

# RELIGIA JAKO SYSTEM SYMBOLI

Stanisław Obirek  
Uniwersytet Warszawski

## /// Kilka uwag wstępnych

Na początku chcę powiedzieć, że religia interesuje mnie jako przedmiot antropologicznego namysłu. Jedynym kryterium prawdziwości i przydatności przywoływanych przeze mnie osądów i przeświadczeń jest ich wewnętrzna spójność i przydatność dla pogłębienia rozumienia sfery, która ze swej natury wymyka się zmysłowemu, a nawet racjonalnemu poznaniu. Nie znaczy to jednak, że opisywana przez pojęcie „religia” rzeczywistość ludzkiego doświadczenia jest mniej realna niż te jej wymiary, które można poznać dzięki zmysłom czy abstrakcyjnemu rozumowaniu. Jej realność ma charakter duchowy i symboliczny, który w ludzkim doświadczeniu jest równie istotny jak to, czego można dotknąć, co można zobaczyć czy logicznie wyjaśnić.

Wielość sposobów ujawniania i nazywania tej symbolicznej rzeczywistości jest tak rozległa, że będę mógł w poniższych uwagach zasygnalizować tylko niektóre z nich. Od razu też chcę zaznaczyć, że mój wybór przywoływanych autorów i ich dzieł jest subiektywny, ale nie przypadkowy. Jego subiektywność oznacza tylko, że zdaję sobie sprawę z własnych warunkowań i ograniczeń, których nie należy jednak mylić z arbitralnością. Innymi słowy, jest to zapis odpowiadający mojemu aktualnemu stanowi wiedzy. Sam jestem zdumiony, jak dalece pod wpływem rozwoju refleksji nad religią w ostatnich dziesięcioleciach zmienił się radykalnie mój własny sposób postrzegania rzeczywistości określanej pojęciem religii. Zapewne nie bez znaczenia na dobór moich lektorów miała zmiana mojej perspektywy badawczej, które z teologicznej przesunęła się zdecydowanie na antropologiczną. Największy wpływ na tę zmianę miała myśl Waltera Onga (Obirek 2003) i najwybitniejszego bodajże kontynuatora tej myśli Waltera Kelbera. Niezwykle istotne jest dla mnie odkrycie dynamicznego i wspólnotowego charakteru poznania naukowego, na które jako pierwszy zwrócił

uwagę bodajże Ludwik Fleck (2006). Natomiast jego płynny i podległy nieustannym mutacjom charakter został w sposób ostateczny ukazany w licznych publikacjach Zygmunta Baumana (np. 1998, 2012). Nie zawsze będę w stanie wskazać na konkretne przejawy tego wpływu, dlatego wspominać o nim już na samym początku. Jednak moje myślenie na temat religii ze swej natury podlega ciąglemu rozwojowi i uszczegółowianiu, a nawet, jeśli zachodzą ku temu uzasadnione powody, zmianie, aż po odrzucenie wcześniejszych poglądów.

Podobnie jak w procesie dotychczasowego poznania, falsyfikacja musi być przekonująco uzasadniona. Przykładem może być radykalna zmiana poglądów jednego z czołowych teoretyków sekularyzacji Petera L. Bergera, który uznał, że „założenie, że żyjemy w świecie zsekularyzowanym, jest fałszywe” (Berger 1999: 2). Taka zmiana poglądów nie ma nic wspólnego z relatywizmem poznawczym, tylko jest wyrazem intelektualnej uczciwości i wierności akademickim standardom.

### **/// 1. Od Karła Marksa do Jareda Diamonda**

W dotychczas zaproponowanych definicjach religii dominuje ujęcie statyczne, które więcej mówi o autorach definicji i epoce, w której tworzyli, niż samej religii. Chyba najbardziej radykalne stanowisko zajął C.W. Smith, który już w latach 60. zaproponował odrzucenie samego pojęcia religii i postulował koncentrację na treści przeżycia wyznawców. Jego zdaniem najlepiej by się stało, gdyby „słowo i pojęcie religii zostało odrzucone”, gdyż „wprowadza ono zamieszenie, jest niekonieczne i mylące” (Smith 1964: 48). Jak wiadomo, ta propozycja nie tylko nie została przyjęta, ale zarówno słowo, jak i pojęcie „religia” nadal zachowują swoją wartość opisową. Nie oznacza to naturalnie, że jego rozumienie jest jednoznaczne i jednakowo rozumiane przez jego użytkowników. Wprost przeciwnie. Być może właśnie to różnorodność rozumienia pojęcia religii sprawia, że coraz większy wpływ na myślenie ludzi Zachodu zaczyna wywierać myśl buddyjska. Według Jaya Garfielda, który z powodzeniem łączy perspektywę buddyjską z postmodernistyczną filozofią, Zachód może na tym połączeniu jedynie zyskać, gdyż obie tradycje można traktować jako komplementarne (Garfield 2002). W Polsce na ten sam wymiar dialogu z myślą Dalekiego Wschodu wskazywał Marian Zdziechowski w swoich wykładach opublikowanych w książce *Pesymizm, romantyzm a podstany chrześcijaństwa*, co zauważył Jan Skoczyński w swoich licznych publikacjach (któremu dziękuję za zwrócenie mi na to uwagi).

Bodajże najbardziej wyczerpujący przegląd metod badawczych religii przedstawił Andrzej Bronk w monograficznym ujęciu *Podstawy nauk o religii* (Bronk 2003), do którego z pełnym przekonaniem odsyłam zainteresowanego czytelnika. Zaletą ujęcia Bronka jest zrównoważone połączenie spojrzenia konfesyjnego z aktualnym stanem badań religioznawczych. Interesujący przegląd stanowisk na temat religii zawdzięczamy Jaredowi Diamondowi, który w swojej książce *The World Until Yesterday* zamieścił rozdział poświęcony religii (Diamond 2012: 232–368). Jako przyrodnik i geograf, a przy tym historyk nauki, Diamond przywołuje implikacje wierzeń religijnych dla takich gałęzi wiedzy, jak antropologia, ekologia, geografia i biologia ewolucyjna. W swojej książce przywołuje szesnaście jego zdaniem najbardziej typowych definicji religii, w tym definicje Karla Marksa, Williama Jamesa, Clifforda Geertza i Daniela Dennetta (Diamond 2012: 327–328). Każda z tych definicji zwraca uwagę na inny wymiar obecności religii w przestrzeni publicznej. Dzisiaj najbardziej znaną i najczęściej cytowaną jest bodajże definicja Geertza, który w latach 70. zaproponował spojrzenie na religię jako na system kulturowy. Teoretyczne i praktyczne implikacje tej definicji były znaczące, pozwoliły bowiem widzieć różne religie w ich naturalnym niejako kontekście, a więc zakładały konieczność poznania całego systemu kulturowego, a nawet cywilizacyjnego, w jakim funkcjonuje.

Jak wiadomo, ta definicja składa się z pięciu wzajemnie się dopełniających elementów. Otóż zdaniem Geertza „Religia to: (1) system symboli, (2) budujących w ludziach mocne i trwale nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste” (Geertz 2005: 112). Zaletą tej definicji jest, że pozwala opisywać wszystkie religie bez konieczności ich porównywania, co jest prawie nieuniknione w opisach teologicznych czy religioznawczych. Poza tym daje możliwość opisu światopoglądu religijnego bez potrzeby jego wartościowania. Obiektem opisu może być dowolna religia, zważywszy że każda z nich jest w dużym stopniu tylko historyczną formą kształtowania życia społecznego. Dla Geertza opis religii to zadanie dla antropologii kulturowej, w którym wyróżnia dwa etapy: „Antropologiczne badania religii są więc przedsięwzięciem dwufazowym: pierwszy etap polega na analizie systemu znaczeń ucieleśnionych w symbolach, które tworzą właściwą religię, drugi – na rozpoznaniu, w jaki sposób te systemy się odnoszą do procesów społeczno-strukturalnych i psychologicznych” (Geertz 2005: 146). W przypadku analizy zjawisk religijnych mamy do czynienia ze zjawiskiem

*a priori*, tzn. uprzednio podjęta decyzja wpływa na rodzaj gromadzonego i analizowanego materiału. Stąd waga psychologii religii pomocnej w rozumieniu tych mechanizmów decyzyjnych i socjologii religii wskazującej na uwarunkowania społeczne i kulturowe każdego zjawiska religijnego. Jest to jednak spojrzenie z zewnątrz, które nie pozwala zobaczyć religii *in statu nascendi*, a więc w jej dynamicznym stawaniu się i nieustannej przemianie.

Tak jest zresztą w przypadku wszystkich przywołanych przez Diamonda definicji religii. On sam uważa je zresztą za niewystarczające i proponuje dwie nowe, własne, z których pierwsza jest prosta, a druga bardziej skomplikowana. W moim przekonaniu obie potwierdzają jedynie poznawczy sceptycyzm W.C. Smitha związany z użyciem pojęcia „religia”. By się o tym przekonać, warto przywołać obie. Pierwsza została przygotowana dla studentów samego Diamonda: „Religia jest wiarą w działającą istotę nadnaturalną, której istnienia nasze zmysły nie mogą potwierdzić, ale która jest przywoływana, by wytłumaczyć rzeczy stwierdzane przez te zmysły” (Diamond 2012: 329). W moim przekonaniu jest to zrozumiała definicja dla adeptów nauk przyrodniczych, którzy utożsamiają poznanie z doświadczeniem zmysłowym. Religia jest tutaj opisana jako fakt socjologiczny i nie przesądza o jej prawdziwości. Druga natomiast definicja jest wieloaspektowa i uwzględnia historyczną złożoność zjawiska religijnego. Warto ją, jak sądzę, przywołać, gdyż stanowi próbę racjonalnego wytłumaczenia religii. Jest to próba o tyle ciekawa, że wspomniane w niej trzy esencjonalne wyróżniki (nadawanie sensu, łagodzenie lęku i niesienie pociechy) w istocie pojawiają się w każdej religii, choć w różnych konfiguracjach. Równie ciekawe jest włączenie do dawnych funkcji spełnianych przez religię jej nowych atrybutów, które jako żywo przypominają zjawisko ideologizacji i polityzacji religii, o którym we współczesnej socjologii religii bardzo dużo się pisze. Pozwalam sobie przywołać tę definicję również dlatego, że wskazuje ona na granice takiego sposobu myślenia. Powiada Diamond:

Religia to zespół cech wyróżniających grupę ludzi dzielających te cechy od innych grup społecznych nie dzielających tych cech w formie identycznej. Wśród tych dzielanych cech jest zawsze jedna lub więcej, a niekiedy wszystkie trzy z następujących trzech: nadnaturalne wyjaśnienie, łagodzenie poprzez rytuały lęku wobec niemożliwych do kontrolowania niebezpieczeństw i oferowanie pociechy wobec cierpień życia i perspektywy śmierci. Religie nowoczesne zostały również włączone we wzmacnianie istniejących organizacji, politycznego posłuszeństwa, tolerancji wobec obcych

należących do tej samej religii i usprawiedliwiania wojen wobec grup przynależnych do innych religii (Diamond 2012: 368).

Według Diamonda jego definicja odpowiada rzeczywistości. Jednakże w moim przekonaniu nie jest to definicja zbyt oryginalna, niemniej jej wartość polega na nowym podejściu do doświadczenia religijnego, które Diamond próbuje opisać w zbliżonym do odpowiadającego przyrodniczemu ideale ścisłości naukowej. W istocie staje się doświadczeniem wytłumaczalnym w sposób racjonalny. Tymczasem, w moim przekonaniu, religia należy do sfery doświadczenia ludzkiego, którą należy badać i analizować przy użyciu odmiennych od przyrodniczych czy czysto socjologicznych pojęć. Jest to możliwe, gdy zrezygnuje się z prób opisu religii jako zjawiska statycznego i spojrzy się na nią jako na rzeczywistość podlegającą nieustannym zmianom. Innymi słowy, chodzi o uchwycenia religii jako zjawiska dynamicznego i podlegającego nieustannym zmianom, a nie esencjonalnego i zastygłego w czasie. Rację ma bowiem W.C. Smith, gdy powiada, że „na poziomie językowym nie da się utrzymać takich pojęć jak chrześcijaństwo, buddyzm i tym podobne” (Smith 1964: 175). Poddane krytycznej analizie nie są w stanie sprostać wyzwaniu. Znacznie bardziej owocne jest spojrzenie na religię jako na rzeczywistość wylaniającą się w procesie społecznej negocjacji, co spróbuję przedstawić w następnym punkcie moich refleksji.

### **/// 2. Od esencjonalnego do dynamicznego spojrzenia na religię**

Nawet jeśli przyjmiemy zaproponowany przez Geertza sposób postrzegania religii jako systemu kulturowego czy jeśli zgodzimy się z trzema wyróżnikami tej sfery ludzkiej egzystencji, które podał Diamond (nadnaturalne wyjaśnienie, łagodzenie lęku i niesienie pociechy), to jeszcze nie dowiedzieliśmy się wiele o sposobach pojawiania się wierzeń religijnych i ich zanikania. Zresztą tradycyjna teologia jako nauka o Bogu czy religioznawstwo jako wiedza o religiach również skupiały się na istniejących już formach religijności i szukały uzasadnień dla ich istnienia. Tymczasem, jak się wydaje, rzeczą najciekawszą jest wgląd w mechanizm powstania i zachodzenia zmian. Dla moich rozważań jest to sprawa kluczowa, pokazuje bowiem z jednej strony źródła radykalnych zmian w sposobie postrzegania religii, a z drugiej – gwałtowny opór przeciw proponowanym zmianom. Dotyczy to tak podstawowych spraw jak status tekstu uznawanego za święty w danych tradycjach religijnych, koncepcja zbawienia, a nawet Boga w poszczególnych religiach, możliwość porozumienia między wyznawca-

mi poszczególnych religii, rola autorytetu religijnego, a nawet sensowność istnienia instytucji religijnych. W moim przekonaniu to dopiero współczesny kontekst pluralistyczny i globalizacja otworzyły możliwości szerokiej debaty i dialogu między przedstawicielami poszczególnych tradycji religijnych, a nawet między wierzącymi i niewierzącymi.

Podobnie ma się rzecz z dochodzącym coraz wyraźniej do głosu post-sekularyzmem, który niezależnie od trudności definicyjnych ostatecznie pozwala na równoprawne traktowanie religii i ateizmu w pluralistycznym społeczeństwie. By zdobyć jednak taki równoprawny status poznawczy, konieczne jest wykonanie podstawowego wysiłku intelektualnego, który pozwala zrozumieć źródła pojęć, jakimi się posługujemy zarówno w debacie naukowej, jak i w codziennym języku. Najbardziej konsekwentnym rzecznikiem dialogu i zbliżenia między sekularyzmem a zwolennikami światopoglądu religijnego jest Habermas. Jego zdaniem „W społeczeństwie postsekularnym rozpowszechnia się świadomość faktu, że «modernizacja publicznej świadomości» obejmuje i jakby na zmianę refleksyjnie modyfikuje religijne oraz świeckie formy mentalności. Jeśli obydwie strony wspólnie określą sekularyzację społeczeństwa jako *komplementarny* proces uczenia, będą mogły wziąć na poważnie swój wkład w kontrowersyjne tematy obecne w sferze publicznej, i to również z powodów poznawczych” (Habermas 2012: 100). Istotne jest zwrócenie przez niemieckiego filozofa uwagi na „refleksyjne zmiany mentalności”, i to zarówno świeckiej, jak i religijnej. W tym sensie postrzegam Habermasa jako rzecznika dynamicznego spojrzenia na religię, gdyż widzi ścisły związek między wiarą i wiedzą. Oczywiście nie był pierwszym, który na ten związek zwrócił uwagę.

Jednym z pierwszych, który zwrócił uwagę na ten wymiar ludzkiego poznania, był bodajże Florian Znaniecki, który opublikowaną w 1934 roku *Metodę socjologii* rozpoczął od następującego stwierdzenia: „Każda żywotna nauka zmienia się nieustannie. Ustawicznie odkrywane są nie tylko nowe fakty i konstruowane nowe teorie, ale także sposoby poszukiwania faktów oraz metody konstruowania podlegają ścisłej ewolucji” (Znaniecki 2008: 29). Oczywiście Znaniecki odnosił się głównie do socjologii, ale jego stwierdzenie można z powodzeniem odnieść do każdej dziedziny refleksji nad ludzką egzystencją, w tym do religii. Również w latach 30. inny polski uczony, tym razem lekarz i bakteriolog Ludwik Fleck, wypracował niezwykle nowatorską i przekonującą koncepcję powstawania nowych definicji faktu naukowego. Niestety została ona prawie całkowicie zapomniana i dopiero wzmianka w klasycznym już dzisiaj dziele Thomasa Kuhna *Struktura rewolucji naukowych* została na nowo odkryta. Takie pojęcia jak

zmiana paradygmatu stały się dzisiaj czymś oczywistym, jednak w czasach, gdy formułował je Kuhn (2001: 34), burzyły zastane przekonania o niezmiennym i obiektywnym charakterze twierdzeń naukowych. Tymczasem Kuhn jednoznacznie stwierdził, że to kwestia umowy grupowej: „Wiedza naukowa, tak jak język, jest ze swej istoty wspólną własnością grupy, bez której nie istnieje. By ją zrozumieć, trzeba poznać charakterystyczne cechy tworzących ją i czyniących z niej użytek grup” (tamże: 360). Jednakże sam mechanizm pojawiania się nowych pojęć uchwycił znaczenie wcześniej i o wiele bardziej precyzyjnie właśnie Ludwik Fleck. Właśnie z tego powodu pozwolę sobie przywołać główne ustalenia Flecka, które rzucają nowe światło na nasze poznanie (to, że ustalenia zostały sformułowane już w latach 30., w niczym nie umniejsza ich świeżości).

Zacząć wypada od stwierdzenia tyleż oczywistego, ile zasadniczego dla właściwego rozumienia każdej doktryny naukowej, czy też do naukowości pretendującej. Otóż nie jest ona nigdy dziełem jednego człowieka czy uczonego w samotni swego gabinetu odkrywającego ponadczasowe prawdy. Wprost przeciwnie, każdy styl myślenia jest uwarunkowany historycznie: „Stylowe powiązania wszystkich lub wielu pojęć jednej epoki są oparte na wzajemnym wpływie. Dlatego można mówić o jednym stylu myślowym, który określa styl każdego pojęcia. Historia daje przykłady wywiązywania się ostrych walk o definicję pojęć. Dowodzi to, niezależnie od wszystkich utylitarnych powodów – jak rzadko logicznie jednakowo możliwe konwencje traktowane są równorzędnie” (Fleck 2006: 41). Owa trudność jednakowego traktowania poszczególnych doktryn czy pojęć ma swoje źródło w emocjonalnym przyłgnięciu do „prawdy” znanej „od zawsze”. Właśnie utrwalone trajektorie myślenia są największą przeszkodą w uznaniu nowych faktów naukowych: „Jeśli jakiś pogląd jest dość silnie utrwalony w kolektywie myślowym, jeśli przenika on aż do życia codziennego i staje się zwrotem językowym, jeśli staje się w dosłownym tego słowa znaczeniu poglądem, to sprzeciw jest nie do pomyślenia, nie do wyobrażenia” (tamże: 59). Jak łatwo zrozumieć, dotyczy to w sposób wyjątkowy grup ludzi podzielających wspólne przekonania religijne, które nigdy nie były wystawione na próbę krytycznej konfrontacji. Co więcej, pozostawanie „we własnym gronie” praktycznie uniemożliwia zmianę raz przyjętych za swoje poglądów. I tutaj pojawia się niezwykła szansa związania z rosnącym pluralizmem współczesnych społeczeństw. Stwarza on okazję do coraz częstszych spotkań z innymi ludźmi, niepodzielającymi naszych poglądów. I właściwie z każdego spotkania możemy wyjść odmienieni. Jest bowiem faktem, że „Myśli

krążą od jednostki do jednostki, za każdym razem nieco przekształcone, ponieważ inne jednostki tworzą z nich odmienne asocjacje” (tamże: 71). Te „asocjacje” mogą być niekiedy tak odmienne, że prowadzą do zmiany własnych poglądów, czyli do pojawienia się niezwykle ciekawego i brzemiennego w skutkach zjawiska konwersji (por. Hałas 2007). Fleck bardzo interesująco opisuje mechanizm pojawiania się faktu naukowego, co jest procesem skomplikowanym i zaskakującym dla każdego. Jego zdaniem „Fakt [naukowy] powstaje w taki oto sposób: najpierw awizo oporu w początkowym chaotycznym myśleniu, potem określony przymus myślowy, w końcu postać, która ma być bezpośrednio postrzegana. Fakt zawsze jest pewnym wydarzeniem związków historyczno-myślowych, zawsze rezultatem określonego stylu myślenia” (Fleck 2006: 117). W moim przekonaniu tak właśnie się dzieje z myśleniem religijnym. Być może dzisiaj dominuje pierwsza faza, czyli „chaotyczne myślenie”, którego koniec nie całkiem sobie uświadamiamy, jednakże jego doniosłości nie sposób przecenić. Podobnie zresztą dzieje się w innych dyscyplinach naukowych i w całym obszarze ludzkiej aktywności, który niezbyt precyzyjnie określamy kulturą. To właśnie tutaj dostrzec można, jak bardzo jednostkowe doświadczenie sprzężone jest z grupowym postrzeganiem. Owszem, dopiero dzięki wpisaniu we wspólnotę zyskuje swój pełny wymiar. Tak o tym pisze Zygmunt Bauman w książce *Kultura jako praxis*: „Pojęcie kultury jest subiektywnie zobiektywizowane; jest próbą zrozumienia, w jaki sposób indywidualne działania zyskują ponadindywidualne znaczenie oraz w jaki sposób surowa i konkretna rzeczywistość istnieje za pośrednictwem wielości jednostkowych interakcji” (Bauman 2012: 242). W taki też sposób jednostka jest w stanie odkryć znaczenia i uporządkować otaczający ją świat, czyli obdarzyć go sensem: „Ponieważ porządkowanie świata za pomocą kultury polega na nadawaniu mu znaczenia – dzielenie zjawisk na klasy przez ich nacechowywanie – przedmiotem zainteresowania metodologii kulturowej praxis jest semiotyka, czyli ogólna teoria znaków” (tamże: 244). Powiązanie kultury z konkretnym działaniem łączy polskiego socjologa z tradycją pragmatyzmu amerykańskiego, w którym właśnie praxis, a nie ortodoksja jest kryterium dochodzenia do prawdy o świecie.

Warto w tym kontekście przywołać bardzo mocno zaznaczoną właśnie w tradycji amerykańskiej potrzebę i umiejętność łączenia refleksji teoretycznej z jej praktycznym zastosowaniem, tak typową dla filozofii pragmatycznej. Jednakże najpełniej doszła ta tendencja do głosu w zapoczątkowanym przez Herberta Blumera interakcjonizmie symbolicznym.



nym. Jest on dla nas ważny, bo właśnie w Stanach Zjednoczonych nowe myślenie o religii zostało najpełniej wyartykułowane i zdobywa coraz szersze zrozumienie również w kręgach teologów. Nawet jeśli sam Blumer nie odwołuje się bezpośrednio do pojęć religijnych, to z łatwością można jego ustalenia odnieść również do interesującego nas tematu. Otóż w klasycznym dziele poświęconym właśnie łączonemu z jego nazwiskiem sposobowi analizy rzeczywistości stwierdza wprost: „W interakcjonizmie symbolicznym [...] uznaje się, że znaczenie jest rezultatem procesu interakcji między ludźmi” (Blumer 2007: 7). W sposób przypominający do złudzenia przywoływane wcześniej stwierdzenia Flecka Blumer wskazuje, że konstruowanie świata pojęć (nazywanego przez niego „przedmiotami”) dokonuje się dzięki relacjom z innymi ludźmi: „Zgodnie ze stanowiskiem interakcjonizmu symbolicznego «światy» istniejące dla istot ludzkich składają się z «przedmiotów», a przedmioty te są wytworami interakcji symbolicznej. Przedmiotem jest wszystko, co można wskazać, co tylko jest wskazywane lub przywoływane – chmura, książka, ciało ustawodawcze, bankier, doktryna religijna, duch i tak dalej” (tamże: 12). Tak więc również tradycja religijna jest rezultatem i wynikiem zetknięcia się z drugim człowiekiem. Zarówno poglądy Zygmunta Baumana, które przywołałem jako przykład najbardziej bodaj znanego przedstawiciela postmodernizmu, jak i reprezentowany przez Herberta Blumera interakcjonizm symboliczny znajdują potwierdzenie i swoistego sojusznika w myśli buddyjskiej. Warto w tym kontekście przywołać, jak sądzę, wypowiedź wspomnianego już na początku moich rozważań Jaya Garfielda, który w rozmowie z Garym Guttingiem na łamach „New York Timesa” powiedział: „Doktryna buddyjska w odniesieniu do natury rzeczywistości jest skoncentrowana na jej trzech cechach charakterystycznych. Pierwsza to przekonanie, że wszystkie zjawiska są przejściowe i ulegają nieustannym zmianom, pomimo tego, że traktujemy je tak, jakby były wieczne; po drugie one wszystkie są ze sobą powiązane, mimo że traktujemy je tak, jakby były niezależne; po trzecie wreszcie, każde z nich jest pozbawione wewnętrznej tożsamości, mimo że traktujemy siebie i inne przedmioty [objects] w taki sposób, jakby posiadały wewnętrzną tożsamość” (Garfield, Gutting 2014) [tłum. – S.O.].

Przywołane stanowiska filozoficzne stanowią punkt wyjścia dla przemian zachodzących w refleksji nad samą religią. Ich przypomnienie wydało mi się konieczne, gdyż moim zdaniem uzmysławiają, jak dalece proponowana przez niektórych teologów zmiana paradygmatu jest

częścią globalnych przemian zachodzących w humanistyce. Ze zrozumiałych względów będę w stanie zwrócić uwagę tylko na niektóre głosy, które w moim przekonaniu wyznaczają przyszłe zmiany w całej teologii. Nie oznacza to wcale, że zostały przyjęte przez poszczególne religie. Wprost przeciwnie. Daje się zauważyć dość powszechna obojętność, a nawet wrogość wobec tych nowych propozycji. Brak przy tym merytorycznej dyskusji.

Dla przykładu Werner Kelber od lat proponuje nowe spojrzenie na tekst biblijny, zwłaszcza na Nowy Testament, czerpiąc z ustaleń badaczy zajmujących się znaczeniem tradycji ustnej. Dzięki temu uchwycił złożoność procesu zapisu doświadczenia religijnego. Ten proces jest uwikłany jego zdaniem w nie zawsze uświadamiane interesy grupowe (konieczność opowiedzenia się przeciw judaizmowi z jednej strony i uzyskania akceptacji dominującej grupy politycznej, Rzymian, z drugiej), które w sposób zasadniczy wpłynęły na ostateczny kształt religijnego przesłania. Krótko mówiąc, doszło do modyfikacji, a niekiedy nawet do zniekształcenia *ipsissima verba* (słów wypowiedzianych) i *ipsissima gesta* (konkretnych czynów) Jezusa z Nazaretu (Kelber 2013).

Jeszcze wcześniej Walter Ong, mistrz naukowy i duchowy Kelbera, dokonał zasadniczej reinterpretacji tradycji chrześcijańskiej w świetle tych samych ustaleń. Ong jest jednym z najważniejszych myślicieli katolickich XX wieku, który zaproponował nowy sposób myślenia o własnej tradycji religijnej. W moim przekonaniu (por. Obirek 2010) był on pierwszym katolickim teologiem, który poszukiwał inspiracji poza teologią chrześcijańską. Potraktował też nader poważnie możliwość zmiany religijnych przekonań jako wyniku dialogu międzyreligijnego. W jednym z wywiadów powiedział bowiem: „Podejście dialogiczne oznacza, że ty nie wiesz, gdzie ono cię zaprowadzi. Możesz być zmieniony przez drugiego człowieka, a on może być zmieniony przez ciebie” (Farrell, Sotkup 2002: 91). Jak się wydaje, nie jest to myślenie reprezentatywne dla dzisiejszej teologii katolickiej, jednak wszystko wskazuje na to, że jest to myślenie przeszłościowe.

### **/// 3. Symbol nawet ujęty w system daje do myślenia**

Pojęcie symbolu i jego związku z mitem to zagadnienie osobne, którego nie ma potrzeby w kontekście naszych rozważań nad religią szerzej rozwiąć. Odwołuję się do tego pojęcia tylko w tym celu, by wykorzystać ewokowane przez niego połączenie dwu rzeczywistości. Zwrócił uwagę na ten

poznawczy potencjał symbolu Hans Georg Gadamer: „Słowo «symbol» można od jego pierwotnego zastosowania jako dokumentu, znaku rozpoznawczego, dowodu tożsamości tylko dlatego wnieść na poziom filozoficznego pojęcia tajemnego znaku i zbliżyć przez to do hieroglify, którego odszyfrowanie udaje się tylko wtajemniczonymu, że symbol nie stanowi dowolnie przyjętego lub ustanowionego znaku, lecz zakłada pewien metafizyczny związek tego, co widzialne, z tym, co niewidzialne. Nierozdzielność widzialnego przejawu i niewidzialnego znaczenia, ta «koincydencja» dwóch sfer, leży u podstaw wszelkich form kultu religijnego” (Gadamer 2004: 121). Zdaniem niemieckiego filozofa to właśnie odwołanie się do siły symbolu wskazuje, że rzeczywistość przez niego wskazywana naprawdę istnieje: „Prezentacyjna funkcja symbolu nie polega na samym tylko wskazywaniu na coś nieobecnego. Symbol pozwala raczej wystąpić jako obecnemu czemuś, co w zasadzie stale jest obecne” (tamże: 225). Nieco odmiennie traktuje pojęcie symbolu Paul Ricœur, którego zdaniem zawiera ono swoistą prowokację intelektualną – daje do myślenia. Parafrazując nader trafne spostrzeżenie Ricœur’a, że „tylko w obrębie hermeneutyki może zostać złożony dar z sensu promieniującego z symbolu” (Ricœur 2002: 417), można powiedzieć, że tylko symbol daje dostęp do ukrytej rzeczywistości religii. Jednak akceptacja tej poetyckiej niewątpliwie formuły ma swoją cenę – oznacza konieczność rezygnacji z uroszczeń rozumu i racjonalnego wywodu. Jeśli przyznamy, że dotychczasowe sposoby ujmowania transcendentnej rzeczywistości nie tylko się wyczerpały, ale wręcz skompromitowały, to należy zaproponować nowy, bardziej odpowiadający wyzwaniom chwili paradygmat mówienia o religii. W moim głębokim przeświadczeniu taki paradygmat został już wypracowany.

Być może jest to ostatnia próba ujęcia w karby systemu rzeczywistości z natury swej antysystemowej. Mam tu na myśli wyjątkowe spotkanie Josepha Ratzingera z Jürgenem Habermasem, którego zapisem jest książka *Dialektyka sekularyzacji. O rozumie i religii* z 2006 roku. Jej lektura zasługuje na uwagę również dlatego, że jest to rozmowa prefekta Kongregacji Nauki Wiary z jednej strony i zdeklarowanego ateisty z drugiej (Habermas, Ratzinger 2006). O Jürgenie Habermasie i jego nowej próbie włączenia religii w rzeczywistość postsekularną już wspomniałem. Jestem przekonany, że właśnie spotkanie z myślą Josepha Ratzingera i partnerska wymiana poglądów wpłynęły na dowartościowanie religii przez tego pierwszego.

Wprawdzie Habermas nie jest teologiem i na temat religii zaczął się wypowiadać dość późno, właściwie za pierwszy i jednocześnie programowy tekst można uznać zapis jego wykładu z 2001 roku na temat

stosunku wiary i wiedzy, jednak właśnie ze względu na odmienne perspektywy ich spotkanie jest znaczącym wydarzeniem intelektualnym. Jego dokładne przedstawienie przekracza jednak ramy tego artykułu.

Interesująco przedstawia się możliwość wzajemnej współpracy w ramach wspólnego i uznającego własne granice procesu uczenia się. W tym nowym spojrzeniu zarówno tradycje oświeceniowe, jak i religijne wzajemnie się wspomagają: „Proponuję, powiada Habermas, by kulturową i społeczną sekularyzację rozumieć jako proces uczenia się, który stanowi wyzwanie zarówno dla tradycji wywodzących się z oświecenia, jak i z doktryn religijnych. Proces ten wskazuje na granice jednych i drugich” (Habermas, Ratzinger 2006: 23). Widzimy więc, że Habermas dostrzega w religii potencjał reformatorski. Jego uaktywnienie stanowi konieczny warunek uniknięcia destrukcyjnego konfliktu. W przekonaniu Habermasa może się to dokonać za cenę wzajemnych ustępstw. Po pierwsze bowiem świadomość religijna musi przede wszystkim mieć na względzie poznawczy dysonans w spotkaniu z innymi wyznaniem, religiami. Po drugie musi uwzględnić autorytet nauki, która posiada poznawczy monopol w rozumieniu świata. Wreszcie musi też uwzględnić założenia państwa konstytucyjnego, które opiera się na świeckiej moralności. Bez tego rodzaju refleksji grozi monoteizmom (dotyczy to wszystkich trzech religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu) rozwój zawartego w nich destrukcyjnego potencjału w zderzeniu z rozwijającymi się gwałtownie współczesnymi społeczeństwami. Dokładnie na ten wymiar religii zwrócił uwagę Ratzinger: „Jeśli jednym ze źródeł terroryzmu jest fanatyzm religijny – a tak jest w istocie – *to pojawia się pytanie, czy religia jest siłą uzdraniającą i zbawiającą. A może jest ona raczej archaiczną i niebezpieczną siłą* (podkreślenie J.R.), która buduje fałszywe uniwersalizmy prowadzące do nietolerancji i terroryzmu. Czy więc religia nie powinna być poddana straży rozumu i czy nie powinny być wyraźnie zaznaczone jej granice?” (tamże 2006: 64). Jak się wydaje, to wspólne przeświadczenie na temat koniecznych granic zarówno dla religii, jak i dla tradycji oświeceniowych było głównym powodem podjęcia rozmowy przez Habermasa i Ratzingera.

W tym kontekście zrozumiałą jest mój optymizm związany z wiarą, że to właśnie nowe propozycje teologiczne formułowane w ramach tradycji katolickiej zdobędą uznanie i coraz szersze poparcie. W moim przekonaniu swoją atrakcyjność zawdzięczają one odwołaniu do metaforycznego i symbolicznego charakteru myślenia teologicznego. Z konieczności mogę jedynie zasygnalizować niektóre z nich. Zacząć wypada od Jacques'a Dupuis, który przez czterdzieści lat wykładał na uczelniach jezuickich w In-

diach. Tam też wypracował główne zręby swojej teologii, którą nie bez racji nazywa „jakościowym skokiem”. Polega on głównie na przejściu z tradycyjnego ekskluzywizmu teologicznego do umiarkowanego pluralizmu, czyli uznania równorzędnego charakteru różnych dróg do Boga: „Jestem świadom, że zaproponowałem coś, co nazwałem «jakościowym skokiem», który otworzy nowe horyzonty w tym, co nawet dzisiaj jest oficjalnym nauczaniem Magisterium Kościoła, chociaż myślałem i myślę, że te nowe horyzonty są głęboko zakorzenione w żywej tradycji Kościoła i na niej budują” (Dupuis 2003: 348). Jeden z uczniów Dupuis, indyjski jezuita Michael Amaladoss pokazał, jak wpisanie postaci i nauczania Jezusa w kontekst indyjski odsłania inkulturacyjny potencjał samego chrześcijaństwa (Amaladoss 2006). Podobnie Francis X. Clooney, zgłębiając święte teksty hindusów, nie tylko dostrzegł ich głęboki związek z przesłaniem biblijnym, ale także pokazał, jak ich zestawienie wzbogaca obie te tradycje. Pozwolilo mu to wypracować nowatorską teologię porównawczą, która stanowi znakomity przykład komplementarności różnych tradycji religijnych (Clooney 2010). Równie interesująco przedstawia się propozycja Jona Sobrino, jednego z głównych przedstawicieli teologii wyzwolenia, który z powodzeniem wpisał przesłanie Ewangelii w zmagania się narodów Ameryki Łacińskiej z opresyjnymi strukturami społecznymi (Sobrino 1993). Z punktu widzenia niniejszych rozważań warto też zwrócić uwagę na oryginalną koncepcję Jezusa jako symbolu Boga wypracowaną przez amerykańskiego jezuitę Rogera Haighta, któremu udało się nawiązać twórczy dialog z postmodernizmem (Haight 2002). Najdalej w łączeniu religii chrześcijańskiej z innymi tradycjami religijnymi, w tym zwłaszcza z religiami Dalekiego Wschodu, posunął się (pozostając w granicach ortodoksji katolickiej) amerykański teolog pochodzenia wietnamskiego Peter C. Phan. W jego przekonaniu jednoczesna przynależność do różnych religii nie tylko nie jest sprzeczna z podstawowymi przeświadczeniami chrześcijaństwa, ale stanowi ich najpełniejszą realizację (Phan 2004). To tylko niektóre przykłady nowatorskiego spojrzenia na własną tradycję religijną.

Elementem łączącym przykładowo tylko przywołanych autorów nowatorskich propozycji teologicznych jest ich przynależność do zakonu jezuitów (a w przypadku Petera Phana bycie wykładowcą na jezuickim uniwersytecie). Potwierdza się więc teza Ludwika Flecka, że każde odkrycie naukowe jest wydarzeniem grupowym i tylko we wspólnocie znajduje potwierdzenie. Symboliczny i metaforyczny język nowej teologii wskazuje na ograniczenia tradycyjnej wykładni i jest przejawem zmiany paradygmatu ekskluzywnej teologii na teologię pluralistyczną.

### /// Zakończenie

Dla antropologa kultury zachodzące w teologii przemiany są fascynującym polem obserwacji. Temperatura sporów nie jest niczym nowym. Owszem, jedynie potwierdza żywotność tej dyscypliny naukowej. Jej niepewny status metodologiczny nie stanowi ograniczenia, ale jest swoistym wyzwaniem. Osobiście zgadzam się z Zygmuntem Baumanem, że epoka prawodawców skończyła się bezpowrotnie i musimy się zadowolić rolą interpretatorów. Zresztą wcale niemających pewności, że to ich wykładnia jest tą właściwą (Bauman 1998). Podzielał też optymizm Johna Crooka, który jest przekonany, podobnie zresztą jak Jay Garfield, że to dialog z myślą buddyjską przywróci myśli zachodniej jej żywotność: „ustalenie żywotnych odniesień między myślą buddyjską a zachodnimi dyscyplinami naukowymi, a zwłaszcza biologią, psychologią i socjologią, stworzy załączek propozycji rewolucyjnych zmian w postawach społecznych” (Crook 2014: 26). Jak wspomniałem, nie jest to całkiem nowe myślenie, bo w XIX wieku zwracał na to uwagę Arthur Schopenhauer, a w Polsce już na początku XX wieku Marian Zdziechowski (Zdziechowski 1993). W istocie – „symbol daje do myślenia”.

#### Bibliografia:

- /// Amaladoss M. 2006. *The Asian Jesus*, Orbis Books, New York.
- /// Farrell T.J., Soukup P.A., red. 2002. *An Ong Reader. Challenges for Further Inquiry*, New Jersey, Hampton Press.
- /// Bauman Z. 1998. *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- /// Bauman Z. 2012. *Kultura jako praxis*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Berger P.J. 1999. *The Desecularization of the World. A Global Overview*, [w:] *The desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P.L. Berger, The Ethics and Public Policy Center, Washington.
- /// Blumer H. 2007. *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Nomos, Kraków.
- /// Bronk A. 2003. *Podstawy nauk o religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.

- /// Clooney F.X. 2010. *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- /// Crook J. 2014. *Kryzys światowy a humanizm buddyjski. Ostateczna rozgrywka. Upadek albo odnowa cywilizacji*, tłum. P. Listwan, Związek Buddystów Czan, Warszawa.
- /// Diamond J. 2012. *The Word Until Yesterday. What Can We Learn From Traditional Societies?*, Viking, London.
- /// Dupuis J. 2003. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- /// Fleck L. 2006. *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, [w:] tegoż, *Psychosocjologia poznania naukowego*, red. Z. Cackowski, S. Symotiuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, s. 29–163.
- /// Gadamer H.G. 2004. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Garfield J.L. 2002. *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford University Press, Oxford.
- /// Garfield J.L., Gutting G. 2014. What Does Buddhism Require?, „New York Times” 27.04.2014. [http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/04/27/what-does-buddhism-require/?\\_r=0](http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/04/27/what-does-buddhism-require/?_r=0); dostęp: 21.02.2015.
- /// Geertz C. 2005. *Religia jako system kulturony*, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 109–150.
- /// Habermas J. 2012. *Między naturalizmem a religią*, tłum. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- /// Habermas J., Ratzinger J. 2006. *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, Ignatius Press, San Francisco.
- /// Haight R. 2002. *Jesus Symbol of God*, Orbis Books, New York.
- /// Hałas H. 2007. *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- /// Kelber W.H. 2013. *Imprints, Voiceprints, and Footprints of Memory*, Society of Biblical Literature, Atlanta.

/// Kuhn T.S. 2001. *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.

/// Obirek S. 2010. *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

/// Ong W. 1995. *Hermeneutic Forever. Voice, Text, Digitization, and 'T'*, „Oral Tradition”, nr 10.

/// Phan P.C. 2004. *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis Books, New York.

/// Ricœur P. 2002. *Symbol daje do myślenia*, [w:] tegoż, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, s. 413–425.

/// Smith W.C. 1964. *The Meaning and End of Religion*, Mentor Book, New York.

/// Sobrino J. 1993. *Jesus the Liberator. A Historical Theological Reading of Jesus of Nazareth*, Orbis Books, New York.

/// Zdziechowski M. 1993. *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1–2, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.

/// Znaniecki F. 2008. *Metoda socjologii*, tłum. E. Hałas, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

## ///Abstrakt

Autor przedstawia wpływ refleksji nad religią w ostatnich dziesięcioleciach, która zmieniła radykalnie sposób postrzegania rzeczywistości określanej tym pojęciem. Jego zdaniem wpływ na tę zmianę miała przede wszystkim antropologia kulturowa i jej wpływ na teologię. Najbardziej znaną definicję religii wypracowaną na tym gruncie sformułował Clifford Geertz. Jest to proces otwarty i podlegający ciągłemu rozwojowi, uszczegóławianiu i zmianie. Najbardziej radykalne stanowisko zajął C.W. Smith, który już w latach 60. zaproponował odrzucenie samego pojęcia religii i postulował koncentrację na treści przeżycia wyznawców.

Pojęcie symbolu zostaje przywołane, by wykorzystać ewokowane przez nie połączenie dwu rzeczywistości – ludzkiej i boskiej. Dla antropologa kultury zachodzące w teologii przemiany są fascynującym polem obserwacji.



Temperatura sporów nie jest niczym nowym. Owszem, jedynie potwierdza żywotność tej dyscypliny naukowej. Jej niepewny status metodologiczny nie stanowi ograniczenia, ale jest swoistym wyzwaniem.

Słowa kluczowe:

religia, antropologia kulturowa, teologia, doświadczenie religijne

### **/// Abstract**

The author presents the influence of reflections on religion in the last decades, which radically changed the way of perceiving the reality which this concept define. The author claims that the main factor on these changes had cultural anthropology, and its influence on theology. In this context Clifford Geertz formulated the most famous definition of religion. Religion is an open process which is subjected to a constant progress, elaborations, and alterations. The most radical attitude was held by C.W. Smith who, already in the sixties, suggested to reject the concept of religion itself and postulated to concentrate on the context of the believers' experiences. For the cultural anthropologist the changes in theology are a fascinating field of observation.

The concept of „symbol” was called to mind for using two realities – human and divine – which it evoked. The intensity of the debate is not a new phenomenon, it only confirms the vitality of this field of research. Its uncertain methodological status is not a limitation, but rather a peculiar challenge.

Keywords:

religion, cultural anthropology, theology, religious experience