią społecznego *imaginarium* (Charles Taylor) naszych czasów.

Z pytaniem o prawdę religii wiąże się kwestia szeroko dyskutowanego dziś relatywizmu w naukach religiolologicznych. Podczas gdy teologia komparatywna, podobnie zresztą jak każda inna dyscyplina teologiczna, chce być nauką

⁸³ U. T w o r u s c h k a. *Glauben alle an denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen*. W: C. D a n z, U. H. J. K ö r t n e r (Hg.). *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*. Neukirchen-Vluyn 2005 s. 15.

⁸⁴ K. v o n S t o s c h. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* s. 230: „Darin, dass die Komparative Theologie weiterhin Wahrheits- und Geltungsfrage im Blick auf religiöse Überzeugungen stellt und dadurch dass sie dem nach religiöser Orientierung suchenden Menschen rationale Standards zur Bewertung von Religion an die Hand geben will, unterscheidet sie sich von der vergleichenden Religionswissenschaft”. Por. tamże s. 233: „Komparativer Theologie geht es also nicht nur um die Beschreibung, sondern um die Bewertung von Religion bzw. von bestimmten religiösen Überzeugungen in konkreten Zusammenhängen. Sie prüft Rationalitätsstandards und fragt nicht nur nach der Bedeutung und Leistungsfähigkeit, sondern auch nach Wahrheit religiöser Überzeugungen”.

⁸⁵ Próby sformułowania tego rodzaju kryteriologii religii podjął się m.in. K. von Stosch. Por. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* s. 293-316.

normatywną, w związku z czym musi unikać wszelkich form relatywizmu⁸⁶, religioznawstwo nie jest obłożone tego rodzaju restrykcją. Przeciwnie, postawa relatywistyczna stanowi wręcz integralną część empirycznego religioznawstwa, gdyż z założenia nie zamierza ono faworyzować żadnej z badanej przez siebie religii⁸⁷.

Inną cechą empirycznych nauk o religii jest ich neutralność względem badanego przedmiotu. Jak zauważa Klaus von Hock, religioznawca reflektuje nad religią „od zewnątrz” (*von außen*), tj. z perspektywy niezaangażowanego obserwatora (*Beobachterperspektive*), podczas gdy teolog religii prowadzi swoje badania nad religią i religiami „od wewnątrz” (*von innen*), tzn. z perspektywy zaangażowanego uczestnika (*Teilnehmerperspektive*)⁸⁸. Również teolog komparatywny spogląda na religie „od wewnątrz”, z pozycji własnej wiary i własnej tradycji religijnej, czym różni się od religioznawcy. Trzeba jednak dodać, iż tego rodzaju sytuacja epistemologiczna stawia go – z uwagi na charakter uprawianej przezeń dyscypliny – przed szczególnym wyzwaniem: musi on z jednej strony wziąć pod uwagę własną perspektywę religijną, wraz z jej doświadczeniami i oczekiwaniami, jej intuicją poznawczą, kreatywnością i wrażliwością sytuacyjną; z drugiej zaś zobowiązany jest tak głęboko wniknąć w tradycję innej religii, w jej specyfikę i tożsamość, by móc z jej perspektywy spojrzeć na własną religię, zwłaszcza na wysuwane przez nią roszczenia i żywione w niej przekonania. Tego rodzaju konfrontacja wymaga jednak nabrania (metodologicznego) dystansu względem własnej tradycji religijnej, czyli przyjęcia postawy obserwatora, tak, by własne przekonania i roszczenia prawdziwościami nie stały się kryterium rozumienia i oceny roszczeń i przekonań innych religii. Zdaniem Keitha Warda tylko dzięki tego rodzaju zmianie perspektyw możliwe jest uczciwe, wolne od uprzedzeń⁸⁹ porówna-

⁸⁶ Por. tamże s. 232.

⁸⁷ Por. J. M o h n. *Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft. Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen Vergleich anhand der Problematik einer Komparatistik des Zeitverständnisses im Christentum (Augustinus) und im Buddhismus (Dōgen)*. W: R. B e r n h a r d t, K. v o n S t o s c h (Hg.). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* s. 275.

⁸⁸ Por. H o c k. *Einführung in die Religionswissenschaft* s. 169.

⁸⁹ Ward często posługuje się słowem „fair” (sprawiedliwy, prawy, uczciwy, odpowiedni), aby zaznaczyć, że w pracy komparatywnej chodzi o „to give a fair and accurate exposition of beliefs that differ from their own”. K. W a r d. *The Idea of „God” in Global Theology*. W: N. H i n t e r s t e i n e r (ed.). *Naming and Thinking God in Europe Today (Currents of Encounter – Studies on the Contact between Christianity and Other Religions. Beliefs and Cultures 32)*. Amsterdam–New York 2007 s. 379.

nie religii oraz skonfrontowanie ich na poziomie podnoszonych roszczeń i żywionych przekonań⁹⁰. Nie sposób jednak nie zauważyć, iż tego rodzaju zabieg metodologiczny zbliża teologię komparatywną do relatywistycznej postawy religioznawstwa, której skądinąd pragnie przecież uniknąć.

Należy teraz powtórzyć postawione wcześniej pytanie, czy wymienione tu kryteria wystarczają, by teologię komparatywną odróżnić od empirycznego religioznawstwa i uznać ją za dyscyplinę teologiczną?

Gdy chodzi o pierwsze kryterium – zainteresowanie problematyką prawdy, to trzeba jasno powiedzieć, że nie jest ono wyłączną domeną teologii. Także filozofia pyta o prawdziwość religii, czym między innymi 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), w którym dostrzega zasadnicze kryterium prawdziwości religii, i to zarówno religii w ogóle (*religio* jako *ordo hominis ad Deum*⁹¹), jak i konkretnych religii historycznych (*religiones*)⁹². Przykładem takiego spojrzenia na religię i religie jest teologia religii, która wychodząc od własnego objawienia, uznawanego za prawdziwe, pyta o teologiczną kwalifikację innych religii⁹³. Tymczasem teologia komparatywna usiłuje zdystansować się od tego typu refleksji nad religią i religia-

⁹⁰ Por. W i n k l e r. *Grundlegungen Komparativer Theologie(n)* – Keith Ward und Robert Neville s. 78 n.

⁹¹ Ś w. T o m a s z z A k w i n u. STh II-II. q. 81 a. 1.

⁹² H. F r i e s. *Das Christentum und die Religionen der Welt*. W: K. F o r s t e r (Hg.). *Das Christentum und die Weltreligionen*. Würzburg 1965 s. 22: „Religia jest możliwa i rzeczywista, ponieważ Bóg objawił się człowiekowi, uczynił się rozpoznawalny w stworzeniu, w swoich dziełach”. J. H e s s e n. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung*. München–Basel 1963 s. 28 n.: „Tam, gdzie jest prawdziwa religia, tam też jest objawienie (w najszerszym tego słowa znaczeniu). [...] Jeśli mówi się o religii pozachrześcijańskiej, to mówi się *implicite* o pozachrześcijańskim objawieniu. Przyjęcie istnienia religii poza chrześcijaństwem przy jednoczesnym zakwestionowaniu objawienia ma swoje źródło w zapoznaniu istoty religijnego doświadczenia lub religijnego przeżycia wartości”. I. S. L e d w o ņ. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Lublin 2006 s. 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”.

⁹³ Por. K. K a ł u ż a. *Między ekskluzywizmem a pluralizmem. Zarys chrześcijańskiej teologii religii*. STHŚO 30:2010 s. 9.

mi, upatrując w niej przejaw eurocentryzmu i kolonializmu oraz przypisując jej tendencje apologetyczne. Stąd też jej zdecydowany dystans względem teologii religii (o czym szerzej w kolejnym paragrafie) i opowiedzenie się za tzw. teologią globalną (*global theology*⁹⁴), usiłującą pozostać wierną wszystkim tradycjom religijnym, a nie tylko jednej z nich (najczęściej własnej)⁹⁵. W takim ujęciu „prawda własnej tradycji religijnej nie stanowi dla teologii komparatywnej koniecznego założenia”, a „własna perspektywa nie jest miarą zrozumienia innych”⁹⁶. Konkretnie oznacza to, iż kryteriów prawdziwości religii poszukuje się w ludzkim rozumie, a nie w objawieniu, co ostatecznie sprawia, że teologia komparatywna ma raczej charakter filozoficzny, a nie teologiczny⁹⁷. Pytając o prawdę religii sięga ona po filozoficzne standardy racjonalności, mające zapewnić jej maksymalną obiektywność i niezależność prowadzonych badań, akceptując w ten sposób (mniej lub bardziej świadomie)

⁹⁴ Por. W a r d. *The Idea of „God” in Global Theology* s. 377-388. Z propozycją przekształcenia teologii religii w „teologię globalną” w sensie uniwersalnej płaszczyzny refleksji nad religiami wystąpił wcześniej J. Hick (*Death and Eternal Life*. London 1985 s. 29 n.). Koncepcja ta uwikłana jest jednak w szereg trudności, które nie pozwalają na jej pomyślną realizację. Po pierwsze dlatego, że nie istnieje teologia jako taka. Teologia jako „mowa o Bogu” zawsze jest już *określoną* mową o Bogu, wyrosłą na gruncie konkretnej tradycji religijnej. Po drugie zaś, postulat skonstruowania jakiegś neutralnej metapłaszczyzny refleksji nad religiami, mającej zagwarantować naukową obiektywność i konfesyjną niezależność badań, jest na gruncie współczesnej epistemologii nie do utrzymania. Proces rozumienia ma bowiem strukturę hermeneutycznego koła, tzn. każde nasze rozumienie (*Verständnis*) zakłada już jakieś przedrozumienie (*Vorverständnis*). Empiryczne religioznawstwo, a także filozofia religii są dziś jak najbardziej świadome tego faktu. Por. B r o n k. *Podstawy nauk o religii* s. 20: „Nie udało mi się uniknąć zakładania określonego, modelowanego chrześcijaństwem, widzenia religii. Uważam jednak, że przystępując do rozważań metareligiologicznych nie da się operować zasadą «pustej głowy», tj. nie zakładać niczego na temat samej religii, gdyż wówczas wszelkie naukowe badania byłyby niemożliwe”.

⁹⁵ Por. W i n k l e r. *Grundlegungen Komparativer Theologie(n) – Keith Ward und Robert Neville* s. 77.

⁹⁶ Tamże s. 71.

⁹⁷ Zgoła odmiennego zdania jest K. Ward. *Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie*. W: R. B e r n h a r d t, K. v o n S t o s c h (Hg.). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* s. 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 religiologiczne mogą badać doktryny, przekonania i argumentacje religijne. Por. A. B r o n k. *Nauka wobec religii*. Lublin 1996 s. 129.

empiryczno-pozytywistyczny ideał nauki, wciąż jeszcze powszechny w wielu środowiskach naukowych. Konsekwencją takiego podejścia do problematyki prawdy religii jest ujmowanie religii nie od strony aktu wiary (*faith*), ale od strony przekonań religijnych (*beliefs*). Jest to procedura charakterystyczna dla tradycji anglosaskiej i kultywowanej w niej filozofii analitycznej, sprowadzającej religię do zjawiska światopoglądowego, tj. zespołu przekonań. W takim kontekście pytając o prawdę religii ma się na myśli nie tyle religię w ogóle, rozumianą jako realny związek człowieka z Bogiem (bóstwem, Transcendencją, Absolutem, *sacrum*), co raczej prawdziwość religijnych przekonań. Z tego też powodu troska o sformułowanie *teologicznego* pojęcia religii (od czego w zasadzie powinna rozpocząć każda teologiczna refleksja nad religią i religiami) pozostaje dla wyrosłej na gruncie tradycji anglosaskiej teologii komparatywnej obca⁹⁸.

Dążeniu teologii komparatywnej do wzmożonej racjonalizacji i maksymalnej obiektywizacji pracy badawczej ma też służyć wspomniane wyżej rozróżnienie między (naukową) perspektywą obserwatora (*Beobachterperspektive*) a (egzystencjalną) perspektywą uczestnika (*Teilnehmerperspektive*). Dystynkcja ta, podobnie jak faworyzowany w komparatystyce ideał racjonalności, ma swoje źródło w tradycji pozytywistycznej, w której proces badawczy i jego wyniki uznaje się za obiektywne, gdy nie wykazują jakichkolwiek subiektywnych uwarunkowań. Zgodnie z tego rodzaju poglądem, „wszystko, co subiektywne [w sensie «podmiotowe» – K.K.], zniekształca wyniki procesu badawczego. Nie pozwala ono na ukazanie się tego, czym dane *jest*, ale raczej narzuca mu to, co *chce* w nim widzieć. Udział podmiotu w procesie poznawczym – jego uczestniczenie w nim – fałszuje poznanie, nawet jeśli nie powinno się go z tegoż procesu, jak i jego wyników, zupełnie eliminować”⁹⁹. Religioznawstwo, które na pewnym etapie swojego rozwoju znalazło się pod wpływem tego rodzaju poglądów, opowiedziało się za przyjęciem

⁹⁸ Por. K. von S t o s c h. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* s. 301: „Droga, którą tutaj obieram dla uzasadnienia międzyreligijnej kryteriologii, to droga czysto filozoficznej argumentacji, która ogranicza się do kilku spostrzeżeń gramatycznych na temat struktury oraz statusu przekonań religijnych, i która na tej podstawie próbuje rozwinąć propozycje tego rodzaju kryteriologii. Pierwszy krok argumentacyjny przypomni, zgodnie zresztą z podstawowymi założeniami teologii komparatywnej, że celem międzyreligijnej kryteriologii nie może być ewaluacja religii w ogóle, ale ocena i uporządkowanie religijnych przekonań”.

⁹⁹ J. W e r b i c k. *Theologie: eine kirchliche Wissenschaft? Begründungen und Differenzierungen im Blick auf das Projekt außerkirchlicher Theologien und Christentumswissenschaften*. W: A. A n d e r w a l d, T. D o l a, M. R u s e c k i (red.). *Tożsamość teologii* 273.

perspektywy neutralnego obserwatora (outsidera), chcąc w ten sposób maksymalnie zobiektywizować i zrationalizować swoje badania. Zwolennicy tego kierunku uważają, że każde rozumienie religii przyjęte *a priori* w punkcie wyjścia badań przesądza jego wynik, nie pozwalając na uchwycenie prawdziwej tożsamości danej religii oraz dostrzeżenie faktycznego bogactwa zjawisk religijnych w świecie. Co więcej, zdystansowani wobec religii jej krytycy uważają nawet, że znają badaną przez siebie religię lepiej, niż jej wyznawcy¹⁰⁰. Teologia komparatywna zdecydowanie odcina się od tego rodzaju poglądów, chcąc w ten sposób zaznaczyć swoją metodologiczną odmienność w stosunku do czysto empirycznych badań nad religią. Jak już wspomniano, teolog komparatywny nie zamierza porzucać własnej religii, związanych z nią przekonań i praktyk; nie chce też tworzyć nowej religii ani jakiejś „religii globalnej”, co byłoby zwykłym synkretyzmem i przejawem pychy; przeciwnie, przez zanurzenie się w innej tradycji religijnej, poprzez dogłębne poznanie jej tożsamości, zwyczajów i przekonań, pragnie on na nowo spojrzeć na własną religię, na jej tożsamość, roszczenia i przekonania, nie wykluczając przy tym (a może nawet zakładając), że tego rodzaju zmiana perspektyw nie spowoduje zmiany (krytycznej rewizji) jego dotychczasowych poglądów i przekonań w tym względzie. Ward widzi w tego rodzaju hermeneutyce religijnej istotny rys wszelkich studiów teologiczno-komparatywnych. Jego zdaniem w teologii komparatywnej chodzi przede wszystkim „o głębsze poznanie własnej tradycji [religijnej – K.K.] poprzez spojrzenie na własną wiarę w horyzoncie działania Boga dla zbawienia wszystkich ludzi, których stworzył. Teologia komparatywna nie prowadzi jednak tylko do głębszego poznania własnej tradycji; podchodzi ona z respektem do przekonań innych religii, a jednocześnie prowadzi do swego rodzaju postawy krytycznej względem własnej wiary”¹⁰¹. Za takim rozumieniem *comparative theology* stoi ściśle

¹⁰⁰ Por. B r o n k. *Podstawy nauk o religii* s. 97 n. Od razu trzeba jednak dodać, że nie wszyscy religioznawcy podzielają ów pogląd. Niektórzy uważają nawet, że dobrym badaczem religii może być tylko ten, kto bada zjawiska religijne z pozycji własnej tradycji religijnej, gdyż dysponuje on – w przeciwieństwie do badacza niewierzącego – empatycznym rozumieniem religii, pozwalającym mu na poznanie swoistości badanych zjawisk religijnych. Z programem badania religii „od wewnątrz” wystąpiła przede wszystkim „nowa” fenomenologia (J. Waardenburg, Å. Hultkrantz). Por. tamże s. 97, 258 n. Problem osobistego zaangażowania religioznawcy, umożliwiający mu rozumiejące, tj. „głębsze”, poznanie badanej religii, był m.in. dyskutowany na X Międzynarodowym Kongresie Religioznawczym IAHR w Marburgu w 1960 r. Brak konsensusu na ten temat wśród religioznawców sprawia, że trudno uznać teologię komparatywną za dyscyplinę różną od religioznawstwa *tylko* dlatego, że nie rezygnuje ona z perspektywy egzystencjalnie zaangażowanego uczestnika (*Teilnehmerperspektive*).

¹⁰¹ K. W a r d. *Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie*. W: R. B e r n-

określona koncepcja objawienia, którą Ward ujmuje następująco: „Dla mnie objawienie bierze swój początek w personalnej rzeczywistości Boga i ujawnia się w Jezusie Chrystusie oraz w sakramentalnym życiu Kościoła. Z niej też wywodzi się współdziałająca siła Bożego Ducha, która jednak w świecie ludzkim napotyka opór. Każde doświadczenie objawienia jest uwarunkowane historycznie i kulturowo, w związku z czym nie jest ono nieomyślne, doskonałe i niezmienne. Aby sprostać wzrostowi wiedzy i rozumienia, wymaga ono ciągle nowej artykulacji. Stąd istnieje potrzeba, by dzięki pozytywnej interakcji z innymi religiami poszerzać własną tradycję [religijną – K.K.]; nie eliminować wielości, ale wskazywać na zbieżne tematy oraz komplementarne perspektywy, które mogą ubogacić moje własne”¹⁰². Ward wyraża nadzieję, że tego rodzaju postępowanie „będzie prowadzić do takiego rozumienia chrześcijańskiej wiary, która z jednej strony uzna normatywność Bożego objawienia w Jezusie Chrystusie, z drugiej zaś będzie otwarta na uniwersalne działanie Boga w historii”. W tym sensie – konkluduje brytyjski teolog – „teologia komparatywna nie pozostaje neutralna wobec tradycji religijnych. Jej celem jest zrozumienie własnej tradycji w świetle religijnych tradycji świata”¹⁰³.

Uwagi te niewątpliwie nadają teologii komparatywnej rys teologiczny, a przyjęta tu koncepcja objawienia zbliża ją do pluralistycznej teologii religii. Aby jednak uznać teologię komparatywną za dyscyplinę teologiczną w pełnym tego słowa znaczeniu, musiałaby ona dysponować takim pojęciem objawienia, które można by potraktować jako przedmiot formalny prowadzonych przez nią badań, a tego – jak się wydaje – wciąż jej brakuje. Nie jest też jasne, na czym dokładnie ma polegać postulowana tu hermeneutyka zmiany perspektyw, mająca zapewnić obiektywność poznania oraz wiarygodność wyników badań. Możliwość krytycznej rewizji własnych, mających swoje źródło w Bożym objawieniu, przekonań religijnych, dokonywanej w świetle obcej tradycji religijnej, zakłada, że inne religie i ich teologie dysponują takim rodzajem objawienia (bądź jego elementami), które może (mogą) stać się kryterium prawdziwości – a w konsekwencji korektywem – objawienia obecnego we własnej religii, uznanej (na podstawie kryteriów pochodzących ze znanego jej objawienia) za prawdziwą. Pomijając fakt, że przyjęcie tego

h a r d t, K. von S t o s c h (Hg.). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* s. 67.

¹⁰² Tamże s. 67 n.

¹⁰³ Tamże s. 68.

rodzaju procedury zakłada opowiedzenie się za hipotezą pluralistyczną, powstaje pytanie, na podstawie jakich kryteriów należy oceniać roszczenia prawdziwościowe religii, w świetle której dokonuje się krytycznej rewizji swojej własnej. Biorąc pod uwagę powyższe rozważania odpowiedź może być tylko jedna: na podstawie ogólnych kryteriów racjonalności, właściwych wszystkim ludziom wszystkich kultur i religii¹⁰⁴. W ten sposób wracamy do punktu wyjścia: w ramach komparatystyki uniwersalną płaszczyzną porozumienia między religiami nie jest Boże objawienie, ale wspólny wszystkim rozum. To on stanowi właściwe kryterium, według którego należy rozstrzygać słuszność bądź niesłuszność roszczeń prawdziwościowych, wysuwanych przez poszczególne religie i ich teologie. W konsekwencji teologia komparatywna, przyjmując tego rodzaju perspektywę badawczą, jawi się raczej jako pewien rodzaj filozofii religii, której przedmiotem materialnym są różne tradycje religijne i ich teologie (stąd jej ścisły związek z religioznawstwem), a nie jako teologia. Zważywszy jednak na wielość koncepcji teologii komparatywnej oraz na nieustalony jeszcze status metodologiczny tej dyscypliny, rozstrzygnięcia tego nie należy traktować w sposób ostateczny. Kompleksowość tego zagadnienia stanie się jeszcze bardziej widoczna, gdy uwzględni się stosunek teologii komparatywnej do teologii religii.

4.2. Teologia komparatywna a teologia religii

Stosunek teologów komparatywnych do teologii religii nie jest jednoznaczny. Jeśli teologię religii rozumieć bardzo ogólnie, jako teologiczną refleksję nad religiami, to dla większości komparatystów jest ona do zaakceptowania. Ostatecznie o to samo przecież chodzi w uprawianej przez nich dyscyplinie¹⁰⁵. Jeśli natomiast przez teologię religii rozumieć konstruowanie ogólnych stanowisk (paradygmatów) teologiczno-religijnych oraz spór między nimi,

¹⁰⁴ Por. N. H i n t e r s t e i n e r. *Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit. Reflexionen zu Ort und Ansatz der Komparativen Theologie*. W: R. B e r n h a r d t, K. v o n S t o s c h (Hg.). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* 113 n.: „Teologia komparatywna funkcjonuje najlepiej wtedy, gdy prowadzi do dialogicznej rozmowy między teologiami, a teologowie dają sobie na wzajem 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”.

¹⁰⁵ Por. C l o o n e y. *Komparative Theologie* s. 24 n.

wówczas należy ją stanowczo odrzucić jako jałową i bezproduktywną¹⁰⁶. Żadne bowiem z istniejących stanowisk nie było i nie jest w stanie rozwiązać „podstawowego dylematu”¹⁰⁷ teologii religii, polegającego na konieczności dowartościowania innych religii, uznania ich odmienności i niepowtarzalności, przy jednoczesnym zachowaniu wierności własnej tradycji religijnej¹⁰⁸. Według Jamesa Fredericka prowadzona w ostatnim czasie zażarta debata na temat ekskluzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu utkwiła w martwym punkcie¹⁰⁹. Pluraliści, co prawda, z powodzeniem wykazali słabe strony ekskluzywizmu i inkluzywizmu, sami jednak nie zdołali oprzeć się słusznej krytyce. Wyjściem z tej sytuacji może być tylko teologia komparatywna, która przedstawia realną alternatywę wobec wyżej wymienionych stanowisk, aczkolwiek sama nie stanowi kolejnego modelu teologii religii. Jak zauważa amerykański teolog: „Teologia komparatywna nie jest jakąś odmianą teologii religii. Wszystkie teologie religii, zarówno ekskluzywne, inkluzywne jak i pluralistyczne, są stanowiskami w sprawie pluralizmu religii. Pluralizm ten traktują jako pewien problem teoretyczny, domagający się rozwiązania. W przeciwieństwie do tego teologia komparatywna jest procesem lub praktyką, nie teorią”¹¹⁰.

¹⁰⁶ R. B e r n h a r d t. *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*. Zürich 2005 s. 276: „Das zentrale Anliegen der «Komparativen Theologie» ist 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”. Por. K. v o n S t o s c h. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* s. 216; tamże s. 222: „Die meisten Vertreterinnen und Vertreter der Komparativen Theologie würden in diesem Sinne zumindest ein Moratorium für die gegenwärtigen Debatten in der Theologie der Religionen fordern. Sie diagnostizieren, dass die theologische Forschung viel zu viel Energie in immer neue Verästelungen der Modellbildung verschwendet, statt im konkreten Dialog Material zusammentragen, das die religionstheologische Diskussion auf eine neue Basis stellen kann”.

¹⁰⁷ K. v o n S t o s c h. *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?* „Zeitschrift für Katholische Theologie” 124:2002 s. 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”.

¹⁰⁸ Por. C l o o n e y. *Komparative Theologie* s. 18 n.: „Wir müssen von anderen religiösen Möglichkeiten lernen, ohne in relativistische Verallgemeinerungen abzugleiten”.

¹⁰⁹ Por. J. F r e d e r i c k s. *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*. New York 1999 s. 8.

¹¹⁰ Tamże s. 9.

Teologia komparatywna rezygnuje zatem z „meta-religijnych teorii religii”¹¹¹ i zwraca się ku zagadnieniom szczegółowym, realnie określającym horyzont dialogicznej konfrontacji konkretnych religii historycznych. Fredericks wierzy, że taka zmiana perspektywy pozwoli wyjść z impasu, w jakim od dłuższego czasu znajduje się teologiczna refleksja nad religiami. W związku z tym proponuje, podobnie zresztą jak Clooney i wielu innych przedstawicieli tego kierunku, by teologia komparatywna przynajmniej na jakiś czas zastąpiła teologię religii¹¹².

Zwolennikiem całkowitego zastąpienia teologii religii przez teologię komparatywną jest Klaus von Stosch. Jego zdaniem żaden z aktualnych paradygmatów teologii religii nie jest w stanie rozwiązać „podstawowego dylematu”, z którym musi zmierzyć się wszelka teologiczna refleksja nad religiami. Dla teologii *chrześcijańskiej* dylemat ten polega na konieczności pogodzenia chrześcijańskiej wiary w Jezusa Chrystusa jako jedyne i uniwersalne Zbawiciela świata z prawdziwą otwartością na wyznawców innych religii, implikującą uznanie i poszanowanie ich odmienności i autentycznej wartości¹¹³. Inkluzywizm nie twierdzi co prawda, jak wcześniej czynił to ekskluzywizm, że zbawcze poznanie Boga ma miejsce wyłącznie w chrześcijaństwie. Niemniej jednak uznaje w religiach tylko te wartości, których pełnię odnajduje w chrześcijaństwie. Religie pozachrześcijańskie są zatem jedynie deficytowymi formami chrześcijaństwa (a nawet, sięgając do nomenklatury Karla Rahnera, „anonimowym chrześcijaństwem”), z którego czerpią wartość i racje istnienia. Trudno w takim ujęciu mówić o prawdziwym dowartościowaniu pluralizmu religii. Inkluzywizm pozostaje wprawdzie wierny własnej tradycji religijnej, jednak o autentycznym uznaniu i dowartościowaniu „innych” jako innych nie może być tutaj mowy. Zgoła inaczej przedstawia się sytuacja

¹¹¹ J. F r e d e r i c k s. *Introduction*. W: F. X. C l o o n e y (ed.). *The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation*. London–New York: T&T 2010 s. xiv.

¹¹² Tamże: „For the Time being, at least, I maintain that Christian comparative theology should be taken up as an alternative to the theology of religions. I recommend this because theologies of religions are not adequate to purposes and practice of comparative theology as I envision it. This is the most controversial position I have taken in my proposals for doing theology comparatively”. Por. C l o o n e y. *Komparative Theologie* s. 25: „Angesichts des Bedarfs an komparativer theologischer Arbeit und bei der kleinen Anzahl von Leuten, die sie verrichten, vermag ich Sympathie für Aufrufe zu einem Moratorium für die Theologie der Religionen zu empfinden, wenn ein solches Moratorium uns erlaubt, mehr Energie in die weniger praktizierte Disziplin der komparativen Theologie umzuleiten”.

¹¹³ Por. K. v o n S t o s c h. *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?* s. 294 n.

w pluralizmie. Stanowisko to rzeczywiście przyznaje religiom pozachrześcijańskim ich własną i niepowtarzalną wartość, widząc w nich autentyczne i autonomiczne drogi zbawienia dla swoich wyznawców. Jednak ceną, jaką trzeba zapłacić za tak daleko idące dowartościowanie „innych”, jest dekonstrukcja chrystologii. Żaden teolog chrześcijański, chcący 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 Stosch, że żaden rodzaj teologii religii, czy to inkluzywizm, czy to pluralizm, nie wspominając już o ekskluzywizmie, nie jest w stanie rozwiązać napięcia między koniecznością autentycznego otwarcia się na „innych” *jako* innych a zachowaniem własnej tożsamości religijnej¹¹⁴. Przy tym niemożność ta nie jest tylko chwilowym zastoje, tymczasowym brakiem pomysłu, ale wynika z samych założeń systemowych, właściwych teologii religii, które uniemożliwiają jej wyjście z „ślepej uliczki” (*Sackgasse*)¹¹⁵, w którą zabrnęła. O jakie założenia chodzi?

Podstawowe pytanie chrześcijańskiej teologii religii dotyczy wartości objawieniowo-zbawczych religii pozachrześcijańskich. Pytamy zatem, czy w religiach istnieje P, gdzie P oznacza zbawcze poznanie (objawienie) Boga/Absolutu/Transcendencji¹¹⁶. Tego rodzaju pytanie zakłada, że religie są swego rodzaju „kontenerami” na Bożą prawdę, zbawcze poznanie lub objawienie, które można badać i porównywać pod względem zawartości i stopnia wypełnienia. Tego rodzaju założenie jest jednak – zdaniem Stoscha – błędne, w związku z czym pytanie: „Czy w religiach istnieje P?”, będące podstawą podziału stanowisk teologiczno-religijnych na ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm, nie powinno być więcej stawiane¹¹⁷.

¹¹⁴ Por. tamże s. 296-298; K. von S t o s c h. *Der Wahrheitsanspruch religiöser Traditionen als Problem interkultureller Philosophie. Philosophische Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Theologie der Religionen und komparativer Theologie*. W: C. B i c k m a n n, T. V o ß e n r e i c h, H.-J. S c h e i d g e n, M. W i r t z (Hg.). *Rationalität und Spiritualität*. Traugott Bautz Nordhausen 2009 s. 205-221; t e n ż e. *Offenbarung*. Paderborn 2010 s. 83-88.

¹¹⁵ K. von S t o s c h. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* s. 217.

¹¹⁶ Por. P. S c h m i d t - L e u k e l. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005 s. 66.

¹¹⁷ Por. K. von S t o s c h. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* s. 217.

Trzeba zauważyć, kontynuuje niemiecki teolog, że religie są tak zróżnicowanymi i kompleksowymi systemami wierzeń, praktyk i przekonań, że ogólne pytanie o ich prawdziwość jest po prostu chybione. Nie da się bowiem stwierdzić, czy dany system religijny (wzięty jako całość) jest prawdziwy bądź nie, lecz jedynie czy dany element tego systemu jest prawdziwy czy też nie¹¹⁸. To samo dotyczy porównywania religii. Praca komparatywna nie może zmierzać do zestawiania obok siebie całych systemów religijnych (systemy jako takie są nieporównywalne), lecz tylko wybranych elementów tychże systemów, i to pod warunkiem, że elementy te funkcjonują w tych samych aspektach. Jak wykazał Neville, brak kompatybilności na poziomie aspektu wyklucza możliwość jakichkolwiek porównań. Jest to główny powód, dla którego teologia komparatywna rezygnuje z płaszczyzny meta-religijnej (systemowej) i ogranicza się do perspektywy mikrologicznej (elementarnej)¹¹⁹.

Chęć ewaluowania i porównywania całych systemów religijnych ma – według Stoscha – swoje źródło w kolejnym założeniu teologii religii, mianowicie w uznaniu, że istnieje pewien wspólny „rdzeń” („istota”) religii, na bazie którego można religie do siebie odnosić, a następnie porównywać w aspekcie

¹¹⁸ Por. B r o n k. *Nauka wobec religii* s. 107: „Można próbować pojąć prawdziwość religii jako systemu doktrynalnego na sposób prawdziwości teorii naukowej. Wiadomo jednak, że współczesna metodologia niechętnie ocenia teorie naukowe w kategoriach prawdy lub fałszu [...]. Klasycznie (korespondencyjnie) rozumiana prawdziwość przysługuje jedynie poszczególnym zdaniom naukowym, lecz nie całej teorii, która nie daje się nigdy całkowicie zweryfikować. K. R. Popper i I. Lakatos zaproponowali falsyfikacyjne rozstrzygnięcie o prawdziwości teorii [...]. Nie bardzo wiadomo, jak podobny zabieg zastosować do religii, zwłaszcza że nie można wierzeń religijnych traktować jako zwartego systemu przekonań w sensie przyjętym w nauce”.

¹¹⁹ Por. K. von S t o s c h. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* s. 217-219. Jest rzeczą interesującą, że podobne stwierdzenia można znaleźć u J. Ratzingera/ Benedykta XVI. Autor ten zauważa krytycznie, że w obecnej debacie na temat chrześcijaństwa i religii, wyrażającej się w trzech podstawowych stanowiskach teologiczno-religijnych: ekskluzywizmie, inkluzywizmie i pluralizmie, różnice pomiędzy poszczególnymi religiami wydają się mało istotne. Por. J. R a t z i n g e r. *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie*. Kielce 2004 s. 16: „Religie są ostatecznie zawsze traktowane jako równoważna całość, zawsze z perspektywy możliwości zbawczych. Moim zdaniem, po latach poświęconych badaniom historii religii, tego rodzaju teologiczne kwalifikacje religii muszą poprzedzać badania fenomenologiczne, które nie orzekają od razu o wiecznej wartości określonej religii, a tym samym nie narzucają pytania, które jest w stanie rozstrzygnąć jedynie Sędzia światów. Uważałem, że należy przede wszystkim uwzględnić panoramę religii w ich wewnętrznej strukturze historycznej i duchowej. Wydawało mi się, że nie powinno się po prostu dyskutować nad nie dającą się bliżej zdefiniować i praktycznie bezkształtną masą «religii», lecz najpierw spróbować zobaczyć, czy nie zachodzą tu mające pewną ciągłość procesy historyczne i czy nie dadzą się rozpoznać i sklasyfikować podstawowe typy, które można by poddać ocenie”.

wysuwanych przez nie roszczeń prawdziwościowych. Taki wspólny „rdzeń” religii jednak nie istnieje. Świadczy o tym chociażby fakt „istnienia tylu różnych definicji religii, że osiągnięcie jakiegoś pojęciowego konsensusu w tym względzie jest mało realne¹²⁰ – ostatecznie ani substancjalistyczne, ani funkcjonalistyczne próby definicji [religii – K.K.] nie przekonują, tak, że coraz częściej religia postrzegana jest jako «otwarty koncept» (*offenes Konzept*) lub bardzo mgliście jako «system orientacji» (*Orientierungssystem*), co skłania do przyjęcia, że w przypadku «religii» chodzi raczej o pewien naukowy konstrukt¹²¹. Nie znaczy to, że mamy zrezygnować z samego pojęcia religii, jak również z wszelkich prób jego bliższej specyfikacji. Trzeba jednak pamiętać, kontynuuje Stosch, że „religie” nie stanowią jasno określonych konceptów intelektualnych (*kognitive Konzepte*), których teologie i związane z nimi roszczenia prawdziwościowe można ewaluować na zasadzie prostych zestawień porównawczych. Jeśli już mówić o „religiach”, to trzeba raczej postrzegać je na zasadzie różnych „systemów semiotycznych”, których elementy strukturalne powiązane są według ściśle określonych reguł gramatycznych. W konsekwencji pojęcie religii ma znaczenie „rodzinowe” – w sensie Ludwiga Wittgensteina¹²². Autorzy, odwołujący się do takiego rozumienia religii (William P. Alston, Martin Southwold, Peter B. Clarke czy Peter Byrne), podkreślają, że „religia” nie oznacza pojedynczej cechy czy też ściśle określonego zbioru cech, przesadzających o tym, czy coś jest religią czy nie. „Religię” definiuje się poprzez wskazanie na szereg typowych cech, które przysługują wielu, choć nie wszystkim religiom. Na przykład Southwold wymienia takie cechy, jak odnoszenie się do boskich istot, praktyki rytualne, kodeks etyczny, związek z grupą etniczną, mitologia, klasa kapłańska lub inna religijna elita, święte teksty lub ustna tradycja¹²³. Definicje te zakładają, że religie tworzą rodzinę rzeczy, które są do siebie podobne, ale nie identyczne¹²⁴. Mając to na uwadze łatwo dostrzec, że pytania o prawdę nie

¹²⁰ Por. J. M. B o c h e n i s k i. *Logika religii*. Przekład autorski. W: t e n ż e. *Religia (Dzieła zebrane. T. 6)*. Kraków 1995 s. 40: „«religia» [...] jest nazwą, której niepodobna zdefiniować analitycznie w całej ogólności. Jest po prostu za wiele najróżniejszych zjawisk oznaczonych przez to słowo”.

¹²¹ K. v o n S t o s c h. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* s. 223; por. H o c k. *Einführung in die Religionswissenschaft* s. 18-20.

¹²² Por. K. v o n S t o s c h. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* s. 224.

¹²³ Por. M. S o u t h w o l d. *Buddhism and Definition of Religion*. „Man”: New Series 13(3):1978 s. 362-379.

¹²⁴ Por. P. B. C l a r k e, P. B y r n e. *Religion Defined and Explained*. London–New York 1993 s. 2-27.

można odnosić do religii jako całości, ale jedynie do poszczególnych jej elementów, a ściślej mówiąc do żywionych w nich przekonań religijnych, rozumianych jako ukontekstualnione „gry językowe” (Wittgenstein). Zamiast zatem konstruować „wielkie narracje” (Lyotard) na temat wzajemnych relacji między religiami, należy ograniczyć się do „małych eksperymentów” dotyczących konkretnych pytań i problemów, wymagających dokładnej analizy i szczegółowych wyjaśnień. Na tym właśnie polega wysiłek teologii komparatywnej¹²⁵.

Postulat *całkowitego* zastąpienia teologii religii przez teologię komparatywną spotkał się ze zdecydowanym sprzeciwem teologów religii oraz z nieco bardziej umiarkowaną krytyką 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, który ma być nie tylko zwykłym opisem zjawisk religijnych, prędzej czy później dojdzie do momentu, w którym trzeba będzie postawić pytanie o kompatybilność określonych elementów religii chrześcijańskiej z ich niechrześcijańskimi odpowiednikami (korelatami)¹²⁶. Jak zauważa Perry Schmidt-Leukel, możliwe są tutaj cztery odpowiedzi: (1) obydwa elementy – przedmiot wiary chrześcijańskiej i niechrześcijańskiej – 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 tak samo (w takim samym stopniu) prawdziwe. Łatwo zauważyć, że odrzucając pierwszą z wymienionych możliwości, znów dochodzimy do trzech podstawowych stanowisk teologiczno-religijnych, tyle że tym razem na płaszczyźnie elementarnej (mikrologicznej)¹²⁷. Co w takiej sytuacji powinien uczynić teolog komparatywny? Zasadniczo pozostają mu tylko dwie możliwości: albo cofnąć się przed wyborem którejś z wymienionych opcji, co będzie równoznaczne z rezygnacją z problematyki prawdziwościowej, a w konsekwencji z ograniczeniem się do płaszczyzny religioznawczej (empiryczno-de-

¹²⁵ Por. K. von S t o s c h. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* s. 224.

¹²⁶ B e r n h a r d t. *Ende des Dialogs?* s. 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”.

¹²⁷ Por. S c h m i d t - L e u k e l. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen* s. 91; R. B e r n h a r d t. *Suche nach dem Eckstein. Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen*. „Herder Korrespondenz” *Spezial* 2:2010: *Konflikt und Kooperation. Können die Religionen Zusammenfinden?* s. 3.

skryptywnej), albo (obstając przy *teologicznym* charakterze teologii komparatywnej) wybrać którąś z opcji, przechodząc tym samym na płaszczyznę *normatywnych* badań nad religiami. Decydując się na drugą możliwość, prędzej czy później okaże się, iż nie można badać określonych elementów religii (prawd wiary, symboli, tekstów, rytuałów, norm moralnych itd.) bez uwzględnienia innych elementów, z którymi są one w taki czy inny sposób powiązane¹²⁸. Przejście z płaszczyzny mikrologicznej na płaszczyznę makrologiczną (systemową) jest zatem nieuniknione, a to oznacza, że teologia komparatywna nie może zastąpić teologii religii¹²⁹.

Również Clooney przyznaje, że porównując teksty chrześcijańskie z tekstami Wedanty dochodzi do punktu, w którym musi rozstrzygnąć, czy zbawienie polega na poznaniu Brahmana, czy też jego wyłącznym źródłem jest Jezus Chrystus¹³⁰. Na innym miejscu amerykański teolog dowodzi, że porównywanie tekstów śiwaistycznych i wisznuistycznych z tekstami chrześcijańskimi prędzej czy później prowadzi do pytania 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?¹³¹ 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?

Clooney różnie odpowiada na to pytanie. Z jednej strony podkreśla, że rozstrzygnięcie tej kwestii nie jest łatwe i wymaga czasu¹³². Z drugiej strony zauważa, że nieustanne odraczanie jej lub wręcz unikanie, nie tylko

¹²⁸ B e r n h a r d t. *Suche nach dem Eckstein. Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen* s. 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”.

¹²⁹ P o r. S c h m i d t - L e u k e l. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen* s. 92.

¹³⁰ P o r. C l o o n e y. *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology* s. 190.

¹³¹ P o r. t e n z e. *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions* s. 180.

¹³² C l o o n e y. *Seeing Through Texts. Doing Theology among the Srivaisnavas of South India* s. 298 n.

do niczego nie prowadzi, lecz nadto ukazuje bezradność teologów komparatywnych w obliczu fundamentalnych kwestii teologiczno-religijnych. W związku z tym najrozsądniej byłoby zwrócić się ku teologii religii, jednak – co ważne – z zachowaniem odpowiedniej kolejności. Otóż *wpierw* musi mieć miejsce konkretna praca komparatywna, a dopiero *potem* można uczynić krok w kierunku teologii religii¹³³. Aby jednak sprostać wymogom teologii komparatywnej, również teologia religii będzie musiała o wiele bardziej niż dotąd otworzyć się na konkretne religie, a nie tylko ograniczać się do ogólnych, często krzywdzących uwag na ich temat¹³⁴. Sam Clooney opowiada się za stanowiskiem inkluzywistycznym (co nie znaczy, że akceptuje wszystkie jego formy, np. koncepcję „anonimowego chrześcijaństwa”), ponieważ jedynie ono zdolne jest uznać prawdę innych religii, nie rezygnując przy tym z roszczeń własnej tradycji religijnej¹³⁵. W odniesieniu do wspomnianych wyżej przykładów oznacza to: w kontekście Wedanty (chrześcijański) teolog komparatywny zgodzi się z tym, że zbawienie pochodzi od Chrystusa. Można jednak przypuszczać, że – *po procesie komparatywnym* – nie będzie dłużej utrzymywał, że poznanie Brahmana nie ma żadnej wartości zbawczej¹³⁶. Natomiast wobec roszczeń śiwaizmu i wiśnuizmu będzie „bezkompromisowo” obstawał przy prawdzie chrześcijaństwa, nie czując się jednak zmuszo-

¹³³ C l o o n e y. *Reading the World in Christ* s. 66.

¹³⁴ Por. C l o o n e y. *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology* s. 194. W. Klausnitzer („*Nostra Aetate*“ als Ausgangspunkt einer Theologie der Religionen. RTFiR 5(60):2013 s. 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. C u t t a t. *La Mystique et les mystiques*. Paris 1965; H. D u m o u l i n. *Östliche Meditation und christliche Mystik*. Freiburg 1966; G. M e n s c h i n g. *Der Offene Tempel. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander*. Stuttgart 1974; C. T h o m a. *Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*. Darmstadt (1982) 1989²; H. K ü n g, J. v a n E s s, H. v o n S t i e t e n c r o n, H. B e c h e r t. *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*. München 1984; H. W a l d e n f e l s. *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*. Mainz 1982; H. Z i r k e r. *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*. Düsseldorf 1989; P. S c h m i d t - L e u k e l. „Den Löwen brüllen hören”. *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*. Paderborn 1992.

¹³⁵ Por. C l o o n e y. *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology* s. 194; t e n ż e. *Reading the World in Christ* s. 66, 72-79.

¹³⁶ Por. t e n ż e. *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology* s. 192.

nym do stwierdzenia, że Śiwa nie jest Bogiem lub że Wisznu nie wcielił się dla zbawienia człowieka¹³⁷.

Ostatecznie Clooney dochodzi do uznania prawomocności obydwu dyscyplin – teologii komparatywnej i teologii religii – z poszanowaniem ich własnych kompetencji i metodologicznej odrębności: „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”¹³⁸. Teologia religii może stanowić użyteczny grunt pod teologię komparatywną, wskazując na warunki wstępne oraz podstawowe założenia, z którymi musi zmierzyć się każda praca komparatywna. Nawet jeśli ukazanie tego rodzaju założeń nie jest konieczne dla właściwego procesu komparatywnego, to jednak może ono istotnie przyczynić się do uniknięcia nieprawidłowości oraz skorygowania błędnych tendencji. Również teologia komparatywna może wspomóc teologię religii, która zwykle bazuje na ogólnych charakterystykach religii, bez zagłębiania się w kwestie szczegółowe. Praca komparatywna może tutaj istotnie wpłynąć na skorygowanie i doprecyzowanie poszczególnych stanowisk teologiczno-religijnych, których weryfikowalność winna opierać się nie tylko na założeniach teoretycznych, ale również na materiale empirycznym, wynikającym ze spotkań z „innymi” i ich religiami. Tylko tak będzie można uniknąć pochopnych uogólnień i błędnych, nierzadko krzywdzących, osądów kierowanych pod adresem innych religii i ich wyznawców¹³⁹.

¹³⁷ Por. C l o o n e y. *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions* s. 180 n. To ostatnie stwierdzenie wydaje się jednak wykraczać poza ramy inkluzywizmu, który jedyność Jezusa Chrystusa ściśle wiąże z jednością wcielenia. Przyjęcie większej ilości wcieleń jest w zasadzie równoznaczne z przyjęciem stanowiska pluralistycznego. Emblematycznym przykładem jest tutaj „chrystologia chrystofanijna” R. Panikkara. Por. K. K a ł u ż a. *Christus in den Religionen. Raimon Panikkars Christologie in interreligiöser Perspektive*. NURT SVD 127(1):2010 s. 49-74; Z. K u b a c k i. *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*. Warszawa 2005 s. 168: „W chrystologii Panikkara Budda, Kriszna, Sziwa, Iśwara mogą także być żyjącym Chrystusem. Nie dlatego, że jest wielu Chrystusów, lecz dlatego, że możliwych jest wiele wyrażeń, epifanii kosmicznego Chrystusa w religiach świata”. W tym sensie „myślenie Panikkara jest doketystyczne” (tamże).

¹³⁸ C l o o n e y. *Komparative Theologie* s. 24.

¹³⁹ Por. tamże s. 24 n.

*

Powyższe rozważania pokazały, że teologia komparatywna, której rozwój w ostatnim czasie obserwujemy, nie posiada jeszcze ustalonego statusu metodologicznego. Jej główna siła polega na zwróceniu się ku konkretnym religiom historycznym, co pozwala jej na uniknięcie pochopnych wniosków i niesprawiedliwych osądów pod adresem „innych” (niechrześcijan). W tym sensie jest ona bardziej „rozmową z religiami”, niż „mową o religiach” (Hans Waldenfels). Jej słabość tkwi natomiast w tym, że wciąż nie wiadomo, na czym właściwie polega jej *teologiczny* charakter. Samo postawienie pytania o prawdę nie czyni z niej jeszcze teologii, o czym świadczy chociażby filozofia religii. Stąd teologia komparatywna nie powinna być wymierzona przeciwko teologii religii, jak tego chcą niektórzy jej przedstawiciele i sympatycy; zamiast konkurencyjnej dyscypliny religiologicznej należałoby raczej widzieć w niej wartościową metodę, dzięki której teologia religii będzie mogła się konkretyzować oraz odkrywać nowe, dotąd nieznanne, horyzonty badawcze¹⁴⁰. Trzeba pamiętać, że dla dokonania właściwej oceny teologicznego pluralizmu – a ostatecznie o to przecież chodzi przedstawicielom obydwu dyscyplin – potrzeba obu perspektyw: globalnej (teologiczno-religijnej) i szczegółowej (komparatywnej). Jak głosi jedna z podstawowych zasad hermeneutyki, „nie możemy zrozumieć całości bez zrozumienia wszystkich jej części, ani też nie możemy odpowiednio zrozumieć poszczególnych części, nie wiedząc, jak funkcjonują one w ogólnej kompozycji, na którą się składa-

¹⁴⁰ Por. B e r n h a r d t. *Suche nach dem Eckstein. Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen* s. 3. Wydaje się, że po wypracowaniu teoretycznych podstaw refleksji nad religiami oraz po uporaniu się z pluralistyczną teologią religii, teologia religii utkwiała w martwym punkcie (nie bardzo wiadomo co dalej robić i w jakim kierunku pójść). Dlatego teologia komparatywna może stać się ważnym impulsem dla dalszego rozwoju tej dyscypliny. Podjęcie tego rodzaju współpracy będzie jednak oznaczało, że uprawianie teologii religii bez pogłębionych studiów religioznawczych nie będzie już możliwe. Warto przy tej okazji wspomnieć, że już w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia M. Seckler postulował podjęcie badań komparatystycznych, rozumianych jako jedno z głównych zadań teologii religii. Ich celem miało być „spotkanie z konkretnymi religiami oraz z precyzyjnymi treściami i fenomenami, pochodzącymi z tychże religii. Dane te należy odpowiednio wyeksponować i umieścić we wzajemnej, krytycznej relacji do odpowiadających im treści wiary chrześcijańskiej, do czego potrzebne jest także rozwinięcie odpowiedniej hermeneutyki i kryteriologii. Tutaj, na polu spotkania i dysputy z konkretnymi religiami lub pochodzącymi z nich treściami, jest także miejsce dla dialogu międzyreligijnego i związanych z nim zadań”. M. S e c k l e r. *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*. „Theologische Quartalschrift” 166:1986 s. 170.

ją”¹⁴¹. Stąd zamiast mówić o zastępowaniu jednej dyscypliny przez drugą, należałoby raczej postulować ich wzajemną kooperację. Jak konkretnie tego rodzaju współpraca miałaby wyglądać, to kwestia do dalszej dyskusji. Jej efektem mogłaby być pewna forma „komparatywnej teologii religii”, łączącej w sobie zarówno systematyczną refleksję nad religiami, właściwą teologii religii, jak i szczegółową analizę konkretnych fenomenów religijnych, charakterystyczną dla teologii komparatywnej. To, czy tego rodzaju twórcza kooperacja w przyszłości będzie miała miejsce, zależy od samych teologów. To od nich zależą losy obydwu dyscyplin. Być może dopiero uświadomienie sobie granic i niewystarczalności własnych perspektyw sprawi, że postawa konfrontacji przemieni się w postawę szczerego dialogu i wzajemnej współpracy.

BIBLIOGRAFIA

- A n t e s P.: *Theologie und Religionswissenschaft. Methodische Anmerkungen zu Nähe und Distanz*. W: G. R i ß e, H. S o n n e m a n s, B. T h e ß (Hg.). *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*. Paderborn 1996 s. 313-319.
- B e r n h a r d t R.: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*. Zürich 2005.
- B e r n h a r d t R., v o n S t o s c h K. (Hg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*. Zürich 2009.
- B e r n h a r d t R.: *Suche nach dem Eckstein. Ein Blick auf die Baustelle der Theologie der Religionen*. „Herder Korrespondenz” (Spezial) 2:2010: *Konflikt und Kooperation. Können die Religionen Zusammenfinden?* s. 2-5.
- B r o n k A.: *Nauka wobec religii*. Lublin 1996.
- B r o n k A.: *Podstawy nauk o religii*. Lublin 2003.
- C l o o n e y F. X.: *Reading the World in Christ*. W: G. D ’ C o s t a (ed.). *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll 1990 s. 63-80.
- C l o o n e y F. X.: *Theology After Vedanta. An Experiment in Comparative Theology*. Albany 1993.
- C l o o n e y F. X.: *Comparative Theology. A Review of Recent Books (1989-1995)*. „Theological Studies” 56:1995 s. 521-550.

¹⁴¹ W. G. J e a n r o n d. *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*. Tł. M. Borowska. Kraków 1999 s. 18.

- C l o o n e y F. X.: *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg*. Übers. von M. Sonntag. Paderborn 2013.
- C l o o n e y F. X.: *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*. Oxford 2001.
- F r e d e r i c k s J.: *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*. New York 1999.
- H i n t e r s t e i n e r N.: *Interkulturelle Übersetzung in religiöser Mehrsprachigkeit. Reflexionen zu Ort und Ansatz der Komparativen Theologie*. W: R. B e r n h a r d t, K. v o n S t o s c h (Hg.). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* s. 99-120.
- H o c k K.: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt 2011⁴.
- K a ł u ż a K.: *Religie równorzędnymi drogami zbawienia? Teologia religii wobec wyzwań soteriologicznego egalitaryzmu*. STHŚO 28:2008 s. 89-121.
- K a ł u ż a K.: *Między ekskluzywizmem a pluralizmem. Zarys chrześcijańskiej teologii religii*. STHŚO 30:2010 s. 7-46.
- K a ł u ż a K.: *Christus in den Religionen. Raimon Panikkar's Christologie in interreligiöser Perspektive*. NURT SVD 127(1):2010 s. 49-74.
- K l a u s n i t z e r W.: „*Nostra Aetate*” als Ausgangspunkt einer Theologie der Religionen. RTFiR 5(60):2013 s. 97-115.
- K u b a c k i Z.: *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*. Warszawa 2005.
- K u b a c k i Z.: *The Suffering of God. An interfaith Approach*. StBob 4:2012 s. 71-95.
- L e d w o ń I. S.: „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Lublin 2006.
- L e d w o ń I. S.: *Metodologiczny status teologii religii*. „*Studia Nauk Teologicznych PAN*” 2:2007 s. 145-164.
- L e d w o ń I. S.: *Modlitwa międzyreligijna w perspektywie dialogu doświadczenia religijnego*. RTFiR 4(59):2012 s. 143-161.
- M a s u z a w a T.: *The invention of world religions. Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago–London 2005.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Chrześcijaństwo i religie* (1996). W: J. K r ó l i k o w s k i (red.). *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1969-1996)*. Kraków 2000 s. 393-434.
- M o h n J.: *Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft. Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen Vergleich anhand der Problematik einer Komparatistik des Zeitverständnisses im Christentum (Augustinus) und im Buddhismus (Dōgen)*. W: R. B e r n h a r d t, K. v o n S t o s c h (Hg.). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* s. 225-276.
- M ü l l e r F. M.: *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*. Straßburg 1876.

- N e v i l l e R.C.: *Philosophische Grundlagen und Methoden der Komparativen Theologie*. W: R. B e r n h a r d t, K. v o n S t o s c h (Hg.). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* s. 35-54.
- N i l e s D. T.: *Karl Barth – A personal Memory*. „The South East Asia Journal of Theology” 11:1969 s. 10 n.
- R a t z i n g e r J.: *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie*. Kielce 2004.
- S c h m i d t - L e u k e l P.: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005.
- S e c k l e r M.: *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*. „Theologische Quartalschrift” 166:1986 s. 164-184.
- S e w e r y n i a k H.: *Teologia religii a teologia fundamentalna. Refleksja metodologiczno-pedagogiczna*. W: G. D z i e w u l s k i (red.). *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*. Łódź–Kraków 2007 s. 183-201.
- S o u t h w o l d M.: *Buddhism and Definition of Religion*. „Man”: New Series 13(3):1978 s. 362-379.
- S t o s c h K. von: *Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?* „Zeitschrift für Katholische Theologie“ 124:2002 s. 294-311.
- S t o s c h K. von: *Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*. „Zeitschrift für Katholische Theologie“ 130:2008 s. 401-422.
- S t o s c h K. von: *Der Wahrheitsanspruch religiöser Traditionen als Problem interkultureller Philosophie. Philosophische Erkundungen im Spannungsfeld zwischen Theologie der Religionen und komparativer Theologie*. W: C. B i c k m a n n, T. V o ß e n r e i c h, H.-J. S c h e i d g e n, M. W i r t z (Hg.). *Rationalität und Spiritualität*. Traugott Bautz Nordhausen 2009 s. 205-221.
- S t o s c h K. von: *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. Paderborn 2012.
- S u n d e r m e i e r T.: *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*. Gütersloh 1999.
- T w o r u s c h k a U.: *Glauben alle an denselben Gott? Religionswissenschaftliche Anfragen*. W: C. D a n z, U. H. J. K ö r t n e r (Hg.). *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*. Neukirchen–Vluyt 2005 s. 15-40.
- U r b a n s k i M.: *O rozumowaniach abdukcyjnych*. W: T. M r ó z, M. S i e n k o (red.). *Propositiones*. Zielona Góra 2005 s. 143-150.
- W a l d e n f e l s H.: *Christus und die Religionen*. Regensburg 2002.
- W a r d K.: *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's of Religions*. Oxford 1994.
- W a r d K.: *The Idea of „God” in Global Theology*. W: N. H i n t e r s t e i n e r (ed.). *Naming and Thinking God in Europe Today (Currents of Encounter – Studies on the Contact between Christianity and Other Religions. Beliefs and Cultures 32)*. Amsterdam–New York 2007.

- W a r d K.: *Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie*. W: R. B e r n h a r d t, K. v o n S t o s c h (Hg.). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* s. 55-68.
- W e r b i c k J.: *Theologie: eine kirchliche Wissenschaft? Begründungen und Differenzierungen im Blick auf das Projekt außerkirchlicher Theologien und Christentumswissenschaften*. W: A. A n d e r w a l d, T. D o l a, M. R u s e c k i (red.). *Tożsamość teologii*. Opole 2010 s. 269-289.
- W i n k l e r U.: *Grundlegungen Komparativer Theologie(n) – Keith Ward und Robert Neville*. W: R. B e r n h a r d t, K. v o n S t o s c h (Hg.). *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* s. 69-98.

TEOLOGIA KOMPARATYWNA
GENEZA, OPCJE, SZANSE I PROBLEMY

S t r e s z c z e n i e

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel prezentację i krytyczną ocenę teologii komparatywnej (*comparative theology*). Dyscyplina ta uprawiana jest głównie w środowiskach anglosaskich, a ostatnio w Niemczech. W części pierwszej ukazano genezę oraz pojęcie teologii komparatywnej. Widzi się w niej dyscyplinę *teologiczną*, która w dialogu z innymi naukami religioznawczymi, zwłaszcza z empirycznym religioznawstwem (*comparative religion*), dokonuje refleksji nad innymi religiami. Tym, co odróżnia ją od teologii religii, jest jej mikrologiczny charakter (tj. koncentracja na zagadnieniach szczegółowych) oraz konsekwentnie stosowana metoda porównawcza. Nie jest ona jednak religioznawstwem, gdyż nie poprzestaje na zwykłym opisie zjawisk religijnych, ale stawia pytanie o ich prawdziwość. Teolog komparatywny nie dystansuje się też od własnej tradycji religijnej, ale stara się na nią spojrzeć z perspektywy innych tradycji, z którymi prowadzi uczciwy dialog. Teologia komparatywna jest zjawiskiem wysoce zróżnicowanym (nie ma jednej koncepcji tej dyscypliny). Różnorodność tę ukazano na przykładzie komparatystyki F.X. Clooney'a oraz R.C. Neville'a. Kolejna część artykułu poświęcona jest kwestiom metodologicznym. Status metodologiczny teologii komparatywnej nie jest jeszcze do końca ustalony. Dwa zagadnienia są tutaj szczególnie ważne: relacja teologii komparatywnej do empirycznych nauk o religii oraz jej stosunek do teologii religii. Autor nie zgadza się z tezą, że teologia komparatywna powinna zastąpić teologię religii. Niejasny jest przede wszystkim teologiczny charakter teologii komparatywnej. Samo podjęcie kwestii prawdziwości przekonań religijnych nie czyni z niej jeszcze teologii. Także filozofia religii podnosi tę kwestię. Z drugiej strony zarzuty teologów komparatywnych pod adresem teologii religii są po części słuszne (ogólnikowość, aprioryczność wydawanych sądów, niedocenianie inności/odmienności itd.). W takiej sytuacji można by sobie życzyć twórczej kooperacji obydwu dyscyplin. Efektem tego mogłaby być „komparatywna teologia religii”.

Słowa kluczowe: teologia komparatywna, teologia religii, religioznawstwo, metoda, metodologia, prawda, religia.