

Teologia comparativa

Josep Castanyé

Professor de la Facultat de Teologia de Catalunya

Globalització i pluralisme

NO CAL INSISTIR MASSA EN EL FET que estem vivint en un món marcat per un pluralisme total. El dinamisme de la globalització ha transformat de tal manera el nostre entorn vital que ja no hi ha res en el nostre món que no ens afecti directament o indirectament. Cultures, pobles, religions, conviuen ara en aquell reduït espai que fa ben pocs anys estava marcat per les fronteres d'una llengua, d'una cultura, per unes tradicions i una història ben determinada. També estava determinada per la presència d'una mateixa religió. Però el fenomen de la globalització, la mobilitat de la població mundial i la propagació i extensió dels mitjans de comunicació ens han portat a un pluralisme racial, cultural i religiós impensable als inicis del postcolonialisme que va seguir després de la Segona Guerra Mundial. Amb ben pocs anys la nostra cultura i la nostra religió van passar a ser una més en l'espai públic d'un món totalment intercomunicat i globalitzat. De fet, en un tres i no-res ens hem trobat envoltats de noves formes de vida i organització, noves concepcions del món i la realitat, la simple presència de les quals trenca la validesa exclusiva de les nostres formes de pensar, viure i relacionar-nos amb l'altre i amb el món.

Si al començament del segle xx els cristians es van veure fortament interpel·lats pels països de missió que no entenien les seves divi-

sions internes, a partir de la segona meitat del segle passat els cristians d'arreu del món es veuen interpel·lats per les religions no cristianes. No són únicament «altres» que posen a discussió la pretensió del cristianisme d'ésser l'única religió vàlida i universal, sinó que els mateixos cristians han canviat la seva actitud tradicional de rebuig i condemna de les altres religions per una de tolerància i respecte. La convivència en uns mateixos espais geogràfics i socials, un millor coneixement mutu, l'ús d'uns serveis públics comuns han marcat els inicis d'un acostament mutu irrenunciable per a la subsistència de la societat. El món cristià no sols ha deixat de mirar els altres amb aires de superioritat, sinó que va aprenent a respectar-los com a persones i a valorar-ne també molts dels aspectes de les seves cultures i de les seves pràctiques religioses.

La Declaració (*Nostra aetate*) i el pluralisme religiós

La Declaració sobre les religions no cristianes *Nostra aetate*, aprovada pel Concili el dia 7 de desembre de 1965, va significar el trencament amb una tradició multiseccular de l'Església catòlica de rebuig enfront de les religions no cristianes i l'afirmació de l'exclusivitat de la salvació en el si del cristianisme. A partir d'aquesta Declaració ja no es pot reprovar o jutjar negativament un poble a causa de la seva religió. Ben al contrari, aquesta Declaració proclama solemnement: «L'Església catòlica no rebutja res d'allò que és veritable i sant en aquestes religions», i encara, l'Església «es mira amb sincer interès aquells capteniments i estils de vida, aquelles normes i doctrines que, tot i discrepar ben sovint dels que ella sosté i proposa, no rarament porten tanmateix un raig d'aquella Veritat que il·lumina tots els homes». Tot i anunciar seguidament que és en Crist que «els homes troben la plenitud de la vida religiosa», el Concili obre un nou camí de relació amb les religions no-cristianes, d'acord amb el qual ja no es tracta de no rebutjar-les, sinó de veure i rebutjar els elements veritat i salvació que ofereixen (NA 2).

Aquesta Declaració del Concili Vaticà II va obrir per als catòlics



Cal descobrir i apreciar degudament elements de veritat presents en les religions i cultures no-cristianes, entre les quals els cristians han de viure i conviure.

una nova perspectiva de reflexió davant el pluralisme religiós. Però és interessant de remarcar que, aquest canvi d'obertura per part de l'església catòlica vers les altres religions, coincideix també amb la descolonització de molts països de l'Àfrica i Àsia. L'autonomia de les noves nacions, els moviments de població a nivell mundial, l'expansió dels mitjans de comunicació i la intensificació de l'intercanvi cultural... tot plegat ha portat a una situació de pluralisme cultural i religiós que, de fet, demanava també una nova resposta per part de l'Església catòlica. Si volia tenir una certa plausibilitat no podia deixar d'oferir una reflexió que, sense negar les exigències de la fe cristiana, fos capaç d'afavorir i potenciar les relacions humanes en un mateix àmbit geogràfic per damunt de les diferències religioses i culturals. La dinàmica històrica —els signes dels temps— exigien deixar enrere les postures ancestrals de condemna i rebuig de tot el que no fos cristià, de la mateixa manera que tampoc ja no es podia acontentar predicant la simple tolerància vers aquells que creien i vivien de manera diferent. També aquests «altres» estan animats per autèntics valors i elements de veritat i santedat, havia proclamat el Concili. Cal doncs, descobrir i apreciar degudament aquests elements de veritat presents en les religions i cultures no-cristianes, entre les quals els cristians havien de viure i conviure. L'atenció que a partir d'aquesta nova postura de l'Església catòlica es va dedicar a aquestes religions no-cristianes va provocar innombrables i variades iniciatives: trobades de diàleg i discussió a tots els nivells, trobades de pregària, accions comunes... Van ser els primers passos que, al cap de pocs anys, han convergit en un nou clima vers les religions no-cristianes, marcat pel respecte per l'altre, per l'interès i el progressiu coneixement de les seves tradicions religioses. També cal remarcar que, en el si d'aquesta globalització a nivell mundial, el cristianisme i la seva teologia han passat i van passant cada dia més enca-



El problema plantejat per la teologia de les religions no era el problema de la salvació individual, sinó el del valor salvífic de les religions no-cristianes com a tals.

ra a ser considerats com una religió particular entre moltes altres, també ella molt localitzada geogràficament i culturalment.

Cristianisme i religions no-cristianes

Aquest nou clima de diàleg i comprensió mútua, així com les múltiples trobades de discussió o pregària, recolzades sovint per la presència del mateix papa, van anar acompanyades d'una extensa, múltiple i profunda reflexió teològica. Aquí ja no es tractava únicament de conèixer-se, comprendre's i millorar les relacions amb les altres religions, sinó d'aclarir i posar al descobert quins eren aquestes «elements de veritat» i salvació presents en aquestes religions. El problema plantejat per la teologia de les religions no era el problema de la salvació individual, sinó el del valor salvífic de les religions no-cristianes com a tals. És a dir, fins a quin punt es pot afirmar que Déu es manifesta també a través d'aquestes religions? Fins a quin punt una religió no-cristiana es pot considerar com a volguda per Déu? Conté també ella veritables elements revelats? Fins a quin punt es pot considerar revelada una religió que nega la mediació universal de Jesucrist? Poden, doncs, aquestes religions ésser també vertaders camins de salvació per als seus seguidors? L'axioma és clar: «Déu vol que tots els homes se salvin» (1Tim 2,4), però, ¿al marge del Cristianisme?

El punt fonamental de la reflexió teològica es centrava entorn de fins a quin punt aquestes religions no-cristianes eren també camins i vies de salvació, fins a quin punt els seus seguidors, amb la mediació dels seus ritus, les seves creences, la comprensió de l'home i del món, oferien camins autèntics de salvació. Així va néixer la teologia de les religions. Teologia que suposa un canvi total de paradigma: les altres

religions ja no són heretgies, idolatries i enganys del diable per apartar els homes del veritable Déu. Són també camins de salvació dels quals Déu se serveix per portar la salvació als homes. Quin valor concret, però, se'ls pot concedir? Una cosa és acceptar-les com a manifestacions més o menys vàlides en el nostre món globalitzat, però ¿quines són les veritats que elles tenen i la cristiana no? Fins a quin punt el Cristianisme ha d'incorporar tradicions, pràctiques o doctrines d'aquestes religions? Quins elements són vertaders, quins elements són del tot no assumibles? Des de la pretensió de veritat que cada religió professa com a punt irrenunciable del seu *credo* quin valor s'ha de donar a les seves pretensions? Fins a quin punt una religió ha de conviure amb l'altra? És possible la cohabitació? O l'únic camí és la tolerància i el respecte distant?

Una extensa i profunda reflexió de totes aquestes qüestions sorgides arran d'aquests interrogants han ocupat durant els darrers quaranta anys bona part de la teologia cristiana. La professió de fe en Jesucrist, com a veritat universal i únic mitjancer entre Déu i els homes, ha forçat inevitablement els teòlegs cristians a dedicar la seva atenció —amb un esforç ben particular— a com era possible harmonitzar aquesta afirmació fonamental amb la veritat de salvació continguda en les religions no-cristianes.

Nou estil missioner

No cal dir que l'impacte d'aquest nou paradigma teològic es va fer sentir de manera particular sobretot en el camp de les missions cristianes. Si en nom de la universalitat de la salvació cristiana fins ara s'havia negat a aquestes religions i cultures tot tipus de valor, ara es demanava als missioners un acostament respectuós i un estudi sospesat d'aquestes religions i cultures per tal de poder valorar degudament la veritat i la santedat que, en graus molt diversos, també es trobaven entre els membres que les professaven. Un millor coneixement i un més gran respecte pels continguts espirituals d'aquestes religions van exigir la reformulació dels mateixos paràmetres de valoració teològica



La missió cristiana ja no s'entén tant com com una «missió als pobles» com una «missió entre els pobles».

d'aquestes religions, ja fos en la seva totalitat, ja fos en algun dels seus aspectes. A partir d'aqueta nova actitud, la missió cristiana ja no s'entén tant com una «missió als pobles» com com una «missió entre els pobles». Les línies d'aquest nou estil missioner les havia marcades ja Pau VI amb la seva exhortació apostòlica *Evangelii nuntiandi* i les van completar els documents oficials vaticans, de després del Concili, *Missió i diàleg* (1984) i *Diàleg i anunci* (1991).

Estancament de la Teologia de les religions?

Les respostes donades per la teologia de les religions, en els anys que han seguit la celebració del Concili Vaticà II han estat catalogades i agrupades en tres grans categories, tot i les significatives entre els representants de cada un dels grups. Va ser Alan Race que, als anys vuitanta, va començar a parlar de tres actituds fonamentals, defensades pels diferents representants de la teologia de les religions. En realitat aquesta catalogació es va imposar ràpidament i continua essent encara avui invocada per tots aquells que d'alguna manera o altra practiquen la teologia de les religions, tot i els constants matisos a què cada autor la sotmet. Es tracta de la ja ben coneguda tripartició d'exclusivisme, inclusivisme i pluralisme.

La postura anomenada exclusivista es caracteritza per mantenir, amb tota conseqüència i sense massa atenuants, l'afirmació de la universalitat de la salvació en el Crist. Segons aquesta postura, només en el cristianisme es troba la veritat i la salvació. En les seves formulacions més estrictes només el cristià es troba en el camí de la salvació volguda per Déu i realitzada en Jesús de Natzaret. Alguns autors es mostren més moderats i admeten la salvació fora del cristianisme, però tampoc llavors la salvació es dona gràcies a les religions no-cristianes. Segons



Si els membres de les altres religions se salven, seguint les seves religions, és perquè també, en aquestes religions, s'hi fa present l'acció del Crist.

els defensors d'aquesta postura, la salvació es dona sempre i exclusivament a través del Crist. D'una forma general, però, es pot afirmar que les postures exclusivistes cada dia tenen menys adeptes i les crítiques rebudes per la gran majoria dels altres promotors de la teologia de les religions els dificulten enormement seguir defensant les seves postures.

L'inclusivisme parteix del convenciment que la Revelació de Déu ha tingut lloc en Jesús de Natzaret d'una manera plena i definitiva i que Jesucrist és el mediador universal entre Déu i els homes. Ell és la veritat i la salvació. No hi ha cap altre Nom que pugui salvar. Aquesta postura, per altra banda, és també molt conseqüent en afirmar la voluntat salvífica universal de Déu i, per això, fa un gran esforç per a poder combinar les dues afirmacions: Déu vol salvar tots els homes; Jesucrist és l'únic salvador.

La solució que dona aquesta postura, expressat de forma molt general, és de veure també en les religions no-cristianes algun tipus de presència de l'obra salvadora de Crist. L'argument és senzill: segons la fe cristiana, aquell que se salva, se salva gràcies a l'acció de Crist. Per això, si els homes se salven, és gràcies a l'acció de Crist, salvador universal. I si els membres de les altres religions se salven, seguint les seves religions, és perquè també, en aquestes religions, s'hi fa present l'acció del Crist. Aquest convenciment va portar Karl Rahner a formular l'encara avui tan discutida expressió de «cristians anònims». Tot i les constants crítiques i sota les expressions més variades, es pot dir, però, que aquesta és la postura més corrent entre els teòlegs de les religions procedents del cristianisme. També cal afegir-hi, però, que tot i l'acceptació que ha obtingut aquesta postura, són molts els esforços fets pels teòlegs de les religions per matisar-ne l'abast i alliberar-la de tot regust dominador. Alguns dels seus defensors matisen de tal manera el seu inclusivisme que, en realitat, es pot situar molt a prop



Atesa la impossibilitat de contenir en concepcions humanes aquesta Realitat Infinita, cap religió no pot ser considerada com la representació total i perfecta d'aquesta Realitat.

d'un pluralisme mitigat. Actualment l'inclusivisme ja no és exclusiva de la teologia cristiana, sinó que molts representants de les religions no-cristianes adopten també postures molt anàlogues en les seves relacions amb el cristianisme.

Les teologies cristianes de les religions que defensen un pluralisme religiós parteixen de Déu mateix, Realitat i Veritat última, en comptes de partir del Crist. Segons el pluralisme, totes les religions es troben en situació d'igualtat davant d'aquesta Realitat última. Totes s'han d'entendre i han de ser enteses com a intents per arribar al mateix Déu, la Realitat última. D'aquesta manera la seva religió pròpia és el camí de què disposen per arribar-hi. Per tant, segons aquests postura, totes les religions són camins vàlids, tot i les seves diferències, per arribar a Déu, i, atesa la impossibilitat de contenir en concepcions humanes aquesta Realitat Infinita, cap religió no pot ser considerada com la representació total i perfecta d'aquesta Realitat. Per això, cap religió no la posseeix d'una manera total i definitiva, però, en canvi, sí que totes elles tenen part d'aquesta veritat i, per tant, totes són vàlides. D'aquesta manera les religions són considerades com conglomerats culturals i socials ben diferenciats entre si, però animades pel desig d'experimentar, representar-se i expressar la relació dels seus membres amb la Realitat última, sempre inaccessible d'una forma total.

Actualment, molts teòlegs que s'ocupen de les religions no-cristianes, així com molts promotors del diàleg interreligiós, han arribat al convenciment que aquest estudi i acostament a les altres religions ja s'ha exhaurit i no té gairebé res més a dir. Per a molts teòlegs actuals, aquestes teologies de les religions han arribat a una situació d'estancament (Clooney, Freedericks, Cornille, von Stosch, Hintersteiner, entre altres). Certament que amb el treball de la teologia de les religions

s'han perfilat molt les diferents postures i actituds dels teòlegs dins d'aquest esquema tripartit. Mentrestant, dins d'un mateix esquema, uns autors estrenyen el camp de valoració de les religions no-cristianes, altres l'eixamplen fins a arribar quasi a confondre's amb actituds de representants que parteixen d'un altre esquema. Tampoc l'encreuament d'arguments, ja sigui a favor, ja sigui en contra d'una postura determinada, ja sigui defensant-ne una de concreta o mostrant-ne les contradiccions internes, no han servit per dissenyar un mètode clar i convincent que portés a un coneixement més adequat i concret d'aquestes religions. Cada una de les tres postures continua tenint els seus defensors, però, tot i el millor i més acurat coneixement de les religions no-cristianes i l'enfortiment i la solidesa que ha anat aconseguint el diàleg interreligiós en tots els camps, en l'àmbit estrictament teològic, la valoració de les altres religions continua fent-se seguint una de les tres perspectives establertes. Davant aquesta situació de la teologia de les religions, són cada vegada més els teòlegs que tenen la sensació d'haver entrat en un «carreró sense sortida». Per això els principals promotors de la teologia comparativa, amb els seus treballs i les seves reflexions específiques, creuen poder trobar sortida a aquest impàs i seguir avançant en el camp del diàleg interreligiós i intercultural.

Antecedents de la teologia comparativa

El teòleg austríac Norbert Hintersteiner recorda que el terme «teologia comparativa» l'usà ja el teòleg calvinista holandès Cornelius Petrus Tiele, l'any 1893, en un estudi que va redactar per al Parlament Mundial de les Religions, celebrat aquell mateix any a Chicago. A partir de la segona meitat del segle XIX van ser molts els teòlegs que es van dedicar a l'estudi de les relacions entre el cristianisme i la resta de religions. La majoria d'aquests estudis partien del convenciment confessional de Jesucrist com a mediador universal de la salvació, fet que reduïa les altres religions a tradicions culturals de valor molt inferior, quan no nociu per als mateixos practicants. També han estat considerats com una pràctica de teologia comparativa els estudis portats a



La declaració conciliar va significar un canvi de direcció total en el judici que l'Església emetia sobre el valor i el significat de les religions no-cristianes.

terme a finals del segle XIX per part de la ciència de la religió, tant des de la filosofia de la religió com de les religions comparades o de la mateixa teologia cristiana interessada a subratllar el valor de la religió cristiana per sobre de totes les altres religions. Tot i el caràcter apològic i polèmic d'aquestes presentacions, aquests treballs van significar un pas important en el coneixement d'aquestes religions no-cristianes.

Ja en el camp modern de la teologia catòlica també podrien ser considerats promotors d'una certa teologia comparativa autors que, ja en ple segle XX, han jugat un paper ben important en el camp de l'estudi i la valoració de les religions no-cristianes; autors com Henry de Lubac, Urs von Balthasar, Jean Danielou, Karl Rahner, entre molts altres. I van ser aquests autors que, poc després de la Segona Guerra Mundial, ja parlaven d'«elements de veritat» presents en les religions no-cristianes. D'aquesta manera, aquestes religions ja no podien ser condemnades d'una forma general com a obra del diable i jutjades com a instàncies de perdició per al seus seguidors. I va ser el Concili Vaticà II (1965) que va abolir definitivament aquest judici o altres de semblants i, en la seva Declaració *Nostra aetate* (sobre les religions no-cristianes), declara que l'Església catòlica no «refusa res d'allò que en les religions esmentades [“que es troben arreu del món”] és veritable i sant». I exhorta els «seus fills a reconèixer, a sostenir i fomentar [...] aquells béns espirituals i morals i aquells valors socio-culturals que ells posseeixen» (NA 2). Tot i haver rebutjat incorporar l'expressió «camins de salvació» per designar aquestes religions, la declaració va significar un canvi de direcció total en el judici que l'Església emetia sobre el valor i el significat de les religions no-cristianes.

Ja més a prop dels nostres dies, el terme «teologia comparativa» apareix en l'article que David Tracy va publicar en l'obra de conjunt *The Encyclopedia of Religion*, editada per Mircea Eliade l'any 1987. En

aquesta presentació, Tracy fa referència d'una manera general a aquells moments en la història de la teologia cristiana on, en certa manera, es pot parlar de teologia comparativa, sobretot quan es constaten les influències i incorporacions de conceptes filosòfics o culturals provinents de mons ben diferents del cristià, ja sigui del paganisme, ja sigui dels grans filòsofs jueus o islàmics, amb la finalitat de fer més plausibles culturalment els continguts de la religió cristiana.

Inicis de la teologia comparativa

Des de les darreries del segle XX, sota el nom de «teologia comparativa», s'hi agrupa una sèrie cada dia més nombrosa de teòlegs, sobretot de tradició angloamericana, que amb els seus treballs creuen poder superar l'estancament que detecten en l'actual teologia de les religions. Encara en els seus inicis, la teologia comparativa es caracteritza actualment per ser un moviment en plena expansió a nivell mundial. Els seus promotors treballen intensament per formular un nou mètode de reflexió i establir noves pautes per a una pràctica del diàleg interreligiós més adequat i més profitós en tots els sentits. Des de bon començament la teologia comparativa està íntimament lligada al jesuïta i teòleg Francis X. Clooney i al professor de teologia catòlica de la Loyola Marymount University de Los Angeles, James C. Fredericks.

Clooney és actualment professor de «teologia comparativa» a la Facultat de Teologia de la Universitat de Harvard dels EEUU, on ensenya acompanyat d'un bon equip de col·laboradors; alguns d'ells també són professors al Boisi Center de la propera universitat de Boston. L'any 1993, Clonney va publicar el llibre *After Vedanta. An experiment in comparative theology*, on exposa i sistematitza ja el projecte, els objectius i el mètode de la nova teologia. Dos anys més tard, James L. Fredericks publica a la revista «Horizons» un article on presenta la teologia comparativa com una alternativa a la teologia de les religions. Molt ràpidament els dos autors van atreure l'atenció de molts teòlegs i professors, de tal manera que aviat van ser molts els qui es

van adherir al nou projecte, primer als EEUU i després també a Europa i als països de l'Extrem Orient.

Els inicis, però, cal atribuir-los a Francis X. Clooney. Especialitzat en l'hinduisme i gran coneixedor de la literatura sànscrita i tàmil, aquest teòleg nord-americà ha passat ràpidament a ser el màxim exponent i fautor d'aquesta nova línia de fer teologia. A més de ser-ne el gran promotor, és també el professor que n'ha exposat amb més precisió i conseqüència tant el mètode i els objectius com les dificultats que poden impedir un bon ús i una bona pràctica d'aquesta branca de la reflexió teològica en el món actual. Entre els més propers a Clooney, cal citar Kristin Beise Kiblinger, Hugh Nicholson, Michelle Voss Roberts, John Renard, Jeffery Long, John Keenan. També cal citar com a promotor de la teologia comparativa americana Robert Cummings Neville, tot i que s'aparta en punts importants de les postures defensades per Clooney.

Mentre a Europa la teologia comparativa ha estat introduïda per teòlegs com Klaus von Stosch, Norbert Hintersteiner, Perry Schmidt-Leukel i és practicada també pel ja conegut mundialment filòsof i teòleg anglicà Keith Ward, la teologia comparativa s'estén també fora del món occidental en països com poden ser l'Índia, la Xina, el Japó, Corea, Sri Lanka, Indonèsia, entre altres [Tracy Sayuki Tiemeier, Abe Masao (Japó), A. Bagus Laksana (Indonèsia), Thich Naht Hanh (Vietnam), Bhikkhu Buddhadasa (Tailàndia), etc.].

En realitat es pot afirmar que la teologia comparativa s'ha estès arreu del món amb una celeritat extraordinària. Mentre que en els primers anys del segle XXI n'hi havia alguns pocs representants a l'Índia o l'Extrem Orient, darrerament la teologia comparativa va arrelant profundament també en molts centres d'ensenyament i reflexió d'arreu del món. Per altra banda, cal notar que mentre que els iniciadors sorgiren majoritàriament en centres cristians, avui dia la practiquen també membres de les diferents religions i no necessàriament comparant aspectes de la pròpia religió amb el cristianisme, sinó també comparant elements de la seva religió no-cristiana amb elements d'altres religions també no-cristianes. La realitat és, però, que la teologia comparativa, amb ben pocs anys ha deixat de ser una exclusiva



Actualment són també els membres de les religions no-cristianes que apliquen el mètode de la teologia comparativa per a estudiar, conèixer i moure's millor en el món de la interreligiositat i interculturalitat.

dels pensadors cristians, que cerquen un millor coneixement i una millor relació amb els membres de les altres religions. Actualment són també els membres de les religions no-cristianes que apliquen el mètode de la teologia comparativa per a estudiar, conèixer i moure's millor en el món de la interreligiositat i la interculturalitat. En aquest sentit es pot dir que també la teologia comparativa ha entrat en una fase de globalització total.

Teologia comparativa i teologia de les religions

Més amunt ja s'ha fet referència a la postura que la teologia comparativa adopta vers la teologia de les religions. Però, una més detallada exposició de les semblances i diferències recíproques ajudarà a comprendre millor l'especificitat de la teologia comparativa.

Per una banda, els defensors de la teologia comparativa tenen el convenciment que la teologia de les religions ha entrat en un estadi d'estancament i esgotament. Segons aquests autors, la teologia de les religions ja ha dit tot el que podia dir. És cert que en el si de la teologia de les religions s'han anat afinant progressivament els mètodes i pràctiques de valoració, s'han anat especificant postures més adients i més respectuoses vers les altres religions, però aquesta teologia no ha aconseguit superar les dificultats internes del seu mètode que li impedeixen de seguir avançant en el camí del diàleg i la relació amb les religions no-cristianes.

Per altra banda, segons aquests mateixos autors, els judicis de caire més o menys generals que pugui emetre o oferir la teologia de les religions no acaben de valorar degudament les motivacions, intenci-



Cada religió és un sistema i un món conceptual d'una gran complexitat i especificitat, i per tant, difícilment homologable i harmonitzable dins d'un mateix sistema general «religió».

ons i actituds dels membres que practiquen una religió no-cristiana determinada. Segons els autors més crítics de la teologia de les religions (von Stosch, Fredericks, Cornille...), els seus autors valoren exclusivament els sistemes conceptuals i les tradicions que configuren una religió determinada. Segons aquests crítics, s'ha de poder descobrir també i posar sobre la taula el màxim de motivacions concretes i actituds personals, la cultura, l'ètica... que configuren la vida dels seguidors d'una religió concreta.

D'acord amb la teologia comparativa, no és adequat emetre un judici general sobre una religió no-cristiana com si fos un sistema específic d'explicació del món i la realitat dins d'un gènere comú, i per tant, amb unes característiques generals comunes a tota la resta. No solament es tracta de poder distingir cada religió en les seves característiques generals, sinó que es tracta també de conèixer i valorar els diferents elements, tradicions, ritus, pràctiques i regulació ètica que la configuren, així com també el valor i el paper concret que juguen en el conjunt general del fet religiós de la humanitat. La teologia comparativa entén que cada religió és un sistema i món conceptual d'una gran complexitat i especificitat, i per tant, difícilment homologable i harmonitzable dins d'un mateix sistema general «religió».

La teologia comparativa

Ha estat el progressiu coneixement de les diferents i diverses religions no-cristianes que ha posat al descobert que, més enllà del seu quadre conceptual general, cada religió està configurada per una riquesa i varietat teològica, ètica i cultural que difícilment poden ser apreciats i valorats degudament pel judici general de les seves tradici-



La contraposició doctrinal amb l'altre augmenta el grau de coneixement i de valoració de la pròpia tradició.

ons escrites i les concepcions generals que s'hi expliciten. La cultura, la tradició, la història, el llenguatge, el costum són també elements que cal tenir en compte a l'hora de descobrir el vertader ànim i esperit d'una religió determinada. En aquest aspecte la teologia comparativa espera poder superar la classificació ja tradicional de les possibles actituds generals de la teologia cristiana davant la presència de les altres religions aprofundint en el seu coneixement específic i concret, i potenciant així el dinamisme interreligiós i afavorir més específicament la mútua comprensió i col·laboració entre les religions.

A més d'aquest coneixement tan concret i minucios de la religió de l'altre, els promotors de la teologia comparativa no es cansen d'insistir en un altre element que és igualment essencial. Segons aquesta teologia, un millor i més concret coneixement de l'altre en un punt concret de la seva tradició comporta també un millor coneixement de la meua religió respecte a aquell punt o element que ha estat objecte de comparació. No es tracta de l'adopció immediata de la concepció de l'altre. La comparació demana un estudi consciencios, respectuós i crític de la postura de l'altre. I serà aquest estudi que possibilitarà el judici adequat que em mereixi la seva postura. A través d'aquest estudi apareixerà el grau d'harmonia o divergència que hi ha entre la tradició de l'altre i la seva. La contraposició doctrinal amb l'altre augmenta el grau de coneixement i de valoració de la pròpia tradició. I, per tant, em pot portar a una nova fórmula o valoració de la pròpia tradició.

Segons que exposa Clooney en el seu llibre *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, la «teologia comparativa és una forma d'aprenentatge que es pren seriosament la diversitat i la tradició, l'obertura i la veritat, que no permet una decisió sobre la nostra situació religiosa sense tenir en compte la de l'altre» (p. 22). És a dir, sense haver comprès la tradició, el ritu o el gest de l'altre, des de l'altre



Millor coneixement no vol dir adopció incondicional de la seva comprensió, ni comporta cap irenisme fàcil o relativisme doctrinal.

mateix i en el si de la seva comprensió general. Segons Clooney, només aquest coneixement pot obrir noves perspectives per entendre millor el respectiu punt, ritu o gest de la meva pròpia religió. El resultat d'aquest millor coneixement de mi mateix a través de l'altre serà el que dictaminarà finalment si es dóna alguna mena d'identitat doctrinal, quin grau de diversitat ens separa o potser, també, quina oposició insuperable separa les dues visions. Es tracta de practicar un procés de coneixement de l'altre, partint de la meva pròpia convicció, però intentat posar-me dins la mateixa tradició de l'altre per tal d'entendre millor la seva postura, per entendre el sentit profund d'un ritu o gest determinat, per tal que, a partir del coneixement de l'altre en aquest punt concret, pugui ampliar el contingut del ritu, gest o tradició paral·lels propis de la meva religió. D'aquesta manera es fa patent el grau d'harmonia, diversitat o oposició entre les dues tradicions. És un pas més en el coneixement de l'altre, però també un pas més en el coneixement de la meva religió.

Tenint en compte aquesta repercussió que el coneixement de l'altre té sobre la meva pròpia tradició, alguns autors arriben a parlar de la «vulnerabilitat» de la pròpia tradició en ser posada en contacte amb l'altra. Un millor coneixement de l'altre comporta també un millor coneixement d'aquell punt concret en la pròpia religió. Al llarg de la comparació s'obre un nou accés hermenèutic a la pròpia tradició o religió. Amb la comparació d'aquest punt específic des de la perspectiva de l'altre, crea en mi un nou entorn que m'obre una més justa i adequada comprensió d'aquell punt determinat de la meva pròpia tradició. Millor coneixement no vol dir adopció incondicional de la seva comprensió, ni comporta cap irenisme fàcil o relativisme doctrinal. Un millor coneixement pot significar el descobriment de la incompatibilitat de doctrines o fer més clara l'oposició que les separa.

El procés hermenèutic de comprensió mútua ve determinat únicament pel mateix procés intern de la comparació. D'aquesta manera la descoberta que es fa de l'altre en un punt concret de la seva religió, repercuteix en el coneixement i la valoració del punt o aspecte de la pròpia tradició que té algun paral·lelisme amb el que s'està comparant de l'altra. Per altra banda, no cal insistir que els resultats d'aquest tipus de comparació poden oferir nous i importants punts de vista a la teologia de les religions, així com establir nous punts de referència per a un diàleg interreligiós més fructífer. Però també porta a guanyar nous punts de vista que permeten aprofundir en un millor coneixement d'aspectes, conceptes i actituds de la pròpia tradició i que portaran a una formulació teològica més adequada, respectuosa i completa de la mateixa tradició.

Mètode de la teologia comparativa

Les línies mestres del mètode de la teologia comparativa es desprenen ja de la presentació que s'acaba de fer, però és el mateix Clooney qui les ha marcades ben clarament ja des dels inicis de la seva ocupació teològica amb les religions no-cristianes i la gran majoria dels autors, que practiquen aquest tipus de reflexió teològica interreligiosa, s'esforcen per aplicar-lo amb gran fidelitat.

Segons Clooney, la teologia comparativa llegeix textos, tradicions, himnes, comentaris qualificats, obres d'art, actituds ètiques regulades per la religió en comparació amb la intenció i obertura necessària per poder-les entendre i comprendre en el sentit que els entenen i comprenen els seguidors d'aquella religió o tradició. D'entrada és del tot necessari no emetre cap judici ni prendre cap decisió enfront de l'element comparat. Cal entrar en relació amb l'altre amb la predisposició inicial per endinsar-se en el coneixement d'aquest punt, text o element, tal com l'entén l'altre. La teologia comparativa parteix del convenciment que només descobrint el sentit que li dona l'altre i obrint-nos pas a la valoració que l'altre li dona en el conjunt general de la seva pròpia religió, es pot arribar al coneixement adequat d'allò que ell defensa i practica.



La teologia comparativa vol mantenir l'objecte que està en comparació molt delimitat i concret: no es valora una religió en el seu conjunt.

Cal repetir una vegada més que la teologia comparativa vol evitar tot tipus de consideracions generals sobre l'altra religió. No es tracta de jutjar i valorar l'altra religió d'una manera total i englobant. La teologia comparativa s'esforça per descobrir el significat i la projecció concreta que l'element o l'aspecte que està en joc té per als membres de l'altra religió. La teologia comparativa vol mantenir l'objecte que està en comparació molt delimitat i concret: no es valora una religió en el seu conjunt, sinó un ritu, un himne, un cant, un relat concret, una tradició particular d'aquesta religió, sempre el més específic i concret possible. En aquest aspecte alguns autors parlen de «micro-estudi».

La teologia comparativa no s'accontenta amb un millor coneixement de l'altre. En el fons, la mou el convenciment que un millor coneixement de l'altre la portarà també a ella a un millor coneixement de si mateixa. Es tracta, per tant, d'un camí d'anada i tornada: un millor coneixement de l'altre a través del qual avança cap a un millor coneixement de la pròpia identitat. El retorn de l'altre cap a la pròpia religió permet aplicar a la formulació de la religió pròpia els coneixements i les noves perspectives que s'han adquirit sobre un punt concret a través d'aquesta relació amb l'altre. En aquest sentit, els defensors de la teologia comparativa insisteixen molt en el fet que, aquest acostament a un element concret d'una altra religió, ha de produir necessàriament un efecte positiu per a la millor comprensió d'un element semblant de la pròpia religió. L'experiència de l'altre en la vivència d'un punt de la seva religió repercuteix en bé de la meua pròpia. Els promotors de la teologia comparativa no volen que aquest acostament a l'altre desemboqui en irenisme o en relativisme doctrinal. Ben al contrari, el millor coneixement d'un punt particular de la religió de l'altre, de cap manera no pot perjudicar el resultat final de la trobada. Aquest coneixement pot portar a resultats ben diferenciats:

“ La concreció i especificitat de l'aspecte a comparar exigeix també la concreció i especificitat confessional i religiosa de cada un dels participants

al reconeixement de la irreductibilitat de les dues tradicions, una possible harmonització entre les dues tradicions, una coincidència o similitud en la comprensió, l'obertura d'una nova comprensió de la meua tradició en aquell punt concret...

Darrerament, els promotors més joves de la teologia comparativa insisteixen en la necessitat de proposar, com a temes a discutir, aquelles qüestions que afecten l'home en l'actualitat. Serà en referència a aquesta problemàtica que es determinaran els temes o aspectes de les religions en comparació que ajudaran a la reflexió, a partir de les pròpies tradicions o doctrines. Temes com la justícia, els drets de la dona, l'alliberament, el repartiment dels recursos mundials, acostumen a omplir les agendes d'aquestes trobades de reflexió i estudi. Als països de l'Àsia, l'Àfrica i Amèrica Llatina es mostren molt sensibles també a la situació de les seves societats, després de la consecució de la seva independència.

Un altre element del mètode de la teologia comparativa fa referència al paper que juga o ha de jugar la pròpia fe o religió en el decurs de la trobada. Aquí, no hi acaba d'haver acord entre els diferents autors. En aquest punt es revifa la discussió entre el pluralisme i l'inclusivisme que s'intenta superar amb la teologia comparativa. Mentre Clooney i la majoria dels promotors d'aquesta teologia defensen que també aquí és impossible adoptar un punt de partida neutral i que deixi de banda les pròpies conviccions.

Segons aquests autors, el punt de partida només pot ser la pròpia confessió o religió. No per imposar-la, fer-ne apologètica o poder emetre un judici precipitat sobre l'altre. La concreció i especificitat de l'aspecte a comparar exigeix també la concreció i especificitat confessional i religiosa de cada un dels participants. Segons aquests autors, el mateix procés hermenèutic provocarà que aquest punt de partida inicial sigui relativitzat, reafirmat o corregit a través d'un millor conei-

xement de l'altre. El respecte, la delicadesa i la consideració de l'altre, sempre imprescindibles en el diàleg interreligiós, seran els encarregats de valorar la pròpia confessió inicial en la mesura que vagi avançant i millorant la comprensió. Tot i que alguns autors, com Ward i Neville sobretot, reclamen un punt de partida neutral, davant del qual d'entrada totes les religions tenen el mateix valor com a cercadores de la única veritat, la majoria d'autors creuen que no és possible descartar la referència inicial explícita a la pròpia religió. Dins el camp comú de la teologia comparativa, aquests dos autors i els seus joves deixebles es distingeixen dels primers per mantenir una postura teològica més crítica i neutral, més propera a la teologia liberal, mentre que els primers defensen la necessitat de partir d'una posició més confessional com a condició indispensable per a tota teologia comparativa que no vulgui perdre el qualificatiu de «teològica».

Teologia comparativa i nou estil de diàleg interreligiós

Els promotors de la teologia comparativa són també molt moderats a l'hora de parlar dels resultats d'aquesta teologia. Atès el dinamisme inherent al mateix procés de reflexió, la teologia comparativa arribarà sempre a resultats provisionals i que, per tant, hauran de ser represos sempre de nou, seran sempre revisables i possiblement també reformables al llarg de noves trobades o reflexions. La complexitat d'elements que configuren una religió concreta, la varietat de tradicions, les diferents interpretacions a què se la sotmet, el grau de personalització dels seus continguts i normes, fan impossible preveure un final de la teologia de les religions. Els seus promotors, però, estan del tot convençuts que aquest nou estil de diàleg interreligiós pot afavorir en gran manera la comprensió mútua, el respecte i col·laboració per a una convivència humana i humanitzadora a nivell global que sovint les fronteres religioses havien impedit.

La realitat és, però, que la teologia comparativa ja no és exclusiva dels pensadors cristians. Avui dia són també els membres de les religions no-cristianes que apliquen el mètode de la teologia comparativa



La teologia comparativa pot ser jutjada com un pas important també cap a una nova reformulació del cristianisme en un nou espai cultural

per a estudiar i conèixer millor la proposta cristiana en aquelles terres i cultures. En aquest sentit es pot dir que també la teologia comparativa ha entrat en una fase de globalització total. Així s'eixampla mundialment el context de la teologia cristiana. A partir del començaments del segle XXI la teologia cristiana ha entrat també en un context global dins del qual i a través del qual haurà de fer plausible la veritat de la fe cristiana.

Una ocupació minuciosa i detallada amb les altres religions també li obrirà nous camins de comprensió i reflexió i l'ajudarà a expressar d'una manera més justa i adequada a les exigències i possibilitats amb una cultura globalitzada i globalitzadora. La teologia comparativa pot ajudar a trobar noves formulacions on hagi desaparegut tota pretensió hegemònica i on els homes puguin descobrir i viure la salvació de Déu, portada al món pel seu Fill Jesucrist. En aquest sentit, la teologia comparativa pot ser jutjada com un pas important també cap a una nova reformulació del cristianisme en un nou espai cultural marcat pel pluralisme cultural i religiós. També aquí cal assenyalar que la religió és per a l'home i no l'home per a la religió.