

Jerzy Szymik

Chrystocentryzm : dialog Kościoła i świata

Verbum Vitae 6, 227-239

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

CHRYSTOCENTRYZM Dialog Kościoła i świata

Ks. Jerzy Szymik

Ta rozmowa trwa już dwadzieścia wieków. Jaki jej kształt, temat, formy – są ważne dzisiaj, na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa?

Powiem już teraz, w trzecim zdaniu: konsekwentny i radykalny chrystocentryzm teologii chrześcijańskiej, paradygmat Inkarnacji jako fundament kultury, wspólna troska o najgłębiej pojętą chrystokształtność kultury – wydają mi się kluczowe i przyszłościowe w dialogu Kościoła i świata, wiary i kultury, teologii i sztuki. One uchronią – twierdę – człowieka i życie przed straszliwymi chorobami fundamentalizmu i nihilizmu, czyli przed nienawiścią i cynizmem. Przed rywalizacją ludzkiego i Boskiego w kulturze. Kościół jest odpowiedzialny za obecność Sprawy Jezusa Chrystusa w naszym świecie.

Spróbuję rzecz uzasadnić.

TEZA 1: MICHALSKI, LATA MIĘDZYWOJENNE

W 1936 roku ukazała się w Warszawie książka pt. Nieznanemu Bogu. Jej autor ks. profesor Konstanty Michalski był filozofem i teologiem, rektorem i kilkakrotnym dziekanem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Dnia 7 lutego 1938 roku ten, prawie 59-letni wówczas, jeden z najwybitniejszych uczonych

i kapłanów, jakich wydała śląska ziemia, rozpoczynał obiad w chorzowskiej restauracji „Pod Dzwonem”. Zapytany o książkę – przerwał posiłek. Pisze świadek tamtego wydarzenia: „Odsunąwszy talerz daleko od siebie zaczął z (...) blaskiem w oczach tłumaczyć mi, że książka «Nieznanemu Bogu» jest pierwszą częścią trylogii, którą wydać zamierza. Ruchami rąk podzielił krawędź stolika restauracyjnego na trzy części i tak mówił: «Ot, widzi ksiądz – to tu jest Nieznany Bóg» – i wskazując na przeciwległy odcinek krawędzi ciągnął dalej: «to jest Nieznany Człowiek, a tu w środku jest trzeci problem, który mnie niepokoi – tu jest miejsce betlejemskiego żłobka i jerozolimskiego wieczernika z jednej oraz kalwaryjskiego wzgórza i ołtarzowego wzniesienia Mszy św. z drugiej strony – w samym zaś środku, ponad miejscami ofiary Bożego Syna – zejść się muszą Nieznany Bóg i Nieznany Człowiek»”¹.

Tak myślał, mówił i pisał Michalski wiele lat przed soborem, 40 lat przed pontyfikatem Jana Pawła II („Nie można człowieka zrozumieć bez Chrystusa”), rok przed wybuchem wielkiej wojny, pół wieku przed wybuchem ponowoczesności, przy jednej z głównych ulic Chorzowa („Pod Dzwonem” istnieje do dziś), w samym sercu Śląska. Chciałbym (z zachowaniem proporcji i skromności

¹ J. Gawor, *Człowiek, który umiłował prawdę*, w: *Ksiądz Profesor dr Konstanty Michalski. Życie i działalność*, red. J. Śliwiok, Katowice 1996, s. 69. „Wszędzie szukał, szperał, porównywał, zestawiał, badał, aż odkrył tajemnicę filozofii XIV wieku całemu naukowemu światu kosztem powolnej, ale stale postępującej utraty wzroku. Wołał poświęcić światło własnych oczu, aby tylko jaśniało światło prawdy dla innych i wchodziło w oczy błądzących. (...) Gdyby Gratry był słuchał mów ks. Michalskiego, nie żaliłby się w swojej psychologii, że «z filozofii wygnano prawdziwą poezję, pełną mądrości i rozumu, poezję, która stanowi jeden z rozdziałów w logice, a mianowicie naczelny». (...) «Prawdziwe słowa to te, dla których Bóg jest ojcem, dusza ludzka matką, a rzeczy stworzone służą im tylko jako podniety» (Gratry) – oto czuliśmy to, gdy słowa padały z ust ks. Michalskiego, zwłaszcza wtedy, ilekroć w swoich mowach «odkrywał blaski Boskiego Logosu». Tamże, s. 68-70.

– rzecz jasna) kontynuować chrystologiczną wizję Michalskiego, niejako „dopełnić” przerwany przedwcześnie zamysł, przenieść tę ideę w początek XXI wieku. To – w moim przekonaniu – najważniejsza z diagnoz i recept dla naszej epoki, coś co chrześcijaństwo jest „winne” naszemu światu: że „poznanie” Boga i człowieka, czyli rozjaśnienie tego, co stanowi istotę tajemnicy życia (Bóg, człowiek oraz ich relacja) jest dane raz na zawsze w Osobie i Dziele Jezusa Chrystusa. Że „betlejemski żłóbek” umieszczony w centrum stołu Wszechświata, między otchłaniami misterium Boga i człowieka, jest źródłem dla Wieczernika i Kalwarii, świata i Kościoła, życia, śmierci i raz jeszcze życia.

Następnej jesieni, w rok po tamtej chorzowskiej rozmowie, Michalski przebywał już w obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen. Znak, że tamta wizja nie była jedynie teorią. To ważne: światło dobywające się z postaci Chrystusa prowadzi zawsze w samo serce życia, inkarnując, przyoblekając w ciało i krew wszelkie teorie, analizy i konkluzje, prowadząc nieuchronnie pod próg decyzji, nadając ciężar wolności. Jak przenikliwie zauważył Helmut Richard Niebuhr w epilogu dzieła Chrystus a kultura, prawdziwie chrystologiczna refleksja „skazana” jest zawsze na praktyczny epilog, na „skok z fotela, w którym czytam o starożytnych bojach, w sam środek teraźniejszego konfliktu”².

Tędy prowadzi droga od teologicznej teorii w stronę egzystencjalnej praktyki, w stronę pełni „Paradygmatu Wcielenia”. „Wszelka dogmatyka – pisał Rahner pod koniec życia w jednej ze swoich chrystologicznych modlitw – jest czymś dobrym tylko dlatego, że ma mi rozjaśnić Ciebie samego (...) Albowiem we wszystkim poszukuję Boga, by uciec przed uśmiercającą marnością, i w niczym nie muszę pozostawić człowieka, którym jestem i którego miłuję. Dlatego wszystko wyznaje Ciebie, Boga-Człowieka. Wszystko przywołuje Ciebie, w którym jako człowieku mamy już Boga, nie musząc pozostawić człowieka,

² Thum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 264.

i w którym jako Bogu możemy znaleźć człowieka, nie musząc się obawiać, że spotkamy czysty absurd”³.

Oto uniwersalność inkarnacyjnej wizji i wyrastającego z niej kulturowego modelu. Paradygmat Wcielenia.

TEZA 2: RAHNER, LATA POSOBOROWE

W teologii ostatniego półwiecza szczególnie wiele wnikliwej uwagi poświęcił tym kwestiom Karl Rahner właśnie, którego 100. rocznicę urodzin w tym roku obchodzimy, jeden z najbardziej profetycznych teologów współczesności, radykalnie zwalczający w swoich pismach jakiegokolwiek formy monofizytyzmu. Autentyczność i faktyczność człowieczeństwa Jezusa są nie odwrotnie, ale wprost proporcjonalne do Jego zjednoczenia z Bogiem⁴ – uczy. A posługując się ulubionym zwrotem Rahnera, dodajmy: und umgekehrt, to znaczy, żeby stać się „pełniejszym” Boga nie trzeba stać się „pustszym” człowieka. Teza ta ma kapitalne znaczenie dla kultury; chroni ją bowiem chalcedońską tarczą przed nowoczesną i ponowoczesną alergią na to, co stanowi istotę chrześcijańskiej antropologii. Oczywiście, musi tezie tej towarzyszyć „chalcedońska” pokora „braku symetrii”, przyznająca pierwszeństwo zbawczemu działaniu Boga w jednoczeniu natur w Chrystusie. Osoba Słowa jest centrum hipostatycznej unii; w Jezusie Chrystusie Bóstwo jest enhipostatyczne – człowieczeństwo jest ahipostatyczne. Bóg jest pierwszym działającym, autosoteria nie jest prawdą. Takie właśnie postawienie problemu dodaje siły i blasku wizji „wprost proporcjonalności”⁵. W „Teologii Inkarnacji” Rah-

³ *Modlitwa i wiara*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2000, s. 177-178.

⁴ J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków 1999, s. 122.

⁵ Kardynał Ch. Schönborn (*Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 211), za Maksymem Wyznawcą: „jedność chcenia w Jezusie polega (...) nie na tym, jakoby miał On jedno tylko źródło działania, lecz na tym, że zarówno jego ludzka, jak i boska

ner pisze: „Bliskość i oddalenie, bycie do dyspozycji i autonomia stworzenia wzrastają w tej samej mierze, a nie odwrotnej. Dlatego Chrystus jest człowiekiem w sposób najbardziej radykalny i jego człowieczeństwo jest najbardziej autonomiczne, najbardziej wolne, **nie pomimo, ale dlatego**, że jest ono człowieczeństwem zaakceptowanym i ustanowionym jako samoobjawienie się Boga” [podkr. JSz]⁶. To również ważna teza Soboru Watykańskiego II i jego teologicznych, antropologicznych i kulturowych poszukiwań, teza przyjęta za wielkimi soborami starożytności chrześcijańskiej, teza przypominająca, że we Wcieleniu ludzka natura „została przyjęta, a nie wchłonięta”, że „Syn Boży poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękami wykonywał pracę, ludzkim umysłem myślał, ludzką wolą działał, ludzkim sercem kochał”⁷. Oznacza to – co ważne – nie tylko, że Jezus był prawdziwym człowiekiem, ale też, że „bliskość Boga i człowieka nie niszczy człowieka, lecz umożliwia mu pełny rozwój (...) W człowieku przeobóstwienie i ucłowieczenie idą w parze” [podkr. JSz]⁸.

Zreasumujmy. Wcielenie jest żywym i życiodajnym centrum chrześcijaństwa i proponowanego przezeń oglądu i rozumienia rzeczywistości. Wyrastające z tego wydarzenia oryginalnie chrześcijańskie postrzeżenie, poznawanie

wola wyrażają sposób istnienia Jego boskiej Osoby. Jezus Chrystus ma dwie wole, ale ich podmiotem jest zawsze Jego boska Osoba. Istnieją przeto dwie wole, ale jeden tylko Chcący”.

⁶ K. Rahner, *Teologia dell'incarnazione*, w: *Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Roma 1967, s. 116 (cyt. za: Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, s. 173). Por. K.O. Nilsson, *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Göttingen 1966, s. 192-208, 310-329 (cyt. za: T. Jaklewicz, *Formuła Marcina Lutra „Simul iustus et peccator” jako problem teologiczny w kontekście ekumenicznym*, praca doktorska napisana w Katedrze Chrystologii KUL pod kierunkiem ks. J. Szymika, Lublin 2003, s. 112).

⁷ KDK 22.

⁸ B. Sesboüé, *Wierzę*, tłum. M. Żurowska, Warszawa – Poznań 2000, s. 282.

i pojmowanie określamy jako optykę inkarnacyjną. Chrześcijaństwo nie ma zresztą tak naprawdę nic ważniejszego do powiedzenia światu i tworzonej w ciągu ostatnich dwudziestu wieków kulturze. Nic ważniejszego, jak właśnie to: Wcielenie Boga jako „soczewka”, jako „pryzmat”, jako fundament... Jako eschatologiczne (ostateczne) spotkanie Boga z człowiekiem, wieczności z historią, nieba z ziemią. Chrześcijaństwo kształtuje swoje myślenie w tym spotkaniu. Rozumie, że Jezus Chrystus, Jego Osoba i Dzieło, jest miejscem, które pokazuje, że Bogu i człowiekowi „jest ze sobą dobrze”. I w tej chrystologicznej przestrzeni chrześcijaństwo uczy się postrzegać relację Bóg – człowiek, wiara – kultura, Kościół – sztuka.

Twierdzę, że w ostatecznym, najgłębszym rozrachunku, paradygmat Wcielenia jako model myślenia o optymalnym kształcie ludzkiej kultury i kultura powstająca w kręgu takiego myślenia są jedynym możliwym lekarstwem na nowe postaci i najnowsze wersje starych jak człowiek chorób umysłu i ducha. Śmiercionośne infekcje atakujące cywilizacje są bowiem w swej istocie zawsze takie same; zmieniają się tylko akcenty i kierunki uderzeń, powstają nowe mutacje „wirusa”. Z pewnym uproszczeniem filozoficzno-teologicznych zawłości, dałoby się je sprowadzić do jakoby koniecznej (a w sumie pozornej i przez to fałszywej) alternatywy: albo monizm (materializm, komunizm, natura człowieka i świata jest całkowicie dobra itp.), albo dualizm (skrajny spirytualizm, manicheizm, natura człowieka i świata jest całkowicie zła, diabelska itp.).

TEZA 3: OPTYKA INAKARNACYJNA, POCZĄTEK XXI WIEKU

Tymczasem konsekwentna optyka inkarnacyjna, czyli tworzenie i rozumienie kultury w paradygmacie Wcielenia Bożego Syna, pomaga wyjść z tego niszczącego myślenia i ducha labiryntu. Chrystocentryzm, umieszczając w centrum rozumienia rzeczywistości Tajemnicę Chrystusa, to

znaczy Misterium jego Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania, staje się soteriologią ludzkiej kultury. Ponieważ człowiek i jego dzieła (cywilizacja, kultura, sztuka) zostają wówczas wyzwolone z zakłętą kręgu błędnych alternatyw: „albo monizm, albo dualizm”, „albo materializm, albo spirytualizm”, „albo wojujący fundamentalizm, albo szyderyczy sceptycyzm”. Także od najgorszej z nich, zatrutego źródła wszystkich pozostałych, źródła bijącego gdzieś z głębinowych pokładów pierwotnej winy: „albo Bóg, albo człowiek”. Odejście od Prawdy Inkarnacji stawia współczesnych pod ścianą tego właśnie fałszywego wyboru: wybierasz Boga – musisz odrzucić człowieka; wybierasz człowieka – odrzuć Boga.

Walter Kasper: „Ponieważ Bóg jest miłością, może On dawać siebie w historii nie tracąc siebie. (...) We wcieleniu boskość Logosu nie wchłania ani nie znosi człowieczeństwa. Stąd pochodzi – z trynitarnego, a także chrystologicznego punktu widzenia – pojęcie jedności i jedyności, które nie jest totalitarne, zostawia miejsce dla innych i czyni ich wolnymi. Podstawową cechą prawdziwej miłości jest to, że łączy bardzo blisko i głęboko, lecz w taki sposób, że nie wchłania drugiej osoby, ani nie próbuje jej pojąć, lecz prowadzi ją do samospełnienia”⁹. Oto wzorzec kultury, i zarazem sposób realizacji...

Na naszych oczach mnożą się propozycje klasyków (już) metodologii postmodernizmu. Sprowadzają się one generalnie do odrzucenia paradygmatów zachodniej kultury: racjonalności świata, chrześcijańskich – inkarnacyjnych właśnie – podstaw i narzędzi rozumienia rzeczywistości. Nie istnieje żaden fundament – powtarzają. Przystoi nam jedynie sceptyczna ironia wobec powszechności ontologicznego sieroctwa, wobec wirujących w pustych przestrzeniach, błyszczących tanim blaskiem okruszyn informacji – odłamków ni to prawdy, ni to kłamstwa.

⁹ *Kościół między pamięcią a przeszłością: wyzwania i możliwości*, w: C.M. Martini, B. Forte, W. Kasper i in., *Czas łaski. Jaka będzie przyszłość Kościoła?*, s. 138.

Chrześcijański paradygmat Wcielenia pokazuje zaś w genialnej wizji chrystologicznej ortodoksji i ortopraktyce, że Osoba Jezusa Chrystusa jest dowodem na to, iż Bóg „nie maleje” gdy „rośnie” człowiek (i odwrotnie), iż dobrze jest Bogu i człowiekowi „być razem” w osobowym zjednoczeniu. Fundament istnieje. Tak brzmi istota Dobrej Nowiny głoszonej od dwudziestu wieków przez chrześcijaństwo: takie jest centrum historii świata, taki jest klucz do tajemnicy życia i losu każdej ludzkiej osoby. Taki jest fundament ludzkiej kultury¹⁰.

Chrześcijaństwo strzeże chalcedońskiej ortodoksji uważnie, gra toczy się bowiem o stawkę najwyższą. Przestrzega: ariański bądź doketystyczny, monofizyczny bądź nestoriański demontaż prawdy Inkarnacji jest niebezpieczny dla człowieka i jego kultury. Modne w ostatnich dekadach „ratowanie człowieczeństwa” Chrystusa przez kwestionowanie Jego Boskości – jest ślepyim zaułkiem¹¹. Również fundamentalistyczna ucieczka przed pełną prawdą o Jego człowieczeństwie prowadzi donikąd. Obie sprawy bowiem, Boska i człowiecza, giną i żyją w ludzkim świecie razem.

Na tym zresztą polega Ewangelia o życiu: Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem. Im bliżej IM do SIEBIE, tym lepiej IM ze SOBĄ i w SOBIE. W iluż to przestrzeniach i kwestiach stawiano Boga i człowieka opozycyjnie, alternatywnie...¹² Zamiast koniunkcji, syntezy Łaski i wolności. Zamiast Chrystusa.

¹⁰ Por. J. Szymik, *Paradygmat Wcielenia jako fundament ludzkiej kultury. Teologiczna refleksja – literackie świadectwo*, w: *Wokół Tajemnicy Chrystusa. Materiały Seminarium Wykładowców Dogmatyki, Gniezno 17-18 września 1997*, red. A. Czaja, Z. Glaeser, G. Iwiński, Opole 1997, s. 9-22.

¹¹ *Deklaracja dotycząca wiary w Misteria Wcielenia i Trójcy Świętej wobec niektórych współczesnych błędów*, 21 lutego 1972, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 37-39.

¹² D. Kowalczyk, *Między dogmatem a herezją*, Warszawa 2003, s. 84-85.

TEZA 4: CHRYSYTOKSZTAŁTNOŚĆ WIARY I KULTURY, PRZYSZŁOŚĆ

Przyszłość kultury zależy od jej wierności osobowemu kształtowi Chrystusa: Bóg i człowiek im bardziej zjednoczeni, tym bardziej tożsami. Stanowi to jeszcze jedną wersję odpowiedzi na podstawowe pytanie chrześcijańskiej teologii: kim jest Jezus i czym jest On dla nas? Na obie warstwy tego pytania chrystologia udziela jednej odpowiedzi: On jest prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym (1 J 5,20)¹³. Jest to odpowiedź, która integralnie scala całą chrystologię i soteriologię, chrystocentryczną „ontologię” i „ekonomię”, esse i agere Logosu, teologiczną „esencję” i „funkcję”. Z niej, jak z dorodnego pnia, wyrastają wszystkie gałęzie – zieleniejące nadzieją i owocujące sensem – chrześcijańskiej antropologii.

Nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa.

Przybrać więc kształt Chrystusa. Oto cel modelu kultury osadzonego na paradygmacie Inkarnacji.

Jego fundamentem jest zgoda ludzkiej wolności na Wcielenie Boga – na Boskie pierwszeństwo w sprawie zbawienia człowieka i świata. A to wymaga odrzucenia demiurgicznej pychy, akceptacji kondycji stworzenia; „pozwoić sobie pomóc” – co jest dokładnym zaprzeczeniem piekielnej samowystarczalności a skutkiem najpierwotniejszej („przedpierworodnej” niejako) postawy człowieka wobec Boga i daru życia: *Urvertrauen*¹⁴. Zgoda na Wcielenie Boga jest zgodą na całą resztę: na udział w pełni Wydarzenia Chrystusa, na powtórzenie losu Jezusa. Nasz ludzki los przybiera w ten sposób kształt Jego losu: we Wcieleniu, Śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa objawia się kim jesteśmy i kim mamy być w naszym człowieczeństwie, śmierci i powstaniu z martwych. Ludzka kultura przybierająca kształt tej zgody (będąca jej artykulacją, al-

¹³ G.L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 1996, s. 387.

¹⁴ Por. T. Węclawski, *Powiedzcie prawdę*, Kraków 2003, s. 82.

fabetem, tworzywem i skutkiem zarazem) „przyobleka się w Chrystusa” (Ga 3,27), jest chrystokształtna. Z chrześcijańskiej perspektywy proces ten jest kwestią życia bądź śmierci człowieka i jego kultury: „nikt z nas nie wyżyje bez śmierci i zmartwychwstania Jezusa i naszego w nim udziału” – radykalnie rzecz ujmując Węclawski, mówiąc o przyszłości teologii¹⁵. To samo można powiedzieć o człowieku i jego świecie: życie jest możliwe tylko w Chrystusowym kształcie.

Na chrześcijaństwie więc, a w dziedzinie idei zwłaszcza na jego teologii, spoczywa nieustanny obowiązek „chrystokształtności” i chrystologicznej anamnezy, by przypominać sobie, sobie współczesnym i cywilizacyjno-kulturowym strukturom naszego świata, że Transcendencja (czyli ocalenie i pełnia) „wchodzi” w naszą historię i przestrzeń drogą Inkarnacji Bożego Syna.

Dzięki temu świat ludzkiej kultury może być postrzegany, interpretowany i tworzony według logiki Wcielenia, według której – jak ujął to Jan Andrzej Kłoczowski – „niewidoczne światło wciela się w konkretne sytuacje życiowe”¹⁶, granica między nadprzyrodzonością a doczesnością nie jest nieprzenikalna, a kultura jest w stanie wyrazić cały dramat człowieczej tęsknoty za Pełnią¹⁷. *Logoi spermatozoai*, starożytna idea św. Justyna, według której wszystko, co w świecie piękne, dobre i prawdziwe¹⁸ jest odbiciem Światła Chrystusa i udziałem w Jego Pełni, raz jeszcze może służyć jako model oryginalnej uniwersalności chrześcijańskiego myślenia w tej dziedzinie.

Kwestii tej sięga i przenika ją korzeń związków wiary i kultury; i tu też odsłania się tych rzeczywiście najgłęb-

¹⁵ *Czym jest teologia, którą uprawiam*, „Znak” 54(2003) nr 6(577), s. 90.

¹⁶ J. Badeni, J.A. Kłoczowski (rozm. A. Sporniak i J. Strzałka), Kraków 2003, s. 276.

¹⁷ Por. F.W. Bednarski, *Teologia kultury*, Kraków 2000; H.R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.

¹⁸ Por. J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1993, s. 7, 15, 112, 26, 307.

sza wzajemność. Wiara jest poniekąd służbą kulturze, służbą „ku chrystokształtności”. Ale też kultura pomaga istotnie wierze „wcielać się” (inkulturować), co jest absolutnie konieczne dla chrześcijaństwa – religii Wcielonego Słowa. „Synteza kultury i wiary jest wymaganiem nie tylko kultury, lecz także wiary” – uczy Jan Paweł II¹⁹. Inkulturowanie wiary „dobrze wyraża jeden ze składników wielkiej Tajemnicy Wcielenia” – wyjaśnia [podkr. JSz]²⁰. Chrześcijaństwo ze swej inkarnacyjnej istoty zależne jest więc od kultury. I odwrotnie. Chrześcijaństwo bowiem nigdy poza kulturą nie istniało i istnieć nie może – w tym sensie jest ono chrystokształtne. Kultura bywa ewangelizowana, przeobrażana przez chrześcijaństwo – w tym sensie ona staje się chrystokształtą. „The relationship between faith and culture is therefore a dialectical one of mutual interdependence” – pisze kardynał Dulles²¹. „Dialektyczna relacja wzajemnych współzależności” – ku kształtowi Chrystusa.

Istnieje w ludzkiej kulturze głęboka tęsknota za więzią z religią (nie zapominam o współczesnej niejednoznacz-

¹⁹ *Przemówienie do uczestników krajowego kongresu włoskich organizacji kościelnych zajmujących się kulturą*, 18 stycznia 1982, w: *Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury*, s. 26-27 (cyt. za: Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Kraków 2003, s. 201).

²⁰ *Przemówienie do członków Papieskiej Komisji Biblijnej*, 26 kwietnia 1979, w: *Nauczanie papieskie (1979)*, t. II/1, s. 414 (cyt. za: Dulles, dz. cyt., s. 201). „(...) jako chrześcijanin papież jest przekonany, że prawdziwa kultura może postawić człowieka w obliczu wszechogarniającej tajemnicy transcendencji. Kultura spychająca na margines najgłębszy wymiar ludzkiego życia staje się tworem wyjałowionym i upada. Religia i kultura wzrastają razem. Kultura potrzebuje religii, by osiągnąć swą pełnię, podobnie religia, jeśli nie wyraża się poprzez kulturę, traci żywotność i umiera. Religia, wspierając twórczość artystyczną i intelektualną, utożsamia się z pięknem i prawdą, czyli przymiotami będącymi zawsze odzwierciedleniem istoty Boga”. Dulles, dz. cyt., s. 207.

²¹ *Wkład chrześcijaństwa w kulturę: perspektywa amerykańska*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, Lublin 18-21 września 2001, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski i in., s. 156-157.

ności tego ostatniego pojęcia i o jego ambiwalentnej relacji z „żywą wiarą”). Nie może być zresztą inaczej – jeżeli kultura wyraża istotę człowieka, wyraża również tym samym jego konstytutywny, a wychylony w transcendencję wymiar „Boskiego obrazu i podobieństwa”. To podstawowa teza teologii chrześcijańskiej, dla której „od-Boskie” pochodzenie i „ku-Boskie” spełnienie człowieka jest kamieniem węgielnym antropologii i – konsekwentnie – refleksji nad kulturą.

Więź kultury i religii w atlantyckim kręgu cywilizacyjnym podlega współcześnie znaczącym przeobrażeniom. Niektóre z nich budzą niepokój chrześcijańskiego teologa, wydają się bowiem odejściem od fundamentu euroamerykańskiej kultury, czyli od stopu Jerozolimy, Aten i Rzymu, a w teologicznie najgłębszej warstwie – od inkarnacyjnego paradygmatu. Nie chodzi bowiem o próbę ratowania ancien regime, o lęk przed światem bez „atlantyckiego pępka”, chodzi o sprawę znacznie głębszą: o troskę, by budować świat na prawdzie o Wcieleniu Boga.

Jestem głęboko przekonany, że początek trzeciego tysiąclecia – po przypadającym na wiek XX wielkim i potrzebnym renesansie teologii paschalnej – jest czasem, w którym warto i trzeba na nowo, w nowym cywilizacyjnym pejzażu, podjąć refleksję nad *Mysterium Incarnationis*. Chodzi bowiem o budowanie takiego modelu chrystologii, który skuteczniej pomoże rozwijać i chronić Boskie i ludzkie w kulturze – w czasie, kiedy wiara i w Boga, i w człowieka są w sposób wzajemnie zależny zagrożone. To, co Boskie i to, co ludzkie w kulturze „rośnie” i „maleje” razem – to wielka lekcja chrześcijańskiej ortodoksji w dziedzinie inkarnacyjnego dogmatu. Pokusą jest rozpacz, tajemnicą – cierpienie, rozwiązaniem – Chrystus.

Najgłębiej – katolicko – (od kat’holon, „dotyczący całości”) pojęty chrystocentryzm nie jest (i nie może być!)

przeszkodą w dialogu Kościoła ze światem, wiary z kulturą, teologii ze sztuką. Ani w dialogu międzyreligijnym. Jeśli bywa przeszkodą, to znaczy, że jesteśmy dopiero w drodze, że wszystkim stronom dialogu potrzeba oczyszczenia.

Jezus Chrystus jest po stronie wszystkich, przeciwko nikomu. A fakt, że Bóg tak ukochał człowieka, że się nim stał, jest najbardziej podstawową płaszczyzną porozumienia i jedności. I naszej przyszłości.

Summary

The most profound Catholic – (from kat' holon „concerning the whole”) – understanding of Christocentrism is not (and cannot be) an impediment to the Church's dialogue with the world, faith and culture, theology and art. It is not a problem in interreligious dialogue either. If there are barriers, this means that we are just starting on our way, that all sides undertaking dialogue need to be cleansed.

Jesus Christ is on everyone's side, he is not against anyone. The fact that God has loved man so much that He became a man is the most fundamental basis for the framework of understanding and unity. And it is our future.

Ks. Jerzy Szymik
ul. Radziszewskiego 7
20-950 Lublin

JERZY SZYMIK, ur. 1953, dr hab. teologii dogmatycznej, profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kierownik Katedry Chrystologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologii KUL. Wykłada teologię dogmatyczną – chrystologię, chrystologię kultury, topikę teologiczną, trynitologię, eschatologię oraz filozofię Boga – w Lublinie (KUL). Autor *Teologii na początek wieku* (2001) oraz *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury* (1996).