

KS. STANISŁAW MYCEK
Stalowa Wola

ZREDUKOWANY CZŁOWIEK

Kilka krytycznych uwag

na temat antropologicznych założeń pluralistycznej teologii religii

1. Problem – 2. Pluralizująca antropologia – 3. Relatywizujące konsekwencje –
4. Kilka drogowskazów – 5. Zakończenie

1. Problem

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 staje się więc wyzwanie 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 posiada już „naturalnej oczywistości”, ponieważ są także „inni”, którzy „wierzą podobnie”, jak w obrębie religii monoteistycznych, lub „odczuwają inaczej”, jak w przypadku innych religijnych, 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 jedyne i uniwersalnego Zbawiciela? Czy taka wiara jest w stanie budować poko-

jową postawę? Czy czasami nie należy zrezygnować z pretensji jedyności, inkluzywizmu, ekskluzywizmu, na rzecz pluralistycznej równości?¹

Teoretycy tzw. pluralistycznej teologii religii, silnie obecnej w środowiskach amerykańskich i zachodnioeuropejskich, by 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 przyjrzeć się bliżej pluralistycznym tezom, aby odkryć ich fragmentaryczność, a zarazem potwierdzić katolicką oryginalność w spojrzeniu na człowieka w świecie³

2. Pluralizująca antropologia

Wsluchując się w teoretyczno-praktyczne założenia amerykańskiego prezbiteriana J. HICKA czy katolickiego eks-księdza P. KNITTERA, głównych eksponentów pluralistycznej interpretacji religii, można odważyć się na próbę filozoficzno-teologicznej syntezy, zarówno w obrębie tematu człowieka, jak i Boga, który w pewien sposób, paradoksalnie ujmując, staje się „pluralizującym wytworem pluralizującego wierzącego”⁴

Chrześcijanin wobec wielości religii oraz doświadczeń religijnych zmuszony jest do współistnienia z innymi, odmiennymi od siebie. Religijna odmiennność 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 zatem do czynienia z konkretnymi pytaniami, można powiedzieć, z pytaniami ważnymi, egzysten-

¹ Por. teologiczno-filozoficzne konstatacje: KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Dominus Iesus*, AAS 92 (2000), nr 742–765; także: M. RUSECKI (red.), *Wokół deklaracji „Dominus Iesus”*, Lublin 2001; *Dominus Iesus*, ComP (2002), 1.

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; J. HICK, P. KNITTER (red.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, 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. GÄDE, *Vielen Religionen — ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998; M. CROCIATA (red.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Milano 2000; M. SERRETTI (red.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, 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), s. 219–233.

⁴ Autor niniejszego artykułu rozwija ten temat w: „*Pluralistyczny” Bóg „tolerancyjnego” chrześcijaństwa*, RTSO 23 (2003), s. 99–111.

cialnymi, 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 do poszukiwania 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 zarówno teoretycznej, jak i praktycznej. Nie można jednak „dezerterować” w kwestii pokojowego współistnienia z innymi, jak również od tematu zbawienia mojego i zbawienia wierzących inaczej. Niewątpliwie więc pluralistyczna teologia religii dotyka egzystencjalnych zagadnień, można stwierdzić: zagadnień aktualnych / antycznych, 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 pluralizującej antropologii człowiek widziany jest jako podmiot / indywiduum 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 niepokojów⁷

⁵ Zob. wachlarz tematów, rozwiązań wraz z bibliografią: J. NAUMOWICZ (red.), *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie* (Studia Antiquitatis Christianae 17), Warszawa 2004.

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

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

Człowiek wierzący w pluralizującej antropologii nie powinien stawiać sobie pytań o prawdę w religii, gdyż każdy posiada / przeżywa jej część, tak więc osobno jest wyizolowany, razem z innymi religijnymi doświadczeniami jest dopełniony. Względność prawdy, to znaczy relatywistyczna postawa pytającego podmiotu, może być zdefiniowana jako centralny paradygmat pluralizującej antropologii.

3. Relatywizujące konsekwencje

Człowieczeństwo pluralizującej antropologii porusza się w obrębie subiektywistycznego przeżycia, instynktownej wolności oraz relatywnej równości. Ceną, jaką trzeba zapłacić aby osiągnąć pluralistyczno-religijny pokój, jest względność prawdy. Relatywizm religijny staje się *panaceum* wobec każdego rodzaju pretensji do jedności i uniwersalności. W takiej egzystencjalno-epistemologicznej perspektywie musi pojawić się pytanie: O jakiego człowieka chodzi pluralizującej antropologii: czy chodzi o konkretnie istniejącego człowieka w czasoprzestrzeni i kulturze, czy też o „człowieka spreparowanego”, nie mającego wiele wspólnego z realnością ludzkiej natury, która doświadcza, także bez światła biblijnego objawienia, obecności zła, jak również jego struktur?

Człowiek istnieje i rozwija się w międzyludzkiej, osobowej przestrzeni. Jego istnienie otwarte jest na obiektywną prawdę, dobro, piękno i jedność — konkretność w wolności. Wobec tego ludzka natura poszukuje konkretności, konkretnego oblicza drugiego, 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 cel⁸

Jeśli do powyższych uwag dodamy założenia pluralizującej antropologii, może wyniknąć problem natury teoretycznej, jak i praktycznej. Człowiek, który poddaje się wobec poszukiwania obiektywnej prawdy, nie jest w stanie rozróżnić 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 żaden z przedstawicieli w „religijnym spotkaniu” nie wie, gdzie jest prawda wiary, a gdzie religijna iluzja. 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 rozróżnieniu, wyborze oraz odpowiedzialności. Trud poszu-

⁸ Dla poszerzenia tematu: H.U. von BALTHASAR, *Epilog*, Einsiedeln–Trier 1987, s. 10; R. FISICHELLA, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano 2003, s. 13.

kiwania prawdy w religii staje się wymogiem ludzkiej natury, ponieważ człowiek dla osiągnięcia wewnętrznej harmonii i tożsamości potrzebuje prawdy, zwłaszcza religijnej prawdy. Człowiek jest w stanie i powinien zarazem poszukiwać i rozróżniać prawdę od iluzji, religijne przeżycie od aktu wiary, religijność autentyczną od nieautentycznej, tak więc zdolny jest do zdobywania i pogłębiania motywów wiarygodności każdej religii.

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 „T/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 emocjonalnego przeżycia / 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, eliminując tym samym bardziej dojrzałe rozróżnienie pomiędzy „wolnością dla” (wartości) oraz „wolnością od” (antywartości)⁹

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 tożsamość człowiek jest w stanie wchodzić w relacje z innymi, 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 wezwaniu ciągłego poszukiwania praw-

⁹ Dla poszerzenia tematu wolności: S. KOWALCZYK, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000.

dy, człowiek nie jest w stanie ani pokojowo „współistnieć”, ani pokojowo „współposzukiwać” odpowiedzi na pytania o własne zbawienie oraz o zbawienie innych.

4. Kilka drogowskazów

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

Sytuacja zachodniej Europy pod względem religijnym objawia się dość dialektycznie. Papież JAN PAWEŁ II w *Ecclesia in Europa* nakreślał duchowy obraz „europejskiego człowieka” pomiędzy „zaciemnieniem” nadziei oraz jej „znakami”¹⁰ Trudno zdobyć się na jednoznaczną diagnozę bycia chrześcijaninem dzisiaj, unikając wyolbrzymień czy też uproszczonych uogólnień. Tym niemniej warto zasygnalizować pewne „duchowe symptomy”, które potencjalnie ukrywają się w ludzkiej naturze. Generalnie 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 oraz indywidualnego dialogu. Warto również zaznaczyć, że w obrębie samego katolicyzmu jest obecna „postawa antyinstytucjonalna – antykościelna”, z praktyczną konsekwencją „sakramentalnej nieobecności” (w uproszczeniu: Kościół nie – Chrystus tak)¹¹

Każdy wybór ma swoje motywacje, mniej lub bardziej uzasadnione, czy to wynikające z dominującej ignorancji religijnej, czy też ze zgorznienia 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 podarowane i zadane przez autentyczną wiarę. Bez autentycznej wiary popada się w relatywizm i religijną obojętność, które stają się szczeliną dla religijnego fanatyzmu.

Warto podjąć intelektualno-egzystencjalny trud w znalezieniu hermeneutycznego klucza, tak aby pomóc współczesnemu człowiekowi / Europejczykowi / ochrzczonemu w odnalezieniu religijnej prawdy i dobra.

¹⁰ Por. *Ecclesia in Europa*, nr 11–17.

¹¹ Dla poszerzenia niezwykle trafne diagnozy: H.U. VON BALTHASAR, *Antyryzymski resentyment*, tł. W. Szymona, Poznań 2004.

4.1. Diachroniczność i synchroniczność

Niezwykłe oryginalnymi analizami, w „diachronicznym” ujęciu tematu religii / religijnego doświadczenia, pozostają refleksje J. RATZINGERA – BENEDYKTA XVI. Na pierwszym planie zostają umieszczone prymitywne doświadczenia siebie oraz świata, w których elementem konstytutywnym była obecność „Innego” determinowana strachem (m.in. pozostałości w wierzeniach Afryki, Ameryki, Azji). Prymitywne doświadczenia stały się podstawą do intelektualnej refleksji, która tworzyła tzw. religie mityczne, oparte na mitach (m.in. wierzenia egipskie). Mit, jako spekulatywne opracowanie relacji świata / człowieka do bóstwa, został „uzupełniony” przez tzw. mistykę (m.in. buddyzm, hinduizm), został „zmodyfikowany” przez tzw. iluminizm (m.in. eklektyka gnozy, dzisiaj: religijność *New Age*), bądź został „zrewolucjonizowany” przez monoteistyczne religie (żydowska, chrześcijańska i islamska)¹².

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, czyli ukryta idea stworzenia, jak również podmiotowość człowieka wobec Boga / bóstw. Prawdziwą, duchową / religijną rewolucją 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 synchronicznie), 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 diachronicznie)¹³

W synchronicznym aspekcie (bardziej statycznym) człowiek znajduje się naprzeciwko 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 / otrzymał przed jego pojawieniem 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 osobą boską (Bogiem–Człowiekiem), Jego istnienie jest uniwersalne gdyż podej-

¹² RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, s. 28–30.

¹³ *Tamże*, s. 42–43; zob. też: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, „Enchiridion Vaticanum” 15 (1996), nr 986–1113.

muje historyczne „przemijanie”, przemieniając je w „stawanie się” w Duchu ku / dla Ojca. Jego świadomość jest jedyna, gdyż jedynie On w Duchu ma absolutną świadomość posłania / celu / sensu swojego stawania się dla Ojca, oraz Jego posłanie / cel / sens jest absolutny i uniwersalny, gdyż obejmuje każdego człowieka, który pyta dla kogo / czego powinien żyć.

Chrystus swoją Osobą ustanawia nowy rytm stawania się w Prawdzie i Miłości. Chrystus towarzyszy człowiekowi w sposób ukryty w jego kenotycznym przemijaniu / stawaniu się, a także towarzyszy jego „świadomości”, tzn. poszukiwaniu celu i sensu. Nawet jeśli człowiek zniekształca propozycję Chrystusa, tworząc pluralizujące alternatywy, to Chrystus jest zawsze „obok” w przestrzeni swojego Kościoła, w tajemniczej obecności Ducha, który wzywa do nawrócenia / przemiany; są to tematy, których, niestety, nie podejmuje pluralistyczna teologia religii w swojej pluralizującej antropologii¹⁴

4.2. Kultura i wiara

Chrześcijanin powinien odkryć i przeżyć wzajemną zależność pomiędzy wiarą w Chrystusa a kulturą codziennego życia, kulturą intelektualną, moralną i duchową: tematy praktycznie nieobecne w pluralistycznej teologii religii. Można stwierdzić, że każda kultura jako bogactwo ludzkiego ducha nosi w sobie „trynitarnie elementy”, tzn. elementy prawdy i dobra, które mogą ją otworzyć / oczyścić / udoskonalić w kierunku jej pełni.

Intelektualna kultura winna być nakierowana na trud poszukiwania obiektywnej prawdy. Należy więc mówić o „prymacie logosu” dzięki syntezie wiary, rozumu i kultury, a nie o „prymacie opinii” pluralizującego podmiotu. Do odkrycia pozostaje obiektywne istnienie, czyli porządek realny, a nie porządek idealny / indywidualistyczny jako opinia.

Powinno się w uczciwy sposób rozróżnić: realne istnienie faktu (sąd egzystencjalny), utworzenie pojęcia — separacja (sąd pojęciowy) oraz opisać fakt (sąd abstrakcyjny)¹⁵

Warto również przypomnieć o trójczłonowym modelu ludzkiego poznania, tzn. poznane teoretyczne, praktyczne oraz twórcze. Nie chodzi tutaj o fakt rozróżnienia pojęciowego, ale o odkrycia wzajemnej, „perychoretycznej” relacji pomiędzy trzema rodzajami poznania. Jeśli kuleje dzisiaj „twórcza strefa” ludzkiego ducha, ludzkiej kultury, to dzieje się tak, gdyż współczesna pluralizująca antropologia zapomina o obiektywnym porządku i sama staje się miarą swojego przypadkowego istnienia¹⁶

¹⁴ Por. H. BÜRKLE, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii* (AMATECA 3), Poznań 1998, s. 199nn; S. MYCEK, *Missione di salvezza*, Sandomierz 2005, s. 216nn.

¹⁵ Por. A.M. KRAPIEC, *Metafizyka*, Lublin 2000, s. 86–98.

¹⁶ Por. też: J. PAWLIK, *Uniwersalizacja kultury i jej aplikacje*, „Forum Teologiczne” 5 (2004), s. 23nn.

W temacie: kultura – wiara warto sprecyzować pytanie o doświadczenie religijne / doświadczenie Boga, 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 Miłości¹⁷

Chrześcijańska kultura wiary posiada zatem 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 zdobycia.

Kultura moralna winna dążyć do odkrycia autentycznego, obiektywnego dobra, więc można by było 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 użyciem¹⁸ 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 życie¹⁹

4.3. 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 człowieka²⁰ Można więc odważyć się na stwierdzenie, że chrześcijanin jutra to człowiek, który żyje kenotyczno-eucharystycznym istnieniem: „kenotyczności” to bycie w Chrystusie dzięki Jego Kościołowi, „eucharystyczność” to dziękczynne bycie świadkiem Chrystusa w świecie. Kenotyczno-eucharystyczne istnienie chrześcijanina musi prowadzić pogłębiony dialog modlitwy z Chrystusem, który obja-

¹⁷ Por. KKK 144–165.

¹⁸ Por. KRAPIEC, *dz. cyt.*, s. 156–157.

¹⁹ Por. *Veritatis splendor*, nr 34.

²⁰ Por. *Ecclesia in Europa*, nr 49.

wia / proponuje w Duchu Świętym niepowtarzalne posłanie / formę życia (małżeństwo bądź rady ewangeliczne)²¹

Chrześcijanin stara się odczytywać istnienie jako dar miłości. Ten dar jest zarazem zadaniem do odszyfrowywania tego, co istnieje i przemija. Stworzoność jest zadana i wymaga ciągłego otwierania. Człowiek jest w stanie otwierać siebie na drugiego i dzięki drugiemu rosnąć w swojej wolności.

Ten drugi, chociaż inny, jest pozytywny. Jest darem / zdaniem miłości, która domaga się prawdziwego spojrzenia, prawdziwej relacji, tzn. autentycznego współposzukiwania na poziomie prawdy i na poziomie dobra, wiedząc, że nigdy nie jest się jej ekskluzywnym właścicielem, lecz jedynie obdarowanym podmiotem przez „łaskę / miłość”, tak więc staje się człowiekiem wdzięcznym. Poczucie daru oraz poczucie tajemnicy istnienia chroni poszukującego człowieka przed cyniczną obojętnością oraz agresywnym relatywizmem²²

Chrześcijanin otrzymuje / jest obdarowany we wspólnocie Kościoła odpowiedzią na pytanie o zbawienie innych²³ Chrystus jest jedynym i uniwersalnym Odkupicielem, który swoją Osobą i posłaniem zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Każdy człowiek może wejść / nawrócić się / być wprowadzonym 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).

Chrześcijanin powinien być apologetą nadziei, wiedząc zarazem, gdzie może szukać dla siebie i innych osobowej „przestrzeni miłości w prawdzie”, która ją oczyszcza i podtrzymuje.

5. 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

²¹ Zob. także tematy opracowane w: AA. VV., *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy* (Kolekcja Communio 16), Poznań 2004.

²² Zob. też: K. GÓZDŹ, *Teologia i antropologia: problem antropologii teologicznej*, RTK 51 (2004), z. 2, s. 179.

²³ 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.: CZ. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 118, 528; G. ZIVIANI, *Equivoci del pluralismo e sinodalità ecclesiale*, „Rassegna di Teologia” 45 (2004), s. 591–594; bibliografia, s. 605–606.

dobrze i wiarygodnie, 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, czyli „duchowego włóczęgę”, chociaż pretenduje, poprzez podkreślanie indywidualnej wolności, do miana „otwartej antropologii”. Katolickie spojrzenie proponuje model „antropologii otwartej”, tzn. antropologii współistnienia oraz współposzukiwania²⁴

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 religiami²⁵

Uomo ridotto.

Alcune osservazioni critiche

sulle premesse antropologiche della teologia del pluralismo religioso

Riassunto

Questo articolo mette in evidenza le premesse filosofico-teologiche per un'antropologia 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 di testimone di Cristo.

²⁴ Zob. też Cz. BARTNIK, *Historia filozofii*, Lublin 2001, s. 539.

²⁵ Autor niniejszego artykułu podjął temat chrześcijańskiej duchowości opartej na religijnym doświadczeniu Chrystusa w: *Logika miłości. Osoba i postanie Jezusa Chrystusa jako hermeneutyczny klucz rzeczywistości*, ComP (2005), 1, s. 125–137.