

Stanisław Mycek

Doświadczenie i wyznanie wiary : kilka uwag na temat teologii religijnego pluralizmu i jej interpretacji chrześcijaństwa

Forum Teologiczne 7, 99-108

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. STANISŁAW MYCEK
Olsztyn

DOŚWIADCZENIE I WYZNANIE WIARY.
KILKA UWAG NA TEMAT TEOLOGII RELIGIJNEGO PLURALIZMU
I JEJ INTERPRETACJI CHRZEŚCIJAŃSTWA

Słowa kluczowe: teologia pluralizmu, teologia religii, wiara, Kościół.

Schlüsselworte: Pluralismustheologie, Religionstheologie, Glaube, Kirche.

Wstęp

Zdaniem Josepha Ratzingera – papieża Benedykta XVI – prawda o Bogu, Jezusie Chrystusie oraz wiara we wspólnocie Kościoła, w kontekście dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami, to tematyczne przestrzenie do ciągłego pogłębiania i odkrywania, zwłaszcza w obecnych czasach¹.

We współczesnym, bardzo zróżnicowanym społeczeństwie lub też, używając technicznego terminu, „spluralizowanym społeczeństwie”, wobec wielości religijnych kultur i tradycji, nieczęsto pojawia się pytanie o prawdę. Temat prawdy, którą należy odkrywać i zdobywać, zostaje zastąpiony ideologią subiektywnej opinii oraz źle pojętej tolerancji, w której – paradoksalnie – nie ma miejsca na własną tożsamość.

Czy wobec istnienia odmiennych religijnych tradycji, przekonania chrześcijanina, czyli tego, który wierzy w Jezusa Chrystusa i Jemu się zawiera, do Niego przynależy, wierząc również w jego zbawczą jedyność i uniwersalność obecną we wspólnocie Kościoła, nie stanowią przeszkody w budowaniu pokojowego współistnienia z innymi religiami? Czy w kontekście religijnej wielości chrześcijanin powinien poszukiwać prawdy o Bogu? Czy warto podkreślać

¹ J. Ratzinger, *Introduction to Christianity: yesterday, today, and tomorrow*, *Communio* 3 (2004), s. 494.

jedyność Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela wszystkich ludzi? Czy jest wreszcie miejsce na wspólnotę Kościoła, a jeśli tak, to w jaki sposób może ona pomóc w kształtowaniu dojrzałej wiary, autentycznego religijnego przeżycia oraz wiarygodnej duchowości?

Na tak postawione pytania chrześcijanina katolika, protagoniści tzw. teologii religijnego pluralizmu, m.in. John Hick i Paul Knitter, odpowiadają własnymi interpretacjami chrześcijaństwa².

1. Podstawowe pojęcia teologii pluralizmu

Podkreślając konieczność międzyreligijnego dialogu, zwolennicy pluralistycznej interpretacji chrześcijaństwa konstruują „teologiczne fundamenty” dla pokojowego współistnienia różnych religii i wyznań. Wielość religii oraz religijnych doświadczeń, które *de facto* współistnieją obok siebie, zmusza do poszukiwania konkretnych rozwiązań. Tradycyjne założenia ekskluzywizmu, który podkreśla zbawczą niepowtarzalność oraz jedyność chrześcijaństwa, a także inkluzywizm, który pragnie „krytycznie włączyć” inne religie w chrześcijaństwo, nie stanowią już dzisiaj proporcjonalnego punktu odniesienia, gdyż „jedyność” zdaje się eliminować i obrażać „inność”, prowokując tym samym niepotrzebne napięcia. Rozwiązaniem może być jedynie „pluralizm”, który zrzeka się pretensji do jedyności na rzecz równowartości wszystkich religii i religijnych doświadczeń³.

Według pluralistycznej teologii, równowartość istniejących religii znajduje potwierdzenie w „epistemologicznych ograniczeniach” ludzkiej natury i ludzkiego poznania. W religijnym doświadczeniu człowiek w swej skończoności doświadcza nieskończoności Absolutu, jednakże nie jest w stanie ani do końca poznać, ani doświadczyć Nieskończoności. Człowiek musi zgodzić się

² Zob. 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*, pod red. J. Hicka, P. Knittera, New York 1987; P. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988; J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, London 1989. Należy wskazać również belgijskiego jezuitę J. Dupuisa, który dość wieloznacznie wypowiadał się na temat teologii religii oraz stosunku chrześcijaństwo – inne religie, zob. J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997. Na temat J. Dupuis, zob. m.in. L. Sartori, *Riflessioni sulla teologia di Jacques Dupuis*, *Rassegna di Teologia* 46 (2005), s. 125–129.

³ Krytycznie na temat założeń teologii pluralizmu zob.: S. Mycek, „Pluralistyczny” Bóg „tolerancyjnego” chrześcijaństwa, *Studia Teologiczno-Historyczne* 23 (2003), s. 99–111; idem, *Trynitarna jedyność i uniwersalność Jezusa Chrystusa. Wokół dyskusji na temat chrystologicznych postulatów pluralistycznej teologii religii*, *Roczniki Teologiczne* 51 (2004), z. 2, s. 227–242; M. Crociata, *La fede e la salvezza degli altri nella teologia cattolica post-conciliare*, w: *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, pod red. M. Gronchiego, Milano 2004, s. 103–141.

na własne ograniczenia, które stają się podstawą i obowiązkiem do otwarcia na ludzi innych przekonań religijnych⁴.

W podobnej „logice niemożliwości”, zdaniem teologii pluralizmu, pozostaje wizja Boga. Nie jest możliwe jedyne objawienie się Absolutu w historii, gdyż jedyność sprzeczna jest z Jego nieskończonością. Dlatego Bóg, by móc się pełniej objawić i umożliwić wierzącemu człowiekowi lepsze Jego poznanie i głębsze doświadczenie, „musi” objawiać się w różnych religiach świata, które, jeśli tylko zostaną rozpoznane i zaakceptowane w całości, stanowią pełniejszą możliwość dla nieskończoności Boga⁵.

Według pluralistycznej interpretacji chrześcijaństwa, nieskończony Logos – Chrystus zbawczo wciela się i jest zbawczo obecny w różnych religiach świata. Nieskończony Duch – Pneuma zbawczo „inspiruje” inne religijne doświadczenia, będąc niezależny od wcielenia i dzieła Logosu – Jezusa Chrystusa. Wspólnota Kościoła Chrystusowego, rozumiana jako instytucja i sakrament, zostaje zredukowana do socjologicznego tworu wierzących ludzi. Samo Królestwo Boże, głoszone przez Chrystusa, nie ma bezpośredniego odniesienia do wspólnoty Kościoła, gdyż aktualizuje się równoważnie w różnych religiach świata⁶.

Wobec tak nakreślonego „pluralistycznego chrześcijaństwa” oraz jego relacji do innych religii, nieuchronnie pojawia się pytanie o teoretyczne podstawy takiego sposobu myślenia oraz o ich praktyczne konsekwencje w codziennym praktykowaniu wiary.

2. Historyczne aspekty sporu z teologią pluralizmu

Propozycje pluralistycznej teologii religii cieszą się powodzeniem w kulturze Zachodu, zwłaszcza w teologicznym środowisku amerykańskim i angielskim. Nie oznacza to jednak całkowitej nieobecności tego typu myślenia w innych środowiskach, szczególnie tam, gdzie powszechna staje się postawa agnostyczno-relatywistyczna. Aby lepiej zrozumieć historyczne korzenie teologii pluralizmu religii oraz wskazać na jej epistemologiczne braki, jak i egzystencjalne konsekwencje, warto sięgnąć do trzech dokumentów Kongregacji Nauki i Wiary: *Mysterium Filii Dei*, *Mysterium Ecclesiae* oraz *Dominus Iesus*⁷.

Deklaracja *Mysterium Filii Dei* (MFD) ogłoszona w 1972 r. przypomina podstawowe prawdy katolickiej wiary w Syna Bożego, który stał się Człowie-

⁴ Zob. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, s. 236.

⁵ Zob. *ibidem*, s. 322.

⁶ Zob. *The Myth of Christian Uniqueness*, s. I–XII.

⁷ Kongregacja Nauki i Wiary, *Mysterium Filii Dei*, AAS 64 (1972), s. 237–241; *Mysterium Ecclesiae*, AAS 65 (1973), s. 396–408; *Dominus Iesus*, AAS 92 (2000), s. 742–745.

kiem, oraz w tajemnicę Trójcy Świętej. Deklaracja przestrzega jednocześnie przed błędnymi opiniami, które kwestionują prawdę, że Syn Boży istnieje od wieczności w tajemnicy Boga i jest różny od Ojca i Ducha Świętego. Ponadto opinie te sugerują, że można by odrzucić pojęcie jednej osoby Jezusa Chrystusa, zrodzonej przed wiekami z Ojca według natury Bożej i w czasie z Maryi Dziewicy według natury ludzkiej, redukując tym samym tajemnicę Jezusa Chrystusa do faktu, że objawiający się Bóg byłby w najwyższym stopniu obecny w ludzkiej osobie Jezusa. W deklaracji podkreśla się z naciskiem, że takie twierdzenia w istotny sposób odbiegają od prawdziwej wiary w Jezusa Chrystusa i to nawet wtedy, gdy przyznają, że jedyna obecność Boga w Jezusie Chrystusie sprawiałaby, że jest On najwyższym i ostatecznym wyrazem objawienia Bożego⁸. Poprzez odrzucenie tajemnicy wiecznej i Boskiej osoby Chrystusa, Syna Bożego, podważa się także prawdę o Trójcy Świętej, a wraz z nią prawdę o Duchu Świętym, który od wieków pochodzi od Ojca i Syna lub od Ojca przez Syna.

MFD podkreśla wyłączną kompetencję Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w zakresie autentycznego interpretowania Słowa Bożego spisane go a także przekazywanego oraz obowiązujące treści Symbolu Konstantynopoli tańskiego⁹. Tajemnica Trójcy Świętej została objawiona w ekonomii zbawienia, przede wszystkim w Chrystusie, który został posłany na świat przez Ojca i który razem z Ojcem posyła do Ludu Bożego Ducha Ożywiciela¹⁰.

Deklaracja domaga się wiernego wyjaśniania tajemnicy Wcielenia i misterium Trójcy, gdyż prawda tych tajemnic ma najwyższe znaczenie dla integralnego rozumienia chrześcijańskiej wiary. Gdyby prawdy te uległy zaciemnieniu lub zniekształceniu, cały skarb wiary chrześcijańskiej zostałby zafałszowany. Prawdy te są także istotne dla chrześcijańskiego życia ze względu na centralne znaczenie Wcielenia i objawienia miłości Boga do każdego człowieka. Dla praktyki wiary ważne jest również to, że jedynie przez Chrystusa, Wcielone Słowo, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami natury Bożej¹¹.

Druga z deklaracji, nosząca tytuł *Mysterium Ecclesiae* (ME), ogłoszona w 1973 r., naświetla niektóre prawdy dotyczące rozumienia tajemnicy Kościoła. MF przypomina, że pasterzem jedyne go Kościoła jest Zmartwychwstały Zbawiciel. To On ustanowił Piotra, mającego być filarem i podporą prawdy, powierzając mu, a z nim i pozostałym Apostołom, troskę o rozwój Kościoła i kierowanie nim. Ten Kościół Chrystusa, ustanowiony i zorganizowany jako

⁸ MFD, nr 3.

⁹ MFD, nr 4.

¹⁰ MFD, nr 5.

¹¹ MFD, nr 6.

społeczność na świecie, istnieje w Kościele katolickim. Jedyne poprzez Kościół katolicki, będący uniwersalną drogą zbawienia, człowiek otrzymuje pełnię środków zbawienia. Kościół katolicki został ubogacony pełnią prawdy objawionej przez Boga i wyposażony we wszelkie środki łaski, których Chrystus zechciał udzielić swojej wspólnotcie mesjańskiej.

ME przestrzega, że błędem jest postrzeganie Kościoła Chrystusowego jako – wprawdzie podzielony, lecz w pewnym sensie jeden – zbiór Kościołów i wspólnot eklezjalnych. Nie wolno również twierdzić, że prawdziwy Kościół Chrystusa już nigdzie dzisiaj nie istnieje i należałoby uważać go jedynie za cel, do którego powinny dążyć wszystkie Kościoły i wspólnoty eklezjalne. Deklaracja przypomina również niektóre konsekwencje ważne dla praktycznego przeżywania wiary, stwierdzając, że ludzie zwracają się do Boga objawiającego się w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, wprawdzie za pośrednictwem zbawczej wiary, jednak nie oznacza to, że można by pomniejszać lub nawet kwestionować dogmaty Kościoła¹².

Zwrócenie się do Boga, poprzez które wierni powinni wyrazić swą wiarę, polega właśnie na posłuszeństwie, dostosowującym się do natury Objawienia Bożego i jego wymagań. Objawienie, w całym porządku zbawienia, ujawnia Misterium Boga, który posłał na świat Swojego Syna, a który wzywa do dostosowywania do tej prawdy całego życia, czyli wzywa do nawrócenia. Objawienie wymaga więc, by w pełnym posłuszeństwie rozumu i woli objawiającemu się Bogu została przyjęta Dobra Nowina o zbawieniu, tak jak jest ona nieomylnie nauczana przez pasterzy Kościoła: papieża i biskupów¹³.

Kompleksowo a zarazem bezpośrednio, problem teologii pluralizmu religijnego został podjęty przez deklarację *Dominus Iesus* (DI) ogłoszoną w 2000 r., która w systematyczny sposób analizuje błędne założenia pluralizmu, założenia natury filozoficznej (antropologicznej), jak i teologicznej¹⁴.

Filozoficzną przesłanką teologii pluralizmu jest relatywizm, wyrażający się w intelektualnej postawie, według której jakiegokolwiek całościowe ogarnięcie Boskiej prawdy jest niemożliwe. Z drugiej strony, w nieproporcjonalnym stopniu teologia pluralizmu podkreśla subiektywizm opinii i emocjonalnego przeżycia, co pociąga za sobą pewnego rodzaju „chimerycznie skonstruowane” doświadczenie wiary, wraz z dowolnie interpretowaną egzegezą Pisma Świętego, bez odniesienia do Tradycji oraz Magisterium Kościoła¹⁵.

¹² ME, nr 1.

¹³ ME, nr 3.

¹⁴ Na temat deklaracji DI zob. m.in. numer monograficzny: *Dominus Iesus*, „Communio” 1 (2002), a także *Gesù Cristo, via, verità e vita. Per una rilettura della Dominus Iesus*, Pontificia Academia Theologica 2 (2002) oraz *Wokół Deklaracji Dominus Iesus*, pod red. M. Ruseckiego, Lublin 2000.

¹⁵ DI, nr 4.

Na tle dowolności teologii pluralizmu religijnego, w DI została przedstawiona katolicka prawda, według której objawienie Jezusa Chrystusa jest pełne i definitywne¹⁶. Istnieje jedna zbawcza ekonomia Wcielonego Słowa oraz Ducha Świętego¹⁷. Tym samym zostaje potwierdzona jedyność i uniwersalność zbawczego misterium Jezusa Chrystusa¹⁸.

W odniesieniu do zbawczej jedyności i uniwersalności Jezusa Chrystusa, deklaracja przypomina o zbawczej tajemnicy jedyności i uniwersalności Kościoła, ustanowionego przez Chrystusa, który istnieje („subsistit”) w Kościele katolickim, dysponującym pełnią zbawczych środków¹⁹. Eklezjologiczna refleksja zawarta w DI precyzuje również relację Kościoła do głoszonego przez Jezusa Królestwa Bożego, przypominając, że Kościół jest początkiem Królestwa Chrystusa oraz Królestwa Boga – Królestwa, które chociaż nie identyfikuje się z widzialną rzeczywistością Kościoła, to jednak jest z nim nierozdzielnie związany²⁰.

Końcowym zagadnieniem podjętym w DI jest ukazanie relacji między Kościołem a religiami niechrześcijańskimi. W deklaracji podkreśla się rzeczywistą możliwość zbawienia w Chrystusie wszystkich ludzi oraz konieczność obecności Kościoła w porządku tego zbawienia. Inne religie zawierają pewne pochodzące od Boga elementy, które mają udział w tajemniczym działaniu Ducha Świętego, jako przygotowanie do Ewangelii, jednak pojawiają się w nich również elementy, stanowiące przeszkodę do jej przyjęcia²¹.

Na podstawie analizy powyższych deklaracji, można zauważyć „logiczne” wyłanianie i zaostrzenie się problemu: od zniekształcenia tajemnicy Wcielenia Logosu i Trójcy Świętej (MFD), poprzez eklezjologiczne deformacje dotyczące Kościoła ustanowionego przez Jezusa Chrystusa jako sakramentu i instytucji (ME), aż do uformowania się filozoficzno-teologicznego „systemu” religijnego pluralizmu, który znacząco deformuje integralność chrześcijańskiej wiary (DI).

3. Kilka systematycznych rozwinięć

Integralność chrześcijańskiej wiary to jej całościowe, czyli katolickie spojrzenie na Osobowe Słowo Boga rozumianego jako „dialogalną Agape” oraz człowieka rozumianego jako „otwarte pytanie”, na które Trójjedyna Agape odpowiada w konkretnym czasie przez wspólnotę Kościoła Chrystusowego.

¹⁶ DI, nr 5-8.

¹⁷ DI, nr 9-12.

¹⁸ DI, nr 13-16.

¹⁹ DI, nr 16-17.

²⁰ DI, nr 19.

²¹ DI, nr 20-22.

Wylania się tutaj pewnego rodzaju „triadyczność boskiej logiki”: osobowy Bóg jako „communio personarum”, człowiek jako „persona”, oraz Kościół jako „communio personarum”²².

W podobnej perspektywie pozostaje integralne doświadczenie i wyznanie wiary, a więc jej całościowe, czyli katolickie spojrzenie, które kształtuje się w „triadycznej relacji”. Trynitarność doświadczenia i wyznania wiary oznacza najpierw przyjęcie Trójjedynego Miłości jako jej źródła i celu, a potem także antropologiczność doświadczenia i wyznania wiary (człowiek jako osoba żyjąca w konkretnym czasie i konkretnej kulturze) oraz eklezjologiczność doświadczenia i wyznania wiary (konkretna wspólnota Kościoła Chrystusa jako instytucji i sakramentu)²³.

Integralne doświadczenie i wyznanie prawdy wiary w chrześcijaństwie ma zatem „wymiary triadyczne”, które wzięte w całości, tworzą jedność w wielości. Triadyczne wymiary integralnego doświadczenia i wyznania odnajdują i kształtują się w takiej samej relacji jedności w wielości: Trójjedyna Miłość (trynitarny aspekt – „poznać”), osobowa przestrzeń rozumu, woli oraz uczuć (antropologiczny aspekt – „przeżyć”) oraz wspólnota Kościoła Chrystusa (eklezjologiczny aspekt – „wyznać”)²⁴.

W teologii religijnego pluralizmu „triadyczne treści” integralności wiary zostały rozbite i zniekształcone. Trójjedyna Miłość jest raczej „tryteistycznym bóstwem”, które w platonizujący sposób „potrzebuje” świata; rozum i wolność zostają zdominowane przez chwiejne i kapryśne „uczuciowe poznanie”; wspólnota Kościoła traktowana jest jako socjologiczna grupa z właściwymi sobie mechanizmami nacisku i manipulacji. W praktyce „pluralistyczne doświadczenie wiary” jest jedynie zmarginalizowaną, uczuciową projekcją wyobraźni, która nie ma odwagi i nie odczuwa potrzeby do jej wyznania, a tym bardziej nie jest w stanie być „światłem” dla człowieka²⁵.

W chrześcijaństwie, szczególnie katolicyzmie, autentyczne doświadczenie prawdy wiary wzywa do jej wyznania i jest łaską miłości Boga Ojca udzieloną przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, która spotyka się z wolną odpowiedzią człowieka – z jego „rozumowym przyzwoleniem”²⁶. Owo do-

²² Zob. W. Knoch, *Bóg szuka człowieka. Objawienie. Pismo święte. Tradycja* (Amateca 4), Poznań 2000, s. 84–87.

²³ Zob. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 566.

²⁴ Zob. także: KKK, nr 1814–1816.

²⁵ Krytycznie o teologii pluralizmu, zob. m. in.: G. Gade, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998; *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, pod red. M. Crociata, Milano 2000; *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, pod red. 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; G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, Poznań 2005.

²⁶ Zob. S. Th. II-II q. 2 a. 1.

świadczenie i wyznanie jest dane i zadane człowiekowi w sakramentalno-instytucjonalnej przestrzeni wspólnoty Kościoła Chrystusa. Tak więc autentyczne doświadczenie prawdy wiary może być poznane i rozeznane oraz powinno być przyjęte i przeżyte przez poszukującego człowieka jako eklezjalne doświadczenie i wyznanie²⁷.

Każdy, kto wnika w tajemnice chrześcijańskiej wiary, powinien zdawać sobie sprawę z jej osobowego charakteru. Wiara jest podmiotowo-osobowym spotkaniem z Bogiem (Abba) w Prawdzie (Logos) i Miłości (Pneuma). Centralną przestrzenią tego spotkania jest Osoba i posłanie (słowa i czyny) Jezusa Chrystusa, który określa samego Siebie jako jedyną i uniwersalną Prawdę, Drogę i zasadę Życia dla wszystkich ludzi, którzy szukają Boga (por. J 14, 6). Używając określenia kardynała H. Ursy von Balthasara, można by powiedzieć, że Osoba i posłanie Jezusa Chrystusa jest „postacią obiektywnej oczywistości wiary” w chrześcijaństwie²⁸.

Prawda wiary, rozumiana jako dar i zadanie od Boga skierowana jest do „całego” człowieka a nie jedynie do jakiegoś „fragmentu” jego istnienia (rozumu lub uczucia). Poszukujący podmiot już ze swej natury jest otwarty na nieskończoność, ponieważ w sobie samym odnajduje egzystencjalne pytanie: Kim jestem i po co żyję? Jednocześnie odkrywa on naturalne predyspozycje w swoim istnieniu, które można by określić jako religijność. Jeśli religijność ta zostanie zdominowana przez subiektywne uczucie, to istnieje realne niebezpieczeństwo „pseudomistycznego doświadczenia”, w którym człowiek stara się osiągnąć boską rzeczywistość i nadać jej własną treść. Natomiast, jeśli religijne doświadczenie zacznie opierać się jedynie na samym tylko rozumie, może wpaść w pułapkę racjonalistycznego illuminizmu²⁹.

Nieuchronnie pojawia się pytanie, jak wierzący może osiągnąć „subiektywną oczywistość postaci wiary”, czyli integralne doświadczenie i wyznanie prawdy wiary³⁰. Odpowiedzią na to pytanie może być ponowne odkrycie i podkreślenie wspólnoty Kościoła jako istotnej przestrzeni oczyszczania i formowania dojrzałej postaci wiary. Kościół jako wspólnota instytucjonalno-sakramentalna staje się osobową „przestrzenią pośredniczenia” pomiędzy poszukującym człowiekiem a Bogiem objawiającym się w słowach i czynach Jezusa Chrystusa. Ta funkcja pośredniczenia uwidacznia się szczególnie w osobie Piotra i każdorazowego papieża oraz biskupów i kapłanów. Instytucja Kościoła kontynuuje tajemnicę wcielenia Chrystusa, Jego życia i nauczania

²⁷ Zob. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, s. 566-567.

²⁸ H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1983, s. 413.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza*, s. 42.; P. Coda, *Il Logos e il Nulla*, s. 13.

³⁰ Por. H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t.1, s. 123.

poprzez formułowanie dogmatów i przepowiadanie Ewangelii. Sakramenty Kościoła, wraz z duchowym kierownictwem, kontynuują Chrystusowe czyny i Jego zbawcze słowo³¹.

Jezus Chrystus, i tylko On, zna serce człowieka, gdyż jest jego Stwórcą i Zbawcą (por. J 1, 3nn; 2, 25). Człowiek, będąc „ikoną trynitarnego Stwórcy”, kształtuje siebie w dwóch podstawowych wymiarach: subiektywnym (indywidualnym) i obiektywnym (wspólnotowym)³². Każdego rodzaju redukcja człowieczeństwa, – subiektywistyczna czy też obiektywistyczna – jest przejawem totalitaryzmu i prowadzi do okaleczenia. Praktycznym skutkiem takich zabiegów staje się relatywizm w stosunku do prawdy religijnej, promowany przez teologię religijnego pluralizmu, a w konsekwencji relatywizm w odniesieniu do prawdy moralnej i prawdy politycznej oraz religijny fanatyzm.

Człowiek nie może rozumować i działać bez „religijnego tła”, czyli ukrytego lub wyraźnego odniesienia do własnej decyzji wiary, gdyż wybór ten, świadomie lub nieświadomie, zawsze determinuje wszystkie inne wybory. Jeśli człowiek jest religijnie zdezorientowany, staje się nietolerancyjny wobec każdego innego wyboru wiary, gdyż jego wolność ginie bez odniesienia do obiektywnej prawdy. Relatywizacja prawdy, a tym samym relatywizacja dobra, promowana przez teologię religijnego pluralizmu, niestety, nie wytrzymuje próby, którą stawia konkretna codzienność bycia z innymi (różnymi), *dla* innych (różnych) i *dzięki* innym (różnym)³³.

Uwagi końcowe

Każdy człowiek poszukuje wewnętrznego pokoju, pokoju swego serca, lecz także i zewnętrznego pokoju w wymiarze międzyludzkim. W dobie wielości religijnych doświadczeń, które zawsze towarzyszyły poszukiwaniom „homo religiosus”³⁴, ważnym wyzwaniem staje się międzyreligijny dialog, którego istotą powinno być poszukiwanie prawdy³⁵. Wezwanie do poszukiwania prawdy w międzyreligijnym dialogu powinno być ciągle aktualne w obrębie chrześcijaństwa, które nie może go autentycznie podejmować i prowadzić, upraszczając lub relatywizując jednocześnie Osobę i posłanie Jezusa Chrystusa.

³¹ Por. M. Pyc, *Znaki bliskości Boga*, Poznań 2005, s. 20; R. Fisichella, *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano 2003, s. 82.

³² Zob. także: S. Mycek, *Człowiek i odpowiedzialność*, Sandomierz 2006, s. 15–19; K. Gózdź, *Teologia i antropologia: problem antropologii teologicznej*, *Roczniki Teologiczne* 51 (2004), z. 2, s. 179.

³³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 90.

³⁴ Zob. *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, *Studia Antiquitatis Christianae* 17, pod red. J. Naumowicza, Warszawa 2004; J. Krasieński, *Homo religiosus*, Sandomierz 2002.

³⁵ Por. m.in. Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, nr 7.

To Jezus Chrystus otwiera poznanie prawdziwego Boga Ojca oraz obdaru autentycznym życiem. Posłanie Chrystusa jest kontynuowane przez Osobę i dzieło Ducha Świętego. Tym samym należy podkreślić prawdę o Kościele Chrystusa, który jest osobową przestrzenią Jego prawdy, zawartej w dogmatach wiary oraz Jego życia ofiarowanego w sakramentach³⁶. Integralna postać chrześcijańskiej wiary potrzebuje prawdy (dogmaty) i miłości (łaska), a tym samym potrzebuje wspólnoty Kościoła. W „obiektywnym wymiarze” integralna wiara jako doświadczenie i wyznanie powinna szukać świadków wiary oraz rzetelnego poznania prawdy o Bogu i jego miłości. W „subiektywnym wymiarze” natomiast integralna wiara jako doświadczenie i wyznanie potrzebuje prawdy o człowieku, który dzięki pokorze, wdzięczności oraz modlitwie integralnie kształtuje swoje człowieczeństwo³⁷.

ERFAHRUNG UND BEKENNTNIS DES GLAUBENS.
EINIGE BEMERKUNGEN ZUM PROBLEM DER THEOLOGIE
DES RELIGIÖSEN PLURALISMUS UND IHRER INTERPRETATION
DES CHRISTENTUMS
(ZUSAMMENFASSUNG)

Der vorliegende Artikel zeichnet am Anfang die theologische These des religiösen Pluralismus in Bezug auf den Glaubensakt, der auf dem Hintergrund der ekklesialen Gemeinschaft betrachtet wird. Die Vorschläge der Theologie des religiösen Pluralismus werden im Kontext der kritischen Äußerungen der Glaubenskongregation dargestellt, enthalten in den Dokumenten „Mysterium Fidei“, „Mysterium Ecclesiae“ sowie „Dominus Iesus“. Diese Dokumente, die aus verschiedenen Zeiten stammen und in verschiedenen Kontexten verfasst wurden, beschäftigen sich – wenigstens partiell - mit dem Thema des religiösen Pluralismus bzw. haben in der Diskussion darüber eine erhebliche Relevanz.

Es stellt sich heraus, dass die pluralistischen Voraussetzungen jede religiöse Erfahrung versubjektivieren und relativieren, indem sie den Glaubensakt aus seinem natürlichen Milieu in der kirchlichen Gemeinschaft ausschließen. Diese Erfahrung wird als extrem subjektiv bezeichnet und dadurch auch vom Kontext der Erfahrungen der anderen und der Kirche abgelöst. Dadurch gefährden solche Ansichten das Formen eines wirklich lebendigen Glaubens auf der Grundlage der Wahrheit und der Liebe. Die personale Struktur des Menschen verlangt, neben dem individuell-subjektiven auch das objektiv-gemeinschaftliche Element zu berücksichtigen. Es wird in der von Christus gegründeten Kirche als Institution und Sakrament sichtbar. Die Aufforderung Jesu zum gehorsamen Glauben macht das Geheimnis des Schöpfers und Erlösers aller Menschen sichtbar. Der integrale Glaube verlangt nach Einsicht, Erfahrung und Bekenntnis, also nach anthropologischen, ekklesiologischen und trinitären Aspekten, die sich gegenseitig bedingen.

³⁶ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 12-15.

³⁷ Zob. S. Mycek, *Logika miłości. Osoba i posłanie Jezusa Chrystusa jako hermeneutyczny klucz rzeczywistości*, Communio 1 (2005), s. 125.