

ks. Daniel Swend, Radom

CHRZEŚCIJAŃSTWO A RELIGIE POZACHRZEŚCIJAŃSKIE

Przemiany społeczno-religijne, zwłaszcza w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku muru berlińskiego zaowocowały między innymi otwarciem granic i otworzyły – nieznane dotąd – możliwości migracji ludzi nawet do najdalszych zakątków świata. Nowe szlaki poznawcze prowadzą nie tylko do odkrywania nowych kontynentów, zabytków i dzieł światowej kultury, ale też do poznawania nowych ludzi i ich religii. Obok kontaktów czysto ludzkich dochodzi też do spotkania ze sobą różnych tradycji religijnych, które zawierają w sobie określoną propozycję zbawienia. Takie spotkanie prowadzi to do pytania o wzajemną relację tradycji chrześcijańskiej do innych pozachrześcijańskich tradycji religijnych. Jednocześnie ważnym staje się inne pytanie, na ile inne religie stają się drogą zbawienia w odniesieniu do drogi proponowanej przez religię Jezusa? Jakie miejsce w wielości religijnych dróg zbawczych zajmuje chrześcijaństwo, Kościół? Jaka jest relacja chrześcijaństwa do innych tradycji religijnych, zwłaszcza w aspekcie proponowanej przez niego w Jezusie Chrystusie drogi zbawienia. Zagadnienie niniejsze, zwłaszcza w dobie posoborowego otwarcia Kościoła na świat i jego bogate tradycje religijne nabiera szczególnej aktualności.

Chrześcijaństwo, od samego początku swojego istnienia, przez fakt swojego pochodzenia od Bożego Syna Jezusa Chrystusa świadome jest wyjątkowego charakteru. Swoją istotę rozumie jako objawioną i uwiarygodnioną przez Boga drogę zbawienia, która – w przeciwieństwie do judaizmu – otwarta jest dla wszystkich ludzi niezależnie od ich etnicznej przynależności i realizuje się przez jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa. Św. Piotr w mowie przed Sanhedrynem wyraża to słowami: „I nie ma w żadnym innym zbawienia (...), w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Podobnie w innych miejscach Dziejów Apostolskich ten sam apostoł mówi: Jezus Chrystus jest „Panem wszystkich”, „Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych”, dlatego „każdy kto w niego wierzy, przez Jego imię otrzymuje odpuszczenie grzechów (Dz 10,36.42-43). Sobór Watykański II wyraża tę prawdę między innymi w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele: „pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest *jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia* (KK 14).

Problematyka wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa oraz jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa stała się przedmiotem wielu analiz teologicznych doby posoborowej. Ożywiona dyskusja w zakresie właściwego kształtu relacji oferty zbawczej chrześcijaństwa i religii pozachrześcijań-

skich pojawiła się w kontekście rozwoju tzw. pluralistycznej teologii religii Johna Hicka, czy Paula F. Knittera oraz kontrowersyjnych poglądów między innymi Jacques'a Dupuis i Rogera Haighta. Wobec coraz częstszych prób relatywizacji wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa i jedyności zbawczej Jezusa Chrystusa głos zabrano Magisterium Kościoła w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary „Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystus i Kościoła”, wydanym 6 sierpnia 2000 r.

Problematyka ta, będąca w kompetencji teologii religii, stała się dzisiaj przedmiotem wielu poszukiwań teologicznych¹. Wśród licznych autorytetów myśli teologicznej podejmujących tę problematykę znajduje się także twórca kontekstualnej koncepcji teologii fundamentalnej, boński jezuita H. Waldenfels. W jego przekonaniu rozumienie Kościoła jako wspólnoty pójścia za Chrystusem, w której urzeczywistnia się powszechne orędzie zbawcze, prowokuje – w aspekcie zbawczym – oczywiste pytanie o relację chrześcijaństwa do innych ofert religijnych. Oferty te w ich wewnętrznej perspektywie religijnej postrzegane są jako „prawomocne” drogi zbawienia. W prezentacji tego zagadnienia omawia H. Waldenfels najpierw odniesienie chrześcijaństwa do judaizmu, a potem jego relację do innych religii pozachrześcijańskich².

1. Chrześcijaństwo w relacji do judaizmu

W odniesieniu do judaizmu, eksponowanego na pierwszym miejscu z powodów oczywistego religijnego pokrewieństwa z chrześcijaństwem³, niemiecki teolog fundamentalny wskazuje na potrzebę reorientacji tradycyjnego tryumfalizmu Kościoła nad religią synagogi⁴ w kierunku, właściwego naturze chrześcijaństwa, dostrzegania w Żydach krewnych Jezusa z Nazaretu i tych, którzy są „znakiem dla narodów” Wyznacznikami nowej jakości religijnej komunikacji – motywowanej istniejącą wspólnotą odniesienia do Starego Przymierza – winno być, według przywoływanej przez H. Waldenfelsa sugestii żydowskiego myśliciela D. Flussera – dostrzeżenie podmiotowego istnienia

¹ Do najbardziej znanych opracowań tego zagadnienia w języku polskim należą: Z. Kubacki, *O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa 2005, ss. 554; oraz S. I. Ledwoń, „I nie ma w żadnym innym imienia” *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Lublin 2006, ss. 618.

² H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn i in. 1985¹, 1988², 2000³ s. 423-434; (przeł. polski wydania II) *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj*, Katowice 1993. Przypisy wg ostatniego trzeciego wydania z 2000 r.

³ W sposobie prezentowania relacji do żydów H. Waldenfels zdaje się sympatyzować z J. Moltmannem, który jako jeden z nielicznych – podobnie jak omawiany autor – omawia w swojej eklezjologii religie po prezentacji judaizmu. Por. J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, s. 171-185.

⁴ Ta reorientacja uwarunkowana jest między innymi perspektywą szczególnego doświadczenia Żydów dramatem holocaustu.

judaizmu jako religii niechrześcijańskiej oraz pogłębione zainteresowanie Prawem żydowskim⁵.

Fundamentem relacji Kościoła do Żydów pozostaje – zdaniem niemieckiego jezuitę – artykułowana w Liście do Rzymian (9-11) teologia św. Pawła, którego aktywność misyjna wśród pogan, połączona z odmową wypełniania Prawa, prowadziła ostatecznie do oddzielenia żydowskiej synagogi od wyznawców Chrystusa, ale nie powodowała unicestwienia wybraństwa Izraela (Rz 9,6), czy odwołania istniejącego przymierza z Bogiem. Aktywność misyjna Apostoła Narodów, pomimo faktu odrzucenia Chrystusa, nie przesunęła Narodu Wybranego poza obszar zbawczego działania Boga (Rz 11,18,24). Podobny sens posiada – zdaniem omawianego autora – wypowiedź starca Symeona wobec ofiarowanego w świątyni Jezusa, który został nazwany „zbawieniem wobec wszystkich narodów, światłem na oświecenie pogan i chwałą Izraela” oraz „motywy upadku i powstania wielu w Izraelu” (Łk 2,29-35)⁶.

Więcej miejsca poświęca boński teolog opisowi relacji oferty zbawczej chrześcijaństwa i innych tradycji religijnych. W jego przekonaniu wiek XXI, wskutek dynamicznego rozwoju pluralizmu religijnego, w przeciwieństwie do poprzedniego stulecia będzie nie tyle wiekiem ekumenizmu, ile raczej wiekiem spotkania religii⁷.

2. Chrześcijaństwo w relacji do innych tradycji religijnych

Prezentacja tego międzyreligijnego odniesienia podejmowana jest nie tyle do konkretnych religii, jak to było w przypadku judaizmu – ile raczej w relacji do jakości określanej przez bońskiego teologa jako „inne” (*die Anderen*)⁸, „niechrześcijańskie” (*Nicht-Christen*)⁹, „jeszcze nie-chrześcijańskie” (*Noch nicht-Chri-*

⁵ D. Flusser, *Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie des Judentums*, w: *Christliche Theologie des Judentums*, red. C. Thoma, Aschaffenburg 1978, s. 6-32; tenże, *Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie*, München 1984.

⁶ W. Chrostowski, *Jezus Chrystus w ocenie Żydów i judaizmu*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, M. Rusecki i in. (red.), Lublin 2001, s. 669-691.

⁷ K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002; S. Budzik, Z. Kijas (red.), *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*. Materiały z sympozjum Tarnów-Kraków 14-15 kwietnia 1999, Tarnów 2000.

⁸ *Christentum. V. Verhältnis zu anderen Religionen*, w: LThK³ 2 (1994), k.1120-1122. Zagadnieniu relacji chrześcijaństwa do innych religii, nazywanych także religiami światowymi (*Weltreligionen*), poświęca H. Waldenfels wiele swoich publikacji wśród których na szczególną uwagę zasługują dwa obszernie opracowania: *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*, Bonn 1990 – gdzie wykłada główne przesłanki teologii religii, ze szczególnym odniesieniem do buddyzmu, hinduizmu i islamu – oraz *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II*, Bonn 1997 – gdzie podejmuje wybrane zagadnienia w odniesieniu do fenomenu religijnego Dalekiego Wschodu.

⁹ *Ist der christliche Glaube der einzig wahre? Christentum und nichtchristliche Religionen*, w: „*Stimmen der Zeit*” 205 (1987), s. 463-475. W polskojęzycznej terminologii teologicznej stosuje się zwykle określenie pozbawione elementu negacji „religie pozachrześcijańskie”

sten), religie światowe (*Weltreligionen*)¹⁰, lub też – za K. Rahnerem – jako „anonimowi chrześcijanie” (*anonyme Christen*)¹¹. W istocie to odniesienie ujmowane jest jako relacja, stosunek całego chrześcijaństwa do innych religii pozachrześcijańskich¹². Perspektywę tego odniesienia określa – zdaniem H. Waldenfelsa – fakt sprzeciwu religii pozachrześcijańskich wobec roszczeń chrześcijaństwa do posiadania – w zakresie religijnego istnienia oraz jakości zbawczego otwarcia Boga¹³ – absolutnego charakteru¹⁴. Świadomość tego sprzeciwu nie powinna – zdaniem bońskiego teologa – ani powiększać nieufności wobec innych sposobów „absolutnego otwarcia”, ani też pomniejszać chrześcijańskiej dynamiki dążeń do podmiotowego traktowania innych religii, które w partnerskim odniesieniu mogą istotnie wpływać na modyfikację eklezjalnego myślenia, mówienia

¹⁰ *Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die großen Weltreligionen*, w: „Theologische Akademie” 11, (wyd.) J. Beutler, O. Semmelroth, Frankfurt am M. 1975, s. 38-64.

¹¹ *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 43-44, 423-434.

¹² Do opracowań H. Waldenfelsa tego zagadnienia, poza wyżej wymienionymi z serii *Theologische Versuche*, należą także: *Zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt*, w: „Kairos” 8 (1966), s. 179-192; *Religionen. Kirche begegnet der nichtchristlichen Welt*, Kevelaer 1967; *Anmerkungen zum Gespräch der Christenheit mit der nichtchristlichen Welt*, w: *Kirche in der außerchristlichen Welt*, (red.) W. Böld i in., Regensburg 1967, s. 95-141; *Zur Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen in katholischer Sicht*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” 53 (1969), s. 257-278; *Theologie im Kontext der Weltgeschichte*, w: „Lebendiges Zeugnis” 32 (4/1977), s. 5-18; *Einführung in die Theologie der Religionen*, ZMR 63 (1979), s. 208; *Die Zukunft der Menschheit und die Antwort der Religionen*, w: P. Fiedler i in. (wyd.), *Studientexte Funkkolleg Religion*, Weinheim-Basel 1985, s. 487-509; *Ist der christliche Glaube der einzig wahre? Christentum und nichtchristliche Religionen*, „Stimmen der Zeit” 205(1987), s. 463-475; *Christliche Offenbarung in der Begegnung der Religionen*, w: *Erfahrung des Absoluten – Absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis*. J. Schmitz zum 65. Geburtstag, (wyd.) B.J. Hilberath, Ch. Linden, Düsseldorf 1990, s. 88-104; *Zwischen Dialog und Protest. Religionstheologische Anmerkungen zu den Neuen Religiösen Bewegungen*, „Stimmen der Zeit” 210 (1992), s. 183-198; *Die Spannungen ehrlich aushalten. Christliche Identität im Spannungsfeld der Religionen*, „Herder-Korrespondenz” 47 (1993), s. 30-34; *Christentum. V. Verhältnis zu anderen Religionen*, LThK³ 2 (1994), k.1120-1122; *Theologie der Religionen. Problemstellung und Aufgabe*, „Stimmen der Zeit” 216 (5/1998), s. 291-301; *Christus a religie*, Kraków 2004, ss.148.

¹³ *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 44-47; *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, w: „Handbuch der Fundamentaltheologie” T 2, wyd. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler. Freiburg im Br. - Basel - Wien 1985-88, s. 241-266; *Die Zukunft der Menschheit und die Antwort der Religionen*, w: *Studientexte Funkkolleg Religion*, P. Fiedler i in. (wyd.), Weinheim-Basel 1985, s. 491, 498.

¹⁴ Chodzi tu nie tylko o fakt, że chrześcijaństwo jest faktycznie najwyższą z istniejących religii, ale i przekonanie, że prezentuje ono ostateczne, niezastąpione, wyłącznie i powszechnie zobowiązujące otwarcie się Boga dla wszystkich ludzi i czasów. Por. W. Kasper, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, w: „Sacramentum Mundi”, Theologisches Lexikon für die Praxis, t I, wyd. K. Rahner. A Darlap, Frankfurt 1967-1969, k. 39.

i działania¹⁵. Okazuje się jednak, że zainteresowanie religiami pozachrześcijańskimi i ich odniesieniem do chrześcijaństwa, nie znajduje, zdaniem H. Waldenfelsa – pomimo dynamicznego rozwoju pluralizmu w różnych obszarach życia – większego zrozumienia w chrześcijańskiej refleksji teologicznej¹⁶.

Obligującym motywem podmiotowego kształtowania postawy dialogicznej relacji międzyreligijnych jest – zdaniem omawianego autora – odnośna artykulacja soborowej deklaracji *Nostra aetate*¹⁷, która w nr 2 wskazuje „aby synowie Kościoła z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują”¹⁸. Wyrażną sugestią *Magisterium Ecclesiae* dialogiczno-podmiotowej orientacji w kształtowaniu międzyreligijnego odniesienia odnajduje omawiany autor szczególnie w słowach: *uznawali, chronili i wspierali*. Istotnym warunkiem realizowania takiego kierunku dialogu i właściwego rozumienia chrześcijańskich roszczeń jest potrzeba lepszego, wzajemnego poznania, połączona z uznaniem prawa innych (achrześcijańskich) podmiotów religijnych do ich własnego rozumienia tożsamości religijnej i wynikającej z niej roszczeń.

Rozpoznanie rzeczywistego kształtu dialogu Kościoła z religiami wskazuje – zdaniem niemieckiego jezuitę – na konieczność jakościowej weryfikacji sposobu postrzegania i wartościowania innych tradycji religijnych. Nad jakością kształtowania się dotychczasowej religijnej aksjologii pokutowało apodyktyczne i często arbitralne stosowanie własnej optyki konfesyjnej, co powodowało niejednokrotnie zakłócenie w poznaniu właściwego obrazu „wierzącego inaczej” Dla poprawienia tego chrześcijańsko-kościelnego patrzenia na pozachrześcijańskie tradycje religijne należy – zdaniem omawianego autora – przede wszystkim: lepiej poznać sposób achrześcijańskiego samorozumienia (*Autointerpretation*)¹⁹, dokonać oceny własnej tożsamości religijnej z achrześcijańskiej perspektywy (*Heterointerpretation*)²⁰, lepiej poznać historyczny kontekst międzyreligijnego spotkania, uznać obecność religii w świecie w jej powszechności i różnicowaniu oraz ich możliwości realizowania wspólnych

¹⁵ *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 424.

¹⁶ H. Waldenfels, *Teologia religii*, w: *Leksykon religii. Zjawiska - Dzieje - Idee* – Idee, red. F. König, H. Waldenfels. Warszawa 1997, przekł. P. Pachciarek, s. 486-487; *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 424.

¹⁷ *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*, Bonn 1990, s. 75-87; *Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus „Nostra aetate“*, w: *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vaticanum*, Festschrift K. Rahner, (wyd.) E. Klinger, K. Wittstadt, Freiburg i. in. 1984, s. 757-775.

¹⁸ H. Waldenfels wskazuje, że owa deklaracja jest pierwszym głosem Kościoła katolickiego podejmującym kwestię pluralizmu religii jako tematu przyszłości. Por. *Teologia religii*, LR, s. 487.

¹⁹ *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*, Bonn 1990, s. 71-74.

²⁰ *Die neuere Diskussion um die „anonymen Christen“ als Beitrag zur Religionstheologie*, ZMR 60 (1976), s. 176-178.

zadań wobec świata²¹. Skuteczność weryfikacji dialogicznego odniesienia uzależniona jest – zdaniem bońskiego teologa – od świadomości, że pełne rozumienie innych tradycji religijnych może dokonać się nie tyle na płaszczyźnie teoretyczno-naukowej, ile raczej praktyczno-egzystencjalnej.

Fundamentalnym przedmiotem napięcia w odniesieniu Kościoła do innych religii jest – zdaniem H. Waldenfelsa – kwestia zbawczego poznania (Objawienia) Boga. Kościół, zastrzegając sobie wyjątkowość w uobecnianiu pełni Objawienia zbawczego w Chrystusie, napotyka na sprzeciw zbawczych roszczeń innych tradycji religijnych. Tym samym powstaje w płaszczyźnie międzyreligijnej komunikacji pytanie, czy i jak urzeczywistnia się zbawcze poznanie Boga w innych tradycjach religijnych? Czy chrześcijaństwo słusznie rezerwuje sobie w tym względzie prawo do wyłączności? *Magisterium Ecclesiae* w Konstytucji o Kościele Soboru Watykańskiego II wskazuje – zdaniem omawianego autora – z jednej strony na możliwość zbawienia tych, którzy nie należą formalnie do Kościoła (KK 16²²), a szukają Boga szczerym sercem, pełnią nakazy sumienia i usiłują wieść uczciwe życie; zaś z drugiej strony, Sobór uczy o konieczności Kościoła do zbawienia (KK 14²³). Dokument soborowy odmawia zbawienia tym, którzy należąc formalnie do Kościoła przez brak trwania w miłości, tj. obecni są w nim „ciałem” a nie „sercem” (KK 14²⁴) oraz tym, którzy posiadając świadomość konieczności Kościoła do zbawienia, nie chcieliby do niego wstąpić, lub w nim wytrwać (KK 14²⁵).

Kontrowersyjność odpowiedzi Soboru na postawione pytania przyczyniła się – zdaniem bońskiego teologa – do dynamicznego rozwoju teologiczno-

²¹ *Theologie der nichtchristlichen Religionen. Konsequenzen aus „Nostra aetate”*, s. 770; *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 425.

²² KK 16 – „Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie. Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie”

²³ KK 14 – „Uczy zaś, opierając się na Piśmie świętym i Tradycji, że ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia, On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół, On to właśnie podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu (por. Mk 16,10, J 3,5) potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę”

²⁴ KK 14 – „Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła „ciałem”, ale nie „sercem”

²⁵ KK 14 – „Nie mogliby tedy być zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać”

religijnej refleksji²⁶ na temat problemu obecności zbawczego poznania (Objawienia) Boga w religiach. Refleksja ta często polemicznie odnosi się do ducha *Vaticanum II* w tym względzie. H. Waldenfels, powołując się na autorytet P. Schmidta-Leukela²⁷, ukazuje potrójny charakter eklezjalno-religijnych odniesień: ekskluzywistyczne, inkluzywistyczne i pluralistyczne²⁸.

a. Postawa ekskluzywistyczna: zbawcze poznanie Boga obecne jedynie w chrześcijaństwie

Pogląd ekskluzywistyczny²⁹, nazywany także eklezjocentryzmem, charakteryzuje przekonanie, że jedynie w religii chrześcijańskiej urzeczywistnia się zbawcze poznanie i doświadczenie Boga, w przeciwieństwie do innych religii, które takiego zbawczego poznania albo nie posiadają, albo w nikłym zakresie³⁰. Ekskluzywna orientacja zdaje się – zdaniem niemieckiego jezuitę – emanować z werbalnej interpretacji patrystycznej zasady św. Cypriana, biskupa Kartaginy *Extra Ecclesiam nulla salus*³¹, wypowiedzianej z troski o zbawienie pozostających poza Kościołem³². H. Waldenfels wskazuje, że analiza

²⁶ Wybrane przykłady literatury teologiczno-religijnej: G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975; H. Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt 1977; M. Seckler, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, „Theologische Quartalschrift“ 166 (1986), s. 164-184; T. Dola, *Teologia religii. Próba zarysu problematyki*, STHSO 12 (1987), s. 5-18; T. Dajczer, *Teologia religii*, w: M. Wojciechowski (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa 1990, s. 45-65; J. Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997; P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuiried 1997; M. Rusecki (red.), *Wokół deklaracji Dominus Iesus*, Lublin 2001; J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, ss. 356; F. Solarz, *Sobór Watykański II a religie niechrześcijańskie*, Kraków 2005, ss. 534.

²⁷ P. Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen*, s. 65-97. Klasyfikacja ta znalazła także uznanie w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 30.09.1996 r. *Chrześcijaństwo i religie* (przekł. polski dokumentu znajduje się w *Chrześcijaństwo a religie*, red. I. S. Ledwoń, K. Pek i in., Lublin-Warszawa 1999, s. 13-54).

²⁸ Wybrane polskojęzyczne opracowania tej kwestii: M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 277-286; I. S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo a religie*, red. tenże, K. Pek i in., Lublin-Warszawa 1999, s. 81-100; tenże, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red H. Zimoń, Lublin 2000, s. 511-530; tenże, „*I nie ma w żadnym innym imienia*” *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Lublin 2006, ss. 618.

²⁹ Należy zauważyć, że prezentowana przez H. Waldenfelsa teologiczna artykulacja zagadnienia relacji Kościoła do innych religii w takim kształcie znalazła się dopiero w III wydaniu podręcznika *Kontextuelle Fundamentaltheologie* z roku 2000.

³⁰ *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 426.

³¹ Cyprian, *De ecclesie unitate*, c. 6, CSEL III/1-2,214; teza ta znajduje się także u Orygenesa *In Iesu Nave* 3,5 (PG 12,841).

³² Zob. na temat formuły i jej rozumienia: I. S. Ledwoń, *Extra Ecclesiam salus nulla*, w: „Leksykon Teologii Fundamentalnej”, red. M. Rusecki, i in., Lublin-Kraków 2002, s. 389-395; J. Kracik, *Święty Kościół grzesznych ludzi*, Kraków 1998, s. 245-262; J. Beumer, *Extra Ecclesiam nulla salus*, LThK² III, k. 1320 in.

tekstu zasady w jej historyczno-genetycznym uwarunkowaniu nie pozwala rozumieć go jedynie w znaczeniu uniwersalno-ekskluzywnym, tj. w sensie odmowy możliwości zbawienia wszystkim pozostającym poza Kościołem. Tekst intencyjnie adresowany był do tych, którzy niejako z własnej woli (heretycy, schizmatycy itp.) pozostawali formalnie poza Kościołem³³. Semantyczne ciężenie formuły w kierunku radykalnego ekskluzywizmu, kojarzonego z nią na długie stulecia, dokonała się – w przekonaniu bońskiego teologa – za przyczyną św. Fulgencjusza z Ruspe (+533)³⁴, którego dosłowne sformułowania stały się podstawą urzędowego orzeczenia na Soborze Florenckim (1442): „święty, rzymski Kościół mocno wierzy, wyznaje i głosi, że nikt, kto znajduje się poza Kościołem katolickim nie tylko poganin, ale także żaden żyd, heretyk i schizmatyk nie będzie miał udziału w życiu wiecznym, ale popadnie w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom, jeżeli przed końcem życia nie zdecyduje o wejściu do jedności Kościoła (DH 1351, BF II 25).

W praktyce eklezjalnej – twierdzi H. Waldenfels – wszelkie próby radykalnie ekskluzywnego rozumienia formuły Cypriana i tekstu florenckiego były odrzucane³⁵ i orientowały się semantycznie w kierunku, obecnej w *Vaticanum II*, wykładni chrystologicznej – *extra Christum nulla salus* (poza Chrystusem nie ma zbawienia). Wykładnia ta – przenosząc problem ekskluzywności zbawienia z Kościoła na osobę Chrystusa – przywróciła formule Cypriana jej pierwotne i właściwe znaczenie, tj. zachętę członków Kościoła do wierności i jako taka nie stoi w sprzeczności z Bożym powołaniem do zbawienia wszystkich ludzi³⁶. Do biblijnych podstaw chrystologicznej interpretacji wypowiedzi: „i nie ma w żadnym innym zbawienia” (Dz 4,12)³⁷ zdaje się odwoływać – zdaniem niemieckiego jezuitę – nie tylko refleksja teologiczna P. F. Knittera, który pierwotnej, anglojęzycznej wersji swojego teologiczno-religijnego opracowania *Ein Gott – viele Religionen* nadał tytuł *No other Name?*, ale także dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1996 r. *Chrześcijaństwo i religie* (63-70; 81)³⁸.

Chrystologiczna interpretacja formuły Cypriana, która otwiera możliwość zbawienia poza pełną przynależnością do wspólnoty Kościoła wszystkim, którzy usiłują żyć zgodnie z nakazami sumienia (KK 16; ChR 81), staje się – zdaniem H. Waldenfelsa – powodem kolejnego pytania, jak dalece należy rozu-

³³ Podobne rozumienie tekstu przedstawia cytowana w przypisie 134 wypowiedź KK 14.

³⁴ Ekskluzywne rozumienie formuły zawarł w dziele *De fide ad Petrum seu de Regula Fidei*, PL 65, 703 n.

³⁵ H. Waldenfels wymienia tu orzeczenie Świętego Oficjum z 8 sierpnia 1949 do abpa Bostonu odrzucające interpretację tekstu wyłączającą wszystkich niekatolików od wiecznego zbawienia (DS. 3866-3873). Autor interpretacji L. Feeney został w 1953 r. ekskomunikowany.

³⁶ *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 429.

³⁷ Dz 4, 12 – „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni”

³⁸ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie* (1996), w: „Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996”, Kraków 2000, s. 393-434.

mieć łączenie zbawienia z Chrystusem, jeżeli zbawcza wola Boga rozciąga się na wszystkich ludzi? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie – choć nie jest *explicite* artykułowana przez bońskiego teologa – zawiera się w rozumieniu natury Kościoła jako powszechnego sakramentu, znaku zbawienia³⁹, gdzie obok elementu empirycznego, widzialnego eksponowany jest element niewidzialny, transcendentny, nadprzyrodzony. Element transcendentny ogarnia tych wszystkich, którzy – choć formalnie nie należą do Kościoła – to przez łaskę są związani z Chrystusem, przyporządkowani do Kościoła, znajdując się w orbicie Jego zbawczego działania. Tam bowiem, gdzie zbawczo działa Chrystus, działa wraz ze swoim Kościołem i poprzez Kościół. Kościół jako sakrament zbawienia świata jest nawet tam, gdzie świat nie jest Kościołem⁴⁰.

Chrystologiczne nachylenie w interpretacji zasady *Extra Ecclesiam nulla salus* wprowadza – zdaniem H. Waldenfelsa – uzasadniony teologicznie dystans do eksplikacji ekskluzywistycznych ustępując miejsca, obecnym od początku w refleksji teologiczno-religijnej, interpretacjom inkluzywistycznym.

b. Postawa inkluzywistyczna: zbawcze poznanie Boga możliwe także poza chrześcijaństwem

Interpretacja inkluzywistyczna, określana także chrystocentryczną, w odróżnieniu od poprzedniej, dopuszcza – zdaniem niemieckiego jezuitę – możliwość zbawczego poznania (Objawienia) Boga poza przestrzenią zbawczej ekonomii Starego i Nowego Testamentu, ale chrześcijaństwu jako religii najdoskonalszej przypisuje pełnię tego zbawczego poznania i doświadczenia⁴¹. Obszar zbawczych możliwości religii pozachrześcijańskich, przy jednoczesnej afirmacji wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa, jest przedmiotem teologicznej dysputy, co powoduje pluralizm teologicznych ujęć i argumentacji. Sam H. Waldenfels, choć wskazywał na inkluzywistyczne nachylenie interpretacji formuły św. Cypriana, to w prezentację postawy inkluzywistycznej włącza zagadnienie „pragnienia Kościoła” (*votum Ecclesiae*) i „anonimowego chrześcijaństwa”

Kerygma uniwersalności zbawienia w Chrystusie i powszechnej skuteczności Jego odkupieńczej łaski rozwijała się – zdaniem niemieckiego jezuitę – w praktyce eklezjalnej paralelnie z doktryną o soterycznej konieczności wiary, chrztu i Kościoła. Przekonanie o możliwości aktualizacji powszechnego powołania do zbawienia powodowało, że już w okresie patrystycznym dochodziło do ujawniania możliwości komunikacji zbawczej łaski, wszędzie tam, gdzie zbawcze dzieło Chrystusa i środki prowadzące do niego nie otrzymały poznawczej, czy wolitywnej artykulacji. H. Waldenfels wskazuje tu na doktrynę „o pragnieniu” (*votum, desiderium*) chrztu i Kościoła. Wskazana już przez św. Ambrożego możliwość „chrztu z pragnienia”, rozwinięta w scholastyce jako „*votum sacramenti*”, oficjalnie została wypowiedziana na Soborze Trydenckim (DS. 1524, 1543), w encyklice papieża Piusa XII *Mistici Corporis Christi*

³⁹ *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 337.

⁴⁰ I. S. Ledwoń, *Extra Ecclesiam salus nulla*, LTF, s. 392.

⁴¹ Tamże, s. 426.

(1943), oraz w liście Kongregacji św. Oficjum *Suprema haec sacra* (1949) do abpa Bostonu w sprawie ekskluzywistycznych poglądów L. Feeneya.

Kongregacja św. Oficjum, odwołując się do wspomnianych artykułacji *Magisterium Ecclesiae* podkreśliła, że ten kto chce osiągnąć zbawienie, niekoniecznie musi stać się faktycznym członkiem Kościoła, wystarczy, że złączy się z Nim intencją lub pragnieniem (*votum solummodo desiderio - sacramenti vel Ecclesiae* DS 3871), które może być – jak w wypadku katechumena – wyrażone *explicite* lub *implicite*, tj. zawarte w innych aktach religijnych (DS. 3870) np. aktach doskonałej miłości (*perfecta caritatis*), czy wiary nadprzyrodzonej (*fides supernaturalis*) (DS 3872). H. Waldenfels zwraca uwagę na fakt, że wspomniany dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1996 r. podejmuje soborowe zawężenie sposobu rozumienia elementu zbawczej komunikacji *in voto* w odniesieniu do wypowiedzi papieża Piusa XII. *Vaticanum II* mówi tylko o *votum explicitum* w stosunku do – artykułowanego przez katechumenów – pragnienia wcielenia do Kościoła (LG 14). Niezależnie od tego wiodąca idea nauczania Kościoła pozwala – zdaniem niemieckiego jezuita – stwierdzić, że każdy kto egzystencjalnie podejmuje wezwanie sumienia do życia wiary i miłości, podąża za Chrystusem-drogą i pozostaje w obszarze działania Jego zbawczej łaski⁴².

Istotne miejsce w rozumieniu postawy inkluzywistycznej zajmują, pochodzące od K. Rahnera: kategoria „anonimowego chrześcijaństwa” (*anonymen Christentum*)⁴³ oraz formuła „prawomocności innych religii” (*Legitimität der Religionen*). Obydwie kategorie – zdaniem bońskiego teologa – jawią się, obok *votum sacramenti* i *votum Ecclesiae*, jako możliwe obszary zbawczej komunikacji łaski poza granicami formalnej eklezjalności, tj. poza formalną przynależnością do Kościoła. Niemiecki teolog przypisuje „anonimowemu chrześcijaństwu” i formule „prawomocności innych religii” istotne znaczenie w inspirowaniu soborowej eklezjologii i posoborowej refleksji teologiczno-religijnej⁴⁴.

Chrześcijańskie roszczenie do absolutnego (wyjątkowego) charakteru w relacji do innych religii nie może wykluczać – stwierdza H. Waldenfels za K. Rahnerem – możliwości udzielenia przez Boga, ze względu na Chrystusa, elementów nadprzyrodzonej łaski także podmiotom religii przedchrześcijańskich, gdyż obok – przyczynowanych pierwotną winą – elementów błędów i zepsucia, religie te zawierają także elementy naturalnego poznania Boga i mogą być postrzegane, choć w różnym stopniu, jako prawomocne religie (*legitime Religionen*). W tym sensie wyznawcy innych religii winni być postrzegani jako „anonimowi chrześcijanie”⁴⁵, a Kościół, nie jako ekskluzyw-

⁴² Tamże, s. 430.

⁴³ *Absolutheitsanspruch des Christentums*, w: LThK³ 1(1993), k. 80; *Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die großen Weltreligionen*, w: „Theologische Akademie” 11, J. Beutler, O. Semmelroth (wyd.), Frankfurt a. M. 1975, s. 38-64; *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, w: „Hochland” 62 (1970), s. 202-217

⁴⁴ *Die neuere Diskussion um die „anonymen Christen” als Beitrag zur Religionstheologie*, ZMR 60 (1976), s.161-179; *Begegnung der Religionen*, Bonn 1990, s. 53-74.

⁴⁵ Por. *Begegnung der Religionen*, s. 53-70; *Die neuere Diskussion um die „anonymen Christen”*, s. 161-180.

na wspólnota oczekujących zbawienia, ale jako empiryczna i historyczno-reprezentatywna artykulacja tego, co w ufny oczekiwaniu chrześcijanina istnieje jako ukryta rzeczywistość poza granicami widzialnego Kościoła.

Wobec określonych zastrzeżeń wysuwanych pod adresem teologicznych sugestii K. Rahnera H. Waldenfels stwierdza, że istota anonimowego chrześcijaństwa, ilustrująca określony model aktualizacji łaski zbawienia w obszarze pozachrześcijańskim, wyraża się w egzystencjalnej, choć nie bezpośredniej, orientacji (opcji) ku Chrystusowi, gdyż motywem prawomocności określonej religii jest egzystencjalne spotkanie z orędem Chrystusa. Nauka o „anonimowej aplikacji łaski zbawienia” nie pomniejsza soterycznego waloru chrześcijaństwa jako religii pozostającej obiektywnym i szczytowym punktem dziejów religii, choć roszczenia absolutności chrześcijaństwa relatywizują pozachrześcijańskie tradycje religijne z jednej strony, a uznanie ich za anonimowe drogi zbawienia pomniejsza prowokacyjność roszczeń absolutnego wymiaru samego chrześcijaństwa.

Chrystocentryczna orientacja soterycznej aktualizacji – twierdzi H. Waldenfels – nadaje rozumieniu Kościoła dynamicznego wymiaru, oznacza bowiem Jego większe otwarcie na „innych” w pielgrzymującej wspólnocie drogi, co wyraźnie zostało wyeksponowane w opisie natury Kościoła, nie bez biblijnych odniesień (Iz 2,2-5; Ap 21,2-5), także w soborowym dokumencie *Lumen gentium*. Dlatego – zdaniem omawianego autora – świadomość, że zdecydowana większość żyjących na ziemi nie znajdzie się w egzystencjalnym kontakcie z chrześcijaństwem, upoważnia do dychotomicznej dystynkcji postrzegania Kościoła jako „nadzwyczajnej”, a innych religii jako „zwyyczajnej” drogi zbawienia⁴⁶.

c. Postawa pluralistyczna: chrześcijaństwo i religie to równorzędne drogi zbawienia

Wyjątkowość chrześcijaństwa w rozstrzyganiu o zbawieniu, akceptowana przez pogląd ekskluzywistyczny i inkluzywistyczny jest całkowicie relatywizowana w postawie teologiczno-religijnego pluralizmu⁴⁷, zwanej też teocentryczną. Wyraża ona przekonanie, że chrześcijaństwo stanowi – podobnie jak inne religie – równorzędną drogę do Boga i zbawienia⁴⁸. Jeżeli ekskluzywizm głosił soteryczną normatywność Kościoła, a inkluzywizm Chrystusa, to postawa pluralistyczna, nie kwestionując wyjątkowości oraz soterycznej normatywności Chrystusa, wskazuje, że Chrystus niekoniecznie musi być postrzegany za jedyną i wyczerpującą normę

⁴⁶ Terminologię tę H. Waldenfels przywołuje za R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen“*, Freiburg im Br. 1963, s. 84-87; *Die neuere Diskussion um die „anonymen Christen“*, s. 173-175.

⁴⁷ Zob. K. Kaucha, *Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii* J. Hicka i P. F. Knittera, w: *Chrześcijaństwo a religie*, red. I. S. Ledwoń, K. Pek i in., Lublin-Warszawa 1999, s. 123-135; S. Budzik, *Pluralistyczna teologia religii*, w: tenże, *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum Tarnów-Kraków 14-15 kwietnia 1999*, Z. Kijas, (red.), Tarnów 2000, s. 163-178.

⁴⁸ *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 1996, s. 167-169; *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 432.

właściwej relacji do Boga⁴⁹. Taki sposób relatywizacji normatywności soterycznej Chrystusa w poglądzie pluralistycznym opiera się – zdaniem niemieckiego jezuita – na gnozeologicznym przekonaniu, że to, co konieczne, bezwarunkowe (*das Unbedingte*) w sensie właściwym, samo w sobie (*der Sinn an sich*) jest nieosiągalne.

Doświadczenia teologiczno-religijne w nie-teistycznym kontekście azjatyckim pokazują – zdaniem H. Waldenfelsa – że postawa pluralistycznego teocentryzmu może przybierać postać soteriocentryzmu, tj. eksponowania w tradycjach religijnych, w sensie soterycznej normatywności, określonych elementów zbawczych bez konieczności odniesienia do Boga⁵⁰.

Pluralistyczna orientacja teologii religii powodowana jest – zdaniem bońskiego teologa – odwołaniem się do filozoficzno-religijnego aprioryzmu oraz związanej z nim relatywizacji problemu Jezusa⁵¹. Jeden z wiodących przedstawicieli pluralistycznej teologii religii J. Hick, idąc za epistemologicznymi sugestiami I. Kanta, wyróżnia w religijnym bycie sferę numenu i fenomenu. Rzeczywistość transcendentna (*The Real*), która ujawnia się poznawczo (dla nas) w płaszczyźnie fenomenu jako bogate spektrum zróżnicowanych faktów religijnych, w płaszczyźnie numenu (tj. tym czym jest jako byt w sobie) jest niedostępna podmiotowi poznającemu, co powoduje w rezultacie brak możliwości odpowiedzi na pytanie kim Transcendencja jest w rzeczywistości. W przestrzeni niewiedzy o numinotycznej warstwie Transcendencji, lub też niemożności orzekania o Niej – twierdzi Hick – wszystkie religie są sobie równe. Dlatego wszelkie deskryptywne orzekanie (osoba – rzecz) lub wartościowanie (dobry – zły), które istnieje, czy ma znaczenie w obszarze ludzkiego doświadczenia, nie może obowiązywać – zdaniem Hicka – w dosłownym sensie w odniesieniu do niedoświadczonej podstawy tego obszaru⁵². Wszelkie religijne wypowiedzi, tam gdzie prawda w sobie pozostaje niedostępna i niewypowiedziana, zachowują znaczenie jedynie dla praktyki religijnej i dlatego nie można rozsądzić czy i jakie znaczenie mają przekonania religijne. Tak motywowana filozoficznie relatywizacja religijnych poglądów i roszczeń, także chrześcijańskich, owocuje – zdaniem H. Waldenfelsa – ogólnym postulatem teologii religijnego pluralizmu.

W przekonaniu bońskiego teologa uwikłanie teologii religii w kontekst filozoficznej aporetyki⁵³ powoduje, że pluralistyczna teologia religii traci swą dialogiczność wobec teologicznych poglądów motywowanych inną gnozeologią (teorią poznania) i zasadniczo przesuwą przedmiot dyskusji na określoną koncepcję filo-

⁴⁹ W tym miejscu H. Waldenfels odwołuje się do tekstów P. Schmidt-Leukela, *Theologie der Religionen. Probleme*, s. 562-576.

⁵⁰ Szczególny rezonans takiej orientacji religijnego pluralizmu ilustruje H. Waldenfels na przykładzie publikacji J. Dupuis, *Toward a Christian theology of religious pluralism*, Maryknoll NY 1997 (*W kierunku chrześcijańskiej teologii religijnego pluralizmu*).

⁵¹ W krytyce modelu pluralistycznego posiłkuje się H. Waldenfels następującymi opracowaniami: R. Schwager (wyd.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg 1996; tenże (wyd.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand*, Freiburg 1998.

⁵² J. Hick, *Religion*, München 1996, s. 269.

⁵³ To znaczy w obszar nierozwiązywalnych zagadnień filozoficznych.

zofii religii, a właściwie na kontrowersyjną koncepcję teoriopoznawczą idealizmu transcendentального Kanta oraz związane z nią pytanie, na ile ludzkie akty poznawcze partycypują w procesie współtworzenia świata?⁵⁴. Zaproponowany przez zwolenników pluralistycznej teologii religii horyzont noetyczny, który głosi w procesie poznania niemożliwość przejścia z dostępnej nam subiektywnej warstwy fenomenu (prawda dla mnie) do obiektywnej sfery numenu (prawda w sobie), powoduje w konsekwencji relatywizację wszelkich pytań o prawdę, w tym także o soteryczną normatywność osoby Chrystusa i wspólnoty Kościoła⁵⁵.

W kontekście podejmowanej dyskusji H. Waldenfels wskazuje z jednej strony na swego rodzaju oryginalność chrześcijańskiego roszczenia normatywności zbawczej Chrystusa, niespotykanego w żadnej innej religii, a z drugiej strony stawia retoryczne pytanie – podczas, gdy w obszarze teologiczno-religijnej refleksji przyjmowana jest prawda o możliwości zbawienia dzięki łasce Chrystusa także poza granicami „chrześcijańskiej drogi” – czy religijna prawda o Chrystusie jedynym Zbawicielu świata usprawiedliwia postawy wyniosłości niektórych chrześcijan i przykłady ich eklezjalnego tryumfalizmu, czy zarozumiałości? Warunkiem rozwoju, koniecznej tu, postawy dialogicznej otwartości jest – zdaniem niemieckiego jezuita, inspirowanego sugestiami J. Dupuis⁵⁶ – większe dowartościowanie w katolickiej refleksji soterycznej nie tyle chrystologii, co raczej pneumatologii, tj. działania Ducha św. i jego owoców⁵⁷. Aplikacja pneumatologicznej optyki w teologiczno-religijnej refleksji pozwala – zdaniem omawianego autora – nie tylko przywrócić innym religiom należną im, także w wymiarze zbawczym, podmiotowość, ale także być impulsem do odkrywania w lustrze innych tradycji religijnych bogactwa nowych treści i skarbów Ewangelii⁵⁸.

Przywołanie poglądów znanego boskiego teologa w zakresie relacji chrześcijaństwa do religii pozachrześcijańskich jest ważnym głosem na forum dyskusji teologiczno-religijnej. H. Waldenfels, poprzez dalekowschodnią formację intelektualną (studiował w Japonii) posiada bogate doświadczenie pozachrześcijańskich tradycji religijnych. Rozprawę habilitacyjną pisał o buddyzmie⁵⁹ a w latach dziewięćdziesiątych poprzedniego stulecia wydał dwa obszernie tomy poświęcone spotkaniu z innymi religiami⁶⁰.

Chociaż w konstruowaniu myśli teologiczno-religijnej aspekcie relacji chrześcijaństwa do innych tradycji religijnych H. Waldenfels nie odbiega od propozycji myślowych innych autorytetów teologicznych, to jednak pod adresem jego koncepcji można podać kilka uwag krytycznych. Boński teolog, mówiąc

⁵⁴ S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1997, s. 18.

⁵⁵ *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, w: HFTh 2, s. 241-266; *Begegnung der Religionen*, Bonn 1990, s. 305-319.

⁵⁶ J. Dupuis, *Toward a Christian theology of religious pluralism*, Maryknoll NY 1997.

⁵⁷ *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus. Anmerkungen zum „Fall Dupuis“*, *Stimmen der Zeit* 217 (9/1999), s. 597-610.

⁵⁸ *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 434.

⁵⁹ *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*. Mainz 1982

⁶⁰ Por przypisy nr 8; *Begegnung der Religionen* oraz *Gottes Wort in der Fremde*.

o pozachrześcijańskich możliwościach aktualizowania się łaski zbawienia (*votum Ecclesiae, votum sacramenti, anonimowe chrześcijaństwo*) nie odpowiada na pytanie, w jaki konkretnie sposób może dochodzić w określonych religiach do zbawczej aktualizacji. Chociaż sam autor wyraźnie deklaruje dystans do tezy o równości wszystkich religii, to jednak nie precyzuje dokładnie, czy chodzi tu tylko o określenie inności (różności) ofert zbawczych, wśród których chrześcijańska jest jedną z wielu, czy też o orzeczenie braku ich równości zakładające szczególność i wyjątkowość chrześcijańskiej drogi zbawienia⁶¹.

Boński jezuita mówi o kojarzeniu pluralistycznej teologii religii z przedstawicielami protestanckimi i katolickimi (*Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 426), lub też z określoną opcją teologii chrześcijańskiej, co może rodzić wrażenie, że jest ona elementem teologii Kościoła. Wydaje się, że dokumenty *Magisterium Ecclesiae* wyraźnie wskazują, że teologia pluralistyczna w relatywistycznym postrzeganiu zarówno soterycznej normatywności Chrystusa (teocentryzm) jak i Boga (soteriocentryzm), pozostaje poza obszarem katolickiej ortodoksji⁶².

Niemiecki teolog w odniesieniu do opisanych kwestii teologiczno-religijnych przywołuje zarówno bogate forum dyskutowanych poglądów, opcji, jak i określone stanowisko nauki Kościoła, sam jednak wyraźnie nie określa własnej pozycji pogładowej i jej motywów, co może utrudniać odbiorcy poruszanie się w obszarze ortodoksji. Całokształt poglądów autora, odnośnie wyjątkowości i jedyności pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa, wskazywałby określone nachylenie w kierunku większego dowartościowania teologii religijnego pluralizmu⁶³. Postawa taka może rodzić uzasadniony niepokój, na ile eksponowane przez niego kryterium kontekstualności prowadzi do – postulowanej w założeniu – większej skuteczności w komunikacji chrześcijańskiej prawdy „tekstu”, a na ile do jej relatywizacji⁶⁴?

Wydaje się, że w kształtowaniu relacji chrześcijaństwa do innych religii doby posoborowej wyjątkowe miejsce zajmuje także pontyfikat papieża Jana Pawła II, który 27 października 1986 r. zgromadził przedstawicieli różnych religii świata na wspólnej modlitwie o pokój⁶⁵, wskazując na ważny obszar komunikacji Kościoła z religiami świata i dialogu religii pomiędzy sobą. Nie bez znaczenia są w tym względzie liczne wysiłki i inicjatywy apostołskie papieża Benedykta XVI.

⁶¹ *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 424.

⁶² M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 266-270; I. S. Ledwoń, *Extra Ecclesiam salus nulla*, LTF s. 392-393.

⁶³ Chodzi tu nie tylko o przedmiot pracy habilitacyjnej („Fascynacja Buddyzmem”), ale także o fakt sympatyzowania z azjatyckim obszarem tradycji religijnych i wielokrotnie eksponowanego krytycznego odniesienia do nauki Kościoła w tym względzie (np. pojęcie eklezjalności w *Dominus Iesus*, por.: *In der Nachfolge Jesu zur Selbstidentität der Kirche*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*. M. Rusecki i in. (red.). Lublin 2001 s. 316-352.

⁶⁴ G. L. Müller, *Ist die Einzigkeit Jesu Christi im Kontext einer pluralistischen Weltzivilisation vermittelbar?*, w: *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand*, R. Schwager (wyd.), Freiburg 1998, s. 156-185.

⁶⁵ Zob. I. S. Ledwoń, *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa*, LTF, s. 1346.