

KAZIMIERZ KONDRAT

independent scholar

e-mail: kazkond@interia.eu

Podstawy dialogu międzyreligijnego w ujęciu analityków

Abstrakt. *The aim of the article is to make a comparative analysis of the conceptions of interreligious dialogue between main religions of the world according to the top representatives of the contemporary philosophy of religion and religious studies. After a short introduction, the following topics will be discussed: 1) Concepts and types of dialogue (E.J. Sharpe, J.J. Lipner, J. Hick) 2) Philosophical foundations of dialogue (J.M. Bocheński); 3) Ideological foundations of dialogue (J. Hick, W.C. Smith, G. Kaufman, L. Gilkey, S.J. Samartha, P. Knitter, A. Race, J.S. O'Leary, J. DiNoia, S.M. Heim, K. Surin, G. Lindbeck, G. Parrinder); 4) Publishing initiatives (journals) promoting the idea of interreligious dialogue; 5) Epistemological potential of comparative studies as a scientific basis for dialogue between world religions : a) methodological dilemmas of comparative philosophy of religion (J.M. Bocheński, R.J. Parmentier, F.I. Gamwell, R.C. Neville); i b) Problems of global theology (W.C. Smith, J. Hick, R. Panikkar, L.J. Swidler, K. Ward, J.J. Lipner, F. Gamwell, R.C. Neville)krytyczne.*

Keywords: *interreligious dialogue, religious pluralism, comparative philosophy of religion, global theology*

Wstęp

Jedną z najbardziej znaczących form przewycięzania konfliktów i uprzedzeń między religiami świata jest dialog. Od połowy lat 60. ubiegłego stulecia wiele mówi się i pisze o dialogu między religiami. Coraz częściej odbywające się spotkania przedstawicieli głównych religii świata w minionym i bieżącym stuleciu oraz

liczba instytucji powołanych do tego typu kontaktów świadczą o rosnącej potrzebie poznania odmiennych tradycji kulturowych, wierzeń, poglądów i obyczajów. Spotkania mają miejsce zarówno w ośrodkach o charakterze wyznaniowym bądź w instytucjach pozakonfesyjnych, jak również na uniwersytetach. Biorą w nich udział nie tylko osobistości z kręgów duchowieństwa i teologowie, lecz także specjaliści pracujący w różnych dziedzinach nauk humanistycznych (religioznawcy, socjologowie, znawcy kultury, filozofowie, lingwiści, etnologowie itp.)¹. Mamy zatem do czynienia ze zjawiskiem o dużych rozmiarach.

W pierwszej części artykułu przedstawiam kolejno pojęcie i typy dialogu oraz jego podstawy filozoficzne i ideologiczne. Odróżnienie podstaw filozoficznych od ideologicznych jest istotne, ponieważ pierwsze mają charakter neutralny (pozareligijny), natomiast drugie są „uwikłane” bądź w ideologię świecką, bądź też są twierdzeniami wziętymi z doktryn religijnych. W drugiej omówię niektóre inicjatywy wydawnicze promujące dialog międzyreligijny oraz poddamy krótkiej analizie epistemologiczny potencjał studiów porównawczych jako naukowe wsparcie dialogu między religiami świata, mianowicie metodologiczne dylematy porównawczej filozofii religii i problemy teologii globalnej.

¹ Lista rozpraw poświęconych problematyce dialogu między religiami świata jest imponująco długa. Zamieszczamy tu tylko niektóre z nich: P. Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, New York 1963; H. van Straelen, *The Catholic Encounter with World Religions*, Burns and Oates, London 1966; F. Zapłata, *Kościół katolicki w Indiach. Problem jego dialogu z hinduizmem*, Warszawa 1972, cz. II; S.J. Samartha, *The Progress and Promise of Inter-Religious Dialogue*, „Bulletin – non-chrétiens” 9/1974, ss. 110-121; I. Al-Farugi, *The Muslim-Christian Dialogue. A Constructionist View*, „Islam and Modern Age” 8/1977, ss. 5-36; E.J. Sharpe, *Faith Meets Faith*, SCM Press, London 1977; J.R. Chandran, *Chrześcijańskie podejście do innych religii*, „Novum” 19/1978, z. 8-9, ss. 22-48; H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Alber, Freiburg 1980; J.B. Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress, Philadelphia 1982; A. Roy Eckardt, *Jews and Christians: The Contemporary Meeting*, Indiana University Press, Bloomington 1986; G. Parrinder, *Encountering World Religions: Questions of Religious Truth*, T&T Clark, Edinburgh 1987; H. Küng, *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View*, Doubleday, New York 1988; E. Sakowicz, *Dialog Kościoła katolickiego z hinduizmem*, w: E. Śliwka (red.), *Hinduizm*, Pieniężno 1988, ss. 68-81; idem, *Dialog Kościoła katolickiego z buddyzmem*, w: E. Śliwka (red.), *Dni Buddyjskie*, Pieniężno 1990, ss. 152-179; P.J. Griffiths, *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Orbis, Maryknoll 1991; P. Mojes, L. Swidler (red.), *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, Edwin Mellen Press, New York 1991; *Żydzi i chrześcijaństwo w dialogu. Materiały z Międzynarodowego Kolokwium Teologicznego w Krakowie – Tyńcu 24-27 IV 1988*, oprac. i red. W. Chrostowski, ATK, Warszawa 1992; A. Wolanin, *Dialog chrześcijaństwa z innymi religiami*, Wyd. WAM – Księży Jezuitów, Kraków 1993; A. Zaborski (red.), *Islam i chrześcijaństwo: materiały sympozjum Kraków 12-14 IV 1994*, Wyd. Naukowe PAT, Kraków 1995; J.S. O’Leary, *Religious Pluralism and Christian Truth*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1996.

1. Pojęcie i typy dialogu

Dialog międzyreligijny (gr. *dialegein* „rozmawiać”) w sensie najbardziej ogólnym jest pisemną lub słowną wymianą myśli dotyczących kwestii religijnych lub spraw z nimi związanych między przedstawicielami co najmniej dwóch różnych religii. Religie mogą być reprezentowane oficjalnie lub nieoficjalnie przez jednostki lub gremia osób biorących udział we wzajemnej wymianie poglądów. To rozróżnienie jest istotne, ponieważ przesłanki uzasadniające podjęcie i przeprowadzenie dialogu nie muszą się w tych dwóch przypadkach: „urzędowym” i „prywatnym” pokrywać. Niejednokrotnie w literaturze teologiczno-filozoficznej poświęconej problematyce dialogu pojawia się termin „spotkanie”. Mówi się o spotkaniach modlitewnych, o spotkaniach na płaszczyźnie społeczno-politycznej, intelektualno-naukowej, filozoficzno-teologicznej, ascetyczno-duchowej². Jest rzeczą chyba oczywistą, że „spotkanie” we właściwym znaczeniu tego słowa dialogiem nie jest, stanowi wszakże jeden z warunków niezbędnych do zaistnienia rozmowy między przedstawicielami różnych religii.

Dialog międzyreligijny bywa różnie klasyfikowany³. W anglojęzycznych publikacjach z dziedziny filozofii, teologii i historii religii można dostrzec dwa podstawowe kryteria podziału różnych form dialogu: przedmiotowe i celowościowe; niekiedy te dwa kryteria łączy się w jedno, przedmiotowo-celowościowe. Eric J. Sharpe wyodrębnia cztery typy dialogu: a) dialog, którego głównym celem i zarazem wartością jest człowiek wierzący (*human dialogue*); b) dialog wewnętrzny

² Zob. hasło: „Dialog”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, kol. 1258-1261; H. Waldenfels, *Buddyzm i chrześcijaństwo w dialogu*, „Communio” 4(8)/1988, ss. 54-65. W deklaracji soborowej *Nostra aetate* słowo „dialog” nie pojawia się. Występuje ono natomiast w dekreście o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* i w dokumencie *O stosunku Kościoła do wyznawców innych religii (Refleksje i orientacje na temat dialogu i misji)* wydanym przez Sekretariat dla Religii Niechrześcijańskich w 1984 r. Dokument rozróżnia trzy komplementarne formy dialogu: dialog życia i czynów, dialog religijnego doświadczenia oraz dialog specjalistów. Pierwsza może wyrażać się w postaci dyskusji nad trudnymi problemami, np. społeczno-politycznymi lub poprzez wspólne zaangażowanie i działalność na rzecz likwidacji anomalii społecznych. Druga forma dialogu odnosi się do wzajemnych spotkań z okazji uroczystości religijnych, wspólnej modlitwy, medytacji oraz poznawania treści ksiąg świętych. Trzecia ma obejmować specjalistyczne dociekania w zakresie doktryn religijnych. *The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions. Reflections and Orientations on Dialogue and Mission*, „Bulletin – nonchretiens” 2(19)/1984, ss. 126-141. Dokument przedstawia dość szerokie rozumienie dialogu interreligijnego.

³ Krytyczno-syntetyczne opracowania problematyki dialogu między religiami świata w teologiczno-filozoficznej literaturze anglosaskiej zob.: K. Cracknell, *Towards a New Relationship. Christians and People of Other Faith*, Epworth Press, London 1990; P. Beyer, *Religions and Globalization*, Thousand Oaks, London 1994; Y. Huang, *Religious pluralism and interfaith dialogue: Beyond universalism and particularism*, „International Journal for Philosophy of Religion” 37/1997, ss. 127-144.

(*interior dialogue*); c) dialog dyskursywny i d) dialog świecki. Pierwszy jest dążeniem do uznania wartości człowieka wierzącego, wyznającego religię inną niż nasza; drugi dotyczy sfery doświadczenia religijnego; trzeci ma na celu zbadanie, w jakim stopniu pozostające ze sobą w konflikcie prawdy religijne mogą być w gruncie rzeczy komplementarne; czwarty ma wymiar praktyczny, a jego celem jest współpraca w kierunku rozwiązania problemów globalnych oraz budowanie wspólnoty ludzkiej⁴.

Julius J. Lipner odróżnia „dialog redukcyjny” i „dialog oparty na religijnym zaangażowaniu” (*committal dialogue*). Celem pierwszego jest „odmitologizowanie” faktualnej treści twierdzeń wiary religijnej, by w ten sposób zmniejszyć konflikt zachodzący między nimi w skali interreligijnej. Odmitologizowanie dotyczy literalnej zawartości prawd religijnych, której należy pozbyć się, zastępując ją pewnymi pojęciami o charakterze ogólnym i ponadkonfesyjnym. Drugi polega na zachowaniu treściowego elementu wiary w przeświadczeniu, że nie daje się on łatwo zasymilować z innym⁵. Według Lipnera człowiek zaangażowany religijnie, który szczerze przystępuje do dialogu, stara się dokonać analizy i rozjaśnienia treści różnych prawd religijnych, ponieważ „tam, gdzie zachodzi konflikt prawd, wyostrenie tego, co w ich faktualnej zawartości jest podstawowe [...] przyczynia się do postępu w jednoczącym zrozumieniu”⁶.

Jeszcze inny podział proponuje John Hick. Odróżnia on „dialog konfesyjny” od „dialogu, którego celem jest poszukiwanie prawdy” (*truth-seeking dialogue*). W przypadku dialogu pierwszego typu każdy jest przekonany, że tylko jego własna religia, w przeciwieństwie do pozostałych, posiada prawdę absolutną. Celem zaangażowania się w tego rodzaju dialog jest, według Hicka, spowodowanie zmiany przekonań w innych uczestnikach dialogu. W drugim przypadku, uzasadnia Hick, „wszyscy są przekonani, że Transcendentny Byt jest nieskończenie większy niż ich ograniczone wyobrażenia o nim [...] i stosownie do tego usiłują podzielać własne wyobrażenia w nadziei, że każde może być pomocne w pełniejszej świadomości Rzeczywistości Boga, przed którą oni stoją”⁷.

⁴ E.J. Sharpe, *The Goals of Inter-Religious Dialogue*, w: J. Hick (red.), *Truth and Dialogue*, Sheldon Press, London 1974, s. 77 i n.

⁵ J.J. Lipner, *Truth-Claims and Inter-Religious Dialogue*, „Religious Studies” 12/1976, ss. 226-228. Podobne stanowisko zajmuje Światowa Rada Kościołów, która w jednym z oficjalnych dokumentów podkreśla, iż „celem dialogu nie jest redukcja istniejących wier i ideologii do najmniejszego wspólnego mianownika, ani też wyłącznie porównanie i omówienie symboli oraz pojęć”. *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, WCC, Geneva 1979, s. 13.

⁶ J.J. Lipner, *Truth-Claims...*, s. 230.

⁷ J. Hick, *God Has Many Names*, Macmillan, London 1980, s. 81, por. s. 89.

2. Filozoficzne podstawy dialogu

Warunki, jakie muszą być spełnione, by miał miejsce dialog o charakterze filozoficznym, tzn. taki, w który zaangażuje się filozof, zostały omówione w krótkim eseju Józefa Marii Bocheńskiego *O dialogu filozoficznym*⁸. Rozważania autora nie są wprawdzie bezpośrednio związane z dziedziną religii, tym niemniej, z racji swojej ogólności, mają one zastosowanie do zagadnień różnego typu, włącznie z religijnymi, o ile te staną się przedmiotem dyskusji. Bocheński rozpatruje dwie kwestie: 1) co skłania filozofa do podjęcia dialogu (z wyznawcą innej religii) i 2) jakie warunki są konieczne, by był możliwy dialog filozoficzny.

W związku z pierwszą kwestią Bocheński argumentuje, że jeśli filozof działa jako filozof, tzn. jest zainteresowany wyłącznie rozwiązywaniem problemów filozoficzno-teoretycznych, a nie żadnych innych (np. społecznych lub politycznych) niezwiązanych z dziedziną, w której pracuje, podstawowym celem nawiązania dialogu z przedstawicielem innej religii będzie pogłębienie jego własnej wiedzy. Obce jest filozofowi przekonywanie innych ludzi, on chce po prostu przekonać samego siebie. Jeśli wdaje się w dyskusję, to ma nadzieję, że argumenty przeciwnika albo wykażą błędność jego własnych poglądów i w ten sposób pozwolą dojść do nowego i lepszego zrozumienia rzeczywistości, albo też pomogą mu owe poglądy lepiej sformułować, rozwinąć i umocnić. Filozof nie jest bezpośrednio zainteresowany jakimiś celami politycznymi lub praktycznymi, jak np. działalność na rzecz pokoju na świecie, wzajemnego zrozumienia lub ochrony środowiska. Docenia oczywiście wysiłki ludzi dobrej woli próbujących doprowadzić do pewnego postępu w stosunkach międzyludzkich, ale nie jest to jego główne zadanie. Nie dąży on również do zwycięstwa w dyskusji i nie pragnie nikogo pouczać, chce tylko zdobyć większą wiedzę. Z powyższego wynika, że partnerzy dialogu muszą mieć coś do powiedzenia w dziedzinie, którą zajmuje się filozof i muszą się w niej poruszać z dostateczną znajomością rzeczy. Filozof może również spotykać się i dyskutować z ludźmi, od których niewiele może się nauczyć, pod warunkiem, że podniesie to ich poziom myślenia i w rezultacie powiększy grupy społeczne potrzebne filozofowi do rozwijania własnego myślenia⁹.

Warunki konieczne do zaistnienia dialogu dzieli Bocheński na dwie klasy: te, które musi spełniać strona inicjująca dialog oraz te, które musi spełniać partner rozmowy. Konieczne warunki, jakie ma spełniać strona podejmująca inicjatywę dialogu, to: 1) wola poznania poglądów strony przeciwnej; 2) znajomość języka i układu odniesienia partnera; 3) usiłowanie zrozumienia tego, co on chce powiedzieć i 4) pewnego rodzaju sympatia dla danej doktryny. Partner dialogu natomiast

⁸ J.M. Bocheński, *O dialogu filozoficznym*, w: idem, *Sens życia i inne eseje*, Wyd. Philed, Kraków 1993, ss. 125-135.

⁹ Ibidem, ss. 125-128.

powinien: 1) kompetentnie wypowiadać się o problemach, które interesują stronę przeciwną i 2) być oczywiście samemu zainteresowanym tymi zagadnieniami¹⁰. Pierwszy wymóg, wola poznania poglądów strony przeciwnej, jest rzecz jasna pochodną wyrażenia „dialog religijny”. Żeby móc zrozumieć poglądy partnera, strona inicjująca rozmowę powinna znać ogólny układ odniesienia, w obrębie którego on się porusza. Powinna przede wszystkim znać język swego oponenta, podstawowe założenia, historyczne tło kształtowania się idei religijnych, innymi słowy wszystko, bez znajomości czego niemożliwe jest dokładne zrozumienie innej religii. Odczuwanie pewnego rodzaju sympatii wobec doktryny przeciwnej nie oznacza przyjmowania postawy bezkrytycznej. Pozwala jednak uwolnić się od krytyki wyłącznie negatywnej i głębiej zrozumieć doktrynę oponenta. Kultura rozmowy wymaga odcięcia się od uprzedzeń i przyjęcia postawy życzliwości w stosunku do strony przeciwnej oraz jej poglądów. Filozof, w odróżnieniu od teologa, nie musi przyjmować żadnych przesłanek światopoglądowych, by uzasadnić sens prowadzenia dysputy z przedstawicielem innej religii. Poszukuje on wyłącznie argumentów racjonalnych i to na dostatecznie wysokim poziomie intelektualnym. Racjonalistyczne podejście wynika z samej dyscypliny, którą się zajmuje.

3. Ideologiczne podstawy dialogu

W literaturze filozoficzno-religijnej poświęconej problematyce dialogu między religiami świata można wyróżnić trzy klasy przesłanek, które filozofowie analityczni i teolodzy traktują jako podstawę uzasadnienia sensowności angażowania się w dialog religijny. Są to przesłanki teologiczne, przesłanki etyczne oraz idee ogólnoludzkie. Względy pragmatyczne, dotyczące określonego działania w świecie, w dużej mierze opierają się bądź na racjach teologicznych, bądź też ogólnoludzkich. Przesłanki teologiczne oraz idee ogólnoludzkie tłumaczą, dlaczego należy podjąć dialog, natomiast racje etyczne określają sposób, w jaki należy go przeprowadzić. Naszym głównym zadaniem w tym punkcie jest przedstawienie racji wysuwanych przez filozofów i niektórych teologów anglosaskich, które mają motywować fakt dialogu między religiami świata. Tym niemniej w dalszej części rozpatrzemy ogólnie kwestię, jakie cele stawiają religie przystępując do dialogu i w jaki sposób uzasadniają samą potrzebę dialogu.

Przesłanki teologiczne opierają się na pewnych ideach przejętych z religii, które następnie zostały poddane racjonalnej modyfikacji. Wśród nich można wymienić kilka najważniejszych:

1. Główne religie świata są równorzędne pod względem koncepcji objawienia, teorii soteriologicznych, doświadczeń religijnych, koncepcji świętości itp. Stąd

¹⁰ Ibidem, ss. 129-133.

dyrektywa praktyczna, że należy je wszystkie traktować na równi (J. Hick, W.C. Smith)¹¹.

2. Poszczególne religie stanowią częściowe wyrażenia tej samej Rzeczywistości Transcendentnej, stąd dyrektywa praktyczna, że w dialogu ważną rzeczą jest umożliwienie wszystkim religiom lepszego wyrażenia tej Rzeczywistości i dzięki nauce płynącej od innych pogłębienie własnej postawy w stosunku do niej (W.C. Smith, J. Hick, G. Kaufman, L. Gilkey, S.J. Samartha)¹².

3. Żadna religia nie posiada prawdy pełnej i absolutnej, w związku z czym dyrektywa poznawcza, że prawdy, która może być zaakceptowana przez wszystkie religie, należy szukać we wspólnym dialogu; w tym kontekście pojawia się „ekumeniczny model prawdy religijnej” (P. Knitter, G. Kaufman, L. Gilkey, A. Race, W.C. Smith, J.S. O’Leary)¹³.

4. Nie ma żadnego uniwersalnego stanowiska, z którego można by oceniać poszczególne religie; każda religia (symbole, doktryny, praktyki) ma charakter partykularny; stąd dyrektywa praktyczna, że przystępując do dialogu, należy znaleźć sposoby relatywizowania systemu symboli własnej religii i uczynienia go otwartym; wszelkie tendencje do absolutności i ekskluzywizmu prowadzą do idolatrii (G. Kaufman)¹⁴.

5. Współcześnie weszliśmy w erę problemów globalnych, w której należy mówić o „wspólnej religijnej historii ludzkości”, czyli w istocie rzeczy o wspólnej historii zbawienia; stąd dyrektywa, iż wszystkie tradycje religijne powinny

¹¹ J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London 1973, ss. 120-132; idem, *God Has Many Names*, ss. 48-53; W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*, Sheldon Press, London 1978, ss. 170-192.

¹² W.C. Smith, *Idolatry in Comparative Perspective*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987, ss. 62-64; J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985, ss. 68-69; idem, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven 1993, ss. 21, 94; G. Kaufman, *In Face of Mystery: A Constructive Theology*, Harvard University Press, Cambridge, MA, London 1993, s. 39 i n.; L. Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness...*, s. 41; S.J. Samartha, *The Cross and the Rainbow. Christ in a Multireligious Culture*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness...*, ss. 76-77.

¹³ P. Knitter, *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis, Maryknoll 1987, ss. 32, 219; G. Kaufman, *Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology*, w: J. Hick, P.F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness...*, s. 13; L. Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, ss. 43, 49; A. Race, *Christians and religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1983, ss. 72, 77 i n.; W.C. Smith, *Idolatry in Comparative Perspective*, ss. 65-66; J. S. O’Leary, *Religious Pluralism and Christian Truth*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1996, ss. 23-24.

¹⁴ G. Kaufman, *Religious Diversity...*, s. 5 i n.

wzajemnie uczyć się od siebie, ponieważ każda z nich ma swój znamieny wkład w duchową transformację człowieka (W.C. Smith, J. Hick)¹⁵.

6. Poszczególne religie różnią się w swoich podstawach doktrynalnych, a zatem głównym celem dialogu jest uświadomienie tych różnic oraz ich przyczyn w nadziei na większą wzajemną tolerancję (S.M. Heim, K. Surin, G. D'Costa, J.A. DiNoia)¹⁶.

7. Główny cel dialogu: wzajemne zrozumienie w duchu pojednania zostanie lepiej zrealizowany, gdy uczestnicy na nowo zdefiniują zarówno granice, jak i dosłowną treść swoich tradycyjnych prawd religijnych. Oznacza to z jednej strony oczyszczenie w sposób klarowny niekniętych dotąd prawd faktualnych z elementów niejasnych i zawiłych, a z drugiej, przeprowadzenie nowych wglądów w ich treść tak, by umożliwić ich konwergentne zrozumienie przez obie strony dialogu (J.J. Lipner, K. Cragg)¹⁷.

Drugą grupę przesłanek opartych na odniesieniu do idei (wartości, względnie celów) ogólnoludzkich stanowią m.in.:

1. Podstawowe wzorce i struktury wielkich tradycji religijnych, w oparciu o które należy znaleźć adekwatne orientacje w dzisiejszym świecie, które z kolei mają pomóc w budowaniu wspólnoty ludzkiej, działalności na rzecz zapobiegania wojnie i zaprowadzeniu pokoju na świecie (G. Kaufman)¹⁸.

2. Podstawowe wartości osoby, jej prawa do wolności, sprawiedliwości i równego traktowania, które leżą u podłoża każdej działalności, w tym także religijnej (L. Gilkey)¹⁹.

3. Religijna tolerancja bez współzawodnictwa, pojednanie religii bez naruszenia ich podstawowych treści doktrynalnych (G. Lindbeck, S.M. Heim)²⁰.

¹⁵ W.C. Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religions*, Macmillan, London 1981, ss. 131-132, 141-143; J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989, ss. 300-303.

¹⁶ S.M. Heim, *Is Christ the Only Way?*, Judson Press, Valley Forge 1985, ss. 25-30, 138-150; idem, *The Pluralistic Hypothesis, Realism, and Post-eschatology*, „Religious Studies” 25/1992, ss. 211-216; K. Surin, *A 'Politics of Speech': Religious Pluralism in the Age of the McDonald's Hamburger*, w: G. D'Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religion*, Orbis, Maryknoll 1990, ss. 192-212; J.A. DiNoia, *Varieties of Religious Aims: Beyond Exclusivism, Inclusivism, and Pluralism*, w: B.D. Marshal (red), *Theology and Dialogue: Essays in Conversations with George Lindbeck*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, ss. 249-274.

¹⁷ J.J. Lipner, *Truth-Claims...*, ss. 217-230; K. Cragg, *Muhammad and the Christian*, Darton, Longman & Todd, London 1984.

¹⁸ G. Kaufman, *Religious Diversity...*, ss. 13-14; idem, *Theology for a Nuclear Age*, Westminster Press, Philadelphia 1985, rozdz. 1-3.

¹⁹ L. Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, s. 45 i n.

²⁰ G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, The Westminster Press, Philadelphia 1984, s. 18; S.M. Heim, *Is Christ the Only Way?*, Judson Press, Valley Forge 1985, ss. 141, 150 i n.

4. Preferencyjna opcja na rzecz ubogich i prześladowanych („soteriocentryczne kryterium dialogu religijnego” – P. Knitter)²¹.

Przesłanki etyczne dialogu stanowią m.in. następujące zalecenia:

1. Należy okazywać wzajemny szacunek i zrozumienie oraz pogłębiać wiedzę o innych tradycjach religijnych (G. Parrinder)²².

2. Nie należy ignorować i eliminować innych dróg bycia człowiekiem, lecz spotykać się z innymi religiami na równych zasadach, przejawiając postawę życzliwości, uznania i zrozumienia dla ich wglądu w sytuację człowieka i tych form przekonań i praktyk, które one zalecają i wpajają (G. Kaufman, J. Hick, P. Knitter)²³.

3. Należy wyzbyć się autorytarnej postawy w stosunku do innych religii (G. Kaufman, S.J. Samartha)²⁴.

Do grupy przesłanek o charakterze ideologicznym należą też z reguły przesłanki formułowane w obrębie poszczególnych religii uczestniczących we wzajemnym dialogu. Opierając się wyłącznie na opracowaniach w tej dziedzinie, ograniczę się do stwierdzeń ogólnych. Celem nadrzędnym spotkań i rozmów między przedstawicielami głównych religii świata jest lepsze wzajemne poznanie się i głębsze zrozumienie odmiennych tradycji kulturowych i wierzeń. Celowi temu towarzyszy przekonanie, że wzajemna wymiana wartości religijnych wzbogaca wyznawców poszczególnych religii i pozwala dokładniej poznać ich własny układ odniesienia. Idea ta nie budzi zasadniczych wątpliwości i jest przenoszona na płaszczyznę praktyczną – ponadideologicznego współdziałania na rzecz pokoju i sprawiedliwości na świecie. Dialog międzyreligijny tym się różni od działalności misyjnej danej wspólnoty religijnej, że nie ma na celu propagowania wyznawanej ideologii, tylko argumentację na rzecz przyjmowanego systemu wierzeń, podjętą w kontekście pytań stawianych przez stronę przeciwną. Wynika stąd, że dialog między religiami i misje nie wykluczają się nawzajem. Każda religia jest ze swej natury w mniejszym lub większym stopniu misyjna. Gdyby było inaczej, wielkie religie świata dawno utraciłyby swoją żywotność i nie przetrwałyby przez tyle stuleci.

Sam fakt przystąpienia do dialogu, jak i jego potrzeba, są w różny sposób uzasadniane w poszczególnych religiach. Konwergencje i rozbieżności w uzasadnieniu zależą od tego, czy opiera się ono tylko na przesłankach „intraideologicznych”, czy również przyjmuje założenia „interideologiczne”. Przesłanki pierwszego typu mają na ogół postać twierdzeń teologicznych sformułowanych w języku przedmiotowym, wziętych z doktryny danej religii. Przesłanki drugiego typu nawiązują treścią

²¹ P. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness...*, s. 193.

²² G. Parrinder, *Encountering World Religions*, T & T Clark, Edinburgh 1987, ss. 221, 226 i n.

²³ G. Kaufman, *Religious Diversity...*, s. 4; J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness...*, ss. 16-18; P. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, s. 194.

²⁴ G. Kaufman, *Religious Diversity...*, ss. 12-13; S.J. Samartha, *The Cross and the Rainbow...*, ss. 79-82.

do wartości ogólnoludzkich. Oba rodzaje przesłanek występują w dokumentach Kościoła katolickiego i Ekumenicznej Rady Kościołów poświęconych dialogowi z religiami niechrześcijańskimi oraz w licznych rozprawach teologicznych.

Dekret *Nostra aetate* wychodzi z założenia, że więź Kościoła z religiami niechrześcijańskimi jest przede wszystkim więzią pochodzenia i wspólnego celu rodzaju ludzkiego: „[...] wszystkie narody stanowią jedną społeczność; jeden mają początek, ponieważ Bóg sprawił, że cały rodzaj ludzki zamieszkuje cały obszar ziemi; jeden także mają cel ostateczny, Boga, którego Opatrzność oraz świadectwo dobroci i zbawienne zamysły rozciągają się na wszystkich, dopóki wybrani nie zostaną zjednoczeni w Mieście Świętym”²⁵. Dalej dekret stwierdza, że Kościół nic nie odrzuca z tego, co w religiach niechrześcijańskich jest prawdziwe i święte. Podkreśla jednak stanowczo, że niewyczerpane bogactwo różnych tradycji stanowi „przygotowanie do Ewangelii [...] dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie”²⁶. Interideologiczne przesłanki dialogu chrześcijaństwa z religiami świata to m.in.: „umacnianie wartości moralnych”²⁷, „wzajemne wzbogacanie się wartościami uniwersalnymi tak, by stały się one dziedzictwem wszystkich”²⁸, „zjednoczenie we wspólnej służbie dla dobra wszystkich ludzi”²⁹, „działalność na rzecz pokoju i sprawiedliwości na świecie”³⁰.

²⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 1968, dekret *Nostra aetate*, 1. Podczas spotkań z przedstawicielami różnych religii świata Jan Paweł II wielokrotnie zwracał uwagę, że wyznawcy tych religii i wszyscy ludzie są dziećmi tego samego Boga i członkami jednej wielkiej rodziny ludzkiej. Zob. *Extracts from Some Recent Discourses of the Pope, 18 August, Kenya, Meeting of the Pope with Muslim and Hindu Representatives in Nairobi*, „Bulletin – non-chrétiens” 3(20)/1985, s. 236.

²⁶ *Ibidem*, 2; por. konstytucja *Lumen gentium*, 16. Podczas spotkania z przywódcami religijnymi w Seulu (6 maja 1984 r.) Jan Paweł II wskazał na teologiczne motywy dialogu Kościoła z innymi religiami: „Kiedy Kościół katolicki głosi Jezusa Chrystusa i nawiązuje dialog z wiernymi innych religii, czyni to, by dawać świadectwo Jego miłości do wszystkich ludzi wszystkich czasów – miłości ukazanej na Krzyżu dla pojednania i zbawienia świata. W tym też duchu Kościół dąży do głębszej jedności ze wszystkimi ludami i religiami”. Jan Paweł II, *To co ludziom wspólne. 6 maja. Seul. Przemówienie podczas spotkania z przywódcami religii tradycyjnych*, w: *Wielkie doświadczenie Kościoła w Azji i Oceanii*, Warszawa 1984, s. 56.

²⁷ *Z papieżem na Daleki Wschód*, „Tygodnik Powszechny” z 1 marca 1981, s. 1.

²⁸ Jan Paweł II, *Dwa zadania: ewangelizacja kultury i obrona człowieka. 5 maja. Seul. Przemówienie podczas spotkania ze światem nauki i kultury na uniwersytecie Sogang*, w: *Wielkie doświadczenie Kościoła...*, s. 46.

²⁹ *Extracts from Some Recent Discourses of the Pope, 18 August, Kenya...*, s. 236.

³⁰ H. Küng, *Christentum und Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 1990, ss. 23, 618-621; zob. wytyczne Ekumenicznej Rady Kościołów sformułowane w 1971 r. na posiedzeniu komisji centralnej w Addis Abebie, zawarte w Deklaracji o dialogu z wyznawcami innych religii i ideologii. S.J. Samartha (red.), *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, Geneva: The World Council of Churches 1979. Por. H.J. Margull, S.J. Samartha (red.), *Dialog mit anderen Religionen*, Frankfurt 1971; W. Strolz, H. Waldenfels (red.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, Freiburg 1983.

4. Inicjatywy wydawnicze promujące ideę dialogu między religiami świata

Od lat 60. ubiegłego stulecia w obszarze filozofii analitycznej, w szczególności proweniencji anglosaskiej, aczkolwiek nie wyłącznie, toczy się ożywiony dyskurs na temat wiary w aspekcie podmiotowym i przedmiotowym, racjonalności wierzeń religijnych, języka religijnego, a także, w nie mniejszym stopniu, dialogu między głównymi religiami świata. Jest on widoczny zarówno w sferze akademickiej (konferencje, sympozja, seminaria, wykłady), a także, a może przede wszystkim, w rozlicznych publikacjach książkowych i artykułach publikowanych w renomowanych czasopismach naukowych, takich jak: „Faith and Philosophy”, „Religious Studies”, „International Journal for Philosophy of Religion”, „Journal of the American Academy of Religion”, „Religion & Theology. A Journal of Contemporary Religious Discourse”, „Religion”, „The Journal of Religion” oraz na łamach wielu innych periodyków.

Fakt obecności różnych religii i wyznań w społeczeństwach zachodnich i w Ameryce Północnej, także na uczelniach i w środowiskach akademickich, ożywił i przyspieszył realizację studiów interreligijnych na wydziałach oraz w instytutach naukowych przeznaczonych do tego typu badań. Powstało kilka nowych dyscyplin, m.in.: porównawcza filozofia religii, komparatywna teologia religii, edukacja międzywyznaniowa, teologia interkulturowa, a inne są postulowane, np. teologia globalna³¹. Kwestie dotyczące statusu metodologicznego teologii porównawczej religii, podobnie jak porównawczej filozofii religii, są poddawane pod dyskusję, a sam pomysł jest przez jednych myślicieli akceptowany, a przez innych krytykowany. Poza wymienionymi wyżej periodykami, założono kilka znaczących czasopism promujących w szczególności ideę dialogu między religiami świata. Na łamach czasopism, takich jak: „Journal of Interreligious Studies”, „Journal of Interreligious Dialogue”, „Journal of Comparative Theology” i niedawno powstały periodyk „Interreligious Studies and Intercultural Theology”³² trwają niekończące się debaty, a ich owocem są z pewnością godne uwagi rezultaty dociekań³³.

³¹ Taką propozycję wysunął Wilfred Cantwell Smith w dziele *Towards a World: Faith and the Comparative History of Religions*, Macmillan, London 1981. Postulat ten popierał J. Hick, *Death and Eternal Life*, Macmillan, London 1985, s. 29 i n. Zob. O. Craig, H.A. Netland (red.), *Globalizing Theology: Belief and Practice in the Era of World Christianity*, Baker Academics, Grand Rapids, Michigan 2006.

³² W tym roku (2017) ukazał się pierwszy numer, a czasopismo jest współwłasnością European Society for Intercultural Theology and Interreligious Studies (stowarzyszenie założone w Amsterdamie w 2005 r.) i Equinox Publishers.

³³ Zob. R. Bernhardt, *Comparative Theology: Between Theology and Religious Studies*, „Religions” 3/2012, ss. 964-972; R. Bernhardt, K. von Stosch (red.), *Comparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7. Theologischer Verlag Zurich, Zurich 2009; F.X. Clooney, *Comparative Theology:*

5. Epistemologiczny potencjał studiów porównawczych jako naukowe wsparcie dialogu między religiami świata

a) Metodologiczne dylematy porównawczej filozofii religii

Jeden z postulatów sformułowanych przez Józefa Marię Bocheńskiego głosi, że filozofia religii powinna być w przeważającej mierze filozofią metajęzykową, czyli taką, która rozprawia nie o świecie, tylko o mowie, z czego wynika, że nie może konkurować z wiarą religijną, ani jej bronić. W swej istocie powinna ona być logiką religii, jeśli logika jest rozumiana w sensie logiki ogólnej, a więc składającej się z logiki formalnej, semiotyki logicznej i ogólnej metodologii wiedzy. Jej przedmiotem powinny być wszystkie religie lub to, co jest im wspólne. Porównawcza filozofia religii, której komparatywny charakter należy do istoty tej dyscypliny³⁴, powinna uwzględniać wszystkie składniki religii i nie ograniczać się do jednego, tym bardziej sprowadzać wszystko do niego. Powinna być akonfesyjna, czyli religijnie neutralna. Nie powinna być ani namiastką, ani apologią, ani też krytyką wiary religijnej, to znaczy nie powinna zawierać ani teodycei, ani antyteodycei.

Deep Learning Across Religious Borders, Wiley-Blackwell, Malden MA 2010, ss. 1-23; idem (red.), *The New Comparative Theology: Interreligious Insights from the Next Generation*, T&T Clark, New York 2011; G. D'Costa, *Christianity and World Religions: disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley-Blackwell, Chichester 2009; J. Hill Fletcher, *When Practice Precedes Theory: A Study of Interfaith Ritual*, „The Journal of Interreligious Studies” 20 (March 2017), ss. 1-8; P. Hedges, *Editorial: Introducing Interreligious Studies*, „The Journal of the Academic Study of Religion” 2(27)/2014; idem, *Discourse on Discourses: Why we still need the Terminology of “Religion” and “Religions”*, „Journal of Religious History” 1(38)/2014, ss. 132-148; idem, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of religions*, SCM, London 2010; K. Kałuża, *Teologia komparatywna. Geneza, opcje, szanse i problemy*, „Roczniki Teologiczne” 9(61)/2014, ss. 43-90; O. Leirvik, *Interreligious Studies: A Relational Approach to religious Activism and the Study of Religion*, Bloomsbury, London 2014; K. von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der religionen. Beitrage zur Komparativen Theologie* 6, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2012; idem, *Is Comparative Theology Catholic?*, „Studies in Interreligious Dialogue” 1(24)/2014, ss. 59-67; K. Ward, *The Idea of „God” in Global Theology*, w: N. Hintersteiner (red.), *Naming and Thinking God in Europe Today*, Rodopi, Amsterdam, New York 2007, ss. 377-388; M. Warrier, S. Oliver (red.), *Theology and Religious Studies: An Exploration of Disciplinary Boundaries*, T&T Clark, London – New York 2008; U. Winkler, *What is Comparative Theology?*, w: D. Cheetham, U. Winkler, O. Leirvik, J. Gruber (red.), *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe. Between Texts and People*, Rodopi, Amsterdam, New York 2011, s. 231-264.

³⁴ Krótkie wyjaśnienie tego twierdzenia: 1) filozof religii w swoich badaniach nie ma obowiązku ograniczać się do jednej tylko religii, np. tej, którą wyznaje. Może zajmować się kilkoma religiami, tym, co jest dla nich wspólne, jak również tym, co jest w nich różne, swoiste i niewspółmierne; 2) jeśli istnieje ogólna metodologia badań naukowych w dziedzinie filozofii religii, to można ją zastosować do różnych religii potraktowanych oddzielnie bądź w zestawieniu ze sobą, czyli porównawczo.

Nie powinna oceniać merytorycznej zawartości wierzeń i idei religijnych. Nie powinna również podejmować oceny jednej religii z punktu widzenia drugiej, co wynika z jej akonfesyjnego charakteru³⁵.

Postulat Bocheńskiego utożsamiający filozofię religii z logiką religii może spotkać się z zarzutem, że w religii nie wszystko sprowadza się do języka, że istnieje cała rzesza fenomenów religijnych (np. kult, obrzędy, instytucje, postawy ludzi wierzących, doświadczenia mistyczne itp.), które językiem nie są i tym samym nie mogą być badane metodami semantycznymi (ściśle logicznymi). To po części prawda. Zachodzi tu jednak pewne nieporozumienie. Otóż komunikatywność danej sytuacji-zjawiska zakłada nie tylko jakąś formę działania zrozumiałego dla odbiorcy, ale przede wszystkim określony język, który byłby zrozumiały dla osób uczestniczących w tejże sytuacji, np. w akcie oddawania czci, sprawowania rytuału, w wyznaniu wiary, w postawie wyrażającej określoną etykę religijną. Język religijny zaś jest systemem znaczeń i symboli podlegającym określonym regułom semantycznym. Bardzo ważne jest przy tym stwierdzenie, którego zlekceważenie może prowadzić do poważnych błędów, że my nie wypowiadamy bytu tak, jak on istnieje, ale tak, jak go myślimy, i że w związku z tym język nie odbija bezpośrednio bytu, lecz obiektywne pojęcia i obiektywne zdania.

Religia z racji swej niesłychanej złożoności jest przedmiotem badań wielu dyscyplin. Najogólniej rzecz biorąc, historyk religii zajmuje się szeroko pojętymi faktami religijnymi w zakresie ich zewnętrznego rozwoju i wzajemnych powiązań na przestrzeni określonego odcinka czasu; psycholog religii bada sferę przeżyć i doświadczeń religijnych; socjolog zajmuje się indywidualnymi i zbiorowymi zachowaniami ludzi wierzących, fenomenolog religii, posługując się redukcją ejdetyczną, stara się uchwycić istotne i konieczne elementy fenomenów religijnych, takich jak ofiara, modlitwa, świętość, pokuta. Co zatem pozostaje do zbadania filozofowi?

Odpowiadając na to pytanie w sposób ogólny, można powiedzieć, że filozofowi religii przypada dziedzina podstawowa, mianowicie dziedzina wierzeń i idei religijnych, czyli innymi słowy, dziedzina światopoglądu religijnego. W tej dziedzinie istnieją przynajmniej dwie wielkie grupy zagadnień, które pozostają w jego kompetencji, mianowicie zagadnienia ogólnoteoretyczne i zagadnienia porównawcze. W pierwszej grupie znajdują się trzy główne zagadnienia: 1) filozofia języka religijnego, czyli problem znaczenia słów, wyrażeń i zdań stanowiących wiarę przedmiotową religii; 2) problem uzasadnienia wierzeń religijnych oraz nakazów moralności religijnej, czyli innymi słowy problem ich racjonalności i 3) problem struktury logicznej wierzeń religijnych. Są to, jeśli tak wolno się wyrazić, zagadnienia wstępne, które należy rozpracować najpierw na poziomie ogólnologicznym, a następnie w poszczególnych religiach z osobna, zanim w dalszej kolejności podejmie się badania porównawcze.

³⁵ J.M. Bocheński, *O filozofii religii*, w: idem, *Dzieła zebrane*, t. 6: *Religia*, Wyd. Philed, Kraków 1995, ss. 21-22 i 26.

W dziedzinie badań porównawczych znajduje się kilka doniosłych kwestii, m.in.: 1) czy ludzie religijni czczą tego samego Boga (problem deskrypcji Rzeczywistości Transcendentnej); 2) czy główne religie świata są równorzędnymi drogami zbawienia (teoria egalitaryzmu soteriologicznego); 3) czy poszczególne religie przejawiają częściową prawdę (koncepcja partykularyzmu aletycznego). Jednakże zagadnieniem o fundamentalnym znaczeniu zdaje się być problem konfliktu wierzeń religijnych, zarówno na płaszczyźnie wiary podmiotowej, jak i przedmiotowej.

Każda religia zawiera w sobie dwa wielkie obszary znaczeń: określony światopogląd i zaangażowanie (kult, rytuał, postawy etyczne). Z tego względu wielu myślicieli domaga się oparcia filozofii religii na doświadczeniu, czyli znajomości rzeczywistego zachowania się ludzi wierzących, dlatego polecane są empiryczne studia o religiach. Z drugiej strony teksty ksiąg świętych, historia idei religijnych oraz dociekania teologów poszczególnych religii powinny być znane filozofowi przystępującemu do systematycznej analizy porównawczej zjawisk religijnych³⁶. Tak więc historia, fenomenologia, etnologia, psychologia i socjologia religii są dyscyplinami naukowymi, z których wyników przychodzi korzystać filozofowi religii. W jaki sposób filozof porównujący religie ma przeprowadzać swoje badania?

Rozpatrzmy kilka dezyderatów epistemologicznych, zwracając przy tym uwagę na znamieny fakt, że porównawcza filozofia religii jest stosunkowo młodą dziedziną nauki i że szczegółowa metodologia badań interreligijnych pozostaje jeszcze *in statu nascendi*. Pierwsza grupa postulatów wiąże się z kwestią zdefiniowania „kategorii porównawczej”, druga dotyczy konstruowania teorii naukowych.

Jeden ze znaczących postulatów wysuwanych w dyskusji na temat charakteru metodologii porównawczej filozofii religii głosi, że ma ona być „krytyką przedmiotów ponadczasowych w religiach”³⁷. Każda religia zawiera przekonania o świecie, życiu, zbawieniu, o Transcendencji itd., które są wyrażone w różnorodnej formie symbolicznej. Sformułowane przekonania są przedmiotami ponadczasowymi wyjętymi z masy innych sformułowań i z niezupełnie określonych instynktów, zwyczajów, przeczuć. Religijne działania, zwyczaje i instytucje, chociaż kierowane czy też kształtowane przez przekonania, są także przedmiotami ponadczasowymi, aczkolwiek w swoistym rodzaju. Filozofia religii porządkuje i oszacowuje różne rodzaje przedmiotów ponadczasowych i szuka dokładnych danych w religiach historycznych³⁸. Robert C. Neville zwraca uwagę na fakt, że symbole i przekonania religijne funkcjonują na różnych poziomach przedmiotów ponadczasowych, m.in.:

³⁶ J.M. Bocheński, *O filozofii religii*, ss. 24-26; R.C. Neville, *Religious studies and theological studies*, „Journal of the American Academy of Religion”, 61, 1991, s. 185-200; F. I. Gamwell, *Denaturalizing discourse: Abhidharmicas, propositionalists, and the comparative philosophy of religion*, w: F. Reynolds, D. Tracy (red.), *Myth and Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1990, ss. 57-94.

³⁷ R.C. Neville, *Religions, philosophies, and philosophy of religion*, „International Journal for Philosophy of Religion” 37/1995, s. 169 i n.

³⁸ Ibidem, s. 170 i n.

teologicznym, praktycznym i dewocyjnym. W rzeczywistości takich kontekstów jest znacznie więcej. Żeby je zidentyfikować, filozofia religii musi korzystać z informacji wielu dyscyplin naukowych prowadzących badania w zakresie religii³⁹.

Zdaniem Richarda J. Parmentiera porównawcza filozofia religii powinna w najbliższym czasie zająć się w sposób systematyczny określeniem wzajemnego związku między dyskursem filozoficznym a tradycjami kulturowymi, w których taki dyskurs powstaje. Według Parmentiera przedsięwzięcie to jest pożyteczne z dwóch względów: po pierwsze, tradycje mogą dostarczyć czegoś w rodzaju pomostu – ogólnej ideologii, która ma wpływ na charakter filozoficznego rozumowania; po drugie, biorąc pod uwagę fakt, że rozumowanie filozoficzne z natury swojej jest względnie pozakontekstowe, tzn. nie zależy od żadnej tradycji kulturowej, wielce instruktywne byłoby zbadanie, jaki wpływ ma dyskurs filozoficzny na tradycje religijne w zakresie systematyzacji (np. promowanie lokalnych typologii tradycji w Indiach), racjonalizacji (np. wzrastające zainteresowanie regułami egzegezy i zasadami interpretacji w kontekstach religijnych) i w zakresie dyscypliny (rozwoj oficjalnych, standaryzowanych lub skodyfikowanych norm dotyczących kultu i innych form religijnego zachowania się). Szczególne znaczenie miałyby także badania dotyczące zmian w tradycjach religijnych wywołanych przesunięciami w filozoficznych obrazach świata⁴⁰.

Istotnym problemem metodologicznym jest, w jaki sposób i na podstawie czego mamy dokonywać porównań dwóch lub większej liczby zjawisk religijnych. Problem ten pojawia się z całą wyrazistością, gdy próbujemy zestawić kilka zjawisk niejednorodnych, jedynych w swoim rodzaju i niewspółmiernych. Niektórzy filozofowie analityczni postulują w tym względzie zaostrenie metodologicznych rygorów analizy porównawczej i dokładniejsze określenie tzw. kategorii porównawczej. Parmentier jest przekonany, że porównawcza filozofia religii potrzebuje jasnego zdefiniowania kategorii porównawczych, zarówno tych, które filozof „narzuca” zjawiskom religijnym, jak i tych, które jakby z natury są uzasadnione przez historyczne pokrewieństwo fenomenów religijnych. W zbiorze jednostek porównawczych mogą znaleźć się elementy systemów filozoficznych, narzędzia interpretacji (analogia, typologia, metafora), religijne doktryny albo zasady filozoficzne. Ponieważ filozoficzny dyskurs dąży do usystematyzowania sformułowań, Parmentier przestrzega przed atomizacją i fragmentaryzacją porównań przeprowadzanych w mniejszym zakresie⁴¹.

³⁹ Ibidem, s. 171 i n.

⁴⁰ R.J. Parmentier, *Comparison, pragmatics, and interpretation in the comparative philosophy of religions*, w: F. Reynolds, D. Tracy (red.), *Religion and Practical Reason*, State University of New York Press, Albany 1994, s. 426 i n. Por. J.P. Griffiths, *Buddha and God: A contrastive study in ideas about Maximal Greatness*, „Journal of Religion” 69/1989, ss. 527-529.

⁴¹ J.R. Parmentier, *Comparison, pragmatics, and interpretation...*, s. 427 i n.

Inną propozycję doprecyzowania kategorii porównawczych stanowi „teoria dwupoziomowości”. Według tej teorii kategorie porównawcze mają dwa poziomy: poziom względnie nieokreślony i niewyraźny oraz poziom względnie określony, wyspecyfikowany za pomocą konkretnego przykładu. W ten sposób funkcjonują kategorie stosowane w fenomenologii religii, np. kategoria „numinosum” i „mysterium tremendum”. Nieokreślony i niejasny charakter numinosum jest pewnym aspektem łączącym konkretne jego specyfikacje, natomiast poszczególne przykłady konkretnych specyfikacji sprawiają, że owa niewyraźna numinotyczność jest wewnętrznie zróżnicowana. Konkretnie specyfikacje numinotyczności mogą więc na tym poziomie uzupełniać się, nakładać się wzajemnie, jak i pozostawać ze sobą w sprzeczności. „Dopiero wtedy, gdy nieokreślona kategoria jest wyszczególniona w postaci różnych konkretnych odniesień, wszystkie specyfikacje korzystające z języka tej kategorii są zjawiskami współmiernymi”⁴². Neville twierdzi, że różne zjawiska pozostają niewspółmierne, gdy są nieporównywalne według podwójnego poziomu funkcjonowania kategorii. Podobną cechą odznaczają się także zjawiska włączone do zbioru kategorii nieokreślonej, bez podania konkretnych ich specyfikacji⁴³.

W dyskusji na temat metodologii porównawczej filozofii religii zwraca się również uwagę na kwestię konstruowania teorii, które byłyby nieredukcjonistyczne. Zalecane są dwa sposoby postępowania. Pierwszy obejmuje trzy etapy: 1) rozpoznanie problemu i postawienie hipotezy; 2) rekonstrukcję hipotezy w języku formalnym, w którym przeprowadza się rozumowanie i formułuje się twierdzenia hipotetyczne; 3) sprawdzanie twierdzeń hipotetycznych. Słaby punkt tego sposobu formowania teorii – komentuje Neville – przejawia się w tym, że formalny język hipotezy określa język deskryptywny tego, co jest traktowane jako dowód empiryczny za lub przeciwko hipotezie. W związku z tym wprowadzone w sposób formalny kategorie deskryptywne mogą systematycznie wykluczać to, co jest ważne w zjawisku, a teoria nie będzie w stanie tego wytłumaczyć. Proponuje się zatem inny sposób konstruowania kategorii deskryptywnych, mianowicie w ścisłym wzajemnym związku ze zjawiskiem, by następnie powiązać je z formalną hipotezą wyjaśniającą⁴⁴.

W związku z przedstawionymi wyżej propozycjami badań porównawczych w dziedzinie filozofii religii dwie uwagi ogólne. Skoro przedmiotem badan porównawczych filozofii religii są różne religie bądź ich elementy wspólne, wypada najpierw zdać sobie sprawę z poznawczej i metodologicznej wartości porównania. Zasadniczo stwierdzamy dwie możliwości. Po pierwsze, o ile rola historycznego studium nad religiami może sprowadzać się do zrozumienia swoistej i niepowtarzalnej odrębności, o tyle filozofia religii, chcąc zrozumienie to pogłębić, może

⁴² R. C. Neville, *Religions, philosophies, and philosophy of religion*, s. 176.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 177.

posłużyć się przeciwstawieniem zjawisk morfologicznie podobnych, ale – gdy chodzi o ich sens – różnych i niewspółmiernych. Cały nacisk położony jest na „indywidualność”, pojętą jako konkretny, niepowtarzalny fakt bądź jako typ historyczny na tle pewnej określonej tradycji i tylko w niej uchwytne. Jest to tzw. metoda idiograficzna, posługująca się pojęciem historycznego typu i antytezą.

Po drugie, można również w faktach poza ich niepowtarzalnością stwierdzić ich formalną, ponadhistoryczną wspólność. Zrozumienie, jakie w ten sposób zdobywamy, pozwala interpretować rzeczywistość historyczną jako egzemplifikację idealnego i koniecznego porządku. Stąd możliwość racjonalnej klasyfikacji i formułowania praw. Przy tego rodzaju podejściu możemy także operować porównaniem, lecz w sensie zestawienia, a nie przeciwstawienia.

b) Problemy teologii globalnej

W ostatnich kilku dekadach odznaczających się przyśpieszeniem rozwoju religioznawstwa porównawczego, w publikacjach z dziedziny filozofii, historii i teologii religii coraz częściej dyskutuje się o potrzebie dyscypliny teologicznej, która zajmowałaby się nie jedną, lecz kilkoma (w zasadzie wszystkimi) religiami świata. Rozpatrywane są trzy podstawowe kwestie: 1) Czy możliwe jest zbudowanie takiej dyscypliny?; 2) Co ma stanowić jej przedmiot badań? i 3) Z jakich metod będzie mogła ona korzystać? Omówimy kolejno różne propozycje nazwy tej dyscypliny, argumenty uzasadniające jej potrzebę, ogólną charakterystykę jej przedmiotu badań oraz metody; na końcu zamieścimy uwagi krytyczne.

Zasadniczym problemem, z jakim spotyka się postulat stworzenia dyscypliny teologicznej, która zajmowałaby się wieloma religiami świata, jest uwolnienie jej od zarzutu konfesyjności. Zgodnie z powszechnie przyjętą definicją teologia jest dyscypliną, której główne zadanie stanowi badanie jednej tylko religii. Zajmuje się ona jej wykładnią i obroną, formułując zdania w języku przedmiotowym. Ci, którzy zgłaszają powyższy postulat, mają świadomość tego, że zarówno teologia chrześcijańska, żydowska, muzułmańska, hinduska, jak również buddologia i taologia to dyscypliny o charakterze konfesyjnym. Wilfred C. Smith zauważa, że wyrażenie „teologia religii” może nasuwać podejrzenie, iż chodzi tu o „chrześcijańską” (islamską, hinduską itd.), czyli wyznaniową teologię religii. Smith twierdzi, że o ile może istnieć chrześcijańska teologia pracy, małżeństwa, sztuki, polityki, jako że wiara (w swoim aspekcie intelektualnym) obejmuje różne dziedziny, w jakich jednostka uczestniczy, o tyle „nie może być chrześcijańskiej teologii innych religii, ponieważ religia zawiera w sobie coś więcej niż ktoś będący na zewnątrz niej to postrzega”⁴⁵. Czym jest to „coś więcej”? Smith wyjaśnia, że jest nim wiara, która według niego „stoi w centrum”, jest „całościowa” i „najwyższa”. Myśl teologiczna

⁴⁵ W.C. Smith, *Towards a World Theology...*, s. 110. Por. s. 109.

ogarnia różne rzeczy, zbierając je w spójną całość, nie może jednak z zewnątrz objąć wiary, ponieważ „ta jest sama w sobie zasadą organizującą, przez którą osoba jest otwarta na to, co nieskończone i ma możliwość widzenia wszystkiego, co skończone w relacji do tego, co nieskończone. A zatem wiara jednej wspólnoty z zasady nie może być przedmiotem dociekań teologicznych jakiejś innej wspólnoty. Można ją teologicznie ogarniać tylko od wewnątrz”⁴⁶. W związku z powyższym, zdaniem Smitha, chrześcijańska, islamska czy hinduska teologia religii jest pojęciem irracjonalnym, jeśli religie traktuje jako „coś innego”⁴⁷.

W rozprawie Smitha *Towards a World Theology* występuje kilka nazw postulowanej dyscypliny: „teologia religii porównawczej”, „teologia światowa”, „teologia religijnej historii ludzkości”, „teologia w perspektywie globalnej” i „transcendentologia”. Autor tłumaczy, że wyrażenie pierwsze jest analogiczne do takich wyrażen, jak „anatomia porównawcza” i „literatura porównawcza”, a ostatnie znaczy tyle, co nauka o Transcendencji⁴⁸. John Hick posługuje się terminem „teologia globalna”⁴⁹, Raimon Panikkar, podobnie jak Leonard Swidler, mówi o „uniwersalnej teologii religii”⁵⁰, a Keith Ward używa wyrażenia „teologia zbieżności” albo „teologia otwarta”, w przeciwieństwie do „teologii zamkniętej”⁵¹.

Powołanie nowej dyscypliny oznacza wyodrębnienie jej z istniejącego systemu nauk poprzez określenie jej przedmiotu badań i metod. Nie wszyscy co prawda są przekonani o prawomocności teologii globalnej jako nauki⁵², ci jednak, którzy

⁴⁶ Ibidem, ss. 110-111. Smith posługuje się tu typowym dla niego rozróżnieniem między wiarą podstawową (*faith*) i wiarą jako systemem przekonań doktrynalnych (*beliefs*) wyrażonych w postaci twierdzeń teologicznych, które jego zdaniem są kulturowo i historycznie uwarunkowane, dzięki czemu są względne. Zob. W.J. Wainwright, *Wilfred Cantwell Smith on Faith and Belief*, wyd. cyt., ss. 353-366.

⁴⁷ W.C. Smith, *Towards a World Theology...*, s. 111.

⁴⁸ Ibidem, ss. 123-125, 183. „Teologię” definiuje Smith jako „mowę o Bogu; albo bardziej ogólnie, o transcendentnym wymiarze ludzkiego życia i świata, o którym zaświadcza i który wyjaśnia historia religii (historia ludzkiego ducha), a któremu chrześcijanie nadali w historii nazwę »Bóg«”. Ibidem, s. 151.

⁴⁹ J. Hick, *Death and Eternal Life*, s. 29 i n.

⁵⁰ R. Panikkar, *The Jordan, the Tiber, and the Ganges, The Jordan, The Tiber, and The Ganges. Three Kaiological Moments of Christian Self-Consciousness*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness...*, s. 101; idem, *The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*, w: L. Swidler (red.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis, Maryknoll 1988, s. 127 i n.

⁵¹ K. Ward, *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Clarendon Press, Oxford 1994, ss. 335, 339-340.

⁵² Lipner twierdzi, że teologia uniwersalna religii nie może powstać z kilku względów: po pierwsze, że istnieje rozbieżność między wieloma podstawowymi założeniami filozoficznymi religii wschodnich i zachodnich; po drugie, że pojęcie Boga w poszczególnych religiach zależy od koncepcji objawienia i teologii, która je określa, tak że nie można go w sposób sztuczny oczyścić z treści religijnej, stosując kategorie ogólne. J.J. Lipner, *Does Copernicus Help? Reflections for a Christian Theology of Religions, Does Copernicus Help? Reflections for a Christian Theology of Religions*, „Religious Studies” 13/1977, ss. 252-255.

uważają, że taka dyscyplina jest możliwa, usiłują wstępnie określić jej zadania oraz przedmiot badań. Podstawowa cecha, jaką powinna się ona odznaczać, to pozakonfesyjność. Próba uwolnienia teologii globalnej od zarzutu konfesyjności doprowadziła zwolenników tej dyscypliny do trzech różnych rozwiązań teoretycznych, mianowicie: 1) koncepcji uniwersalnej (globalnej) (W.C. Smith), 2) koncepcji komplementarnej (J. Hick) i 3) koncepcji zbieżności (K. Ward).

Wyrażenie „teologia religii porównawczej” Smitha może wydać się niejasne, tym niemniej odzwierciedla ono to, jaka ma jego zdaniem być ta nowa dyscyplina. Otóż, według ujęcia Smitha, inne religie nie mogą być przedmiotem (badań), tylko podmiotem, to znaczy, że teologia globalna będzie czymś, co „wyłoni się ze wszystkich religii świata”, to jest ze „wszystkich religijnych wspólnot świata” jako części składowych „światowej wspólnoty ludzkiej”⁵³. Teologia globalna będzie zatem „teologią religijnej historii ludzkości” albo „teologią historii wiary istot ludzkich”. Będzie obejmowała zasadnicze elementy wiary żydowskiej, chrześcijańskiej, islamskiej, hinduskiej, buddyjskiej itd., lecz nie będzie żadną z nich. Będzie ona dziełem myślicieli, którzy widzą, czują i znają ludzi wszystkich wspólnot religijnych na przestrzeni stuleci jako członków jednej wspólnoty ludzkiej⁵⁴. Będzie ona intelektualną interpretacją wiary wszystkich ludzi, przeprowadzoną w sposób wszechstronny, z oddaniem sprawiedliwości każdej religii, tym niemniej przy założeniu, że koncepcje transcendencji, zbawienia i prawdy religijnej są w poszczególnych religiach częściowe, historycznie i kulturowo uwarunkowane, tak że żadna z nich nie posiada pełnej prawdy, ponieważ wszystkie są w drodze do prawdy ostatecznej⁵⁵. Teologia religii porównawczej ukonstytuuje się w dialogu między religiami świata. Nie tylko jej przedmiot ma się wyłonić w ten sposób, lecz także jej metoda poznawcza, która na pewnym poziomie złożoności będzie „historycznie samokrytyczna, jak również uniwersalistyczna”. Nie może być ona wcześniejsza od osiągnięcia zbiorowej krytycznej samoświadomości w dziedzinie religii; musi być od początku z nią powiązana⁵⁶. Natomiast samo poznanie ma mieć charakter globalny, dynamiczny, personalistyczny, historyczny, mający więcej wspólnego ze stawianiem się niż z bytem⁵⁷.

Zdaniem Johna Hicka teologię globalną można zbudować o ile w religii rozróżni się dwie dziedziny: oparte na doświadczeniu religijnym podstawowe afirmacje wiary dotyczące natury Rzeczywistości Transcendentnej i ludzkiego przeznaczenia i twierdzenia doktrynalne będące interpretacjami podstawowych afirmacji (czyli, w ujęciu Hicka, strona mitologiczna religii)⁵⁸. Ponieważ, według Hicka, centralne

⁵³ W.C. Smith, *Towards a World Theology...*, s. 124.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 125.

⁵⁵ *Ibidem*, ss. 152, 167-179, 187 i n.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 189.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 192.

⁵⁸ J. Hick, *An Interpretation of Religion...*, ss. 372-374.

afirmacje wiary są prawdziwe lub fałszywe, bądź częściowo prawdziwe i częściowo fałszywe, można porównywać ze sobą teologie różnych religii, odnotowywać zgodności i różnice, a postępując w ten sposób, dojść do syntezy ogólnej⁵⁹. Teologia globalna będzie zatem dyscypliną, która „rozwinie się z porównania teologicznych afirmacji różnych wiar świata”. Teologie wyznaniowe poszczególnych religii mogą być w ostatecznej opozycji względem siebie, tym niemniej można je potraktować jako częściowe, podjęte z różnych punktów widzenia, wyjaśnienia o wiele bardziej złożonej rzeczywistości Transcendentnej⁶⁰. W rozumieniu Hicka „projekt teologii globalnej będzie zatem próbą wykorzystania tych różnych afirmacji i sposobów religijnego doświadczenia, na którym są one oparte, jako danych do konstruowania wszechstronnych teorii religijnych. Tego typu teologia polegałaby na hipotezach dotyczących natury rzeczywistości, wyrażających wspólną podstawę religii świata i przyjmujących mityczne wyrażenia oraz treść dewocyjną na różne sposoby w obrębie różnych tradycji historycznych”⁶¹.

Ward jest przeświadczony o sensowności mówienia o „wspólnej podstawowej strukturze wiary” wielu tradycji religijnych, którą stanowią m.in. przekonania o ponadmysłowej rzeczywistości, ostatecznym celu praktyk religijnych i prawdziwym wyzwoleniu człowieka⁶². Zbieżność centralnych pojęć różnych religii czyni również sensownym mówienie o „konwergentnej duchowości”⁶³. Zbieżność, wyjaśnia Ward, nie polega na przesunięciu wszystkich religii w kierunku nowej, powszechnie przyjętej tradycji. Polega ona na „rozpoznaniu, że wiele kultur i tradycji jest zaangażowanych we wspólne poszukiwanie jedności z najwyższą doskonałością”, i że ludzkie pojęcia oraz wyobrażenia Rzeczywistości Najwyższej są komplementarne, częściowe i w związku z tym nieadekwatne⁶⁴. Postulowana przez Warda „teologia otwarta” ma podjąć następujące zadania: Po pierwsze, będzie ona szukać zbieżności między podstawowymi przekonaniem różnych tradycji religijnych; po drugie, będzie gotowa do przyjęcia od innych tradycji nauki dotyczącej odmiennych (komplementarnych) aspektów wierzeń; po trzecie, będzie przygotowana na reinterpretację własnych przekonań w świetle nowych, dobrze ugruntowanych przekonań faktycznych i moralnych; po czwarte, uzna pełne prawo do istnienia odmiennych systemów przekonań, jak długo nie będą one wyrządzać krzywdy niewinnym, czującym istotom; po piąte, będzie zachęcała do dialogu między poglądami rozbieżnymi i pozostającymi w konflikcie, będąc zarazem przygotowana do konfrontacji własnej tradycji z krytyką płynącą ze strony tych poglądów; po szóste, będzie starała się uwrażliwić na historyczno-kulturowy kon-

⁵⁹ J. Hick, *Death and Eternal Life*, s. 29.

⁶⁰ Ibidem, s. 30.

⁶¹ Ibidem.

⁶² K. Ward, *Religion and Revelation...*, s. 337 i n.

⁶³ Ibidem, s. 95 i n., 302.

⁶⁴ Ibidem, s. 339.

tekst własnych sformułowań doktrynalnych i gotowa do przeprowadzenia nowych wglądów w nowych kontekstach kulturowych⁶⁵.

Propozycje przeorientowania tradycyjnej teologii chrześcijańskiej są również wysuwane przez niektórych współczesnych teologów. Z reguły podaje się dwie zasadnicze racje: rosnącą świadomość wyzwań i problemów, przed którymi stoi współczesny człowiek i świat oraz fakt wielości i różnorodności religii⁶⁶. Czy w tych propozycjach chodzi o teologię globalną, bądź teologię porównawczą religii w rozumieniu Smitha, Hicka i Warda, trudno dokładnie ustalić. Bez wątpienia jednak sugerowana jest potrzeba zmiany teologii chrześcijańskiej od ortodoksji w kierunku heterodoksji, jeśli tak wolno się wyrazić.

Nie jest moim zadaniem w tej pracy szczegółowe rozpatrzenie kwestii prawomocności teologicznych badań porównawczych w dziedzinie religii, ani też krytyczna ocena metodologicznego statusu teologii globalnej. Twierdzimy, że tego typu badania są niewykonalne, o ile twierdzenia będą formułowane w języku przedmiotowym. Teologie poszczególnych religii odznaczają się tym, że obok innych założeń i dyrektyw heurystycznych zawierają zdania przyjęte tylko dlatego, że należą one do określonego wyznania wiary. Są to zdania tworzące wiarę przedmiotową danej religii, np. „Jest Bóg”, „Chrystus jest Synem Bożym”, „Mahomet jest prorokiem Allaha”, „Istnieje reinkarnacja”, „Istnieje Nirwana”, „We wszystkim przejawia się Tao”. Każda teologia (buddologia lub taologia) zawiera metajęzykowe twierdzenie, że wszystkie składniki wiary przedmiotowej są prawdziwe, np. katechizm katolicki mówi, że wszystko, co Bóg objawił, a Kościół podaje do wierzenia, jest prawdą; w islamie twierdzi się, że wszystko to, co jest zawarte w Koranie, jest prawdziwe i ostateczne, zaś w buddyzmie, że podstawową prawdą jest to, co objawił Budda. Rabin, teolog chrześcijański lub muzułmański, hinduista czy buddolog, każdy z nich rozpracowuje założenia i strukturę swojej wiary, uznając za prawdziwe, bez przedmiotowej językowego dowodu, zdania należące do *credo* własnej religii.

Teolog może jednak przeprowadzić analizę własnej pracy, formułując zdania w języku metateologicznym. W tym punkcie przychodzi mu skorzystać z pracy filozofa religii, który w swoich badaniach nie potrzebuje przyjmować twierdzeń tylko dlatego, że należą one do określonego wyznania wiary. Z naszej strony wypada podkreślić, że metateologiczny system obejmujący np. kilka religii jest w zasadzie możliwy do zbudowania, jednak nie w tym sensie, by poszczególne religie miały cokolwiek uronić ze swego *credo* bądź dokonać korekty własnych prawd wiary pod „naciskiem” heteronomicznej ideologii. Tego typu rozwiązanie zdają się wła-

⁶⁵ Ibidem, ss. 339-340. „Teologia zamknięta”, jako przeciwieństwo „teologii otwartej”, podkreśla całkowitą odmiennosc własnych przekonań wykluczając inne od udziału w prawdzie; odrzuca wszelki kontakt z innymi systemami wierzeń; neguje rozwój poznania, które dopuszczałoby reinterpretację własnej tradycji; zapobiega krytyce i różnicy zdań; usiłuje podbić inne religie w przekonaniu, że ona jedna posiada pełną i ostateczną prawdę. Ibidem, s. 340.

⁶⁶ Zob. G. Kaufman, *Religious Diversity...*, ss. 11-13; L. Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, ss. 41-43; S.J. Samartha, *The Cross and the Rainbow...*, ss. 81-82.

śnie sugerować pluraliści. Metateologiczny system byłby zatem dziełem filozofii religii, a nie teologii, która zajmuje się głównie wykładnią i obroną własnej wiary.

Zagadnienie roli teologii w porównawczych badaniach nad religiami i jej stosunku do filozofii religii jest różne i bynajmniej nie zawsze jasno rozumiane przez analityków. Franklin Gamwell sądzi, że „ponieważ teologia jest krytyczną refleksją twierzeń religii partykularnej, jest ona podobna do porównawczej filozofii religii w tym względzie, że obie [dyscypliny – K.K.] potrzebują filozoficznej teologii”⁶⁷. Czym jednak jest filozoficzna teologia, tego autor nie wyjaśnia. Robert Cummings Neville uważa, że oblicze teologii jako dyscypliny naukowej uległo ostatnio znaczącej zmianie pod wpływem nowych okoliczności, czyli badań porównawczych i dialogu interreligijnego. W związku z tym wyraża on pogląd, że

[...] jeśli teologia ma zajmować się prawdą własnych rozwiązań, nie może ona ograniczać się do przekonań jednej tylko tradycji bądź wspólnoty [...]. Argumenty, jakie wysuwa, muszą być podatne [na krytykę – K.K.] ze strony tych, którzy są zainteresowani jej rozwiązaniami i sformułowane w języku porównawczym [...]. A zatem współczesna teologia powinna składać się z trzech różnych i współzależnych poddyscyplin: teologii tradycyjnej, która interpretuje i rekonstruuje symbole jednej tradycji (każdej tradycji), mając na uwadze ich aktualną i stosowną obronę, teologii porównawczej, która pozwala na integrację perspektyw niezbędnych w zakresie powszechnego dostępu do prawdy, nawet w obrębie jednej tradycji, i teologii filozoficznej, która w sposób krytyczny odnosi symbole do ich desygnatów⁶⁸.

Pierwszoplanowym zagadnieniem jest wszakże nie wewnętrzny podział teologii, lecz kwestia prawomocności teologii komparatywnej i jej stosunku do teologii filozoficznej w aspekcie metodologicznym i przedmiotowo-badawczym.

Zakończenie i uwagi krytyczne

Dialog między głównymi religiami świata jest współcześnie sprawą nieuchronną. Czynnikiem narzucającym ten stan rzeczy w różnych miejscach kuli ziemskiej jest wzrastająca możliwość bezpośredniego kontaktu z ludźmi o odmiennym światopoglądzie, przekonaniach, praktykach i obyczajach, i w związku z tym rosnąca potrzeba określenia własnego stosunku do nich. Problem tkwi w tym: 1) kto ma ten dialog prowadzić, 2) na jakich warunkach i w oparciu o jakie podstawy, 3) w jaki sposób oraz 4) w jakim celu. Najwięcej kontrowersji wzbudza kwestia określenia warunków i podstaw dialogu oraz celów, jakie się w związku z tym stawia. Filozofowie analityczni, którzy razem z przedstawicielami teologii i historii porównawczej religii podejmują to zagadnienie, różnią się między sobą

⁶⁷ F. Gamwell, *A Foreword to Comparative Philosophy of Religion*, w: F. Reynolds, D. Tracy (red.), *Religion and Practical Reason*, State University of New York Press, Albany 1994, s. 47.

⁶⁸ R.C. Neville, *Religions, philosophies, and philosophy of religion*, s. 179.

co do sposobu rozwiązania tej kwestii. Przyjmują oni jedno z trzech zasadniczych stanowisk, które umownie można określić jako: 1) rewizjonistyczny uniwersalizm, 2) zachowawczy partykularyzm i 3) komunikacyjny (dialogiczny) pluralizm⁶⁹.

1. Rewizjonistyczny uniwersalizm zakłada, że wszystkie religie (główne religie świata) są w zasadzie równorzędne, w związku z czym należy zbudować ponadreligijne (ponadkonfesyjne) podstawy w postaci hipotez bądź twierdzeń ogólnych, które pozwolą wytłumaczyć nie tylko fakt wielości i różnorodności religii, lecz także określić sens i cel dialogu między tymi religiami. Konsekwencją przyjęcia tego stanowiska jest redukcjonistyczna interpretacja wierzeń i doktryn religijnych (dotyczy to w większym lub mniejszym stopniu każdej religii). Pozbywając się treści dosłownej prawd wiary bądź zastępując ją mitologiczną dochodzi się do jakiegoś, trudnego bliżej do określenia, wspólnego mianownika na poziomie wysoce ogólnym.

2. Zachowawczy partykularyzm utrzymuje, że nie ma wspólnej miary dla różnych religii, ponieważ są one niezmiennie w swej zasadniczej treści doktrynalnej, niezależne od siebie i niepodatne na żadną próbę unifikacji. Wynika stąd, że głównym celem dialogu, wyjąwszy nastawienie poznawcze, może być albo ewentualna konwersja którejś ze stron, albo też zrozumienie drugiej strony przy jednoczesnym zachowaniu własnych przekonań religijnych, albo też w zderzeniu z poglądami przeciwnymi odkrycie na nowo i pogłębienie znajomości własnej wiary.

3. Trzecie podejście zakłada, że jedyne w swoim rodzaju i niewspółmierne prawdy religijne, jak również te, które dają się porównać, ich komunikowanie stronie przeciwnej wraz z jednoczesnym przyjmowaniem nauki płynącej od innych, wszystko to ma być poddane logice dialogu między religiami. Logika ta ma przejawiać się w trzech czynnościach (bądź procesach): fuzji elementów dwóch różnych religii, ich wzajemnym przekształceniu, jednak przy zachowaniu dalszej różnicy już po dokonaniu przekształcenia⁷⁰. W ramach tego stanowiska można też pójść inną drogą, jaką proponuje m.in. Lipner, mianowicie przy uwzględnieniu

⁶⁹ Por. Y. Huang, *Religious pluralism and interfaith dialogue: Beyond universalism and particularism*, „International Journal for Philosophy of Religion” 37/1995, ss. 137-140 i przyp. 56.

⁷⁰ Takie podejście sugeruje Yong Huang, argumentując, że „przyjmując coś z obcej religii jako znaczące i prawdziwe, sądzi się o znaczeniu i prawdzie nie w świetle tej obcej religii, tylko w świetle własnej. A zatem to, co jest wzięte z jednej religii i wplecione w system wierzeń innej często przybiera bardzo odmienne znaczenie i pełni zgoła odmienną funkcję w swoich nowych wcieleniach” (Y. Huang, *Religious pluralism and interfaith dialogue...*, s. 139). Autor zdaje się częściowo podzielać pogląd jaki przyjmuje David Tracy, że w dialogu interreligijnym każdy jest zobowiązany powiedzieć swemu partnerowi, co uznaje za prawdę w nadziei, że to może być prawdziwe również dla niego, będąc jednocześnie gotowy do przyjęcia tego, co on uważa za prawdę i uzgodnienia tego elementu z własnym systemem przekonań (D. Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion Hope*, Harper & Row, San Francisco 1987, s. 99). Jednak Huang zdaje się przedkładać komunikacyjny aspekt dialogu nad treściowo-doktrynalny: „wzrastająca pluralizacja religii pozostaje w proporcji do zwiększenia ich wzajemnego powiązania, dialogu i fuzji poziomów”. Y. Huang, *Religious pluralism and interfaith dialogue...*, s. 140.

odmienności i niewspółmierności prawd religijnych poszukiwać pewnych treści o różnym stopniu ogólności, które byłyby akceptowalne przez obie strony dialogu.

Można wszakże zaproponować jeszcze inną alternatywę, antropologiczno-universalistyczną. Jeśli uznamy za prawdziwe twierdzenie, że religia w swojej istocie i misji służy przede wszystkim człowiekowi, jego zbawieniu (oświeceniu, wyzwoleniu, spełnieniu), co oznacza, że chodzi tu o rozwój (podniesienie poziomu) sfery moralnej i duchowej człowieka, to można postawić pytanie, która z istniejących religii (bądź jakie elementy głównych religii świata) gwarantuje najbardziej optymalne warunki realizacji tej idei zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej. Problem jednak tkwi w tym, że w poszczególnych religiach koncepcje człowieka różnią się między sobą w większym lub mniejszym stopniu. Wydaje się, że ten stan rzeczy można częściowo przewyciężyć, odkrywając w różnych religiach treści uniwersalne odnoszące się do natury ludzkiej zarówno w jej wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Jeśli dalej uznamy za zasadne twierdzenie, że każda religia podlega rozwojowi w zakresie podstawowych idei, wierzeń i praktyk, to problem ten można prześledzić historycznie w obrębie jednej religii bądź porównawczo, między kilkoma religiami.

Wniosek, jaki chcemy stąd wyciągnąć i sformułować w postaci hipotezy, brzmi: Być może istnieje taka religia, która daje człowiekowi stosunkowo najwięcej możliwości realizacji tego, co jest w nim najbardziej ludzkie. Jeśli tak, to głównym celem dialogu między religiami świata byłoby określenie tej sfery w jej najróżniejszych aspektach oraz wypróbowanie siły argumentów przemawiających „za”, bądź „przeciw”.

Literatura

- Alston W., *Religious diversity and perceptual knowledge of God*, „Faith and Philosophy” 5/1988.
- Audi R., Wainwright W.J., *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca, London 1986.
- Basinger D., *Religious Diversity: A Philosophical Assessment*, Ashgate Publishing Company, Burlington, VT 2002.
- Basinger D., *Religious Diversity in Public Education*, w: C. Meister (red.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Beyer P., *Religions and Globalization*, Thousand Oaks, London 1994.
- Bocheński J.M., *Logika religii*, przeł. Sławomir Magala, IW „Pax”, Warszawa 1990.
- Bocheński J.M., *O dialogu filozoficznym*, w: idem, *Sens życia i inne eseje*, Wyd. Philed, Kraków 1993, ss. 125-135.
- Bocheński J.M., *O filozofii analitycznej*, w: idem, *Logika i filozofia. Wybór pism*, PWN, Warszawa 1993.
- Bocheński J.M., *O filozofii religii*, w: idem, *Dzieła zebrane*, t. 6: *Religia*, Wyd. Philed, Kraków 1995.

- Clark K.J., *Perils of Pluralism*, „Faith and Philosophy” 14/1997.
- Coward H., *Pluralism: Challenge to World Religions*, Orbis, New York 1985.
- Cracknell K., *Toward a New Relationship. Christians and People of Other Faiths*, Epworth Press, London 1990.
- Cupitt D., *The World to Come*, SCM Press, London 1982.
- Cupitt D., *Only Human*, SCM Press, London 1985.
- D’Costa G., *Christianity and World Religions: disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley-Blackwell, Chichester 2009.
- D’Costa G., *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1990.
- D’Costa G., ‘*Extra Ecclesiam Nulla Salus*’ Revisited, w: I. Hamnett (red.), *Religious Pluralism and Unbelief*, Routledge, London i New York 1990.
- D’Costa G., *John Hick and religious Pluralism: Yet Another Revolution*, w: H. Hewitt (red.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, St Martin’s, New York 1991.
- D’Costa G., *John Hick’s Transcendental Agnosticism*, w: H. Hewitt (red.), *John Hick’s Philosophy of Religion*, Macmillan, London 1990.
- D’Costa G., *The Impossibility of Pluralist View of Religions*, „Religious Studies” 32/1996.
- D’Costa G., *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Blackwell, Oxford 1986.
- DiNoia J., *The Diversity of Religions*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1992.
- Gamwell F. I., *A Foreword to Comparative Philosophy of Religion*, w: F. Reynolds, D. Tracy (red.), *Religion and Practical Reason*, State University of New York Press, Albany 1994.
- Gellman J., *Religious Diversity and the Epistemic Justification of Religious Belief*, „Faith and Philosophy” 10/1993.
- Gilkey L., *Plurality and Its Theological Implications*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987.
- Griffiths P.J., *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Orbis, Maryknoll 1991.
- Griffiths P.J., *Buddha and God: A Contrastive Study in Ideas about Maximal Greatness*, „Journal of Religion” 69/1989.
- Griffiths P.J., *Denaturalizing Discourse: Abhidharmicas, Propositionalists, and the Comparative Philosophy of Religion*, w: F. Reynolds, D. Tracy (red.), *Myth and Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1990.
- Griffiths P.J. (red.), *Christianity through Non-Christian Eyes*, Orbis, New York 1990.
- Heim S.M., *Is Christ the Only Way?*, Judson Press, Valley Forge 1985.
- Hick J., *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989.
- Hick J., *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, Yale University Press, New Haven 1993.
- Hick J., *Faith and Knowledge*, Macmillan, London 1957.
- Hick J., *God and the Universe of Faiths*, Macmillan, London 1973.
- Hick J., *God Has Many Names*, Macmillan, London 1980.
- Hick J., *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs, New York 1963.

- Hick J., *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, London 1985.
- Hick J., *Religious Pluralism and Salvation*, „Faith and Philosophy”, 5, 1988, s. 365-375.
- Hick J., *Religious Pluralism and the Rationality of Religious Belief*, „Faith and Philosophy” 10/1993.
- Hick J., *The Epistemological Challenge of Religious Pluralism*, „Faith and Philosophy” 14/1997.
- Hick J., *The Non-Absoluteness of Christianity*, w: Hick J., Knitter P. F. (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987.
- Hick J., *The Outcome: Dialogue into Truth*, w: J. Hick (red.), *Truth and Dialogue. The Relationship Between World Religions*, Sheldon Press, London 1974.
- Hick J., *The Possibility of Religious Pluralism: A Reply to Gavin D’Costa*, „Religious Studies” 33/1997.
- Hick J., *The Second Christianity*, Macmillan, London 1983.
- Hick J. (red.), *Truth and Dialogue. The Relationship Between World Religions*, Sheldon Press, London 1974.
- Hick J. (red.), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London 1977.
- Hick J., Askari H. (red.), *The Experience of Religious Diversity*, Gower, Aldershot 1985.
- Hick J., Knitter P.F. (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987.
- Huang Y., *Religious pluralism and interfaith dialogue: Beyond universalism and particularism*, „International Journal for Philosophy of Religion” 37/1995.
- Jan Paweł II, *To co ludziom wspólne. 6 maja. Seul. Przemówienie podczas spotkania z przywódcami religii tradycyjnych*, w: *Wielkie doświadczenie Kościoła w Azji i Oceanii*, Warszawa 1984.
- Kaufman G.D., *Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987.
- Kaufman G.D., *‘Evidentialism’: A Theologian Response*, „Faith and Philosophy” 6/1989.
- Kaufman G.D., *In Face of Mystery: A Constructive Theology*, Harvard University Press, Cambridge, MA, London, UK 1993.
- Knitter P.F., *No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis, Maryknoll 1985.
- Knitter P.F., *Toward a Liberation Theology of Religions*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll, NY, 1987.
- Lindbeck G., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, The Westminster Press, Philadelphia 1984.
- Lipner J. J., *Truth-Claims and Inter-Religious Dialogue*, „Religious Studies” 12/1976.
- Lipner J.J., *Does Copernicus Help? Reflections for a Christian Theology of Religions*, „Religious Studies” 13/1977.
- Netland H.A., *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1991.
- Neville R. C., *Religious studies and theological studies*, „Journal of the American Academy of Religion” 61/1991.

- Neville R.C., *Religions, philosophies, and philosophy of religions*, „International Journal for Philosophy of Religion” 37/1995.
- O’Leary J.S., *Religious Pluralism and Christian Truth*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1996.
- Panikkar R., *Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge*, w: L.S. Rounder (red.), *Religious Pluralism* (Boston University Studies in Philosophy and Religion, vol. 5), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984.
- Panikkar R., *The Jordan, The Tiber, and The Ganges. Three Kairological Moments of Christian Self-Consciousness*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987.
- Panikkar R., *The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*, w: L. Swidler (red.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis, Maryknoll 1988.
- Parmentier R. J., *Comparison, Pragmatics, and Interpretation in the Comparative Philosophy of Religions*, w: F. Reynolds, D. Tracy (red.), *Religion and Practical Reason*, State University of New York Press, Albany 1994.
- Parrinder G., *Encountering World Religions*, T & T Clark, Edinburgh 1987.
- Plantinga A., *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford, New York 2000.
- Plantinga A., *Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism*, w: T.D. Senor (red.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith: Essays in Honor of William P. Alston*, Cornell University Press, Ithaca. London 1995.
- Race A., *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1983.
- Rounder L.S. (red.), *Religious Pluralism* (Boston University Studies in Philosophy and Religion, vol. 5), University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984.
- Runzo J., *God Commitment and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism*, „Faith and Philosophy” 5/1988.
- Samartha S.J., *The Cross and the Rainbow. Christ in a Multireligious Culture*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987.
- Samartha S.J., *One Christ - Many Religions: Toward a Revised Christology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1991.
- Schmidt-Leukel P., *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, „Theologische Revue” 89/1993.
- Smart N., *Truth and Religion*, w: J. Hick (red.), *Truth and Dialogue. The Relationship Between World Religions*, Sheldon Press, London 1974.
- Smart N., *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization*, Harper & Row, San Francisco 1981.
- Smith W.C., *A Human View of Truth*, w: J. Hick (red.), *Truth and Dialogue. The Relationship Between World Religions*, Sheldon Press, London 1974.
- Smith W.C., *Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder*, w: J. Hick (red.), *Truth and Dialogue. The Relationship Between World Religions*, Sheldon Press, London 1974.
- Smith W.C., *Belief and History*, University of Virginia Press, Charlottesville 1977.
- Smith W.C., *Faith and Belief*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1979.

- Smith W.C., *Idolatry in Comparative Perspective*, w: J. Hick, P.F. Knitter (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987.
- Smith W.C., *Questions of Religious Truth*, London 1967.
- Smith W.C., *The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*, Sheldon Press, London 1978.
- Smith W.C., *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religions*, Macmillan, London 1981.
- Surin K., 'Many Religions and the One True Faith': An Examination of Lindbeck's Chapter Three, „Modern Theology” 4/1988.
- Surin K., *Revelation, Salvation, and the Uniqueness of Christ and Other Religions*, „International Journal for Philosophy of religion” 30/1990.
- Surin K., *The Turnings of Darkness and Light: Essays in Philosophical and Systematic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Surin K., *Towards a 'materialist' critique of 'religious pluralism'*, w: I. Hamnett (red.), *Religious Pluralism and Unbelief*, Routledge, London i New York 1990.
- Swidler L. (red.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis, Maryknoll 1988.
- Tracy D., *On the Origins of Philosophy of Religion: The Need for a New Narrative of Its Founding*, w: F. Reynolds, D. Tracy (red.), *Myth and Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1990.
- Tracy D., *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion Hope*, Harper & Row, San Francisco 1987.
- Ward K., *Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- Ward K., *Truth and the Diversity of Religions*, „Religious Studies” 26/1990.