

KS. LEONARD FIC

 <https://orcid.org/0000-0003-3176-1737>

OD EKSKLUZYWIZMU DO PLURALIZMU RELIGIJNEGO

Żyjemy w świecie, w którym różnorodność religijna i kulturowa stała się faktem. Dzisiaj Kościół nie postrzega już jednak tego zjawiska jako zagrożenia. Przeciwnie, widzi w nim „pewien wyraz dojrzałości, jaką osiągnął człowiek współczesny”¹. Kościół respektuje prawo do wolności osoby ludzkiej, tak w zakresie wolności przekonań jak i praktyk religijnych. Wynika ono z faktu jej niezbywalnej godności, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. Bóg, który stworzył każdego człowieka, nie zamyka się sam w Sobie, lecz od początku stworzenia komunikuje się z całą ludzkością². On sam jest inicjatorem, gwarantem i centrum dialogu³, zatem racją każdego dialogicznego zaangażowania⁴. Pytanie o naturę i istotę Boga można zatem uznać za pierwszą teologiczną podstawę dialogu, zwłaszcza międzyreligijnego⁵.

Chrześcijanie wierzą, że człowiek, jak i całe stworzenie, istnieje nie z konieczności, ale z wolnej woli Boga, czystej, absolutnej miłości. To wła-

KS. LEONARD FIC (UKSW) – prof. dr hab. nauk teologicznych; kierownik Katedry Religiologii i Dialogu Międzyreligijnego w UKSW; członek Komitetu do ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Konferencji Episkopatu Polski; członek Polskiego Towarzystwa Religioznawczego oraz organizacji Pāli Text Society w Oxfordzie i Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku; autor 4 książek i około 200 publikacji naukowych; L.Fic@diecezja.wloclawek.pl.

¹ *Oredzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*, „Więź”, 2018, nr 3, <http://wiesz.com.pl/2018/08/01/oredzie-biskupow-polskich-o-potrzebie-dialogu-i-tolerancji-w-warunkach-budowy-demokracji/> [6.01.2019].

² E. Sakowicz, *Pryncypia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Warszawa 2006, s. 57.

³ Zob. tamże, s. 56.

⁴ Tamże, s. 58.

⁵ Tamże.

śnie w osobie ludzkiej odzwierciedlona jest miłość, która stanowi naturę Boga i miłość każdej z trzech Osób, na której opiera się życie wewnątrztrynitarnie⁶. Prawda o tym, że „Bóg jest miłością”, stanowi fundament życia chrześcijańskiego. Oznacza to, że Bóg nie żyje w jakiejś samotności, lecz jest komunią Trojga Osób, w której następuje nieustanne przyjmowanie i obdarowywanie się miłością. Ta wewnątrztrynitarna miłość nie tylko stanowi odniesienie do budowania relacji w dialogu międzyreligijnym, lecz staje się źródłem każdego międzyreligijnego porozumienia⁷.

Aby móc mówić o teologicznych podstawach dialogu międzyreligijnego, Kościół musiał najpierw sam wypracować pozytywną teologię religii⁸. Reorientacja stanowiska Kościoła katolickiego wobec pluralizmu religijno-kulturowego dokonała się na Soborze Watykańskim II (1962–1965). Wówczas to po raz pierwszy Stolica Apostolska w sposób oficjalny wypowiedziała się pozytywnie na temat religii pozachrześcijańskich, dostrzegając w nich pewne „elementy zbawcze”. To otworzyło drzwi do dialogu międzyreligijnego. Dokumenty posoborowe (jak encyklika *Redemptoris missio*⁹), wyraźnie stwierdzają, że „prowadzony w duchu szacunku i szczerości dialog jest już formą przepowiadania i dawania świadectwa”, i jako taki należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła¹⁰. Robiąc krok w kierunku wyznawców innych religii, a tym samym zapraszając chrześcijan do angażowania się w dialog międzyreligijny, Kościół musiał odpowiedzieć na pytanie, jakie są teologiczne podstawy do tego, że uznaje on dialog międzyreligijny za część swojej misji ewangelizacyjnej¹¹, co z kolei wiąże się z pytaniem o zbawczą wartość innych, niż chrześcijaństwo, religii.

Bez odniesienia się do prawdy o naturze i istocie Trójjedynego Boga chrześcijanie nie są w stanie odnaleźć racji przemawiających za koniecz-

⁶ P. Liszka, *Bóg – Miłość Trójjedyna źródłem i celem człowieka*, „Symposium”, 7(2003), nr 2, s. 109.

⁷ Sakowicz, *Principia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii*, s. 57.

⁸ W. Kluj, *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, CTh, 68(1998), nr 2, s. 79.

⁹ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris missio. Encyklika [...] o stałej aktualności postania misyjnego*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 511–615.

¹⁰ H. Zimoń, *Dialog chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami Afryki, w: Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 roku*, red. W. Kluj, Poznań 1999, s. 63.

¹¹ K. Akasheh, *The Theological Foundations of the Interfaith Dialogue*, „Vincentiana”, 43(1999), nr 4, s. 2; cyt. za: <https://via.library.depaul.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=2514&context=vincentiana> [7.01.2019].

nością podejmowania dialogu z przedstawicielami innych wyznań i religii. Z racji jedności wszystkich istot ludzkich wynikających z Bożego aktu stworzenia i powszechnej woli zbawczej Boga (patrylogiczne podstawy dialogu), powszechnej woli zbawczej Boga zmanifestowanej w osobie Jezusa Chrystusa (chrystologiczne podstawy dialogu) i powszechnego działania miłości Ducha Świętego w świecie (pneumatologiczne podstawy dialogu), dialog ten stanowi integralną część misji Kościoła. Zanim jednak przejdziemy do omówienia trzech głównych teologicznych pryncypiów dialogu, warto przypomnieć trzy główne koncepcje teologiczne, które powstały w odpowiedzi na pytanie o możliwość zbawienia w religiach pozachrześcijańskich.

1. Okres przedsoborowy

Możliwość zbawienia w religiach pozachrześcijańskich zaczęto w Kościele dostrzegać w połowie lat pięćdziesiątych XX w. Problem nie ograniczał się do możliwości indywidualnego zbawienia poszczególnych niechrześcijan, ale kierował się w stronę samych tradycji religijnych, w których doszukiwano się pewnych wartości zbawczych¹². W teologii katolickiej przed Soborem Watykańskim II uwidoczniły się dwa kierunki, określające stosunek chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich.

Pierwszy, reprezentowany przez Jeana Daniélou, Henri de Lubaca i innych, charakteryzowało przekonanie, że religie te opierają się na przymierzu z Noem, czyli przymierzu kosmicznym, które zakłada objawienie Boga w przyrodzie i świadomości. Jest ono odmienne od przymierza z Abrahamem. Religie pozachrześcijańskie, ponieważ zachowują treść tego kosmicznego przymierza, posiadają elementy pozytywne, które – jako takie – nie mają wartości zbawczej. Są one „znakami oczekiwania”, ale także „kłodami rzuconymi pod nogi” z powodu grzechu. Choć same z siebie prowadzą 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”)¹³.

Drugi nurt reprezentowały poglądy Karla Rahnera (1904–1984), który uważał, że „dar łaski niosącej zbawienie dociera do wszystkich ludzi i mają oni pewną świadomość, niekoniecznie poddaną refleksji, jego działania

¹² K. Kałuża, *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, „Studia Oecumenica”, 16(2016), s. 321. <https://doi.org/10.25167/so.3278>.

¹³ Tamże, s. 322.

i światła. Religie, dzięki charakterystycznej dla istoty ludzkiej naturze społecznej, jako społeczne wyrazy stosunku człowieka z Bogiem, pomagają swoim wyznawcom przyjąć łaskę Chrystusa i otworzyć się na miłość bliźniego, którą Jezus utożsamiał 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 pozachrześcijańskich przyniósł dopiero Sobór Watykański II (1962–1965)¹⁴.

2. Przełom soborowy

Teologiczne podstawy dialogu z przedstawicielami innych religii zostały sformułowane m.in. w takich soborowych dokumentach, jak: Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. W dokumentach tych Kościół nie tylko docenił duchowe i etyczne wartości innych systemów religijnych, lecz także stwierdził istnienie w nich „elementów zbawczych”¹⁵, które wpisują się w Bożą ekonomię zbawienia¹⁶. Sięgając do biblijnych i patrystycznych źródeł Sobór przyjął, że „Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem przypatruje się owym sposobom działania i życia, owym nakazom i doktrynom. Chociaż pod wieloma względami różnią się one od tych, których sam przestrzega i które poleca, często odbija się w nich promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN, n. 2). Podkreślając równocześnie, że pełnię życia religijnego i zbawienia człowiek może osiągnąć tylko w Chrystusie, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), i „w którym Bóg wszystko pojednał ze sobą” (DRN, n. 2). W *Nostra aetate* wyznawców innych religii nie nazywa się już „poganami”, a ich systemy religijne określa się jako „różne sposoby” szukania Boga i zbawienia (zob. DRN, n. 2). Tymi słowami Sobór wyraźnie zwrócił uwagę na zbawcze samoudzielanie się Boga każdemu człowiekowi przez uczestnictwo w jego własnej tradycji religijnej.

Pierwszym papieżem, który w słowie „dialog” akcentował aspekt teologiczny, jak zauważył Wojciech Kluj, był Paweł VI¹⁷. W encyklice *Ecc-*

¹⁴ Tamże.

¹⁵ M. Rusecki, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Odkupienie a dialog międzyreligijny*, s. 21.

¹⁶ Zob. tamże, s. 22.

¹⁷ Kluj, *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 77.

lesiam suam wyraźnie powiedział, że „dialog ma przede wszystkim wymiar wertykalny, ku Bogu, ponieważ to Bóg go pierwszy zainicjował”¹⁸. Papież poszedł jeszcze dalej, uznając dialog za „sposób pełnienia obowiązków apostołskich” (ES, n. 81). Tym samym uznał, że misja Kościoła polega na kontynuacji tego Bożego „dialogu zbawienia” w dziejach ludzkości¹⁹. W dialogu tym chrześcijanie mają się kierować: szczerą i bezinteresowną miłością do drugiego człowieka, jaką wszystkim okazał Bóg w osobie Jezusa Chrystusa (ES, n. 73), pozostając wolnymi od szukania w nim własnej korzyści czy formy zewnętrznego nacisku (ES, n. 74), tworząc atmosferę przyjaznej wymiany poglądów, przy zachowaniu szacunku dla „wolności tak osobistej, jak i obywatelskiej” drugiej strony (ES, n. 75) i otwartości na każdego człowieka, bez względu na dzielące ich różnice religijno-kulturowe (ES, n. 76)²⁰.

Pozytywna ocena innych religii w dokumentach soborowych, w opinii Knuta Wenzela, to zarazem uznanie przez Kościół, że „dostęp do prawdy i świętości, boskiego zbawienia, tak jak je rozumie chrześcijaństwo, możliwy jest również w innych religiach i przez nie. Również one mogą być drogami prowadzącymi do zbawienia”²¹. W ten sposób podstawą dialogu międzyreligijnego staje się wizja jednej wspólnoty ludzkiej na świecie, którą chrześcijanie tworzą razem z wyznawcami innych religii. Wspólnota ta postrzegana jest przede wszystkim teologicznie: wszyscy mają Boga jako wspólne źródło i ostateczny koniec²². W dokumentach Soboru cała ludzkość zostaje objęta ekonomią łaski, która przekracza widzialne granice Kościoła. Przyjęcie stanowiska, że Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi, oraz pozytywne dowartościowanie elementów prawdy nadnaturalnej i świętości zawartych w religiach pozachrześcijańskich, określiło nowy stosunek Kościoła do świata, proponując zastąpienie dotychczasowego modelu „Bóg – Kościół – świat”, modelem „Bóg – świat – Kościół”. Dzięki temu na pierwszy plan wysunięto działanie Boga nie tyle względem Kościoła, lecz całego świata. W ten sposób w Boży plan zbawienia włączono wyznawców wszystkich religii, pokazując, iż „prawda orędzia chrześcijańskiego nie została dana po to, by wykazy-

¹⁸ Tenże, *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008, s. 186.

¹⁹ Tenże, *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 77.

²⁰ Zob. ES, n. 72–81.

²¹ K. Wenzel, *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2007, s. 129.

²² Kluj, *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 77.

wać fałszywość religii niechrześcijańskich, ale po to, by wykrywać znaki działania Bożego”²³.

Z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że w *Nostra aetate* Kościół zrewidował swoje stanowisko wobec religii pozachrześcijańskich, doceniając zawarte w nich wartości i doktryny, a nawet dopuścił możliwość osiągnięcia z ich pomocą zbawienia²⁴. Oznacza to, że inne religie stanowią dla Kościoła pozytywne wyzwanie, a nawet mogą go w jakiś sposób ubogacić swoimi wartościami²⁵. Na ten fakt zwracał uwagę chrześcijan papież Jan Paweł II przez cały swój pontyfikat, aktywnie angażując się w dialog międzyreligijny. „Inne religie stanowią pozytywne wyzwanie dla Kościoła – pisał Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* – pobudzają go bowiem zarówno do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak też do pogłębienia własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności Objawienia, którego jest stróżem dla dobra wszystkich” (RM, n. 56)²⁶.

3. Wartości zbawcze w religiach niechrześcijańskich

W tym miejscu stajemy jednak przed koniecznością odpowiedzi na pytanie: skoro pełnia objawienia woli zbawczej Boga została objawiona światu ostatecznie w osobie i dziele Jezusa Chrystusa, to czy w innych religiach człowiek może zostać zbawiony? Czy inne religie można uznać za równoprawne drogi zbawienia dla niechrześcijan? Dyskusje teologiczne na ten temat przyczyniły się do powstania trzech różnych paradygmatów: ekskluzywistycznego, inkluzywistycznego i pluralistycznego²⁷.

Ekskluzywizm, w którym królestwo Boże zostało utożsamione z rzeczywistością Kościoła, przyjmuje stanowisko, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”²⁸. Zbawcze poznanie Boga, zdaniem przedstawicieli tego poglądu, ma tylko miejsce w jednej religii – chrześcijaństwie. Inne religie

²³ H. Rzepkowski, *Komentarz do adhortacji apostolskiej „Evangelii nuntiandi”*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 293n.

²⁴ Zob. W. Dudek, *Religie niechrześcijańskie jako zagadnienie teologiczne w świetle Vaticanum II*, CTh, 1968, nr 38, s. 5–18; tenże, *Zagadnienie religii niechrześcijańskich na płaszczyźnie przewodnich idei Vaticanum II*, CTh, 1968, nr 38, s. 35–53.

²⁵ Kluj, *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 78.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ Kałuża, *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, s. 327.

²⁸ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 274.

nie mają zaś żadnej wartości zbawczej. Ekskluzywizm przybiera dwie formy: eklezjocentryczną (*Extra ecclesiam nulla salus*) lub chrystocentryczną (*solus Christus*). Klasycznym przedstawicielem ekskluzywizmu chrystocentrycznego w XX w. był szwajcarski teolog Karl Barth (1886–1968). Dziś stanowisko to należy już raczej do rzadkości²⁹.

Kolejna koncepcja, czyli inkluzywizm, zakłada, że zbawcze poznanie Boga jest możliwe w innych religiach, jednak tylko chrześcijaństwo dysponuje najdoskonalszym poznaniem pełni Bożego objawienia. Dopuszczając możliwość zbawienia w innych religiach, zakłada, że owo zbawienie zawsze pochodzi od Chrystusa (tj. uobecnionej w nich łaski Chrystusa), który jest jedynym Pośrednikiem zbawienia. Współcześnie inkluzywizm chrystocentryczny głoszący, że „poza Jezusem nie ma zbawienia”, uznawany jest za oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego³⁰.

Najmłodszym teologicznym stanowiskiem w kwestii możliwości zbawienia w religiach pozachrześcijańskich, budzącym najwięcej kontrowersji, jest pluralizm religijny. Kierunek ten może być teocentryczny albo radykalny (tj. postmodernistyczny, dążący do dekonstrukcji wszelkich struktur i schematów religijnych). Zwolennicy pluralizmu teocentrycznego twierdzą, że zbawcze poznanie Rzeczywistości Transcendentnej (*sacrum*) jest możliwe w wielu religiach, przy czym w żadnej z nich nie osiąga absolutnej doskonałości, gdyż Boska Rzeczywistość zawsze stanowi dla człowieka niewysłowioną Tajemnicę. Z tego względu pluraliści są zdania, że nie istnieje jakaś jedna najdoskonalsza religia, która przewyższałaby wszystkie inne pod względem posiadanego objawienia i zbawienia. Takiego poglądu nie można nazywać jeszcze relatywizmem, gdyż nie następuje tu zrównanie wszystkich religii jako takich samych. Stanowisko pluralistyczne może, choć nie musi, kwestionować prawdy o jedynym i uniwersalnym pośrednictwie zbawczym Jezusa Chrystusa³¹. Tylko w radykalnej pluralistycznej koncepcji zbawienia osobę Jezusa Chrystusa uznaje się jako jedną z „boskich inkarnacji” i stawia na równi

²⁹ Tamże, s. 328.

³⁰ Tamże.

³¹ Przykładowo Richard Kearney i John Caputo opowiadają się za religią pozbawioną dogmatyzmu. Każdy z nich na swój sposób próbuje odnowić tradycyjne wyobrażenia o Bogu i na nowo odkryć wiarę w świecie naznaczonym przez dwie przeciwstawne tendencje: wojownicze religie i ich agresywną krytykę. Swoje stanowiska określili mianem anateizmu i radykalnej hermeneutyki. Więcej na ten temat zob. J.D. Caputo, R. Kearney, *Anateizm i radykalna hermeneutyka*, „Znak”, 2017, nr 9, <http://www miesiecznik.znak.com.pl/anateizm-i-radykalna-hermeneutyka/> [20.01.2019].

z innymi założycielami religii, jak Budda, Mahomet czy Kriszna. W takim ujęciu pluralizm jest już relatywizmem³².

Stanowisko współczesnego Kościoła w sprawie możliwości osiągnięcia zbawienia przez wyznawców innych religii mieści się zatem między otwartym ekskluzywizmem a „teorią wypełnienia”, którą trudno uznać za inkluzywizm³³. Współcześni teologowie, jak belgijski jezuita Jacques Dupuis (1923–2004), usiłując pogodzić przesłanie o absolutnej wartości zbawczej Jezusa Chrystusa³⁴ ze współczesnym pluralizmem religijnym, proponują, aby w dialogu z wyznawcami innych religii posługiwać się modelem chrystologii trynitarnej³⁵ i pneumatologicznej³⁶. Model ten – zdaniem J. Dupuis – pozwala z jednej strony na głębsze zrozumienie i bardziej pozytywną ocenę innych tradycji religijnych przez akcentowanie powszechnej obecności Słowa Bożego i Jego Ducha w religiach pozachrześcijańskich³⁷, z drugiej zaś nie neguje ostatecznego i absolutnego objawienia się tego Słowa w dziele i osobie Jezusa Chrystusa³⁸.

* * *

Teologia religii, podejmująca refleksję nad światem religii, jest dziedziną bardzo młodą. Ukształtowała się zasadniczo na początku XX wieku, w związku z niektórymi tezami K. Bartha. Zaczęła się niezwykle rozwijać na Soborze Watykańskim II i w okresie posoborowym. Nie wypracowała jeszcze jednak swojej wizji całości, która byłaby spójna i wyczerpująca. Pluralizm religijny pozostaje wciąż dla niej problemem otwartym, zadaniem, które powinna podjąć niezwłocznie. Przedłożona powyżej refleksja jest jedynie skromnym zarysem tego zagadnienia.

STRESZCZENIE

Dyskusje teologiczne na temat możliwości zbawienia w religiach niechrześcijańskich przyczyniły się do powstania trzech różnych modeli rozwiązania tego problemu: ekskluzywistycznego, inkluzywistycznego i pluralistycznego. Koncepcja

³² Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 329.

³³ Tamże.

³⁴ Więcej na ten temat zob. M. Korniluk, *Dlaczego jedyny? O Jezusie Chrystusie, dialogu międzyreligijnym i deklaracji Dominus Iesus*, Warszawa 2011.

³⁵ Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 339.

³⁶ Tamże, s. 340.

³⁷ Tamże, s. 339.

³⁸ Tamże, s. 341.

ekskluzywistyczna przejawia się w dwóch formach: eklezjocentrycznej i chrystocentrycznej. Stanowisko pluralistyczne, stawiające Jezusa Chrystusa na równi z innymi założycielami religii, jak Budda czy Mahomet, jest relatywizmem.

Słowa kluczowe: Kościół, teologia religii, dialog międzyreligijny, zbawienie, ekskluzywizm, inkluzywizm, pluralizm religijny, relatywizm.

SUMMARY

Theological discussions about the possibility of salvation in non-Christian religions gave rise to three different models for solving this problem: exclusive, inclusivist and pluralist. The exclusivist concept manifests itself in two forms: eclusiocentric and christocentric. The pluralistic attitude that puts Jesus Christ equally in common with other founders of religions, such as Buddha and Muhammad, is relativism.

Key words: Church, theology of religion, interreligious dialogue, salvation, exclusivity, inclusivism, religious pluralism, relativism.

BIBLIOGRAFIA

- Paweł VI, *Ecclesiam suam. O drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy wypełnianiu swojej misji*, Paris 1967.
- Jan Paweł II, *Redemptoris missio. Encyklika [...] o stałej aktualności posłania misyjnego*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 511–615.
- Akasheh K., *The Theological Foundations of the Interfaith Dialogue*, „Vincentiana”, 43(1999), nr 4, s. 1–7.
- Caputo J.D., Kearney R., *Anateizm i radykalna hermeneutyka*, „Znak”, 2017, nr 9, s. 67–75.
- Dudek W., *Religie niechrześcijańskie jako zagadnienie teologiczne w świetle Vaticanum II*, CTh, 38(1968), nr 3, s. 5–18.
- Dudek W., *Zagadnienie religii niechrześcijańskich na płaszczyźnie przewodnich idei Vaticanum II*, CTh, 38(1968), nr 4, s. 35–53.
- Dupuis J., *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003.
- Kałuża K., *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, „Studia Oecumenica”, 16 (2016), s. 319–358. <https://doi.org/10.25167/so.3278>.
- Kluj W., *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, CTh, 68(1998), nr 2, s. 75–107.
- Kluj W., *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008.
- Korniluk M., *Dlaczego jedyny? O Jezusie Chrystusie, dialogu międzyreligijnym i deklaracji Dominus Iesus*, Warszawa 2011.
- Liszka P., *Bóg – Miłość Trójjedyna źródłem i celem człowieka*, „Symposium”, 7(2003), nr 2, s. 109–136.

- Rusecki M., *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 roku*, red. W. Kluj, Poznań 1999, s. 21–61.
- Rzepkowski H., *Komentarz do adhortacji apostolskiej „Evangelii nuntiandi”*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 292–349.
- Sakowicz E., *Pryncypia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Warszawa 2006.
- Wenzel K., *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2007.
- Zimoń H., *Dialog chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami Afryki*, w: *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 roku*, red. W. Kluj, Poznań 1999, s. 63–79.