

STANISŁAW T. ZARZYCKI SAC

WZAJEMNA RELACJA POMIĘDZY KULTURĄ
A WIARĄ I DUCHOWOŚCIĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ –
RYS HISTORYCZNY

THE COMMON RELATIONS AMONG CULTURE
AND FAITH, CHRISTIAN SPIRITUALITY –
HISTORIC VIEW

A b s t r a c t. The broken relation among culture and faith becomes “drama of our times” (Paul VI), thus, overcoming that broken relation has always been a challenge for the Church, catholic theology and spirituality. This article, first, signals the penetration of culture into Christianity and makes you more familiar with what ancients fought about culture. And next, gives two positive examples about shaping the culture through the faith; first, in the Karolin epoch (VII – IX century), using the example of benedict monks’ contribution, second, in the golden era of French spirituality (XVII century), using the examples of Saint Francis Salezy’s spiritual teachings and Saint Vincenty Paol’s educational and charity works. The further part of the article shows the progressing departure of culture from faith beginning with French Renaissance and through the era of Enlightenment until the complete cessation of common relation in philosophical currents of XIX century. The last part of the article shows the new relation of the Church to the world and culture initiated by the Second Vatican Council, which further was continued and developed through the teachings of the Popes Paul VI and John Paul II, and evangelism activity. Such relation is based upon a wide understanding of culture (what was worked out by secular science and expresses themselves (among other things) in inculturation of the faith, faith’s creative role of culture and intermediary role of faith in realization of evangelisation.

Key words: culture; faith; education; liturgy; humanism; atheism; symbiosis of faith and culture.

W adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II stwierdził, że nasz kontynent cierpi na amnezję polegającą na „[utracie] pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, [której] towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię” [...] Wsłuchując się w głosy Ojców Synodu poświęconego Europie (1999), wezwał do powrotu do wiary w Chrystusa, „źródła nadziei, która nie zawodzi” i do rozpoznania na nowo w tej wierze „daru leżącego u początków jedności duchowej i kulturowej ludów Europy, który dzisiaj i w przyszłości stanowić może zasadniczy wkład w ich rozwój i integrację”¹. Mając świadomość tej sytuacji katolicy europejscy pytają o sposób przezwyciężenia owej amnezji kulturowej i widzą możliwość odzyskania i umocnienia swej tożsamości m.in. przez powrót do swych chrześcijańskich korzeni. W jaki sposób w historii duchowości chrześcijańskiej kształtowały się związki pomiędzy wiarą i kulturą oraz kiedy wiara okazała się szczególnie kulturotwórcza?

1. POJĘCIE KULTURY W STAROŻYTNOŚCI

Słowo „kultura” (od łac. *cultura*, a to słowo od *colere*) miało trzy podstawowe znaczenia: 1) uprawa, zwłaszcza roli (dziś „agrokultura”); 2) moralne, duchowe doskonalenie oraz (3) cześć, uwielbienie okazywane Bogu². Dostrzegając podobieństwo pomiędzy uprawą roli (*collo, colere, cultum*) a wychowaniem człowieka, jako że w pierwszym przypadku chodzi o przygotowanie i pielęgnowanie ziemi, aby wydała plony, a w drugim o to, aby człowiek pozbył się wad i ukształtował w sobie odpowiednie cnoty, Cyceron wprowadził drugie znaczenie słowa, a mianowicie „kultura ducha” (*cultura animi*)³. Ta etymologia pokazuje, że klasyczne rozumienie kultury jest związane z na-

¹ Nr 7, 18, w: JAN PAWEŁ II, *Dziela Zebrane*, t. II, *Adhortacje*, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 863, 867.

² *Słownik łacińsko-polski*, t. I, red. M. Plezia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 805.

³ Obok tego wyrażenia przez jakiś czas funkcjonowało inne - *cultus animi*, pochodzące od Horacego. Pojęcie *cultura*, odnoszące się do człowieka, zostało z czasem przejęte przez języki: francuski, angielski i niemiecki. Podobnie rzecz się miała z wyrażeniem *cultus*. H. HILGERS-SCHELL, H. PUST, *Culture und Civilisation im Französischen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, w: *Europäische Schlüsselwörter*, t. III, *Kultur Und Zivilisation*, Max Hueber Verlag, München 1967, s. 2.

turą, którą przez czynność rozumną człowieka można dopełniać, udoskonalać⁴. Kultura nie jest naturą, w tym przypadku ziemią, ale czynnością rozumną człowieka przemieniającego tę ziemię, dokonującego na niej zasiewu itp. W mówieniu o kulturze, w humanistycznym znaczeniu, język łaciński potrzebował parafrazy, np. w formie: *humanus civilisque cultus*. (Także słowo *cultus* – od *colere*, było stosowane na określenie kultury umysłowej, kształcenia ducha)⁵. Podane wyrażenie łacińskie określało wykształcenie, jakim cieszył się wolny obywatel rzymski. Człowiek zaś, nie będący obywatelem rzymskim, był postrzegany jako pozbawiony kultury, a niewolnik jako nie uczestniczący w żadnej kulturze. Ta bowiem mogła być wówczas jedynie przywilejem elity osób⁶. Słowo *cultus* w środowisku rzymskim wyrażało przede wszystkim cześć, kult oddawany bogom⁷.

Wpływ kultury rzymskiej na chrześcijaństwo nie dotyczy kultu religijnego, lecz pewnych przejawów kultury intelektualnej, do których zalicza się np. wysoko rozwinięty język łaciński i jego wpływ na jasność myślenia tych, którzy nim mówili, rzymskie prawo, które okazało się pomocne w organizacji Kościoła od czasu Konstantyna Wielkiego.

O wiele większy wpływ na chrześcijaństwo miała, powstała wcześniej, kultura grecka, która pomimo tego że Rzymianie podporządkowali sobie Hellenów, wywarła wpływ na kulturę rzymską, zwłaszcza zaś na jej filozofię. Klemens Aleksandryjski, na przykład, tak bardzo doceniał wartości kultury greckiej, że określił ją jakby „Trzecim Testamentem”. Zdaniem René Irénée Marrou, autora *Historii wychowania w starożytności*, bardziej niż słowa: *tropos*, *ethos*, *nòmos*, które w sposób przybliżony wyrażały sens współczesnego słowa „kultura”, oddawało ją gr. słowo *paideia*⁸. Twierdzi on, że to słowo (od którego pochodzi polski rzeczownik „pedagogika”) wyrażało czynność wychowania dziecka i przewidywany efekt procesu wychowawczego, skutek wychowania, dlatego też przez Cyncerona było tłumaczone na język

⁴ P. JAROSZYŃSKI, *Nauka w kulturze*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002, s. 321.

⁵ *Słownik łacińsko-polski*, t. I, s. 805.

⁶ A. DONMDEYNE, *Promozione e progresso della cultura*, w: *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale „Gaudium et spes”*, red. E. Giammancheri, Queriniana, Brescia 1967, s. 193.

⁷ L. DOLLOT, *Culture individuelle et culture de masse*, Presses Universitaires de France, Paris 1974, s. 18.

⁸ Tłum. S. Łoś, Warszawa 1989, s. 36.

łaciński za pomocą słowa *humanitas*⁹. Historia słowa *paideia* sięga V w. przed Chr. kiedy to oznaczało ono: „karmienie”, „chowanie dzieci”, „wychowanie fizyczne” (Ajschylos); w filozofii Platona natomiast oznaczało kształcenie intelektualne, etyczne i religijne oraz teorię i skutek wychowania¹⁰. Arystoteles pod tym słowem rozumiał proces wychowania dziecka oddziałujący na jego umysł, wolę, duszę i władze sprawcze oraz jego efekt osiągany za pomocą odpowiednich środków, czyli poznanie intelektualne, ukształtowaną postawę moralną, odniesienie do Boga i rozwinięte zdolności estetyczne, artystyczne (sztuka). Stagiryta uważał, że religia jest jedną z czterech części kultury¹¹. Chrześcijańskie widzenie tego związku winno być odmienne ze względu na fakt transcendowania kultury przez religię, czyli jej wyższość nad nią, z drugiej strony religia chrześcijańska, jak się okazuje, pozostaje zawsze w ścisłym związku z kulturą i przez nią się wyraża. Wspomniany Klemens Aleksandryjski podaje szereg znaczeń słowa *paideia*, które można sprowadzić do czterech: 1) proces wychowawczy o charakterze intelektualnym, moralnym, obyczajowym; 2) całość wartości, w relacji do których jest on prowadzony; 3) nauka o wychowaniu i (4) osiągnięte wykształcenie ogólne w filozofii greckiej, dialektyce i uzyskanie mądrości¹². Porównując znaczenie tego terminu u Aleksandryjczyka z tym u greckich filozofów, można stwierdzić, że zapożycza on je od nich. Myśl wczesnochrześcijańska przejęła także stoickie rozumienie kultury umysłowo-duchowej, dzięki czemu pojawiły się określenia: *cultura Christi*, *cultura Christianae religionis*, *cultura doloris* itp.¹³ Jest to zrozumiałe, gdyż kształtująca się w pierwszych wiekach teologia chrześcijańska potrzebowała filozofii platońskiej, neoplatońskiej i stoickiej jako refleksji intelektualnej nad życiem ludzkim i chcąc przekazać orędzie Ewangelii w środowisku greckim, chciała je wyrazić w mentalności greckiej. Zdaniem Jana Pawła II, duch starożytnej Grecji i Rzymu, asymilowany w historii, znalazł w tradycji judeochrześcijańskiej siłę zdolną do harmonizacji z wartościami typowo chrześcijańskimi, konsolidacji z nimi i rozwoju¹⁴.

⁹ L. DOLLOT, *Culture individuelle et culture de masse*, s. 16-17.

¹⁰ *Protagoras*, 327d; 342d.

¹¹ *Politica*, VIII. Por. Cz.S. BARTNIK, *Teologia kultury* (Dzieła Zebrane, 6), Drukarnia STANDRUK, Lublin 1999, s. 25.

¹² F. DRĄCZKOWSKI, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 6-62.

¹³ S. KOWALCZYK, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 14.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, 19; Gdy chodzi o judaistyczny

2. DWA PRZYKŁADY KSZTAŁTOWANIA KULTURY PRZEZ WIARĘ W HISTORII

Nie mogąc podjąć tego tematu w kontekście ogólnoeuropejskim, ograniczamy się tu do kontekstu Galii i Francji, najstarszej córki Kościoła (*La Fille aînée de l'Eglise*) na przestrzeni jej długiej historii, z której wyodrębniamy tylko dwa okresy duchowości.

2.1. W czasie „renesansu karolińskiego”

Mówiąc o relacji pomiędzy wiarą a kulturą w „epoce karolińskiej” mamy na myśli relacje istniejące w społeczeństwie żyjącym na dawnych północno-wschodnich terenach Galii rzymskiej, obecnie należących do południowo-wschodniej Francji i południowo-zachodnich Niemiec. W drugiej połowie VIII w. do władzy w istniejącym tam państwie doszedł Karol Wielki, który w 800 r. został koronowany przez papieża Leona III na cesarza. Dynastia Karolingów miała aspiracje „odnowienia Cesarstwa Rzymskiego”. Faktycznie do tego nie doszło. Stając się imperatorem, Karol Wielki postanowił powrócić do kultury rzymskiej, do jej form i systemu administracji, aby w ten sposób móc skutecznie budować jedność pośród narodów wchodzących w skład jego państwa. Ponadto bliską mu była augustyńska idea społeczeństwa i cywilizacji, idea państwa Bożego (*civitas Dei*), czyli państwa, w którym prawo Boże ma wpływ na kształtowanie sprawiedliwości społecznej.

Wielką jego troską stało się kształtowanie kultury religijno-duchowej, dzięki czemu owa epoka zostanie określona „renesansem karolińskim”. Doradcą Karola Wielkiego był mnich anglosaski, teolog, filozof i pedagog Alkuin. Wraz ze swymi uczniami wprowadził on jednolity ryt liturgiczny na terenie całego imperium, poczynając od niektórych, wcześniej wybranych ośrodków zakonnych. Razem z biskupem Teodulfem dokonał ustalenia tekstu *Wulgaty*,

fundament kultury chrześcijańskiej, to zdaniem Nicolausa Lobkowicza, składają się na niego dwa elementy: 1) monoteizm, dzięki któremu „Europa dokonała radykalnego odbóstwienia świata przyrody”, do czego nie doszło w świecie Greków i Rzymian. Dzięki temu, że chrześcijanie mieli inne pojęcie o panowaniu Boga i przyjęli Jego polecenie, by czynić sobie ziemię poddaną, w Europie stał się możliwy rozwój nauki i opanowanie natury przez technikę; 2) Pojęcie człowieka ukształtowane w judaizmie i przekonanie o jego niepowtarzalnej indywidualności i nienaruszalności przygotowało grunt pod chrześcijańskie pojęcie osoby, które powstało w trakcie prowadzonych sporów trynitarnych i chrystologicznych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, N. LOBKOWICZ, *Czas kryzysu, czas przełomu*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo WAM, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1996, s. 9-11.

oczyszczając go od obcych naleciałości i korygując według Septuaginty. To zapoczątkowało odrodzenie klasycznego języka łacińskiego i reformę pisma polegającą na wprowadzeniu nowej czcionki – „karoliny”, czyli minuskuły karolińskiej. Odnowionym językiem łacińskim zaczęto posługiwać się nie tylko w liturgii, ale i w środowiskach intelektualistów i polityków cesarstwa. Karol Wielki zabiegał o rozwój kultury najpierw na swym dworze i zapraszał do siebie wybitnych intelektualistów z różnych stron Europy. W centrum imperium, Akwizgranie, utworzył „szkołę pałacową”, w której kształcili się arystokraci i duchowni, oraz *scholę cantorum*, w której uczono dzieci i młodzież łacińskiego śpiewu kościelnego. Podobne szkoły polecał zakładać na prowincjach. Studenci, wykształceni w sztukach wyzwolonych (na program szkolny, który z czasem stał się trwałym schematem systemu edukacji, składał się trzyletni kurs [gramatyki, dialektyki i retoryki, tzw. *trivium*], a w następnych latach kurs arytmetyki, geometrii, muzyki i astronomii [*quadrivium*]¹⁵) przez szkoły wiejskie, parafialne lub monastyczne, będą się kształcić w szkole katedralnej, w której będą zdobywać wiedzę teologiczną i przygotowanie duszpasterskie. W „szkole katedralnej” i w powstających potem „szkołach miejskich” będzie stosowana metoda wykładu polegająca na zastosowaniu *questio* do Pisma Świętego. Wiedza będzie przekazywana stylem „mówionym” przez stawianie kwestii rozpatrywanych w otwarciu się na Objawienie Boże, zaznajamianie słuchaczy z rozwiązaniami podanymi przez wcześniejszych znanych autorów. Ostateczne rozstrzygnięcie kwestii było dokonywane autorytatywnie przez mistrza i podane słuchaczom. To w tych szkołach miejskich, powstających już w epoce karolińskiej a rozwijających się w późniejszych wiekach, zostanie pogłębiona „teologia scholastyczna”¹⁶.

Zorganizowanymi ośrodkami kultury stały się wówczas zwłaszcza klasztory. Większość mnichów żyła według reguły św. Benedykta, pozostali według reguły św. Kolumbana przybyłego z Irlandii ze swymi uczniami do Galii, do Burgundii. Przy klasztorach organizowano szkoły, w których kształcili się przyszli mnisi i nieliczni świeccy. Były one prowadzone według tego samego programu *trivium* i *quadrivium*, a podręczniki do nich opracował wspomniany mnich Alkuin. Jednak sposób nauczania w nich był odmienny od tego w szkołach miejskich. Mnichów uczył nie scholastyk, lecz opat lub ojciec duchowny, który wdrażał ich w głębszą lekturę Biblii i pisma Ojców Kościoła

¹⁵ J. KOWALSKI, *Francja średniowieczna*, w: *Dzieje kultury francuskiej*, red. J. Kowalski, A i M. Loba, J. Prekop, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 48-65.

¹⁶ J. LECLERCQ, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska (Źródła monastyczne, 14), Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1997, s. 10-11.

oraz wprowadzał w charakterystyczne dla benedyktynów życie liturgiczne. Program zakładał pewien poziom wiedzy i życia duchowego, który był u mnichów wyższy, niż u ludzi żyjących w świecie i był realizowany nie w sposób spekulatywny, ale w formie przekazu nauki duchowej (*doctrina spiritualis*), powiązanej z doświadczeniem monastycznym i budzącej u słuchaczy upodobania w sprawach duchowych¹⁷. Był on nastawiony na *querere Deum*, czyli na poszukiwanie Boga w słowie Bożym, sprawowanej liturgii, wspólnocie braterskiej, a nawet w pracy łączonej z modlitwą i przygotowujący na ostateczne spotkanie z Bogiem. Aby mógł zostać zrealizowany, potrzebował narzędzi w postaci umiejętności czytania i pisania, znajomości języków klasycznych, rękopisów, szkół i bibliotek, dzięki którym rozwijała się teologia i kultura monastyczna. Owa teologia i kultura, która zostanie odkryta dopiero w XX w. i nazwana teologią i kulturą monastyczną, osiągnęła bardzo wysoki poziom w XII w.¹⁸ Papież Benedykt XVI, uznawany za wielkiego przyjaciela mnichów i ceniący bardzo wysoko tradycję benedyktyńską, dawał niejednokrotnie wyraz temu, że początki teologii i korzenie kultury zachodniej związane są z kulturą monastyczną. Podczas swej pielgrzymki do Francji, na spotkaniu ze światem kultury w Kolegium Bernardynów w Paryżu, stwierdził: „Przypatrując się owocom historycznym monastycyzmu możemy powiedzieć, że podczas wielkiego załamania kulturowego [po upadku Cesarstwa Rzymskiego] spowodowanego migracjami narodów i tworzenia się nowych zakonów, klasztory stały się przestrzenią, w której przetrwały skarby kultury antycznej. W nich to, czerpiąc z tamtej kultury, tworzyła się powoli kultura nowa”¹⁹. Podobnie jak Ojcowie Kościoła przejęli z filozofii greckiej pewien zasób wiedzy, tak i mnisi średniowieczni wybrali z antyku to, co odpowiadało ich zasadom i stylowi życia.

Do najbardziej znanych szkół monastycznych w na przełomie VIII i IX w. należały te w York, Tours, Stavelot, Metz, Fulda, Monte Cassino i in. Przy szkołach organizowano też biblioteki.

Chociaż znamioną cechą monastycyzmu benedyktyńskiego była orientacja eschatologiczna, tj. kontemplacja rzeczywistości niebieskiej, nie można twierdzić, że mnisi byli oderwani od rzeczywistości ziemskiej. Najpierw dlatego, że czuli się oni odpowiedzialni za ludzi żyjących w świecie i za ich zbawie-

¹⁷ Tamże, s. 13-14.

¹⁸ Tamże, s. 9-10.

¹⁹ *Benoît XVI en France. Paris – Lourdes 12-15 septembre 2008*, Les Presses des Editions Téqui 2008, s. 14.

nie i podejmowali apostołat misyjny niosąc Ewangelię różnym ludom Europy i stając się dla nich przewodnikami duchowymi. I tak św. Beda głosił Ewangelię w Anglii, Wilibald ewangelizował Niderlandy, św. Bonifacy umacniał Kościół w Germanii, jego zaś następcy udali się na Węgry i do Skandynawii. Święty Bonifacy przyczynił się do reformy Kościoła w Imperium Franków, św. Wojciech prowadził misje na Węgrzech i w kraju Prusów, gdzie poniósł męczeństwo, św. Bruno-Bonifacy z Kwerfurtu udał się na misje do kraju Jadźwingów. Mnisi: Benedykt, Jan, Izaak, Mateusz i Kryspin przybyli do Polski i ponieśli śmierć męczeńską w Wielkopolsce. Im wszystkim Europa zawdzięcza swe chrześcijańskie oblicze.

Mnisi benedyktyńscy przyczyniali się nie tylko do podniesienia kultury intelektualnej i duchowej, ale także i materialnej mieszkańców Europy. Nie mając ściśle określonego przez *Regulę* rodzaju pracy, angażowali się w różnorodne prace podyktowane koniecznością chwili czy sytuacją gospodarczo-społeczną. Rozwijali kulturę rolną, hodowlę (zwłaszcza ryb) i uczyli ludność różnych zdolności rzemieślniczych. Przy swych opactwach zakładali szpitale i oddawali się posłudze chorych, budowali drogi, mosty itp. Wnosili nieoceniony wkład w rozwój cywilizacji i kultury Europy. Zdaniem J. Leclercq'a, to właśnie w epoce karolińskiej, czyli od połowy VIII do połowy IX w. benedyktyńska kultura monastyczna ucieleśniła się i przybrała swe charakterystyczne rysy²⁰. Zdaniem historyka i znawcy kultury starofrancuskiej, J. Kowalskiego, bez „renesansu karolińskiego” nie było by późniejszego, znanego nam renesansu, gdyż Imperium Karolińskie wyznaczyło określony kierunek historii europejskiej i jej kulturze. Czynnikiem ożywiającym tę kulturę była wiara mnichów i wynikające z niej zaangażowanie w kształtowanie kultury w duchu Ewangelii.

2.2. W złotym wieku duchowości francuskiej

Wiek XVII we Francji był czasem odrodzenia religijnego. Uwidoczniło się ono w podniesieniu poziomu intelektualnego i duchowego kleru, do czego przyczyniły się zakładane seminaria organizowane (od 1641 r.) przez Jeana-Jacques'a Olierę, według modelu sulpicjańskiego. Obok wymienionego misjonarza, mistyka, pasterza i reformatora duży wkład w życie religijne XVII w. mieli inni przedstawiciele szkoły beruliańskiej, przede wszystkim sam kard. Piotr de Berulle – jej twórca, „apostoł Słowa wcielonego” – zaangażowany

²⁰ J. LECLERCQ, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, s. 47-63.

w podnoszenie poziomu duchowego kleru (tzw. oratorium francuskie) i w życie polityczne (np. jako doradca królowej Marii Medycejskiej); św. Jan Chrzyciel de la Salle, założyciel Instytutu Braci Szkół Chrześcijańskich (tzw. Bracia Szkolni) oddanego formacji dzieci i dorosłych w duchu łączenia wartości natury, kultury (głównie nauki) i wiary chrześcijańskiej.

Chcąc ukazać bliżej związek wiary i duchowości chrześcijańskiej skupimy się na dwóch postaciach omawianego okresu: na św. Franciszku Salezycznym i św. Wincentym à Paolo.

2.2.1. Kultura funkcją i wyrazem pobożności chrześcijańskiej według św. Franciszka Salezego

Pierwszy z nich ukazywał słowem i piórem w jaki sposób można połączyć wiarę i jej wymagania z życiem przeżywanym w świecie i jego obowiązkami, i wykazywał, że pobożność chrześcijańska nie jest nigdy przeszkodą w życiu zawodowym, społecznym, ale pomocą w nim, jak również w rozwoju ludzkim i duchowym.

W pismach biskupa Genewy (1567-1622) nie pojawia się słowo: *culture*, ani bliższe jego określenie: *culture religieuse*, gdyż w tym czasie ono jeszcze nie występuje²¹. Nie spotykamy też synonimu słowa „kultura”, jakim w naszych czasach jest „edukacja”, którą Salezy objaśnia jedynie opisowo. Można u niego spotkać wzmianki o kulturze rolnej, np. w stwierdzeniu: „Róża [...] prawie nie potrzebuje uprawy (*cultivage*)”²².

Salezyc jest zaliczany do nurtu humanistycznego zwanego *humanism dévot* (obejmującego okres od 1580 do 1660), który zrodził się jako reakcja na humanizm naturalistyczny i na jego przejawy zniekształcające obraz chrześcijaństwa²³.

Jako student prawa na Uniwersytecie w Padwie Franciszek miał okazję poznać ducha humanizmu kraju, który uchodził za poprzednika i wzór dla reszty renesansowej Europy. O jego głębokiej wrażliwości i otwartości na drugiego człowieka świadczy jego osobiste wyznanie: „[...] nie ma, jak myślę, na świecie człowieka, który kochałby serdeczniej, czulej i, jeśli się tak

²¹ Tego słowa nie znajdujemy w słowniku: A.J. GREIMAS, T.M. KEANE, *Dictionnaire du moyen Français. La Renaissance*, Larousse, Paris 1992.

²² S.F. de SALES, *Sermons*, t. III, s. 145.

²³ Określenie *humanisme dévot* pochodzi od H. Bremonda. Omawia on go w swej *Histoire littéraire du sentiment religieuse en France* (t. I. *L'humanisme dévot 1580-1660*, Paris 1929). Polskie tłumaczenie wyrażenia *humanisme dévot* – humanizm pobożny nie oddaje dzisiaj tego znaczenia pozytywnego, które miał w historii, pozostajemy tu przy francuskim terminie.

można szczerze wyrazić, z większą miłością niż ja, bo tak podobało się Bogu ukształtować moje serce”²⁴. Bliskie mu było wszystko to, co ludzkie, co dotyczyło życia ludzkiego przeżywanego w odniesieniu do Boga, samego siebie i innych. Przekonuje nas o tym zwłaszcza *Filotea, czyli wprowadzenie do życia pobożnego*²⁵, podręcznik napisany dla osób żyjących w świecie, ukazujący w jaki sposób mogą one przeżywać swoją wiarę.

Biskup nie mówi ogólnie o wierze, lecz o pobożności, przez którą rozumie gorliwą miłość do Boga wyrażającą się w czynnym i ochotnym zaangażowaniu w pełnienie dobrych uczynków względem bliźniego²⁶. Jako szczególniego rodzaju cnota zakłada ona doświadczenie Boga i poczucie odpowiedzialności za bliźnich. Salezy zauważa, że piszący wcześniej o pobożności kierowali się jedynie do tych, którzy porzucili świat i obrali zakony, kontemplacyjny styl życia, gdyż uważano, że droga do świętości wymaga porzucenia świata i „zpełnego odosobnienia”. Wielu sądziło, że świętym można stać się jedynie w zakonie a nie w „grzesznym” świecie. Salezy zauważa wielki rozdźwięk pomiędzy życiem zakonnym a życiem ludzi w świecie i ze swą nauką zwraca się „do osób żyjących w miastach, wśród rodziny, na dworach, czyli do ludzi w stanie świeckim (*etat seculier*)”²⁷. Swoje szczegółowe pouczenia kieruje do osób z warstw wyższych, szlachty, przedstawicieli różnych zawodów, np. żołnierzy, rzemieślników itp. Dokonuje tego zwrotu ku światu, gdyż jest przekonany, że pobożność winna ogarnąć życie każdego człowieka, niezależnie od tego gdzie on żyje i czym się zajmuje. Twierdzi, że winna ona opierać się na powołaniu Bożym i być przeżywana w każdym stanie życia. Rodzi się tu pytanie, w jaki sposób Salezy proponował połączyć przeżywaną pobożność jako wyraz zaangażowanej postawy wiary i miłości z życiem człowieka w świecie, z jego „kulturą świecką”?

Biskup Genewski znał świat i jego ducha, jego blaski i cienie. Do jego blasków zaliczał ożywione zainteresowanie człowiekiem, sięganie do dzieł autorów starożytnych, chrześcijańskich, greckich i rzymskich. Sam nie tylko czytał św. Augustyna, ale i filozofów klasycznych (Platon, Arystoteles), interesował się pismami stoików (Epiktet). Znał pisma współczesnych humanistów chrześcijańskich (Erazm z Rotterdamu). Śledził bieżące życie społeczne i interesował się wpływem antyku na nie i tym, na ile dokonujące się zmiany

²⁴ F. DE SALES, *Lettre a la Mère de Chantal, Annecy, 1620 ou 1621*, w: TENŻE, *Lettres*, t. X, s. 216.

²⁵ Wydawnictwo Arcybractwa Straży Honorowej NSPJ, Kraków 2000.

²⁶ Św. F. SALEZY, *Filotea czyli wprowadzenie do życia pobożnego*, I, 1, s. 21.

²⁷ Tamże, *Przedmowa*, I, 3, s. 25.

społeczno-polityczne prowadzą do kształtowania się nowego typu reprezentanta klas panujących. Znał włoskie wzorce i osiągnięcia cywilizacji tego okresu, np. idealny wzorzec dworzanina podany w *Il libro del Cortegiano* Baldassarra Castiglione (1528)²⁸. Równie dobrze były mu znane pisma francuskich autorów kształtujące wzorzec człowieka światowego XVII w., poczynając od *Prób* Michała de Montaigne'a, w których ten humanista nakreślił nowy system wychowawczy oparty na łagodności i odwoływaniu się do inteligencji ucznia i kształtowania w nim postawy pokoju i umiejętności harmonijnego życia z innymi, czyli jak to określano – człowieka światowego (*honnête homme*). Montaigne opierał się jednak zbyt na rozumie i nie uwzględniał wystarczająco przesłanek wiary, uważał się za wierzącego, ale jego katolicyzm był formą uległości wobec przyjmowanej w społeczeństwie religii²⁹.

Biskup genewski zastanawiał się nad tym, w jaki sposób winien przekazać środowiskom dworskim i wyższym warstwom naukę o pobożności³⁰. Francja owego czasu, po wojnach religijno-politycznych, wojnach hugenockich, była pełna niepokoju. *Rytmy tragiczne* (1616) Agrippy d'Aubigné, powstałe w ogniu walk religijnych, wzniewały namiętności w czytelnikach i pobudzały do walk religijnych. „Język wojny jest odmienny od języka pokoju”, pisał Salezy w *Przedmowie* do swego *Traktatu o Miłości Bożej*³¹, wydanego w tym samym roku co *Rytmy wojenne*. Wobec wielkiej potrzeby uspokojenia wzburzonych umysłów i budowania relacji bardziej stabilnych, Salezy wybrał specjalny język pozwalający mu dotrzeć z nauką o pobożności do ludzi dworu, szlachty i innych warstw społecznych.

²⁸ W książce tej ów pisarz i dyplomata, po służbie na kilku dworach, w sposób plastyczny i atrakcyjny ukazał styl życia, kultury i obyczaje dworskie, i nakreślił idealny wzorzec dworzanina. Idealny dworzanin to człowiek pochodzący z rodziny szlacheckiej, sprawny fizycznie, elegancki, posługujący się bronią, wykształcony, towarzyski, dowcipny itp. To ktoś, kto w pewnym sensie jest przedłużeniem średniowiecznego rycerza, ale dostosowanym do modelu i stylu życia renesansu, jego wartości moralnych i estetycznych. J. HEISTEIN, *Historia literatury włoskiej. Zarys*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 75-76. Za znajomością tej książki przez Salezego przemawia jego styl pisania dotyczący moralnego kształtu życia społecznego i pewien typ stosowanej przez niego argumentacji.

²⁹ Salezy w swych pismach kilka razy powołuje się na Montaigne'a, np. w swych *Controverses*, w: TENŻE, *Oeuvres de Saint François de Sales, Annecy 1892-1932*, t. I, s. 180, 182, 186; G. LANSON, P. TUFFRAU, *Historia literatury francuskiej w zarysie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 114.

³⁰ Fakt, iż Salezy zamierzał dotrzeć ze swym nauczaniem do tych środowisk nie znaczy, że wpływ *Filotei* na nich się zatrzymał, ale że dzięki uznaniu, które w nich uzyskał i pozytywnym odbiorze w innych (np. wśród duchownych), ogarnął wszystkie środowiska.

³¹ Część. 1, w: TENŻE, *Oeuvres de Saint François de Sales, Annecy 1892-1932*, t. I, s. 20.

W tych środowiskach pobożność uchodziła za praktykę „twardą i przykrą”, wyrabiającą „usposobienie ponure i nieznośne”³². Osoby ją praktykujące, przyznawał Salezy, mogą się takimi wydawać, jeśli się je ocenia jedynie z zewnątrz, ponieważ nie szukając przyjemności zmysłowych, ale podejmując modlitwę, post, służbę chorym i zdobywając się na przebaczenie innym doznanych uraz nie zawsze ujawniają uczucia radości. Nie znaczy to jednak, że ich nie doświadczają. Salezy był przekonany, że takie osoby są pełne „wewnętrznej i serdecznej pobożności, która sprawia, że [wszystkie ich] czynności stają się miłe, słodkie i łatwe”³³. Ma więc ona wpływ na całą postawę człowieka, na jego zewnętrzne, „świeckie” czynności, które niejako zabarwia swą „słodyczą”. Fakt, iż życiu duchowemu może towarzyszyć słodycz duchowa, był znany tym, którzy czytali pisma św. Bernarda z Clairveaux. Ów opat był na początku człowiekiem twardym i surowym wobec swych współbraci, po doświadczeniu jednak widzenia sceny narodzenia Jezusa, kiedy to Bóg napełnił go „duchem łagodności, słodyczy, łaskawości i dobroci”, stał się człowiekiem łagodnym i wyrozumiałym dla innych³⁴. Salezemu był bliski ów Święty i jak on naśladował Chrystusa łagodnego, pokornego sercem (Mt 11,29), starając się zjednać sobie serca ludzkie. Mówił: „więcej much złapie się na łyżkę miodu, niż na beczkę octu”. To stwierdzenie Salezy uzasadniał tym, że słodycz, czyli inaczej łagodność, jest cnotą doskonalącą miłość bliźniego, podobne jak pokora doskonalą miłość człowieka do Boga. Jest jakby „kwiatem” miłości bliźniego. Zastanawiając się nad sposobem, w jaki mógłby przekazać środowiskom dworu i tym wszystkim, którzy w świecie potrzebują nauki o pobożności, postanowił to uczynić w duchu tak łagodnie pojętej miłości bliźniego. W tej nauce i praktyce cnoty pobożności ważne są następujące aspekty:

1. Zakorzenie w miłości do Boga. Prawdziwa pobożność wymaga miłości Bożej w duszy człowieka, co osiąga się poprzez modlitwę i udział w życiu sakramentalnym, zwłaszcza w Eucharystii. Motywowany nią i umocniony człowiek wierzący staje się zdolny do realizacji uczynków miłości względem bliźniego tam, gdzie jest zaangażowany. Takiej motywacji i siły duchowej nie posiadał humanizm owego czasu i nie udzielał jej człowiekowi, gdyż zadowalał się on formalnym udziałem w Mszy św., a poddawał się życiu miłemu i przyjemnemu.

³² *Filotea. Wprowadzenie do życia pobożnego*, I, 3, s. 22-23.

³³ Tamże, I, 3, s. 23.

³⁴ Tamże, II, 2, s. 110.

2. Wypełnienie obowiązków własnego powołania i zawodu. Pobożność, nie będąc postawą ześrodkowaną jedynie na kulcie Boga i oderwaną od życia, wyraża się w sumiennym i ochotnym wypełnieniu obowiązków swego powołania i zawodu, które jest istotnym przejawem pełnienia woli Bożej. Nikt nie powinien zaniedbywać swych obowiązków rodzinnych i zawodowych, gdyż są one wyrazem i oznaką miłości bliźniego. Dlatego też siłę do ich realizacji winien czerpać z wewnętrznej pobożności i dostosować ją do owych obowiązków a nawet do własnych sił i ilości wypełnianych zadań³⁵. Przykładem człowieka, który doskonale łączył aktywność społeczną (rządy w królestwie, prowadzenie dworu itp.) z pobożnością wewnętrzną (modlitwa, udział w Mszy św. itp.) był św. Ludwik³⁶.

3. Poszukiwanie pokoju duszy. Według starożytnych filozofów człowiek nigdy nie trwa w jednakowym stanie, ale jest poddany zmiennym uczuciom i nastrojom w zależności od sytuacji, dlatego winien poszukiwać równowagi i spokoju duszy. Ta kwestia była żywo przeżywana we Francji w XVII w. po wojnach religijnych, kiedy to niepokój ducha wyrażał się w zbytnim zabieganiu (szlachty) o honor, kłótności między ludźmi, skłonności do pojedynków itp.³⁷ Salezy radził szukać równowagi duszy nie tylko w ten sposób, jak proponowali to filozofowie (Arystoteles, Seneka, Epiktet) czy współcześni mu humaniści (Montaigne) podporządkowując uczucia rozumowi, ale tę postawę równowagi traktował jako środek do zjednoczenia duszy z Bogiem³⁸. Sposobem do nabycia równowagi ducha i pokoju serca jest – według niego – praktyka cnót: cierpliwości, pokory i słodczy (łagodności).

4. Praktyka uprzejmości w ramach pobożności. Z wyżej wymienionych powodów społeczno-politycznych i obyczajowych Salezy widział potrzebę zaakcentowania roli uprzejmości w moralności chrześcijańskiej i w społecznym wymiarze przeżywania wiary. Warto zauważyć, że rdzeń francuskiego

³⁵ Tamże, I, 3, s. 24.

³⁶ Tamże, V, XVII, s. 282; por. R.J. LORENC, *Życie duchowe świętego Ludwika IX w kontekście społeczno-politycznym średniowiecznej Europy*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2016, s. 177-265.

³⁷ Według Lestoile'a od początku panowania Henryka IV do 1607 r. zginęło w pojedynkach cztery tysiące szlachciców, a w 1609 r., kiedy to ukazała się *Filotea*, ten sam pamiętnikarz podaje cyfrę siedmiu do ośmiu tysięcy za ostatnie dwadzieścia lat. R. MURPHY, *Saint François de Sales et la civilité chrétienne*, A.G. NIZET, Paris 1964, s. 33. Salezy w liście do jednej z penitentek ujawnia swe zgorznienie z tego powodu, że są tacy katolicy, którzy nie troszcząc się o swe zbawienie wystawiają się na niebezpieczeństwo utraty go przez pojedynki, do których skłania ich „nieuporządkowana odwaga”. S.F. DE SALES, *Lettre*, V, s. 215.

³⁸ Tamże, IV, 13, s. 247.

słowa *civilité* (uprzejmość) ma związek ze słowem *civil* (cywilny, obywatelski), czyli ze społecznym wymiarem życia ludzkiego³⁹. Owa cnota była propagowana wówczas we Francji przez ruch inspirujący się podręcznikiem *Dworzanin* Castiglione oraz innymi podobnymi traktatami. Salezy był wychowany w kolegium jezuickim, w którym w ramach edukacji uwzględniano kwestię uprzejmości posługując się traktatem będącym adaptacją podręcznika Giovanni Della Casa⁴⁰. Analizując *Filoteę* dostrzegamy w niej wiele elementów uwydatniających uprzejmość jako cnotę kształtującą jakość relacji międzyludzkich. Salezy jednak, w odróżnieniu od autorów podobnych traktatów, mówi o potrzebie uprzejmości jako przejawie pobożności chrześcijańskiej, czyli – jak powiedzielibyśmy dziś – kultury chrześcijańskiej. Chcąc bardziej skłonić wiernych świeckich do łączenia uprzejmości względem bliźniego z pobożnością, w drugim wydaniu *Filotei* umieścił cnoty kształtujące relację chrześcijanina z innymi (cierpliwość, pokora, prostota, łagodność) przed cnotami doskonałości. Akcentując związek uprzejmości z pobożnością wykazuje zarazem, że nieuprzejmość człowieka wykracza przeciw miłości Boga i bliźniego⁴¹, nadaje więc tej pierwszej ważność w płaszczyźnie chrześcijańskiej a nie tylko ludzkiej. Pisze o umiejętności prowadzenia rozmów z innymi, wartości prawdziwej przyjaźni, stosownym ubieraniu się, rozrywkach i zabawach oraz sposobie pogodzenia tych przejawów życia społecznego z pobożnością. Dzięki temu, że *Filotea* stała się bardzo poczytnym przewodnikiem duchowym dla wielu świeckich⁴², przyczyniła się do zmniejszenia rozdzwisku pomiędzy życiem duchowym a życiem doczesnym, wiarą a kulturą.

³⁹ Nie znajdujemy u Salezego słowa „cywilizacja” (*civilisation*), które pojawi się w języku francuskim w XVIII w. i stanie się synonimem słowa „kultura” (*culture*). H. HILGERS-SHELL, H. PUST, *Culture und Civilisation im Französischen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, s. 12. Znajdujemy natomiast słowo *se civiliser* w znaczeniu „przyzwyczaić się do czegoś”. F. de SALES, *Lettres*, t. VIII, s. 142.

⁴⁰ R. MURPHY, *Saint François de Sales et la civilité chrétienne*, s. 76.

⁴¹ *Filotea*. Wprowadzenie do życia pobożnego, III, 6, s. 126.

⁴² W pierwszych dziesięciu latach od opublikowania *Filotea* miała we Francji ponad 40 wydań, a następnie została przetłumaczona na wszystkie języki europejskie. E.-M. LAJEUNIE, *La spiritualità di San Francesco di Sales*, Editrice LDC, Torino–Leumann 1967, s. 84.

2.2.2. Św. Wincenty à Paolo (†1660) apostoł miłosierdzia wcielonego w kulturę

Wiek XVII we Francji był też czasem działalności św. Wincentego à Paolo, który przez Jana Pawła II został nazwany „heroldem miłosierdzia i dobroci Bożej” oraz „genialnym inicjatorem akcji charytatywnej i społecznej”⁴³. Jego duchowość kształtowała się w dużej mierze pod wpływem kard. Piotra de Berulle’a, który był jego kierownikiem duchowym. Od niego Wincenty przejął „święty nawyk rozpamiętywania Chrystusa Pana we wszystkich sprawach i każdej sprawy w Chrystusie” (ks. Abbelly)⁴⁴, szukania Jego woli i podobania sobie w niej. W odróżnieniu jednak od Założyciela oratorianów, który zgłębiał tajemnicę Wcielenia w powiązaniu z ludzką naturą i głosił powołanie człowieka do przeobstwienia w Chrystusie, św. Wincenty wybrał drogę chrystologii i duchowości bardziej praktycznej.

Także Franciszek Salezy wywarł duży wpływ na ks. Wincentego, choć ten spotkał się z nim osobiście tylko jeden raz, gdy miał okazję wysłuchać jego konferencji wygłoszonej do siostr wizytek w Paryżu (1618 r.). Czytał jednak i zgłębiał jego pisma i polecał je innym jako lekturę duchową. Od biskupa genewskiego zaczerpnął nie tylko naukę o woli Bożej, miłości afektywnej i efektywnej, świętej obojętności, ale także inspirację praktyczną, która uczyniła z niego nowatorskiego założyciela. To właśnie biskup Genewy jako pierwszy pragnął nadać, założonemu wspólnie z Joanną Franciszką de Chantal, Zgromadzeniu Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny nie tylko duchowy, ale także apostołski cel – służbę ubogim i chorym. Wskutek jednak ówczesnego postrzegania przez Kościół (głównie biskupa Lyonu) życia zakonnego jako całkowicie oddzielnego od świata, nie mógł tej koncepcji zgromadzenia zrealizować. Tą swoją ideą podzielił się z ks. Wincentym à Paolo. Rok przed spotkaniem z Salezym ks. Wincenty poświęcił się służbie Bogu obecnemu w biednych, do czego skłoniło go doświadczenie wielkiej nędzy ludności wiejskiej, z jaką się spotkał w Châtillon les Dombes. Wtedy, oświecony łaską Bożą, dostrzegł w ubogich samego Chrystusa i na podstawie tego zwykł potem mówić: człowiek ubogi jest podobny do medalu, który ma dwie strony, „widzialnie jest człowiekiem a niewidzialnie Chrystusem”. Założył najpierw

⁴³ JAN PAWEŁ II, *List do przełożonego generalnego Zgromadzenia Misji*, w: *Kontemplacja i działanie*, red. B. Bejze (W nurcie zagadnień posoborowych, 15), Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1983, s. 183, 186.

⁴⁴ S. NOWAK, *Źródła duchowości wincentyńskiej*, w: *Kontemplacja i działanie*, s. 203.

Bractwo Miłosierdzia skupiające zamężne kobiety, gotowe poświęcić się służbie ubogim i chorym.

W 1625 r. ks. Wincenty powołał do istnienia Zgromadzenie Księży Misjonarzy, które najpierw oddało się ewangelizacji ubogich na wsi, z czasem jednakże rozwinęło swą działalność także i w miastach, podejmując posługę apostołską w więzieniach, szpitalach, sierocińcach, a potem również w różnych prowincjach Francji udręczonej wojnami, głodem i zarazą. W jednej z konferencji do kapłanów swego zgromadzenia tak wzywał do oddania się posłudze pasterskiej i charytatywnej: „Czy jesteśmy gotowi znieść trudy, których Bóg od nas zażąda i opanować poruszenia natury, aby żyć tylko życiem Jezusa Chrystusa? Czy jesteśmy gotowi wyruszyć do Polski, do pogani, do Indii, Jemu poświęcić nasze przyjemności i nasze życie? Jeśli tak, błogosławmy Boga! Jeśli jednak jest pośród nas ktoś, kto boi się porzucić własne wygody, jeśli są tacy, którzy się żalą z powodu tego, że brak im najmniejszej rzeczy, słowem, Współbracia, jeśli niektórzy z was są niewolnikami natury, oddani przyjemnościom zmysłowym...”⁴⁵. Kapłaństwo sprawowane w duchu oddania się Bogu i bliźnim, w tym najbardziej potrzebującym, według ks. Wincentego, wymaga opanowania własnej natury i jej przekroczenia ku Chrystusowi, by móc jednoczyć się z Nim na modlitwie i przyjąć ochotnie każdą Jego wolę. Natura, którą trzeba przewartościować, jest w tym przypadku synonimem „ciała” sprzeciwiającego się duchowi (Rz 8,9; 1Kor 3,3). Nie chodzi tu jednak o negowanie własnego ciała i jego skłonności naturalnych, ale o zanegowane postawy skoncentrowanej na sobie, swoich egoistycznych celach a nie Chrystusowych. Św. Wincenty à Paolo wymagał od siebie i swych współbraci wyrzeczenia się przyjemności i ukształtowania w sobie postawy wolności, dzięki której kapłan staje się zdolny do służby Chrystusowi w ubogich. Taka asceza była i jest wymogiem formacji kapłańskiej i zarazem kultury duchowej. „Żyjemy w Jezusie Chrystusie przez śmierć Jezusa Chrystusa, powinniśmy też umrzeć w Jezusie Chrystusie przez życie Jezusa Chrystusa”, mówił, wskazując na konieczność utożsamienia się kapłana z Jezusem Chrystusem w życiu w i śmierci.

W roku 1633 wraz z Ludwiką de Marillac i Małgorzatą Naseau ks. Wincenty powołał do życia Zgromadzenie Sióstr Miłosierdzia. Siostry rozpoczęły swą działalność charytatywną wobec ubogich i chorych w najbliższym otoczeniu, wkrótce przeniosły się do szkół i szpitali, do miejsc, gdzie ujawniały się różnorodne przypadki ludzkiej biedy i poświęciły się cierpiącym, żebrakom,

⁴⁵ P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, t. III. *Les temps modernes*, Paris 1927, s. 585.

więźniom, ludziom z marginesu, analfabetom, kalekom i dzieciom opuszczonym. Ich styl życia, według Założyciela, winien wyglądać następująco: „będą mieć za klasztor szpitala i dom, w którym przebywa przełożona; za cele będą mieć wynajętą izdebkę; za kaplicę – kościół parafialny; za wirydarz – ulice miasta; za klauzurę – posłuszeństwo nieudawania się gdzie indziej jak tylko do chorych i do miejsc koniecznych w posługiwaniu; za kratę będą mieć bojaźń Bożą; za welon świętą skromność; i nie powinny składać żadnych ślubów dla zabezpieczenia swego powołania [...] jak tylko ślub ciągłego zaufania Opatrzności Bożej [...] i ofiarowania się Jej we wszystkim czym są jako zakonnice i [...] w służbie osobom ubogim”⁴⁶. Styl ten wyraźnie różnił się od stylu życia siostr z tradycyjnych zgromadzeń zakonnych. Siostry Miłosierdzia odprawiały dwie medytacje dziennie, ćwicząc się w miłości afektywnej do Chrystusa, z którym jednoczyły się podczas Eucharystii. Ich modlitwa nie miała nic z bezpłodnego kwiatyzmu, lecz była ukierunkowana na świat ludzi oraz jego doczesne i nadprzyrodzone potrzeby. Oglądając świat w świetle Bożym, siostry widziały sens życia miłością efektywną, czyli miłością czynienia wszystkiego dla Boga i bliźnich, nie szukając w niej słodyczy, rekompensaty dla siebie⁴⁷. Widząc w ubogich „przyjaciół Boga”, spieszyły do nich i okazywały im miłość konkretną, wspomagającą w określonych potrzebach, podnoszącą na duchu i wlewającą nowe poczucie godności. Czy przejawem humanizmu chrześcijańskiego nie jest podnoszenie człowieka z nędzy moralnej i materialnej oraz dawanie mu poznać, że jest dzieckiem Bożym? Czy nie był to sposób kształtowania kultury miłości miłosiernej? Tak więc wkład św. Wincentego à Paolo polegał na nadaniu miłości chrześcijańskiej bardzo konkretnego humanistycznego oblicza w społeczeństwie francuskim XVII w. i na świadectwie miłosiernego czynu tej miłości względem potrzebujących – czynu, który kształtował nową kulturę wrażliwą na czło-wieka i jego sprawy duchowe i doczesne.

⁴⁶ S.V de PAUL, *Correspondence. Entretiens, Documents, Tables*, t. X, red. P. Coste, Gabalda, Paris 1920-1925, s. 661.

⁴⁷ S. NOWAK, *Czyn chrześcijańskiej miłości w ujęciu św. Franciszka Salezego i św. Wincentego à Paolo*, w: *Kontemplacja i działanie*, s. 228.

3. WZRATAJĄCA ROZBIEŻNOŚĆ POMIĘDZY KULTURĄ A WIARĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ OD RENESANSU DO XX WIEKU

W renesansie francuskim XVI w., podobnie jak w tym włoskim, naznaczonym dążeniami powrotu do kultury antycznej, zainteresowanie humanistów – a byli nimi nie tylko filozofowie, ale także i nauczyciele szkolni uczący gramatyki czy retoryki – skupiło się głównie na językach starożytnych (łacina, greka, język hebrajski), literaturze starożytnej, sztuce, a także filozofii (głównie Platon i neoplatonicy). Ci pierwsi umożliwiali młodym ludziom kontakt z klasykami, ci drudzy natomiast przekonywali ich, iż powrót do dzieł antyku pomoże w uwolnieniu się od „średniowiecznych naleciałości” i w poznaniu natury ludzkiej i w jej uszlachetnieniu⁴⁸. Sądziło się, że w naturze ludzkiej drzemie duży potencjał rozwojowy, który wraz z „odkryciem człowieka” i jego wartości może zostać uwolniony i rozwinięty.

Odrodzenie było także wynikiem wewnętrznego rozwoju chrześcijaństwa, jaki się dokonał pod wpływem racjonalnej teologii tomistycznej. Sięgając do objawienia, podejmowano w owym czasie dyskusje na temat relacji między wolną wolą człowieka a łaską Bożą, w których dystansowano się niejednokrotnie od wcześniejszych zasad ascetycznych określonych przez duchownych i zakonników poddających naturę ludzką, jak sądzono, przesadnym ograniczeniom. Wolnościowe tendencje renesansowe zmierzały do uwolnienia indywidualnego człowieka spod „opieki Kościoła”. Postulowano też reformę Kościoła, życia duchownych, wprowadzenie stosownej odnowy w zakonach i odnowę duszpasterstwa. Z czasem te dążenia staną się silniejsze i zostaną podjęte⁴⁹.

⁴⁸ E. GARIN, *Człowiek renesansu*, w: *Człowiek Renesansu*, tłum. A. Osmólska-Mętrak, red. E. Garin, Warszawa 2001, s. 17.

⁴⁹ W początkach renesansu humanizm zachowywał charakter w pełni chrześcijański. Ruch intelektualny, wzbudzony w tym czasie, zaowocował w kręgu kultury religijnej większym zainteresowaniem się Biblią i podjęciem różnych jej tłumaczeń z języków oryginalnych, poprawienia *Wulgaty* i dokonania tłumaczeń na język narodowy (1473). Dochodziło przy tym do konfliktów pomiędzy humanistami domagającymi się autonomii dla filologii a teologami z Uniwersytetu Paryskiego, którzy obawiali się, by udostępnienie Pisma Świętego zwykłym wiernym, nieprzygotowanym do jej właściwego rozumienia, nie przyniosło więcej szkody niż pożytku. Czołowi humaniści europejscy, jak np. Erazm z Rotterdamu, głosili konieczność powrotu nie tylko do filozofii klasycznej, ale i do źródeł biblijnych oraz do uwewnętrznienia chrześcijaństwa. Środowiska reformatorów wzmacniały te dążenia ewangelizmu. Wydawano Biblię, pisma Ojców Kościoła i dzieła wielu humanistów (filozofów, teologów, literatów, prawników itp.), zwłaszcza w dwóch najbardziej znanych ośrodkach, Paryżu i Lyonie (A. i M. LOBA, *Francja*

W XVII wieku we Francji doszło do znaczącej recepcji, rozbudzonych przez renesans, starożytnych prądów filozoficznych, zwłaszcza stoickich. W stoicyzmie widziano wówczas mądrość, która łącząc prawa natury z rozumem pomaga człowiekowi w nieuleganiu emocjom, czyli filozofię bardzo przydatną w czasie, w którym jeszcze nie wygasł niepokój wywołany przez wojny religijne. Nurt ten był propagowany w oderwaniu od nauki i moralności chrześcijańskiej (Pierre Charon) a niekiedy z nimi łączony, jak np. w kolegiach jezuickich. Obok stoicyzmu występował prąd sceptycyzmu i epikureizmu szerzony przez filozofów, którzy stawali się dla wielu autorytetami w sprawach moralności objaśnianej w duchu szkół przez nich reprezentowanych. Człowiek prawy ustępował wówczas miejsca „człowiekowi godnemu” (*honnête homme*), czyli człowiekowi pragnącemu w sposób wolny kształtować swą odmienność i oryginalność, uosabiać pewne cechy kultury dworskiej (np. upodobanie do przebywania w miłym towarzystwie)⁵⁰. Człowiek godny ustępował z kolei „filozofowi” dystansującemu się wobec objawienia, dogmatów i Kościoła. Ogólnie człowiek coraz bardziej był postrzegany jako byt myślący, „trzcina myśląca” (B. Pascal).

Według Hilgers-Schell i Pust, w renesansie nastąpił rozwój przenośnego pojęcia „kultura”. Stało się to pod wpływem humanizmu, zaczęto wówczas mówić o „kulturze nauki” (*culture de science*), „kulturze sztuk” (*culture des arts*), „kulturze ducha” (*culture de l'esprit*), wskutek czego z czasem pojęcie *culture* zaczęło oznaczać tyle co „wychowanie”, „wykształcenie”⁵¹. We Francji te bliższe określenia kultury były szerzej stosowane pod koniec XVII w.⁵²

Pierwszym, który określił wówczas w Europie kulturę w sensie antropologicznym, był luterkański filozof prawa i historyk Samuel Pufendorf (†1694). Według niego „kultura pozwala każdemu człowiekowi uzyskać życie prawdziwie ludzkie, dzięki współdziałaniu, wysiłkom i odkryciom dokonany przez innych, ale także i dzięki własnej refleksji i wysiłkowi, jak również dzięki natchnieniu Bożemu”⁵³. Mówiąc o „życiu prawdziwie ludzkim”, którego

nowożytna, s. 246). Ośrodki wydawnicze stawały się zarazem miejscem organizowanych spotkań dla ludzi świata kultury. Sobór Trydencki opowie się za zachowaniem języka łacińskiego w liturgii Kościoła.

⁵⁰ A. i M. LOBA, *Francja nowożytna*, s. 299.

⁵¹ H. HILGERS-SHELL, H. PUST, *Culture und Civilisation im Französischen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, w: *Europäische Schlüsselwörter*, t. III, s. 11-12.

⁵² L. DOLLOT, *Culture individuelle et culture de masse*, s. 20.

⁵³ Tamże, s. 21: „*quae vita humanae ex auxilio, industria et inventis aliorum hominum*

człowiek pragnie, Pufendorf wskazywał na rolę wymiaru duchowego, a nawet nadprzyrodzonego w kulturze. Jego myśl prawna i społeczna miała wpływ na Jana Jakuba Rousseau i encyklopedystów francuskich.

W wyniku akcentowania ważności i szczególnej roli rozumu ludzkiego dochodzi wówczas do rozdzwieniu pomiędzy filozofią a teologią.

Ujawni się to wyraźniej u René Decartesa (Kartezjusza), odrzucającego scholastyczny sposób poznania i przyjmującego metodę poznania i wyjaśnienia świata opartą na wątpieniu we wszelką wiedzę zdobytą przez spekulację czy doświadczenie. Wątpienie dla Kartezjusza stało się punktem wyjścia w szukaniu poznania pewnego, jasnego: „jeśli bowiem wątpię, to myślę”, twierdził filozof. Głosząc następnie tezę: „Myślę, więc jestem” (*Cogito ergo sum*), wskazywał na niepodważalne istnienie duszy, podmiotu ludzkiego, i na to, że fundamentu wiedzy należy szukać nie w świecie zewnętrznym, lecz w człowieku, nie w materii, lecz w świadomym duchu⁵⁴. Z tego powodu został on uznany w naszych czasach za filozofa podmiotowości i za „prekursora technicznej wizji świata”. Wielu uczonych przyjęło metodę wypracowaną przez niego, sądząc, że wybierają drogę prawdy uniwersalnej. I choć Kartezjusz nie odrzucał istnienia Boga, przyjmując raczej postawę deistyczną⁵⁵, to jednak jego filozofia oderwana od realnego bytu i nieuwzględniająca prymatu istnienia (*esse*), zamknęła wielu „uczonym” drogę do Boga. „W logice *cogito, ergo sum*, pisał Jan Paweł II, Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości, natomiast nie mógł pozostać jako Ten, który wyjaśnia do końca ludzkie *sum*. Nie mógł więc pozostać jako *Esse subsistens*, ‘samoistne Istnienie’, jako Stwórca, Ten, który obdarowuje istnieniem, i jako Ten, który obdarowuje sobą w tajemnicy wcielenia, odkupienia, łaski. ‘Bóg Obja-

propria meditatione et ope aut divina monita accessit”.

⁵⁴ W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. II. *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978, s. 48.

⁵⁵ Kartezjusz miał niejasne podejście do teologii. Nie akceptował teologii scholastycznej i typowych dla niej subtelnych rozumowań, postulował „teologię nową, dostępną dla prostego ludu i dla ludzi kultury” (Morel). Według Blondela i Gueroulta, Kartezjusz nie wnikał rozumowo w prawdy wiary, gdyż wskazując na ludzi prostych, nieuczonych (*les plus idiots*), dla których owe prawdy są dostępne w wierze, uważał, że wola sama przy pomocy łaski Bożej dosięga tajemnic wiary. To podejście nie wynikało u niego jednakże z pokory i prostoty wobec Boga, ale z przekonania, że filozofia nie powinna się zajmować prawdami wiary, lecz być dziedziną autonomiczną, nie poddaną teologii. G. MOREL, *Questions d’homme. L’Autre*, Aubier Montaigne, Paris 1877, s. 62-67.

wienia' przestał istnieć jako 'Bóg filozofów'. Pozostała tylko 'idea Boga', jako temat do dowolnego kształtowania przez ludzką myśl"⁵⁶.

Francuski wiek oświecenia był czasem, w którym emancypacja rozumu i wiedzy postępowała coraz bardziej, a wraz z nią dochodziło do kształtowania „nowego porządku” i nowego społeczeństwa. Mentalność i kultura owego okresu, zainspirowana przez myślicieli angielskich, zwłaszcza przez Johna Locke'a (†1704)⁵⁷, wyrażające się w swobodzie myślenia budowały antropocentryzm oderwany całkowicie od scholastyki. W naukach humanistycznych kierowano się racjonalizmem Kartezjusza i poszukiwano nowych idei wyrażanych w eleganckim, nierzadko ciętym języku, który prznosił się do salonów, akademii skupiających osoby z wyższych sfer (arystokratów, pisarzy, literatów, zamożnych mieszczan), a nawet do kawiarni organizowanych wówczas w wielu miastach. Podobnie jak w greckim *polis*, tak i w „wieku światła” kultura zaczęła się kształtować w miastach, w których spotykali się ze sobą obywatele. Moralność tego czasu zabarwiała się coraz bardziej subiektywizmem i stawała się podatna na to, co było bardziej akceptowane i podzielane w społeczeństwie. Głoszona była i propagowana wolność obyczajowa.

Większym zainteresowaniem, niż wcześniej, cieszyły się nauki eksperymentalne (fizyka, chemia, botanika), w których odkryte przez Galileusza, Pascala i Newtona reguły wiedzy naukowej i umocnione duchem kartezjańskim miały prowadzić poszukujących do przeniknięcia wszystkich tajemnic rzeczywistości i do postępu cywilizacyjnego.

Oświecenie francuskie w filozofii, nauce i moralności obrało kierunek antychrześcijański. Właściwy dla niego humanizm uległ radykalizacji i stawał się coraz bardziej krytyczny względem religii i Kościoła. Definitywnym potwierdzeniem tego był projekt kulturowy zawarty w opublikowanej przez Diderota i d'Alemberta *Wielkiej Encyklopedii Francuskiej*, wyrażający podstawowe idee i tendencje oświecenia, do których należy zaliczyć sensualizm,

⁵⁶ JAN PAWEŁ II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005, s. 18.

⁵⁷ Nie podzielał on poglądu Kartezjusza w kwestii intuicjonizmu i zasadniczych pojęć człowieka jako pojęć wrodzonych, i twierdził, że źródłem wiedzy ludzkiej jest doświadczenie uzyskiwane przez obserwację (i samoobserwację), opis i klasyfikację różnych zjawisk. W doświadczeniu dane są tylko wrażenia a nie rzeczy, poznanie tych drugich jest niemożliwe. Opowiadał się za wolnością myślenia i działania każdej jednostki zgodnie z rozeznaniem własnego rozumu. Głosił tolerancję religijną i był zwolennikiem oddzielenia Kościoła od państwa. Swymi poglądami zapoczątkował oświecenie w Anglii i na kontynencie europejskim, S. JUDYCKI, *Locke John*, EK, t. X, kol. 1294-1297.

racjonalizm, deizm i antropocentryzm. Skutkiem ich przyjęcia i propagowania stało się oderwanie zasad moralności od Objawienia i zwrócenie się człowieka do natury. Choć podana w owej *Encyklopedii* wykładnia kultury ducha to „sztuka szczególnego rodzaju pouczająca, jak należy kultywować i doskonalić wszystkie części ducha ludzkiego”, według Paula Hazarda, pozbawiona została „odniesienia do ducha chrześcijańskiego i religijnego oraz zabarwiona racjonalizmem, zmysłem politycznym i społecznym”⁵⁸. Odtąd to człowiek miał być tym, który będzie tworzył świat i wyzwalał go z niewiedzy „mroków przesądów” i „zabobonów” religijnych. Wkrótce dojdzie do tego, że religia katolicka, wskutek dekretów uchwalonych przez Zgromadzenie Prawdawcze, zostanie postawiona poza prawem, a duchowieństwo zostanie zmuszone do posłuszeństwa nowemu państwu i doświadczy prześladowań. W czasie Rewolucji Francuskiej (1789) działalność Kościoła została całkowicie sparaliżowana. Kościoły były przekształcane w ateistyczne świątynie Rozumu, ten bowiem kult oraz kult Natury uznano za jedyne słuszny i godny krzewienia⁵⁹. Potwierdziła się wówczas teza, że jeśli zaneguje się istnienie prawdziwego Boga, dochodzi do absolutyzacji człowieka i jego aspiracji.

W XIX w. doszło do jeszcze większej laicyzacji społeczeństwa francuskiego i jego konfrontacji z Kościołem. Grunt do tego przygotowała m.in. minimalistyczna filozofia Augusta Compté'a (†1857), twórcy systemu pozytywistycznego⁶⁰ i Charlesa Renouviera (†1903), twórcy neokrytycyzmu⁶¹. Sprzymierzeńcem pozytywistów stał się także Ernest Renan (†1892), filolog i historyk⁶², autor dzieła *Życie Jezusa*. Przedstawił on Jezusa jako „marzyciela, godnego podziwu, pozbawionego wymiarów metafizycznych” (P. Pierrard),

⁵⁸ L. DOLLOT, *Culture individuelle et culture de masse*, s. 22.

⁵⁹ M. BANASZAK, *Historia Kościoła katolickiego*, t. III. *Czasy nowożytne 1758-1914*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991, s. 37.

⁶⁰ Według Compté'a rzetelna wiedza winna zrezygnować z dociekania przyczyn rzeczy, ich istoty, sensu życia i jego tajemnic a ograniczyć się jedynie do rejestracji i opisu faktów oraz istniejących pomiędzy nimi związków. Zdaniem tego filozofa, pytanie o Boga nie ma sensu, gdyż Jego istnienia nie da się sprawdzić za pomocą nauk czysto opisowych, zwłaszcza socjologii, S. KAMIŃSKI, *Compte Auguste*, EK, t. III, kol. 565-566.

⁶¹ Renouvier inspirował się myślą Kanta negującą możliwość wszelkiej metafizyki, nie uzasadniał jednak swych poglądów w sensie pozytywistycznym, ale głosił wolność „ja” poznającego i jego niesprowadzalność do wiedzy. J. DIDIER, *Słownik filozofii*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo „Książnica”, Kraków 1992, s. 300.

⁶² Renan był zwolennikiem sceptycyzmu. Za źródło wiedzy o rzeczywistości uznawał obserwację i badania eksperymentalne prowadzone przez nauki przyrodnicze wspierane przez badania filologiczne i historyczne. Metafizyce nie przyznawał statusu nauki, uznawał ją za spekulację pozbawioną jakiegokolwiek wartości poznawczej. Bóg, według niego, jest bezosobo-

jako „niezrównanego człowieka”, czym wywołał wielki skandal wśród wiernych nie tylko we Francji, ale i w Europie. W tym kontekście można wymienić więcej autorów stosujących metody pozytywne do dziedzin i tekstów, uważanych wcześniej za niedostępne dla nauk teologicznych, którzy doprowadzili do kryzysu modernistycznego. We Francji w dużej mierze przyczynił się do niego egzegeta, Alfred Loisy (†1940), nazywany później ojcem katolickiego modernizmu⁶³, którego poglądy w kwestii niezależności krytyki biblijnej i historii od Objawienia i dogmatów zostały potępione przez Święte Oficjum w dekrete z dnia 4 grudnia 1903 r.⁶⁴ Modernizm teologiczny, egzegezytyczny, filozoficzny i historyczny został uroczyście potępiony przez Piusa X w Dekrecie *Lamentabili sane exitu* (1907) i w encyklice *Pascendi* (1907).

Na poglądach wymienionych pozytywistów i ich zwolennikach kształtowało się pokolenie intelektualistów, którzy uwierzyli, iż postęp naukowy przyniesie pełną wiedzę o człowieku i świecie oraz zaspokoi wszystkie potrzeby ludzkiej inteligencji. Sejentyzm, jako swego rodzaju religia nauki, opanował wówczas umysły wielu intelektualistów i przetrwał do połowy XX w. Zrodzony w XIX w. sposób myślenia, oderwany od religii i wiary, znalazł swój wyraz w egzystencjalizmie ateistycznym, którego czołowymi przedstawicielami we Francji stali się Jean-Paul Sartre (†1980)⁶⁵ i Albert Camus (†1960)⁶⁶. Pierwszy z nich stał się bardzo popularny w kręgach intelektualistów, litera-

wy, niepoznawalny, zmienny, a religia jest kwestią uczuć a nie poznania, R. KRAJEWSKI, *Renan Ernest*, EK, t. XVI, kol. 1440-1441.

⁶³ Będąc pod wpływem niemieckich racjonalistów, a także Renana, którego był uczniem, Loisy podważał historyczność wielu wydarzeń zbawczych opisanych w Ewangeliach, historyczność nauczania Jezusa i fakt Jego zmartwychwstania. Cuda objaśniał w sensie alegorycznym. Został pozbawiony prawa nauczania języka hebrajskiego i egzegezy w Instytucie Katolickim w Paryżu (1893). A. SANECKI, *Loisy Alfred*, EK, t. X, kol. 1328-1329.

⁶⁴ P. PIERRARD, *Historia Kościoła katolickiego*, tłum. T. Szafrąński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 304.

⁶⁵ Sartre twierdził, że istnienie człowieka jest absurdalne, pozbawione znaczenia, bo istnieje on wprawdzie zanim nada sens swemu istnieniu („egzystencja poprzedza esencję”). Człowiek jest „skazany na wolność”, na arbitralne podejmowanie wyborów, których nie da się usprawiedliwić. Sartre’a filozofia jest uznawana za syntezę marksizmu i indywidualizmu. J. DIDIER, *Słownik filozofii*, s. 310-311.

⁶⁶ Choć wielu filozofów zalicza Camusa do egzystencjalistów albo do „pisarzy egzystencjalistycznych”, sam Camus określał swą filozofię jako „nieegzystencjalną” albo jako „filozofię wygnania”. Uzasadniał to pewną „nostalgia” za czymś, towarzyszącą egzystencji ludzkiej, nie akceptował jednak „wyższej rzeczywistości”, był ateistą. Bliski mu był Hegel, „patron egzystencjalizmu ubóstwiającego historię”. Tadeusz Gadacz określa Sartra „filozofem egzystencji”. TENŻE, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. II. *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2009, s. 493.

tów i artystów po II wojnie światowej, występując przeciw amerykańskiemu kapitalizmowi i imperializmowi. Także Camus był zaangażowany w spory i ideologie polityczne, np. te przeciw sowieckiemu totalitaryzmowi.

Kultura ducha (filozofia, literatura) mieszała się coraz bardziej z polityką tak, iż wkrótce polityka państwa rozciągnęła się na sferę kulturową, obejmując nie tylko naukę, ale i literaturę, sztukę, kino itp. We Francji powstawały wtedy domy kultury, miejsca kształtowania polityki, animacji kulturowej wspierane przez Ministerstwo Spraw Kultury. Rozszerzenie pojęcia kultury na politykę miało konsekwencje dla prawa cywilnego, podkreślania np. prawa obywatela do kultury, formowanego w sposób coraz bardziej zdecydowany⁶⁷. Pojęcie kultury, dotychczas związane z filozofią, teologią i naukami przyrodniczymi, objęło różne dziedziny nauk oraz szczegółowe dyscypliny naukowe wyłaniające się w trakcie rozwoju naukowo-technicznego prowadzącego już w XIX w. do rewolucji przemysłowej i wdrażania masowej produkcji różnego rodzaju artykułów, a co za tym idzie zmiany charakteru pracy. Masy robotnicze XIX w. były wyzyskiwane niewolniczo przez przedsiębiorców i dopiero z czasem państwo zaczęło pełnić rolę porządkującą względem krzywdzących działań ekonomicznych przedsiębiorców i w obronie praw należnych robotnikom. Rozwój przemysłu pociągnął za sobą konieczność zdobywania wyższych kwalifikacji zawodowych tak, iż w XX w. doszło do wąskiej specjalizacji naukowej, zawodowej. Należy zauważyć, że rozwój naukowo-techniczny przyczynił się na tym etapie nie tylko do postępu materialnego, ale i kulturowego, co dokonało się głównie za sprawą środków masowego przekazu (kino, radiodbiornik, magnetofon, telewizja, prasa wydawana w dużym nakładzie), zwłaszcza audiowizualnych. Dzięki nim dokonywała się socjalizacja kultury, każdy obywatel mógł uzyskać dostęp do istotnych informacji o życiu społecznym, a poniekąd także do wielu dóbr cywilizacji. Według kulturologów, wymienione czynniki doprowadziły w trakcie XX w. do „rewolucji kulturowej”⁶⁸, czyli przekształcenia pojęcia kultury, które aż do XX w. odnosiło się do jednostek lub warstw wykształconych. Uzyskało ono szerokie znaczenie społeczne, kultura stała się określeniem świadomości zbiorowej i stylów życia charakterystycznych dla jakiejś grupy

⁶⁷ W 1948 r. III Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych przegłosowało *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*, której art. 26 mówi: „Każda osoba ma prawo do wykształcenia”. W następnym artykule czytamy: „Każda osoba ma prawo do wolnego udziału w życiu kulturowym wspólnoty, cieszyć się wytworami sztuki i uczestniczyć w postępie naukowym i w dobrach, jakie z niego wynikają”.

⁶⁸ L. DOLLOT, *Culture individuelle et culture de masse*, s. 31-46.

społecznej, dla społeczeństwa. Okazało się prawdą to, o czym pisał w 1871 r. angielski historyk i antropolog Edward Tylor, że „kultura to złożona całość obejmująca wiedzę, sztukę, wierzenia, moralność, prawo, obyczaje i wszystkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka, jako członka społeczności”⁶⁹.

4. NOWA RELACJA KOŚCIOŁA DO ŚWIATA I KULTURY W XX W. – INKULTURACJA WIARY

Nowe podejście Kościoła do zagadnienia kultury można ukazać jedynie wychodząc od wielkiego wydarzenia kulturowego, jakim był Sobór Watykański II. Podobnie jak pojęcie kultury w środowisku świeckim kształtowało się w powiązaniu z powstawaniem nowej formy życia społecznego w Europie oraz starań o sprawiedliwość społeczną, także i Ojcowie Soboru Watykańskiego II opowiedzieli się za nowym, antropologicznym widzeniem kultury po uprzednim rozeznaniu sytuacji człowieka w świecie współczesnym, jego niepokojów i problemów, dążeń i nadziei na rozwój i pomyślność społeczności ludzkiej⁷⁰. Owej antropologicznej optyce sprzyjała na Soborze większa i zróżnicowana kulturowo reprezentacja biskupów pochodzących z różnych krajów świata oraz wymiana myśli i doświadczeń w trakcie dyskusji, zwłaszcza nad Konstytucją o Kościele w świecie współczesnym. Świadomi tego, że „osoba ludzka ma być zbawiona, a społeczeństwo odnowione” (KDK 3) w świetle i mocy Ewangelii Chrystusowej, uczestnicy Soboru dokonali także socjologicznej analizy sytuacji człowieka w świecie współczesnym. Poznanie warunków epoki pozwoliło im dostrzec, jak pilną rzeczą dla Kościoła jest realizacja jego posłannictwa tak, by „wszyscy ludzie, złączeni dziś ściślej

⁶⁹ H. CARRIER, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Pallottinum II, Rzym–Warszawa 1990, s. 21. Tylor podał to oryginalne i przełomowe określenie kultury w swym dziele *Primitive Society*, napisanym na podstawie badań „dzikiej kultury” Tolteków w środkowym Meksyku. Twierdził on, że „wszystko co się manifestuje w życiu ludu, na jakimkolwiek poziomie, stanowi [jego] kulturę”. Kultura nie jest tu już przeciwstawiona naturze, ale ją ogarnia. L. DOLLOT, *Culture individuelle et culture de masse*, s. 25.

⁷⁰ Wezniej, tj. w okresie od Leona XIII do Piusa XII, w dokumentach oficjalnych była mowa nie tyle o kulturze, co o cywilizacji chrześcijańskiej gdy chodziło o zaangażowanie Kościoła w różnych sektorach życia społecznego wiernych. Wzmianki o kulturze pojawiały się w tym czasie tylko w powiązaniu z wypowiedziami o cywilizacji. H. CARRIER, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, s. 36-50.

więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie” (KK 1). Wspomniana analiza socjologiczna posłużyła wypracowaniu zarysu antropologii teologicznej na aktualne potrzeby Kościoła i zagadnień związanych z kulturą.

4.1. Pojęcie kultury i jej ważność w realizacji posłannictwa Kościoła

Kierując się z przesłaniem do każdej osoby i zarazem do całej rodziny ludzkiej, Ojcowie Soboru określili kulturę na kilka sposobów ujęć, aspektów, które dadzą się wyprowadzić z jej ogólnego opisowego określenia. To ostatnie zostało ujęte następująco: jest ona tym „wszystkim, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postępowanie obyczajów i instytucji; wreszcie w dziejach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości” (KDK 53).

Gdy chodzi o terminologię, to w cytowanej konstytucji oprócz łac. słowa *cultura* jest kilka razy użyte wyrażenie *humanus civilisque cultus*⁷¹.

Pierwszym aspektem kultury, który nie może być przeoczony, jest jej aspekt antropologiczny i przynależący do niego aspekt ontologiczny. Człowiek jest duchem i ciałem a kultura jest jego aktywnością służącą doskonaleniu go w wymiarze duchowym (kultura umysłowa) i cielesnym (kultura fizyczna), przy czym doskonalenie to dokonuje się w powiązaniu elementów jego natury cielesnej i duchowej. „Jest właściwością osoby ludzkiej, że do pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę, to znaczy przez kultywowanie dóbr i wartości naturalnych. Gdziekolwiek więc chodzi o sprawy życia ludzkiego, tam natura i kultura jak najściślej wiążą się ze sobą” (KDK 53). Kultura jest tu ukazana jako przedłużenie celów rozumnej i wolnej natury człowieka wyznaczonych przez Boga. Mówiąc o pełnym człowieczeństwie, urzeczywistnianym poprzez kulturę, wskazuje się na podmiotową stronę kultury. „Kultywowanie dóbr i wartości naturalnych” ma miejsce w całej historii ludzkiej i na nią rozciąga się również kultura czło-

⁷¹ KDK, 53: [...] człowiek [...] czerpie wartości dla doskonalenia kultury osobistej i społecznej (homo [...] ad humanum civilemque cultum promovendum haurit), *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* (tekst łaciński i włoski), w: *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla Costituzione pastorale „Gaudium et spes”*, s. 448. Por. tamże, nr 56, 57, 58 i 60.

wieka (KDK 54). Dobra, będące efektem takiej działalności człowieka, dające się od niego oddzielić (dobra materialne, np.: narzędzia pracy, uprawiana ziemia, skonstruowana maszyna; dobra duchowe, np.: dzieło literackie, utwór muzyczny), składają się na przedmiotową stronę kultury.

Drugim aspektem kultury są różne jej przejawy dostrzegalne we wszystkich jej wymiarach, gdyż jest ona „wszystkim, czym człowiek doskonali i rozwija” siebie samego i „stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę”. Wzmianka o „poznaniu i pracy”, jako specyficznej aktywności człowieka, wskazuje nie tylko na zdolności, umiejętności człowieka, ale i na ich efekty, owoce na zewnątrz niego, tj. na szerokie pole nauki (antropologia, historia, nauki humanistyczne, przyrodnicze) i techniki. Wzmianka natomiast o „postępie obyczajów i instytucji”, dokonującym się w życiu ludzkim, wskazuje na rozwój kultury zarówno w sensie prawnym (instytucje), jak i moralnym. Jest on możliwy, gdyż człowiek jako byt stworzony na obraz i podobieństwo Boga jest zdolny do budowania komunii z innymi i do panowania nad światem rzeczy (Rdz 1,28). Ten aspekt można nazwać fenomenologicznym aspektem kultury (KDK 54).

Jest jeszcze społeczny i etnologiczny aspekt kultury ściśle związany z wymienionymi dwoma. Wynika on z tego, że kultura „czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji”. Skoro kultura dotyczy wszystkich ludzi i całego życia społecznego w jego historycznym rozwoju i ewolucji, istnieje wiele kultur i wiele powiązań między nimi. Kultura w tym aspekcie jest procesem dynamicznym, w który zaangażowani są wszyscy ludzie powodowani wolą doskonalenia człowieka i społecznego kształtu życia ludzkiego.

Przedstawione aspekty soborowego pojęcia kultury pokazują, iż Sobór dokonując analizy sytuacji człowieka w świecie współczesnym i jej bardziej palących problemów, posłużył się wypracowanym przez nauki szczegółowe pojęciem kultury i przyjął je dla realizacji swych celów. Mając na względzie dwa cele: zbawienie osoby ludzkiej i odnowienie społeczeństwa w duchu Ewangelii, Sobór opowiedział się za integralnym widzeniem człowieka i kultury.

Do tego określenia kultury będą nawiązywali po Soborze papieże: Paweł VI i Jan Paweł II. Ten drugi określił kulturę „właściwym sposobem ‘istnienia’ i ‘bytowania’ człowieka [...] tym, przez co człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej ‘jest’”⁷².

⁷² JAN PAWEŁ II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca*

Biorąc pod uwagę głębokie przemiany społeczne i kulturowe ostatniego czasu i doceniając przyniesione przez nie wartości (np. dociekania naukowe, współpraca naukowa) Sobór mówi o „nowej epoce historii ludzkiej” (KDK 54), która domaga się postawy odpowiedzialności za człowieka i troski o niego w płaszczyźnie doczesnej i nadprzyrodzonej (KDK 3). Troska i odpowiedzialność wynikają z głębokiej obawy, by szerzenie się kultury technicznej nie przyczyniło się do zaniku kultury duchowej, którą w płaszczyźnie antropologicznej, humanistycznej zapewniają studia klasyczne oparte o różne tradycje; by dialog nowej kultury z dotychczasową „nie podważył mądrości przodków”, wartości tradycji i nie osłabił wartości narodowych; by postępująca specjalizacja w zakresie poszczególnych nauk nie zachwiała w ludziach zdolności do kontemplacji i podziwu, w tym kontemplacji Stwórcy świata, co mogłoby nastąpić, gdyby metody badań nauk przyrodniczych uznano za jedyną drogę do prawdy; w końcu, by uznanie autonomii kultury i przesadna wiara w postęp techniczny nie doprowadziły do „humanizmu czysto ziemskiego, a nawet wrogiego religii” (56). A więc nie jedynie naukowo-techniczny, ale i duchowy rozwój kultury jest pożądanym, aby człowiek pozostał otwarty na wymiar transcendentálny i mógł szukać Boga jako ostatecznego sensu swego życia. Ojcom Soboru chodziło więc o człowieka integralnego, który powinien się spełnić w wymiarze duchowo-religijnym. Jeśli treścią tego wymiaru staje się wiara, jako odpowiedź na objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie, zakres kultury poszerza się o sferę metafizyczną a kultura uzyskuje znaczenie w całokształcie chrześcijańskiego powołania człowieka. Składa się na niego zarówno powołanie do zjednoczenia z Bogiem, jak i wezwanie do budowania świata bardziej ludzkiego (KDK 57). Pierwszy cel powołania człowieka jest możliwy do pogodzenia z drugim, gdyż, według pierwotnego zamysłu Bożego, wyrażonego w dziele stworzenia świata i człowieka, wiara w Boga Stwórcę łączy się z obowiązkiem czynienia sobie ziemi poddaną i z doskonaleniem rzeczy stworzonych (Rdz 1,28) (KDK 57). W kulturze więc, rozumianej w duchu Soboru, chrześcijanin uzyskuje dodatkową, nadprzyrodzoną motywację do działania na rzecz budowania świata bardziej ludzkiego. Jego praca fizyczna i umysłowa winna być nie tylko spełnianiem określonego zawodu społecznego, ale i współdziałaniem z Bogiem Stwórcą, a jej owoce służące innym są nie tylko oczekiwanym dobrem wytwórczym, ale i przejawem realizacji przykazania miłości bliźniego. Związek wiary

z kulturą nie wyczerpuje się w płaszczyźnie stworzenia, ale zostaje dopełniony w dziele odkupieńczego wcielenia. Tu istotny jest fakt, iż Syn Boży wcielił się w konkretnych warunkach społeczno-historycznych i kulturowych, że w przepowiadaniu Radosnej Nowiny uwzględniał kulturę i mentalność swoich słuchaczy, że przemawiał do nich ich językiem (por. KDK 58). Dokonując odkupienia człowieka z grzechu, jak wyakcentował to później Jan Paweł II, „odkupił [...] również ludzką kulturę, będącą podstawowym wyrazem człowieka jako jednostki, jako wspólnoty, jako ludu, jako narodu. Wszystkie ludzkie wartości są odkupione i zbawione przez Chrystusa, który daje nowy wymiar całej rzeczywistości człowieka! Łaska zbawienia, która uzdrawia, doskonali, scala i wynosi naturę człowieka, w analogiczny sposób uzdrawia, doskonali, scala i wynosi kulturę” – tłumaczył papież⁷³. Zakładając ów fakt teologiczny, Sobór orzekł, że „Dobra Nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i zło, płynące z ciągle grożącego człowiekowi zwodzenia przez grzech. Nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego ludu czy wieku niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie” (KDK 58).

4.2. O życiodajny związek wiary i duchowości chrześcijańskiej z kulturą dzisiaj

Soborowe nauczanie o kulturze, uwzględniające refleksję współczesnych nauk oraz chrześcijańską wizję człowieka, otwarło nowy rozdział w teologii, jakim stała się teologia kultury oraz zapoczątkowało nowy sposób przepowiadania zbawczego orędzia przez Kościół. Chodzi o przepowiadanie skierowane nie tylko *ad gentes*, ale także do zsekularyzowanych społeczeństw nie praktykujących wiary i porzucających chrześcijańskie zasady moralności.

Kościół od początku wyrażał Ewangelię za pomocą pojęć i języka ludów, którym ją głosił i starał się dostosowywać ją do zdolności rozumienia jej przez ogół ludzi. Sobór Watykański II uznał owo dostosowanie Ewangelii za prawidłowe wszelkiej ewangelizacji (*accomodata praedicationis lex omnis evangelizationis*), motywując je koniecznością obcowania Kościoła z różnymi kulturami i rozbudzania w każdym narodzie zdolności „wyrażania Ewangelii po swojemu” (KDK 44). Dostosowanie, o którym mowa, nie oznacza żadnego

⁷³ JAN PAWEŁ II, *Formowanie sumień zadaniem przedstawicieli świata kultury. Przemówienie do intelektualistów europejskich przybyłych do Rzymu z okazji Jubileuszu Odkupienia*. Rzym, 15 grudnia 1983, w: TENŻE, *Wiara i kultura*, s. 224.

konformizmu w przepowiadaniu zbawczego orędzia, ale jedynie próbę uaktualnienia go, skonkretyzowania, odniesienia do mentalności adresatów Ewangelii i zmieniających się uwarunkowań ich życia. Kościół jest posłany przez Chrystusa ze zbawczym orędziem do wszystkich ludzi (Mt 28,19). Jako instytucja Bosko-ludzka przekracza on wszystkie naturalne, ludzkie granice narodów, kultur, ras i płci (KKK 1267).

W przeszłości adaptacja oznaczała pewną metodę ewangelizacji realizowaną przez misjonarzy katolickich, którą, w zależności od potrzeb misji, poddawano modyfikacji w celu budowania Kościoła. Metoda ta niejednokrotnie nie dotykała głębszych warstw kulturowych ludów, wśród których pracowali misjonarze zachowujący zazwyczaj swój sposób myślenia i działania, który nabyli w kraju swego pochodzenia⁷⁴. W konsekwencji nie przeobrażała ona w wystarczającym stopniu postaw moralnych i duchowych wiernych, o czym mogą świadczyć niektóre zachowania ewangelizowanych ludów i plemion będące przejawem ich powrotu do pogaństwa (np. pełne okrucieństwa wojny plemienne). Podczas Synodu Biskupów na temat ewangelizacji (1974) biskupi afrykańscy wyrazili swoje zastrzeżenia odnośnie do ewangelizacji rozumianej jako dostosowanie Ewangelii do ich kultury, widząc w tym jakby dodawanie do niej pewnych elementów jedynie z zewnątrz, podczas gdy ewangelizacja – jak to już wcześniej Kościół objaśniał – winna ukazywać „wcielenie” Chrystusa w lokalne kultury afrykańskie⁷⁵. Głębsza refleksja nad sposobem ewangelizacji, prowadzona w latach siedemdziesiątych XX w., potwierdziła słuszność tego, o czym wcześniej pisał Papież Paweł VI w *Evangelii nuntian-di*, że powinno się „ewangelizować – [...] nie od zewnątrz, jakby się dodawało jakąś ozdobę czy kolor, ale od wewnątrz, od centrum życiowego i korzeni życia – czyli należy przepajać Ewangelią kulturę, a także kulturę człowieka” (20). Dla wyrażenia tego procesu w oficjalnej terminologii kościelnej od Synodu Biskupów w 1977 roku przyjęł się termin „inkulturacja”, rozumiany jako „wcielanie Ewangelii w kulturę”⁷⁶. Wyraża on lepiej niż wcześniejszy termin „adaptacja” funkcję przeobrażającą Ewangelię w stosunku do kultury tak poszczególnego człowieka, jak i kultur narodów, i lepiej służy kwestii

⁷⁴ H. CARRIER, *Évangélisation et développement des cultures*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990, s. 86.

⁷⁵ A. LEWEK, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. II, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1995, s. 90.

⁷⁶ Tamże, s. 89. Tym samym termin „adaptacja” nie stracił racji bytu, jest on dalej stosowany, zwłaszcza w powiązaniu z inkulturacją. Soborowe stwierdzenia o adaptacji Ewangelii, np. do ducha i charakteru poszczególnych kultur (DM 22), zachowują aktualność.

zniwelowania, niekiedy bardzo wyraźnego rozdźwięku, pomiędzy Ewangelią a kulturą, który – według Pawła VI – jest „dramatem naszych czasów”.

Wiara więc nie istnieje w formie „czystej”, spirytualistycznej, nadbudowanej nad naturą człowieka wierzącego, ale potrzebuje zakorzenienia w jego duchu, w jego decyzjach, w jego postawie moralno-duchowej i domaga się uwidocznienia w postawie zewnętrznej (język, mowa, czyny, dzieła). Nie powinna też ona zostać zredukowana do wymiaru subiektywnego, prywatnego bez ujawnienia się w społecznej sferze życia ludzkiego i w różnych jej zakresach (np. rodzina, polityka, gospodarka, kultura rozumiana jako nauka i sztuka oraz moralność powiązana z religią) (Mt 5,13-16; KDK 58). „Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżytą wiernie”⁷⁷ – uczy Jan Paweł II, wskazując na: 1) potrzebę pełniejszego jej „przyjęcia”, czyli poddania się działaniu Boga w akcie wiary i przyjęcia zobowiązań związanych z otrzymaną łaską wiary. Z tej racji, że wiara jest łaską, kulturotwórczy akt wiary trzeba widzieć przede wszystkim w powiązaniu z Bogiem i z Jego działaniem. „W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem. Sam Bóg stał się twórcą kultury dla rozwoju człowieka. *Dei agricultura estis* – wołał św. Paweł. «Jesteście uprawną rolą Bożą» (1Kor 3,9)”⁷⁸. Przyjęta wiara w Boga Jezusa Chrystusa daje człowiekowi moc do życia jako dziecko Boże (J 1,12); 2) konieczność „przemysłenia” wiary, czyli oparcia jej na rozumie a nie jedynie na uczuciach i subiektywnych przeżyciach; przemyślenia prawd wiary i odniesienia do swego życia; 3) konieczność wiernego przeżywania wiary, czyli wzrastania w wewnętrznym poznaniu i miłości Chrystusa oraz życiu na Jego podobieństwo (Ga 2,20) miłując Boga ponad wszystko i braci na wzór Chrystusa.

Wskazując na kulturotwórczy związek Ewangelii z człowiekiem, Jan Paweł II zachęcał ewangelizatorów do kształtowania „kultury żywej”, czyli „zespołu zasad i wartości tworzących *ethos* [...] ludu Bożego”⁷⁹. Spójność owych zasad i wartości w postawie można osiągnąć przez wiarę w Jezusa Chrystusa, z którym katolik wchodzi w osobową relację i ze względu na Niego kieruje się wspomnianym *ethosem*. Zdaniem papieża, „istnieje [...] chrześcijańska koncepcja kultury, gdyż wiara w Chrystusa nie jest czystą

⁷⁷ JAN PAWEŁ II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury. List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli*, Rzym 20 V 1982, w: TENŻE, *Wiara i kultura*, s. 148.

⁷⁸ JAN PAWEŁ II, *W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*. Rio de Janeiro, 1 lipca 1980, w: TENŻE, *Wiara i kultura*, s. 72.

⁷⁹ JAN PAWEŁ II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury. List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli*, Rzym 20 V 1982, w: TENŻE, *Wiara i kultura*, s. 148.

zwyczajną wartością wśród innych wartości, które znajdują się w orbicie zainteresowań różnych kultur; dla chrześcijanina jest ona ostatecznym osądem, któremu poddane są wszystkie te wartości, przy pełnym poszanowaniu dla ich własnych treści”⁸⁰. Dlatego np. wartości technologii, wywodzące się z nauk ścisłych, powinny zostać zharmonizowane z wartościami sumienia, dla którego światłem jest wiara w Chrystusa, aby człowiek potrafił wykorzystać odkrycia techniczne w sposób odpowiedzialny, służący jego rzeczywistemu dobru i dobru wspólnemu. Według Jana Pawła II, „pierwszym i podstawowym wymiarem kulturalnym jest sam człowiek duchowo dojrzały, czyli człowiek w pełni wychowany, zdolny wychowywać sam siebie i drugich”. Taki człowiek, aby mógł zachować swą tożsamość chrześcijańską w zlaicyzowanym świecie, winien kierować się „zdrową moralnością”⁸¹.

Dziś realnym zagrożeniem dla człowieka jest np. to, że żyjąc w świecie wytworzonym przez rozwój technologiczny i korzystając z jego osiągnięć, może zamknąć się w obrębie technokratycznego horyzontu kulturowego, w którym, pomimo że może nawet dobrze funkcjonować, nie znajdzie nigdy innego sensu, jak tylko ten, który jest wytworzony przez ludzi⁸². Technokratyczny horyzont kulturowy zawęża człowiekowi sposób urzeczywistnienia, dehumanizuje go i redukuje do immanentnego wymiaru. Wytwory techniki okazują się dla człowieka nie tylko czymś dobrym, czyniącym jego życie łatwiejszym w panowaniu nad przyrodą, ale także czymś groźnym, destrukcyjnym, jeśli traci on poczucie swej ludzkiej godności. Człowiek oprócz dóbr materialnych i użytecznościowych, wytworzonych przez technikę, potrzebuje poznania prawdy, doświadczenia dobra i piękna oraz odniesienia do Boga, aby stawał się pełniej człowiekiem i urzeczywistnił się w swym ostatecznym przeznaczeniu. Te pragnienia manifestuje on niejednokrotnie na różne sposoby, nie zawsze może wyrażając je wprost, pozytywnie wobec innych. Dlatego obok kultury materialnej, technicznej potrzebna jest kultura oparta na wartościach duchowych – *cultura animi* oraz zorganizowana edukacja i formacja religijna pomocne w ukazaniu człowiekowi jego duchowego i religijnego wymiaru życia i wprowadzaniu go w niego. Jan Paweł II wielokrotnie akcentował pierwszeństwo wartości duchowych we wszystkich dziedzinach kultury

⁸⁰ JAN PAWEŁ II, *Istnieje – trzeba to stwierdzić bez lęku – chrześcijańska koncepcja kultury*, Audyencja generalna, Rzym, 8 lutego 1984, w: TENŻE, *Wiara i kultura*, s. 235.

⁸¹ JAN PAWEŁ II, *W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem*, w: TENŻE, *Wiara i kultura*, s. 71-72.

⁸² BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, 70, Wydawnictwo M, Kraków 2009, s. 84-85.

i uzasadniał, że bez nich „człowiek nie jest wierny samemu sobie, ponieważ [...] neguje lub lekceważy swą zasadniczą zależność od źródła własnej egzystencji, od swojego Stwórcy”⁸³. Zachęcał też, by chrześcijanie, odkrywszy *nowość* swej wiary i jej moc osądzania kultury dominującej w ich środowisku, rozeznawali drogę prawdy ewangelicznej i postępowali jak dzieci światłości (Ef 5,8)⁸⁴.

Oto dlaczego potrzebna jest ewangelizacja oparta na rozumieniu kultury współczesnej w jej elementach charakterystycznych oraz w jej oczekiwaniach i potrzebach. Nie powinna ona być doktrynerskim, abstrakcyjnym przekazem treści wiary. „Na to, aby skutecznie ewangelizować, zauważył papież w przemówieniu do członków Papieskiej Rady do spraw Kultury, trzeba zająć zdecydowaną postawę wymiany i zrozumienia, żeby móc odczuwać sympatię do kulturowej tożsamości ludów, grup etnicznych i rozmaitych sektorów nowoczesnego społeczeństwa” [...] A więc ewangelizacja zakłada równoczesne wnikanie w specyficzne wartości kulturowe [...]”⁸⁵. Zdaniem niektórych teologów, taka ewangelizacja od odpowiedzialnych za nią – a tymi są nie tylko duchowni i zakonnicy, ale i wierni świeccy – domaga się: a) uczenia się postawy przyjęcia innych osób takimi, jakimi są i krytycznego rozróżniania wartości, którymi żyją; b) „zdolności rozumienia oczekiwań duchowych i aspiracji ludzkich nowych kultur” oraz (c) „zdolności analizy kulturowej”⁸⁶. Zakłada więc nie tylko znajomość prawd wiary i ich znaczenia dla życia ludzkiego, ale także wczuwania się w sytuację braci i siostr, w ich świat wartości i moralne wybory, decyzje i typ duchowości, który może być oparty na wartościach chrześcijańskich albo może być zredukowany do wymiaru horyzontalnego, czy nawet uwięziony w tym, co zmysłowe. Nowa ewangelizacja prowadzona przez chrześcijan wobec ochrzczonych braci i siostr, którzy stali się obojętnymi religijnie i nie mają praktycznego odniesienia do Boga, zakłada zdolność do dialogu na płaszczyźnie wartości kultury i ich związku z wiarą, w świetle której można pomóc ewangelizowanym dokonać „ostatecznego osądu” owych wartości i (ponownego) wyboru Chrystusa. Jeśli ów dialog

⁸³ JAN PAWEŁ II, *W pracy naukowej, w badaniach służycie człowiekowi. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów*. Ibadan, 15 lutego 1982, w: TENŻE, *Wiara i kultura*, s. 116.

⁸⁴ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, 88, Pallottinum, Poznań 1983, s. 135.

⁸⁵ JAN PAWEŁ II, *Kościół – twórcą kultury w stosunkach z dzisiejszym światem*, w: TENŻE, *Wiara i kultura*, s. 187.

⁸⁶ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Wiara i inkulturacja* (1988), s. 13, [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents \[3.01.2017\]](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents [3.01.2017]).

prowadzony jest z niewierzącymi czy z wyznawcami innych religii, wymaga on bycia autentycznym członkiem chrześcijańskiej wspólnoty wiary i świadkiem Jezusa Chrystusa.

Taki osąd przyjmowanych wartości i (ponowny) wybór Chrystusa za natchnieniem Ducha Świętego można określić „nawróceniem kulturowym i duchowym”⁸⁷. Jan Paweł II twierdzi, iż „tylko wiara będąca źródłem radykalnych wyborów duchowych zdolna jest oddziaływać na kulturę danej epoki [...] [Taka] wiara [...] nadaje kulturze nowy wymiar – wzbogaca ją o nadzieję Królestwa Bożego”⁸⁸.

Żywa wiara chrześcijan potrzebuje modlitwy i zakorzenienia w liturgii Kościoła, zwłaszcza w Eucharystii. „Aby misterium Chrystusa było ‘wszystkim narodom obwieszczone dla skłonienia ich do posłuszeństwa wierze’ (Rz 16,24), powinno być głoszone, celebrowane i przeżywane we wszystkich kulturach tak, by nie niszczyło tych kultur, lecz służyło ich odkupieniu i dopełnieniu (KDK 53). Wiele dzieci Bożych właśnie ze swoją kulturą ludzką, przyjętą i przemienioną przez Chrystusa, i za jej pośrednictwem ma przystęp do Ojca, by Go uwielbiać w jednym Duchu” (KKK 1204).

Fakt, iż kultura poddaje się wpływowi wiary, zostaje przez nią uświęcona i przyjmuje od niej ewangeliczną perspektywę, nie oznacza, że jest ona czymś jedynie biernym względem niej, jedynie „przedmiotem odkupienia i wyniesienia”, jest ona wezwana do aktywnego pośredniczenia, a człowiek ją ucieleśniający, w całym swym sposobie istnienia i bytowania, jest wezwany do współdziałania z Bogiem⁸⁹ w zbawieniu siebie samego i innych oraz w odnowie całego porządku doczesnego, co dokonuje się poprzez przepajanie i doskonalenie duchem ewangelicznym całego porządku spraw doczesnych (DA 5).

Interesujące metodyczne sugestie odnośnie do prowadzenia ewangelizacji uwzględniającej oczekiwania duchowe i aspiracje oraz wartości, którymi żyje człowiek współczesny, zawiera *List biskupów francuskich do katolików we Francji* ukazujący „prosty i zdecydowany” sposób proponowania wiary człowiekowi współczesnemu, ukazując jej nowość ewangeliczną i potwierdzając jej wartość świadectwem własnego nawrócenia. To świadectwo winni być

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ JAN PAWEŁ II, *O syntezę wiary i kultury. Do uczestników Zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do spraw Kultury, 14 III 1997*, OsRomPol 1997, nr 6, s. 34.

⁸⁹ JAN PAWEŁ II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami, Przemówienie do intelektualistów, Coimbra, 15 maja 1982*, w: TENŻE, *Wiara i kultura*, s. 142.

gotowi składać ewangelizatorzy⁹⁰. Proponowanie Ewangelii nie oznacza w tym przypadku jakiejś kontrpropozycji kulturowej czy społecznej, ale wnoszenie w sferę społeczną mocy Ducha skłaniającej innych do powrotu do Boga⁹¹.

*

Na podstawie dokonanego zarysu historycznego wzajemnych relacji zachodzących pomiędzy wiarą i duchowością a kulturą, można zauważyć progresywny rozwój pojęcia kultury i to, że była ona w znaczącym stopniu kształtowana przez wiarę i duchowość chrześcijańską. Wpływając bezpośrednio z natury rozumnej i społecznej człowieka kultura osiągnęła swój wzlot w myśli filozoficznej, edukacji i w wychowaniu starożytnej Grecji i Rzymu. Owa kultura antyku okazała się od początku cenna dla chrześcijaństwa, które przejmując wiele wartości duchowych z judaizmu, w spotkaniu i w konfrontacji z klasyczną kulturą grecką i rzymską i wskutek asymilacji także wartości pochodzących od ludów barbarzyńskich, które weszły w obręb świata cywilizowanego w średniowieczu, doprowadziło do nowej jakościowo rzeczywistości kulturowej, którą stała się tzw. kultura Zachodu. Za jej korzenie uznaje się chrześcijaństwo, gdyż u jej podstaw aksjologicznych była wiara chrześcijańska. Od kiedy bowiem Chrystus przez swe wcielenie stał się uczestnikiem konkretnej kultury ludzkiej, a przez swe odkupienie zburzył rozdzielający mur pomiędzy ludem przymierza a poganami i „obie części ludzkości uczynił jednością” (Ef 2,13-14), „upadły bariery dzielące różne kultury”, a „obietnica zbawienia złożona w Chrystusie zyskała [...] wymiar uniwersalny” [...] została udzielona wszystkim narodom jako dziedzictwo, z którego każdy może swobodnie czerpać; powstała „nowa rzeczywistość” kulturowa⁹². Radosna Nowina o zbawieniu, przeżywana z wiarą, stała się kulturotwórczą, zdolną do przenikania wartości każdej kultury w zależności od tego, na ile człowiek w niej zanurzony podda się i przyjmie nadawany jego kulturze przez wiarę głębszy sens i nadprzyrodzoną perspektywę.

⁹⁰ Les Évêques de France, *Proposer la foi dans la Société actuelle*, 3. *Lettre aux catholiques de France*, red. C. Dagens, Les Éditions du CERF, Paris 2003. Na treść tego Listu składają się trzy zagadnienia: 1) Zrozumieć naszą sytuację katolików w społeczeństwie aktualnym; 2) skierować się ku sercu tajemnicy wiary; 3) tworzyć Kościół, który proponuje wiarę.

⁹¹ Tamże, s. 25.

⁹² JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, 70, Pallottinum, Poznań 1998, s. 104.

Taką była kultura zwłaszcza w średniowieczu, kiedy mieszkańcy Galii, znając dziedzictwo kultury rzymskiej, stali się pośrednikami w przekazywaniu go ludom germańskim i celtyckim⁹³. Początki budowania tej kultury miały miejsce w epoce karolińskiej, co dokonało się za sprawą reform religijnych przeprowadzonych przez Karola Wielkiego i nieocenionego wkładu mnichów benedyktyńskich. Jej rozkwit dokonał się w XII w., gdy rozpoczęła się scholastyka, pojawiły się zaczątki uniwersytetów, ujawniła się uczuciowa pobożność, ukierunkowana na człowieczeństwo Chrystusa, oraz rozkwitła etyka i duchowość rycerska.

O innej formie przenikania kultury przez wiarę można mówić w późniejszych epokach. W renesansie przez zwrot do antyku, zwłaszcza do Platona, i postawienie w centrum człowieka i jego spraw kultura religijna wyrażała się niejednokrotnie w indywidualizmie religijnym (Ockham, Luter, Kalwin). We Francji, gdzie ze względu na wojny religijne odrodzenie religijne miało miejsce dopiero sto lat po reformacji, sposobem kształtowania się kultury religijnej były m.in. edukacja kleru i zaangażowanie religijne wielkich apostołów ludzi świeckich. Jak to zostało ukazane, do tych ostatnich należeli m.in.: św. Franciszek Salezy, człowiek rozległej kultury, wprowadzający nowy typ pobożności wśród świeckich, pomocny w integracji ich wiary z życiem codziennym. Dziś można powiedzieć, że ten Święty, wykraczając poza zakonne pojęcie pobożności i proponując świeckim pobożność dostosowaną do ich stanu, a więc uwzględniającą wszystkie sprawy świeckie, (życie małżeńskie, rodzinne, wdowieństwo, praca, dysponowanie bogactwem), także sposób przeżywania relacji z innymi, przyjaźń itp.), stosował inkulturację Ewangelii, nie mówiąc o niej. To samo należy powiedzieć o św. Wincentym à Paolo, dzięki któremu centralna wartość chrześcijaństwa, będąca wyrazem czynnej miłości bliźniego znajdującego się w potrzebie, nędzy – miłosierdzie, stało się wartością społeczną, kształtującą głębszą wrażliwość na innych. Owa wartość, dzięki zgromadzeniom zakonnym została przekazana innym pokoleniom i społeczeństwom Europy i świata.

Rozdźwięk, jaki się stopniowo dokonał pomiędzy kulturą a wiarą i duchowością począwszy od oświecenia, trwa do dzisiaj. Filozofia, poddając się racjonalizmowi, oddaliła się od Objawienia i nie tylko przestała być uniwersalną mądrością, lecz zwróciła się przeciw wierze uznając ją za czynnik alienujący człowieka, w obecnych natomiast czasach została nierzadko podpo-

⁹³ T. BORAWSKA, K. GORSKI, *Umystowość średniowiecza*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1993, s. 40.

rządkowana jedynie celom pragmatycznym i utylitarnym. Badania przyrodnicze, skupiające się jedynie na doświadczeniu empirycznym i pozbawione odniesień do metafizyki i osobowego wymiaru ludzkiego, zacieśniły poważnie horyzont człowieka, który dopiero w ostatnich dziesięcioleciach stał się bardziej świadom szkodliwych skutków racjonalizmu i nierzadko skłania się ku sceptycyzmowi i agnostycyzmowi. To tło kulturowe jest w dalszym ciągu nieobojętne dla duchowości chrześcijańskiej, która nie powinna być nigdy rozpatrywana w oderwaniu od kultury i jej filozoficznych, humanistycznych i naukowo-technicznych uwarunkowań.

Rozpatrując sytuację kultury chrześcijańskiej w zsekularyzowanym świecie, Franc Rodé dochodzi do wniosku, że „nasze czasy są podobne do epoki późnej starożytności. Wskazuje na to upadek wielkich ideologii, wzrastające niezadowolenie spowodowane materializmem egzystencjalnym, konfuzja moralna i poczucie niepewności co do przyszłości naszej planety. To rodzi poszukiwanie człowieczeństwa skłaniającego się ku gnostycyzmowi, ezoteryzmowi i nadawaniu emocjonalności charakteru sakralnego jako reakcja na nowożytny mity rozumu, wiedzy i postępu. W gruncie rzeczy chodzi o poszukiwanie sensu, pojednanie ze sobą, przezwyciężenie wewnętrznego rozbitcia, o nową możliwość dialogu ze sobą, z innymi i może z Bogiem”⁹⁴.

Dla chrześcijanina, który czuje Chrystusowe zobowiązanie do stawania się w różnych obszarach kultury zaczynem ewangelicznym, filozoficzne i socjologiczne rozeznanie stanu kultury jest jedynie wstępem do realizacji swej misji, wnoszenia wszędzie zaczynu wiary i prowadzenia innych do misterium paschalnego Chrystusa, gdyż dla żadnego człowieka i dla żadnej kultury nie ma innej drogi do zbawienia jak tylko w Chrystusie i przez Chrystusa.

BIBLIOGRAFIA

- BANASZAK M., Historia Kościoła katolickiego, t. III. Czasy nowożytny 1758-1914, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991.
BARTNIK Cz.S., Teologia kultury (Dzieła Zebrane, 6), Drukarnia STANDRUK, Lublin 1999.

⁹⁴ F. RODÉ, *La cultura cristiana in un mondo secolarizzato*, w: *Culture, incroyance et foi. Nouveau dialogue. Études reunies par B. Ardura et J.-D. Durand en hommage au Cardinal Paul Poupard*, Edizioni Studium, Roma 2004, s. 492.

- BENEDYKT XVI, Encyklika *Caritas in veritate*. O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, Wydawnictwo M, Kraków 2009.
- Benôit XVI en France. Paris-Lourdes 12-15 septembre 2008, Les Presses des Editions Téqui 2008.
- BORAWSKA T., GORSKI K., Umysłowość średniowiecza, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1993.
- BREMOND H., Histoire littéraire du sentiment religieuse en France, t. I. L'humanisme dévot 1580-1660, Paris 1929.
- CARRIER H., Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II, Pallottinum II, Rzym-Warszawa 1990.
- CARRIER H., Évangélisation et développement des cultures, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1990.
- DIDIER J., Słownik filozofii, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo „Książnica”, Kraków 1992.
- DOLLOT L., Culture individuelle et culture de masse, Pressses Universitaires de France, Paris 1974.
- DONMDEYNE A., Promozione e progresso della cultura, w: La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale „Gaudium et spes”, red. E. Giammancheri, Queriniana, Brescia 1967, s. 193-212.
- DRĄCZKOWSKI F., Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- FRANÇOIS DE SALES, Controverses, w: TENŹE, Oeuvres de Saint François de Sales, Annecy 1892-1932, t. I.
- FRANCISZEK SALEZY, Filotea. Wprowadzenie do życia pobożnego, Wydawnictwo Arcybractwa Straży Honorowej NSPJ, Kraków 2000.
- FRANÇOIS DE SALES, Lettres, t. X w: TENŹE, Oeuvres de Saint François de Sales, Annecy 1892-1932.
- GADACZ T., Historia filozofii XX wieku. Nurty, t. II. Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2009.
- GARIN E., Człowiek renesansu, w: Człowiek Renesansu, tłum. A. Osmólska-Mętrak, red. E. Garin, Warszawa 2001, s. 7-19.
- GREIMAS, A.J., KEANE T.M., Dictionnaire du moyen Français. La Renaissance. Larousse, Paris 1992.
- HEISTEIN J., Historia literatury włoskiej. Zarys, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław 1987.
- HILGERS-SCHELL H., PUST H., Culture und Civilisation im Französichen bis zum Beginn des Beginn des 20. Jahrhunderts, w: Europäische Schlüsselwörter, t. III, Kultur Und Zivilisation, Max Hueber Verlag, München 1967, s. 1-30.
- JAN PAWEŁ II, Dzieła Zebrane, t. II, Adhortacje, Wydawnictwo M, Kraków 2006.
- JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, Poznań, Pallottinum 1998.
- JAN PAWEŁ II, List do przełożonego generalnego Zgromadzenie Misji, w: Kontemplacja i działanie, red. B. Bejze (W nurcie zagadnień posoborowych, 15), Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1983, s. 183-187.

- JAN PAWEŁ II, Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005.
- JAN PAWEŁ II, Encyklika *Veritatis splendor*, Pallottinum, Poznań 1983.
- JAN PAWEŁ II, Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie, oprac. M. Radwan, Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1988.
- JAROSZYŃSKI P., Nauka w kulturze, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002.
- JUDYCKI S., Locke John, EK, t. X, kol. 1294-1297.
- KAMIŃSKI S., Comte Auguste, EK, t. III, kol. 565-566.
- KOWALCZYK S., Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- KOWALSKI J., Francja średniowieczna, w: Dzieje kultury francuskiej, red. J. Kowalski, A i M. Loba, J. Prekop, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 19-230.
- KRAJEWSKI R., Renan Ernest, EK, t. XVI, kol. 1440-1441.
- LAJEUNIE E.-M., La spiritualità di San Francesco di Sales, Editrice LDC, Torino–Leumann 1967.
- LANSON G., TUFFRAU P., Historia literatury francuskiej w zarysie, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- LECLERCQ J., Miłość nauki a pragnienie Boga, tłum. M. Borkowska (Źródła monastyczne, 14), Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1997.
- Les Évêques de France, Proposer la foi dans la Société actuelle, 3. Lettre aux catholiques de France, red. C. Dagens, Les Éditions du CERF, Paris 2003.
- LEWEK A. Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II, t. II, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1995.
- LOBA A. i M., Francja nowożytna, w: Dzieje kultury francuskiej, red. J. Kowalski, A i M. Loba, J. Prekop, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 231-366.
- LOBKOWICZ N., Czas kryzysu, czas przełomu, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo WAM, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1996.
- LORENC R.J., Życie duchowe świętego Ludwika IX w kontekście społeczno-politycznym średniowiecznej Europy, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2016.
- MARROU R.I., Historia wychowania w starożytności, tłum. S. Łoś, Warszawa 1989.
- MOREL G., Questions d'homme. L'Autre, Aubier Montaigne, Paris 1877.
- MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, Wiara i inkulturacja (1988), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents [3.01.2017].
- MURPHY R., Saint François de Sales et la civilité chrétienne, A.G. NIZET, Paris 1964.
- NOWAK S., Czyn chrześcijańskiej miłości w ujęciu św. Franciszka Salezego i św. Wincentego à Paolo, w: Kontemplacja i działanie, red. B. Bejze (W nurcie zagadnień posoborowych, 15), Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1983, s. 216-230.

- NOWAK S., Źródła duchowości wincentyńskiej, w: *Kontemplacja i działanie*, red. B. Bejze (W nurcie zagadnień posoborowych, 15), Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1983, s. 202-215.
- PIERRARD P., *Historia Kościoła Katolickiego*, tłum. T. Szafranski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984.
- POURRAT P., *La spiritualité chrétienne*, t. III. Les temps modernes, Paris 1927.
- RODÉ F., *La cultura cristiana in un mondo secolarizzato*, w: *Culture, incroyance et foi. Nouveau dialogue. Études reunies par B. Ardura et J.-D. Durand en hommage au Cardinal Paul Poupard*, Edizioni Studium, Roma 2004, s. 483-500.
- SANECKI A., *Loisy Alfred*, EK, t. X, kol. 1328-1329.
- Słownik łaciński-polski, t. I, red. M. Plezia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- TATARKIEWICZ W., *Historia filozofii*, t. II, *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- VINCENT DE PAUL, *Correspondence. Entretiens, Documents, Tables*, red. P. Coste, Gabalda, Paris 1920-1925.

WZAJEMNA RELACJA POMIĘDZY KULTURĄ
A WIARĄ I DUCHOWOŚCIĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ –
RYS HISTORYCZNY

S t r e s z c z e n i e

Zachwiana relacja pomiędzy kulturą a wiarą stała się „dramatem naszych czasów” (Paweł VI), dlatego też jej przezwyciężenie jest wyzwaniem dla Kościoła współczesnego, teologii katolickiej i duchowości. Artykuł przybliży najpierw pojęcie kultury w starożytności i sygnalizuje jego przenikanie do chrześcijaństwa. Następnie podaje dwa pozytywne przykłady kształtowania kultury przez wiarę: jeden w epoce karolińskiej (VII-IX w.) na przykładzie wkładu mnichów benedyktyńskich; drugi w złotym wieku duchowości francuskiej (w. XVII), na przykładzie nauczania duchowego św. Franciszka Salezego oraz działalności edukacyjnej i charytatywnej św. Wincentego à Paolo. W dalszej części artykułu ukazano oddalanie się kultury od wiary począwszy od francuskiego Odrodzenia, przez Oświecenie, aż do zerwania tej relacji w nurtach filozoficznych XIX w. W ostatniej części artykuł ukazuje nową relację Kościoła do świata i kultury zapoczątkowaną przez Sobór Watykański II, kontynuowaną i rozwijaną przez nauczanie papieża Pawła VI i Jana Pawła II oraz działalność ewangelizacyjną Kościoła. Opiera się ona na szerokim rozumieniu kultury wypracowanym przez nauki świeckie i wyraża się m.in. w inkulturacji wiary, kulturotwórczej roli wiary oraz w pośredniczącej roli kultury w procesie ewangelizacji.

Słowa kluczowe: kultura; wiara; edukacja; liturgia; humanizm; ateizm; symbioza wiary i kultury.