

WIARA A KULTURA

Teolog mówiący i piszący dzisiaj o wierze znajduje się w dosyć specyficznej sytuacji. Z jednej strony, o ile jest realistą, zdaje sobie sprawę, że odważa się mówić o czymś, co dla wielu ludzi jest niemal obce i może nawet wywołać zdziwienie, ale z drugiej strony jest świadomy tego, iż jest obowiązany z racji swego posłannictwa mówić i pisać o wierze, ponieważ właśnie wiara jest podstawą życia chrześcijańskiego i istotnym elementem religijności każdego człowieka. Stąd temat wiary jest mimo wszystko zawsze istotny i ciągle aktualny. Ciągle też rzeczą istotną i aktualną jest analiza doświadczenia wiary, pogłębianie znajomości jej natury i penetracja jej różnych wymiarów. „Odpowiedzialność za prawdę Bożą — pisał Jan Paweł II w *Redemptor hominis* — oznacza równocześnie jej umiłowanie i dążność do takiego zrozumienia, które nam samym, a także i drugim, tę prawdę może przybliżyć w całej jej zbawczej mocy, w jej wspaniałości, w całej głębi i prostocie zarazem” (nr 19).

Teologia współczesna wykrywa w strukturze wiary różne aspekty, a wśród nich aspekt kulturotwórczy. Niniejszy artykuł jest próbą naszkicowania kulturotwórczego wymiaru wiary chrześcijańskiej. Nasze rozważania rozpoczniemy od refleksji na temat teorii kultury, w strukturze której wykrywamy religię jako jeden z istotnych jej elementów. Następnie rozpatrzymy istotę wiary jako integralnego elementu każdej religii, aby w końcu przejść do naszkicowania kulturotwórczej roli samej wiary w ramach życia chrześcijańskiego.

1. Istota kultury

Każda z dyscyplin zajmująca się dzisiaj kulturą i jej teorią proponuje inne jej określenie, a w dodatku w ramach określonej dyscypliny każdy z jej przedstawicieli posługuje się innym opisem.

Stąd nie tylko tyle określeń kultury, ile dyscyplin, ale niemal tyle, ile jest ludzi parających się tym zagadnieniem. W rzeczywistości inne określenie proponuje filozofia, inne antropologia czy etnografia, a jeszcze inne poszczególni przedstawiciele tych dyscyplin¹. Dlatego wielu autorów usiłowało stworzyć dla celów bardziej praktycznych kompilacyjne określenie kultury, łącząc wiele elementów z różnych określeń w jedną całość². Świadczy to z jednej strony o bogactwie zjawiska, z drugiej — o ciągłym niedorozwoju teorii kultury.

W naszym wypadku będziemy się posługiwać kompilacyjnym określeniem, bardziej opisowym niż definiującym, oczywiście niepełnym. Kultura byłaby więc kompleksem wartości, tworzonych i nabytych przez człowieka jako członka społeczności, obejmującym system społeczny i ekonomiczny, wiedzę i mitologię, obyczaje i zwyczaje, sztukę i język oraz religię i wierzenia³. Podchodząc z punktu widzenia analitycznego do fenomenu kultury, można w nim wyodrębnić poszczególne elementy składowe i dlatego można mówić z pewnym uproszczeniem o kulturze społecznej, materialnej, umysłowej, moralnej, estetycznej i religijnej⁴. Nietrudno przy tym zauważyć, że jest to bardziej wymiar przedmiotowy kultury i że obok niego istnieje drugi — wymiar bardziej podmiotowy, gdyż to właśnie człowiek jako świadomy podmiot, czyli osoba będąca członkiem społeczności, jest twórcą kultury, zarówno społecznej jak i materialnej, moralnej i religijnej, umysłowej i estetycznej.

Tak ujęta kultura jest przez niektórych autorów uważana za pewien styl życia i jego całościowy, integralny plan, według którego społeczność, a w niej poszczególne jej członki, przystosowuje się aktywnie do swego środowiska fizycznego, socjalnego czy duchowego. Kultura zatem będąc pełnym i szczegółowym planem, obejmującym wszelkie aspekty i potrzeby ludzkiego życia, stanowi swoistą całość, zawierającą zarówno jawne jak i ukryte odpowiedzi na potrzeby ludzkiej egzystencji. Wszystkie one dadzą się sprowadzić do tego, co Norwid nazwał „panowaniem nad wszystkim na świecie i nad sobą”⁵.

Gdy chodzi o formę przekazu kultury, jest nią proces ukultu-

ralnienia, w którym główną rolę odgrywa nauczanie, bowiem kultury nie dziedziczy się w sposób biologiczny, ale zdobywa i przekazuje w procesie nauczania, pojętego bardzo szeroko. To, co nie jest w jakiś sposób wyuczone, lecz tylko odziedziczone, nie może być zasadniczo elementem kultury⁶. Kultura jako taka jest własnością społeczną i elementy indywidualne, jeśli są tylko ry-
sami osobistymi, tak długo nie staną się elemenami kulturowymi, jak długo nie przejdą w duchowe dziedzictwo kulturowe danej wspólnoty. Nietrudno więc zauważyć, że kultura ma charakter pewnej tradycji. Z określenia kultury jako tradycji można wysnuć wniosek o dynamizmie tradycji kulturowej. Kultura dążąc do tego, by trwać, zmierza jednocześnie do tego, aby się zmieniać i rozwijać⁷. Wbrew pozorom nie jest ona czymś sztucznie złożonym, konglomeratem osiągnięć materialnych i ludzkich zwyczajów, duchowego dorobku i religijnych przeżyć, ale jest rzeczywistością specyficznie zintegrowaną. Jej poszczególne elementy tworzą bardzo spójną całość, przy czym każdy z nich ma specyficzną rolę naczelną⁸.

2. Religia i wiara jako integralne elementy kultury

Zarówno badania systematyczne nad kulturami różnych narodów, jak i pobieżna obserwacja poszczególnych kultur, pozwalają na uświadomienie sobie prawdy, którą teoria kultury formułuje w sposób naukowy, a mianowicie że istotnym elementem kultury jako takiej jest religia. Z punktu widzenia antropologii kultury należy wyjaśnić, że skoro kultura jest tworzeniem nieprzemijalnych wartości, które rozwijają i nadają sens ludzkiej egzystencji na płaszczyźnie wspólnotowej, to każda kultura zakłada jakąś hierarchię wartości, co z kolei wiąże się z przyjęciem określonego poglądu na świat. Człowiek jako istota rozumna, jako byt refleksyjny staje przed problemem własnej egzystencji i w związku z tym, zachodzi konieczność samookreślenia się osoby ludzkiej wobec podstawowych problemów własnego życia. Tu jest właśnie miejsce na refleksję o innej niż empiryczna rzeczywistości, czyli o Bogu i religii, jako zawierającej najogólniejszą teorię człowieka

i świata, a jednocześnie wyrażającej osobowy stosunek człowieka do Boga ⁹.

Religia stanowi równocześnie fakt jednostkowy i społeczny. Jako fakt jednostkowy, indywidualny obejmuje egzystencjalną i osobową relację do Boga i ma charakter bardziej wewnętrzny, natomiast jako zdarzenie społeczne, zjawisko o wymiarach wspólnotowych, jest swojego rodzaju związkiem społeczności z Bogiem i członków tej społeczności ze sobą. Od razu należy podkreślić bardzo ważny moment, a mianowicie że religia jako zdarzenie społeczne zakłada religię jako fakt jednostkowy, indywidualny, gdyż tylko wtedy może autentycznie egzystować religia w wymiarze wspólnotowym, kiedy egzystuje w poszczególnych członkach tej wspólnoty.

Jako fakt społeczny religia wyznacza specjalny teren kulturowej działalności człowieka obok działalności materialnej, umysłowej, moralnej i estetycznej, obejmując olbrzymią dziedzinę poznania i działania ludzkiego, skierowanego ku Bogu. Wartością kulturową w tym wypadku jest *Sacrum*, czyli „świętość” jako autonomiczna i autentyczna wartość jak Prawda, Dobro i Piękno. Religia jako zjawisko społeczno-kulturowe jest zdarzeniem-kulturogennym i kulturotwórczym i obejmuje określoną doktrynę, czyli system uznawanych i głoszonych prawd dotyczących Boga i stanowiących odpowiedzi na najbardziej istotne, egzystencjalne pytania człowieka, następnie odpowiednio skodyfikowany kult Boga, sposoby nawiązania z Nim kontaktów i uświęcania się, wreszcie zespół norm postępowania i w końcu instytucje społeczne o charakterze religijnym ¹⁰.

Ale — jak było powiedziane wyżej — religia ma nie tylko wymiar społeczny, lecz także — i przede wszystkim — jednostkowy, indywidualny, który jest bardziej podstawowy i pierwotny niż ten pierwszy. W związku z tym powstaje problem dotyczący już wprost naszych rozważań, a mianowicie jaka korelacja zachodzi między religijnością indywidualną, której istotę tworzy wiara, a kulturą, albo jeszcze ściślej: jaki związek zachodzi między wiarą a kulturą.

Linia odpowiedzi została właściwie już naszkicowana poprzed-

nio, kiedy była mowa o tym, iż religia jako zjawisko społeczne, będące wydarzeniem kulturotwórczym, zakłada religię jako fakt indywidualny, czyli w istocie rzeczy wiarę, ponieważ tylko wtedy mamy do czynienia z autentyczną religijnością społeczną i kulturogeną, kiedy w poszczególnych członkach tej społeczności egzystuje integralna, żywa wiara. Nietrudno przy tym zdać sobie sprawę, że im głębsza, bardziej autentyczna wiara jednostek, tym bardziej pełna i bardziej kulturotwórcza religia jako fakt społeczno-kulturowy.

Istnieje więc wyraźna dialektyka między wiarą a kulturą; jest to wprawdzie dialektyka pośrednia, niemniej jednak prawdziwa i bardzo ważna. Wiara decyduje o religijności jednostkowej, ta z kolei wpływa decydująco na religijność w wymiarze społecznym, która już ma charakter kulturogeny i kulturotwórczy. To, co z „dorobku” wiary indywidualnej przechodzi do strefy zobiektywizowanej w formie religijności wspólnotowej, to tworzy i rozwija kulturę. Inaczej mówiąc, wiara poprzez formę religijności społecznej ma charakter wybitnie kulturotwórczy¹¹.

Powstaje przy tym zasadnicze pytanie o istotę samej wiary i jej funkcji najpierw religiotwórczej, a następnie poprzez nią funkcji kulturotwórczej. Rodzi się przy tym szereg pytań pochodnych, z których najciekawsze brzmi: jakie warunki musi spełniać wiara, aby miała charakter kulturotwórczy, zakładając w tak bogatej rzeczywistości — jak wiara — wieloraki pluralizm.

3. Wiara i jej funkcja kulturotwórcza

Teologia wiary przeszła w ostatnich latach olbrzymią ewolucję od spekulatywnego ujęcia wiary do jej ujęcia personalistycznego, czyli biblijnego, które mając charakter wybitnie egzystencjalny obejmuje całego człowieka i jego działalność, i dlatego ma charakter kulturotwórczy.

Współczesna teologia wiary opierając się przede wszystkim na Piśmie św. rozróżnia wiarę jako akt i wiarę jako postawę. Wiara jako akt jest realizowana przede wszystkim przez dwie władze duchowe człowieka, umysł i wolną wolę. Jakkolwiek władzą wio-

dącą i wykonawczą jest tu umysł, a siłą motoryczną wola, to jednak akt wiary obejmuje także inne władze duchowe z emocjonalną włącznie i ma charakter osobowy. Teologiczna analiza aktu wiary wykrywa w nim ponadto pierwiastek transcendentny i nadprzyrodzony, czyli łaskę, którą Bóg działa na człowieka od wewnątrz, oświecając umysł oraz pobudzając i wzmacniając wolę. Wiara jako akt jest akceptacją Bożego orędzia, czyli stanowi uznanie za prawdę całego Bożego Objawienia. Teoretycznie stanowi dla siebie pewną całość, natomiast w wymiarze praktycznym, historiozbawczym stanowi wprowadzenie do wiary jako postawy i jest jej pierwszym istotnym elementem. Wiara bowiem w ujęciu biblijnym zawiera w sobie trzy integralne czynniki, a mianowicie uznanie za prawdę Bożego Objawienia, ufność nadzieję i posłuszeństwo Bogu. Inaczej mówiąc, wiara jako akt domaga się ze swojej istoty wiary jako postawy i w normalnym rozwoju wiary akt wiary ewoluuje ku egzystencjalnej pełni wiary, czyli do wiary jako postawy. W normalnym więc procesie uwierzenia zaczyna się od wiary jako aktu, którym akceptuje się Boga i przyjmuje za prawdę to wszystko, co objawił; następnie w miarę rozwoju i pogłębienia się wiary wzrasta coraz bardziej pragnienie oddania się Bogu w ufnej nadziei; w końcu dynamizuje się coraz bardziej pragnienie wypełniania wszystkiego, czego żąda Bóg, czyli realizowania jego woli.

Ponieważ pierwszy element wiary jako postawy, czyli uznanie za prawdę Objawienia Bożego, został przeanalizowany przy analizie wiary jako aktu, dlatego zatrzymajmy się przez chwilę przy dwóch pozostałych elementach, a mianowicie ufnej nadziei i posłuszeństwie Bogu, podkreślając bardzo mocno, że nie są to tylko konsekwencje wiary, jak chciała teologia spekulatywna w dawnym wydaniu, ale istotne jej elementy¹².

Według biblijnej teologii wiary jej istota nie polega tylko na uznaniu określonej doktryny, ale na dobrowolnym uznaniu i przyjęciu nadprzyrodzonej rzeczywistości zbawczej, wyrażonej przez tę doktrynę, czyli na uznaniu i przyjęciu największego daru — Boga, który jako Ojciec daje nam siebie w Chrystusie. Ale Bóg oddając się człowiekowi z miłości domaga się od człowieka także

podobnego oddania. A zatem na zbawczą inicjatywę Boga, oddającego się człowiekowi w Chrystusie, człowiek odpowiada nie tylko przyjęciem daru, ale także i przede wszystkim dobrowolnym oddaniem siebie w darze Bogu. Oddanie to realizuje się w ufnej nadziei. Jej pierwszorzędnym przedmiotem jest sam Bóg jako najwyższe Dobro, stanowiące ostateczny cel ludzkiej egzystencji. Dlatego ufna nadzieja, będąca owocem działania Ducha Świętego we wnętrzu człowieka, pozwala ukierunkować całe życie ku spotkaniu z uwielbionym Chrystusem, Bogiem-Człowiekiem. Dlatego autor Listu do Hebrajczyków wprost napisze, że „wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy” (11, 1). Podobnie św. Paweł całe swoje życie z wiary streści w jednym zdaniu, stanowiącym wyznanie ufności: „Wiem, komu uwierzyłem” (2 Tm 1, 12). Tak więc nietrudno zauważyć, że w biblijnym ujęciu wiara jest określana jako „uwierzenie Bogu”, a nie tylko „w Boga”, „zawierzenie Bogu” i „zaufanie Bogu” — angażuje to coraz bardziej całego człowieka, co ma ogromne znaczenie w procesie kulturotwórczym.

Jeszcze większym zaangażowaniem jest posłuszeństwo Bogu jako trzeci istotny element wiary. Zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie wiara człowieka konkretyzuje się dopiero w posłuszeństwie wobec Boga i odwrotnie — niewiara w nieposłuszeństwie. Zwłaszcza tam, gdzie zbawcza inicjatywa Boga jest wyrażona w formie przykazania formalnego czy nieformalnego, a więc wezwania, posłuszeństwo jest istotnym elementem żywej wiary i praktycznie decyduje, czy człowiek jest rzeczywiście wierzący. Nowy Testament jeszcze bardziej absolutyzuje konieczność posłuszeństwa woli Boga, utożsamiając „wierzyć” z „być posłusznym”, a niewiarę uważając za synonim nieposłuszeństwa¹³. W sposób szczególny widać to u św. Pawła, który w Liście do Rzymian pisze wprost o „posłuszeństwie wiary” (1, 5; 16, 26). Jeżeli zwróci się uwagę, że w Ewangelii według św. Jana oraz w jego listach jest mowa o tym, że posłuszeństwo nauce Chrystusa jest objawem miłości wobec Niego, to stosunkowo łatwo zdać sobie sprawę, iż pełnią wiary chrześcijańskiej jest po prostu miłość, co lapidarnie wyraża Pawłowy aforyzm „Wiara czynna przez miłość”

(Ga 5, 6). Dlatego Sobór Watykański II podkreśla, że żywa i pełna wiara „przenika całe życie wiernych” (KDK 21).

W ten sposób ujęta wiara ujawnia się na zewnątrz jako przeżycie religijne, które obejmuje absolutną całość ludzkiej egzystencji, łącznie z pracą i twórczością, wypoczynkiem i doznaniem, z życiem artystycznym i intelektualnym, gospodarczym i społecznym, stając się w ten sposób w wymiarach wspólnotowych czynnikiem wybitnie kulturotwórczym. Tak pojęta wiara nie tylko konstytuuje swoje autentyczne i autonomiczne wartości kulturowe, ogólnie zwane *Sacrum*, ale także przenika inne elementy kulturowe i czynniki kulturotwórcze. To przenikanie ma o tyle głęboki i naturalny charakter, że zaczyna się we wnętrzu samego człowieka, twórcy kultury, a więc nie jest czymś narzuconym z zewnątrz i nie stanowi jakiegś dominacyjnej infiltracji z góry, jak to jest w wypadku np. polityki.

Uzupełnijmy jeszcze w tym miejscu nasze rozważania kilkoma uwagami. Jakkolwiek nasze refleksje na temat wiary dotyczą wiary chrześcijańskiej, to jednak w swojej zasadniczej treści można je odnieść także do wiary religijnej w ogóle, a więc do wiary zarówno w religiach islamu i hinduizmu, judaizmu czy dżinizmu. W płaszczyźnie praktycznej, konkretnej należy stosować zasadę rozumnego pluralizmu religijnego, rozumianego w tym sensie, że poszczególny człowiek, stanowiący misteryjny mikrokosmos, może przeżywać wiarę na swój sposób, obiektywnie niepełny, ale jednak autentyczny. Sobór Watykański II w «Konstytucji o Kościele» mówi także o wierze tych, którzy „nie wyznają całej wiary” (KK 15), czyli tych, którzy formalnie nie wykonują aktu wiary, ale w sposób anonimowy realizują wolę Boga, i to niekiedy bardziej niż formalnie wierzący, często nie wiedząc o tym i nie zdając sobie z tego sprawy.

Galeria tych anonimowych chrześcijan lub ogólniej — anonimowych wierzących, zaczyna się od tych, którzy mając jakąś ogólną ideę Absolutu szukają Jego pełnego oblicza, często — jak mówi Sobór — po omacku; poprzez tych, którzy szukają tego oblicza w ciemnościach pełnych zwątpień; aż wreszcie do tych,

którzy wprost zaprzeczają Jego istnieniu, a nawet walczą z Tym, o którym twierdzą, że nie istnieje.

Ogólnie rzecz biorąc, można by zaryzykować twierdzenie, że właściwie cała kultura ogólnoludzka, a zwłaszcza jej niektóre dziedziny bardziej duchowe, jest nieustannym, mniej lub bardziej świadomym, poszukiwaniem Absolutu.

4. Kultura bez religii i wiary?

Na tle naszych dotychczasowych rozważań rodzi się pytanie, czy może istnieć kultura bez religii i odpowiadającej jej wiary. Odpowiedzi może być właściwie tyle, ile określeń samej kultury, uzależnionych od różnych punktów wyjścia i różnych aspektów.

Z punktu widzenia historycznego wydaje się, że nie było kultur, które nie zawierałyby elementów religii, a przynajmniej wierzeń. Nawet kultury uchodzące za formalnie areligijne zawierały *de facto* ukryte elementy wierzeń, które często przybierały formy anonimowe lub postać surogatów religii i wiary. Społeczności, które formalnie odzęgnywały się od jakiegokolwiek religii, w rzeczywistości hołdowały jej surogatom — czy to w formie magii i zabobonów, czy w postaci kultu człowieka lub idei.

Ma więc rację M. Eliade, gdy pisze, że „życie człowieka współczesnego roi się od mitów na wpół zapomnianych, od zdegradowanych hierofanii, od wytartych symboli” i że tenże człowiek „może sobie lekceważyć mitologie i teologie, co nie zmieni faktu, że będzie nadal karmił się upadłymi mitami i zdegradowanymi obrazami”¹⁴. Dlaczego właśnie tak się dzieje, wyjaśnia nam filozofia i antropologia religii, których zdaniem człowiek z natury jest istotą religijną, jak z natury jest istotą rozumną, wolną i społeczną. W ten sposób dochodzimy do właściwej odpowiedzi na wyżej postawione pytanie z punktu widzenia antropologii kultury: ponieważ człowiek z natury jest istotą religijną, dlatego z natury w jego życiu i działaniu, zarówno na płaszczyźnie indywidualnej jak i społecznej, powstają i ujawniają się wartości kulturowe typu religijnego, podobnie jak powstają i ujawniają się

wartości kulturowe typu umysłowego, materialnego, moralnego czy estetycznego.

Można zaryzykować nawet twierdzenie, że jak człowiek, który nie uaktywnia swej religijności, lecz w sposób sztuczny ją „blokuje”, jest wprawdzie człowiekiem, ale się nim nie staje i nie dochodzi do swojej człowieczej pełni, tak samo kultura z istoty swojej zawiera element religii i wiary i jest owocem działania człowieka jako istoty religijnej, jeżeli w sposób sztuczny odgradza się od religii i wiary, i „blokuje” je — stanowi jakąś niepełną kulturę, a przede wszystkim nie rozwija się i nie dopełnia, gdyż — co trzeba dzisiaj bardzo mocno podkreślić za teorią kultury — religia i wiara są nie tylko kulturotwórcze, ale także kulturogenne ¹⁵.

Dlatego rozumiemy dramat A. Malraux, który słysząc zdanie Nietzschego „Bóg umarł!”, zdawał sobie sprawę, że człowiek, który nie może stworzyć nic wielkiego ani ocalić samego siebie bez kontaktu z Absolutem, z Bogiem, znalazł się w wielkim niebezpieczeństwie, a z nim cała kultura. Jedyne ratunek widzi Malraux w wielkiej, autentycznej sztuce jako „monecie Absolutu” Dlatego „sakralność sztuki” stawia on na jednej płaszczyźnie z wiarą i pisze, iż „w świecie mniej więcej opustoszałym wola związania się z minionymi formami wielkości jest, poza głęboką wiarą, jedynym zachowanym jeszcze przez człowieka sposobem trzymania się prosto”, czyli po ludzku, jako człowiek ¹⁶.

Reasumując należy powiedzieć, że wszystkie systemy jakiegokolwiek rodzaju, które w jakikolwiek sposób dyskwalifikują religię jako taką, godzą pośrednio w kulturę i hamują jej rozwój.

5. Kulturowe wartości wiary

W traktacie naszych rozważań mówiliśmy już o tym, że kulturotwórcza funkcja religii, a w niej wiary, polega na realizowaniu autonomicznej wartości kulturowej, jaką jest „Świętość” (*Sacrum*), istniejącej obok takich wartości jak Prawda, Dobro i Piękno. W tej chwili spróbujemy jeszcze krótko omówić niektóre z elementów składowych owego *Sacrum* na przykładzie szczytowej

formy religii, jaką jest chrześcijaństwo, i związana z nim wiara chrześcijańska.

a. Bóg jako początek i źródło osobowego życia jest kresem i ostatecznym celem człowieka, a poprzez niego świata; uznanie Go i kontakt z Nim w wierze nadaje właściwy sens ludzkiej egzystencji zarówno na płaszczyźnie życia, i w perspektywie śmierci. Ponieważ człowiek wyszedł z ręki Boga, więc zmierza do Niego z powrotem jako istota z natury religijna. Jest on także religijny z punktu widzenia psychologicznego, gdyż — jak twierdzi V. Frankl — nawet wtedy, gdy aktualnie i świadomie nie akceptuje on Jego istnienia, to i tak egzystuje w nim religijność nieświadomiona, czyli tzw. nieświadomione odniesienie do Boga, którego można po prostu nazwać „nieświadomionym Bogiem”¹⁷.

Bóg uświadomiony, a nawet w pewnym stopniu „Bóg nieświadomiony”, staje się celem i sensem człowieka jako twórcy kultury i jego działalności kulturotwórczej, będąc dla niej jednocześnie źródłem najwyższej inspiracji. „Świadome nieświadomienie” sobie Boga, stłumienie i niejako ukrycie przed sobą samym Jego istnienia i działania, wreszcie wrogi, a jeszcze gorsze obojętne stanowisko wobec Niego — wszystko to powoduje stan zagrożenia nie tylko dla duchowości człowieka, ale także dla jego psychiki, a w konsekwencji dla całej jego egzystencji. Dlatego V. Frankl stawia zasadę, że „na egzystencji neurotycznej mści się brak jej transcendencji”¹⁸. Konieczna jest więc specjalna psychoterapia, zwana „logoterapią”, której istota polega na uświadomieniu sobie transcendentnego sensu życia i śmierci¹⁹. Jeżeli to nie następuje, życie człowieka, zwłaszcza w obliczu śmierci, staje się piekłem, „spiralą” bez wyjścia i nadziei. W konsekwencji odbija się to na całej kulturowej działalności człowieka.

b. Bóg, będący przedmiotem wiary, otwiera przed człowiekiem nieskończone perspektywy, dotyczące zarówno jego osobowości, jak i jego dzieła i w ogóle całego działania, w tym szczególnie działania kulturotwórczego. Religia i wiara nie tylko konstytuują autonomiczną wartość kulturową, jaką jest *Sacrum*, ale są elementami dynamizującymi w ogóle procesy kulturotwórcze i dlatego u podstaw wszystkich wielkich kultur leży inspiracja

religijna, dotycząca zarówno kultury materialnej, jak i duchowej, dając w efekcie swoisty typ poznania, życia społecznego, języka, sztuki, architektury i literatury.

Dlatego religia nie tylko „uszlachetnia sztukę”, jak chce J. Ruskin²⁰, ale „uszlachetnia” całą kulturę, nadając jej swoistego charakteru. To „uszlachetnienie” ma nie tylko wymiar doczesny, ale także ponaddoczesny, transcendentny, bowiem wiara pozwala uwiecznić kulturę i eschatologizuje ją w całym wymiarze. Motyw „nowych niebios i nowej ziemi” przewija się ciągle w myśli biblijnej, a pełna nadziei proklamacja apokaliptyczna mówiąca o umierających „w Panu” zapewnia, że „wraz z nimi idą ich czyny” (Ap 14, 13).

c. Wiara uczy człowieka poznać siebie i mówi mu, kim właściwie jest. Rodzi to z jednej strony pokorę, świadomość własnej nędzy i przemijalności, z drugiej — pozwala szukać dopełnienia i pomocy u Boga. Wyzwolenie i przebóstwienie najpierw pochodzi od Niego. Dzięki Jego mocy i dzięki własnym wysiłkom człowieka jest on zdolny przewyciężyć grzech i zło, i realizować swoje ideały, tworzyć i działać. To dialektyczne napięcie między ludzkim „winien” i ludzkim „ma” rodzi wielką kulturę, zwłaszcza wielką sztukę.

d. Religia tworzy wspólnotę, w wypadku chrześcijaństwa — wspólnotę Bożego Ludu. Jest to wspólnota najbardziej zintegrowana, ponieważ u jej podstaw leży ta sama wiara w tego samego Boga, działającego przez Ducha Świętego w każdym sercu ludzkim. Jest to wspólnota zbawiająca ludzi i świat, kulturę i wszystko, co ludzkie. Stwarza to doskonałe warunki dla procesów kulturotwórczych.

Kontynuację tej wspólnoty stanowią dwa przykazania miłości, wyzwalające specyficzny typ działań kulturotwórczych, z jednej strony bardzo ludzkich, z drugiej — wziostłych, Boskich. Ta wspólnota uczy każdego z członków „bycia ku innym”, czyli proegzystencji. Najpiękniejszym jej przykładem i wcieleniem była proegzystencja Chrystusa, Boga-Człowieka, który przyszedł po to, by służyć innym i oddać życie za życie świata. Stąd fascynacja

Chrystusem, przekraczająca wszelkie granice, wywarła niezatarte piętno na kulturze ludzkiej ²¹.

e. Jeszcze w r. 1923 pisał A. Schweitzer, że „kultura nasza przeżywa wielki kryzys, ponieważ kultura ta rozwinęła się o wiele bardziej materialnie aniżeli duchowo” ²². Najbardziej skuteczny ratunek widzi on w religii i wierze, które nie tylko tworzą własne dobra kulturowe, ale także przenikają swoim duchowym wpływem wszystkie inne dobra kulturowe z materialnymi włącznie.

* * *

Żyjemy w czasach, w których każdą niemal rzeczywistość i każde zjawisko opatruje się etykietą „kryzys”. Mówi się o różnych kryzysach w świecie i o kryzysie w Kościele, o kryzysie cywilizacji i kryzysie kultury. Szczególnie modne stało się mówienie z punktu widzenia socjologicznego o kryzysie kulturotwórczej roli religii i wiary ²³.

Nie od rzeczy więc będzie postulat, by chrześcijanie, świeccy i duchowni, nie tylko zdawali sobie sprawę z istniejącej sytuacji na płaszczyźnie „wiara a kultura”, czyli jak jest, jaka jest sytuacja, ale także byli świadomi doktrynalnej wizji kulturotwórczej funkcji religii i wiary, czyli jak być powinno; żeby też doszli do wniosku, że jeśli istotnie — czego należałoby bardziej obiektywnie dowieść — istnieje kryzys na płaszczyźnie wiary i kultury, to jego genezy trzeba szukać przede wszystkim w słabości wiary współczesnych chrześcijan, która często traktowana jedynie jako swoisty światopogląd, nie przenika całego człowieka, jego życia, jego działań, w tym szczególnie kulturotwórczych. Dlatego, być może, cały problem dałby się streścić w starej, liczącej dwa tysiące lat, prośbie: „Panie, przymnóż nam wiary...”

¹ Por. P. Donn, *Culture and Anthropology*, London 1973, s. 34—54. L. Luzbetak, *Kościół i kultury*, Warszawa 1972, s. 65—140. A. Wallace, *Culture and Personality*, New York 1961. ² Por. Luzbetak, dz. cyt., s. 325—329. J. Normann, *Man and Works*, London 1980, s. 34—56. ³ Por. Luzbetak, dz. cyt., s. 67—68. 325—329. H. Levrier, *La culture et l'homme*, Paris 1980, s. 134—234. ⁴ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I, Lublin 1972, s. 45—67. G. Raymondson, *Culture, Anthropology and Personality*, Lon-

don 1969. ⁵ „Królestwo”, w: C. Norwid, *Pisma wierszem i prozą*, Warszawa 1970, s. 68. ⁶ Por. L. Lemonnyer, *La culture et la tradition*, Paris 1974, s. 34—36. ⁷ Luzbetak, dz. cyt., s. 81—127. Por. A. Krapiec, *Intencjonalny charakter kultury*, w: *Logos i ethos*, Kraków 1971. ⁸ Por. Lemonnyer, dz. cyt., s. 178. ⁹ Por. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1977, s. 175—208. A. Rodziński, *Chrześcijanin wobec kultury*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, 4, Warszawa 1970, s. 43—54. ¹⁰ Zdybicka, dz. cyt., s. 175—178. Por. R. Caillois, *L'homme et le Sacré*, Paris 1962. R. Kroner, *Culture and Faith*, Chicago 1951. ¹¹ Można tu zacytować wypowiedź: G. Santayany, zwanego „niewierzącym wielbicielem religii”, który pisał: „Świat opanowała Prawda, o której mówił św. Paweł, wskazując konieczność ciągłego jej głoszenia: Chrystus i Jego ukrzyżowanie. Była w tym nowa poezja, nowy ideał, nowy Bóg...” — Cyt. za: A. Rogalski, *Myśl i wyobraźnia*, Warszawa 1977, s. 104. ¹² R. Rogowski, *Teologia żywej wiary*, Znak 12 (1972) 1581—1594. ¹³ Por. J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, Gregorianum 42 (1961) 463—505. ¹⁴ M. Eliade, *Sacrum—mit—historia*, Warszawa 1974, s. 27—28. ¹⁵ Zdybicka, dz. cyt., s. 175—208. Por. K. Langer, *Die Religion und Interpretation der Welt*, Freiburg i. Br. 1980. ¹⁶ P. Simon, *Świadectwo człowieka*, Warszawa 1966, s. 204—206. ¹⁷ V. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa 1978, s. 56—67. Por. tenże: *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*, Freiburg i. Br. 1976. ¹⁸ Frankl, *Nieuświadomiony Bóg*, s. 67. Por. tenże: *Der Wille zum Sinn*, Bern-Wien 1972. ¹⁹ Por. tenże: *Homo patiens*, Warszawa 1971, s. 11—138. ²⁰ J. Ruskin, *Sztuka a religia*, w: J. Ruskin, *Sztuka—społeczeństwo—wychowanie*, Wrocław 1977, s. 339. ²¹ „Wy, którzy skrzętnie ukrywacie skradzioną przez Konstantyna wielką Nadzieję — pisał R. Garaudy, zwracając się do chrześcijan — oddajcie Go nam! Jego życie i śmierć należą i do nas...” — *Kim jest dla ciebie Chrystus*, Warszawa 1973, s. 100. ²² Por. J. Karczoż, *Życie i myśl A. Schweitzera*, Warszawa 1977. ²³ Por. W. Leszczyński, *Katolicyzm a kultura masowa*, Warszawa 1972. Bardziej wyczerpujące odpowiedzi na związane z tym zagadnieniem pytania można znaleźć w materiałach: *Cristianesimo e cultura. Atti completi del XLVI corso di aggiornamento culturale dell'università cattolica*, Loreto 21—26 settembre 1975, Milano 1976.