

TERESA STANEK

Symbol a tożsamość kulturowa. O nowy język teologii

Proces globalizacji pozwala na spotkanie kultur, które wcześniej rozwijały się niezależnie od siebie i wśród wielu osób i wspólnot powoduje lęk przed utratą tożsamości. W konsekwencji pojawia się potrzeba nie tylko podkreślania własnej tożsamości, ale także wyraźnego określenia jej granic w odniesieniu do „obcych”. Tendencje te najwyraźniej uwidoczniły się w gwałtownych zamieszkach we Francji i Holandii (wiosna 2006 r.), krajach chlubiących się daleko posuniętą tolerancją, gdzie z niepokojącą siłą dochodzą do głosu skrajny nacjonalizm i szowinizm religijny.

Co stoi u podłoża ustanawiania takich granic? Jak jest możliwa współegzystencja społeczności o różnych tradycjach? Jakie są zasady kulturowej i religijnej tolerancji, pozwalające uchronić unikalność tradycji i jednocześnie umożliwić współistnienie i twórczy dialog? Na czym polega obrona tożsamości? I jakie są jej granice, przekraczanie których prowadzi do braku tolerancji? Jakie znaczenie mają zaistniałe problemy kulturowe dla chrześcijaństwa oraz misji Kościoła?

Pytania te zostają postawione w konkretnej sytuacji historycznej i cywilizacyjnej – w Europie, której kultura została ukształtowana na fundamencie chrześcijańskiej koncepcji Boga i świata, a która przeżywa nie tylko poczucie zagubienia własnej tożsamości¹, ale także spotkanie z nową, obcą jej, cywilizacją muzułmańską. Chrześcijański antropocentryzm, który stanął u podstaw cywilizacji Zachodu, zdaje się tracić swoją nośność w konfrontacji z koncepcjami opartymi o inne wartości.

¹ Prasa z grudnia 2006 r. donosi o różnych inicjatywach w państwach Zachodu, mających na celu wyrugowanie ze świadomości społeczności chrześcijańskiego charakteru świąt Bożego Narodzenia. W Wlk. Brytanii władze lokalne podjęły decyzję o cofnięciu dotacji dla organizacji charytatywnej z tego powodu, że miała w nazwie przymiotnik *chrześcijańskie*.

Refleksja nad postawionymi pytaniami oczywiście przekracza ramy artykułu. Zadaniem tutaj stawianym jest naszkicowanie płaszczyzny, na której odbywa się dialog (lub konfrontacja) między religiami i kulturami. Rozpoczynam od zarysowania problemów kulturowych Europy (czy szerzej cywilizacji Zachodu) w perspektywie religijnej, a następnie przedstawię specyficzne właściwości cywilizacji europejskiej, wynikające z jej biblijnych źródeł. Taka perspektywa ma zasadnicze znaczenie dla Kościoła i jego misji, gdyż pokazuje nierozzerwalność cywilizacji europejskiej i chrześcijaństwa na płaszczyźnie symbolicznej interpretacji doświadczania świata. Przed teologią stoi zadanie przemyślenia na nowo dziedzictwa doktrynalnego i kultowego tak, aby – nie naruszając depozytu wiary – ukazać jego wciąż aktualną wartość dla każdego człowieka.

I. Europa – *Nowe Średniowiecze?*

Gwałtowne przemiany są udziałem wszystkich społeczności i dotyczą wszystkich płaszczyzn życia, od ekonomicznej począwszy, poprzez obyczaje, kulturę, aż do religii. Konsekwencją rozwoju technicznego i migracji ludności było zniszczenie tradycyjnej struktury społecznej, a co za tym idzie, eskalacja przemian w przestrzeni duchowej (religia, prawo). Ich skalę i zakres nakreślił (czy może przewidział?) już w początku lat siedemdziesiątych Umberto Eco, definiując je jako *nowe średniowiecze*². Problemy te można ująć w dwie grupy: 1), samoświadomości człowieka, 2), relacji człowieka do świata zewnętrznego.

Do pierwszej grupy należy zaliczyć postawy kształtujące się w związku z nowożytnym rozwojem nauki, szczególnie w zakresie przekazu informacji, oraz osiągnięć nauk biologicznych. Powstanie i rozwój nowych form przekazu informacji pozwala (i skazuje) na znacznie poszerzony zakres swobody nie tylko w wyborze interesujących informacji, ale także na konieczność samodzielności w ich interpretacji i zastosowaniu³. Pozwalając na szybką komunikację w rozległych przestrzeniach, niweczy skutecznie te więzi, które powstawały wskutek gromadzenia się ludzi wokół jakiejś sprawy (praca, rozrywka, itp.) poprzez fizyczne uczestnictwo. W konsekwencji buduje nie tylko *poczucie tożsamości*, jako wartość odróżniającą „mnie” od „drugiego”, ale także poczucie

² U. Eco: *Nowe Średniowiecze*. W: *Semiologia życia codziennego*. Warszawa 1998 s. 74–101. Ten krótki esej ukazuje wszystkie istotne idee, leżące u podstaw przemian, które doprowadziły do wytworzenia nowego społeczeństwa w średniowieczu, oraz analogię *ducha epoki*. Istotę owego *ducha* Autor wyraził w tytule ostatniego paragrafu: *Permanentny okres przejściowy*.

³ Por. W. Cellary, T. Węclawski, P. Bortkiewicz: *Rzeczywistość wirtualna. Pytania teologiczne*. Poznań 2003; L. Boeve: *Interrupting Tradition. Essays on Christian Faith in a Postmodern Context*. Louvain 2003.

samotności wobec ogromu zjawisk i zadań⁴. To drugie przejawia się w podwójnym aspekcie – jako cierpienie, wynikające z niemożności ogarnięcia tego ogromu, i jako możność egzekwowania władzy, poprzez wpływanie na ukazujące się informacje.

Nie mniejsze znaczenie ma rozwój nauk biologicznych, których skutki w bardzo mocno dotykają człowieka, w jego pragnieniu życia i unikaniu cierpienia. Przy wszystkich dobrodziejstwach z tego płynących, osiągnięcia nauk biologicznych mają znaczenie także dla kształtowania egotyzmu i egoizmu przez to, że kierując nadzieję na przedłużanie życia biologicznego spychają na drugi plan wartości duchowe. Ogromne nakłady finansowe z jednej strony oraz działalność popularyzatorska (medialna) z drugiej, ujawniają, że szczególny nacisk położony jest na badania pozwalające sterować procesami psychicznymi oraz zapewnienie sprawności fizycznej. Takie podejście pokazuje jak rozumiane jest pojęcie wolności wobec swojej własnej egzystencji, czego konsekwencją jest narastające poczucie władzy wobec siebie samego, przy wzrastającym uzależnieniu od całej sfery technologicznej⁵.

Problemy grupy drugiej (jawiące się w dużej mierze jako skutki problemów grupy pierwszej) mają swój związek z kulturą podkreślającą wartość przeżycia kosztem poznania. Dla wszystkich religii przeżycie jest źródłem z którego czerpią one obrazy dla wypowiedzania wierzeń. Jednakże – będąca właściwością religii – zdolność do wkomponowywania indywidualnych przeżyć w struktury systemu, pozwalała na jego zobiektywizowanie, nadając mu cechy poznawcze. O ile dookreślenie osoby jako samoistnego dobra umacniało – będący właściwością chrześcijaństwa – pierwiastek indywidualizmu, to rozwój i kształtowanie tego pierwiastka w realiach współczesności stanowi poważne wyzwanie. Cywilizacja akcentująca subiektywną wartość przeżycia buduje społeczeństwo monad, określonych przez indywidualną percepcję rzeczywistości, a w konsekwencji staje się zaprzeczeniem nie tylko religii, ale także całej kultury, będącej z samej swej natury dziełem wspólnoty⁶.

⁴ Te postawy doskonale ukazują współczesne sztuki. Warto także zwrócić uwagę na zapoczątkowaną w 2004 roku przez miesięcznik „Znak” dyskusję, pod znamienym tytułem: *Rok 1984*, obrazującą problemy, niepokoje i kierunki poszukiwań młodego pokolenia.

⁵ J. C. K a u f m a n n: *Ego – Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*. Warszawa 2004.

⁶ To zagadnienie doskonale prezentuje M. D o u g l a s: *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London 1996. Autorka badała z perspektywy socjologicznej grupy imigrantów w Londynie, ukazując zależność więzi łączących wspólnoty imigrantów z przywiązaniem do symboli niewerbalnych (przedmiotów, gestów, aktów). Analiza pokazała, że grupy o silnym poczuciu więzi, stosowały wiele symboli niewerbalnych; ich znaczenie spadało wraz ze spadkiem poczucia więzi.

Wraz z rozwojem technologii wzrasta wyobcowanie człowieka ze środowiska przyrody, który rozumienie przyrody czerpie coraz bardziej z eksploatacji jej zasobów, a nie z uczestnictwa w jej rytmach⁷. Kreowanie własnego środowiska w kulturach miejskich doprowadziło nie tylko do wybiórczego rozumienia jej praw, ale także do przeświadczenia o możliwości sterowania jej procesami na miarę własnych potrzeb. Wyobcowanie to w cywilizacji Zachodu idzie w parze z załamaniem tradycyjnych więzi społecznych, do niedawna jeszcze wiążących się z wielopokoleniową i wielodzietną rodziną, mocno zakorzenioną w społeczności lokalnej. Migracje, praca w zawodach wyrosłych na bazie technologicznej (nauka, przemysł, biurowość), sprawiły, że giną warsztaty rodzinne, a wraz z nimi tradycje kulturowe związane z rodowym stylem kultury⁸.

Zanikanie istniejących w przeszłości zawodów i grup społecznych, a wraz z nimi pewnych tradycji, powoduje coraz większe trudności w zrozumieniu sfery symbolicznej – pośród nich wykształconej i z nimi związanej. A właśnie symbol, jako znak pośredniczący, buduje i kształtuje więzi międzyludzkie, gdyż symbole – zarówno przedmioty jak i postacie – pełniąc funkcję „łącznika” pomiędzy osobami (perspektywa horyzontalna) oraz pokoleniami (perspektywa wertykalna), pozwalają na tworzenie wspólnot⁹. Wszelkie przemiany społeczne i techniczne nadają nowe treści rzeczom wśród których bytujemy, a tym samym, zmieniają rozumienie i znaczenie symboli. Wskutek tego dokonuje się kreacja nowej sfery symbolicznej, a wraz z nią nowy obraz Boga, człowieka i świata. Tempo przemian wpływa zatem na żywotność symboli, kierunki przemian oraz ich kulturotwórczą rolę.

W całej Europie obserwuje się zjawisko upadku tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich¹⁰. Nie wynika ono jednak ze spadku religijności, ale właśnie z rozchwiania tradycyjnych więzi – z przyrodą i społecznością – które stały u podstaw symboliki wyrażającej wierzenia. Skoro symbolika ma zasadnicze znacze-

⁷ K o ł a k o w s k i trafnie zauważa, że pogląd: *religia rodzi się z bezradności człowieka wobec natury, jest dzisiaj bardziej aktualny niż w przeszłości, gdyż człowiekiem, który jest naprawdę bezradny wobec natury jest człowiek współczesny* (L. K o ł a k o w s k i: *Symboli religijne i kultura humanistyczna*. W: *Kultura i fetysze. Eseje*. Warszawa 2000 s. 219–239).

⁸ *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*. Red. A. Chwałba. Warszawa 2006.

⁹ To zagadnienie było przedmiotem wielostronnych studiów Paula Ricoeura i Hansa-Georga Gadaamera.

¹⁰ Ciekawym z tego punktu widzenia są badania przeprowadzone przez Danielle Hervieu-Leger we wspólnotach przynależących do nowych ruchów religijnych i quasi-religijnych. Wszystkie one budują swoją tożsamość przez odwołanie się do *pamięci*. W tych ruchach pamięć jest pojmowana niezwykle wybiórczo, a skutkiem takiego (dość eklektycznego) wyboru jest niezwykle silne (znacznie silniejsze niż w religiach tradycyjnych) przywiązanie do wybranych elementów pamięci. Hervieu-Leger D.: *Religia jako pamięć*. Kraków 1999. Także: F. M. Geddicks, R. Hendrix: *Religious Experience in the Age of Digital Reproduction*. St. John's Law Review, Vol 79 / 1 (2005) s. 127–160; L. Boeve, dz. cyt.

nie dla formułowania doktryny oraz organizacji kultu, to brak doświadczenia empirycznego, stojącego za wciąż stosowaną symboliką, sprawia, że język religijny zaczyna funkcjonować na innej płaszczyźnie, oderwanej od realizmu codzienności. W konsekwencji wiele aspektów religii przestaje być zrozumiałymi w nowym paradygmacie życia, tak społecznego jak i indywidualnego.

Poruszone kwestie pokazują, że zaistniałe zmiany cywilizacyjne mają fundamentalne znaczenie zarówno dla przyszłości chrześcijaństwa¹¹, jak i dla tożsamości Europy. Sfera symboliczno-kultowa oraz język teologiczny, jako sposób wypowiedzenia własnej wiary, są integralną częścią europejskiej tradycji, gdyż stanęły u podłoża kształtowania się cywilizacji Zachodu. A zatem pytanie o przyszłość Europy dotyczy nie tylko istnienia struktur i instytucji kościelnych, ale nade wszystko chrześcijańskiej koncepcji Boga, człowieka i świata jako fundamentu kultury i podstawy rozumienia rzeczywistości. Wynika to z faktu, że cała sfera symboliczna, uzdalniająca do interpretacji osobistych przeżyć i pozwalająca na rozumne samookreślenie w odniesieniu do otaczającego świata, została związana z – ugruntowaną na objawieniu biblijnym – ideą *Boga Przymierza*. Stwierdzenie, że *człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa* nie jest eufemistycznym zawołaniem wyznawcy chrześcijaństwa¹², ale wyznaniem kulturowego podłoża myśli europejskiej.

II. Chrześcijaństwo – źródła symboliki

Trendy kierujące procesami przemian pokazują, że umiera pewien kształt świata, a wraz z nim wrażliwość na sposób myślenia i język który się wykształcił w przeszłości. I nie chodzi tym razem o taki rozwój, który jest procesem dziejowym, ale o całkiem odmienne, rozumiejące ujęcie świata. Problem ten wyraźnie dostrzegły nowożytna filozofia i sztuka, podejmując refleksję nad światem w perspektywie języka (filozofia), lub wprost, szukając nowego języka wypowiedzenia własnego doświadczenia (sztuka). Problem jest niemniej aktualny w religii. Także tutaj obserwuje się poszukiwania na różnych płaszczyznach, od reform w

¹¹ Odróżniam tutaj chrześcijaństwo od Kościoła. To pierwsze oznacza zjawisko kulturowe, funkcjonujące w ramach systemu religijnego (instytucje, formy kultu, struktura doktrynalna); to drugie jest pojęciem ściśle teologicznym i oznacza wspólnotę wiary w relacji do swego Boga. O ile można – i należy – mówić o upadku chrześcijaństwa jako systemu kultowego i kulturowego, to nie można mówić o „upadku Kościoła”, w sensie teologicznym pojmowanego jako rzeczywistość bosko-ludzka, gdyż jego dzieje przekraczają rzeczywistość dostępną empirycznie.

¹² Słowa te padły na inauguracji pontyfikatu J a n a P a w ł a II. Cała misja tego papieża ujawniała ich aktualność.

liturgii począwszy, aż do nowych językowo ujęć wypowiedziania wiary Kościoła¹³.

Opisane wyżej procesy gospodarcze, społeczne i polityczne wpływają w sposób zasadniczy na sferę mentalną, a jego skutkiem jest przesunięcie znaczeniowe w obrębie symboli. Zatem dialog kultur w aktualnej sytuacji *zderzenia cywilizacji* musi się dokonać w tej przestrzeni, która umożliwi „przetłumaczenie” sfery symbolicznej, ukształtowanej w przeszłości, na język adekwatny do nowych doświadczeń społecznych. Musi to być taki kierunek, który pozwoli wskazać na podłoże symboliki, a tym samym umożliwi poszerzanie pola semantycznego symbolu oraz jego reinterpretację. Aby podjąć to wyzwanie, należy zrozumieć dwa źródłowe fenomena, stanowiące fundament cywilizacji Zachodu: 1* doświadczenia z których wyrasta chrześcijaństwo; 2* określić koncepcję Boga i świata jaką niesie jego wiara. Tak postawiony problem dotyczy samej istoty języka w jakim chrześcijaństwo wypowiedziało swoją wiarę.

Chrześcijaństwo wyrosło z religii Izraela i dokonało własnej interpretacji języka i kultu tamtej religii, a zatem opiera się na dwu filarach: a* wydarzeniu fundamentalnym religii Izraela¹⁴; b* doświadczeniach, które twórcom chrześcijaństwa – bezpośrednim uczniom Jezusa, rabiego z Nazaretu – pozwoliły na nowo przemyśleć fundamentalne idee własnej religijnej przeszłości. Podkreślam znaczenie tych dwu aspektów konstytuujących chrześcijaństwo – więź z Tradycją i twórcze odniesienie do niej, wynikające z potrzeby głoszenia własnej wiary w nowych okolicznościach.

Religia Izraela, a po części chrześcijaństwo i judaizm, ukształtowały się w kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu, w środowisku religijnym wyrosłym na kontemplacji sił przyrody jako miejsca objawiania się Boga¹⁵. Cechą religii starożytnego Bliskiego Wschodu (z wyjątkiem jahwizmu) był panteizm jako zasada funkcjonowania świata. W takiej koncepcji kosmiczny porządek (w tym obecność panteonów boskich i ludzkich społeczności) pojmowano jako harmonijną jedność, w której dążenia poszczególnych bytów wzajemnie się warunkowały i uzupełniały. Hierarchiczna struktura przyrody stała się wzorem dla organizacji ludzkich społeczności oraz dostarczyła języka symbolicznej interpretacji świata. Doprowadziło to do ukształtowania takiego *systemu religijnego*, w którym wszystkie elementy tworzące jego strukturę – poprzez wzajemne powiązania –

¹³ W tym drugim najwyraźniejsze kierunki wyznaczają teologowie: Dietrich B o n h o e f f e r, Karl R a h n e r, Tomasz W ę c ł a w s k i.

¹⁴ To znaczy, na tym „wydarzeniu”, który w szczególny sposób ujawnia naturę i moc Boga. Dla religii Izraela tym „wydarzeniem” jest ucieczka z Egiptu i Przymierze.

¹⁵ *Civilisation of the Ancient Near East*. Red. J. S a s s o n. Peabody 1995; *The Anchor Bible Dictionary*. Red. D. N. F r e e d m a n. NY–London 1992; *The Encyclopedia of Religion*. Red. M. E l i a d e. New York 1993.

uzyskały status symbolu, pozwalającego na realne uczestnictwo w boskiej rzeczywistości¹⁶.

Taka koncepcja Boga i świata wyrastała z doświadczenia egzystencjalnego, a szczególną postać przyjęła w rozpoznaniu rytmów przyrody jako objawienia natury świata i człowieka. Przyjęcie *początku świata* jako punktu absolutnego sprawiło, że wszelkie formy wyrażania relacji do bogów oraz te, określające zasady ludzkiej egzystencji w świecie, miały znaczenie absolutu, a ich pochodzenie rozumiano jako związane z prawami ujawnionymi w strukturach kosmosu. Właściwością tak pojmowanego porządku jest natura bóstwa związana z naturą przyrody, a jej konsekwencją konieczność rozpoznawania praw przyrody dla kształtowania relacji do Boga oraz szukanie archetypów dla życia ludzkiego wśród bytów przyrody.

Izrael podjął niektóre idee tych religii (więź człowieka z przyrodą; idea stworzenia), ale wkomponował je w nową koncepcję Boga, zbudowaną na refleksji nad własnymi dziejami. Bóg Izraela – pojmowany jako jedna *osoba*, skupiająca w sobie wszystkie właściwości bóstw religii ludów ościennych – przede wszystkim został rozpoznany jako *Bóg Przymierza*. Religia Izraela ukształtowała się zatem nie wokół *idei Boga* tak jak to miało miejsce u wszystkich sąsiednich ludów, lecz wokół pojęcia *relacji Boga do swojego ludu*. Konsekwencją była reinterpretacja sfery symboliczno-kultowej, która w religii Izraela wyprowadzona była nade wszystko ze sfery społecznej.

Wydarzenie Jezusa Chrystusa, stojące u podłoża chrześcijaństwa, wyrasta – i równocześnie przekracza – doświadczenie religii Izraela. Podobnie jak w religii Izraela, centralną ideą teologii chrześcijańskiej jest przesłanie o Bogu–Zbawcy, który wiąże się ze *swoim ludem* więzią Przymierza. Nowością natomiast jest pojęcie tej więzi – w chrześcijaństwie zostało ono podniesione do rangi *zjednoczenia Boga i człowieka*. Zrealizowana w Jezusie Chrystusie *unia hipostatyczna* jest zapowiedzią takiego świata, w którym *Bóg będzie wszystkim we wszystkich* (por. 1 Kor 15,28) i przenosi rozumienie więzi Boga z człowiekiem w osobie Jezusa Chrystusa na życie Jego uczniów¹⁷.

Konsekwencją było nie tylko silne zakorzenienie chrześcijaństwa w procesach dziejowych (właściwość religii Izraela) oraz w rytmach przyrody (religie kosmiczne), ale nade wszystko koncentracja na naturze człowieka, jako

¹⁶ Przyjmuję „mocne” rozumienie symbolu, które rozpoznaje go jako znak „uczestniczący” w porządku na który wskazuje, a nie jedynie jako wskazanie na jakąś rzeczywistość. Odnoszę się do hermeneutyki badaczy: Joseph Campbell, Ernst Cassirer, Paul Tillich, Paul Ricoeur.

¹⁷ Zrozumienie, że *Bóg mieszka w człowieku* (por. 1Kor 3,16; Ef 2, 22; 3, 17; 2Tm 1, 14) jest własnością myśli chrześcijańskiej.

drodze do poznania Boga¹⁸. Język wypowiedzania własnej wiary (metafory, symbole, formuły dogmatyczne) wywodzi się z obydwu źródeł doświadczenia – kontemplacji przyrody oraz kontemplacji własnej przeszłości – poszerzony o twórczy namysł nad możliwościami człowieka, jego miejscem w kosmicznym ładzie i w ludzkiej społeczności. Podobnie formy kultu wykazują ową dwoistość. Nawiązując silnie do tradycji religijnej Regionu (rytuały), przekraczają ją w kierunku afirmacji osoby – moc rytuałów Kościoła leży nie tylko w samej celebracji, ale także w postawie człowieka „przyjmującego sakrament”. Instytucje chrześcijaństwa zostały osadzone w doświadczeniu życia rodzinnego, co ujawniło się w zakorzenieniu wspólnot kościelnych w domach oraz powiązanie myśli teologicznej ze świadomością „rodzinną”¹⁹.

III. O nowy język teologii

W ten sposób ujawnia się wyjątkowo silny antropocentryzm chrześcijaństwa, rozpięty pomiędzy poczuciem odpowiedzialności za kosmiczny ład, doświadczeniem wspólnoty a afirmacją indywidualności. Stanowiąca przez wieki centralny przedmiot filozofii i teologii refleksja nad naturą przyrody, w chrześcijańskiej kulturze Zachodu wynikała z dwu źródeł – przejęcia filozofii greckiej za formę wypowiedzania wiary, oraz z zainteresowania człowiekiem, jego możliwościami i miejscem w świecie²⁰. Ta postawa odróżnia ją od wielkich cywilizacji starożytnego Bliskiego Wschodu – z którego wyrasta i do którego nawiązuje, a także od wszystkich innych religii. Kwestią istotną dla teologii jest wydobycie tej odmienności, szczególnie w obliczu narastającego zainteresowania przyrodą i jej prawami, przejawiającej się w zwrocie ku religijności związanej z kultem przyrody oraz w spotkaniu z cywilizacją islamu, w której człowiek pojmowany jest nade wszystko jako element społeczności²¹.

¹⁸ Sama idea została wypowiedziana już w Biblii Hebrajskiej (Rdz 1, 26–28), ale konsekwencje zostały wyciągnięte dopiero w chrześcijaństwie, za sprawą *Wcielenia*.

¹⁹ Rozumienie parafii i życie zakonne w założeniach wiążące się z ideą rodziny. Tę cechę życia Kościoła i jej znaczenie dla świadomości społecznej opisują: D. Herveiu-Leger, dz. cyt.; T. Węclawski: *Królowanie Boga. Trzy objaśnienia wiary Kościoła*. Poznań 2004 s. 281–312. Ta świadomość ujawniła się (nawet silniej) w ukształtowaniu judaizmu rabinicznego, w którym nie stworzono żadnej instytucji zastępującej świątynię, a całokształt aktów religijnych został związany z życiem rodzinnym tak, że można powiedzieć najbardziej dosłownie, że w judaizmie dom rodzinny jest świątynią.

²⁰ Antropocentryzm jest szczególnie wyraźny w wiekach XII–XIII, które przez niektórych myślicieli są uważane za początek epoki nowożytnej (T. Węclawski: *Wielkie kryzysy tradycji chrześcijańskiej*. Poznań 1999).

²¹ Warto przywołać doskonale dzieła Piotra Kłodkowskiego, wnikliwego obserwatora kultury ludów muzułmańskich (P. Kłodkowski: *Wojna światów. O iluzji wartości uniwersalnych*. Kraków 2002; Tenże: *Doskonały smak Orientu*. Kraków 2006).

Obecne we współczesnej kulturze tendencje do indywidualistyczne wyrastają na glebie chrześcijańskiej, jednak faktycznie zwracają się ku wizji kosmocentrycznej, rozumianej jako wyzwanie (i wezwanie) do poddawania się prawom przyrody w zakresie kształtowania własnego świata²². Jednakże owo „poddanie się prawom przyrody” we współczesnej, miejskiej kulturze²³, przynosi skutki odmiennie aniżeli w kulturach starożytności, gdy człowiek żył w głębokiej symbiozie z przyrodą. Obserwowane w Europie zainteresowanie tradycyjnymi religiami pogańskimi, oznaczające pragnienie powrotu do religii naturalnych, pokazuje złudność takich przedsięwzięć, wynikającą z wybiórczego i przedmiotowego traktowania praw przyrody z jednej strony, oraz prób dostosowania (takich dowolnie skonstruowanych systemów) do potrzeb i możliwości człowieka nie tylko korzystającego ze wszystkich dobrodziejstw cywilizacji technicznej, ale także od nich uzależnionego.

Pomimo pozornego indywidualizmu, nowe trendy kulturowe podkreślają zainteresowanie przeszłością, przy jednoczesnym podkreślaniu jego więzi z przyrodą. Wskazuje to na wciąż żywą potrzebę doświadczania wspólnoty. Wydaje się, że doświadczenie własne Kościoła stanowi tutaj szczególnie istotny punkt styku tych, zdawałoby się, wykluczających się potrzeb, a antropocentryzm chrześcijaństwa może stanowić bezcenny wkład, o ile nie będzie traktowany jako wyższość w sensie utylitarnym, ale etycznym²⁴.

Opisane wyżej źródła chrześcijaństwa i struktur Kościoła wskazują na źródła symboliki, w której centralne miejsce miała rodzina i społeczność. W związku z rozpadem tych struktur pilnym zadaniem jest przemyślenie na nowo symboliki chrześcijaństwa tak, aby odnaleźć i objaśnić treści stojące za pojęciami wypowiadającymi wiarę Kościoła, a które straciły swoją nośność w związku z przemianami świadomości. Istotne bowiem *jest zwrócenie uwagi na rolę jaką (każda) zmiana filozoficznego paradygmatu odgrywa w rozwoju teologicznego pojęcia Boga. [...] Zmiana nie oznacza wprowadzenia nowej/kolejnej doktryny, usuwającej doktrynę poprzednią, chodzi w niej raczej o obronę wyznania wiary przed absolutyzacją narzędzi, z pomocą których jest ono formułowane*²⁵. Pilną koniecznością jest zatem takie spojrzenie na Tradycję, które ujawni podłoże

²² Wyrazem tego jest z jednej strony zainteresowanie istniejącymi współcześnie religiami prymitywnymi lub dawnymi kultami pogańskimi, z drugiej, powstawanie i rozwój ideologii u podłoża których leży swoisty kult natury (feminizm, ekologizm). Por. Ch. J. Insole: *Why Anti-Realism Breaks Up Relationships*. *HeyJ* XLIII (2002) s. 20–33.

²³ Jeżeli zasiedlenie miast ok. 1900 r. szacuje się na ok. 10% ogólnej populacji, to dzisiaj przekracza ona 50%.

²⁴ Pewną wskazówką dla takiego myślenia może być interpretacja Rdz 1, 27–28. Niezrozumienie semickiego znaczenia słów *kawasz* (poddawać sobie – ale w sensie: brać odpowiedzialność) oraz *rada* (przewodzić, stać na czele, kierować) powodują, że człowiek bywa postrzegany jako zagrożenie dla świata. Ten paradoks wnikliwie i krytycznie opisuje m.in. Frank F u r e d i.

²⁵ T. Wę c ł a w s k i: *Królowanie Boga. Trzy objaśnienia...*, s. 44.

symboli niosących to przesłanie oraz odnajdzie takie „rzeczy” (przedmioty, słowa), które będą mogły przejąć funkcję symboli obumierających²⁶.

Rozpoznanie świadomości stojącej za symbolicznym językiem religii i sztuki umożliwia podjęcie dialogu pomiędzy różnymi kulturami na najbardziej fundamentalnym poziomie. Dialog taki będzie dotyczył nie tyle samego zjawiska (np. noszenia hidżabu lub krzyża), ale wierzeń przez te zjawiska wyrażanych i relacji międzyludzkich przez te symbole tworzonych. Współegzystencja odmiennych kultur domaga się tolerancji, ale opartej o rozumienie istoty danej kultury i przesłania, jakie samym swoim istnieniem głosi. Przyszłość chrześcijańskiej Europy – w tym także przyszłość instytucji Kościoła – związana jest z umiejętnością i odwagą czytelnego wypowiedzenia własnej wiary. Taka postawa musi łączyć w sobie pamięć o przeszłości i rozumiejące uczestnictwo w teraźniejszości.

²⁶ Teoretyczne podstawy takiego spojrzenia: T. Stanek: *Doświadczenie i jego symboliczna interpretacja – kontekst dialogu religii*. W: *Filozofia Dialogu. Społeczny i kulturowy kontekst dialogu*. Red. J. Banik. Poznań 2006.