

WIARA CHRZEŚCIJAŃSKA MIĘDZY KULTURĄ A ŚWIADECTWEM

THE CHRISTIAN FAITH BETWEEN CULTURE AND TESTIMONY

Abstract

By making himself flesh the Word of God became cultural but does not rule out any specific culture. As a result, faith is always coping with unbelief as well as other beliefs. In such dialogue, Christian testimony does not bear on the „last ends” (the hereafter, the good, true and beautiful) only, and also the „previous-but-last” ones (hardships, suffering and death).

Keywords: Christianity, culture, faith, dialogue, ultimate things

Streszczenie

Słowo Boże stając się ciałem, stało się częścią cywilizacji, nie wykluczając przy tym jednak żadnej konkretnej kultury. Konsekwencją tego jest fakt, że wiara zawsze zderza się z niewiarą, a także z innymi wierzeniami. W takim dialogu świadectwo chrześcijańskie nie odnosi się tylko do „rzeczy ostatecznych” (zaświatów, dobra, prawdy i piękna), ale także do tych „przedostatecznych” (trudów, cierpienia i śmierci).

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, kultura, wiara, dialog, rzeczy ostateczne

Spotkanie chrześcijaństwa z różnymi typologiami społeczno-kulturowymi zawsze wywierało znamię na historii Zachodu. Trudno jest zrekonstruować tę historię, ze względu na wielość jej etapów i ich złożoność: od wzajemnego wpływu przechodziliśmy niekiedy do konfliktu, od dialogu do sprzeciwu, od opozycji do nawrócenia i odwrotnie. W porównaniu z innymi modelami religii, wiara chrześcijańska nie popada ani w nadmierne zakorzenienie w czystej transcendencji (przychodzi tu na myśl islam), ani w jej antypody, panteistyczną immanencję (jak to ma miejsce w niektórych odmianach hinduizmu). Zgodnie z Janowym wyrażeniem, że *Logos* stał się *sarx* (1, 14), w osobie Jezusa Chrystusa istnieje podwójna natura, ludzka i boska, wieczna i warunkowa, nieskończona i zawarta w przestrzeni. To właśnie ten fundamentalny fakt motywuje i usprawiedliwia nieustanną „inkarnację” Kościoła, jego mistycznego i historycznego ciała, w historii.

1. Inkulturacja: jej teologiczny fundament

Odwołajmy się przede wszystkim do centralnej i strukturalnej tezy Objawienia biblijnego, a zwłaszcza ewangelicznego: Słowo Boże nie jest świętym aerolitem spadającym z nieba, ale spotkaniem Bożego *Verbum* z historycznym ciałem ludzkości. Koncepcja grecka nie dopuszczała, aby wieczny i transcendentny *Logos* mógł być utożsamiany z charakterem czasowym i materialnym historii. A w Biblii, przeciwnie, mamy do czynienia z dynamiczną konfrontacją Objawienia z różnymi cywilizacjami, od nomadycznej do syro-fenickiej, od mezopotamskiej do egipskiej, od hetyckiej do perskiej i grecko-hellenistycznej, przynajmniej w przypadku Starego Testamentu; podczas gdy Objawienie Nowego Testamentu krzyżowało się z judaizmem w Palestynie i w diasporze, z kulturą grecko-rzymską, a nawet z pogańskimi formami kultu.

W 1979 roku św. Jan Paweł II potwierdził przed Papieską Komisją Biblijną, że zanim Słowo Boże stało się ciałem w Jezusie Chrystusie, „stało się wcześniej językiem ludzkim, przyjmując sposoby wyrażania się różnych kultur, które, od Abrahama, do Widzącego z Apokalipsy, dawały tajemnicy zbawczej miłości Boga, którą adorujemy, możliwość uczynienia siebie do-

stępną i zrozumiałą dla kolejnych pokoleń, pomimo bogatej różnorodności ich sytuacji historycznych”¹. To samo doświadczenie owocnej osmozy między chrześcijaństwem a kulturą – które pozwoliło na inkulturację orędzia chrześcijańskiego w odległych cywilizacjach (przychodzi na myśl Matteo Ricci w świecie chińskim) – jest stałym rysem tradycji od Ojców Kościoła, zarówno w ich dialogu z kulturą klasyczną, jak i z kategorią *synkatabasis/condescensio* dla opisu Objawienia i Wcielenia, aż po dekret *Ad gentes* (n. 22) Soboru Watykańskiego II, który wybrał łacińskie terminy *adaptatio* i *accommodatio*. Słowo „inkulturacja” stało się wówczas popularne, a nawet stało się pewnego rodzaju stereotypem: po raz pierwszy pojawiło się w oficjalnym dokumencie z okazji *Orędzia do Ludu Bożego* (n. 5) Synodu Biskupów w 1997 roku.

Aby dać świadectwo temu kulturowemu i duchowemu spotkaniu oraz jego nieoczekiwanym rezultatom, wystarczy przytoczyć fragment *Pierwszej Apologii* św. Justyna (II wiek):

„Chrystus jest pierworodnym Boga, Jego Słowem, w którym uczestniczą wszyscy ludzie [...]. Ci, którzy żyli według Słowa, są chrześcijanami, nawet jeśli byliby uznani za ateistów, jak Sokrates, Heraklit i im podobni wśród Greków, jak i u barbarzyńców², Abraham, Ananiasz, Azariasz, Miszael, Eliasz i wielu innych, których imiona i czyny zbyt długo by tu wymieniać” (46:3).

To, co mówił Chesterton w *Ortodoksji*, jest bardzo sugestywne: cała ikonografia chrześcijańska przedstawia świętych z oczami otwartymi na świat, podczas gdy ikonografia buddyjska przedstawia każdą istotę z oczami zamkniętymi.

W rzeczywistości istnieją dwie różne typologie. Z jednej strony, koncepcja nieco bardziej transcendentálna, która, poprzez zamknięcie oczu, usiłuje wykroczyć poza świat widzialny. Z drugiej strony, wizja chrześcijańska, głęboko zakorzeniona w różnorodnych społeczeństwach i w wielości kultur, do tego stopnia, że stanowi o obecności dialogu, często nierozzerwalnie z nią związanego.

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie z dnia 26 kwietnia 1979* (sur vatican.va).

² Tutaj, dla Justyna: nie Greków (NdT).

Możemy więc, zakładając pewną swobodę, sparafrazować słowa św. Jana jako: „Słowo stało się kulturą”, w ogólnym znaczeniu antropologicznym, jakie ta kategoria obecnie przyjmuje. A sam Jezus, ponieważ jest zarówno prawdziwym człowiekiem, jak i prawdziwym Bogiem, jest Słowem, które stało się Żydem (J 4, 22 i 19, 21), wcielonym w konkretnej epoce historycznej i konkretnych współrzędnych geograficznych (Galilejczyk żyjący w I wieku pod okupacją rzymską), związanym ze statusem społecznym świeckich (z plemienia Judy, a nie Lewiego: Hbr 7, 14; 8, 4), początkowo zawodowym rzemieślnikiem (Mk 6, 3), a następnie wędrownym kaznodzieją. Struktura jego umysłu jest zgodna z cechami kultury semickiej, o czym świadczy jego język, który preferuje *logia in parataxis*, posługujący się porównaniami, symboliką przypowieści i cielesnością, w przeciwieństwie do świata greckiego, który zdecydowanie wybiera podporządkowanie sylogistyczne, abstrakcję spekulatywną, wewnętrzną.

Serce jego orędzia, „królestwo Boże” (Mk 1, 15), opiera się na charakterystycznym temacie starotestamentalnym, który wynikał ze społeczno-politycznych uwarunkowań Bliskiego Wschodu, konfigurowanym jako Boży plan zbawienia, zawarty w dynamice czasu (historia) i przestrzeni (stworzenie). Historyczne istnienie Jezusa krzyżowało się z wydarzeniami konkretnego społeczeństwa, w którym usytuował się On albo w syntonii (o czym świadczy „Trzecie poszukiwanie” i historiograficzne kryterium *continuum*), albo jako detonator eksplozji, z całą oryginalnością, nie tylko teologiczną, ale i kulturową (co potwierdza historiograficzne kryterium „zerwania” i „ambarasu”). Żyd, żyjący na marginesie, by użyć znanego wyrażenia Johna P. Meiera³, niewątpliwie, ale także bezprecedensowa i niepokojąca obecność, o czym świadczy jego podwójny ostateczny wyrok skazujący.

Z drugiej strony, On sam chciał, aby Jego orędzie było inkulturowane, począwszy od swojego pierwotnego przeznaczenia dla Izraela: „Przecież zostałem posłany tylko do owiec, które zginęły z domu Izraela” (Mt 15, 24); „Idźcie raczej do owiec, któ-

³ J. P. Meier, *Un certain juif, Jésus. Les données de l'histoire*, Paris, Le Cerf, 2004-2018, 5 vol. (Tytuł oryginału: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*).

re poginęły z domu Izraela” (Mt 10, 6). Jednak następnie, wraz ze swoim Kościołem, rozszerzy orędzie paschalne na cały świat: „Idźcie więc i pozyskujcie uczniów we wszystkich narodach” (Mt 28, 19). To jest to, czego dokona, we wzorowy sposób, święty Paweł, wcielając orędzie chrześcijańskie w kulturę grecko-rzymską, poprzez złożoną i bardzo wyrafinowaną operację inkulturacji, ze wszystkimi trudnościami reakcji, jakie takie przedsięwzięcie za sobą pociągało (Dz 17, 16-34). Nabierały wówczas swojego pełnego znaczenia w historii i kulturze, trzy olśniewające metafory użyte przez Jezusa, które stanowią zakodowane streszczenie inkulturacji w głoszeniu Ewangelii: sól w pożywieniu (Mt 5, 13), zaczyn w cieście (Mt 13, 33), ziarno w ziemi (J 12, 24).

2. Spotkanie na „Dziedzińcu Pogan”

Kontakt między wiarą a rozumem, między wspólnotą wierzących a społeczeństwem ma więc charakter strukturalny, a reakcje współrozmówców były bardzo zróżnicowane. Ograniczymy się tu do perspektywy współczesnego horyzontu, w sposób z konieczności prosty, bardziej w formie przykładów, niż szerokiej i szczegółowej analizy. Nasze refleksje pochodzą głównie z doświadczenia, ograniczonego, związanego z konkretnymi modelami, takimi jak Dziedziniec Pogan, który jest wydziałem, ale także strukturą autonomiczną, w ramach Papieskiej Rady ds. Kultury.

Ta rzeczywistość, jak wiemy, wywodzi się z sugestii papieża Benedykta XVI, zawartej w przemówieniu do Kurii Rzymskiej na Narodzenie Pańskie 2009 roku:

„Myślę, że także dzisiaj Kościół powinien otworzyć swoisty „Dziedziniec Pogan”, gdzie ludzie mogliby w jakiś sposób przyłgnąć do Boga, nie znając Go, i zanim znajdą dostęp do Jego tajemnicy, której posługuje wewnętrzne życie Kościoła. Oprócz dialogu z religiami musimy dziś przede wszystkim prowadzić dialog z tymi, dla których religia jest czymś obcym, dla których Bóg jest nieznanym, a którzy jednak nie chcieliby pozostać po prostu bez Boga, ale zbliżyć się do Niego przynajmniej jako Nieznanego”

Dziedziniec świątyni w Jerozolimie za czasów Heroda – będący symbolicznym pierwowzorem – zawierał przestrzeń dostępną dla gojów, dla pogan. Ale był on wyraźnie oddzielony murem od dziedzińca żydowskiego, a więc spotkanie odbywało się zawsze na odległość. Temu właśnie chciał położyć kres apostoł Paweł, wraz z nadejściem Chrystusa, który przyszedł, aby „zburzyć mur wrogości, który dzielił” Żydów i pogan, „aby stworzyć w sobie jednego nowego człowieka i wprowadzić pokój. On pojednał z Bogiem obie części w jednym ciele” (por. Ef 2, 14-16). Chodzi tu przede wszystkim o najważniejsze uznanie godności dwóch „magisteriów”: wiary i różnych koncepcji antropologiczno-etycznych.

Należy od początku podkreślić, że choć konieczne jest przewyciężenie zarówno prozelityzmu, jak i ekskluzywizmu, to jednak ważne jest zrozumienie, że konfrontacja nie może zostać sprowadzona do zwykłego ćwiczenia akademickiego, nawet jeśli byłoby ono wysokiej jakości. Dialog przeprowadzony serio, dobrze uzasadniony, powinien pozostawiać w nas ślady, co nie zaistnieje, jeżeli przyjmimy postawę ściśle fenomenologiczną lub apologetyczną, czy to ze strony wierzącego, czy niewierzącego. Poruszane tematy powinny być w stanie wywołać reakcje nie tylko ściśle teoretyczne, pozostając całkowicie w ramach badań systemowych i kulturowych. Mamy tu szczególnie na myśli podstawowe kwestie antropologiczne, w których wiara chrześcijańska ma do zaoferowania bardzo bogate i rozpoznawalne przesłanie.

Myślmy tu oczywiście o tematach nie tylko spekulatywnych, takich jak życie i śmierć, dobro i zło, prawda i błąd, seksualność i miłość, zło i cierpienie, nauka i technika, komunikacja w epoce infosfery, sens świata i historii, sztuka, symbol. Ale konieczne jest także wniknięcie w kolejne horyzonty, takie jak horyzont transcendencji i immanencji, *sacrum*, moralności, bioetyki, eschatologii, obecności Boga, uznanej lub negowanej, samej wiary, objawienia Bożego itd. Przypominamy, oczywiście, że pierwszym ważnym krokiem jest spotkanie kulturowe, w którym oba proponowane modele są wyjaśniane i konfrontowane wraz z ich cechami charakterystycznymi i argumentami. Ten pierwszy etap jest niezbędny, ale nie jest rzeczą oczywistą, że może zaistnieć w naszych, pełnych podziałów, czasach.

3. Sakralizm magiczny i obojętność religijna

W rzeczywistości istnieje nadal pewien rodzaj intelektualnej protekcjonalności wobec wiary, jak obszar integralizmu religijnego.

Dlatego też zagłębienie się w pojęcia wiary i wiedzy, powiązanie autentycznej świeckości w relacji do sekularyzacji i sakralizacji oraz postawione wyżej kwestie, poprzez identyfikację struktur, punktów spornych i konsekwencji, są niezbędnym warunkiem wstępnym, który nie jest oczywisty. Jeżeli jednak będziemy kontynuować porównanie, odkryjemy, że istnieją – szczególnie w naszych czasach – dwa dominujące zjawiska, które ukazują pograżenie w kryzysie nie tylko religii, ale, w pewnych aspektach, także świadomej i spójnej niewiary.

Z jednej strony mówimy o obojętności, neutralnym sekularyzmie dobrze zdefiniowanym na słynnych stronach eseju Charlesa Taylora *A Secular Age* (2007)⁴. Z drugiej strony, musimy odnotować zjawisko przeciwne, tendencję spirytualistyczną, która zdaje się unieważniać przyjęty kilkadziesiąt lat temu manifest o śmierci Boga (zwłaszcza w teologii), i to Boga zabitego przez ludzi, jak twierdził Nietzsche w „*La gaya scienza, czyli nauce radującej duszę*”, lub pogrzebanego w niepamięci naukowo wyewoluowanego człowieka. Zaczniemy więc od rozważenia tej tendencji, przejawiającej się w zjawiskach religijnych, które pobudzają duchowy apetyt wielu osób, oferując im wiarę à la carte, z której każdy może komponować swoje własne menu życia wewnętrznego.

Dla przykładu, istnieje płynny i niespójny, podobny do meduzy – bóg *New Age*, owinięty w lekko uproszczone melodie, zainstalowany na zaprojektowanych w stylu *design* ołtarzach świątyni, przypominających kluby fitness dla duszy, z rodzajem oczyszczającej diety jako „eucharystii”, łączącej przekaz i masaż, jogurt i jogę. Albo, przeciwnie, istnieje burzliwy i groźny bóg, gotowy wysadzić w powietrze ten świat i jego historię, który kroczy pod sztandarami satanistycznego Czerwonego Smoka, jak głoszą milenarystyczne i fundamentalistyczne grupy. Albo bóg wielorakich teofanii, miłośnik wizji, objawień, cudów i teatralnych przewrotów, jakiego domagałby się swoisty, mglisty pietyzm.

⁴ Ch. Taylor, *L'âge séculier*, Paris, Seuil-Boréal, 2011.

Szerokie kręgi współczesnego społeczeństwa nie wahają się porzucić przesłania tradycyjnych religii, uznanych za zbyt „ciężkie”, po czym kierują się w stronę form świętości magicznej lub do Boga pojmowanego jako „zapchajdziurę” naszej niemocy, jak to przewidział Dietrich Bonhoeffer. Można by jeszcze długo kontynuować katalogowanie takich zjawisk religijnych, jak w czymś w rodzaju kalejdoskopu: lekkie tknięcie wystarczy do zmiany obrazu, ale podstawowe zasady pozostają te same.

Ale, jak już powiedzieliśmy, istnieje również inne, przeciwstawne zjawisko, jakim jest powierzchowna obojętność. Kierkegaard zanotował w swoim *Dzienniku*:

„Statek znajduje się w rękach kucharza okrętowego, a to, co przekazuje megafon dowódcy, nie jest już kursem statku, ale jutrzejszym menu”

Z rękami wzniesionymi do adoracji przed Molochem masowej komunikacji, współczesny człowiek wie wszystko o jedzeniu i ubraniu, o modzie i dobrach konsumpcyjnych, ale nie jest już w stanie zadawać sobie autentycznie „humanistycznych”, dotyczących ducha i kultury, pytań, które dręczą sumienie, nie zna (albo nie ma żadnego interesu w odkrywaniu) sensu życia, korzeni bytu, drogi do dobra i zła, celu istnienia. Zna cenę wszystkiego, ale ignoruje prawdziwą wartość rzeczywistości.

4. Prawdy ostateczne i „przedostateczne”

W obliczu tych dwóch opcji, sakralności spirytualistycznej i zsekularyzowanej obojętności, jak powinien zachować się człowiek wierzący? Wybór musi być nie tylko kulturowy (który, powtórzmy, pozostaje niezbędny), ale także stanowić świadectwo. Ale jest to możliwe tylko wtedy, gdy chrześcijaństwo, i, zachowując swoje miejsce, różne wyznania religijne, pozostaną sobą w prawdzie swego serca, poszukując i głosząc ostateczne prawdy o Bogu i Jego Słowie, o życiu, śmierci i życiu pozagrobowym, o dobru i złu, o sprawiedliwości i prawdzie, prowadzące do innego *par excellence*, transcendentnego, unikając dróg na skróty wiary „liofilizowanej”, komercyjnej czy po prostu ezoterycznej, o której mówiliśmy. Te ostateczne prawdy muszą jednakże

kolerować z „przedostatecznymi” prawdami konkretnego zaangażowania, prowadząc człowieka ku drugiemu, ku bratu.

To właśnie Kierkegaard, w *Śmiertelnej chorobie*, przypomniał przede wszystkim chrześcijańskiemu Zachodowi:

„Czyż nie wiecie, że bycie chrześcijaninem powoduje najwyższy niepokój ducha? Stanowi niecierpliwość wieczności, nieustający strach i drżenie, potęgowane przez perwersyjny świat, w którym się znajdujemy, który krzyżuje miłość!”

To jest właśnie napięcie augustyńskie, prawdziwe poszukiwanie tajemnicy Boga, transcendencji. I tak, jeśli obojętność, jeśli puste i próżne biadolenie jest przeciwieństwem autentycznej religii, to w stosunku do wierzącego prawdą jest, co napisał Julien Green w swoim *Dzienniku*: „Dopóki odczuwają niepokój, mogą być spokojni”

W związku z tym musimy egzorcyzmować ryzyko przeciwne: tę duchowość, tak częstą dzisiaj, która oddala się od historii w kierunku nieba mitycznego i mistycznego, religijność, która poprzez mglisty spirytualizm czy fundamentalizm, ignoruje złożoność rzeczywistości i relacji oraz unicestwia godność wolności osobistej pod imperatywem świętej wyroczni. Bez wątplenia, Kościoły i wyznania religijne nie mogą ograniczyć się do działania w charakterze agencji charytatywnych i sprowadzać swoich wymagań moralnych do misji pomocy społecznej. Ale nie mogą również wprowadzać swoich krzyży, gwiazd Dawidowych, półksiężyców, mantr i innych znaków świętości na place miast, by żądać teokracji, gardząc jedynym politycznym *logion* Jezusa: „Oddajcie Cezarowi to, co jest cesarskie, a Bogu to, co boskie” (por. Mt 22, 21). Prorok Elias, który marzył o Bogu piorunów, burzy i trzęsienia ziemi, musiał odkryć, że prawdziwym Bogiem jest *qol demamah daqqah*, „szepc łagodnego powiewu” (por. 1 Krl 19, 12).

Nie oznacza to, że jest On Bogiem abstrakcyjnym lub kameleonalnym. W tym sensie chrześcijaństwo jest oryginalne w swojej doktrynie o Wcieleniu, jak wspomniano wyżej. Głębokie i „skandaliczne” wcielenie prowadzi do cierpienia i śmierci. „Bóg czyni siebie bezsilnym i słabym w świecie” – pisał Bonhoeffer w *Oporze i uległości* – „i dlatego staje przy nas, aby nam pomóc. Bóg nie pomaga nam przez swoją wszechmoc, ale przez swoją bez-

silność!” Simone Weil widziała w krzyżu Chrystusa jedyną odpowiedź na zagrażającą tajemnicę bólu. I właśnie z powodu tej „historyczności” Boga, człowiek i boskość mają spotkać się nie w złotych niebiosach, ale na zakurzonych ulicach, w działaniu i w konkretnym dniu. Głoszenie Ewangelii musi więc być jak sól w oku współczesnego społeczeństwa i kultury.

Krótko mówiąc, wiara chrześcijańska musi mówić o Bogu, nie pomijając milczeniem człowieka, musi śpiewać po gregoriańsku, ale również bronić sprawiedliwości i pokoju, musi głosić królestwo Boże, zagrzebując je, jak ziarno, w kamienistej, zaśmieconej glebie historii. Zapożyczając obraz od Wittgena-Steinera, chrześcijaństwo podpływa do wybrzeża tej wyspy, jaką jest człowiek, obserwuje jej skończone granice, nawiguje wzdłuż linii brzegowej i zarzuca kotwicę, ale jednocześnie pokazuje, że tam, na tym wybrzeżu, biją fale Oceanu, czyli wieczności i nieskończoności.

5. Droga świadectwa: *Evangelii gaudium*

Aby zilustrować tę drogę świadectwa wiary chrześcijańskiej, chcielibyśmy zaproponować trzy konkretne przykłady.

I – Pierwszym z nich jest adhortacja apostołska *Evangelii gaudium* (24 listopada 2013 r.)⁵, która stanowi zarówno chronologicznie jak i logicznie program teologiczno-duszpasterski papieża Franciszka. Dokument ten zawiera obszerny opis społeczno-kulturowy świata, w którym żyjemy, przedstawiony w bardzo szczegółowych ramach, z podkreślonymi aktualnymi wyzwaniem, począwszy od sekularyzmu i obojętności, które przedstawiliśmy powyżej.

Papież angażuje się jednak również w podążanie drogą świadectwa, aby Ewangelia nie była tylko odniesieniem kulturowym, „wielkim kodem” kultury zachodniej, jak się mówi, ale aby rozwijała swoją zdolność do zbawienia, lub, przynajmniej, do przyciągania duchowego. *Evangelii gaudium* postępuje linią, którą my sami postępowaliśmy do tej pory: nie rozłączać nigdy kultury i świadectwa. Dokument ten jest pełen sugestii, niemal na każdej stronie – a wypada doliczyć do nich otwartość następnej encykli-

⁵ Franciszek, encyklika *Evangelii gaudium*, Watykan 2013.

ki, *Laudato si'*, na temat realiów świata fizycznego, tego nadzwyczajnego dziedzictwa, powierzonego na nasze ręce, przez Stwórcę, tej niezbędnej podstawy do każdego ludzkiego działania.

Jeżeli chcemy wyciągnąć z adhortacji jakieś konkretne propozycje dla świadectwa Kościoła w świecie, możemy zaproponować trzy drogi kulturowe, spośród wszystkich propozycji zawartych w tekście papieskim.

A. Pierwszą jest droga inkulturacji, która opiera się na przekonaniu, potwierdzonym w całym tekście, o płodnym bogactwie Ewangelii i obecności „zasiewu Słowa” rozsianego przez Ducha Świętego na wszystkie stworzenia ludzkie i wszystkie kultury (n. 68). W tej właśnie perspektywie Papież – świadomy, że „nie byłoby zgodne z logiką Wcielenia myśleć o chrześcijaństwie monokulturowym i uniformistycznym” (n. 117) i że „chrześcijaństwo nie jest jedynym modelem kulturowym” (n. 116) – przyłącza się do oświadczenia biskupów Oceanii, zachęcając Kościół, by „uczynił prawdę Chrystusa zrozumiałą i przedstawił ją sposobami zainspirowanymi tradycją i kulturą tamtych regionów” i zachęcając „wszystkich misjonarzy do pracy w harmonii z miejscowymi chrześcijanami, żeby sprawić, by wiara i życie Kościoła były wyrażane w prawowitych, właściwych dla każdej kultury, formach”

Tak więc „ostatecznie powinno się dążyć do tego, aby głoszenie Ewangelii, wyrażonej w kategoriach właściwych kulturze, w której jest głoszone, spowodowało nową syntezę z tą kulturą” (n. 129). W tym momencie, „kiedy pośród jakiegoś ludu została inkulturowana Ewangelia, w swoim procesie przekazu kulturowego, przekazuje również wiarę na coraz to nowe sposoby; stąd doniosłość ewangelizacji rozumianej jako inkulturacja” (n. 122). To właśnie poprzez tę „inkulturacyjną” drogę Ewangelii można by wniknąć w ascetyczny horyzont sekularyzacji z silną propozycją. Krótko mówiąc, papież Franciszek nigdy nie przestaje podkreślać konieczności „imperatywnej potrzeby ewangelizowania kultur w celu inkulturacji Ewangelii”. W krajach o tradycji katolickiej będzie to kwestia towarzyszenia, troszczenia się, i umacniania bogactwa już istniejącego, a w krajach o innych tradycjach religijnych lub głęboko zsekularyzowanych, będzie to kwestia wspierania nowych procesów ewangelizacji kultury, nawet jeśli będzie to zakładało projekty bardzo długoterminowe (n. 69).

B. Ścisłą konsekwencją drogi inkulturacji jest druga droga, droga dialogu, która stale przewija się przez adhortację, ale także przez całe magisterium papieża Franciszka, jako serce chrześcijaństwa, które nie jest religią władzy, ale spotkania, miłości i wzajemności. Zasada ta została sformalizowana przez świętego Pawła, który stwierdza: „Wszystko badajcie! Trzymajcie się tego, co dobre/piękne (*kalon*)” (por. 1 Tes 5,21). Jak mówi grecka etymologia tego słowa, dialog zakłada związek (*dia-*) między dwoma *logoi*, czyli różnymi wizjami rzeczywistości, ale bez irenizmów ani łatwych konkordancji, jako że przyimek *dia-* oznacza także zejście w głąb dyskursu. Dialog jest więc przeciwstawiony pojedynkowi i przedstawiony jako duet, w którym nawet przeciwstawne głosy, jak bas i sopran, współistnieją, rzucając sobie wyzwanie, i, nie tracąc swojej tożsamości, tworzą harmonię.

Tak więc „nadszedł czas, by mając na uwadze kulturę, która dostrzega wartość dialogu jako formy spotkania, dążyć do zgody i do wspólnych ustaleń, nie izolując się od troski o społeczeństwo sprawiedliwe, zdolne do pamięci i bez wykluczania kogośkolwiek” (n. 239).

W ten sposób tworzy się nowa wspólnota w duchu *caritas*, w której wszyscy włączeni są w otwarte spotkanie, tak, aby dialog stał się również duszą polityki, duszpasterstwa, społeczeństwa. Oczywiście, Papież nie wyklucza bardziej specyficznych form dialogu, takich jak dialog teologii z innymi dyscyplinami nauki i doświadczeniami (n. 133). W szczególności wymienia „Dziedziniec Pogan” jako jeden z „nowych Areopagów” (n. 257), który powinien rozwijać się w różnych typologiach, albo ogólnych, związanych z metropoliami i szerokimi kręgami społecznymi albo poszczególnych, dla konkretnych grup społecznych (dzieci, młodzież, robotnicy, więźniowie, sędziowie, ekonomiści, nauczyciele, sportowcy, artyści, naukowcy, filozofowie, zarządzający itd.)

C. Wreszcie trzecia droga, klasyczna, ale teraz odnowiona i zawsze atrakcyjna, to *via pulchritudinis*. Cały paragraf *Evangelii gaudium*, 167, przypomina, jak cenny jest ten wybór dla tradycji Kościoła i dla samego Papieża, opierającego się na słowach Augustyna: „Kochamy tylko to, co piękne” (*De musica* VI, 13, 38). Nie chodzi o szerzenie relatywizmu estetycznego, teologii czysto estetycznej, à la Herder czy à la Chateaubriand, która nie jest

bez znaczenia, ponieważ ma na celu stworzenie chrześcijaństwa estetyzującego, zdolnego do pobudzania wyobraźni, do poruszania uczuć, do tworzenia dzieł sztuki, co jest ważnym aspektem, a o czym świadczy cała tradycja zachodnia.

Przeciwnie, jak stwierdza Hans Urs von Balthasar w *Chwale i krzyżu*, jest to estetyka teologiczna, która obok uniwersaliów *verum* i *bonum* bierze pod uwagę także *pulchrum*. To właśnie samo Objawienie, jego podmiot założycielski, Bóg, jest i oświecła piękno teofaniczne, tzn. chwalebny manifestację transcendentnej rzeczywistości Bożej, otwartej na spojrzenie i zaangażowanie człowieka, na *Wahrnehmung*, na „postrzeganie prawdy”, na *Schau*, „wizję”, która kontempluje *Gestalt*, najwyższą „postać” takiego piękna w ludzko-boskiej postaci Chrystusa, doskonale objawienie transcendentnej „chwały” Bożej. To właśnie na tę ścieżkę zaprasza nas Papież, abyśmy nią podążali, pomimo brzydoty i okropności współczesnej kultury, i ciężkich doświadczeń życiowych. W szczególności Papież wzywa Kościół do „wykorzystania sztuki w dziele ewangelizacji, w ciągłości z bogactwem przeszłości, ale także w różnorodności jej licznych współczesnych form wyrazu, aby przekazywać wiarę w nowym języku przypowieści”⁶ (n. 167).

Nie bez znaczenia jest fakt, że *Statuti d'arte* artystów sienneńskich z XIV wieku zaczynały się od stwierdzenia: „Jesteśmy tymi, którzy pokazują ludziom nieumiejącym czytać cuda dokonane przez wiarę” Już Jan Damasceńczyk sugerował: „Jeśli przyjdzie poganin i powie ci: «Pokaż mi swoją wiarę!» to zaprowadź go do kościoła, pokaż mu wystrój, jakim jest ozdobiony i wyjaśnij mu serię świętych ikon” (PG 95, 325). Papież Franciszek kontynuuje:

„Trzeba zdobyć się na odwagę szukania nowych znaków, nowych symboli, nowych sposobów dla przekazania Słowa, różnych form piękna, pojawiających się w różnych środowiskach kulturowych, także tych niekonwencjonalnych form piękna, które być może dla ewangelizatorów

⁶ Wyrażenie Benedykta XVI, *Przemówienie z okazji projekcji filmu dokumentalnego: « Art et foi – via pulchritudinis »* (25 października 2012), w „L'Observatore Romano” z dn. 27 października 2012, s. 7.

nie mają większego znaczenia, ale dla innych stały się szczególnie atrakcyjne (n. 167)”

II – Drugim przykładem świadectwa chrześcijańskiego może być jego obecność, złożona, delikatna, ale absolutnie konieczna, w nauce i technice, które stanowią dominujący horyzont współczesnej kultury. Odwołamy się tylko do trzech rozdziałów o pierwszorzędnym znaczeniu na płaszczyźnie etycznej i antropologicznej, gdzie wizja chrześcijańska nie powinna obawiać się pełnienia swojej pozytywnej i krytycznej funkcji.

A. Myślmy przede wszystkim o genetyce i możliwej manipulacji w DNA: trzeba uznać znaczenie interwencji, które leczą tak wiele patologii, ale trzeba również przywrócić szlachetny i wzniosły obraz osoby ludzkiej, zgodny z kategoriami biblijnymi, przeciwstawiając się wszelkim pokusom pychy. Bardzo znaczący w tym względzie jest dokument Komisji Biblijnej: *Qu'est-ce que l'homme (Ps 8,5)? Un itinéraire d'anthropologie biblique* (30 września 2019 r.).

B. Neurobiologia jest kolejną dziedziną. Zgodnie z tradycją platońską i chrześcijańską umysł (dusza) i mózg należą do różnych płaszczyzn: metafizycznej i biochemicznej. Koncepcja arystotelesowsko-chrześcijańska, odróżniając merytoryczną autonomię umysłu od materii mózgowej, przyznaje, że ta ostatnia jest instrumentalnym warunkiem dokonywania czynności umysłowych i duchowych. Z kolei bardziej „fizykalistyczny” model, rozpowszechniony we współczesnym świecie, nie waha się zredukować umysłu i duszy do prostego, neuronalnego układu odniesienia, niekiedy na gruncie teorii ewolucji.

Stawką jest tu tożsamość człowieka, który z pewnością posiada fundamentalne powiązanie w relacji umysł-mózg (jakkolwiek byśmy tego powiązania nie rozumieli), co przy strukturalnym działaniu na tę rzeczywistość jest równoznaczne z ponownym zdefiniowaniem pojęcia osoby ludzkiej. Wydłuża się lista problemów filozoficznych, teologicznych i etycznych, w które wiara powinna interweniować ze swoją własną wizją: jak przy takim podejściu usytuować wolę, świadomość, wolność, odpowiedzialność, decyzję, interpretację zdobytych informacji, a przede wszystkim pochodzenie myśli, interpretację symboliczną, interpretację sztuki, a w ostatecznym rozrachunku samego „ja”?

C. Ponadto, ta perspektywa prowadzi nas, bez naruszania ciągłości, do ostatniego etapu, do „maszyn myślących”, czyli sztucznej inteligencji. „Trzecia generacja maszyn” i robotyka pozwoliły na stworzenie maszyn coraz bardziej samodzielnych. Płynące z tego korzyści w dziedzinie medycyny, produkcji, zarządzania i administracji są niezaprzeczalne. Jednakże, zwłaszcza w tej ostatniej dziedzinie, pojawiają się pytania o przyszłość pracy, która w klasycznej i biblijnej wizji jest pojmowana jako czynnik stanowiący o hominizacji (biblijne „uprawianie [ogrodu] i zachowanie [go]” oraz „nadawanie imion” wszystkim stworzeniom).

W dziedzinie antropologii kwestie te stają się jeszcze bardziej naglące, szczególnie, że niektóre maszyny już dzisiaj posiadają godną uwagi zdolność „przywłaszczania” języka, tworząc w ten sposób informacje w sposób autonomiczny. Dziedziny etyczne i duchowe są jeszcze bardziej istotne. Jakie wartości moralne można zaprogramować w algorytmach prowadzących myślącą maszynę do podejmowania decyzji, wobec pojawiających się przed nią scenariuszy, w których może zostać wezwana do dokonania wyboru mającego wpływ na życie stworzeń ludzkich? Kwestie te dotyczą w szczególności tak zwanej „silnej sztucznej inteligencji” (*Artificial General Intelligence* lub *Strong AI*), której systemy zaprogramowane są w kierunku samodzielności maszyny, posuwając się do ulepszania i odtwarzania zakresu własnego działania, z własnej inicjatywy, tak aby osiągnąć pewnego rodzaju „samoświadomość”

6. Chrześcijański kerygmat w czasach pandemii

Możemy zakończyć ten przegląd – niepełny, w tym sensie, że moglibyśmy jeszcze przedstawić świat komunikacji i mediów społecznych jako kolejny obszar, w którym chrześcijaństwo może wyrzucić swoją siłę świadectwa i przyciągania – trzecim przykładem, który jest w pewnym sensie następstwem poprzedniego. Jest on związany z doświadczeniem, które dotknęło całą planetę: pandemią Covid-19, która objęła wiele fundamentalnych wartości naszych społeczeństw. To prawda, że nie ma już dziś wielkich intelektualistów, którzy potrafiliby wydobyć z przeżytej rzeczywistości interpretację symboliczną, jak Camus

w *Dzumie* (1947), w świetle teodycei, w kontynuacji *Braci Karamazow* Dostojewskiego.

Natomiast na płaszczyźnie chrześcijańskiej pojawiła się silna obecność, z całą mocą autentycznej ewangelizacji, w epoce komunikacji informatycznej. To obraz w Mondovision, przedstawiający papieża Franciszka na opustoszałym Placu św. Piotra, w strugach deszczu ze znakiem Krucyfiksu, medytującego słowa Ewangelii o uciszonej burzy. Ta scena z 27 marca 2020 r. przedstawia wspaniałą, jedyną w swoim rodzaju, syntezę duchowego podejścia do pandemii. Papież na nowo umieścił to doświadczenie, dla wierzących i niewierzących, w samym sercu chrześcijaństwa. Bóg chrześcijan różni się bowiem od boga pogan, bożków klasycznego panteonu, osamotnionych w swoim złotym świecie Olimpu, nieczułych na ludzkie cierpienie. Przeciwnie, Bóg chrześcijan jest Bogiem, który zdecydował się, poprzez Wcielenie, przyjąć naszą tożsamość, złożoną z radości, ale przede wszystkim z ograniczeń, cierpienia i śmierci.

Chrystus także bał się śmierci, która nadeszła dla Niego, tak jak nadejdzie i dla nas, pomimo wcześniejszego błagania: „Ojcze, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich” On również doznał odejścia przyjaciół i uczniów, i, jak wielu samotnych chorych, został opuszczony przez wszystkich. On także był poraniony na ciele, doświadczając najgorszego rodzaju samotności, milczenia Ojca („Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”). I w końcu On także, ukrzyżowany, zmarł, jak wielu chorych na koronawirusa, przez uduszenie, po wydaniu ostatniego tchnienia. W tym momencie nie pochylał się nad chorymi, by uzdrawiać, jak to czynił wiele razy wcześniej, to On był teraz cierpiący, podlegający śmierci. Nie uwalniał od zła, ale doświadczał, tak jak my, zła fizycznego i wewnętrznego.

A jednak, kiedy Jego ludzkie ciało było już martwe, kiedy przenoszono je, jak tyle ofiar wirusa w ostatnich czasach, był nadal Synem Bożym. Dlatego właśnie, doświadczając w swoim ciele naszego ubogiego, kruchego i śmiertelnego człowieczeństwa, umieścił w nim zasiew wieczności i nadziei, przeznaczony do wzrostu. To jest właśnie sens Misterium Paschalnego, „ta druga strona życia w stosunku do tej, która jest zwrócona ku nam”, jak powiedział Rilke. W świadectwie papieża Franciszka i w świadectwie wielu chrześcijan, którzy poświęcili się miłosiernej służbie wobec ubogich, chorych i wykluczonych, ujawnia się

pełnia mocy przesłania ewangelicznego. Musimy uznać, że doświadczenie ciężkiej próby, bólu, zła – które w chrześcijaństwie staje się misterium epifanii w Jezusie Chrystusie, tak jak już było, w innej perspektywie, w *Księdze Hioba* – było i jest okazją do ukazania samego sedna chrześcijańskiego postrzegania świata.

Ujawniła się wielkość nauki, ale również jej ograniczenia: pandemia przewróciła hierarchię wartości, na której szczycie nie znajdują się już ani pieniądze, ani władza. Lockdown, który zmusił młodych i starych, ojców i synów, do życia razem, na nowo ukazał cierpienia i radości relacji, które nie były już tylko wirtualne. Pandemia uprościła rzeczy zbędne, i przywróciła nam te istotne. Zmusiła nas wszystkich do odczytywania w oczach naszych bliskich naszej własnej śmierci. Sprawiała, że staliśmy się braćmi i siostrami Hioba, dając nam prawo do protestowania przed Bogiem, do zwracania się do Niego z naszymi prośbami i naszymi smutkami.

Przede wszystkim jednak ujawniła ona najwyższą wartość, zarówno ludzką, jak i religijną, która leży w samym sercu najważniejszego, moralnego kerygmatu chrześcijaństwa. Dobrze znana jest powieść kolumbijskiego pisarza Gabriela Garcíi Márqueza *Miłość w czasach zarazy* (1985), której tytuł można by zaadaptować do koronawirusa. Jest to tytuł, który okazał się adekwatny w stosunku do tak wielu lekarzy, pielęgniarek, pracowników służb, chrześcijan i niechrześcijan, gotowych wyjść ponad nakaz „kochania bliźniego jak siebie samego”, by podążyć za ekstremalnymi słowami Jezusa: „Nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za tych, których kocha”.

Dla przykładu, i bezpretensjonalnie, chcielibyśmy odczytać aktualne wydarzenia przez prosty pryzmat chrystologiczny, mogący poruszyć zarówno wierzących, jak i niewierzących. Pojawiło się ostatnio słowo, którego ludzie używają, nie zawsze dobrze je rozumiejąc, słowo „rezyliencja”. Pochodzi od łacińskiego *resilire*, „odskoczyć do tyłu, sprężynować”, używanego do określenia zdolności niektórych materiałów, takich jak metale, do przyjmowania ciosów bez złamania, i do powrotu do pierwotnej formy. Przenosząc to na grunt psychologii, byłby to proces poznawczy, emocjonalny i behawioralny, który przepracowuje cierpienie, straty, żalobę i szok psychiczny poprzez ich przezwyciężanie, odbudowując strukturę wewnętrzną i rozwijając wewnętrzną energię, której istnienia się nie podejrzewało.

Można zatem mieć nadzieję, że ludzka zdolność do rezyliencji (*résilience*) pozwoli na pełen powrót do życia osobistego i wspólnotowego. Ta kategoria psychofizyczna musi być jednak powiązana z misją, którą realizuje wiara, poprzez teologiczną cnotę nadziei i w znajomości prymatu łaski i zbawienia pochodzącego od Boga. 365 razy w Biblii, w różnych słowach, rozbrzmiewa to Boże napomnienie: „Nie bójcie się” Jest to praktycznie „dzień dobry”, które Bóg powtarza każdego ranka. Powtarza je również w tych trudnych czasach, w których żyjemy. A dla tych, którzy nie mają wiary lub ją stracili, przydatne może być wyznanie cytowanego wyżej pisarza Garcíi Marqueza: „Niestety, w moim życiu nie ma miejsca dla Boga. Mam tylko nadzieję znaleźć miejsce w Jego”

tłumaczenie z języka francuskiego: Teresa Woźny

Nota o Autorze: Gianfranco Ravasi, ur. w 1942 r., egzegeta, członek Papieskiej Komisji Biblijnej, prefekt Biblioteki Ambrozjańskiej (Mediolan) w latach 1989-2007, mianowany na kardynała przez Benedykta XVI w 2010 r., przewodniczący Papieskich Rad Kultury, Archeologii Sakralnej i Dziedzictwa Kulturowego Kościoła. Od 1988 do 2001 roku kierował *Nuovo dizionario di teologia biblica*. Wśród jego licznych publikacji po francusku należy wymienić, *Psalmy: adaptacja dzieła w trzech tomach*, Robert Michaud, éd., Éditions Paulines, Montreal, 1993; *L'Église, cité du Dieu vivant: splendeurs et misères des communautés du Nouveau Testament*, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 2004.

Bibliografia:

- Benedykt XVI, *Przemówienie z okazji projekcji filmu dokumentalnego: «Art et foi – via pulchritudinis»* (25 października 2012), w: „L'Observatore Romano” z dn. 27 października 2012, s. 7.
- Franciszek, encyklika *Evangelii gaudium*, Watykan 2013.
- Jan Paweł II, *Przemówienie z dnia 26 kwietnia 1979*.
- Meier J.P., *Un certain juif, Jésus. Les données de l'histoire*, Paris, Le Cerf, 2004-2018.
- Taylor Ch., *L'âge séculier*, Paris, Seuil-Boréal, 2011.