

Krystian Kałuża

<https://orcid.org/0000-0002-7605-8132>

Uniwersytet Opolski (<https://ror.org/04gbpnr96>)

Chrystus i religie

Zarys chrześcijańskiej teologii religii¹

Wprowadzenie

Współczesny świat jest światem pluralistycznym, w którym spotykają się różne kultury, światopoglądy i religie. Taka sytuacja w naturalny sposób rodzi pytania o prawdziwość konkretnych religii, o ich zbawczy charakter oraz miejsce i znaczenie samego chrześcijaństwa w świecie religii. Pytania te nie są zresztą nowe. Były one stawiane już w starożytności w kontekście spotkania młodego Kościoła ze światem pogańskim, a także w okresie średniowiecza, kiedy to odkrycie nowych lądów, ludów i kultur było jednoczesnym

¹ Artykuł jest rozszerzoną i przepracowaną wersją artykułu: K. Kałuża, *Postulaty współczesnej religiiologii wobec katechezy*, w: J. Czerkowski (red.), *Katecheza w swoich podstawowych wymiarach 5* (Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych), Kielce 2013, s. 117–134.

odkryciem nowych religii. Zasadniczy problem, przed którym staje dzisiejsze chrześcijaństwo w spotkaniu z innymi religiami, uwarunkowany jest specyficznym dla naszych czasów klimatem społecznokulturowym. Jest to klimat relatywizmu. W takim kontekście jakiegokolwiek roszczenie do wyjątkowości uważane jest za przejaw fundamentalizmu, ksenofobii oraz braku tolerancji wobec innych. Poglądy te nie pozostają bez wpływu na teologię. Także tutaj można się spotkać z opinią, że chrześcijaństwo jest tylko jedną z wielu dróg, na których człowiek może dojść do poznania Boga i osiągnąć zbawienie. Jednocześnie obserwujemy także tendencje przeciwne, sięgające do przedsoborowych ujęć teologiczno-religijnych, uznających wyłącznie chrześcijaństwo za religię prawdziwą i zbawczą, zaś inne religie za fałszywe, a w skrajnych przypadkach za dzieło szatana. Jak zatem oceniać inne religie z pozycji teologii chrześcijańskiej? Jaką rolę odgrywa samo chrześcijaństwo w świecie religii? Czy można mówić o jego wyjątkowym charakterze?

Religia

Określenie stosunku chrześcijaństwa do innych religii wymaga przede wszystkim ustalenia samego pojęcia religii. Odpowiedź na pytanie, czym jest religia i jaką rolę odgrywa w życiu człowieka i ludzkich społecznościach, nie jest ani oczywista, ani jednoznaczna². Istnieją nawet autorzy, którzy świadomie rezygnują z definiowania religii, gdyż uważają, że pojęcie to podlega nieustannemu i nieprzewidywalnemu rozwojowi. Niewątpliwie rację miał Heinrich Frick (1893–1952) twierdząc, że termin „religia” jest efektem abstrakcyjnego myślenia, który został wywiedziony z konkretnych religii (jego słynne zdanie brzmi: „Religia jest rzeczywiście tylko

² Zob. K. Kałuza, *Ku teologicznemu pojęciu religii*, „Analecta Cracoviensia” 2017, t. 49, s. 41–65.

w religiach³). Inaczej mówiąc, nie istnieje religia jako taka, a jedynie konkretne religie, takie jak np. judaizm, chrześcijaństwo, islam, buddyzm. Zarazem bez abstrakcyjnego pojęcia religii nie da się odróżnić religii od nie-religii ani też porównywać religii między sobą. Stąd różni autorzy nieustannie podejmują próby definiowania religii, mając oczywiście świadomość tego, że ich definicja będzie w pewnym stopniu arbitralna i nie przez wszystkich akceptowalna.

W teologii pojęcie religii używane jest zwykle w dwóch znaczeniach. W znaczeniu pierwszym i niejako podstawowym termin „religia” oznacza realną, osobową i zbawczą relację człowieka do Boga (Absolutu, Transcendencji, *sacrum*, bóstwa). W znaczeniu drugim, poniekąd drugorzędnym, termin „religia” odnosi się do społeczno-kulturowych faktów w postaci określonych kultów, doktryn i organizacji, jak np. buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo czy islam. Karl Rahner rozróżnia w tym kontekście między „religią subiektywną” a „religią obiektywną”⁴. „Religia subiektywna” ma swoje uzasadnienie w duchowej naturze człowieka, w jego „transcendentalności”, która z natury otwarta jest na samoudzielenie się Boga w łasce, i w której realizuje się odniesienie człowieka do Boga (akt religijny). „Religia obiektywna” natomiast tożsama jest z konkretnym systemem społeczno-kulturowym, w którym i poprzez który „religia subiektywna” się wyraża. Między „religią subiektywną” i „religią obiektywną” zachodzi zatem ścisły związek: jedna bez drugiej nie może istnieć. Integralne pojęcie religii będzie zatem obejmowało obydwa aspekty: subiektywny (podmiotowy) i obiektywny (społeczno-kulturowy).

³ Cyt. za: U. Tworuschka, *Religionswissenschaftliche Neuerscheinungen* (II), „Theologische Rundschau“ 2011, vol. 76, no. 4, s. 484.

⁴ K. Rahner, *Religion*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg im Breisgau 1961, s. 312.

Teologia religii

Teologia religii⁵ jest najmłodszą dyscypliną religiologiczną, podejmującą refleksję nad religią i religiami z perspektywy teologicznej, a więc w świetle objawienia Bożego. Sam termin „teologia religii” powstał w latach 60. XX w., jakkolwiek badania nad religiami były prowadzone o wiele wcześniej.

Teologia religii zrodziła się w łonie teologii protestanckiej, której stosunek do religii niechrześcijańskich nie był jednoznaczny. Teologowie nawiązujący do M. Lutra i J. Kalwina oceniali religie niechrześcijańskie zdecydowanie negatywnie (K. Barth, H. Kramer, E. Brunner). Na przeciwnym stanowisku stali zwolennicy teologii liberalnej, pozostający pod wpływem niemieckiego idealizmu i historyzmu (E. Troeltsch, E. Benz); stanowisko pośrednie zajmowali m.in. P. Althaus i P. Tillich. Za C.H. Ratschowem, Benzem i W. Pannenbergiem teologowie protestanccy posługiwali się jednak raczej terminem „teologia historii religii” (*Theologie der Religionsgeschichte*)⁶.

Prekursorami katolickiej teologii religii są: J.P. Steffes, O. Karrer, J. Daniélou, H. de Lubac, K. Rahner, H.R. Schlette, J. Heilsbetz. Istotnym impulsem dla rozwoju katolickiej teologii religii była ogłoszona przez Sobór Watykański II deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* (1965). Sobór podkreślił prawdę o powszechnej woli zbawczej Boga, obejmującej

⁵ Zob. K. Kałuża, *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, „Studia Oecumenica” 2016, t. 16, s. 320–324; I.S. Ledwoń, *Teologia religii*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.), Wydawnictwo M, Lublin–Kraków 2002, s. 1235–1247; P. Schmidt-Leukel, *Worum geht es in der „Theologie der Religionen“?*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 1996, vol. 25, s. 289–297.

⁶ Por. I.S. Ledwoń, *Metodologiczny status teologii religii*, „Studia Nauk Teologicznych” 2007, t. 2, s. 150.

religijne tradycje narodów (KL 5; DM 7; DWR 11; KK 16), których wyznawcy są „przyporządkowani” (*ordinatur*) do Kościoła (KK 16). W religiach działa skutecznie łaska Boża, której owocem jest autentyczna świętość, prawda i dobro (DRN 2; KDK 92).

Teologia religii może być uprawiana w kontekście różnych religii, choć w praktyce jej obecność ogranicza się do teologii chrześcijańskiej. Mając to na uwadze, teologię religii można zdefiniować jako dyscyplinę religiologiczną, związaną z tradycją teologiczną danej religii, próbującą dokonać z pozycji własnej religii namysłu nad innymi religiami; specyficznie chrześcijańska teologia religii jest częścią teologii systematycznej, która wychodząc od własnego objawienia, uznawanego za prawdziwe, pyta o teologiczną wartość innych religii, badając je w aspekcie prawdziwości, a więc objawionego (nadprzyrodzonego) charakteru i zbawczych roszczeń.

Współcześnie teologia religii jest dyscypliną autonomiczną, korzystającą z osiągnięć innych dyscyplin naukowych, wprost lub pośrednio zainteresowanych problematyką religii. Ze względu na ów interdyscyplinarny charakter można uznać ją za dyscyplinę pogranicza, w której zbiegają się wszystkie najważniejsze zagadnienia dotyczące Boga, świata i człowieka. Do najważniejszych problemów chrześcijańskiej teologii religii należą:

- (1) problem dogmatyczny, skoncentrowany wokół pytania o zbawcze znaczenie religii niechrześcijańskich;
- (2) problem kryteriologiczny, zainteresowany znalezieniem odpowiednich kryteriów, pozwalających oceniać religie pod względem ich prawdziwości, a w konsekwencji odróżniać je od fenomenów pseudoreligijnych;
- (3) problem hermeneutyczny, skoncentrowany wokół pytania o możliwość zrozumienia i oceny innych religii z pozycji własnej tradycji religijnej;

- (4) problem praktyczny, zainteresowany znalezieniem teologicznych podstaw służących wspieraniu i rozwijaniu dialogu międzyreligijnego⁷.

Współczesne ujęcia teologicznoreligijne

Wszelkie próby określenia relacji chrześcijaństwa do innych religii, w czym zawiera się także teologiczna ocena ich prawdziwości oraz zbawczego charakteru, można sprowadzić do trzech zasadniczych ujęć: ekskluzywistycznego, inkluzywistycznego i pluralistycznego.

Ujęcie *ekskluzywistyczne* opiera się na przekonaniu, że zbawcze poznanie Boga ma miejsce wyłącznie w chrześcijaństwie jako jedynej religii prawdziwej, tzn. dysponującej nadprzyrodzonym objawieniem Bożym i prowadzącej do zbawienia. Wszystkie inne religie, jako że są dziełem czysto ludzkim, a nawet szatańskim, są fałszywe i pozbawione jakiegokolwiek wartości zbawczej. W wersji umiarkowanej stanowisko to przyznaje wyznawcom innych religii możliwość osiągnięcia zbawienia, jednak wyłącznie na drodze indywidualnej (zbawienie „mimo religii”). Ekskluzywizm może przybrać dwie formy: formę eklezjocentryczną, bardziej charakterystyczną dla katolicyzmu (dosłowna interpretacja zasady *extra Ecclesiam nulla salus*⁸), lub chrystocentryczną, właściwą bardziej

⁷ Zob. K. Kałuża, *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, s. 325–327.

⁸ Początki formuły *extra Ecclesiam nulla salus* sięgają III wieku (Orygenes, Cyprian). Jej pierwotne znaczenie nie odnosiło się jednak do niechrześcijan, którzy – zdaniem Cypriana – nie poniosą kary za nieświadomą nieznanomość Jezusa Chrystusa, lecz do samych chrześcijan, którzy odchodząc od Kościoła rozbijają jego jedność. Dopiero później sentencja ta stała się formalną zasadą, dotyczącą zbawienia niechrześcijan. Szeroko pisze na ten temat B. Sesboué, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, A. Kuryś (tłum.), W drodze, Poznań 2007.

protestantyzmowi (zgodnie z zasadą *solus Christus*). Klasycznym przykładem postawy ekskluzywistycznej była teologia dialektyczna K. Bartha⁹. Dziś stanowisko to znajduje swoich zwolenników wśród niektórych filozofów analitycznych (A. Plantinga, P. van Inwagen, D. Basinger, R. Swinburne) oraz pośród niektórych teologów luterańskich i ewangelikalnych (G. Lindbeck, L. Newbigin). Najbardziej znanym przedstawicielem tego kierunku jest obecnie W.L. Craig¹⁰.

Stanowiskiem przeciwnym jest *pluralizm*, znany powszechnie jako pluralistyczna teologia religii. Ujęcie to nazywane jest też relatywizmem, jako że relatywizuje ono chrześcijaństwo, traktując je jako jedną z wielu równorzędnych dróg zbawienia. Taki pogląd wyklucza przyznanie chrześcijaństwu uprzywilejowanego miejsca w świecie religii. Wielość religii jest wyrazem wielości sposobów poznania i doświadczenia Boga (Absolutu, Rzeczywistego), jakie stało się udziałem ludzi różnych kultur, czasów i przestrzeni. Najwybitniejszymi przedstawicielami stanowiska pluralistycznego są: W.C. Smith, J. Hick, P.F. Knitter, R. Panikkar, A. Pieris oraz P. Schmidt-Leukel. Warto przy tej okazji zaznaczyć, iż skoro pluralizm wyraża się w uznaniu większej liczby (co najmniej dwóch) *autonomicznych* dróg zbawienia, stanowiskiem pluralistycznym jest także pogląd, który widzi w judaizmie wciąż aktualną i efektywną drogę zbawienia, niezależną od Chrystusa i Jego Kościoła. Jest to najczęściej spotykana i jak się wydaje coraz powszechniej akceptowana forma pluralizmu.

⁹ Zob. K. Kałuża, *Chrześcijaństwo i religie niechrześcijańskie w myśli Karla Bartha*, „Studia Oecumenica” 2017, t. 17, s. 335–364.

¹⁰ W.L. Craig, „No Other Name”: *A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ*, „Faith and Philosophy” 1989, vol. 6, 172–188.

Ujęcie *inkluzywistyczne* jest stanowiskiem pośrednim między dwoma poprzednimi i ma charakter wybitnie chrystocentryczny. Dopuszcza ono możliwość autentycznego poznania i doświadczenia Boga poza przestrzenią Starego i Nowego Testamentu, jednakże pełnię objawienia i zbawczego działania Boga dostrzega wyłącznie w chrześcijaństwie jako religii absolutnego samoudzielania się Boga człowiekowi w osobie Jezusa Chrystusa. Inkluzywizm odróżnia się czasem od *superioryzmu* – stanowiska głoszącego istnienie jednej religii najdoskonalszej (absolutnej, w pełni objawionej) oraz wielości religii mniej doskonałych (dysponujących objawieniem częściowym). W ramach superioryzmu zbawcza skuteczność religii niższych jest wprawdzie mniejsza niż ta, jaka przysługuje religii najwyższej, ale nie jest od niej zależna. Religie pozachrześcijańskie są tu zatem widziane jako mniej efektywne, ale skuteczne i w pełni autonomiczne względem chrześcijaństwa drogi zbawcze¹¹. Inkluzywizm w ścisłym znaczeniu choć uznaje zbawcze możliwości religii pozachrześcijańskich, to jednak obecne w nich zbawienie postrzega jako pochodzące wyłącznie od Chrystusa. Również zawarte w nich elementy prawdy są odbiciem pełni prawdy, jaką Bóg objawił w osobie i dziele Jezusa z Nazaretu (por. KK 67; DM 8).

¹¹ Por. M. Hüttenhoff, *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2001, s. 45–46. Hüttenhoff upatruje w inkluzywizmie jedną z form superioryzmu. Jeśli jednak uznać za istotne dla inkluzywizmu przyjęcie wyłącznego pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa (*extra Christum nulla salus*), w którym inne religie mogą co prawda uczestniczyć, ale go nie zastępować, wówczas superioryzm nie jest inkluzywizmem, lecz odmianą pluralizmu. Jeśli bowiem uznać, że zbawienie w innych religiach może być osiągnięte niezależnie od Chrystusa i Kościoła, to niższy status tychże religii pozostaje praktycznie bez znaczenia.

Nauczanie Soboru Watykańskiego II

Zarówno teologia chrześcijańska, jak i oficjalne nauczanie Kościoła przez wieki pozostawały na stanowisku ekskluzywistycznym. Co prawda, niektórzy Ojcowie Kościoła (Justyn, Klemens Aleksandryjski, Ireneusz, Orygenes) dostrzegali w religiach i filozofiach elementy Bożej prawdy, pozwalające uznać je za przygotowanie do przyjęcia Ewangelii (*praeparatio Evangelica*), to jednak zasadniczo religie te oceniano zdecydowanie negatywnie. Odmawiano im nie tylko wszelkich znamion prawdy i zbawczego charakteru, lecz uważano je wręcz za dopust Boży, a czasem nawet za dzieło szatana (*imitatio diabolica*). Zmiana nastawienia, której wyrazem jest współczesny inkluzywizm, jest konsekwencją odnowy, która zaczęła dokonywać się w teologii już pod koniec XIX, a swój punkt kulminacyjny osiągnęła w połowie XX wieku. Poczynając od lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia nie brakowało teologów szukających perspektyw bardziej pozytywnych i bardziej otwartych na „innych”. Przy tym problem nie ograniczał się jedynie do możliwości indywidualnego zbawienia poszczególnych niechrześcijan (możliwość taką w Kościele katolickim uznawano w zasadzie od dawna), ale stopniowo zaczęto kierować się w stronę samych tradycji religijnych, w których doszukiwano się pewnych pozytywnych wartości, mogących wpłynąć na zbawienie ich wyznawców.

W teologii katolickiej, poprzedzającej Sobór Watykański II, obecne były dwa kierunki, określające teologiczną ocenę religii pozachrześcijańskich. Pierwszy, reprezentowany przez J. Daniélou, H. de Lubaca i innych, charakteryzowało przekonanie, że religie zasadzają się na przymierzu z Noem, czyli przymierzu kosmicznym, które zakłada objawienie Boga w przyrodzie i w świadomości, i które jest odmienne od przymierza z Abrahamem. Religie, ponieważ zachowują treść tego kosmicznego przymierza,

posiadają wartości pozytywne, które jednak jako takie nie mają wartości zbawczej. Są one „znakami oczekiwania”, ale także „kłodami rzuconymi pod nogi” z powodu grzechu. Choć same z siebie prowadzą od człowieka do Boga, to jednak jedynie w Chrystusie i Jego Kościele osiągają swoje dopełnienie i ostateczne wypełnienie (stąd kierunek ten określany jest mianem „teorii wypełnienia”).

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

Zasadniczą zmianę stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich przyniósł Sobór Watykański II (1962–1965)¹². Był to pierwszy sobór w dziejach Kościoła, który pozytywnie odniósł się do religii niechrześcijańskich. Stało się to możliwe dzięki sięgnięciu do źródeł biblijnych i patrystycznych. Deklaracja *Nostra aetate*, w całości poświęcona temu zagadnieniu, w następujących słowach opisuje stanowisko Soboru w tej kwestii: „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszyst-

¹² Zob. W. Klausnitzer, „*Nostra Aetate*” als Ausgangspunkt einer Theologie der Religionen, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii” 2013, t. 5, s. 97–115.

kich ludzi” (DRN 2). Niemniej jednak Kościół „głosi [...] bez przerwy Chrystusa, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14,6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko ze sobą pojednał (por. 2 Kor 5,18–19)” (DRN 2).

Nauczanie soborowe na temat religii niechrześcijańskich spotkało się z różnymi interpretacjami, począwszy od tych celowo redukcjonistycznych do świadomie maksymalistycznych. Niektórzy interpretatorzy sprowadzają wartości pozytywne zawarte w innych religiach do tzw. dóbr naturalnych. Według nich Sobór nie stwierdza niczego ponad znajomość „naturalną” Boga, do której niechrześcijanie mogą dojść w sposób, o którym mówi św. Paweł na początku Listu do Rzymian (Rz 1,19–20) – czyli na podstawie obserwacji świata stworzonego, domagającego się istnienia Stwórcy. Inni natomiast, wykorzystując pewne szczególnie wyraziste sformułowania Soboru, stwierdzają, że elementy dobra, prawdy i świętości, obecne w religiach niechrześcijańskich, nie powinny być zredukowane do wartości naturalnych. Przeciwnie, ich zdaniem Sobór określa inne religie jako „drogi”, „ścieżki”, a nawet „środk” zbawienia dla ich wyznawców. W obliczu tak skrajnych interpretacji rodzi się pytanie, jaka winna być właściwa interpretacja nauczania Soboru Watykańskiego II na temat religii niechrześcijańskich?

Należy zauważyć, iż z jednej strony większa część stosowanej przez Sobór terminologii, opisującej stosunek Kościoła do innych religii, przyjmuje słownictwo właściwe „teorii wypełnienia”: przyjąć i zbawić, uzdrowić i odnowić, podnieść i doprowadzić do doskonałości. Z drugiej strony elementy „prawdy i łaski” (DM 9) – wyrażenie zaczerpnięte w zmienionej formie z napisanego tuż przed Soborem artykułu K. Rahnera *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie*¹³ – rozumiane jako „ukryta obecność Boga”

¹³ Por. K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1964²,

(DM 9) wewnątrz tych samych tradycji (w ich nauczaniu, rytuałach i sposobie życia albo w ich wierzeniach, kultach, kodeksach postępowania), sugerują możliwość, a nawet konieczność uznania pozytywnej roli tychże tradycji w jednym, choć złożonym i wieloaspektowym planie zbawczym Boga.

Zdaniem Rahnera głównym owocem Soboru było pozytywne spojrzenie Kościoła na inne religie, niezależnie od problemu poszczególnych niechrześcijan. Jeśli jednak możliwość zbawienia oferowana przez Boga każdemu jednemu człowiekowi traktowana jest przez Sobór z wielkim optymizmem, to nie spotykamy podobnego optymizmu w stosunku do innych religii. W tym punkcie „decydujący dla teologa problem pozostaje otwarty”: „Deklaracja nie dookreśla ściśle teologicznej wartości religii niechrześcijańskich”¹⁴. Czy niechrześcijanie stają się uczestnikami zbawienia poza swymi religiami (a nawet wbrew nim), czy wewnątrz nich i – w jakiś sposób – dzięki nim? Czy te religie jako takie mają dla swoich wyznawców wartość zbawczą? Na te pytania Sobór nie daje jednoznacznej odpowiedzi, choć wiele jego sformułowań daje asumpt do udzielenia odpowiedzi pozytywnej¹⁵.

s. 143: „Aż do chwili obecnej, w której Ewangelia rzeczywiście wkracza w historyczną sytuację poszczególnego człowieka, *religia niechrześcijańska (także nieżydowska)* zawiera nie tylko elementy naturalnego poznania Boga, zmieszane z zepsuciem grzechu pierworodnego i jego następstw, ale także *nadnaturalne dary*, które ze względu na Chrystusa zostały przez Boga udzielone i dlatego religia ta może być uznana za «prawowitą religię» (*legitime Religion*), jakkolwiek w różnym stopniu i bynajmniej nie bez wyraźnego stwierdzenia istniejącego tam błędu i zepsucia” (podkreślenia – KK).

¹⁴ K. Rahner, *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 13, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1978, s. 343.

¹⁵ Por. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, S. Obirek (tłum.), WAM, Kraków 2003, s. 106.

Aktualne problemy

Większość teologów religii stoi dziś na stanowisku, że na obecnym etapie badań teologicznoreligijnych nie do utrzymania są stanowiska ekskluzywistyczne i pluralistyczne. Pozostaje zatem stanowisko inkluzywistyczne. Powyższe rozważania pokazały jednak, że stanowisko to nie jest jednoznaczne. Przypatrując się współczesnym debatom teologicznoreligijnym, prowadzonym w ramach inkluzywizmu, można wyróżnić dwie zasadnicze odmiany tego paradygmatu. Pierwsza z nich widzi w religiach pozachrześcijańskich szczególne „miejsca” bądź „konteksty”, w których Bóg udziela człowiekowi swojej łaski, im samym jednak jako konkretnym systemom społeczno-kulturowym przypisuje genezę czysto ludzką (uznając je za „religie naturalne”) i jako takim odmawia aktywnego pośrednictwa w zainicjowanym przez Boga procesie zbawczym. W takiej perspektywie zbawienie niechrześcijan dokonywałoby się co prawda w praktykowanych przez nich religiach, ale nie dzięki nim¹⁶. Koncepcja ta rodzi jednak pewne trudności.

Należy po pierwsze zauważyć, iż inkluzywizm, wyrażający się jedynie w uznaniu takich czy innych wartości w religiach, powstrzymujący się jednak od uznania samych religii jako zamierzonych przez Boga instytucji zbawczych, niewiele różni się od otwartego ekskluzywizmu, który także nie odmawiał Bożej łaski ani możliwości zbawienia niechrześcijanom, traktowanym jednak indywidualnie. Po drugie, trudno zakładać, iż Bóg skłania się ku człowiekowi, akceptując jego decyzję „założenia” religii, a następnie wiąże z nią swoją ofertę zbawienia. Przyjęcie takiego stanowiska byłoby równoznaczne z otwarciem furty dla wszelkiego rodzaju synkretyzmów religijnych, które mimo swej czysto

¹⁶ Por. D. Ziebritzki, „*Legitime Heilswege*”. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2002 s. 31–82.

naturalnej genezy miałyby jednak stanowić „środowiska łaski” i zaadoptowane przez Boga „przestrzenie” zbawienia¹⁷. Dlatego też teologowie religii coraz częściej skłonni są uznać religie niechrześcijańskie jako wywodzące się z Bożego planu zbawienia, zaś sam pluralizm religijny jako istniejący *de iure*¹⁸. Niestety przedstawiciele tej formy inkluzywizmu rzadko zadają sobie pytanie o kryteria prawdziwości religii, a więc o to, co jest religią, a co nią nie jest. Powszechne posługiwanie się tym terminem, aplikowanie go do zjawisk, których religijny charakter budzi poważne wątpliwości, rozmywa pojęcie religii i prowadzi do wysuwania wielu słusznych zastrzeżeń pod adresem nadprzyrodzonego charakteru i zbawczego znaczenia religii czy też zjawisk, do których pojęcie to jest odnoszone. Dlatego też jednym z głównych zadań religioologii, a zwłaszcza teologii religii, jest określenie pojęcia religii, a także jej genezy. Jeśli bowiem religie niechrześcijańskie miałyby być tworem czysto ludzkim – jak twierdzą przedstawiciele ekskluzywizmu i co zdaje się sugerować deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus* (2000)¹⁹ – wtenczas przyznanie religiom jakichkolwiek wartości zbawczych staje się niemożliwe.

¹⁷ Por. I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 201–202.

¹⁸ Zob. J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Ed. du Cerf, Paris 1997, s. 518–520; C. Geffré, *Chancen und Risiken des interreligiösen Dialogs*, „Wort und Antwort“ 2003, vol. 44, s. 160–173; F. Teixeira, *Der Pluralismus als neues Paradigma für die Religionen*, „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie“ 2007, vol. 43, s. 15–22; P. Suess, *Von der Offenbarung zu den Offenbarungen*, „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie“ 2007, vol. 43, s. 32–40; H. Kessler, *Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von „Dominus Iesus“ und Pluralistischer Religions-theologie*, „Theologische Quartalschrift“ 2001, vol. 181, s. 212–237.

¹⁹ W dokumencie tym czytamy, iż „należy stanowczo zachowywać rozróżnienie pomiędzy wiarą teologalną (*fidem theologalem*) a wierzeniami (*credulitatem*)

Nowe spojrzenie na religie niechrześcijańskie

Teologiczna ocena religii niechrześcijańskich uwarunkowana jest odpowiedzią na dwa pytania: „czym jest religia?” oraz „skąd religia?” (zasadniczy dla religiologii problem istoty i genezy religii). Przyjrzymy się pokrótce tym dwom zagadnieniom.

Intensywne badania nad pojęciem religii, jakie miały miejsce w ostatnim czasie, każą rozróżniać między teologicznym „pojęciem religii” a religią w znaczeniu socjo-kulturowego systemu, na który składają się kult, wierzenia, etos, organizacja społeczna, język itd.²⁰ Religia w pierwszym znaczeniu jest – zgodnie ze słowami św. Tomasza z Akwinu – po prostu „relacją do Boga”: *religio proprie importat ordinem ad Deum*²¹. Tak rozumiane teo-

w innych religiach. Podczas gdy wiara jest przyjęciem przez łaskę prawdy objawionej [...], wierzenie w innych religiach to ów ogół doświadczeń i przemyśleń, stanowiących skarbnicę ludzkiej mądrości i religijności, które człowiek poszukujący prawdy wypracował i zastosował, aby wyrazić swoje odniesienie do rzeczywistości boskiej i do Absolutu” (DI 7). Krytycznie należy zauważyć, że deklaracja zdaje się popadać w sprzeczność, kiedy z jednej strony stwierdza, iż „różne tradycje religijne zawierają i ofiarowują elementy religijności, które pochodzą od Boga i stanowią część tego, co «Duch Święty działa w sercach ludzi i w dziejach narodów, w kulturach i w religiach» (RM 18)”, z drugiej zaś dodaje, iż elementom tym „nie można [...] przypisywać pochodzenia Bożego” (DI 21). Czy zatem są owe elementy religijności, które pochodzą od Ducha Świętego, a którym nie można przypisywać nadprzyrodzonej genezy? Poza tym, skąd wiadomo, że nie można? Niestety, deklaracja nie daje odpowiedzi na te pytania.

²⁰ Por. M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 1: *Traktat Religion*, Francke, Tübingen-Basel ²2000, s. 131–148; H. Waldenfels, *Religionsverständnis*, w: P. Eicher (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 4, Kösel, München 1985, s. 67–76; H. Waldenfels, *Christus und die Religionen*, Friedrich Pustet, Regensburg 2002, s. 27–28.

²¹ STh II-II. q. 81, a. 1. Tomaszowe pojęcie religii jako *ordo ad Deum* odzwierciedla się także we współczesnych ujęciach religii. Por. G. Mensching, *Die*

logiczne pojęcie religii stanowi jednocześnie kryterium, pozwalające określić, czy i w jaki sposób w danym systemie kulturowym oraz w konkretnej praktyce ludzkiego działania urzeczywistnia się to, co konstytutywne dla religii, co stanowi jej teologiczną istotę, a mianowicie odniesienie człowieka do Boga. Przy tym należy zauważyć, iż odniesienie to (*ordo ad Deum*) potrzebuje wprawdzie egzystencjalnego i społecznego urzeczywistnienia, jednak nie można w sposób aprioryczny przyznawać systemom, które religioznawstwo z takich bądź innych powodów zwykło określać mianem „religii”, monopolu na tego rodzaju urzeczywistnienie²².

Tak rozumiane *teologiczne* pojęcie religii wymaga dalszego doprecyzowania. Nie każdy bowiem rodzaj relacji do Boga jest religią. W ramach średniowiecznej koncepcji *ordo* całe stworzenie charakteryzuje się bytową relacją do Boga, jednak owo ontologiczne przyporządkowanie rzeczywistości stworzonej do Boga jako *principium et finis omnium* nie tworzy jeszcze religii. Gdyby tak było, również rzeczy martwe miałyby religię. Nie wystarczy również powiedzieć, iż teologiczne pojęcie religii realizuje się tam, gdzie skończona natura duchowa urzeczywistnia swoje *ordo ad Deum* w formie wyraźnego odniesienia do Boga, gdyż wtedy również szatan miałby religię, jako że istnieje w egzystencjalnej, choć nieszczęśliwej relacji do Boga. Nie każda relacja do Boga jest więc religią, lecz jedynie taka, która realizuje się w horyzoncie pytania

Weltreligionen, Mohndruck Graphische Betriebe GmbH, Gütersloh (b.r.w.), s. 258: „Religia jest przeżyciowym spotkaniem człowieka z tym, co święte oraz wyrażoną w postępowaniu odpowiedzią człowieka, określonego w jakiś sposób egzystencjalnie przez to, co święte”; B. Welte, *Filozofia religii*, G. Sowinski (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 37: „Od dawien dawna przez religię rozumie się odniesienie człowieka do Boga czy do boskości”; M. Ru-secki, *Traktat o religii*, Verbinum, Warszawa 2007, s. 544: „Religia jest przede wszystkim życiową więzią człowieka z Bogiem o znaczeniu egzystencjalnym”.

²² M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, s. 137.

o zbawienie. Inaczej mówiąc: religia jest *zbawczą* relacją człowieka do Boga²³.

Rozróżnienie między teologicznym pojęciem religii jako zbawczym odniesieniem człowieka do Boga a religiami w sensie złożonych systemów społeczno-kulturowych ważne jest nie tylko w kontekście problematyki zbawienia, lecz również z uwagi na zagadnienie *prawdziwości religii*. Prawda danej religii historycznej zależy bowiem od tego, czy i w jakim stopniu realizuje się w niej teologiczne pojęcie religii jako zbawczej relacji do Boga. Inaczej mówiąc, religie nie są prawdziwe przez sam fakt uznawania ich za religie, lecz jedynie dzięki zgodności z teologicznym pojęciem religii. Oznacza to, że dany system kulturowy, który z takich czy innych powodów zwykło nazywać się „religią”, wcale nie musi nią być. Jest nią zaś wtedy (i tylko wtedy), jeśli stanowi „miejsce” realizowania się *religio* jako zbawczego odniesienia człowieka do Boga. Inaczej mówiąc: Jeśli dana religia (dany system) jest religią (*religio*), względnie zawiera jej elementy, to tym samym jest religią prawdziwą. Nie oznacza to rzecz jasna, że wszystkie religie są sobie równe, gdyż nie wszystkie religie (religijne systemy) w jednakowym stopniu urzeczywistniają „pojęcie religii” (*religio*). Zagadnienie to stanie się jeszcze bardziej jasne, jeśli uwzględnimy kwestię genezy religii.

Do Soboru Watykańskiego II Kościół w swoim nauczaniu traktował religie niechrześcijańskie jako naturalne, a przez to fałszywe. Pius XI w encyklice *Mortalium animos* (1928) stwierdził, że „żadna religia nie może być prawdziwa poza tą, która opiera się na objawionym słowie Bożym”, tj. chrześcijaństwem²⁴. Współczesna teologia zrywa z tego rodzaju poglądem na religie niechrześci-

²³ M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, s. 138.

²⁴ Cyt. za: A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 103.

jańskie. Jeśli bowiem przez religię rozumiemy – jak wyżej wspomniano – przeżywany w ramach określonej wspólnoty (tradycji) oraz wyrażający się w kulcie, wierzeniach i postępowaniu moralnym realny i zbawczy związek człowieka z Bogiem (Transcendencją, Absolutem), to tak rozumiana religia może mieć swoje źródło wyłącznie w objawieniowej inicjatywie Boga. Jak zauważa H. Fries: „Religia jest możliwa i rzeczywista, ponieważ Bóg objawił się człowiekowi, uczynił się rozpoznawalny w stworzeniu, w swoich dziełach”²⁵. Bez objawienia nie ma więc religii, i odwrotnie: tam, gdzie jest objawienie, tam możliwa jest również religia²⁶. Przy tym przez objawienie rozumie się tutaj takie działanie Boga, poprzez które ujawnia On człowiekowi swe istnienie i swą naturę, a także zaprasza go do wspólnoty życia (zbawienia)²⁷.

W kontekście teologicznoreligijnym należy przede wszystkim podkreślić uniwersalny charakter objawienia. Wynika on z Bożego planu zbawienia, który obejmuje wszystkich bez wyjątku ludzi: „[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Ta powszechna wola zbawcza Boga zakłada jako konstytutywny warunek swej realizacji istnienie *realnej szansy* zbawienia, danej wszystkim ludziom wszystkich czasów.

²⁵ H. Fries, *Das Christentum und die Religionen der Welt*, w: K. Forster (ed.), *Das Christentum und die Weltreligionen*, Echter-Verlag, Würzburg 1965, s. 22.

²⁶ J. Hessen, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung*, Reinhardt, München–Basel 1963, s. 28–29: „Tam, gdzie jest prawdziwa religia, tam też jest objawienie (w najszerszym tego słowa znaczeniu). [...] Jeśli mówi się o religii pozachrześcijańskiej, to mówi się *implicite* o pozachrześcijańskim objawieniu. Przyjęcie istnienia religii poza chrześcijaństwem przy jednoczesnym zakwestionowaniu objawienia ma swoje źródło w zapoznaniu istoty religijnego doświadczenia lub religijnego przeżycia wartości”.

²⁷ Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże podstawą religii*, w: G. Dziewulski (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Łódź – Kraków 2007, s. 177.

Aby warunek ten mógł być spełniony, Bóg musi dać się w jakiś sposób poznać (sam z siebie człowiek nie może poznać Boga ze względu na Jego transcendencję). Poznanie to realizuje się poprzez objawienie, które także musi mieć charakter uniwersalny. Między objawieniem a zbawieniem zachodzi więc ścisły związek: „Objawienie nie jest – mówiąc najprościej – boskim sposobem miłego spędzania czasu, ani też nie przedstawia dla człowieka jakiegoś (zbędnego dla życia) luksusu. Zasadniczym celem objawienia jest zbawienie człowieka”²⁸. Dodać należy, iż Bóg dając się poznać człowiekowi w akcie objawienia udziela mu zarazem pomocy (łaska), która udoskonalając jego władze poznawcze umożliwia mu zarówno rozpoznanie tegoż objawienia, jak i udzielenie odpowiedzi na nie w akcie wiary. Tym samym wiara jako przyjęcie wyrażonej w objawieniu Bożym oferty zbawczej stanowi formalny początek religii oraz niezbędny warunek jej zaistnienia. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment wypowiedzi Soboru Watykańskiego II: „[...] wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię [...]” (KDK 36), który sugeruje obecność wiary w religiach niechrześcijańskich. Wiara ta, jakkolwiek szeroko rozumiana, wiąże się z łaską i musi być skutkiem działania łaski, inaczej bowiem nie mogłaby prowadzić do usprawiedliwienia (w teologii chrześcijańskiej wiara ukazywana jest jako *conditio sine qua non* zbawienia, nawet jeśli jest ona wyrażona tylko *implicite*). Dodać należy, że kwestionowanie nadprzyrodzonej wiary w religiach niechrześcijańskich stawia

²⁸ P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005, s. 256. Por. P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, Don Bosco, München 1999, s. 193: „Zgodnie z ogólnym przekonaniem chrześcijańskie objawienie nie dokonuje się bez powodu, lecz ma na uwadze zbawienie człowieka. Zwłaszcza w ramach paradygmatu personalistycznego w Bożym samoobjawieniu dostrzega się warunek zbawczej relacji człowieka do Boga”.

ich wyznawców na jednej płaszczyźnie z ateistami i agnastykami, co jest niewątpliwie krzywdzące i niesprawiedliwe.

Konsekwencją aktu wiary są wszelkie akty religijne, poprzez które wiara wyraża się na zewnątrz. Do najważniejszych należą: modlitwa, obrzędy sakralne (kult) oraz doskonalenie moralno-ascetyczne. Jest rzeczą znamioną, że wszystkie religie odwołują się do objawienia jako czynnika nadprzyrodzonego (Boga, Absolutu, Istoty Najwyższej), z którego wywodzą swój początek, oraz do pojęcia wiary, jako odpowiedzi na zawarte w Bożym objawieniu wezwanie²⁹. Kwestia weryfikacji tego rodzaju roszczeń, istotna dla problemu prawdziwości religii (czyli zdiagnozowania, czy w danym przypadku rzeczywiście mamy do czynienia z religią czy też nie), to inna sprawa, której należałoby poświęcić oddzielny artykuł. Niewątpliwie jednak sformułowanie adekwatnej do obecnego stanu badań religiologicznych kryteriologii religii należy do najbardziej palących zadań teologii religii i teologii w ogóle³⁰.

Należy podkreślić, iż przyznanie religiom niechrześcijańskim objawieniowej genezy nie prowadzi, jakby się mogło zdawać, do relatywizacji chrześcijaństwa. Objawienie ma bowiem charakter historyczny, co z kolei skłania do wyróżnienia rozmaitych etapów i form objawienia Bożego, będących jednocześnie etapami i formami realizowania się historii zbawienia. Historia zbawienia jest bowiem koekstensywna z historią objawienia i odwrotnie, historia objawienia pokrywa się z historią zbawienia. Warto wspomnieć, że także tradycyjna teologia i apologetyka wyróżniały trzy podstawowe formy objawienia Bożego, mianowicie przez świat stwo-

²⁹ Por. I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 513; M. Rusecki, *Traktat o religii*, s. 73–76.

³⁰ Zob. K. Kałuża, *Teologia w poszukiwaniu kryteriów prawdziwości religii*, „*Studia Oecumenica*” 2020, t. 20, s. 1–34.

rzone (*revelatio naturae*), w historii Izraela i w Chrystusie (*revelatio historiae*) oraz objawienie eschatyczne (*revelatio gloriae*), z tą wszakże różnicą, iż pierwszemu z nich odmawiała charakteru nadprzyrodzonego, redukując je w ten sposób do tzw. objawienia naturalnego (*revelatio naturalis*), utożsamianego z poznaniem filozoficznym³¹. Tego rodzaju utożsamienie nie znajduje jednak uzasadnienia w świadectwach biblijnych, w związku z czym teologia współczesna podkreśla nadprzyrodzony charakter każdego rodzaju objawienia Bożego. Łaska Boża, która ma charakter powszechny (Rahner mówi w tym kontekście o „nadprzyrodzonym egzystencjale”, określającym naturę człowieka jako istoty „zawsze już” otwartej na Transcendencję), powoduje „ciążenie” człowieka ku Bogu, umożliwia rozpoznanie znaków objawienia oraz przyjęcie tegoż objawiania w akcie wary³². Dlatego, jak zauważa Rahner, „wszędzie w historii ludzkiej musi działać nadnaturalne objawienie Boże skierowane do ludzi i to w taki sposób, żeby naprawdę obejmowało każdego człowieka i żeby przez wiarę realizowało zbawienie w każdym, kto nie zamyka się przed tym objawieniem i nie odrzuca go z własnej winy”³³. Historia religii jest świadectwem tak rozumianej powszechności objawienia. Przy tym, jak zaznaczono, mówiąc o objawieniowej genezie religii (niechrześci-

³¹ Por. I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”, s. 467. P. Tillich uznał pojęcie *revelatio naturalis* (w odróżnieniu od *revelatio naturae*) za sprzeczne. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, J. Marzęcki (tłum.), Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 115: „Objawienie przez media naturalne nie jest naturalnym objawieniem. «Objawienie naturalne» – odróżnialne od objawienia przez naturę – jest sprzecznością, jeśli bowiem jest poznaniem naturalnym, nie jest objawieniem. [...] Teologia naturalna, i jeszcze wyraźniej objawienie naturalne, są błędnymi nazwami na oznaczenie negatywnej strony objawienia tajemnicy, na oznaczenie interpretacji szoku i piętna niebytu”.

³² Por. I.S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, s. 513.

³³ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, T. Mieszkowski (tłum.), PAX, Warszawa 1987, s. 126.

jańskich) mamy na uwadze nie jakąś uniwersalną ideę objawienia, którą można by bez różnicy aplikować do wszystkich przejawów życia religijnego (co z konieczności prowadziłoby do przyjęcia postawy pluralistycznej), lecz zasadniczo objawienie się Boga w stworzeniach i przez stworzenia, które z kolei należy odróżnić od objawienia Bożego w historii narodu wybranego oraz w Jezusie Chrystusie (co nie znaczy, jakoby istniała wielość paralelnych i niezależnych od siebie historii objawienia i zbawienia). Objawienie to ma charakter uniwersalny i związane jest z łaską. W ten sposób możliwe staje się przyznanie innym religiom pozytywnej roli w *jednym*, choć zróżnicowanym Bożym planie zbawienia, bez naruszania szczególnej pozycji i niepowtarzalnego charakteru chrześcijaństwa. Sobór Watykański II nie użył wprawdzie pojęcia „drogi zbawienia” w odniesieniu do religii niechrześcijańskich, można jednak zapytać, czy uznając w nich obecność elementów „prawdy i łaski” „dzięki jakby ukrytej obecności Boga” (DM 9), nie przyznał im *implicite* statusu „ścieżek” czy „dróg” zbawczych.

Wśród oficjalnych dokumentów Kościoła, skłaniających się do stwierdzenia, że inne religie mogą stanowić dla swoich wyznawców obiektywne instytucje zbawcze, należy wymienić dokument Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacji Ewangelizacji Ludów *Dialog i Przepowiadanie* (1991) oraz dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Chrześcijaństwo a religie* (1996). W pierwszym z nich czytamy: „[...] szczerze praktykując to, co dobre w ich tradycjach religijnych i postępując według nakazów sumienia, członkowie innych religii pozytywnie odpowiadają na wezwanie Boże i otrzymują zbawienie w Jezusie Chrystusie, nawet jeśli nie uznają Chrystusa za Boga i nie wyznają Go jako swego Zbawcy”³⁴. Dokument Międzynarodowej Komisji

³⁴ Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja Ewangelizacji Ludów, *Dialog i Przepowiadanie*, „Nurt SVD” 1993, t. 27, z. 3(62), s. 84, nr 29.

Teologicznej stwierdza zaś, że „nie można wykluczyć możliwości, iż religie te [tzn. religie niechrześcijańskie – KK] jako takie pełnią funkcję zbawczą, czyli mimo swej niejednoznaczności pomagają ludziom w osiągnięciu ich ostatecznego celu. [...] Trudno sądzić, iż zbawczą wartość ma jedynie to, czego Duch Święty dokonuje w sercu ludzi wziętych indywidualnie, a nie ma wartości zbawczej to, czego Duch Święty dokonuje w religiach i kulturach”³⁵. W takim ujęciu religie niechrześcijańskie rzeczywiście mogłyby stanowić autentyczne „drogi zbawienia” dla ich wyznawców, a to dlatego, że Bóg sam je wskazał na przestrzeni duchowych dziejów ludzkości³⁶.

Chrześcijaństwo religią w pełni objawioną i zbawczą

Jak zaznaczono, przyjęcie objawieniowej genezy religii, a w konsekwencji przyznanie religiom niechrześcijańskim pewnych możliwości zbawczych, nie oznacza relatywizacji chrześcijaństwa. Trzeba bowiem zauważyć, iż z każdym rodzajem objawienia wiąże się problem jego rozpoznania i interpretacji. Dlatego w teologii zwykło się rozróżniać między przedmiotową (obiektywną) i podmiotową (subiektywną) stroną objawienia (Rahner mówił o transcendentnym i kategoriałnym aspekcie objawienia Bożego). Od strony przedmiotowej objawienie jest faktem, który dokonuje się niejako „na zewnątrz” człowieka, rzeczywistością, która mu się przydarza i przez którą czuje się zagadnięty, a nawet pochwycony.

³⁵ ChR 84. Dokument dodaje wszakże, że chociaż „nie można wykluczyć zbawczego znaczenia religii, to jednak nie jest powiedziane, że *wszystko* w nich jest zbawcze; nie można zapominać o obecności ducha zła, dziedzictwa grzechu, niedoskonałości odpowiedzi ludzkiej na działanie Boga itd.” (ChR 85).

³⁶ Por. G. Odasso, *Biblia i religie*, S. Obirek (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 294–295.

Od strony podmiotowej natomiast objawienie wiąże się z samym człowiekiem, który ów fakt musi najpierw dostrzec, a następnie zinterpretować *jako* objawienie³⁷. Rozpoznanie objawienia Bożego nie jest łatwe. Zazwyczaj dokonuje się ono za pośrednictwem osób obdarzonych niezwykłym zmysłem religijnym lub darem profetyzmu (prorok, mistrz, nauczyciel). Osoby te przekazują odczytane w Bożym objawieniu treści innym ludziom oraz całym społecznościom, tworząc w ten sposób tradycję przekazu (ustną lub piśmenną), będącą właściwym nośnikiem objawienia. Sam proces rozpoznania i odczytania (interpretacji) znaków objawieniowych zdeterminowany jest wielorakimi uwarunkowaniami (kulturowymi, językowymi itp.), co sprawia, iż między religiami zachodzą dość znaczne różnice, mimo że wywodzą się z tego samego objawienia. Do tego dochodzi czynnik ludzki (zdolności intelektualne, umiejętność abstrakcyjnego myślenia, wrażliwość moralna i duchowa itp.), stanowiący o możliwości powstawania błędów doktrynalnych i wypaczeń natury moralnej (skrajna antropomorfizacja przedmiotu religii, przemoc itp.). W przypadku objawienia Bożego w stworzeniach i przez stworzenia dodatkową trudność stwarza fakt, iż jest to objawienie mało wyraźne, niejednoznaczne i wymagające ogromnej wrażliwości na „sacrum”, co jeszcze bardziej wzmacnia możliwość błędów i wypaczeń.

³⁷ Należy zaznaczyć, iż nie istnieje objawienie w czystej, niezapośredniczonej postaci. Każde objawienie jest objawieniem zinterpretowanym i dopiero jako takie może stać się dla kogoś objawieniem. Mówiąc dokładniej, wydarzenia rewelatywne *pierwotnie*, tzn. w pierwszym osądzie ludzi, którzy są ich świadkami, nie mają charakteru bezpośredniego i w sposób oczywisty teofanijny (choć *same w sobie* są tym czym są – teofaniami). To, że są one objawieniem Boga (*sacrum*), okazuje się wtedy, gdy zostaną przyjęte i odczytane w wierze (co oznacza, że wiara jest momentem konstytutywnym rozpoznania teofanii). Por. K. Kałuża, *Między ekskluzywizmem a pluralizmem. Zarys chrześcijańskiej teologii religii*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2010, t. 30, s. 39.

Trzeba też zwrócić uwagę na fakt, iż Bóg objawia się stopniowo, „na różne sposoby” (Hbr 1,1), w czym wyraża się Boża pedagogia, przygotowująca ludzkość do przyjęcia pełni objawienia o „kresu czasów”. Stąd poszczególne formy i rodzaje objawienia Bożego różnią się między sobą stopniem „odsłonięcia się” Boga i poznania Go przez człowieka. W tym Bożym planie objawienia się ludzkości, realizowanym w historii, dokonuje się stopniowy postęp, prowadzący do ostatecznej pełni, przygotowanej w religijnej historii ludzkości, zwłaszcza w Starym Testamencie, a zrealizowanej w osobie i dziele Jezusa Chrystusa. On jest ostatecznym słowem Boga. W Nim jako wcielonym Synu Bożym Bóg tak wyszedł ku człowiekowi, by dać mu samego siebie, i to w sposób całkowity, nieodwołalny i nieprzekraczalny (absolutny). Jezus jest bowiem Słowem Boga na wieki (por. J 1,1), w Nim mieszka cała „pełnia bóstwa” (por. Kol 1,19; 2,9). Kto Go widzi, widzi Ojca (por. J 14,9).

Wraz z historycznym przyjściem Jezusa Chrystusa nastąpiła era mesjańska, czas wypełnienia się proroctw i obietnic, nadeszła „pełnia czasu” (por. Mk 1,15; Ga 4,4). Jezus jest ostatecznym „Amen” Boga ze względu na wszystkie obietnice założone ludzkości (por. 2 Kor 1,20; Ap 3,14). Tym samym wraz z Jego ukazaniem się nadszedł „kres czasów”, poza którym nie ma i nie może być żadnej innej, jakiejś dalszej lub następnej epoki zbawienia. Co więcej, z perspektywy tego ostatecznego (eschatologicznego) celu dziejów ludzkości i całego świata, pada również światło wstecz na protologiczne początki „wszystkiego”. Ponieważ w Jezusie Chrystusie i dla Niego wszystko zostało stworzone (por. J 1,3; 1 Kor 8,6; Kol 1,15) i ponieważ On jest Słowem, przez które „wszystko się stało” i które „oświeca każdego człowieka” (J 1,2.9.10), jednoczy On wszystko w sobie (por. Ef 1,10). Skoro zaś na Nim opiera się i w Nim osiąga swój cel całe stworzenie, skoro On jest Alfą i Omegą, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem (por. Ap 22,13),

to jest On nie tylko wypełnieniem się dziejów zbawienia dla wybranego ludu Izraela, ale także wypełnieniem całych dziejów religijnych ludzkości. Staje się dziedzicem pogan (por. Ps 2,8). Stąd Jego słowo trzeba zanieść wszystkim narodom, a wszystkich ludzi uczynić Jego uczniami (por. Mt 28,18–20; Mk 6,15; Łk 24,47, Dz 1,8). Jezus Chrystus jest więc nie tylko ostatecznym, ale powszechnie zobowiązującym Słowem Boga.

Kwestia jedyności i powszechności Jezusa Chrystusa, na której zasadza się wyjątkowość i szczególna pozycja chrześcijaństwa w świecie religii, stanie się jeszcze bardziej jasna, gdy uwzględnimy perspektywę trynitarną i chrystologiczną chrześcijańskiego wyznania wiary.

Skoro Bóg nie jest absolutną i nieodróżnicowaną Jednią (Plotyn), zamkniętą w sobie i obojętną na świat „monadą bez okien” (Leibniz), ale od początku samooddającą się w darze i wyrażającą się w ten sposób Miłością pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym, to może On także oddawać się całkowicie w Jezusie Chrystusie, nie wyrzekając się przy tym samego siebie i nie tracąc niczego z siebie. Jeśli więc Bóg udzielił się całkowicie, ostatecznie i bezwarunkowo w konkretnej Osobie i historii Jezusa Chrystusa, to Jezus Chrystus jest *id, quo maius cogitari nequit* – „tym, ponad co nic większego nie da się pomyśleć” (Anzelm z Canterbury). Co więcej, jest On także *id, quo Deus maius operari nequit* – tym, ponad co Bóg nic większego uczynić nie może³⁸. Tak więc z samej istoty wydarzenia Chrystusa wynika niemożliwość istnienia jakiegokolwiek innej religii, która by przewyższała lub uzupełniała chrześcijański porządek objawienia i zbawienia. Wszystko, co dobre, prawdziwe i święte w religiach uczestniczy w tym, co zostało

³⁸ W. Kasper, *Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort*, w: W. Kasper, *Jesus Christus das Heil der Welt. Schriften zur Christologie*. Walter Kasper Gesammelte Schriften, t. 9, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, s. 511.

w pełni objawione i zrealizowane w Jezusie Chrystusie. Również efektywność zbawcza religii, której w świetle powyższych rozważań nie można wykluczać, nie jest ich własną efektywnością, ale ma swoje źródło w Jezusie Chrystusie, jedynym i konstytutywnym Pośredniku zbawienia (por. 1 Tm 2,5; Dz 4,12). Przyznanie religiom niechrześcijańskim autonomicznej, tzn. niezależnej od Chrystusa i Jego Kościoła, efektywności zbawczej równałoby się przejściu na pozycję teologiczno religijnego pluralizmu³⁹.

W ten sposób dochodzimy do takiego rozumienia wyjątkowości chrześcijaństwa, które żadną miarą nie jest totalitarne, ale stwarza przestrzeń dla innego, uznając go w jego niepowtarzalności i osobistej godności. Do istoty prawdziwej miłości należy bowiem to, że tworząc najgłębszą jedność, nie wchłania drugiego, ale jeszcze bardziej pozwala mu być sobą. Staje się to jeszcze bardziej jasne, gdy popatrzymy na życie Jezusa. Był On, jak o tym świadczą Ewangelie, człowiekiem całkowicie dla innych; On, Pan Wszechświata, nie przyszedł po to, aby panować, ale by służyć i oddać swoje życie „za wielu” (por. Flp 2,6–11). W ten sposób Chrystus

³⁹ Choć zbawcze pośrednictwo Chrystusa ma charakter jedyny i uniwersalny, to jednak – jak zauważa Sobór Watykański II – to „jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałania, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle” (KK 62). Jakkolwiek zatem wiara chrześcijańska wyklucza możliwość zbawczego działania Boga poza obrębem jedynego pośrednictwa Jezusa Chrystusa, to jednak nie kwestionuje możliwości istnienia pośrednictw zapośredniczonych czy też uczestniczących w jedynym pośrednictwie Zbawiciela. To, czy rolę tego typu pośrednictw mogą odgrywać religie niechrześcijańskie, jest kwestią dyskusyjną. Wspomniano, że w religiach funkcję elementów zbawczych, a więc prowadzących do spotkania człowieka z Bogiem, mogą pełnić różnego rodzaju akty religijne. Teologowie religii zwykli jednak podkreślać, że ściśle rzecz biorąc to nie religie jako takie mają wartość zbawczą, ale obecna w nich łaska Chrystusa. To samo odnosi się zresztą i do chrześcijaństwa: to nie chrześcijaństwo zbawia, ale obecna w nim i działający przez nie Jezus Chrystus.

jako odwieczny Kapłan, wykonujący całkowicie wyniszczającą siebie służbę ofiarniczą, staje się nowym Prawem świata⁴⁰.

Dopiero z tej perspektywy można właściwie pojąć i zrozumieć misyjność Kościoła, która nieodwołalnie wpisana jest w jego naturę (por. DM 2). Nie ma ona nic wspólnego z imperialistyczną ideą podboju świata ani z fundamentalistycznym zawłaszczaniem innych kultur i religii. Przeciwnie, wspomniana wyżej postawa Chrystusa każe bronić wolności każdego jednego człowieka, a także wartości i godności każdej kultury i religii, o ile one same nie sprzeciwiają się człowiekowi, któremu winny służyć. Wszystko to uzasadnia dialogowe i służebne nastawienie chrześcijaństwa względem innych religii, co jednak dalekie jest od postawy relatywizmu, indyferentyzmu i synkretyzmu.

W tym kontekście W. Kasper wskazuje na trzy podstawowe komponenty, które winny charakteryzować postawę chrześcijaństwa wobec innych religii: (1) wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa jako ostateczne i normatywne Słowo Boże, przy jednoczesnym dowartościowaniu i bronienu tego wszystkiego, co w religiach prawdziwe, dobre, szlachetne i święte (*via positiva seu affirmativa*); (2) krytyka wszystkiego, co uwłacza Bogu i godności człowieka (*via negativa seu critica et prophetica*); (3) zaproszenie innych religii do wiary w Jezusa Chrystusa, by przez udział w Jego pełni doprowadzić je do zamierzonego w nich celu i zwieńczenia (*via eminentiae*)⁴¹. Wszystkie te trzy elementy ujmuje dekret o misyjnej działalności Kościoła Soboru Watykańskiego II, stwierdzając, że wszystko, co z dobra i prawdy obecne jest w religiach, ma w Jezusie

⁴⁰ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus – ostateczne Słowo Boga*, s. 48.

⁴¹ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus – ostateczne Słowo Boga*, s. 49; W. Kasper, *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, w: W. Kasper, *Jesus Christus das Heil der Welt. Schriften zur Christologie*. Walter Kasper Gesammelte Schriften, t. 9, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, s. 501–502.

Chrystusie swoja miarę i wedle niej winno być mierzone, oczyszczane i doprowadzane do pełni (por. DM 9 i 11).

Podsumowanie

Teologiczna ocena religii niechrześcijańskich musi z jednej strony opierać się na danych Objawienia, a z drugiej brać pod uwagę kontekst, w jakim człowiek współczesny przeżywa swoją wiarę. Przyjęcie Chrystusa do swojego życia jako Pana i Zbawiciela utrudnia dziś atmosfera relatywizmu oraz religijnego pluralizmu. Już sama obecność innych religii rodzi istotne pytania, z którymi konfrontowany jest dzisiejszy chrześcijanin: Czy Chrystus rzeczywiście jest jedyną drogą do Ojca? Jeśli w Nim tylko jest zbawienie, to co z tymi, którzy w Niego nie uwierzyli? Czy wyznawcy innych religii mają szansę zbawienia? A może wiara w Chrystusa jako jedynego i uniwersalnego Zbawiciela świata jest tylko przejawem pychy i nieuprawnionych roszczeń do wyższości i nadrzędności? Jak zatem chrześcijaństwo winno oceniać inne religie? Jak winno oceniać siebie samo w spotkaniu z innymi religiami? Są to istotne problemy i wyzwania, z którymi musi zmierzyć się dzisiejsza teologia.

Krytyczna analiza aktualnych stanowisk teologiczno-religijnych doprowadziła nas do uznania stanowiska inkluzywistycznego jako najbardziej odpowiadającego chrześcijańskiemu wyznaniu wiary. Głosi ono, że religie niechrześcijańskie zawierają elementy dobra, prawdy i świętości, których pełnię odnajdujemy w chrześcijaństwie jako religii w pełni objawionej. Uznanie w religiach obecności łaski i nadprzyrodzonej wiary jest o tyle zasadne, iż wywodzą się one z objawienia Bożego. Przyznanie religiom niechrześcijańskim nadprzyrodzonej (objawieniowej) genezy pozwala wi-

dzieć w nich chciane, przewidziane i zamierzone przez Boga drogi zbawienia. Nie oznacza to jednak relatywizacji chrześcijaństwa. Moc zbawcza, jaką dysponują religie, nie jest bowiem ich własną mocą, ale mocą samego Chrystusa, który w sposób ukryty i tajemniczy jest w nich obecny i działa. W ten sposób inkluzywizm jawi się jako teologicznie uzasadniona opcja, pozwalająca uniknąć zarówno relatywizmu, który rozmywa tożsamość chrześcijaństwa, jak i fundamentalizmu, który deprecjonuje wartość innych religii.

Chrystus i religie.
Zarys chrześcijańskiej teologii religii
Abstrakt

Współczesny świat jest światem pluralistycznym, w którym spotykają się różne kultury, światopoglądy i religie. Taka sytuacja staje się niejednokrotnie przyczyną wielu napięć i konfliktów. Teologia, która pozostaje na służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła, nie może pozostać obojętna na te problemy. W artykule odrzuca się zarówno teologicznoreligijny ekskluzywizm, deprecjonujący wartość religii niechrześcijańskich, jak i teologicznoreligijny pluralizm, uznający pryncypialną równość wszystkich religii. Broniąc wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa, autor opowiada się za otwartym inkluzywizmem. Zgodnie z tym stanowiskiem religie niechrześcijańskie zawierają elementy dobra, prawdy i świętości, których pełnię odnajdujemy w chrześcijaństwie. Uznanie w religiach obecności łaski i nadprzyrodzonej wiary jest o tyle zasadne, iż wywodzą się one z objawienia Bożego. Przyznanie religiom niechrześcijańskim nadprzyrodzonej (objawieniowej) genezy pozwala widzieć w nich chciane, przewidziane i zamierzone przez Boga drogi zbawienia. Moc zbawcza, jaką

dysponują, nie jest jednak ich własną mocą, ale mocą samego Chrystusa, który w sposób ukryty i tajemniczy jest w nich obecny. W ten sposób inkluzywizm jawi się jako teologicznie uzasadniona opcja, pozwalająca uniknąć zarówno relatywizmu, który rozmywa tożsamość chrześcijaństwa, jak i fundamentalizmu, który deprecjonuje wartość innych religii.

Słowa kluczowe: religia, religie niechrześcijańskie, teologia religii, inkluzywizm, relatywizm, pluralizm, chrześcijaństwo, Jezus Chrystus, objawienie, zbawienie

Christ and religions.
An outline of Christian theology of religions
Abstract

The modern world is pluralistic in which different cultures, world views and religions meet. Such a situation often becomes the cause of many tensions and conflicts. Theology, which remains at the service of the Church's evangelising mission, cannot remain indifferent to these problems. The article rejects both theological-religious exclusivism, depreciating the value of non-Christian religions, and theological-religious pluralism, recognising the principled equality of all religions. Defending the uniqueness of Christianity, the author argues for an open inclusivism. According to this position, non-Christian religions contain elements of goodness, truth and holiness, the fullness of which is found in Christianity. The recognition of the presence of grace and supernatural faith in religions is justified insofar as they derive from divine revelation. Granting non-Christian religions a supernatural (revelatory) genesis makes it possible to see God's willed, foreseen and intended ways of salvation in them. However, the salvific power at their disposal is not their own power but the power of Christ himself, who is implicitly

and mysteriously present in them. In this way, inclusivism appears as a theologically legitimate option, avoiding both relativism, which dilutes the identity of Christianity, and fundamentalism, which depreciates the value of other religions.

Keywords: religion, non-Christian religions, theology of religion, inclusivism, relativism, pluralism, Christianity, Jesus Christ, revelation, salvation

Bibliografia

- Bronk A., *Nauka wobec religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- Craig W. L., „No Other Name”: *A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation Through Christ*, “Faith and Philosophy” 1989, vol. 6, s. 172–188.
- Dupuis J., *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, S. Obirek (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Dupuis, J., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Ed. du Cerf, Paris 1997.
- Fries F., *Das Christentum und die Religionen der Welt*, w: K. Forster (ed.), *Das Christentum und die Weltreligionen*, Echter-Verlag, Würzburg 1965, s. 13–36.
- Geffré C., *Chancen und Risiken des interreligiösen Dialogs*, „Wort und Antwort“ 2003, vol. 44, s. 160–173.
- Hessen J., *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung*, Reinhardt, München – Basel 1963.
- Hüttenhoff M., *Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2001.
- Kałuża K., *Chrześcijaństwo i religie niechrześcijańskie w myśli Karla Bartha*, „Studia Oecumenica” 2017, t. 17, s. 335–364.

- Kałuża K., *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, „Studia Oecumenica” 2016, t. 16, s. 319–358.
- Kałuża K., *Ku teologicznemu pojęciu religii*, „Analecta Cracoviensia” 2017, t. 49, s. 41–65.
- Kałuża K., *Między ekskluzywizmem a pluralizmem. Zarys chrześcijańskiej teologii religii*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2010, t. 30, s. 7–46.
- Kałuża K., *Teologia w poszukiwaniu kryteriów prawdziwości religii*, „Studia Oecumenica” 2020, t. 20, s. 1–34.
- Kasper W., *Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort*, w: W. Kasper, *Jesus Christus das Heil der Welt. Schriften zur Christologie*. Walter Kasper Gesammelte Schriften, t. 9, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, s. 503–513.
- Kasper W., *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*, w: W. Kasper, *Jesus Christus das Heil der Welt. Schriften zur Christologie*. Walter Kasper Gesammelte Schriften, t. 9, Herder, Freiburg im Breisgau 2016, s. 488–502.
- Kasper W., *Jezus Chrystus – ostateczne Słowo Boga*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 2002, t. 22, nr 1(127), s. 40–49.
- Kessler H., *Der universale Jesus Christus und die Religionen. Jenseits von „Dominus Iesus“ und Pluralistischer Religionstheologie*, „Theologische Quartalschrift” 2001, vol. 181, s. 212–237.
- Klausnitzer W., *„Nostra Aetate” als Ausgangspunkt einer Theologie der Religionen*, „Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religioologii” 2013, vol. 5, s. 97–115.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus (2000)*, w: M. Rusecki (red.), *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 9–33.
- Ledwoń I.S., *Teologia religii*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Wydawnictwo M, Lublin–Kraków 2002, s. 1235–1247.
- Ledwoń I.S., *Metodologiczny status teologii religii*, „Studia Nauk Teologicznych” 2007, t. 2, s. 145–164.
- Ledwoń I.S., *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 511–530.

- Ledwoń, I.S., „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- Mensing G., *Die Weltreligionen*, Mohndruck Graphische Betriebe GmbH, Gütersloh (b.r.w.).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo a religie* (1996), w: I.S. Ledwoń, K. Pek (red.), *Chrześcijaństwo a religie. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, Wydawnictwo Księży Marianów, Lublin – Warszawa 1999, s. 13–54.
- Odasso G., *Biblia i religie*, S. Obirek (tłum.), WAM, Kraków 2005.
- Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja Ewangelizacji Ludów, *Dialog i Przepowiadanie*, „Nurt SVD” 1993, t. 27, z. 3(62), s. 75–106.
- Rahner K., *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1964², s. 136–158.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, T. Mieszkowski (tłum.), PAX, Warszawa 1987.
- Rahner K., Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 13, Benzinger Verlag, Einsiedeln 1978, s. 341–350.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Kleines theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg im Breisgau 1961.
- Rusecki M., *Objawienie Boże podstawą religii*, w: G. Dziewulski (red.), *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Łódź – Kraków 2007, s. 157–182.
- Rusecki M., *Traktat o religii*, Verbinum, Warszawa 2007.
- Schmidt-Leukel P., *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005.
- Schmidt-Leukel P., *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, Don Bosco, München 1999.

- Schmidt-Leukel P., *Worum geht es in der „Theologie der Religionen“?*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio“ 1996, vol. 25, s. 289–297.
- Seckler M., *Der theologische Begriff der Religion*, w: W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler (ed.). *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 1: *Traktat Religion*, Francke, Tübingen-Basel²2000, s. 131–148.
- Sesboüé B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, A. Kuryś (tłum.), W drodze, Poznań 2007.
- Suess P., *Von der Offenbarung zu den Offenbarungen*, „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie“ 2007, vol. 43, s. 32–40.
- Teixeira F., *Der Pluralismus als neues Paradigma für die Religionen*, „Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie“ 2007, vol. 43, s. 15–22.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 1, J. Marzęcki (tłum.), Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
- Tworuschka U., *Religionswissenschaftliche Neuerscheinungen* (II), „Theologische Rundschau“ 2011, vol. 76, no. 4, s. 476–517.
- Waldenfels H., *Christus und die Religionen*, Friedrich Pustet, Regensburg 2002.
- Waldenfels H., *Religionsverständnis*, w: P. Eicher (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 4, Kösel, München 1985, s. 67–76.
- Welte B., *Filozofia religii*, G. Sowinski (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Ziebritzki D., *„Legitime Heilswege“*. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*, Tyrolia, Innsbruck–Wien 2002.

Krystian Kałuża – dr hab., prof. UO, teolog fundamentalny, religioznawca, dyrektor Instytutu Nauk Teologicznych UO, członek Komisji Nauki Wiary KEP oraz członek Komitetu KEP ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi, prezbiter diecezji gliwickiej.