

STANISŁAW MYCEK
Stalowa Wola

ANTROPOLOGICZNE ZAŁOŻENIA PLURALISTYCZNEJ TEOLOGII RELIGII: KONFRONTACJA I DROGOWSKAZY

Człowiek zanurzony jest w wielości: wielość odkrywa w sobie samym, z wielością zmierza się w codzienności. Pytanie o sens swojego życia oraz tego, co istnieje, wpisane jest w ludzką naturę. Uzasadnionym więc staje się wezwanie do poszukiwania klucza porządkującego wielość, tak aby osiągnąć jedność. W kontekście poszukiwania sensu niezastąpioną rolę odgrywa wiara/religia, która proponuje odpowiedzi nie tylko natury teoretycznej: „co”, lecz przede wszystkim odpowiedzi natury praktycznej: „jak”. Współczesne środowisko religijne, w którym żyje człowiek, zwłaszcza w szeroko pojętej zachodniej kulturze, aktualizuje się według paradygmatu wielości i równowartości religijnych propozycji. Bycie chrześcijaninem nie ma już naturalnej oczywistości, ponieważ są także inni, którzy wierzą podobnie, jak w obrębie religii monoteistycznych, lub też odczuwają inaczej, jak w przypadku innych religijnych np. wschodnich doświadczeń.

Wobec tego rodzaju duchowej diagnozy człowiek zmuszony jest do przyjęcia określonej postawy: poszukiwania lub też relatywizowania, chodzi przecież o to, aby znaleźć obiektywną siłę, która pozwoliłaby zachować pokojowe współistnienie ludzi odmiennych religii. Czy więc chrześcijaństwo z wiarą w Trójjedynego Boga, który odkupił każdego człowieka poprzez krzyż i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, który uświęca/przebóstwia i prowadzi w Duchu Świętym, oraz pozostaje obecny/otwarty w swoim Kościele na każdego człowieka, czy tego rodzaju wiara nie jawi się jako nietolerancyjna wobec innych religii, które nie uznają Jezusa jako jedynego i uniwersalnego Zbawiciela? Czy taka wiara jest w stanie budować pokojową postawę? Czy czasami nie należy zrezygnować z roszczeń do jedyności, inkluzywizmu, ekskluzywizmu, na rzecz pluralistycznej równości?¹

¹ Por. KONGREGACJA DO SPRAW NAUKI I WIARY, *Dominus Iesus*, AAS 92 (2000), 742-765; *Wokół Deklaracji Dominus Iesus*, red. M. RUSECKI, Lublin 2001; „Communio” (2002) 1.

Teoretycy tzw. pluralistycznej teologii religii, silnie obecnej w środowiskach amerykańskich i europejskich, aby poradzić sobie z wielością, proponują pluralizujące tezy, które chociaż w głównej mierze dają nowy obraz chrześcijańskiego Boga, to przede wszystkim wychodzą z własnego obrazu człowieka². Warto przyrzec się bliżej pluralistycznym tezom, aby odkryć ich fragmentaryczność, a zarazem potwierdzić katolicką oryginalność w spojrzeniu na człowieka w świecie³.

1. Pluralizująca antropologia

Wsluchując się w teoretyczno-praktyczne założenia amerykańskiego prezbiteriana J. Hick'a czy ex-katolickiego księdza P. Knitter'a, głównych eksponentów pluralistycznej interpretacji religii, można odważyć się na próbę filozoficzno-teologicznej syntezy, zarówno w obrębie tematu człowieka, jak i Boga. W pewien sposób, paradoksalnie rzecz ujmując, mamy tu do czynienia z pluralizującym wytworem pluralizującego wierzącego⁴.

Chrześcijanin wobec wielości religii oraz doświadczeń religijnych zmuszony jest do współistnienia z innymi, odmiennymi od siebie. Religijna odmienność nosi w sobie zarówno praktyczne jak i teoretyczne napięcia: dlaczego jedynie Chrystus i Kościół, jak zachować religijny pokój – pokojowe współistnienie z innymi, wierzącymi inaczej, czy warto stawiać pytania o zbawienie innych, tym bardziej, że jedyną i uniwersalną drogą w chrześcijaństwie jest Jezus Chrystus? Mamy więc do czynienia z konkretnymi pytaniami, można powiedzieć, z pytaniami ważnymi, egzystencjalnymi, gdyż dotyczą mojego szczęścia (czasowego i wiecznego = zbawienie), jak i szczęścia innych (czasowego i wiecznego = zbawienia). Czy więc moja jedyna droga zbawienia nie staje się przeszkodą dla dróg zbawienia, którymi żyją inni? Czy postawa chrześcijańskiej jedyności nie wzmacnia międzywyznaniowego napięcia? Czy warto podejmować wysiłek po-

² Por. m.in.: J. HICK, *Wurde Gott Mensch?*, Gütersloh 1979; P. KNITTER, *No Other Name. A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, New York 1985; *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, ed. J. HICK, P. KNITTER, New York 1987; P. KNITTER, *Ein Gott – vielen Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988; J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, London 1989.

³ Krytycznie o tezach pluralistycznej teologii religii m.in.: G. GADE, *Vielen Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998; *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, ed. M. CROCIATA, Milano 2000; *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, ed. M. SERRETTI, Milano 2001; J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003; P. CODA, *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma 2003; I. BOKWA, *Pluralistische Religionstheologie und Ökumene*, CT 74 (2004), 219-233.

⁴ Pozwalam sobie odesłać do mojego artykułu, który rozwija ten temat: 'Pluralistyczny' Bóg 'tolerancyjnego' chrześcijaństwa, STHŠO 23 (2003), 99-111.

szukiwania religijnej prawdy, czy też należy się skoncentrować na religijnym pokoju, który ucieka od poszukiwania obiektywnej prawdy?

Pytania można mnożyć wraz z wynikającymi z nich problemami natury teoretycznej, jak i praktycznej. Nie można jednak dezertować w kwestii pokojowego współistnienia z innymi, jak również od tematu zbawienia mojego i zbawienia wierzących inaczej. Niewątpliwie więc pluralistyczna teologia religii dotyka egzystencjalnych zagadnień, z którymi i na które odpowiadała i odpowiada całość chrześcijańskiej wiary od pierwszych wieków swojego istnienia⁵. Tym samym należy odróżnić egzystencjalne intencje od pluralizujących rozwiązań.

Pluralistyczna teologia religii porusza się w obrębie własnego obrazu człowieka, tak więc nie będzie jakimś intelektualnym nadużyciem mówienie o pluralizującej antropologii, w której człowiek widziany jest jako podmiot w swojej skończoności. Jego skończona indywidualność realizuje się w podwójnej przestrzeni: wewnętrznej i zewnętrznej. Elementem konstytutywnym wewnętrznej przestrzeni jednostki jest przeżycie, głównie o charakterze emocjonalnym, natomiast zewnętrzna przestrzeń człowieka koncentruje się na temacie wolności. Dwa paradygmaty pluralistycznej antropologii pozornie wydają się więc bardzo trafne i oczywiste: nikt przecież nie chce żyć powierzchownie, w heideggerowskim ujęciu, nieautentycznie, każdy pragnie realizować swoją wolność i indywidualność⁶.

Pluralistyczna antropologia bardzo często podkreśla skończoność człowieka, która staje się motorem jego otwartości na innego, myślącego, wierzącego i żyjącego inaczej. Względna skończoność umysłu musi jednak podjąć konfrontację z absolutną nieskończonością Boga, który się objawia, i którego człowiek doświadcza. Nieskończoność Boga przygniata wierzącego człowieka/chrześcijanina, tym samym musi on otworzyć się na jego pozytywną obecność w innych religijnych doświadczeniach. Otwarcie na wierzącego inaczej, który uzupełnia niejako moją wiarę, jest punktem wyjścia do autentycznej osobowości oraz do pokojowego współistnienia religii. Tym samym temat religijnej prawdy i wiarygodności jest tematem nierozwiązywalnym, gdyż prowadzi jedynie do napięć i niepokoju⁷.

W pluralizującej antropologii człowiek wierzący nie powinien stawiać sobie pytań o prawdę w religii, gdyż każdy przeżywa jej część. Względność prawdy, czyli relatywistyczna postawa pytającego podmiotu, może być zdefiniowana jako centralny paradygmat pluralizującej antropologii⁸.

⁵ Zob. wachlarz tematów i rozwiązań wraz z bibliografią: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. NAUMOWICZ, Warszawa 2004.

⁶ Por. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 236nn.

⁷ Por. J. HICK, *Wurde Gott Mensch?*, 191; P. KNITTER, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, „Concilium” 22 (1986), 138.

⁸ Por. także: J. RATZINGER, *La fede e la teologia ai nostri gironi*, „L'Osservatore Romano” (1 listopad 1996), 11nn.

2. Relatywizujące konsekwencje

Człowieczeństwo w pluralizującej antropologii ujmowane jest w obrębie subiektywistycznego przeżycia, instynktownej wolności oraz relatywnej równości. Ceną, jaką trzeba zapłacić, aby osiągnąć pluralistycznie – religijny pokój, jest względność prawdy. Relatywizm religijny staje się panaceum wobec każdego rodzaju roszczeń do jedyności i uniwersalności. W takiej egzystencjalno – epistemologicznej perspektywie musi pojawić się pytanie: o jakiego człowieka chodzi pluralizującej antropologii: czy chodzi o człowieka konkretnie istniejącego w czasoprzestrzeni i kulturze, czy też o człowieka spreparowanego, nie mającego wiele wspólnego z rzeczywistością ludzkiej natury, która doświadcza, także bez światła biblijnego objawienia, obecności zła i jego struktur?⁹

Człowiek istnieje i rozwija się w międzyludzkiej, osobowej przestrzeni. Jego istnienie otwarte jest na obiektywną prawdę, dobro, piękno i jedność. Ludzka natura poszukuje konkretności, konkretnego drugiego oblicza, jak i konkretnego sensu. Na tym horyzoncie rodzą się dwa fundamentalne pytania: kim jestem i co mam robić, pytanie o tożsamość, jak i pytanie o sensowny cel¹⁰.

Jeśli do powyższych uwag dodamy założenia pluralizującej antropologii, może wyniknąć problem natury teoretycznej jak i praktycznej. Człowiek, który rezygnuje z poszukiwania obiektywnej prawdy, nie jest w stanie poznać obiektywnego dobra, tym samym nie wie kim jest i po co żyje. Jego osobowość przybiera kształty przypadkowo skonstruowanej chimery. Tym samym bardzo problematyczny wydaje się postulat osiągnięcia pokojowego współistnienia pomiędzy religiami gdyż w religijnym spotkaniu żaden z ich przedstawicieli nie wie, co jest prawdą wiary a co religijną iluzją. Istnieje realne niebezpieczeństwo ślepego koła relatywizmu, który zamiast prowadzić do religijnego pokoju rodzi religijną nietolerancję.

Wolność bez odniesienia do dobra i prawdy, przede wszystkim w religijnej przestrzeni, staje się wolnością niebezpieczną, gdyż sama nie wie, w jakim kierunku należy się poruszać w rozróżnianiu, dokonywanych wyborach oraz odpowiedzialności. Trud poszukiwania prawdy w religii staje się wymogiem ludzkiej natury, ponieważ człowiek dla osiągnięcia wewnętrznej harmonii i tożsamości potrzebuje prawdy, zwłaszcza religijnej prawdy. Człowiek powinien rozróżniać prawdę od iluzji, religijne przeżycie od aktu wiary, religijność autentyczną od nieautentycznej. Tak więc zdolny jest do zdobywania i pogłębiania motywów wiarygodności każdej religii¹¹.

⁹ Zob. także: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, „La Civiltà Cattolica” 4 (2004), 254-286; S. MYCEK, *Kryzys kultury – kryzysem człowieka*, ComP (2003) 6, 133-149.

¹⁰ Dla poszerzenia tematu: H. URS VON BALTHASAR, *Epilog*, Einsiedeln – Trier 1987, 10nn; R. FISICHELLA, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano 2003, 13nn.

¹¹ Zob. także: B. FORTE, *L'essenza del Cristianesimo*, Milano 2002, 34nn.

Niebezpieczne wydaje się również absolutyzowanie przez pluralizującą antropologię wartości religijnego przeżycia. Subiektywizacja w kontekście religii powinna być odróżniona od subiektywności, która podkreśla indywidualność jak i niepowtarzalność podmiotu. Jeśli zostaje zachowana i ocalona zasada obecności prawdy w religii, tym samym religijne przeżycie zostaje zweryfikowane przez religijną prawdę, przeżywaną także w obrębie wspólnoty żyjącej otrzymaną wiarą. Obecność prawdy, jak i obecność wspólnoty, chroni wierzącego człowieka przed deformacjami jego religijnego przeżycia, będąc pewnego rodzaju obiektywną normą. Poszukiwanie religijnej prawdy oraz obecność wspólnoty chronią tym samym religijno-moralną osobowość człowieka, która wyzwala się z ciasnego indywidualizmu, w którym „ja” zostaje uwolnione przez „Ty” („ty”), jak i „my”, wierzący dorasta tym samym do osobowej przestrzeni bycia z innymi, którzy nie jawią się jako przedmioty do użycia, lecz podmioty godne szacunku i odpowiedzialności. Pojęcie wewnętrznego doświadczenia nie może zastąpić właściwego używania władzy duszy ludzkiej: rozumu, który otwarty jest na prawdę. Podobnie należy sprostować, a zarazem rozwinąć temat wolności, która w pluralizującej antropologii rozumiana jest nieco prymitywnie, tzn. jako aktualizowanie własnych instynktów, eliminujące tym samym bardziej dojrzałe rozróżnienie pomiędzy wolnością „dla” (wartości) oraz wolnością „od” (antywartości)¹².

Autentyczne religijne przeżycie, oparte na obiektywnej prawdzie we wspólnocie, pozwala kształtować się dojrzałej, osobowej moralności. Człowiek osiąga własną tożsamość również dzięki wierze, która domaga się religijnej prawdy, poznanej i przeżytej. To właśnie poprzez swą tożsamość człowiek jest w stanie wchodzić w relacje z innym, różnymi od siebie: wie kim jest i po co żyje, dzięki wierze ma sens życia. Właściwie więc używa swojej wolności przede wszystkim na polu dialogu z innymi religiami, które zna i szanuje, gdyż wie kim jest i dokąd zmierza.

Pojęcie równości w religii powinno zmuszać do poszukiwania i rozumienia innych. Ludzka natura wobec objawiającej się Prawdy i Dobra jest równa: każdy ma prawo do religijnej wolności sumienia, lecz ta wolność jest również wezwaniem do poszukiwania Prawdy i Dobra. Poddając się wobec wezwania do ciągłego poszukiwania prawdy, człowiek nie jest w stanie ani pokojowo współistnieć, ani współposzukiwać odpowiedzi na pytania o własne zbawienie i o zbawienie innych¹³.

¹² Dla poszerzenia tematu wolności zob. S. KOWALCZYK, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000.

¹³ Por. M. ANTONELLI, *L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione*, w: *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, ed. M. ALIOTTA, Milano 1999, 130-143;

3. Katolickie drogowskazy

Bycie chrześcijaninem dzisiaj nie jawi się już jako pewnego rodzaju oczywistość, zwłaszcza w tzw. kulturze zachodniej, czy też w różnorodności kultury amerykańskiej; nieco inaczej przedstawia się sytuacja w krajach misyjnych, gdzie chrześcijaństwo pozostaje w dialogicznej konfrontacji z lokalnymi wierzeniami czy też religijnymi doświadczeniami.

Sytuacja zachodniej Europy pod względem religijnym jest zróżnicowana. Jan Paweł II w *Ecclesia in Europa* nakreślił duchowy obraz Europejczyka żyjącego pomiędzy zaciemnieniem nadziei a jej znakami¹⁴. Trudno, unikając wyolbrzymień czy też uproszczonych uogólnień, zdobyć się na jednoznaczną diagnozę bycia chrześcijaninem dzisiaj. Tym niemniej warto zasygnalizować pewne duchowe symptomy, które potencjalnie ukrywają się w ludzkiej naturze. Można spotkać ludzi, którzy swoją postawą są na etapie przedchrześcijańskim, niektórzy w pewien sposób są na etapie postchrześcijańskim, pewna część pozostaje również w postawie antychrześcijańskiej (w uproszeniu: Bóg „tak” – Chrystus/Kościół „nie”). Każda z postaw domaga się odrębnego potraktowania. Warto również zaznaczyć, że w obrębie samego katolicyzmu jest obecna postawa antyinstytucjonalna – antykościelna, z praktyczną konsekwencją sakramentalnej nieobecności (w uproszeniu: Kościół „nie” – Chrystus „tak”)¹⁵.

Każdy wybór ma swoje motywacje, mniej lub bardziej uzasadnione, czy to wynikające z dominującej ignorancji religijnej, czy też ze zgorszenia spowodowanego przez hierarchię, czy też z religijnego zaniedbania. Tak czy inaczej sprawa jest dość poważna, gdyż człowiek nie jest w stanie żyć bez sensu i nadziei, które zostają mu podarowane i zadane przez autentyczną wiarę. Bez autentycznej wiary popada się w relatywizm i religijną obojętność lub też w religijny fanatyzm. Warto więc podjąć intelektualno-egzystencjalny trud w poszukiwaniu hermeneutycznego klucza aby pomóc współczesnemu człowiekowi w odnalezieniu religijnej prawdy i dobra.

3.1. Diachroniczność i synchroniczność

Niezwykle oryginalnymi analizami w diachronicznym ujęciu religijnego doświadczenia pozostają refleksje J. Ratzingera. Na pierwszym planie zostają umieszczone prymitywne doświadczenia siebie oraz świata, w których elementem konstytutywnym była obecność Innego determinowana strachem (pozostałości w m. in. wierzeniach Afryki, Ameryki, Azji). Prymitywne doświadczenia stały się podstawą do intelektualnej refleksji, która tworzyła tzw. religie mitycz-

¹⁴ Por. *Ecclesia in Europa*, nr 11-17.

¹⁵ Dla poszerzenia zob. niezwykle trafne diagnozy: H. URS VON BALTHASAR, *Antyryzymski re-sentyment*, Poznań 2004.

ne, oparte na mitach (m.in. wierzenia egipskie). Mit jako spekulatywne opracowanie relacji świata/człowieka do bóstwa, został uzupełniony przez tzw. mistykę (m.in. w buddyzmie, hinduizmie) zmodyfikowany przez tzw. iluminizm (m.in. eklektyka gnozy, dzisiaj: religijność New Age), bądź też został zrewolucjonizowany przez monoteistyczne religie (żydowską, chrześcijańską i islamską)¹⁶. W kręgu pozachrześcijańskim człowiek, świat i bóstwa/Bóg pozostają we wzajemnej relacji uzupełniania, wyjaśniania bądź też wykluczania. Wyłoniona (intuicyjnie) zostaje idea zależności człowieka/świata od Boga/bóstw, będąca ukrytą ideą stworzenia, jak również idea podmiotowości człowieka wobec Boga/bóstw. Prawdziwą, duchową i religijną rewolucją, zdaniem Ratzingera, pozostaje jedynie monoteizm, który proponuje Jednego w wielości, Jedyne, który stwarza, podkreśla oraz gwarantuje podmiotową, wolną obecność człowieka w świecie jako osoby. Ratzinger stwierdza, że całość nakreślonego obrazu religii nie jest czymś statycznym, tzn. stojącym jeden obok drugiego w konkurencyjnej postawie: do wyboru (ujęcie synchroniczne), lecz pozostaje w dynamicznej relacji wynikania, oczyszczania, aż do monoteistycznego momentu, w którym należy postawić pytanie o wiarygodność założyciela, aby dokonać prawdziwego wyboru i żyć nim, dając świadectwo w zrelatywizowanym środowisku (ujęcie diachroniczne)¹⁷.

W synchronicznym aspekcie (bardziej statycznym) człowiek znajduje się wobec religijnych propozycji, spośród których może rozróżniać i wybierać (dla niektórych religijny supermarket). Chrystus wchodzi wraz ze swoją tajemnicą w napięcia, którymi żyje poszukujący człowiek. Ustanawia tym samym nowy wymiar poszukiwania – synchroniczny. Jedyność i uniwersalność Chrystusa pozostają w dialogiczno-dialektycznej relacji z tym, co człowiek stworzył przed jego pojawianiem się w świecie. Dialektyczno-dialogiczna jedyność i uniwersalność osoby Jezusa pozostaje zarazem „tak” i „nie” wobec każdej innej propozycji. Jego istnienie jest jedyne, gdyż jest Bogiem i Człowiekiem. Jego świadomość jest jedyna, gdyż jedynie On w Duchu ma absolutną świadomość swego posłania. Jego posłanie ma charakter absolutny i uniwersalny, gdyż obejmuje każdego człowieka. Chrystus swoją osobą ustanawia nowy rytm stawania się w Prawdzie i Miłości. Chrystus towarzyszy człowiekowi w sposób ukryty w jego stawaniu się. Nawet jeśli człowiek zniekształca propozycję Chrystusa, tworząc pluralizujące alternatywy, to Chrystus jest zawsze w przestrzeni swojego Kościoła, w tajemniczej obecności Ducha, który wzywa do nawrócenia. Są to tematy, których niestety nie podejmuje pluralistyczna teologia religii w swojej pluralizującej antropologii¹⁸.

¹⁶ J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, 28-30.

¹⁷ *Tamże*, 42-43. Zob. także: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 15, Città del Vaticano 1996, nr 986-1113.

¹⁸ Por. H. BÜRKLE, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Poznań 1998, 199nn; S. MYCEK, *Missione di salvezza*, Sandomierz 2005, 216nn.

3.2. Kultura i wiara

W temacie kultura – wiara warto sprecyzować pytanie o doświadczenie religijne, zwłaszcza że pluralizująca antropologia nie może się odnaleźć poza własnym punktem widzenia, wobec czego relatywizuje Chrystusa, Kościół, uwydatniając przeżywanie ducha. Wiara w katolickiej perspektywie nie jest ludzkim wymysłem, lecz wolną odpowiedzią człowieka wobec objawiającego się osobowego Boga, jest odpowiedzią na Prawdę w Miłości¹⁹. Chrześcijańska kultura wiary ma więc dialogiczno-osobowy charakter. W tym dialogu człowiekowi zawsze towarzyszy Bóg Ojciec, który daje swoje Słowo i swoją Miłość oraz w Słowie i Miłości prowadzi wierzącego człowieka. W takiej perspektywie wiara nie jest tylko dodatkową nadbudową ludzkiego życia intelektualnego lub emocjonalnego, lecz powinna stawać się, używając określenia św. Tomasza, mądrością do zdobycia²⁰.

Kultura moralna winna dążyć do odkrycia autentycznego, obiektywnego dobra Można więc rozwinąć temat prymatu *Pneumy* (Ducha), oczyszczając tym samym pluralistyczny prymat egoistycznej wygody w życiu praktycznym. W tym wymiarze ludzkiej kultury należy przede wszystkim odkryć autentyczne, godziwe dobro i odróżnić je od dobra przyjemnego i od dobra użytecznego, chroniąc tym samym podmiotowość człowieka przed przedmiotowym użyciem²¹. Podział ten pozwala na właściwą ocenę wyborów, a także porządkuje ludzką wolność. Trzy typy dobra pozostają względem siebie w perychoretycznej relacji i stawiają przed człowiekiem konkretne wymagania wolności, szacunku i odpowiedzialności. Dopiero w perspektywie prawdy i dobra można podejmować autentyczną dyskusję na temat wolności i odpowiedzialności człowieka, która pozostaje zawsze darem i zadaniem na całe życie²².

3.3. Duchowość świadka

Chrześcijanin jutra nie może być jedynie człowiekiem wyposażonym w sakramenty. Słusznie zauważał Jan Paweł II, że świat oczekuje świadków, którzy żyją wiarą dojrzałą i osobową w Jezusa Chrystusa, jedyne i uniwersalne Odkupiciela człowieka²³ Można więc odważyć się na stwierdzenie, że chrześcijanin jutra to człowiek, który żyje kenotycznie-eucharystycznym istnieniem: kenotyczność to bycie w Chrystusie dzięki Jego Kościołowi, eucharystyczność to dziękczynne bycie świadkiem Chrystusa w świecie.

¹⁹ Por. KKK 144-165.

²⁰ Por. *S. Th.* I q. I a. 5-6.

²¹ Por. A.M. KRAPIEC, *dz. cyt.*, 156-157.

²² Por. *Veritatis splendor*, nr 34.

²³ Por. *Ecclesia in Europa*, nr 49.

Chrześcijanin stara się odczytywać istnienie jako dar miłości. Ten dar jest zarazem zadaniem do odszyfrowywania tego, co istnieje i przemija. Stworzonosc jest zadana i wymaga ciągłego otwierania się. Człowiek jest w stanie otwierać siebie na drugiego i dzięki drugiemu rosnąć w swojej wolności. Ten drugi, chociaż inny, jest pozytywny. Jest darem miłości, która domaga się prawdziwego spojrzenia, prawdziwej relacji, tzn. autentycznego współposzukiwania na poziomie prawdy i na poziomie dobra. Poczucie daru oraz poczucie tajemnicy istnienia chroni poszukującego człowieka przed cyniczną obojętnością oraz agresywnym relatywizmem²⁴.

Chrześcijanin jest obdarowany we wspólnocie Kościoła odpowiedzią na pytanie o zbawienie innych²⁵. Chrystus jest jedynym i uniwersalnym Odkupicielem, który swoją osobą i postaniem zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Tak więc, każdy człowiek może wejść z pomocą Ducha Zmartwychwstałego w tajemnicę paschalnej miłości, którą daje innym, w której cierpi i umiera, by spotkać się twarzą w twarz z Chrystusem Sędzią, otrzymując również możliwość osobowej poprawy (sąd szczegółowy oraz tajemnica czyśćca). Tak więc chrześcijanin powinien być apologetą nadziei, wiedząc zarazem, gdzie może szukać dla siebie i innych osobowej przestrzeni miłości w prawdzie, która ją oczyszcza i podtrzymuje²⁶.

4. Zakończenie

Założenia pluralistycznej teologii religii, w jej antropologicznej refleksji, nie pozwalają poszukującemu człowiekowi wyjść poza krąg pytań i hipotetycznych odpowiedzi: jeśli wszystko jest prawdziwe, jeśli każde religijne doświadczenie jest dobre i wiarygodne, wobec tego sylogistycznie można stwierdzić, że nic nie jest prawdziwe oraz nic nie jest wiarygodne. Pluralizująca antropologia jest antropologią zamkniętą, która kreuje człowieka bez tożsamości i bez osobowości, chociaż pretenduje, poprzez podkreślenie indywidualnej wolności, do miana otwartej antropologii²⁷.

²⁴ Zob. także K. Gózdź, *Teologia i antropologia: problem antropologii teologicznej*, RT 51 (2004) 2, 179nn.

²⁵ W dyskusji z pluralistyczną teologią religii do systematycznego pogłębienia pozostaje również eklezjologiczny temat przynależności do Kościoła Chrystusa, uniwersalnego sakramentu jedności i zbawienia, jak również problem zbawczej obecności łaski w ludzkim świecie, zob. m.in.: Cz. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, 118nn; 528nn; G. ZIVIANI, *Equivoci del pluralismo e sinodalità ecclesiale*, „Rassegna di Teologia” 45 (2004), 591-594; bibliografia na s. 605-606.

²⁶ Por. R. FISICHELLA, *dz. cyt.*, 201nn; zob. także: *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, ed. M. GRONCHI, Milano 2004; S. MYCEK, *Trynitarna jedność i uniwersalność Jezusa Chrystusa. Wokół dyskusji na temat chrystologicznych postulatów pluralistycznej teologii religii*, STHŚO 24 (2004), 237-250.

²⁷ Por. także B. FORTE, *dz. cyt.*, 15-21.

Katolickie spojrzenie proponuje model antropologii otwartej, tzn. antropologii współistnienia oraz współposzukiwania²⁸. Człowiek wierzący jest zdolny do poszukiwania prawdy w religii, pyta o wiarygodność i poznaje wiarę innych, przeżywa i koryguje zarazem swoje doświadczenie religijne we wspólnocie Kościoła wraz z obiektywnym odniesieniem do religijnego doświadczenia Chrystusa, a tym samym współtworzy własną, chrześcijańską tożsamość, z którą może wchodzić w twórczy dialog z innymi religiami²⁹.

Le premesse antropologiche della teologia del pluralismo religioso: confronto e indicazioni

Riassunto

Questo articolo mette in evidenza le proposte antropologiche della teologia pluralista delle religioni. L'antropologia pluralista vuole raggiungere una pace religiosa relativizzando tutte le religioni e le esperienze religiose. In questo modo la verità nella religione non ha alcuna importanza. In realtà invece l'uomo ha bisogno della verità nella sua ricerca del senso ultimo e nella sua costruzione della propria identità personale. Occorre dunque smascherare le premesse erranee dell'antropologia pluralista con le proposte della fede cattolica, cioè una discernimento diacronico e sincronico delle religioni, il legame intrinseco tra la cultura, la fede e la verità e la necessità di una spiritualità del testimone di Cristo nel mondo.

²⁸ Zob. także: Cz. BARTNIK, *Historia filozofii*, Lublin 2001, 539nn.

²⁹ Pozwalam sobie odesłać do mojego artykułu, podejmującego temat chrześcijańskiej duchowości opartej na religijnym doświadczeniu Chrystusa: *Logika miłości. Osoba i posłanie Jezusa Chrystusa jako hermeneutyczny klucz rzeczywistości*, ComP (2005) 1, 125-137.