

Hans WALDENFELS SJ*

*Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn

Chrystus a religie świata¹

28 października 1965 roku na Soborze Watykańskim II uroczystie proklamowano deklarację *Nostra Aetate* o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. Pośród dokumentów soborowych deklaracje zajmują najniższe miejsce za konstytucjami i dekretami. Pomimo to właśnie dwie deklaracje: *Nostra Aetate* i *Dignitatis Humanae* – deklaracja o wolności religijnej – okazały się w czasach posoborowych jednymi z najbardziej przełomowych dokumentów tego Soboru. Wiązało się to z faktem, że stanowiły one dla Kościoła swoisty rodzaj uwrażliwienia na narastające problemy wnikające z wielkich przemian społecznych, które wtedy następowały. Świat zachodni jako całość i chrześcijaństwo stanowiące jego duchową siłę nośną utraciły pozycję hegemonu. Trwały pokój na przyszłość w świecie pluralistycznym możliwy jest tylko w oparciu o dialog. W czasach, kiedy coraz bardziej szerzy się przemoc, staje się to już oczywiste.

W tej sytuacji chrześcijaństwo musi zadać sobie pytanie, co przynosi ono światu. Ta konieczność wynika stąd, że również inne religie niosą światu własne przesłania. Fundamentem chrześcijaństwa jest przesłanie i osoba JEZUSA z NAZARETU, którego chrześcijanie wyznają jako JEZUSA CHRYSZTUSA. Pytamy zatem najpierw o podstawy dia-

¹ Wykład w Akademii Ignatianum, 15 IV 2015 r.

logu międzyreligijnego w czasach dzisiejszych. Potem jednak musimy zadać sobie pytanie: Jaką rolę odgrywa CHRYSZTUS w religiach świata?

1. Wprowadzenie teologiczne

Kto decyduje się na dialog międzyreligijny, musi zdawać sobie sprawę z tego, z jakiego punktu wyjścia w niego wchodzi i jakie przyjmuje założenia. Jeśli jasne są psychologiczne założenia uczestników takiego dialogu, można przyjąć, że nie będą oni przemilczać swoich prawdziwych przekonań. Wszyscy uczestnicy dialogu będą prezentować własny punkt widzenia i będą próbować go uzasadnić. Przy czym, oczywiście, może się zdarzyć, iż mimo najlepszej woli nie zawsze zrozumie się to, co zostanie powiedziane – czy to z powodu tego, że uczestnicy będą posługiwać się różnymi językami, czy też dlatego, że różnić ich będą założenia myślowe. Na przykład: ktoś, kto uważa, że może uczynić swoje życie szczęśliwym w sensie egzystencjalnym bez jakiegokolwiek odniesienia do Boga, z trudem będzie mógł pojąć i przyjąć drogi myślowe czy „dowody” człowieka wierzącego w Boga. Tam z kolei, gdzie spotykają się wyznawcy religii monoteistycznych, wybrać trzeba będzie inne założenia do dialogu niż w przypadku przedstawicieli religii, w których ostateczna rzeczywistość nie posiada imienia i nie jest jednym z... albo jedynym Bogiem osobowym. Przy każdej z tych opcji trzeba uwzględnić możliwość pojawienia się innego rodzaju trudności.

1.1. Antropologiczny punkt wyjścia

Najłatwiejszym punktem wyjścia dla dialogu międzyreligijnego wydaje mi się pytanie o człowieka. W ten sposób rozpoczynamy nasz dialog od faktycznej rzeczywistości ludzkiej egzystencji, włączonej w świat i przyrodę, która dostępna jest każdemu z rozmówców. Różnice pojawiają się wtedy, gdy zadajemy pytanie, skąd to wszystko się bierze i ku jakiemu zmierza celowi, a więc tam, gdzie chodzi już o głębsze rozumienie rzeczywistości. Na tej płaszczyźnie mamy już do czynienia z interpretacjami. Gdy pytamy o pochodzenie i cel człowieka, to zasadniczo dla wszystkich jest jasne, że człowiek w swej ograniczoności nie jest panem samego siebie. To jednak nie wyklucza faktu,

że w każdej epoce ludzie marzą o tym, że kiedyś staną się stwórcami innych ludzi i że sami zapewnią sobie nieśmiertelność. Gdzie jednak człowiek stwierdza i akceptuje swoją skończoność, pozostają tylko dwie możliwe postawy:

- albo jego pochodzenie i cel pozostają głęboką, nieprzeniknioną tajemnicą i nierozwiązywalną zagadką, wobec których człowiek musi się przyznać do swej niewiedzy, a czasami i do tego, że to go nie interesuje;

- albo człowiek przyznaje się w sposób pozytywny do rzeczywistości, którą jest Bóg, gdyż Bóg — przy całej swej nieusuwalnej tajemniczości — objawił się człowiekowi w historii.

Jednakże i ta druga odpowiedź pozostaje wieloznaczna, ponieważ owo objawienie Boże różnie się postrzega w rozmaitych religiach. O Bogu bowiem mówi się na różnorakie sposoby: w liczbie pojedynczej i mnogiej, jako o osobie, ale też jako o instancji nieosobowej, jako o tym, co Boskie... Nigdzie jednak nie mówi się z tak wielkim naciskiem o radykalnym objawieniu się Boga — o samoudzieleniu się Boga (*Selbst-mitteilung Gottes*) — jak w chrześcijaństwie.

1.2. Problem Boga

W tym miejscu należy skupić się przede wszystkim na trzech religiach, nazywanych abrahamicznymi, które łączy to, że uważają Boga za stwórcę i cel (sędziogo) świata. Wszystkie religie, które uważają się za przeznaczone dla całej ludzkości, podchodzą do problemu Boga na dwa sposoby:

- filozoficzny — poprzez filozoficzne poszukiwanie Boga oraz
- teologiczny — poprzez przyjęcie Bożego objawienia².

Problemem pozostaje nadal sprawa konwergencji, czyli zbieżności obydwu tych sposobów: czy prowadzą one na koniec do tego, którego według św. TOMASZA Z AKWINU „wszyscy nazywają Bogiem”

² Więcej na ten temat w WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele*, s. 105–158; o TOMASZU Z AKWINU: s. 127–129; o PASCALU: s. 131–133 (wydanie niemieckie: WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 123–180; THOMAS VON AQUIN: s. 147–149; PASCAL: s. 150f.). Por. też WALDENFELS, *Odkrywać Boga dzisiaj* (wydanie niemieckie: WALDENFELS, *Gott*).

(por. S.Th. I q.2.a.3). Po niekończącej się dyskusji wokół tzw. *Memo-riatu* PASCALA widać, że ta zbieżność wcale nie jest taka oczywista. W świadectwie tym filozof radykalnie stwierdza: „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych...”. Od strony chrześcijańskiej pojawia się tu jako zagadnienie teologiczne tzw. problem chrystologiczny.

1.3. Problem chrystologiczny

W tym miejscu musimy zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Poszukując wspólnej płaszczyzny do rozmowy w dziedzinie antropologii, niektórzy teologowie godzą się na to, aby prowadzić taką dyskusję z pominięciem problematyki Boga. Są też tacy teologowie, którzy uważają, że należy zajmować się problematyką Boga z pominięciem problematyki chrystologicznej. Jako wspólny punkt wyjścia przyjmują oni naukę o Bogu jako Stwórcy.

Ale bywa też odwrotnie – w wielu religiach bowiem problematyka chrystologiczna jest już od dawna obecna³. Przy tym – co zrozumiałe – akcentuje się przede wszystkim człowieczeństwo JEZUSA. JEZUS jednak nie jest postacią mityczną, lecz właśnie historyczną, uznaną pośród innych postaci historycznych i traktowany jako taka właśnie postać. Nie może to, oczywiście, powstrzymywać teologów przed tym, by podkreślać te cechy życia i śmierci JEZUSA, które – że się tak wyrażę – czynią Go problemem Boga i Objawieniem Boga. Jako Objawienie Boga JEZUS staje się tym, co mówi o Nim Nowy Testament, kiedy nazywa Go Słowem Boga (prolog Ewangelii św. Jana) czy obrazem Boga (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15).

Niestety wiele zasadniczych problemów hermeneutycznych związanych z tą problematyką nie cieszy się należnym zainteresowaniem. Hermeneutyka nie może się bowiem ograniczać tylko do formalnych stron dialogu międzyreligijnego. Nie wolno jej pomijać faktu, że dialog ten ma miejsce między przedstawicielami różnych religii. To zaś

³ Por. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele*, s. 206–223 (wydanie niemieckie: WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 230–247) oraz WALDENFELS, *Chrystus a religie* (wydanie niemieckie: WALDENFELS, *Christus und die Religionen*).

prowadzi do sytuacji, że teologowie chrześcijańscy, włączający się w ten dialog, nie mogą tego czynić, nie wprowadzając do tegoż dialogu ich odniesienia do wiary Kościoła⁴. Oczywiście jest rzeczą ważną, by mówić zrozumiale, ale nie można tego czynić ze szkodą dla wezwania, aby zawsze być gotowym do świadczenia o fundamencie tej nadziei, która jest w nas (por. 1 P 3, 15).

Kierując się tymi właśnie zasadami, spojrzymy teraz na rolę, jaką postać JEZUSA odgrywa w różnych religiach. Będziemy się tu zajmować przede wszystkim tymi religiami, które odgrywają ważną rolę w naszym historycznym kontekście. Są to zasadniczo te religie, które wymienia deklaracja Soboru Watykańskiego II *Nostra Aetate*: judaizm i islam oraz dwie główne religie Azji, czyli hinduizm i buddyzm. Poza tym dzisiaj należy uwzględnić też dwie inne grupy religii, na temat których wiedza w czasie Soboru była poważnie ograniczona, a mianowicie: religie Chin oraz religijne subkultury Afryki i Ameryki Łacińskiej, które w obszarze języka angielskiego przez długi czas były opatrywane deprecjonującą je nazwą *primitive religions*.

W dalszym ciągu naszych rozważań musimy zawsze zważać na dwie sprawy. Z jednej strony będziemy musieli zwracać uwagę na to, czego brakuje różnym wyobrażeniom o JEZUSIE w porównaniu z podstawowymi prawdami wiary chrześcijańskiej. Z drugiej jednak strony zobaczymy, że niektóre kwestie dostrzegane w innych religiach, przełamują często skostniałe schematy kościelnego przepowiadania CHRYSTUSA i ukazują Jego postać w nowym, żywym świetle. W czasach, w których swoistym zadaniem stało się kontekstualne spojrzenie na różne zagadnienia teologiczne, powstają też chrystologie kontekstualne. Każda kontekstualność musi, oczywiście, powstawać w napięciu pomiędzy tekstem i kontekstem. Dla problematyki chrystologicznej oznacza to, że każdy obraz JEZUSA stworzony w innym,

⁴ To pytanie należy zadać w odniesieniu do BARTH, *Dogmatik*. Na początku rozdziału o Soborze Chalcedońskim autor formułuje następującą opinię: „Jest rzeczą anachroniczną udzielanie odpowiedzi na dzisiejsze problemy chrystologiczne przy użyciu formuł Soboru Chalcedońskiego”. Nieco dalej ta wypowiedź jest lekko osłabiona: „Moglibyśmy owszem do niej powracać, ale pod warunkiem, że uwalniamy się od jej ontologicznych intencji” (s. 391). Nie wolno nam jednak unikać tego centralnego problemu dotyczącego bóstwa i człowieczeństwa JEZUSA z NAZARETU.

nowym kontekście musi mieć swój probierz w odniesieniu do Pisma św. i w chrystologii opartej na oficjalnej, autentycznej tradycji interpretacyjnej Kościoła. Chrystologia ta wznosi się na dwóch fundamentach: objawieniu Boga dokonującego się w JEZUSIE CHRYSZTUSIE i zbawieniu wszystkich ludzi dokonany w tym Bożym objawianiu się.

2. Jezus widziany przez różne religie

Nie jest tu rzeczą możliwą, abyśmy przewędrowali całe dzieje religii i pytali, jak owo mnóstwo religii świata postrzegało JEZUSA. To, co nie jest możliwe w przeglądzie historycznym, nie jest też możliwe w przypadku wszystkich aktualnie istniejących religii. Stąd też konieczne jest ograniczenie się tylko do głównych nurtów religijnych świata zachodniego i Azji, a i w tym przypadku nie rościmy sobie pretensji do wyczerpującego ich przedstawienia w tym aspekcie. Zdajemy też sobie sprawę, że religijne subkultury Afryki i Ameryki Łacińskiej wykazują nowy sposób zainteresowania postacią JEZUSA. Akcent kładziony na człowieczeństwo JEZUSA skłania do tego, że uzdrowienie i uwolnienie postrzega się jako dwie najbardziej znaczące cechy JEZUSA i w ten sposób zyskują one nową wymowę.

Kto głosi uzdrowienie (zbawienie), mówi nie tylko o życiu pozagrobowym, ale sprawia, że już tu, na ziemi, rodzi się nowa ufność i nadzieja. W tym miejscu nasze rozważania natrafiają na wnioski, do których dochodzą teologie Trzeciego Świata, a w których JEZUSA postrzega się przede wszystkim jako uzdrowiciela i wyzwoliciela. Opór, z jakim spotkała się powstała w Ameryce Łacińskiej teologia wyzwolenia, pokazuje, że chodzi tu o impulsy, które nie dają się wbudować tak po prostu w strukturę naszej klasycznej chrystologii. Nie można przy tym pomijać milczeniem faktu, że wspomniane chrystologie rozwinęły się na pograniczu chrześcijaństwa i innych religii, co miało na nie istotny wpływ.

2.1. Jezus i judaizm

Decydującą sprawą, jeśli chodzi o teologiczną relację chrześcijaństwa i judaizmu, jest dla mnie następujące stwierdzenie:

Jeśli chrześcijańska teologia nie zamierza czynić Izraela wyłącznie przedmiotem swoich wypowiedzi, ale wychodząc z obecnej sytuacji spotkania żydowsko-chrześcijańskiego, przyznać Żydom rolę podmiotu, powinna być teologią otwierającą i towarzyszącą nowemu dialogowi pomiędzy chrześcijanami i Żydami⁵.

Moja teza próbuje wyrazić szczególną sytuację, z jaką mamy do czynienia w relacjach pomiędzy Żydami i chrześcijanami. Choć chrześcijaństwo istnieje obok judaizmu jako samodzielna religia, to przecież ich wzajemne relacje — właśnie z powodu nieuniknionej bliskości i powiązań — są niepowtarzalne i bolesne zarazem. Należy przy tym zaznaczyć, że to nie judaizm czuje się związany z chrześcijaństwem, ale na odwrót — to chrześcijaństwo postrzega siebie jako nierozdzielnie związane z judaizmem. Historycznie rzecz ujmując, od strony etnicznej i religijnej JEZUS jest Żydem i jako taki wnosi w chrześcijaństwo Święte Pismo Żydów⁶. Dlatego też korzenie wiary chrześcijańskiej, historycznie rzecz biorąc, znajdują się w judaizmie. Mimo to chrześcijaństwo nie jest prostym dziedzictwem judaizmu. Uświadamia nam to bolesna historia prześladowań Żydów aż po Auschwitz. To wielowiekowe niechrześcijańskie traktowanie Żydów pokazuje nam w obecnych czasach pluralizmu religijnego, jak chrześcijaństwo nie powinno postępować z członkami innych religii. Z drugiej strony, współczesne relacje chrześcijan i Żydów mogą być wskazówką do budowania podobnych relacji między chrześcijanami a członkami innych religii⁷.

Gdy chodzi o rozumienie JEZUSA pośród Żydów, to trzeba także zauważyć, że choć ten NAZAREŃCZYK przez długi czas wydawał się odstępca, to dziś większość Żydów widzi w Nim — by użyć słów Martina BUBERA — „starszego brata”, którego nierzadko odkrywają jako

⁵ WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele*, s. 388 (wydanie niemieckie: WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 420).

⁶ Por. WALDENFELS, *Er war Jude*.

⁷ Por. WALDENFELS, *Chrystus a religie*, s. 120n. (wydanie niemieckie: WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, s. 116f.).

ich „syna utraconego”⁸. Tak więc równolegle ze zmaganiem się o teologię po Auschwitz⁹ trwa w judaizmie zmaganie o nowe, możliwe do zaakceptowania rozumienie JEZUSA. To, co zapoczątkował BUBER, kontynuowali inni myśliciele żydowski, m.in.: Schalom BEN-CHORIN, Pinchas LAPIDE czy Franz ROSENZWEIG¹⁰. Choć przez jakiś czas funkcję pomostu pełniła protestancka, liberalna krytyka biblijna, to jednak zwyciężyło przekonanie o wyjątkowej pozycji JEZUSA – jedynej w swoim rodzaju. Pichas LAPIDE mówił wręcz o niemożliwości wpasowania JEZUSA w jakąkolwiek z dotychczasowych kategorii religijnych:

Czy można Go (Jezusa) zakwalifikować do którejś ze znanych kategorii religijnych, w których umieszczamy osoby odznaczające się wyjątkową wiarą? Raczej nie! Jak ma się do siebie niemożliwość wpasowania Jezusa w kategorie wiary żydowskiej do Jego centralnej roli i wyjątkowości w Kościele¹¹.

LAPIDE zadaje sobie następnie pytanie: Czy działalność JEZUSA „wyczerpuje się w Jego pobożnym i bogobojnym byciu Żydem”¹²? Z kolei Schalom BEN-CHORIN formułuje to w następujący sposób: „Wiara Jezusa nas łączy, [...] jednakże wiara w Jezusa nas dzieli”¹³.

Konfrontujemy się tu zatem z tym, za kogo JEZUS się uważał i z chrześcijańskim rozumieniem Jego osoby. Należy też w tym miejscu nie tylko porównać monoteizm żydowski i trynitarny monoteizm

⁸ Niemieckie wyrażenie: „der verlorene Sohn“ oznacza dosłownie „syn utracony, zagubiony czy zaginiony”. Używane jest jednak w tłumaczeniach biblijnych do określenia tej postaci z Ewangelii św. Łukasza (15, 11–32), którą w polskich przekładach określa się jako „syn marnotrawny”, więc w oryginale wykładu może pobrzmiwać również i to znaczenie (przypis tłumacza).

⁹ Por. WALDENFELS, *Auf den Spuren von Gottes Wort*, Teil VI, s. 457–491, a także RÖNTGEN, *Alles verstehen hieße alles verzeihen* oraz PETZEL, *Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen*.

¹⁰ Por. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele*, s. 206–211 (wydanie niemieckie: WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 230–235).

¹¹ LAPIDE, *Juden und Christen*, s. 67.

¹² *Ibid.* s. 65.

¹³ BEN-CHORIN, *Bruder Jesus*, s. 12.

chrześcijański, ale też przyjrzeć się roli JEZUSA jako pośrednika. Uderza tu wręcz, że ukrywająca się w tytule „Chrystus = Mesjasz” godność mesjańska JEZUSA w obecnych dyskusjach odgrywa rolę raczej poboczną. LAPIDE wskazał na bardzo ważną różnicę pomiędzy judaizmem i chrześcijaństwem. Według niego obydwie te religie są nakierowane na Mesjasza, przy czym Żyd pyta o treść zbawienia, podczas gdy chrześcijanin pyta o osobę Zbawiciela. W związku z tym nazywa on chrześcijaństwo religią osoby (*Wer-Religion*), podczas gdy judaizm religią treści (*Was-Religion*).

W dziełach Franza ROSENZWEIGA znajdujemy inną wypowiedź ważną dla dialogu żydowsko-chrześcijańskiego:

Zgadzamy się co do tego, jakie znaczenie mają dla świata Chrystus i Jego Kościół: nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przez Niego. Nikt nie przychodzi do Ojca — inaczej jest jednak, gdy ktoś nie potrzebuje przychodzić do Ojca, bo już przy Nim jest. A tak jest w przypadku ludu Izraela (nie tylko pojedynczego Żyda)¹⁴.

Auschwitz zmieniło nastawienie do JEZUSA. Pinchas LAPIDE w rozmowie z Hansem KÜNGIEM tak opisał tę nową sytuację:

Dopiero po Auschwitz dochodzi do czegoś, co nazwałbym powtórnym wcieleniem Jezusa u chrześcijan, polegającym na przesunięciu akcentu na *vere homo*, na prawdziwego człowieka, a dzieje się to w czasach, w których niewiele istot chodzących na dwu nogach jest naprawdę ludźmi. Jezus staje się człowiekiem idealnym. A u Żydów wychodzi On z piekła polemik ciągnących się przez całe średniowiecze i potem [...] i powraca do judaizmu — swojej ojczyzny. Brat Jezus wraca do domu, jako współczłowiek, jako współ-Żyd, jako Izraelczyk¹⁵.

2.2. Jezus w islamie

Do podstaw tożsamości islamskiej należy przekonanie, że MAHOMET jest „pieczęcią proroków”, a to znaczy, że jest nieprzekraczalnym punktem prowadzącej do niego historii proroków.

¹⁴ Cytat za BARTH, *Dogmatik*, s. 394.

¹⁵ Por. KÜNG & LAPIDE, *Jesus im Widerstreit*, s. 13f.

W tej historii mają swoje miejsce także prorocy Starego Testamentu, tacy jak patriarcha Abraham, ale też JEZUS Z NAZARETU. W ten sposób historia żydowska i chrześcijańska poprzedzające MAHOMETA stają się częścią ogólnej historii islamu. I tak, jak historia Żydów od czasu pojawienia się chrześcijaństwa – przynajmniej w kontaktach zewnętrznych – była naznaczona konfliktami, tak też rozszerzanie się islamu było odczuwane jako zagrożenie i tak pozostaje aż po nasze czasy. Kraje chrześcijańskie przez długi czas przeciwstawiały się zbrojnie temu zagrożeniu. Zagrożenie islamskie było tym trudniejsze, że święta księga islamu – Koran – w wielu miejscach mówi o JEZUSIE. Teksty o JEZUSIE zawarte w Koranie jednak tylko częściowo odpowiadają nauce Kościoła i jego ortodoksji, a z punktu widzenia dogmatyki chrześcijańskiej częściowo tylko przekaz nauki chrześcijańskiej należy określić jako heretycki.

Minęło sporo czasu, zanim stało się jasne, że czym innym jest mówienie o JEZUSIE w ramach własnej o Nim wiedzy, a czym innym jest celowe i złośliwe twierdzenie zaprzeczające posiadanej wcześniej wiedzy, kim był i jest JEZUS Z NAZARETU. Nie można już dziś w sposób nieprzemysłany szafować zarzutem herezji wobec ludzi inaczej myślących. Gruntowne studia wyjaśniły, z jakimi formami chrześcijaństwa spotkał się najprawdopodobniej MAHOMET¹⁶. Omówiono i przeanalizowano bardzo wnikliwie wszystkie teksty o JEZUSIE zawarte w Koranie¹⁷. Poza tym wzrasta w islamie zrozumienie, że nie można zakazać poddawania tekstów świętych analizie przy użyciu powstałych w międzyczasie metod krytyki literackiej i badania tradycji¹⁸.

Przy założeniu tego, co powiedzieliśmy, możemy teraz wymienić te części chrześcijańskiej wiary w JEZUSA, które islam odrzuca. Przy całym szacunku dla postaci JEZUSA islam nie może przyjąć nauki chrześcijańskiej zdefiniowanej przez Sobór Chalcedoński o dwóch naturach w JEZUSIE – boskiej i ludzkiej. Odrzucenie tej nauki nie wyklu-

¹⁶ Por. RIBE, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“.

¹⁷ Por. SCHEDL, *Muhammad und Jesus*; RÄISÄNEN, *Das koranische Jesusbild*; SCHUMANN, *Der Christus der Muslime*; BAUSCHKE, *Jesus – Stein des Anstoßes*; GOETZE, *Religion fällt nicht vom Himmel*.

¹⁸ Por. WILD, *The Qur'an as Text*; NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike*.

cza jednakże, że islam przekonany jest o urodzeniu się JEZUSA z Maryi Dziewicy dzięki stwórczej wszechmocy Boga. Lecz z tego dziewiczego urodzenia nie wynika w islamie żadne uznanie boskości JEZUSA¹⁹.

Nie ma też w islamie miejsca na chrześcijańską wiarę w zbawienie czy przekonanie, że JEZUS zbawił świat przez swą śmierć na krzyżu. Wynika to z samego islamskiego rozumienia grzechu, który ze strony człowieka nie potrzebuje żadnego dzieła pokuty czy zadośćuczynienia. W rozumieniu islamu Bóg nie potrzebuje żadnego pośrednika. Tak więc JEZUS jest w islamie znaczącym prorokiem czy też wzorcową postacią ludzkiej samorealizacji – pod niektórymi względami. Nie można Mu jednak przypisać w islamie centralnej pozycji pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi.

2.3. Jezus w tradycjach hinduistycznych

JEZUS Z NAZARETU zyskał na znaczeniu na subkontynencie indyjskim w okresie, gdy do przestrzeni intelektualnej Indii dotarły wpływy zachodnie wprowadzone tam w wyniku kolonizacji brytyjskiej. Stało się tak z tego prostego powodu, że JEZUS był centralną postacią religii kolonizatorów. Skutkiem tego było poszukiwanie – zwłaszcza w neohinduizmie – punktów styecznych pomiędzy JEZUSEM a porównywalnymi postaciami z historii religii indyjskich. Indyjski teolog Stanley J. SAMARtha ukuł na potrzeby tych poszukiwań formułę „The unbound CHRIST” – „CHRYSTUS nieskrępowany (niezwiązany, nieograniczony)”.

CHRYSTUSA nie należy już dłużej postrzegać jako „własność” wspólnoty chrześcijan albo chrześcijaństwa rozumianego jako religia instytucjonalna. Chrześcijaństwo należy do CHRYSTUSA, ale CHRYSTUS należy nie tylko do chrześcijaństwa. To wskazanie na „CHRYSTUSA nieograniczonego” nie jest zatem próbą odebrania chrześcijaństwu jego Pana, ale raczej wyrazem głębokiego pragnienia, aby wyjaśnić, w jaki sposób uniwersalność CHRYSTUSA przekracza

¹⁹ O Maryi w Talmudzie i Koranie por. mój przyczynek w WALDENFELS, *Begegnung der Religionen*, s. 236–249. Por. też RIBE, *Der Islam in unserer Welt*, s. 101–113.

wszelkie granice geograficzne i kulturowe oraz wszystkie tradycje duchowe²⁰.

Dwie rzeczy uderzają w Indiach²¹:

1. Pytanie o historyczność JEZUSA z NAZARETU jakby znika za oceną Jego znaczenia. Często cytuje się tu słowa Mahatmy GANDHIEGO:

Mogę powiedzieć, że nigdy nie zajmowałem się Jezusem historycznym. Nie zmartwiłoby mnie nawet, gdyby ktoś udowodnił, że nie było nigdy człowieka o imieniu Jezus i że to, co opowiadają Ewangelie, zostało wymyślone przez jakiegoś pisarza. Kazanie na Górze pozostałoby dla mnie mimo to prawdziwe²².

Wobec niejasnego (*schillernd*) rozumienia osoby w hinduizmie zamazuje się tu też granica pomiędzy boskością – jakkolwiek byśmy ją rozumieli – a człowieczeństwem JEZUSA. JEZUS jako wcielony Syn Boży wcale nie musi drażnić Hindusów.

2. JEZUS jest pośrednikiem:

- (a) w znaczeniu wskazującego drogę jako wódz, guru, avatāra, a także w sensie Boga objawiającego się jako człowiek,
- (b) w znaczeniu przykładu, który dotarł do celu wyznaczonego dla człowieka, jako jogin, advaitin, Bóg, który stał się człowiekiem. JEZUS jednak nie jest tu pośrednikiem w znaczeniu odkupiciela świata albo jedynej drogi do Ojca, który trwa w stałym zjednoczeniu Boga i człowieka i niesie w sobie ową relację napięcia pomiędzy Bogiem i człowiekiem.

²⁰ Por. SAMARTHA, *Hindus vor dem universalen Christus*.

²¹ Więcej na ten temat w WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele*, s. 215–220 (wydanie niemieckie: WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 238–244).

²² Cytat za SAMARTHA, *Hindus vor dem universalen Christus*, s. 97. Por. też WOLFF, *Mahatma und Christus*.

Okazuje się bardzo niefortunnym fakt, że nowsza teologia indyjska używa w odniesieniu do nauki chrześcijańskiej o wcieleniu Boga w JEZUSIE z NAZARETU indyjskiego terminu *avātara*. Terminu tego bowiem od początku używano w liczbie mnogiej. Niestety, dyskusja ta nie toczy się w należytej atmosferze otwartości, koniecznej dla takich poszukiwań, a dzieje się to z powodu wyczuwalnego lęku przed karami kościelnymi ze strony Rzymu i przy brakującym wsparciu ze strony strażników kościelnej ortodoksji²³. Teologowie indyjscy próbowali otworzyć nowe drogi rozumienia, opierając się na koncepcjach teologicznych Wolfharta PANNENBERGA i Karla RAHNERA. George AUGUSTIN streścił swą tezę w pytaniu: „Czy Bóg łączy, a Chrystus dzieli?”²⁴. Natomiast Joseph PANDIAPPALLIL wychodzi od RAHNEROWSKIEJ teologii transcendentalej²⁵. Obydwie te książki zasługują na uwagę i dyskusję²⁶. Gdy chodzi o metodyczną stronę tego przedsięwzięcia, to należy zwrócić uwagę na to, że byłoby dla Indii wielką pomocą, gdyby się szukało rozwiązania tych problemów z dwóch stron:

- ze strony świata zachodniego we właściwej mu formie myślenia, choć podejście transcendentalne nie jest tu jeszcze wyczerpane, ale w znacznie mierze załamuje się w czasie poheglowskim, oraz

- ze strony świata języków indyjskich, historii ich pojęć i form myślowych²⁷.

²³ Wspomnieć tu należy dyskusję wokół książki DUPUIS, *Toward a Christian Theology* (niemieckie wydanie: DUPUIS, *Unterwegs zu einer christlichen Theologie* ze słowem wstępnym mojego autorstwa: s. 11–19), co doprowadziło potem do wydania przez Kongregację ds. Dokryny Wiary deklaracji *Dominus Iesus* z 5.09.2000 r. i *Notificatio* tejże kongregacji z 26.02.2001 r. — por. WALDENFELS, *Auf den Spuren von Gottes Wort*, s. 578–593; WALDENFELS, Jacques Dupuis — *Theologie unterwegs*; WALDENFELS, *Christus a religie*, A. 2 (wydanie niemieckie: WALDENFELS, *Christus und die Religionen*, A. 2).

²⁴ Por. AUGUSTIN, *Gott eint — trennt Christus?*

²⁵ Por. PANDIAPPALLIL, *Jesus the Christ and Religious Pluralism* (ze słowem wstępnym W. KASPERA).

²⁶ Por. WALDENFELS, *Ist er wirklich der Erlöser der Welt?*

²⁷ Por. m.in. HALBFASS, *Indien und Europa*.

PANDIAPPALLIL zwraca tu uwagę na stosunkowo późne zastosowanie pojęcia *avātara*²⁸. Jednakże tylko przy spotkaniu się tych dwóch sposobów patrzenia będzie możliwe przeniesienie rozumienia CHRYSTUSA w świat myśli indyjskiej na sposób przekonujący²⁹.

2.4. Jezus i Budda

Porównywanie JEZUSA i BUDDY jest w gruncie rzeczy znacznie bardziej tematem chrześcijańskiego Zachodu niż samych buddyistów³⁰. Gdziekolwiek mówi się o wielkich postaciach historii ducha ludzkiego, tam zawsze wspomina się BUDDĘ i JEZUSA. Karl JASPERS zaliczył obydwie te postaci do „ludzi nadających nowy kształt historii”³¹. Podobnie wyrażali się o tych dwu osobach: Ernst BLOCH, Leszek KOŁAKOWSKI, Martin BUBER i Romano GUARDINI. Szczególnie GUARDINI wysoko cenił BUDDĘ:

Istniał jeden jedyny człowiek, który mógłby nasuwać myśl, że jest w pewnym sensie podobny do Jezusa: Budda. Człowiek ten stanowi wielką tajemnicę. Przebywa on w kręgu straszliwej, nieomal nadludzkiej wolności, zarazem mając w sobie dobroć, przemożną jak jakiś światowy żywioł. Może Budda będzie tym ostatnim, z kim chrześcijaństwo winno się skonfrontować. Nikt bowiem jeszcze nie powiedział, co oznacza on z chrześcijańskiego punktu widzenia. Być może Chrystus miał nie tylko poprzednika ze Starego Testamentu — Jana [Chrzciela], ostatniego z proroków — ale również wcześniejszego, z samego serca antycznej kultury, Sokratesa, a także trzeciego, który wypowiedział ostatnie słowo wschodniego religijnego poznania i przewyciężenia siebie: Budde³².

²⁸ Por. *Ibid.* s. 136–139.

²⁹ Chrystologia rozwinięta bardziej na podstawie myślenia indyjskiego znajduje się w LOPES, *Indian Christology of the Way*. Więcej na ten temat w moim przyczynku w WALDENFELS, *Ist er wirklich der Erlöser der Welt? (A. 24)*.

³⁰ Por. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele*, s. 221–223 (wydanie niemieckie: WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 244–247).

³¹ Por. JASPERS, *Die großen Philosophen*, s. 128–154; 214–228.

³² GUARDINI, *Bóg*, s. 300–301.

GUARDINI mówi, że BUDDA – inaczej niż inni ludzie – próbował „żyjąc w konkretności bytu, tenże konkretny byt wyrwać jakby z zawiązków”:

Tego, co rozumiał przez nirwanę – ostateczne przebudzenie, ustanie iluzji istnienia – z perspektywy chrześcijańskiej nikt jeszcze chyba nie pojął i nie ocenił. Ten, kto by to chciał uczynić, musiałby stać się całkowicie wolny w miłości Chrystusa, zarazem jednak żywić głęboką cześć dla owej tajemniczej postaci z szóstego wieku przed narodzeniem Pana³³.

W konfrontacji z postacią JEZUSA prawdziwa przyczyna fascynacji BUDDĄ przez człowieka Zachodu bierze się stąd, że on z całym radykalizmem sam decyduje o swoim życiu bez jakiegokolwiek związku z Bogiem. Jest tak również wtedy, kiedy wola BUDDY wyraża się w radykalnym pozostawieniu (uwolnieniu się od) siebie samego.

Jednakże człowiek Zachodu musi być bardzo ostrożny, by nie umiejscawiać BUDDY zbyt szybko w horyzoncie swojego rozumienia. Należy starać się go zrozumieć w perspektywie tego, skąd pochodził, w kontekście jego kulturowego kręgu, w Indiach. Tak jak chrześcijaństwo wyszło z judaizmu, tak buddyzm wyszedł z religii hinduskich i się usamodzielniał. Widać to choćby w tym, że Wedy z całą ich tradycją nie stanowią dla buddyźmu żadnego autorytetu i że system kastowy utracił w nim jakiegokolwiek znaczenie zbawcze. Do tego doszło i to, że najpóźniej w tzw. wielkim wozie obok praktyki pozostawiania (uwalniania się) – podobnie jak to jest z filozofią i teologią negatywną – rozwinięto teorię pozostawiania (uwalniania się). Centralnym pojęciem tej postawy stało się sanskryckie pojęcie *śūnya* = *pu*-*sty*, względnie *śūnyatā* = *pu*-*stka*, *opróżnienie*³⁴. Ponieważ termin ten jest semantycznie równoważny greckiemu *kenōsis* – tak jak go używa w odniesieniu do JEZUSA ŚW. PAWEŁ w Liście do Filipian³⁵ – powsta-

³³ GUARDINI, *Bóg*, s. 301–302.

³⁴ Więcej na ten temat por. WALDENFELS, *Absolutes Nichts*; WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus*; WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde*, Teil II: „Der uns fremde Buddhismus”, s. 167–331.

³⁵ „On, istniejąc w postaci boskiej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz *ogolocił* samego siebie” (Flp 2, 6–7) – przypis tłumacza.

je tu swoisty pomost pojęciowy, który bodaj po raz pierwszy znalazł swój wyraz u japońskiego filozofa Keiji NISHITANI w jego dziele pod tytułem *Was ist Religion? (Czym jest religia?)*³⁶. Dyskusja na ten temat była szczególnie intensywna w Stanach Zjednoczonych (głównie z Massao ABE) i przeniosła się na grunt dogmatyki chrześcijańskiej³⁷ związanej z tzw. chrystologią kenotyczną. Jest rzeczą zrozumiałą, że taki sposób patrzenia otwiera możliwość przejścia w swej refleksji od chrystologii kenotycznej do kenotycznej nauki o Bogu³⁸. W ten sposób w dialogu buddyjsko-chrześcijańskim mogłoby dojść do przełomu i zajęcia się zagadnieniami, które także w chrześcijaństwie zachodnim należą do problemów fundamentalnych. Teologia negatywna, droga do głębin własnego wnętrza, medytacja i mistyka, wewnętrzne działanie Ducha Bożego, ale i udzielanie się Boga jako radykalne огоłocenie samego siebie są tematami, które z teologii chrześcijańskiej rozumianej jako teologia zorientowana na CHRYSYUSA wchodzą do dialogu międzyreligijnego.

3. Uwagi końcowe

Pod koniec roku 2002 ukazał się w St. Augustin pierwszy tom dzieła (zaplanowanego na sześć tomów), które poświęcone jest chińskiemu obliczu JEZUSA³⁹. Już sama zapowiedź treści zaplanowanych tomów była obietnicą niezwykle bogactwa nagromadzonej przez wieki wiedzy. W początkowej części pierwszego tomu znajduje się list Paula H. WELTE OP, zawierający jego zastrzeżenia do tego projek-

³⁶ NISHITANI, *Was ist Religion?* Por. też WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele*, s. 222 n. (wydanie niemieckie: WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 245f.); WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde*, s. 185–203, 204–220.

³⁷ Por. HOFFMANN, *Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars*. Niestety, ten aspekt dialogu chrześcijańskiego nie został uwzględniony w skądinąd bardzo ważnej książce: STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma*.

³⁸ Więcej na ten temat por. „Gott – zwischen Christentum und Buddhismus” w: WALDENFELS, *Gottes Wort in der Fremde*, s. 265–281; WALDENFELS, *Christi Kreuz und die Leere Gottes*; WALDENFELS, *Auf den Spuren von Gottes Wort*, s. 303–317.

³⁹ Por. MALEK, *The Chinese Face of Jesus Christ*.

tu⁴⁰. Są to zarazem zastrzeżenia do próby jednostronnej inkulturacji. Tego rodzaju usiłowania uważa on za błędne,

- 1) jeśli próby te realizuje się kosztem „poprawiania” słów CHRYSTUSA w Piśmie św. i nie pozwala Mu się powiedzieć tego, co powiedział, i czynić tego, co uczynił;
- 2) jeśli nie przywiązuje się wagi do pochodzenia przyjętych form wyrazu, to czy współcześni Chińczycy potrafią lepiej zrozumieć oraz wyrazić naturę i znaczenie idei oraz wartości chrześcijańskich;
- 3) jeśli chińskich idei i obyczajów używa się jako miary, aby oceniać, co CHRYSTUS chciał powiedzieć albo przynajmniej, co mógłby powiedzieć, gdyby przyszedł do Chin;
- 4) jeśli zadowolają się odkryciem, że Biblia i CHRYSTUS powiedzieli to, co Chińczycy też już powiedzieli, i tę zgodność czynią głównym motywem wiary chrześcijańskiej⁴¹.

W międzyczasie pewien chiński kapłan, *nota bene* mój uczeń w Bonn, zadał pytanie: „Czy JEZUS może być Zbawicielem dla Chin?”⁴². Stawia on to pytanie w odniesieniu do kraju, który – jak wiele innych krajów świata – przez długi czas żył w przekonaniu, że może sobie poradzić bez Boga i religii i dobrze funkcjonować. Chińczycy – podobnie jak i my na naszym cywilizowanym Zachodzie – wiedzą, że zderzamy się z granicami swoich możliwości. Odkrywamy bogactwo ziemi, wykorzystujemy je, ale jednocześnie niszczyliśmy nasze środowisko. Ekonomia opanowuje człowieka i szkodzi ekologii, klimatowi, a w końcu samej sobie. Dokonujemy wielkich postępów i odkryć w biologii i medycynie, ale z drugiej strony mamy poczucie, że niszczyliśmy samych siebie. Zdobywamy kosmos, a nie jesteśmy w stanie poradzić sobie z klęskami żywiołowymi. Pragniemy pokoju i doświadczamy przerażającej przemocy, która bezsensownie niszczy

⁴⁰ MALEK, *The Chinese Face of Jesus Christ*, s. 55–61.

⁴¹ Por. *Ibid.* s. 60.

⁴² Por. GENG, *Jesus – Erlöser für China?*

kulturę i ludzkie życie. Przy całej gadaninie o sekularyzacji i niewierze rzadko kiedy w naszym społeczeństwie mówiło się tyle o religii, jak właśnie w tych czasach spłyconego, ale też pełnego lęków i zwątpienia życia. Ów młody chiński kapłan, po tym jak przeanalizował historię swego kraju od czasów dawnych aż po dzisiejsze, dochodzi do wniosku, że dla jego ojczyzny – jak widzi to również wielu jego rodaków – w orędziu Ewangelii mimo wszystko odsłania się nowa szansa. Wielkanoc, Zmartwychwstanie, zmartwychwstały Pan otwiera drzwi do tego, o czym marzą Chińczycy – drzwi do raju. Jego książka kończy się słowami wyznania:

Zawarte w Ewangelii Janowej słowa o drodze, prawdzie i życiu (por. J 14, 6) są orędziem na wszystkie czasy. Zachowują one swoje znaczenie i dla dzisiejszych Chin. Jeśli Absolut, niewyraźalny Bóg otrzymuje oblicze w Jezusie Chrystusie i staje się dla nas Słowem Boga, Bóg może i w Chinach otrzymać oblicze i przemówić do nas. Jego orędzie brzmi: Miłość, bezinteresowna ofiara i służba, życie. Jeśli dziś wielu ludzi mówi o Chrystusie, przynajmniej do wiary w Niego, to wynika to stąd, że odkrywają w Nim drogę do pełni rzeczywistości i do pełni ich życia. Jezus zabiera ich lęki i daje prawdziwe szczęście i zbawienie. Otwiera im drogę do raju, o którym Chińczycy marzyli przez całe pokolenia i czynią to i dziś⁴³.

Nie dziwi zatem, że i w tym roku na Wielkanoc setki młodych Chińczyków przyjęły chrzest św.

(Przekład z niemieckiego: Stanisław ŁUCARZ SJ)

Literatura

- AUGUSTIN, G., *Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannenberg's*, Paderborn : Bonifatius Verlag, 1993.
- BARTH, H.-M., *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2001.

⁴³ MALEK, *The Chinese Face of Jesus Christ*, s. 278.

- BAUSCHKE, M., *Jesus — Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Köln : Böhlau Verlag, 2000.
- BEN-CHORIN, S., *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München : Paul List Verlag, 1970.
- DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, New York : Orbis Books, 1997.
- DUPUIS, J., *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, [red.] U. von WINKLER, Innsbruck, Wien : Tyrolia Verlag, 2010.
- GENG, Z., *Jesus — Erlöser für China? Bausteine einer kontextuellen Erlösungslehre für das heutige China*, Paderborn : Bonifatius Verlag, 2014.
- GOETZE, A., *Religion fällt nicht vom Himmel. Die ersten Jahrhunderte des Islams*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.
- GUARDINI, R., *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, [przeł.] J. ZYCHOWICZ, Warszawa : Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, 1999.
- HALBFASS, W., *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel, Stuttgart : Schwabe Verlag, 1981.
- HOFFMANN, A., *Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyoto-Schule. Ein Beitrag zum Dialog der Religionen*, Bonn : Borengässer Verlag, 2008.
- JASPERS, K., *Die großen Philosophen*, Bd. 1, München : Piper, 1957.
- KÜNG, H. & P. LAPIDE, *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Stuttgart, München : Calwer-Kösel, 1978.
- LAPIDE, P., *Juden und Christen. Verleitung zum Dialog*, Zürich : Benziger Verlag, 1976.
- LOPES, R., *Indian Christology of the Way*, Innsbruck : Tyrolia Verlag, 2011.
- MALEK, R., [red.] *The Chinese Face of Jesus Christ*, Vol. 1, St. Augustin : Institut Monumenta Serica & China-Zentrum, 2002.
- NEUWIRTH, A., *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin : Verlag der Weltreligionen, 2010.
- NISHITANI, K., *Was ist Religion?*, [przeł.] D. von FISCHER-BARNICOL, Frankfurt am Main : Insel Verlag, 1982.

- PANDIAPPALLIL, J., *Jesus the Christ and Religious Pluralism. Rahnerian Christology and Belief Today*, New York : Crossroad Publ. Co., 2001.
- PETZEL, P., *Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie*, Mainz : Matthias-Grünewald-Verlag, 1994.
- RÄISÄNEN, H., *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*, Helsinki : Missiologian ja Ekumeniikan, 1971.
- RIBE, G., *Der Islam in unserer Welt. Theologische Gedanken an der Grenze der Begegnung von Christentum und Islam*, Paderborn : Bonifatius Verlag, 2015.
- RIBE, G., „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“. *Eine Studie zum Christusbild im Koran*, Bonn : Borengässer Verlag, 1989.
- RÖNTGEN, M., *Alles verstehen hieße alles verzeihen. Prolegomena zu Anlass und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz*, Bonn : Borengässer Verlag, 1991.
- SAMARTHA, S.J., *Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien*, Stuttgart : Evangelisches Verlagswerk, 1970.
- SCHEDL, C., *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Wien : Herder, 1978.
- SCHUMANN, O.H., *Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975.
- STUBENRAUCH, B., *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg im Breisgau : Herder, 1995.
- WALDENFELS, H., *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Paderborn : Bonifatius Verlag, 2013.
- WALDENFELS, H., *Auf den Spuren von Gottes Wort. Theologische Versuche III*, Bonn : Borengässer Verlag, 2004.
- WALDENFELS, H., *Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I*, Bonn : Borengässer Verlag, 1990.
- WALDENFELS, H., *Christi Kreuz und die Leere Gottes. Das Kreuz und die Religionen der Welt, [w:] Kreuzungen. Christliche Existenz im*

- Diskurs. FS. Hubert Luthe*, [red.] B. HERMANS & G. BERGHAUS, Mülheim : Edition Werry, 2002, s. 249–261.
- WALDENFELS, H., *Christus und die Religionen*, Regensburg : Verlag Friedrich Pustet, 2002.
- WALDENFELS, H., *Chrystus a religie*, [przeł.] B. DRAĞ, Kraków : WAM, 2004.
- WALDENFELS, H., *Er war Jude*, [w:] *Theologie angesichts der Anderen. Gespräche zwischen christlichem und jüdischem Denken, Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag*, [red.] F. BRUCKMANN & R. DAUSNER, Paderborn : Ferdinand Schöningh Verlag, 2013, s. 685–701.
- WALDENFELS, H., *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz : Grünewald Verlag, 1982.
- WALDENFELS, H., *Gottes Wort in der Fremde. Theologische Versuche II*, Bonn : Borengässer Verlag, 1997.
- WALDENFELS, H., *Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund*, Leipzig : St. Benno Verlag, 1997.
- WALDENFELS, H., *Ist er wirklich der Erlöser der Welt? Antworten aus Indien und China*, [w:] *Mein Herr und Gott. Christus bekennen und verkünden, Für Walter Kardinal Kasper zum 80. Geburtstag*, [red.] G. AUGUSTIN, K. KRÄMER & M. SCHULZE, Freiburg im Breisgau : Herder, 2013, s. 481–498.
- WALDENFELS, H., Jacques Dupuis – Theologie unterwegs, *Stimmen der Zeit* 219 (2001), s. 217–218.
- WALDENFELS, H., *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn : Ferdinand Schöningh Verlag, 1985, 2005.
- WALDENFELS, H., *Odkrywać Boga dzisiaj*, [przeł.] B. BIAŁECKI, Kraków : WAM, 1997.
- WALDENFELS, H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, [przeł.] A. PACIOREK, Katowice : Księgarnia św. Jacka, 1993.
- WILD, S., [red.] *The Qur'an as Text*, Leiden : Brill, 1996.
- WOLFF, O., *Mahatma und Christus. Eine Charakterstudie Mahatma Gandhis und des modernen Hinduismus*, Berlin : Lettner Verlag, 1955.