

POSTULAT CHRYSOKSZTAŁTNOŚCI GLOBALNEJ WIOSKI.

TEOLOGICZNA DIAGNOZA KRYZYSÓW I GLOBALNOŚCI

*Kult bożków, niegodnych nazwania —
to początek, przyczyna i szczyt wszelkiego zła.*
Mdr 14, 27

Zawarta w temacie niniejszej refleksji *teologiczna diagnoza kryzysów i globalności* dążyć będzie do rozpoznania, analizy i próby oceny — w kontekście szeroko pojętej globalności — sytuacji określanych mianem *kryzysowych*. Postawieniu diagnozy przyświeca cel zasadniczy: sformułowanie i przedstawienie ujętego w tytule szkicu *postulatu chrystokształtności globalnej wioski*. *Postulat* ów będzie zatem stanowić zarazem wniosek namysłu prowadzonego drogą charakterystycznych rozumowań, które ukażą także poznawczą oryginalność hermeneutycznego paradygmatu teologii fundamentalnej (Cuda, 2004, VIII), nie licząc osobistej gorliwości piszącej w zakresie językoznawczych pasji. W tym kluczu wyznaczony kierunek wymaga omówienia samego pojęcia *chrystokształtności*, a następnie wskazania możliwości jej wprowadzenia w życie *globalnej wioski* — wraz z opisem społecznego (międzyludzkiego i historycznego) wymiaru realizacji *postulatu*. Jako że zadaniem teologii fundamentalnej jest nie tylko interpretacja, lecz również formacja i transformacja historyczno-horyzontalnego marszu ludzkiego świata (Cuda, 1977, 63), realizacja treści *postulatu* i zawartej w nim objawionej antropologii jest niezbędnym składnikiem jego pełnej interpretacji.

Postulat, synonimicznie definiowany przez słowniki języka polskiego jako żądanie, domaganie się, życzenie, dezyderat (Szymczak, 1994b, 846; Dunaj, 1998b, 116), w obszarze nauk filozoficznych oznacza wypowiedź wyznaczającą jakąś normę, regułę zachowania, postępowania oraz zapewniającą realizację określonych wartości poznawczych, etycznych, estetycznych (Sobol, 2000, 887). Taki właśnie sens leksem posiadałby w podjętej myśli. Nie przypisuje się jej natomiast innego ze znaczeń — słowa *postulat* rozumianego jako tezę bez dowodu przyjmowaną za pewnik, w roli aksjomatu stanowiącego punkt wyjścia i podstawę do prezentacji czy uzasadniania innych twierdzeń (Szymczak, 1994b, 846). Pa-

miętać jednak należy, że tak ujęty *postulat* zawarty jest *implicite* w materiale dla teologa zasadniczym, w podstawowym „budulcu” i normie dla wiary, w fundamencie chrześcijaństwa: Piśmie Świętym. Stanowi bowiem Biblia w zbiorze źródeł prowadzonych przez teologię badań tzw. „miejsce teologiczne” (*locus theologicus*) pierwsze i natchnione, ponad innymi — nienatchnionymi, zobiektywizowanymi (do których zalicza się: symbole wiary, liturgie, wiarę Ludu Bożego, nauczanie soborów, papieża *ex cathedra*, nauczanie Kościoła rozproszonego w świecie — biskupów i synodów, nauczanie Ojców i Pisarzy Kościoła, zwyczajne nauczanie papieży, historię Kościoła, prawo kościelne, sztukę sakralną, nauczanie teologów, literaturę piękną) lub niezobiektywizowanymi (którymi są: znaki czasu, człowiek, wiara, doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich) (Majewski, 2005, 66-67). Nauka ostatniego z soborów, *Vaticanum Secundum*, jest w tej kwestii jasna: Kościół uważa Pisma Boże (Biblię) „za najwyższe prawidło swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i raz na zawsze utrwalone na piśmie przekazują niezmiennie słowo samego Boga, a w wypowiedziach Proroków i Apostołów pozwalają rozbrzmiewać głosowi Ducha Świętego. Trzeba więc, aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem św.” (Sobór Watykański II, 1967a, 360).

Tenże Sobór Watykański II, wyjaśniając, w jaki sposób pojmuje obecność oraz działalność Kościoła w dzisiejszym świecie, „Ma [...] przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który — jak wierzą chrześcijanie — z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości” (Sobór Watykański II, 1967b, 538). Dla okazania ze światem tym swojej solidarności, szacunku dlań i miłości Kościół pragnie nawiązać „dialog na temat owych różnych problemów”, odnoszących się do „niepokojących kwestii dotyczących dzisiejszej ewolucji świata, miejsca i zadania człowieka we wszechświecie, sensu jego wysiłku indywidualnego i zbiorowego, a wreszcie ostatecznego celu rzeczy i ludzi” (Sobór Watykański II, 1967b, 538). W należnej człowiekowi służbie, jak określa swoją misję we współczesności Sobór, dość szeroki okazuje się zakres leżących w polu zainteresowania Kościoła „różnych problemów” czy „niepokojących kwestii”. Co więcej,

wszystkie one mieszczą się w zajmującym nas pojęciu *kryzys*. Dlatego też pytanie „czym jest *kryzys*?” uznać trzeba nie tylko za konieczne, ale i wskazane.

Grecki wyraz *krinein* znaczy powodować przelom. Wiąże się *kryzys* z załamaniem się bądź upadkiem dotychczasowego stanu w różnych sferach życia społecznego tudzież indywidualnego (Kasjaniuk, 2002, 1426). Polszczyzna mianem *kryzysu* określa niekorzystną dla kogoś lub czegoś sytuację (Szymczak, 1994a, 1066), nazywając *kryzysem* przelomowy, rozstrzygający okres, który objawia się zazwyczaj silnym pogorszeniem się sytuacji w danej dziedzinie (Dunaj, 1998a, 434). Można go wywołać, w nim się pogrążyć czy przeżywać *kryzys*. Bywa gwałtowny, głęboki, długotrwały. Słyszymy raz po raz o *kryzysach*: uczuciowym, psychicznym, a nawet światopoglądowym; *kryzysie* rodziny, oświaty; *kryzysie* ekonomicznym, gospodarczym, mieszkaniowym; *kryzysie* wartości moralnych, *kryzysie* wierzeń, *kryzysie* państwa.

W przypadku tego ostatniego, w sferze polityki, często dochodzi do *kryzysu* rządowego, zwanego gabinetowym (Dunaj, 1998a, 434), czyli „sytuacji wywołanej upadkiem rządu w wyniku wyrażenia mu przez parlament wotum nieufności” (Szymczak, 1994a, 1066). *Kryzysem* jest również sytuacja, w której jakiś konflikt staje się tak poważny, że grozi wybuchem wojny, wspomnianą zmianą rządu lub innym radykalnym rozwiązaniem (<http://sjp.pwn.pl/lista.php?co=kryzys>, 2010). Kiedy w rozwoju ekonomicznym państwa obserwuje się regres, ekonomia mówi o *kryzysie*. Mają wówczas miejsce „poważniejsze załamania procesu wzrostu gospodarczego, których przyczyną są sprzeczności tkwiące w stosunkach produkcji” (Szymczak, 1994a, 1066); symptomem okresu gospodarczego załamania, recesji są przejawy *kryzysowe*. Zjawisko *kryzysu* społeczno-gospodarczego cechuje „okresowe załamanie koniunktury, tj. anormalny spadek aktywności gospodarczej w skali kraju, regionu lub świata; w teoriach cyklicznych wahań koniunktury gospodarczej kryzys stanowi fazę cyklu koniunkturalnego”, kształtującego się według schematu góra — dół w aspekcie produktu krajowego brutto, bezrobocia, inflacji, konsumpcji i inwestycji (Ziolo, 2002, 1432-1433).

Sytuacji *kryzysowej*, z *kryzysem* związanej, towarzyszą poza tym *kryzysowe*, przejściowe rozwiązania, na przykład w polityce społecznej. *Kryzysogenny* to będący przyczyną *kryzysów*, im sprzyjający; do czynników *kryzysogennych* w gospodarce należy na przykład wysoka inflacja (Dunaj, 1998a, 434). Sytuacja *kryzysu* może generować *kryzysowe* napięcie (Szymczak, 1994a, 1066). Medycyna zauważa w czasie *kryzysu* — zatem najcięższego, przelomowego

momentu w przebiegu choroby — nagle, gwałtowne przesilenie się choroby z szybkim spadkiem gorączki oraz ustąpieniem innych chorobowych objawów (Dunaj, 1994a, 1066; Szymczak, 1998a, 434). W wymiarze psychologicznym jest *krzyż* „stanem zachwiania równowagi psychicznej, będącym skutkiem stresu i prowadzącym do załamania mechanizmów adaptacyjno-obronnych lub do wypracowania i rozwoju nowego stylu adaptacji” (Kasjaniuk, 2002, 1426). Z perspektywy psychologii wyróżnia się: *krzyż* losowy — zwany emocjonalnym (jako reakcję na trudną, subiektywnie ważną, nieuniknioną, wymagającą wprowadzenia istotnej zmiany sytuację, do której osoba lub grupa nie czuje się przygotowana), *krzyż* rozwojowy (związany z wkroczeniem jednostki w nową, wymagającą odmiennego sposobu radzenia sobie z problemami, fazę życia: w okres dojrzewania i dorastania, wtedy mowa o *krzyżu* tożsamości, czy w wiek średni — tzw. *krzyż* połowy życia) i wynikły z niemożności znalezienia odpowiedzi na pytanie o sens i cel życia *krzyż* egzystencjalny (Oleś, 2002b, 1431-1432).

Filozofia, w zależności od przyjętych założeń, rozumie *krzyż* jako zjawisko czasowe, pozorne, pochodne ekonomicznej alienacji lub konieczny etap rozwoju; łączy też *krzyż* z problemami rozwoju i postępu, które rozpatruje filozoficzna historiozofia (Kowalczyk, 2002, 1426). Centralnych wartości religijnych bądź moralnych dotyczy natomiast *krzyż* religijny, który może mieć poznawczy (w zakresie kwestionowania zasadności religijnych przekonań) albo emocjonalny (w przypadku odchodzenia od wiary) charakter. Obu sytuacjom często towarzyszy wyrzeczenie się praktyk i wartości religijnych, zmiana światopoglądu, jak również konieczność nowego (ponownego) uzasadniania moralnych przekonań (Oleś, 2002a, 1427-1428).

W psychologicznym aspekcie religijny *krzyż* jest związany z negatywnymi uczuciami: napięciem, lękiem, niepewnością; one to powodują zmianę stosunku do religii, angażują intelekt i wywierają wpływ na wybór celów, zadań i stylu życia oraz na poczucie sensu czy stosunek do innych ludzi. Ulgę i poczucie wolności przynieść może dopiero rozwiązanie *krzyżu* (Oleś, 2002a, 1428). Można mówić też o, częstszym u dorosłych, *krzyżu* gorliwości, który bierze się z uświadomienia sobie własnej niedoskonałości i powierzchownego stosunku do religii, a przezwyciężony — bywa, że prowadzi do, motywowanego religijnymi wartościami, większego zaangażowania. Nawrócenie stanowi pozytywne rozwiązanie *krzyżu* religijnego (Oleś, 2002a, 1428). Uczuciami towarzyszącymi są wówczas: radość, wdzięczność (niejednokrotnie współwystępujące ze skruchą, poczuciem winy

i niegodności), także zmiana stylu życia i akceptacja prawd wiary. Zakończony nawróceniem kryzys zdarza się też u ludzi dobrze przystosowanych, w dążeniu do pełniejszej egzystencji stawiających pytania o ostateczny sens i cel życia.

Z kolei *kryzys* religijny rozpatrywany w aspekcie duchowym, będąc skutkiem oddalania się od Boga i niewierności, jest związany — jako fakt — z załamaniem się duchowego stanu człowieka lub — jako proces — z nasilającymi się trudnościami w życiu duchowym (Zawada, 2002, 1428). Do przejawów tego *kryzysu* zaliczyć można: wewnętrzny niepokój i zagubienie, niechęć do rzeczy bądź zachowań religijnych, pustkę wewnętrzną, cierpienie duchowe, a jego konsekwencją staje się tzw. *acedia*, czyli zmęczenie duchowe, zaniechanie duchowych wysiłków, życie niezgodne z otrzymywaną łaską, a nawet regres: zanik życia duchowego i utrata wiary. W sensie negatywnym destrukcyjną formę *kryzysu* (jako śmierć życia duchowego) cechuje dominacja postaw naturalnych; forma konstruktywna, w sensie pozytywnym, odznacza się zaś przewagą nadprzyrodzonego działania. Kiedy religijny *kryzys* staje się punktem zwrotnym ku nowemu rozumieniu własnej tożsamości i stworzeniu nowej relacji względem siebie, Boga, innych ludzi i rzeczywistości, bywa w kategoriach teologicznych porównywany z tajemnicą Paschy, przejściem ze śmierci do życia. Przewyciężony — przyczynia się do wewnętrznej przemiany i duchowego rozwoju; *kryzys* nieprzewyciężony skutkuje dezintegracją życia religijnego, powrotem do wcześniejszych, mniej dojrzałych form religijności, w przypadku skrajnym do utraty wiary i ateizmu (Zawada, 2002, 1428-1429).

Wśród form religijnego *kryzysu* rozpatrywanego w duchowym aspekcie wymienia się *kryzys* moralny oraz *kryzys* modlitwy (Zawada, 2002, 1429). Wyrazem pierwszego jest dysharmonia między wartościami a ich realizacją albo między zasadami praktycznego postępowania a nauką Chrystusa. Towarzyszące *kryzysowi* modlitwy duchowa oschłość, gorycz i smutek łączą się czasem z poczuciem odrzucenia przez Boga lub niezdolności do duchowego życia. Dla niniejszej refleksji ciekawe szczególnie wydają się wyróżnione na płaszczyźnie duchowej przyczyny *kryzysu* religijnego (Zawada, 2002, 1428-1429). Za czynniki najważniejsze należałoby uznać obojętność duchową (wyrażającą się w lekceważeniu grzechu, zaniedbaniu religijnych praktyk czy postawie minimalizmu i wygodnictwa) oraz lęk przed wymaganiami Ewangelii bądź skutek wyboru niewłaściwej drogi życia duchowego (co może przejawiać się w radykalnym ascetyzmie, duchowym sentymentalizmie, angelizmie, gnostycyzmie, manicheizmie, aktywizmie). Dodatkowymi, *kry-*

zys wzmocniającymi lub osłabiającymi, bodźcami są: wpływ środowiska (rodziny, wspólnoty), pokusy (np. pycha, zazdrość, nieczystość, lenistwo, rozpacz, niewiara, rozproszenie) i uleganie im, poczucie winy (wyrzuty sumienia) i własna grzeszność — ze świadomością rozbieżności między pełnią świętości a realnym stanem duchowym (Zawada, 2002, 1428).

Spośród wymienionych różnych zjawisk, do których odnosi się termin *kryzys*, uwagę teologa skupiają głównie dwa. *Kryzys* pojmowany jako „stan zniechęcenia i utraty motywacji do życia i pracy” (<http://sjp.pwn.pl/lista.php?co=kryzys>, 2010) może być przezeń utożsamiany z zaobserwowaną „sytuacją potężnego kryzysu nadziei”, przejawiającą się w „poczuciu wyczerpania, utraty możliwości, braku perspektyw; kasandryczno-cynicznym zawroźdzeniu”, w „rozpaczy i jej niszczących skutkach” (Szymik, 2008, 283). Zaś w znaczeniu „zachwiania jakiegoś systemu wartości lub pozycji czegoś” (<http://sjp.pwn.pl/lista.php?co=kryzys>, 2010) należałoby widzieć *kryzys* w niepokojącej specyfice kulturowej naszej epoki, będącej połączeniem globalizmu z relatywizmem (Życkiński, 2000, 13).

Co ciekawe, sam w sobie fenomen *kryzysu* nie stanowi przedmiotu zainteresowania cytowanych dokumentów soborowych. Jednorazowo w całym przesłaniu *Vaticanum Secundum* leksem ów zostaje użyty w określeniu „kryzys wzrostu”, dotyczącym „nowego okresu swojej [rodzaju ludzkiego] historii, w którym głębokie i szybkie przemiany rozprzestrzeniają się stopniowo na cały świat. Wywołane inteligencją człowieka i jego twórczymi zabiegami, oddziałują ze swej strony na samego człowieka, na jego sądy i pragnienia indywidualne i zbiorowe, na jego sposób myślenia i działania zarówno w odniesieniu do rzeczy, jak i do ludzi”; ta „prawdziwa przemiana społeczna i kulturalna [...] wywiera swój wpływ również na życie religijne” (Sobór Watykański II, 1967b, 539). Korzystając z ekonomicznej nomenklatury, można i trzeba postawić pytanie: miałaby więc być, w ocenie Ojców Soboru, aktualny „kryzys wzrostu” charakterystyczną dla kryzysu społeczno-gospodarczego wpisaną w cykl koniunkturalny ekspansją, ożywieniem?

Ze „wzrostem” (wspomnianą „przemianą”) wiążą się wszelako (rzec można: *kryzysowo*) zarówno nadzieje, jak i obawy: z jednej strony, wielkie bogactwa, możliwości i potęga gospodarcza, z drugiej — głód, nędza i analfabetyzm; poczucie wolności obok nowych rodzajów niewoli społecznej i psychicznej; jedność oraz wzajemna zależność jednostek w koniecznej solidarności wobec ostrych rozbieżności natury politycznej, społecznej, gospodarczej, „rasowej” i ideologicznej; niebezpieczeństwo wojny; swoisty kryzys słowa, jeśli

„same słowa, którymi wyraża się pojęcia wielkiej wagi, przybierają dość odległe znaczenia w różnych ideologiach” (Sobór Watykański II, 1967b, 539). Nic więc dziwnego, że „Wielu współczesnych ludzi, uwikłanych w tak skomplikowane sytuacje, doznaje trudności w trafnym rozeznawaniu odwiecznych wartości i zarazem w należyтым godzeniu ich z nowo odkrytymi; stąd gnębi ich niepokój, gdy miotani to nadzieją, to trwogą, stawiają sobie pytanie o współczesny bieg spraw. Ten bieg spraw prowokuje, a nawet zmusza ludzi do odpowiedzi” (Sobór Watykański II, 1967b, 540). Powiedzielibyśmy wręcz: rodzi *kryzys*.

Nauczanie Kościoła uwzględnia różne aspekty *kryzysu*, wskazując jednocześnie ich przyczyny, ostatecznie o etycznym charakterze; uwydatnia się problematykę między innymi: *kryzysu* zadłużenia, rozbrojenia, *kryzysu* ekologicznego, mieszkaniowego i *kryzysu* kultury — wartości (Skwierczyński, 2002, 1433). *À propos* ostatniego z wymienionych, Kościół podkreśla sytuację *kryzysu* nowoczesnej kultury, doceniwszy jednakowoż znaczenie rozwoju i postępu cywilizacji jako rezultatu osiągnięć w zakresie nauk przyrodniczych, humanistycznych, społecznych oraz udoskonalania i koordynacji środków społecznego przekazu, umożliwiających rozpowszechnianie się kultury nowymi sposobami. Kultura „będąc przez wieki «duszą» społeczeństwa zachodniego, a dzięki niemu także innych społeczeństw, przestaje być «zasadą ożywiającą jednoczącą społeczeństwo»; w konsekwencji społeczeństwo traci zdolność do podjęcia swego zadania, którym jest «przyczynianie się do wewnętrznego wzrostu człowieka na całej linii jego prawdziwego istnienia»; według Jana Pawła II podłożem tego stanu jest kryzys prawdy, której sens uległ zachwianiu (subiektywizm, relatywizm), a ostatecznie «kryzys metafizyczny» (*Przemówienie do intelektualistów na uniwersytecie w Coimbrze*, 15 V 1982)” (Skwierczyński, 2002, 1435).

W tak ujętym aktualnym, o znamionach *kryzysu*, kulturowym kontekście Józef Życiński wskaże „fetysze w globalnej wiosce” (Życiński, 2000, 13). Przyjąwszy spopularyzowany termin McLuhana na określenie współczesnego świata, kapłan ten, teolog i filozof, wymienia nowe wyzwania stojące dziś przed chrześcijaństwem: szybki przepływ informacji tworzący nowy typ, nieznanej wcześniejszym pokoleniom, więzi; brak wartości uniwersalnych, które wyrażałyby albo godność ludzkiej osoby, albo jakąś wersję humanizmu pozostającego w ścisłym związku z wielką tradycją przeszłości; spowodowane brakiem wartości absolutnych, ogólnoludzkich i niezależnych od przyjętego układu odniesienia, twórczenie sztucznych absolutów — „uniwersalnym czynnikiem jednoczącym pozostają przede wszystkim hasła reklamowe lub seriale adresowane do powszechnego odbiorcy”

(Życiński, 2000, 13). Puste miejsce po absolutach zdezonizowanych, dowodzi Życiński, usiłuje się wypełnić „podnosząc do rangi absolutu wartości, które mają przygodny i ograniczony charakter. Kult bożków, znany starożytnym, pojawia się jako kulturowe wyzwanie epoki deklarującej śmierć Boga, człowieka i sensu. W nowych formach mentalności plemiennej zaczynają funkcjonować nowe fetysze, których obecność nie pozwala odnosić już do człowieka dumnego miana *animal rationale*” (Życiński, 2000, 13-14).

W zmiernącej do finału refleksji nie można wszak pominąć zawartej w jej podtytule *globalności*, w ramach której dokonano teologicznej diagnozy kryzysów. *Globalność* w podstawowym sensie znajduje wyraz w „odnoszącej się do całego świata” powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa, powszechności pojmowanej również w drugim ze znaczeń: „obliczony ogólnie, ujmowany jako całość” (<http://sjp.pwn.pl/lista.php?co=globalny>, 2010). Albowiem „Kościół [...] wierzy, że Chrystus, który za wszystkich umarł i zmarł twychwał, może człowiekowi przez Ducha swego udzielić światła i sił, aby zdolny był odpowiedzieć najwyższemu swemu powołaniu; oraz że nie dano ludziom innego pod niebem imienia, w którym by mieli być zbawieni. Podobnie też wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w jego Panu i Nauczycielu. Kościół utrzymuje nadto, że u podłoża wszystkich przemian istnieje wiele rzeczy nie ulegających zmianie, a mających swą ostateczną podstawę w Chrystusie, który jest Ten sam, wczoraj, dziś i na wieki” (Sobór Watykański II, 1967b, 544).

Dostrzegłszy wielość i różnorodność istniejących we współczesnym świecie i kulturze *kryzysów*, po dokonaniu ich re(wizji) oraz teologicznej specyfikacji, teolog wskazuje przeciw nim wszystkim — w całej ich *globalności* — antidotum, wysuwając *postulat chrystokształtności globalnej wioski*. A jest ten *postulat*, najprościej mówiąc, odpowiedzią chrześcijaństwa na *kryzys* współczesnej kultury (Skrobak, 2005, 37-48). Jak w prorocztwie McLuhana (Kłossowicz, 2004, 543-544) telewizja ma być czynnikiem jednoczącym i ogarniającym świat medialnej wspólnoty, tak — przekonuje teologia — prawdziwych, bo opartych na prawdzie, która wyzwala, kształtów ma nadawać *globalnej wiosce* Jezus Chrystus. Ewangelia głosi bowiem (J 8, 32), że prawda wyzwala prawdę poznających: uczniów prawdziwie Jezusowych, tzn. w Jego nauce trwających, gdyż Jemu uwierzyli. Rozważania niniejsze, w optyce otwartej wiarą chrześcijańską, są zaledwie propozycją interpretacji tego uniwersalnego (*globalnego*) paradygmatu, wyrażonego kategorią „chrystokształtności, czyli nadziei” (Szymik, 2003, 196). Formuła ta zawiera esencjonalną prawdę wiary, która znajduje wy-

raz w przekonaniu, że Syn Boży przyjął naturę ludzką, by w niej dokonać naszego zbawienia: „Albowiem On [...] przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu. Niewinny Baranek krwią swoją dobrowolnie wylaną wysłużył nam życie i w Nim Bóg pojednał nas ze sobą i między nami samymi oraz wyrwał z niewoli szatana i grzechu [...]. Cierpiąc za nas nie tylko dał przykład, byśmy szli w Jego ślady, lecz i otworzył nam nową drogę, którą jeśli idziemy, życie i śmierć doznają uswięcenia i nabierają nowego sensu” (Sobór Watykański II, 1967b, 553).

Globalny świat wdziera się do każdej wioski, również „oazowej”, w Kościele i poza nim, „z tysiącem szans i zagrożeń, na dobre i na złe” (Szymik, 2003, 185). Dla przekonania, że fenomen globalizacji dla namysłu nad przyszłością kultury stanowi kontekst podstawowy, wystarczą otwierające debatę na Kongresie Kultury Polskiej słowa Ryszarda Kapuścińskiego: „O ile kiedyś Marshall McLuhan powiedział, że świat stanie się globalną wioską, to dzisiaj możemy już powiedzieć, że w każdej wiosce znajdzie miejsce globalny świat” (cyt. za: Szymik, 2003, 185). *Globalny* wymiar ma wciąż niezmiennie *clou*, istota chrześcijaństwa: paradygmat Wcielenia, którego podstawą jest zgoda ludzkiej wolności na Boskie pierwszeństwo w sprawie człowieka i świata. *Chrystokształtna* będzie kultura przybierająca kształt tej zgody (Szymik, 2004, 106). Wydarzenie, Osoba i Dzieło Jezusa Chrystusa tworzą konsekwentnie uniwersalny model człowieczej kultury (Szymik, 2004, 97). Tej kultury przyszłość, twierdzi teologia głosem Jerzego Szymika, zależy od dochowania wierności osobowemu *kształtowi Chrystusa*, gdyż On (Chrystus), Bóg i Człowiek, stanowi dowód, że „Bóg «nie maleje», gdy «rośnie» człowiek (i odwrotnie), iż dobrze jest Bogu i człowiekowi «być razem» w osobowym zjednoczeniu. Fundament istnieje. Tak brzmi istota Dobrej Nowiny głoszonej od dwudziestu wieków przez chrześcijaństwo: takie jest centrum historii świata, taki jest klucz do tajemnicy życia i losu każdej ludzkiej osoby. Taki jest fundament ludzkiej kultury” (Szymik, 2004, 97). *Chrystokształtność* człowieka, obywatela *globalnej wioski*, jako jednoczesne i niewykluczające się przebóstwienie i ucłowieczenie ludzkiej istoty, stanowi zarazem dar i zadanie (Szymik, 2005, 127).

Teologiczna diagnoza dostrzega *krzyż* w przejawach „grzechu o gigantycznej sile rażenia” — grzechu jako odcięciu od Boga, który jest źródłem życia, i jako „główniej przyczynie atrofii nadziei życia” — oraz w szerzącej się w skali Europy dechrystianizacji, po-

wiązanej z symptomatycznymi dla nowoczesności i ponowoczesności procesami detradycjonalizacji, a także w „oceanie przelanej w XX wieku krwi” (Szymik, 2008, 283). Wobec wizji tej tytułowy *postulat chrystokształtności globalnej wioski*, dotyczący treści najważniejszych aspektów chrześcijańskiej wiary (zjednoczenia boskości i człowieczeństwa w Chrystusie) — w świetle tychże rozważając problemy *kryzysów* i *globalności*, w istocie staje się apelem o *globalnej wioski* rechrystianizację. Widzi szansę w kształtowaniu rzeczywistości w paradygmacie „W-cielenia”, czyli „w-człowieczenia”, lecz nie traci też z oczu zagrożeń płynących z dążeń do „w-bóstwienia” człowieka (Szymik, 2003, 190). Postawiwszy człowieka i świat w obliczu alternatywy „pomiędzy kulturą tworzoną w modelu «Bóg-człowiek» a kulturą rozwijaną w modelu «Człowiek-bóg»”, *postulat* ów stanowi kolejną oferowaną człowiekowi i światu ofertę wyboru „między Jezusem Chrystusem a Dionizosem (i jego licznymi duplikatami), czyli między teologią Wcielenia Boga a antyteologią Ubóstwienia ciała, między Boskim człowieczeństwem a Człowieczym bóstwem, a w końcu między kulturą życia a kulturą śmierci” (Szymik, 2003, 190). Uwarunkowany postawą otwartości, rozmowy i dialogu, człowiekowi i światu pozostawia decyzję.

Literatura:

- Cuda, Jerzy; 1977, Nadzieja w strukturze „ludzkiego świata”; w: Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne, t. 10, ss. 45-71
- Cuda, Jerzy; 2004, Interdyscyplinarna realizacja nadziei aktualizacji tożsamości człowieka (wprowadzenie); w: Jerzy Cuda (red.), Społeczna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu, Katowice: Księgarnia św. Jacka, ss. VII-XXII
- Dunaj, Bogusław (red.); 1998a, Słownik współczesnego języka polskiego, t. 1, Warszawa: Przegląd Reader's Digest
- Dunaj, Bogusław (red.); 1998b, Słownik współczesnego języka polskiego, t. 2, Warszawa: Przegląd Reader's Digest
- <http://sjp.pwn.pl/lista.php?co=globalny> (26.10.2010)
- <http://sjp.pwn.pl/lista.php?co=kryzys> (26.10.2010)
- Kasjaniuk, Elżbieta; 2002, Kryzys; w: Andrzej Szostek, Bogusław Migut i in. (red.), Encyklopedia Katolicka, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, k. 1426
- Klossowicz, Józef; 2004, Proroctwo według McLuhana, w: Przegląd Powszechny, nr 12, ss. 538-549

- Kowalczyk, Stanisław; 2002, Kryzys w filozofii; w: Andrzej Szostek, Bogusław Migut i in. (red.), Encyklopedia Katolicka, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, k. 1426-1427
- Majewski, Józef; 2005, Wprowadzenie do teologii dogmatycznej; w: Elżbieta Adamiak, Andrzej Czaja, Józef Majewski (red.), Dogmatyka, t. 1, Warszawa: Biblioteka „Więzi”, ss. 13-234
- Misiurek, Jerzy; 2002, Kryzys religijny. Aspekt ekumeniczny; w: Andrzej Szostek, Bogusław Migut i in. (red.), Encyklopedia Katolicka, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, k. 1429-1430
- Oleś, Piotr; 2002a, Kryzys religijny. Aspekt psychologiczny; w: Andrzej Szostek, Bogusław Migut i in. (red.), Encyklopedia Katolicka, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, k. 1428
- Oleś, Piotr; 2002b, Kryzys w psychologii; w: Andrzej Szostek, Bogusław Migut i in. (red.), Encyklopedia Katolicka, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, k. 1430-1432
- Skrobak (vide Bugdol), Izabela; 2005, Chrystokształtność — Jerzego Szymika odpowiedź na kryzys współczesnej kultury; w: Jacek Kempa, Izabela Bugdol (red.), Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją, Katowice: Wydawnictwo Emmanuel, ss. 37-48
- Skwirczyński, Zbigniew; 2002, Kryzys społeczno-gospodarczy w nauczaniu Kościoła; w: Andrzej Szostek, Bogusław Migut i in. (red.), Encyklopedia Katolicka, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, k. 1433-1435
- Sobol, Elżbieta; 2000, Słownik wyrazów obcych, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Sobór Watykański II; 1967a, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”; w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, ss. 350-362
- Sobór Watykański II; 1967b, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”; w: Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, ss. 537-620
- Szymczak, Mieczysław (red.); 1994a, Słownik języka polskiego, t. I, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Szymczak, Mieczysław (red.); 1994b, Słownik języka polskiego, t. II, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Szymik, Jerzy; 2003, Ku chrystokształtności kultury. Chrześcijańskie korzenie przyszłości; w: Jerzy Szymik, Wszystko zjednoczyć w Chrystusie [Ef 1,10]. Teologia, poezja, życie, Wrocław: TUM, ss. 184-197
- Szymik, Jerzy; 2004, W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury, Katowice-Ząbki: Księgarnia św. Jacka — Apostolicum
- Szymik, Jerzy; 2005, Cień rzeczy duchowych, Wrocław: TUM
- Szymik, Jerzy; 2008, Chrystokształtność nadziei. Diagnostyka i dialog; w: Jerzy Szymik, Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku, Lublin: Wydawnictwo KUL, ss. 282-294

- Zawada, Marian; 2002, Kryzys religijny. Aspekt duchowy; w: Andrzej Szostek, Bogusław Migut i in. (red.), Encyklopedia Katolicka, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, k. 1428-1429
- Ziolo, Krzysztof; 2002, Kryzys społeczno-gospodarczy; w: Andrzej Szostek, Bogusław Migut i in. (red.), Encyklopedia Katolicka, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, k. 1432-1433
- Życiński, Józef; 2000, Chrześcijaństwo wobec nowych wyzwań kulturowych. Wprowadzenie; w: Ryszard Rubinkiewicz, Stanisław Zięba (red.), Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ss. 7-16