

ŻYCIE CHRZEŚCIJAŃSKIE DZISIAJ

Historia chrześcijaństwa ukazuje, jak tę samą wiarę przeżywano i różnorodnie wyrażano w ciągu wieków w zależności od kontekstów społeczno-kulturalnych, w jakich znajdowali się chrześcijanie. Jej kształt konkretny był wynikiem aktywnej obecności określonych czynników, stanowiących bodźce, przeszkody lub po prostu wyzwania dla wiernych. Im bardziej solidnie chrześcijanin traktował swoją sytuację egzystencjalną, tym bardziej wymowna, żywotna i promieniująca na innych była jego wiara.

Żyjemy obecnie w trudnym okresie historycznym, który cechują poważne wyzwania i który budzi w nas zarazem niemałe obawy dotyczące samej przyszłości ludzkości. Jakie wymagania dla żywotności wiary wynikają z tego tak zagmatwanego kontekstu? Jakie elementy chrześcijańskiej tradycji należałoby obecnie uwypuklać? Jakie cele winny być priorytetowe w naszej ewangelizacji?

Oczywiście, nie zdołamy dać adekwatnej odpowiedzi na te wszystkie pytania; chcemy jedynie dotknąć pewnych elementów, które nam się jawią jako istotne dla życia wiarą w naszych czasach. Po krótkim przedstawieniu niejasnej sytuacji, jakiej doświadczamy, zostaną przebadane trzy ważne cechy charakterystyczne aktualnej żywotności wiary chrześcijańskiej: osobiste doświadczenie zbawcze, wielkoduszność w ludzkich odniesieniach i życie razem z kimś innym.

1. Niejasna obecna sytuacja

Żyjemy w społeczeństwie, w którym współlistnieją ze sobą różne mentalności, rozliczne i zróżnicowane zachowania oraz interpretacje rzeczywistości. Pluralizm wynikający z tych rozlicznych i różnorodnych perspektyw, z których każda odznacza się własną racjonalnością i normatywnością, co sprawia, że nie da się ich zespolić ściśle ze sobą, kładzie na ludzi nam współczesnych trudne zadanie budowania własnej tożsamości społecznej z bardzo zróżnicowanych w swej istocie elementów. Taki stan rzeczy powoduje, że ludziom obecnie żyjącym brakuje

bezpiecznego schronienia rodzinnego, jakiego doświadczali ich przodkowie, a także homogenicznego w swym rozumieniu i w swym, akceptowanym przez wszystkich, etosie społeczeństwa umożliwiającego, jako takie, spontaniczne współżycie, wspierane ponadto jednym wspólnym językiem.

Ponadto jakakolwiek grupa społeczna, wraz ze swymi doświadczeniami, zdobywanymi we własnym kontekście życiowym i we własnym horyzoncie kulturowym, czuje się zawsze jakby trochę „wykwaterowana” w dzisiejszym społeczeństwie. Wiedza ludzka doświadcza godnego podziwu wzrostu, życie społeczne jawi się natomiast jako bardzo złożone. Ludzie nam współcześni czują się jakby fragmentami jednej wielkiej całości, która ich przerasta, niepokoi i sprawia im kłopoty. Ich osobiste odniesienia i wartości stają się bowiem na swój sposób pomniejszone, zrelatywizowane i zmarginalizowane innymi punktami odniesienia i innymi kryteriami. Na próżno też szukają takiej wizji świata, która by ich zorientowała i zdynamizowała ich serca i umysły, wolę i rozum.

Sytuację tę pogarsza jeszcze niesłychane zróżnicowanie kultur ludzkich, poznawanych lub poniekąd także obecnych dzięki współczesnym środkom przekazu i coraz łatwiejszemu podróżowaniu po naszej planecie. Uświadamiamy to sobie, że niniejsza nasza refleksja, zamierzona jako uniwersalna, ujmuje z konieczności pewien określony horyzont kulturowy, uwzględnia jednak także mentalności i kategorie obce, typowe dla innych kultur, oceniając tym samym niezbyt jednolicie wspólne wszystkim ludzkie rzeczywistości. Tak zwana kultura „zglobalizowana” nie zmienia zasadniczo tych ram społeczno-kulturowych, albowiem jej elementy są przyjmowane i przeżywane przez kultury lokalne tylko w miarę jak są odczytywane i reinterpretowane w perspektywie tychże kultur¹ Poza tym kultura zglobalizowana, niezależnie od tego, czy jest uwarunkowana kapitałem i konsumpcją, czy też nie, pozostawia istotę ludzką bez żadnej odpowiedzi wobec zagadnień jak najbardziej życiowych, jak choćby pytań dotyczących sensu życia, cierpienia i śmierci.

Naszkieowany tu scenariusz jest jednak jeszcze niekompletny. Do pluralizmu kulturowego winniśmy ponadto dodać pluralizm religijny. Nie chodzi tylko o to, że się zapoznajemy z systemami religijnymi,

¹ Por. R. Robertson, *Globalização. Teoria social e cultura global*, Petropolis 2000, s. 246-268; R. Ortiz, *Mundialização e cultura*, S. Paulo 1994; R. Schreiter, *A nova catolicidade. A teologia entre o global e o local*, S. Paulo 1998.

różnymi od naszego, przyglądając się im z ciekawością, ale i ze strachem, że okażą się – być może – zupełnie obce dla nas, ale będą raczej nieszkodliwe, albowiem wyrażają się w językach i kategoriach, całkowicie nam nie znanych. Dzisiejszy pluralizm religijny, bardziej niż jakiegokolwiek zagadnienie teoretyczne, ujęte jako konflikt różnych tradycji religijnych, polega głównie na kwestii zdecydowanie egzystencjalnej, doświadczanej i przeżywanej przez coraz większą ilość ludzi nam współczesnych.

Spotykamy osoby wykształcone i rozsądne, bogate w cechy ludzkie, wzorcowe w postępowaniu etycznym, które na serio i z zaangażowaniem wyznają jakąś inną tradycję religijną, która je oświeca i określa ich życie. Osoby te należą coraz bardziej do naszego kontekstu życiowego i nie możemy zaprzeczyć, że ten fakt dotyka w jakiś sposób naszej wiary. Odczuwamy mianowicie, że jesteśmy jakąś jedną jeszcze grupą religijną obok innych. Nasza zaś przynależność do niej wynika wyłącznie z faktu, że się urodziliśmy w tym, a nie innym kraju. Same treści wiary chrześcijańskiej, doktrynalne lub moralne, zostają w ten sposób w jakiejś mierze zrelatywizowane i traktowane jako owoc takich, a nie innych, wyborów osobistych.

Chrześcijanin już nie liczy, jak to miało miejsce w przeszłości, na społeczne oparcie dla swojej wiary. We współczesnym społeczeństwie zniknęła bowiem tzw. „struktura przychylności”, która nadawała obiektywny status propozycjom wiary, aby były akceptowane przez wszystkich². Poza tym instytucje nie są w stanie się dostosować do pluralistycznego wyzwania, tak wiele bowiem pojawia się nowych problemów o zabarwieniu kulturowym lub religijnym. Dominująca obecnie w Kościele rzymskokatolickim problematyka dotycząca inkulturacji wiary, dialogu międzyreligijnego i bioetyki, potwierdza to, o czym mówimy.

Z drugiej strony przyglądamy się ze zdumieniem – po okresie Oświecenia, monopolu racjonalistycznego, hegemonii naukowej – nieokielznanemu poszukiwaniu religijności nacechowanych podwyższonym napięciem emocjonalnym ze strony wielu ludzi współczesnych. Takie religijności, postrzegane po prostu jako nawrót *sacrum* lub powrót do Boga, ukazują w pierwszym rzędzie własne braki funkcjonalnej racjonalności i cierpienia rodzone kategorycznym imperatywem produktywności. Oglądane zaś bardziej dokładnie, religijności te

² Por. P. Berger, *O dossele sacrado*, S. Paulo 1985.

jawią się bardziej jako owoce wypracowane przez własne dominujące kultury w naszym obecnym społeczeństwie. Nastawienie indywidualistyczne i hedonistyczne, jakie polaryzuje obecnie przestrzeń kulturalną, w której żyjemy, wyjaśnia i podtrzymuje istniejące tradycje religijne w ich funkcji zapewniania jednostce pomyślności, stanowiącej obecnie wartość najwyższą³ Oczywiście, skoro religia zawiera w sobie odniesienie do Bytu transcendentnego (Boga) i odpowiednią postawę moralną (etyka)⁴, trudno jest nam scharakteryzować takie religijności jako religie.

Niejednokrotnie mamy tu do czynienia z ideologiami nastawionymi na bezpośrednie uszczęśliwienie jednostki, spowitymi jedynie w pojęcia i praktyki religijne, wybrane selektywnie z innych wyznań wiary. Najbardziej bezpośrednia konsekwencja tego zjawiska polega na wywołaniu jeszcze większej trudności dla dzisiejszych wiernych. Albowiem chrześcijańskie symbole, stanowiące dotychczas bezpieczne znaki ich wiary i ich drogi do Boga, spotyka się obecnie niemal wszędzie, i to z przypisywanymi im treściami całkowicie odmiennymi, pozbawionymi tej wspólnoty wiary, jakie je ożywia, a więc wykorzystanymi, płynnymi, poddanymi „mgławicowym” synkretyzmom⁵

Możemy dodać do tego, jako jeszcze jeden element aktualnej sytuacji społecznej, trudność, jakiej doświadcza władza religijna, gdy chodzi o jej słuchanie i posłuszeństwo jej należne. Obecnie nie liczy się już tak bardzo argument z tradycji i autorytetu. Wszystko trzeba jasno wytłumaczyć i uzasadnić. Sytuację tą pogarsza jeszcze bardziej niezdolność kościelnych instytucji do odpowiedniego dopasowania swoich wyrażen i praktyk do pluralistycznej kultury, nie mówiąc już o częstych i nagłych jej zmianach.

Ponadto indywidualizm, jako determinujący rys kulturalny dzisiejszego społeczeństwa⁶, kwestionuje tradycje i instytucje w nieokreślonym poszukiwaniu szczęścia jednostki, doprowadza do braku zainteresowania dobrem wspólnym i wielkimi sprawami, dąży do zacieśnienia religii do sfery prywatnej, posługuje się nią w zdeformowanej i deformującej optyce terapeutycznej oraz wybiera z niej to, co nie

³ Por. F. Champion, *Religieux flottant, écloctisme et syncretismes*, w: J. Delumeau (red.), *Le fait religieux*, Paris 1993, s. 741-771.

⁴ Por. M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, w: W. Kern – H. Pottmeyer – M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, I, Tübingen 2000, s. 131-148.

⁵ Por. A. N. Terrin, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bologna 1992.

⁶ Por. G. Lipovetsky, *A era do vazio*, Lisboa 1989; R. Bellah, *Habits of the Heart*, New York 1985; L. Dumont, *Homo aequalis*, Paris 1977.

narusza w niczym jego ideału szczęścia. W ten sposób zaangażowanie religijne staje się niemal zawsze połowiczne i otwarte na inne wierzenia, które pomagają w realizacji celu hedonistycznego. Stąd też brakuje solidnych odniesień, na których ludzie współcześni mogliby opierać swe życie, co z kolei powoduje pojawianie się na wielką skalę osobowości słabych i niestałych.

2. Aktualne cechy charakterystyczne chrześcijańskiej egzystencji

2.1 Znaczenie doświadczenia zbawczego

Ponieważ społeczeństwo dzisiejsze bardziej utrudnia, aniżeli wspiera jego wiarę, chrześcijanin nie otrzymuje od niego żadnego wsparcia dla swego życia po linii Ewangelii. Stąd właśnie wynika wielkie znaczenie zbawczego doświadczenia chrześcijańskiego, które powinno być bardziej obecne w teologii i bardziej czynne w duszpasterstwie, nie ograniczając się bynajmniej do samej tylko dziedziny duchowości. Albowiem zbawcze działanie Boga i ludzkie doświadczenie zespalają się ściśle ze sobą. Przyjrzyjmy się temu dokładniej.

Chrześcijaństwo wynika z całkowicie darmowej inicjatywy Boga, który zechciał spotkać się z człowiekiem, aby przekazać mu życie i zbawienie. To właśnie poświadczą Pismo święte. Bóg się objawia, oddając się swemu ludowi: są to wydarzenia historyczne, oświecone przez Słowo, a nie same tylko informacje o Bogu. To zbawcze objawienie osiąga swą pełnię w Jezusie Chrystusie, w Jego słowach i czynach, Jego śmierci i zmartwychwstaniu (por. KO 4). Oznacza ono przeto samo-oddanie się Boga, pełne szczęście istoty ludzkiej, którą zaprasza do uczestnictwa w życiu Bożym, do przyjęcia wiarą zbawczej oferty podanej nam w osobie Jezusa Chrystusa.

Przyjęcie to nie wynika bynajmniej z jakiejś teoretycznej oceny, bądź też argumentacji racjonalnej, chociaż żadnej z nich nie wyklucza. Samo-oddanie się Boga staje się natomiast w jakiś sposób przedmiotem doświadczenia istoty ludzkiej. Jeżeli nawet trudno jest nam wyjaśnić to ostatnie stwierdzenie, to powinniśmy je podtrzymać. Wiemy bowiem, że doświadczenie ludzkie stanowiło zawsze problem dosyć złożony i dyskutowany w filozofii⁷. Obecnie, po dyskusjach toczonych wśród filozofów w ostatnich stuleciach, jesteśmy świadomi tego, że nie doświadczamy rzeczywistości, jeśli brakuje nam pewnej ściśle okreś-

⁷ Por. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, s. 329.

lonej perspektywy, kontekstu lub horyzontu kulturowego, przy czym stwierdzenie to się rozciąga na wszelki rodzaj ludzkiego poznania, także naukowego.

Tymczasem obiektywna rzeczywistość rozkwita zawsze w takim subiektywnym doświadczeniu wewnątrz pewnej struktury umysłowej (*mindset*⁸) lub danego języka. To on bowiem dostarcza mi pojęć umożliwiających realizację doświadczenia jako doświadczenia ludzkiego, utożsamiając, wyjaśniając i udostępniając poznanie tego, czego się doświadcza. W ten sposób ludzkie doświadczenie dokonuje się zawsze w obrębie pewnych ram interpretacyjnych, nie podporządkowując się jednak nigdy całkowicie tym ostatnim. W rzeczy samej, doświadczenie cieszy się pewną autonomią, która się przejawia wówczas, gdy ukazuje te składniki, które kwestionują i powodują „eksplozję” wzorca, jaki ono wyjaśniało. Zmiana wywołana we wzorcu interpretacyjnym stwarza możliwość dokonywania nowych doświadczeń i odczytań, wykazania historyczności jako specyfiki ludzkich doświadczeń, oraz zakazuje traktowania tychże doświadczeń jako definitywnych.

Doświadczenie religijne uzasadnia się, tak jak wszystkie inne doświadczenia ludzkie, perspektywą odczytywania rzeczywistości. Opisowa definicja traktuje je jako: „odpowiedź na to, co zostało przyjęte jako ostateczne, przy czym ta odpowiedź obejmująca całą osobę nacechowana jest szczególną intensywnością i skłania do działania”⁹ Inicjatywa pochodzi zawsze od „innego”, „ostatecznego”, czyli Tego, kto relatywizuje inne rzeczywistości, jej zaś natężenie powoduje jakościową zmianę w świadomości danego podmiotu, wpływającą zdecydowanie na reorganizację własnego życia.

Chrześcijańskie doświadczenie zbawcze jest powodowane inicjatywą samego Boga, który sam także je określa¹⁰ Wynika z Bożego działania na ludzką istotę i historię, chociaż nie potrafimy dać wystarczającego (satisfakcjonującego) rozumowego wyjaśnienia tegoż działania. Oczywiście, doświadczenie to dokonuje się zawsze w określonych ramach interpretacyjnych. Nie sprowadza się jednak do nich, gdyż doświadczana rzeczywistość cieszy się pewną autonomią. Tą zaś rzeczywistością jest właśnie zbawcze działanie Boga, które pozwala nam mówić o objawieniu się Boga.

⁸ Jest to wyrażenie B. Lonergana, *Doctrinal Pluralism*, Milwaukee 1971.

⁹ Por. J. T. Johnson, *Religious Experience in Earliest Christianity*, Minneapolis 1998, s. 6-65.

¹⁰ Por. L. Dupré, *Religious Mystery and Rational Reflection*, Grand Rapids 1998, s. 116n.

Doświadczenie zbawienia, jakie stało się udziałem uczniów Jezusa z Nazaretu, zostanie poświadczony, wyrażony i przekazany za pomocą pism nowotestamentalnych – w świetle tajemnicy paschalnej, która stanowi w ten sposób jego ramy interpretacyjne. Na tej właśnie podstawie możemy akcentować chrystologiczny charakter całego doświadczenia chrześcijańskiego¹¹ Jezus Chrystus jest jedynym i wyłącznym Hermeneutą naszego doświadczenia zbawczego. Stwierdzenie to zakłada nasze przyłgnięcie do Jezusa z Nazaretu jako Syna Bożego. Fakt ten z kolei oznacza coś znacznie większego od jakiejś czysto teoretycznej perspektywy interpretacyjnej, albowiem musimy przyjąć samą egzystencję Jezusa Chrystusa, skoro jesteśmy już Jego uczniami i naśladowcami. Im bardziej będziemy tym żyli, tym bogatsze i pełniejsze stanie się także nasze doświadczenie Bożego zbawienia.

Oczywiście, późniejsze pokolenia, które przeżywały to chrześcijańskie doświadczenie w innych kontekstach, odbierały i wyrażały to zbawienie inaczej, chociaż zawsze w obrębie horyzontu otwartego przez pierwszych uczniów Jezusa. Stąd też cała tradycja tych doświadczeń i ich wyrażen w ciągu dziejów, razem z jej osiągnięciami i niedociągnięciami, stanowi integralną część naszego aktualnego „kadru” interpretacyjnego. Możemy stwierdzić to samo w perspektywie eklezjologicznej: nasz aktualny „kadr” interpretacyjny został nam przekazany przez wspólnotę wiary, ujmowaną synchronicznie i diachronicznie.

Niemniej, aktualna wspólnota eklezjalna ma obowiązek doświadczenia i wyrażania Bożego zbawienia zgodnie z tym, jak zostało ono potwierdzone w Nowym Testamencie, czyli jako zbawienie dla ludzi współczesnych. Żyją zaś oni w ściśle określonym kontekście życiowym i w konkretnym horyzoncie kulturowym, z typowymi dla nich wyzwaniem i nowymi zagrożeniami egzystencjalnymi, które wymagają innych „słów”. Działanie Ducha Świętego umożliwia zbawcze doświadczenia w tym nowym kontekście, a wspólnota kościelna powinna być zdolna do przyjmowania ich jako takich i ujmowania za pomocą nowych pojęć, zrozumiałych dla ludzi współczesnych. Bóg wciąż działa w historii, tak że zbawcze doświadczenia ustawicznie się dokonują. Jednak społeczeństwo dzisiejsze jest pluralistyczne, złożone i niestałe. Stąd wielka trudność jakiejś wypowiedzi przekonującej wszystkich i konieczność akcentowania wagi tych doświadczeń dla ugruntowania i umocnienia wiary chrześcijanina, który albo się stanie „mystykiem”,

Por. H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, I, Paris 1965, s. 271-279.

albo też przestanie tak po prostu być chrześcijaninem¹². Stąd też wielka potrzeba duszpasterstwa mistagogicznego i pedagogii modlitwy we wspólnotach¹³

2.2 Darmowość jako kryterium chrześcijańskie

Nigdy w dziejach ludzkości społeczeństwo i kultura nie były tak zdominowane czynnikiem ekonomicznym, jak to ma miejsce obecnie. To oczywiste, że troska o zaspokojenie podstawowych potrzeb była zawsze obecna w życiu ludzkim. Te zaś potrzeby miały zawsze u swych korzeni opcje polityczne i zbrojne najazdy, jakie się zdarzały w przeszłości. Natomiast czynnik ekonomiczny był wyrównywany innymi wartościami o charakterze symbolicznym, jak sztuka, religia, miłość ojczyzny – by wymienić tylko niektóre. W ten sposób nie istniała jakaś druzgocząca hegemonia, jak to się dzieje obecnie.

Natomiast dzisiaj całe życie społeczne układa się wokół ekonomii¹⁴ stanowiącej – zwłaszcza w wielkich skupiskach ludzkich – czynnik determinujący: decydujący o podziale pracy, kształcie nauczania, powstawaniu różnych instytucji, działalności artystycznej, sportowej, a niekiedy także religijnej. Wszystko się rozważa pod kątem gromadzenia kapitału, osiągania zysków i korzyści materialnych, powiększania komercyjnych dywidend. Wszystko wartościuje się pod kątem możliwości korzystnej wymiany, łącznie z dziełami sztuki i wyrazami (przejawami) wiary.

Typowa dla ekonomii racjonalność narzuca się innym sektorom społecznym. Tak więc jesteśmy nie tylko świadkami niesłychanej wprost oferty dóbr, które trzeba koniecznie sprzedać, ale głównie po to, aby przetrwały odnośne gałęzie przemysłu i utrzymywało się nadal w ruchu społeczeństwo kapitalistyczne, ale także żyjemy w kulturze nie tylko pragmatycznej i utylitarystycznej, lecz zdecydowanie konsumpcyjnej. Konsumizm jest obecnie przejawem materializmu życiowego, stanowi dominującą ideę ludzkiej szczęśliwości, kryterium decydujące o społecznym uznaniu¹⁵ oraz bardziej uogólnioną postać ludzkiego egoizmu.

¹² K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, VII, Einsiedeln 1966, s. 22.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Novo Millennio Ineunte*, 32-34.

¹⁴ Por. J.-P. Willaime, *La relégation superstructurelle des références culturelles. Essai sur le champ religieux dans les sociétés capitalistes post-industrielles*, Social Compas 4 (1977), 323-338.

¹⁵ Por. J. Baudrillard, *La société de consommation*, Paris 1970.

Tymczasem orędzie ewangeliczne zmierza w zdecydowanie innym kierunku. Objawia nam ono Boga, który jest Miłością, który powołuje nas do życia i zbawia całkowicie darmowo. O takim właśnie Bogu pouczył nas Jezus Chrystus swoimi słowami i czynami. Sama Jego egzystencja objawia zaufanie, oddanie się, całkowite posłuszeństwo Ojcu, absolutny wymiar Jego istnienia, łączne z czynną i bezwarunkową miłością do osób Jemu podobnych, a zwłaszcza do tych bardziej pokrzywdzonych. Jest to egzystencja nastawiona wyłącznie na innych, a nie na siebie, polaryzowana tym „innym”, całkowicie wolna wobec władzy, sławy, bogactwa czy korzyści. Egzystencja pozostająca w stałym konflikcie z egoizmem, próżnością, ludzką żądzą. Egzystencja objawiająca Boga jako bezwarunkową miłość do istnień ludzkich (por. 1 J 4, 16), czyli ukazująca Go zdecydowanie inaczej od różnych Jego ujęć obiegowych w owym czasie. Egzystencja, której udziałem było doświadczenie niezrozumienia, konfliktów, upokorzeń, cierpień, gwałtownej i przedwczesnej śmierci. Słowo Odwieczne „przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli” (J 1, 11).

Egzystencję tą cechuje całkowite oddanie siebie, przechodzące przez mękę i śmierć krzyżową; Bóg zaś uznaje tę egzystencję za jedyną: tak bardzo cenna jest ona w Jego oczach, że nie dopuszcza On do tego, by ona zaniknęła, ratując ją i wskrzeszając z martwych. Tajemnica paschalna wyraża zatem to, czym była egzystencja Jezusa Chrystusa, Jego uniżenie i Jego chwała (por. Flp 2, 6-8). Wyraża ponadto to, czym winna być egzystencja chrześcijanina (por. Flp 2, 5; Rz 6, 3-11).

Egzystencja Jezusa Chrystusa ukazuje Go jako Dar Boga dla ludzi i objawienie miłości Boga (por. 1 J 4, 1-11). Darmowość, jaką stanowi egzystencja Jezusa Chrystusa, jest darmowością właściwą samemu tylko Bogu. Życie tą darmowością najlepiej charakteryzuje egzystencję chrześcijańską w naszych czasach. Winna to być koniecznie egzystencja kontra-kulturalna, która utrudni mocno poczynania zwolenników dominującej logiki i wywoła konflikty także z tymi, którzy są bardziej miłowani i drodzy. Będzie to egzystencja uważana przez wielu za głupią i absurdalną (por. 1 Kor 1, 23), zlekceważoną całkowicie i nie znaną w oczach świata (por. Kol 3, 3).

Ta właśnie egzystencja, nacechowana wielkodusznością i darmością, stanowi najlepsze świadectwo chrześcijańskie dla naszego społeczeństwa zniewolonego pieniądzem i konsumpcją, indywidualizmem i hedonizmem. Opiera się bowiem na rzeczywistości duchowej, transcendentnej, meta-historycznej, zdolnej się zaktualizować w wielu

ludziach przynajmniej na tyle, by doprowadzić ich do zbagatelizowania tego zafascynowania, jakie wywierają na nich dobra tego świata.

Oslabienie wiary w Boga jest niewątpliwie także w krajach tradycyjn- nie chrześcijańskich rzeczywistością nagminną i wielce niepokojącą obecnie. Wielu żyje pośród symboli chrześcijańskich, łącznie z imie- niem Boga, które nie dotyczą jednak głębiej ich życia codziennego. Zanikają gdzieś bez śladu niektóre pojęcia chrześcijańskie, albo też tracą swą istotną treść, stając się raczej przejawami danej kultury, a nie wiary. Autentyczna wiara zawiera bowiem w sobie to, że rzeczywistość Boga wciąż aktualizuje, modyfikuje i kształtuje egzystencję ludzkiej istoty. W przeciwnym razie Bóg staje się co najwyżej pojęciem, słowem, przejawem naszej kultury.

Brak wiary prowadzi do *immanentyzacji* eschatologii, czyli do szukania w teraźniejszości tego, co obiecano nam na przyszłość, i zapominania o tym, że tylko Bóg jest pełnym szczęściem człowieka, którego to szczęścia nie powinno się mieszać z jakimkolwiek uprag- nionym czy wymarzoną przez nas dobrobytem. Życ wspaniałomyśl- nie i darmo – to dawać świadectwo Bogu, to uznawać aktualne życie za rzeczywistość przejściową, prowizoryczną, przedostatnią, stanowią- cą tylko przejście do rzeczywistości ostatecznej. Życ wspaniałomyślne i darmo – to dawać świadectwo rzeczywistości, której nie widzimy, ale w nią wierzymy, jej się spodziewamy i ją kochamy. Życ wspaniało- myślne i darmo – to żyć na serio i spójnie orędziem ewangelicznym (por. Łk 6, 32-35).

2.3 *Współżycie z kimś innym, odmiennym*

Przez całe stulecia chrześcijaństwo, jako rzeczywistość historyczna, kształtowało się właśnie jako takie. Ograniczone głównie do kontynen- tu europejskiego, stanowiło jednorodną religię, kształtując kulturę i społeczeństwo, sugerując określoną wizję świata i etos, było po- dzielane i akceptowane przez wszystkich, nadając im siłą faktu pewną tożsamość społeczno-religijną. Jednostka przyjmowała bez najmniej- szego trudu tę odziedziczoną po przodkach tradycję.

Stopniowe wyemancypowanie się różnych ważnych sektorów, na- wet bardzo istotnych dla życia ludzkiego, jak choćby: polityka, nauka, ekonomia czy kultura, pozbawiło chrześcijaństwo jego podstawy spo- łecznej i doprowadziło je do tego, że stało się ono tylko jednym z sektorów tej nowej kultury, branej ponadto w liczbie mnogiej. Racjonalność i normatywność, typowe dla każdej z tych dziedzin, odrywają je od wiary i sprawiają, że cieszą się one niesłychaną wprost

autonomią. W tym sensie sekularyzacja – nie sekularyzm! – była zwykłym następstwem procesu rozwoju, wzrastania i złożoności samej ludzkiej wiedzy¹⁶

Jedyna licząca się instancja w epoce typowo chrześcijańskiej zostaje więc teraz otoczona różnymi źródłami znaczeń, które ją relatywizują, kruszą i regionalizują. W takiej sytuacji samo chrześcijaństwo staje wobec niezwykle rozległego zadania. Albowiem chrześcijańskie roszczenie do bycia ostatecznym sensem całej rzeczywistości traci wiarygodność za każdym razem, gdy tylko pozostawia poza swoim własnym światopoglądem jakąś dziedzinę człowieczeństwa lub historii. Narzuca się zatem konieczność poznania innych sektorów społeczeństwa i kultury, aby je rozświetlić światłem Ewangelii. To trudne zadanie, w pełni już realizowane, obciążają jeszcze bardzo szybkie przemiany społeczno-kulturalne.

Dla chrześcijanina sytuacja taka jest faktycznie bardzo niedogodna, albowiem styka się on nieuchronnie, i to na co dzień, z różnymi „światami”, z których każdy ofiarowuje mu odmienny język i wartości nie zawsze zgodne z jego wiarą. Odczuwa on ponadto brak oparcia społecznego dla swego życia chrześcijańskiego i czuje się niekiedy jak ktoś obcy lub wyobcowany w tej pluralistycznej kulturze. Samo budowanie jego tożsamości osobistej i religijnej staje się bardzo mozolne, uciążliwe, niespokojne i nużące.

Poza tym pluralizmem kulturalnym nieznaną, jak dotąd, bliskość wielkich religii zmienia dystans i nieszkodliwy dawniej pluralizm religijny w coś wyzywającego w samych krajach tradycyjnie chrześcijańskich. Dzisiejsza teologia religii, idąc po wyznaczonej przez Sobór Watykański II linii zbawczego optymizmu, wymaga od chrześcijanina szacunku i dialogu z religiami niechrześcijańskimi. I chociaż dostrzega on w nich elementy niezgodne z orędziem ewangelicznym, nie ma prawa odmówić im mimo wszystko rzeczywistości pochodzących z działania Ducha Świętego, które przekreślają całkowicie możliwość ich bezpardonowego potępienia. Z wielką trudnością przyjdzie więc chrześcijaninowi zachować siebie całkowicie „nieprzemakalnym” wobec otaczającej go zewsząd różnorodności religijnej. Zaskoczy go bowiem z pewnością spoglądanie na własną wiarę chrześcijańską w perspektywie innych wierzeń, zmuszające go do porównań, oceniania i zdobywania nowej wiedzy oraz nowych doświadczeń, połączonych

¹⁶ Por. P. Berger – T. Luckmann, *Aspects sociologiques du pluralisme*, Archives de Sociologie des Religions 1 (1967), 117-127.

z niebezpieczeństwem synkretyzmu lub stawiania na równi obok siebie elementów zdecydowanie sprzecznych.

W łonie samego chrześcijaństwa spotykamy wyraźną inność w Kościołach prawosławnych i we wspólnotach ewangelicznych. Również w tej dziedzinie Sobór Watykański II uczynił wielki krok, wkraczając w ruch ekumeniczny i kładąc kres dawnym *anatemom*. Niespokojna jedność chrześcijańska wędruje jednak powoli naprzód, albowiem musi przełamywać dwuznaczności, rozbrajać umysły, przyjmować inność i uznawać jej wartości, co wymaga wielkiej odwagi, bezinteresowności i cierpliwości, pokory i wiedzy, które zakładają nieodzownie łaskę Boga, a także czas.

Obecnie, bardziej świadomi społeczno-kulturowego kontekstu, w jakim powstawały różnice i podziały w łonie chrześcijaństwa, uznajemy możliwość wyrażania prawdy chrześcijańskiej na różne sposoby i z różnorodnym rozkładaniem akcentów. Fakt ten umożliwia nam zaakceptowanie złożonej jedności i ubogacenie naszego pojmowania wiary dzięki wkładowi naszych braci odłączonych. Bliskość innych religii ułatwia nam uświadomienie sobie tego, co mamy wspólnego, i przynagla nas do czynnego angażowania się na rzecz jedności chrześcijaństwa, z zachowaniem całej prawdy chrześcijańskiej i z należnym innym denominacjom chrześcijańskim uznaniem typowego dla nich różnorodnego akcentowania poszczególnych prawd wiary.

Nawet w łonie Kościoła katolickiego nie da się uniknąć pluralizmu. Różne konteksty społeczne, różne mentalności, różne sytuacje życiowe, aktualnie przeżywane przez każdego z osobna, różne poziomy nabytej formacji – wszystko to sprawia, że się pojmuje i wyraża tę samą doktrynę katolicką w sposób bardziej osobisty, zróżnicowany. Ponadto różne grupy i ruchy, obecne w Kościele, uwypuklają na różne sposoby wartości chrześcijańskie. Dlatego też nie możemy traktować naszych ujęć i wyrażań jako jedynie miarodajnych i poprawnych. Obecnie o wiele bardziej szanujemy różne kultury napotymane na naszej planecie i twierdzimy, że nie ma najmniejszej nawet potrzeby porzucania własnej kultury, aby się stać katolikiem. Wynika stąd, zgodna z różnorodnością krajów, wielość wyrażań tej samej wiary, którą to wielość winniśmy przyjmować jako zjawisko zgoła naturalne.

Ta nieuchronna obecnie różnorodność religijna wymaga przede wszystkim od wiernych bardziej spójnej formacji duchowej i teologicznej, traktowanej ongiś, w czasach typowo chrześcijańskich, jako czynnik drugorzędny, a będącej dzisiaj wymogiem podstawowym. Wymaga ponadto, na drugim miejscu, dynamicznego przeżywania

tożsamości katolickiej w nieuniknionym ciągłym współdziałaniu z kimś innym, odmiennym. Wymóg ten zabrania chronienia się w jakichś zamkniętych wspólnotach (*gettach*) w ucieczce przed różnorodnością kulturalną i religijną, czyli – jednym słowem – przed samym społeczeństwem.

Trzeci postulat dotyczy Kościoła partykularnego i powszechnego. Jest rzeczą bardzo istotną, aby tę dynamiczną tożsamość nie tylko przeżywano i wyrażano we wspólnocie eklezjalnej, ale także pozwalano, aby ta wspólnota ją kwestionowała w pozytywnym tego słowa znaczeniu. W rzeczy samej przecież winna być ona uznana za katolicką przez innych członków Kościoła, łącznie z jego urzędem nauczycielskim. Mamy tu przeto wielkie zadanie duszpasterskie, które nie ogranicza się tylko do zachęcania katolika, aby wyrażał publicznie swą wiarę najpierw w „swoim świecie”, ale rozciąga się także na takie jego wychowanie, aby był otwarty i czujny na reakcje całej pozostałej wspólnoty¹⁷ Tylko dzięki takiej odpowiedzialnej postawie katolik dojdzie faktycznie do dojrzałości w Kościele i będzie w stanie podjąć czynnie tę misję ewangelizacyjną, jaka spoczywa w nim na wszystkich.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹⁷ Por. M. de França Miranda, *A Igreja local como Igreja inculturada*, Revista Eclesiástica Brasileira 61 (2001), 333-348.