

KULTUROWY WYMIAR WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Wiara chrześcijańska — jak twierdził Romano Guardini — nie jest zwyczajnie jednym z wielu religijnych zachowań ludzkości jako takiej, lecz jest czymś jedynym w swoim rodzaju i niepowtarzalnym. Jest osobową relacją z Osobą: z Bogiem, który się objawia w sposób pełny w Jezusie Chrystusie, a w związku z tym jej treści nie można znikształcać lub mylić z czym innym, gdyż jest ona określona właśnie przez Jego Osobę¹.

To, co chcemy zaproponować w niniejszym artykule, nie jest — rzecz jasna — kompletnym i systematycznym omówieniem zagadnienia wiary jako pierwszej cnoty teologalnej, ale naświetleniem niektórych ważnych aspektów tożsamości wiary chrześcijańskiej, a zwłaszcza jej wymiaru kulturowego, czy też wpływu, jaki ona wywiera na kulturę.

1. Dwa najważniejsze wymogi

Gdy przyglądamy się szerokiej i zróżnicowanej gamie współczesnej dyskusji nad wiarą, jej cechami charakterystycznymi, treściami i założeniami, przekonujemy się, że ten właśnie problem zasługuje na ponowne omówienie: problem kulturowego wymiaru wiary, który da się sprowadzić do bardziej ogólnego zagadnienia relacji między wiarą a kulturą. Ujawnia on w sobie dwa fundamentalne wymogi, dwa stałe punkty, z których powinno się wyjść i do których należy nieustannie nawiązywać.

Na pierwszym miejscu chodzi o to (dzisiaj, być może, jeszcze bardziej niż przedtem), by zachować specyficzną tożsamość wiary chrześcijańskiej, stanowiącą fundament uznania, a następnie rozwoju właściwego jej wymiaru kulturowego, czy też mówiąc lepiej: zapewnić możliwość wielostronnych rozwojów kultury, wypływającą z wiary chrześcijańskiej, ujmowanej dynamicznie i historycznie, jak również by zagwarantować wpływ wiary na kulturę. Spośród wielu wypowiedzi Jana Pawła II przypominają się

* Ellero Babini (ur. 1953 r.) jest kapłanem od 1980 r. Osiągnął doktorat z filozofii na Uniwersytecie Państwowym w Bolonii oraz doktorat z teologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Wykłada Teologię Systematyczną na Akademickim Studium Teologicznym w Bolonii.

¹ Por. R. Guardini, *Vom Sinn des Glaubens*, Mainz 1983, s. 17 nn.

w tym kontekście jego słowa, które w 1982 r. wypowiedział do MEIC: „Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie przyjętą w pełni, nie przemyślaną w pełni i nie przeżytą w pełni”.

U podstaw tego wymogu odkrywania i uwidaczniania kulturowego wymiaru wiary znajduje się myśl o „subiektywności” wiary chrześcijańskiej, która stanowi — jak zauważał R. Guardini — jej tożsamość szczególną, wyjątkową i nie dającą się sprowadzić do czegoś innego. W tym kontekście moglibyśmy nawet mówić o „transcendencji” wiary chrześcijańskiej, tj. o jej odmienności (czy także wyższości) w stosunku do wszelkiej *Weltanschauung*, tzn. wizji świata, bądź też w stosunku do wszelkiego programu kulturalnego, ujmowanego terminami ludzkimi, ziemskimi.

Na drugim natomiast miejscu chodzi o to, by ciągle mieć świadomość tego, że ta „transcendentna” tożsamość wiary chrześcijańskiej powinna być nieustannie i wciąż na nowo „wcielana” w czas, historię i kulturę ludzką. Co więcej, od swego zarania nie może ona się obejść bez wcielania się w określoną kulturę, w określoną cywilizację, w określony język historyczny. Ta zaś pierwotna „inkulturacja”, mająca miejsce w Starym i Nowym Testamencie, zachowuje swe fundamentalne znaczenie i pozostaje normą dla wszelkiej inkulturacji, która się urzeczywistnia poprzez wieki. U podstaw tego wszystkiego znajduje się fakt, wydarzenie Wcielenia Słowa, które jest najlepszym i najdoskonalej urzeczywistnionym wzorem inkulturacji. W. Kasper stwierdził swego czasu, że jądrem wiary jest wydarzenie przyjścia i obecności Chrystusa w historii, Chrystusa, w którym swój punkt kulminacyjny osiąga całe zbawcze dzieło Boga. Zauważa on mianowicie, że „w Jego osobie «udała» się ostatecznie historia Boga z ludźmi. Wszystkie krytyczne interpretacje Pisma świętego winny zmierzać ku Niemu i wychodzić od Niego”².

W konsekwencji także dzisiaj musi to być naczelnym zadaniem przepowiadania chrześcijańskiego: wyjaśniać i urzeczywistniać centralną treść wiary, historycznie wyrazić w kulturowych kategoriach współczesnego społeczeństwa (lub współczesnych społeczeństw) jedynie i ciągle to samo orędzie zbawienia, przekazane na początku istnienia Kościoła przez Apostołów i przypieczętowanie ich świadectwem, że Jezus z Nazaretu jest Synem Bożym, który stał się Człowiekiem, który swoją śmiercią i zmartwychwstaniem odkupił świat, jak również wszystko to, co z takim orędziem jest związane, a co wyznajemy w nicejsko-konstantynopolitańskim Symbolu wiary.

² W. Kasper, *Rzeczywistość wiary* (tłum. polskie: J. Piesiewicz), Warszawa 1979, s. 132.

Te dwa wymienione wyżej wymogi, dotyczące z jednej strony transcendencji i nieredukowalnej tożsamości wiary chrześcijańskiej, zaś z drugiej strony konieczności jej historyczno-kulturowego wcielenia, muszą być przestrzegane i należy zachować między nimi odpowiednią równowagę.

2. Specyficzna tożsamość wiary a jej wpływ na kulturę

Wydaje mi się, że także W. Kasper wyraża podobną troskę, kiedy w swym dziele *Teologia i Kościół* wspomina o tożsamości i znaczeniu wiary oraz gdy napomina, by nic nie zostało utracone z tych dwóch terminów: „Gdy ktoś się troszczy o to, by stać się wielkim przed ludźmi, naraża się także na niebezpieczeństwo utraty własnej tożsamości w ich oczach; jeśli zaś się troszczy o własną tożsamość, naraża się na niebezpieczeństwo skostnienia i utraty jakiegokolwiek znaczenia u innych”³.

Uważając zatem, by nie stać się ofiarą skostnienia i samozamknięcia się, wydaje się wszakże, że w obecnych czasach należy koniecznie zachować świadomość niezmiennej tożsamości, własnej i osobliwej podmiotowości wiary chrześcijańskiej, a następnie też jej wymiaru kulturowego, jej pierwotnego znaczenia, owocnego i skutecznego wpływu na kulturę.

Wiara w Jezusa Chrystusa jest nową zasadą poznania i działania, jak to wielokrotnie przypominał nam także Jan Paweł II. Kardynał J. Ratzinger ze swej strony stwierdza, że „wiara jest życiem, ponieważ jest relacją, czyli poznaniem, które staje się miłością, miłością wypływającą z poznania i prowadzącą do poznania”⁴. Można zatem powiedzieć, że tym sposobem otrzymujemy hermeneutyczne koło obracające się między poznaniem a miłością, ale też — jeszcze wcześniej — między wiarą i poznaniem. Innymi słowy, wiara stanowi fundament, korzeń, z którego wyrasta nowa zdolność rozumienia. *Credo ut intelligam* — mawiał św. Augustyn, zaś Anzelm z Canterbury nawiązywał do niego swym programem wyrażonym w adagium: *Fides quaerens intellectum*. Podobnie też J. Ratzinger, w swej słynnej książce *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* interpretował wiarę, idąc po linii Iz 7, 9, jako swego rodzaju „stanie przy czymś”, jako fundamentalne (i pełne ufności) oparcie się na skałę, którą jest Bóg, i wyjaśniał, w jaki sposób z tego stania wypływa potem zrozumienie (relację tę jeszcze bardziej uwypukla istniejący w języku niemieckim zwrot:

³ Tenze, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1990, s. 203.

⁴ J. Ratzinger, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, Casale Monferrato 1985, s. 19.

stehen um zu verstehen, którego nie da się dosłownie przełożyć na inny język) ⁵.

Można by było zapewne mówić w tym kontekście o ścisłej relacji zachodzącej między rozumem a wiarą, o *intellectus fidei*, który jest całkowicie zakotwiczony w akcie wiary, dzięki czemu nabiera pewnego znaczenia i zostaje usprawiedliwione stanowisko protestanckie, które odnośnie do tego podkreślało bardziej ludzki akt zaufania, zdania się na Boga, aniżeli prawdziwość twierdzeń wypływających z wiary. Albowiem podczas gdy niektórzy teolodzy protestanczy także dziś nadal podkreślają wyłącznie aspekt ufnościowy i decyzyjny wiary, inni uznają wyraźnie, że zgoda intelektualna, uznanie czegoś za prawdziwe, zawiera się w akcie wiary. W. Pannenberg — na przykład — stwierdza, iż „tylko bezwarunkowe zawierzenie Jezusowi i Bogu, które się dokonuje przez Niego, może słusznie nazywać się wiarą. Wszakże takie zawierzenie zawiera w sobie również uznanie prawdy, od którego nie może się odłączyć i bez którego nie może istnieć” ⁶.

Dochodzimy tym sposobem do przewyciężenia przeciwstawiania sobie ogólnie branej wiary w coś i pełnej zaufania wiary w kogoś. Już Sobór Watykański II, w Konstytucji *Dei Verbum*, stwierdzał syntetycznie i z pewnym wyważeniem, że „Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary, przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane” (KO 5).

Z personalistycznego, dialogowego wymiaru wiary ujmowanej jako zbawcze spotkanie Boga i człowieka, jako całościowa odpowiedź człowieka na inicjatywę Bożą, wypływa zatem także uwypuklenie wymiaru kulturowego, ściśle związanego z aktem wiary. G. Colombo mówi w tym kontekście o „wiedzy” ściśle połączonej z wiarą, o wiedzy, która potem jeszcze rozwija się w pracy teologicznej i staje się wiedzą krytyczną: „Wiara (...), którą strukturalnie charakteryzuje się jako wolne przyłgnięcie do Objawienia, właśnie na tej podstawie może być pewna, że otwarła się na Objawienie, i na tej samej podstawie może twierdzić, że osiągnęła poznanie oraz znajomość swoich fundamentów. Zgodnie z tym rozum teologiczny wypełnia swe zadanie na tyle, na ile przyczynia się do poznania wiary, nie w sensie rodzenia, ponieważ wiara

⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (tłum. polskie: Z. Włodkowska), Kraków 1970, s. 31-32. Odnośnie do tego zob. także H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Brescia 1972, s. 46, który opiera się zwłaszcza na biblijnym studium A. Weisera.

⁶ W. Pannenberg, *Il Credo e la fede dell'uomo d'oggi*, Brescia 1972, s. 22.

jest już sama w sobie wiedzą, lecz w sensie przenośnym i zgodnie z formą krytyczną, kiedy to rozum teologiczny, bez sprzeniewierzenia się wierze, przeobraża wiedzę wiary z wiedzy przed-krytycznej w wiedzę krytyczną”⁷.

3. Kulturowe wyrazy wiary

Tak więc ten wymiar kulturowy, to owocowanie wiary chrześcijańskiej w kulturze, wciąż zachowując jej niezbywalną i osobliwą podmiotowość (należałoby w tym miejscu wziąć pod uwagę całe bogactwo głębokiej myśli Balthasara na temat pojęcia *Ge-stalt*⁸, tzn. formy lub własnej „postaci” wydarzenia chrześcijańskiego), te właśnie owoce kulturowe — powtarzam — dają jej zdolność wyrażania się bez przekłamań, wcielania się wciąż na nowo w daną kulturę bez utraty własnej tożsamości pierwotnej. I tylko wtedy, gdy zostanie zachowana ta jej pierwotna, niezbywalna tożsamość, ta jej niezmienna podmiotowość, można mieć nadzieję na płodne wcielanie się czy też wyrażanie się, które nie niszczy i nie zdeformuje jej istoty, bądź też jej „formy” pierwotnej.

Mówiąc ściślej, chodzi tu o przewyciężenie idei zwykłego „przystosowania się”, aby dojść do „inkulturacji”, która zachowa wiarę w Jezusa Chrystusa, nowe pryncypium poznania i działania, stanowiące fundament i zasadę osądu, jak również kryterium rozważania i badania tego, co jest dobre (por. 1 Tes 5, 19-21). W odniesieniu do tego stwierdzał np. S. Maggiolini, że „w grę wchodzi nie tylko jakieś powierzchowne «przystosowanie się» Chrześcijaństwa, lecz jego włączenie się w życiowy kontekst, z którego się przejmuje to, co jest prawdziwe i trwałe, z którego się wykreśla fałsz, gdyż nie jest ludzki, w który włącza się niesłychaną dotąd i niezłomną zasadę syntezy, pochodzącą od Chrystusa”⁹.

Chodzi zatem w gruncie rzeczy — posługując się obrazami ewangelicznymi — o to, by być solą ziemi i światłem świata, zachowując chrześcijańską tożsamość, jej osobliwą i niezbywalną podmiotowość oraz właściwy jej wymiar kulturowy, bez rozważniania go („...lecz jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić?” — Mt 5, 22). A zarazem chodzi o to, by — z drugiej strony — ta chrześcijańska tożsamość kulturowa odgrywała właściwą sobie rolę

⁷ G. Colombo, *La ragione teologica*, w: *L'evidenza e la fede* (red. G. Angelini, A. Bertuletti i in.), Milano 1988, s. 16.

⁸ Por. H. U. von Balthasar, *La percezione della forma*, t. 1, *Gloria. Un'estetica teologica*, Milano 1975.

⁹ A. Maggiolini, *Fraasi fatte post-conciliari*, Casale Monferrato 1987, s. 75.

w historii, w różnych kulturach historycznych, o to, by wcielić wiarę, wyrażać ją w konkretnych uwarunkowaniach czasu, ubogacając i ożywiając od wewnątrz współczesną cywilizację, jak o tym mówi inny ewangeliczny obraz zaczynu zakwaszającego całe ciasto, do którego został włożony (por. Mt 13, 33).

To zadanie przekładania wiary na język kultury zostało powierzone nie tylko Magisterium Kościoła, o którym za chwilę powiemy kilka słów, bądź też teologom, którzy — jak widzieliśmy — mają czynić wewnętrzną wiedzę wiary bardziej „krytyczną”, ale również całemu ludowi Bożemu, a zwłaszcza ludziom świeckim. W tym miejscu należałoby pogłębić inny aspekt wiary, który w naszych czasach ma szczególne znaczenie, a mianowicie jej eklezjalność, czyli zakorzenienie we wspólnocie, wspólnotowy kontekst wiary chrześcijańskiej, nad którym nie możemy tu dłużej się zatrzymać, gdyż wykracza poza zakres niniejszego artykułu ¹⁰.

W tym dziele przekładania treści wiary konieczne jest otwarcie się na Ducha Świętego, który jest głównym twórcą i animatorem tego dzieła coraz to nowej inkulturacji wiary. On bowiem — zgodnie ze słowami Jezusa, wypowiedzianymi w mowie pożegnalnej do uczniów w czasie Ostatniej Wieczerzy — jest Duchem Prawdy, który „doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi” (J 16, 13-14). Zadaniem Ducha Świętego w historii jest zatem udostępnienie całego bogactwa nauki Chrystusa, przypomnienie i wyjaśnianie w ciągu historii zbawczej prawdy Chrystusa, działając zarówno za pośrednictwem Kościoła, jak też poza jego instytucjonalnymi granicami.

4. Współczesne nauczanie Kościoła

Na pierwszym wszakże miejscu Duch Święty ogarnia bez wątpienia swym natchnieniem Magisterium Kościoła. Dlatego chcemy teraz, na zakończenie, rzucić na chwilę okiem na najnowsze dokumenty Urzędu Nauczycielskiego, a zwłaszcza na nauczanie Jana Pawła II ¹¹.

¹⁰ W celu pogłębienia tego zagadnienia zob. m.in. H. de Lubac, *La foi Chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1970, s. 14; W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, dz. cyt., s. 142-158; J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale*, Brescia 1986, s. 19-24.

¹¹ Opracowanie zagadnienia relacji zachodzącej między wiarą a kulturą, poruszanego w dokumentach Jana Pawła II, można znaleźć w: M. Fini, *Evangelizzazione e inculturazione*, w: *Teologia ed evangelizzazione* (red. E. Manicardi), Bologna 1994, ss. 149-184 (zwł. ss. 162-164); L. Negri, *L'uomo*

O potrzebie zachowywania osobliwej tożsamości wiary chrześcijańskiej i troski nad rozwojem jej wymiaru kulturowego, jak również o konieczności jej wiernego i zarazem twórczego wyrażania się w konkretnej kulturze współczesnej, wielokrotnie mówił w swym nauczaniu Jan Paweł II, przejmując w tym względzie zasadnicze myśli swego poprzednika, Pawła VI, zawarte zwłaszcza w *Evangelii nuntiandi* (1975 r.). W dokumencie tym zwięźle i proroczo Papież pisze: „Kościół (...) mocą Ewangelii ma osiągać i burzyć kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego” (nr 19). Nieco dalej Paweł VI wyjaśnia, że „Ewangelia, a zatem i ewangelizacja, nie mogą być utożsamione z jakąś kulturą, bo niezależne są od wszystkich kultur. Niemniej Królestwo, głoszone w Ewangelii, wprowadzają w życie ludzie, którzy przynależą do swojej określonej kultury, i w budowaniu tego Królestwa muszą korzystać z pewnych elementów kultury i kultur ludzkich. Chociaż Ewangelia i ewangelizacja nie należą właściwie do żadnej z kultur, to jednak nie znaczy, że nie mogą się z nimi łączyć, ale wręcz przeciwnie, zdolne są je przenikać, nie oddając się w służbę żadnej z nich” (nr 20). Tę właśnie zdolność „przenikania” kultury, spełniając rolę soli ziemi i zaczynu w cieście, należy dzisiaj w sposób szczególnie odkrywać i rozwijać, wychodząc z jasnego i wyraźnego potwierdzenia tożsamości wiary chrześcijańskiej i jej „transcendencji” w stosunku do wszelkiej kultury, o czym mówiliśmy wyżej i na co wskazuje cytowany przed chwilą fragment z *Evangelii nuntiandi*.

Jan Paweł II podąża w kierunku wytyczonym przez Pawła VI, pogłębiając to zagadnienie w swych kolejnych dokumentach. Ograniczymy się tu jedynie do kilku krótkich uwag.

Jan Paweł II wielokrotnie wskazywał na pilne zadanie, na epokowe wręcz wyzwanie dotyczące ścisłej relacji istniejącej między wiarą a kulturą, o czym była mowa w *Evangelii nuntiandi*. W 1980 r., po przemówieniu wygłoszonym 2 czerwca w siedzibie UNESCO w Paryżu, które zostało poświęcone relacji między człowiekiem a kulturą, Papież powrócił do tego zagadnienia 10 października, kiedy to — mówiąc do uczestników Kongresu „Ewangelizacja a ateizm” — przypomniał, że „Kościół musi stawić czoła prawdziwemu wyzwaniu i realizować gigantyczne zadanie, do którego potrzebuje współpracy wszystkich swoich dzieci: wprowadzać:

e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II, Milano 1988; P. A. Volanin, *L'inculturazione nel pensiero di Giovanni Paolo II*, Gregorianum 32 (1992) 145-159.

na nowo wiarę w rozmaite przestrzenie kulturowe naszych czasów i na nowo wcielać wartości chrześcijańskiego humanizmu”¹².

Innym ważnym w tym względzie dokumentem jest encyklika *Slavorum Apostoli* (1985 r.), poświęcona świętym Cyrylowi i Metodemu, współpatronom Europy, w której Papież podkreśla jakościowy wymiar katolicyzmu Kościoła i stwierdza: „W dziele ewangelizacji, którego dokonali jako pionierzy na terenie zamieszkanym przez ludy słowiańskie, zawiera się równocześnie prototyp tego, co dzisiaj nosi nazwę *inkulturacji* — wcielenia Ewangelii w rodzime kultury — oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła” (nr 21).

Znaczący w tym kontekście jest następnie fragment adhortacji *Christifideles laici* (1988 r.), w którym zachęcając do odważnej i twórczej obecności wiernych świeckich w całym świecie kulturowym, Papież oświadcza: „Celem tej obecności jest nie tylko uznanie i ewentualne oczyszczenie krytycznie ocenianych elementów istniejącej kultury, ale także ich podniesienie poprzez oryginalne bogactwo Ewangelii i wiary chrześcijańskiej” (nr 44). Należy tu zwrócić uwagę na wybór i następstwo użytych słów: uznanie, ocenianie, oczyszczenie, podniesienie. Słów tych użyto już w Konstytucji *Lumen gentium*, w tekście, w którym omawiano misyjne zadania Kościoła: „cokolwiek dobrego znajduje się zasiane w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrządkach i kulturach narodów, wszystko to nie tylko nie ginie, lecz doznaje ulepszenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia na chwałę Bożą” (KK 17).

Na koniec przypomnijmy jeszcze encyklikę *Redemptoris missio* (1991 r.), gdzie możemy znaleźć dalsze wyjaśnienie i syntezę, obejmujące różne teksty Magisterium Kościoła, i gdzie są zawarte niektóre kryteria właściwego wcielania Ewangelii, do których należy zwłaszcza „zgodność z Ewangelią” i „jedność Kościoła powszechnego” (nr 54). Są to dwie zasady, które zostały już wymienione w *Familiaris consortio*, nr 10.

W oparciu o te kryteria i zgodnie z kierunkiem wytyczonym przez urzędowe nauczanie Kościoła, przed teologami i przed całym ludem chrześcijańskim otwierają się szerokie horyzonty inkulturacji wiary, wychodzącej z uznania właściwego jej wymiaru kulturowego i wszystkich jego implikacji.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

¹² Tekst polski przemówienia w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie III*, 2, 1980 (lipiec—grudzień), Poznań—Warszawa 1986, s. 452 (przyp. tłum.).