

Kościół a kultura

POD REDAKCJĄ NAUKOWĄ

Andrzeja A. Napiórkowskiego OSPPE



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Kościół a kultura

Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis • XV

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Instytut Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu
Katedra Eklezjologii

Kościół a kultura

pod redakcją naukową
Andrzeja A. Napiórkowskiego OSPPE

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2024

Kolegium redakcyjne
Michael Kahle
Michael Max
Andrzej A. Napiórkowski OSPPE
Damian Wąsek

Recenzje wydawnicze
prof. dr hab. Józef Kulisz SI, Akademia Katolicka w Warszawie
ks. prof. dr hab. Jan Klinkowski, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Korekta
Agnieszka Łoza

Łamanie
Piotr Pielach, i-Press


Projekt okładki
Artur Falkowski

Publikacja finansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego
Jana Pawła II w Krakowie

Copyright © 2024 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-63241-95-7 (druk)

ISBN 978-83-63241-96-4 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788363241964>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Wstęp

Wiara chrześcijańska – podobnie jak każda inna religia – ma swoją strukturę wewnętrzną (nadprzyrodzoną/duchową), jak i strukturę zewnętrzną (socjologiczną, fenomenologiczną czy kulturową). Mimo że autentyczne przeżywanie religii jest pełne napięcia i po części jest możliwe dzięki owej strukturze wewnętrznej, to jednak bez jej uzewnętrznienia nie dochodziłoby do tworzenia integralnej wspólnoty Boga i człowieka. Dlatego tak ważna jest nie tylko kultura życia wewnętrznego, ale i kultura w ogólności jako nośnika Ewangelii. Z jednej strony Ewangelia ma w sobie tak wielką „siłę burzenia” – jak pisał Rocco Buttiglione – że potrafi zaimplantować się w każdej kulturze, a z drugiej bez kultury pozostaje ona czymś nieożywionym.

Pragnąc wyjść naprzeciw współczesnemu człowiekowi, Sobór Watykański II podkreślił znaczenie kultury. Jak św. Paweł z Tarsu stał się Grekiem dla Greków i Żydem dla Żydów, tak Kościół chce mówić językiem człowieka każdego etapu cywilizacji i uczestniczyć w jego kulturze. Wraz z zanurzeniem w czasie nienaruszalny chrześcijański depozyt wiary znajduje się z każdym wiekiem w innej konkretnej rzeczywistości, lecz jednocześnie jest odczytywany za pomocą kultury właściwej jej współczesności. Już od zesłania Ducha Świętego pierwsi chrześcijanie podejmowali trud misji i dokonywali ewangelicznej inkulturacji. W konstytucji duszpasterskiej

o Kościele *Gaudium et spes* ojcowie soborowi zauważyli, że Bóg dostosował się do poziomu ludzkiej percepcji człowieka, przemawiając „do swego ludu stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom” (GS 58). Szczytem tego boskiego dostosowywania się było *mysterium incarnationis*, kiedy to odwieczny Syn Boży, przyjmując ludzką naturę i ciało, w pewien sposób zjednoczył się z każdym człowiekiem, a Duch Święty wszystkim wciąż na nowo ofiarowuje możliwość dojścia do uczestnictwa w tajemnicy komunii Trójcy Świętej i osoby ludzkiej. Dlatego w ciągu wieków Kościoł, naśladowując Boga, posługuje się dorobkiem różnych kultur, aby orędzie zbawienia docierało do ludzi wszystkich epok i czasów.

„Kościoł mocą swej misji oraz zgodnie ze swoją istotą nie powinien wiązać się z żadną szczególną formą kultury albo systemem politycznym, gospodarczym czy społecznym, może z racji tej swojej uniwersalności stanowić najmocniejszą więź pomiędzy ludzkimi wspólnotami i narodami, byleby tylko one mu ufały i w rzeczywistości przyznawały prawdziwą wolność w wypełnianiu tej jego misji. Z tego powodu Kościoł tak swoich synów, jak i wszystkich ludzi upomina, aby w duchu rodziny synów Bożych przewyżczali wszelkie spory między narodami i rasami i nadawali wewnętrzną trwałość godziwym stowarzyszeniom ludzkim” (GS 42). Trzeba pamiętać, że jakkolwiek wiedza, która pomaga w przyswojeniu treści Objawienia, staje się z czasem czymś wtórnym. Ostatecznie bowiem – posługując się metaforą Ludwika Wittgensteina – musimy odrzucić drabinę, po której weszliśmy w tajemnicę Boga i tajemnicę człowieka. Do spraw, którym należy poświęcić dziś szczególną uwagę, sobór zaliczył „sprawy małżeństwa i rodziny, kultury ludzkiej, życia gospodarczo- społecznego oraz politycznego, solidarności rodziny ludzkiej i pokoju. Niech każdą z tych spraw rozjaśniają zasady i promienie światła pochodzące od Chrystusa; niech one prowadzą chrześcijan i oświecają wszystkich ludzi w poszukiwaniu rozwiązania tylu powikłanych problemów” (GS 46).

Dlatego idąc za wskazaniem *Vaticani Secundi* oraz nauczaniem papieży doby posoborowej, podejmujemy temat związku Kościoła

i kultury. To już piętnasty – jubileuszowy – tom *Cracoviensis Co-gitatio Ecclesialis*, będący owocem naukowej pracy osób z różnych europejskich ośrodków naukowych, a mianowicie: Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, rzymskiego Urbanianum, Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, rzymskiego Angelicum, watykańskiej Dykasterii ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Uniwersytetu Szczecińskiego, Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego z Olsztyna, Międzynarodowej Komisji Teologicznej, niemieckiej Kolonii i Bonn, Papieskiego Instytutu S. Maria dell’Anima w Rzymie, Akademii Katolickiej z Warszawy, z ukraińskiego Mukacheva, z Wyższego Seminarium Duchownego z Pelplina. Przedstawiciele tych piętnastu ośrodków naukowych są wymownym świadectwem chrześcijańskiej otwartości i pluralizmu naukowego dyskursu o Kościele i kulturze.

Dlatego już na wstępie czuję się w powinności do wielkiego podziękowania wszystkim autorom referatów. Składam wyrazy uznania ks. prof. Robertowi Tyrle – rektorowi UPJP II, prof. Andrzejowi Gieniuszowi CR, ks. prof. Piotrowi Szczurowi, prof. Bazylemu Degórskiemu OSPPE, prof. Jarosławowi Mereckiemu SDS, ks. prał. dr. Michaelowi Kahlemu, prof. Marianowi Machinkowi MSF, prof. Witoldowi Kaweckiemu CSsR, ks. prof. Przemysławowi Artemiukowi, ks. prof. Markowi Jagodzińskiemu, ks. prof. Januszowi Bujakowi, ks. prał. prof. Stefanowi Heidemu, ks. dr. Michaelowi Maxowi, ks. dr. Vasyłowi Pidhirskyiemu, ks. prof. Krzysztofowi Pawlinie, ks. prof. Henrykowi Sławińskiemu, dr. Lucjanowi Bartkowiakowi CR.

Moją wdzięczność kieruję także w stronę recenzentów tego tomu, a mianowicie ku prof. Józefowi Kuliszowi SI z Akademii Katolickiej w Warszawie oraz ku ks. prof. Janowi Klinkowskiemu z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Człowiek bez kultury nie może się integralnie rozwijać. Bez kultury nie odczyta też mowy Boga do człowieka. We wspomnianej już konstytucji duszpasterskiej sobór tak definiował kulturę: „Mianem

«kultury» w sensie ogólnym oznacza się wszystko, 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 postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości. Wynika stąd, że kultura ludzka z konieczności ma aspekt historyczny i społeczny oraz że wyraz «kultura» przybiera nieraz znaczenie socjologiczne oraz etnologiczne; w tym zaś znaczeniu mówi się o wielkości kultur. Z różnego bowiem sposobu używania rzeczy, wykonywania pracy i wypowiedania się, pielęgnowania religii i kształtowania obyczajów, stanowienia praw i instytucji prawnych, rozwijania nauk i sztuk oraz kultywowania piękna powstają różne, wspólne warunki życia i różne formy układu dóbr życiowych. Tak z przekazanych instytucji powstaje dziedzictwo swoiste dla każdej ludzkiej wspólnoty. Tak też tworzy się określone i historyczne środowisko, w które włącza się człowiek jakiegokolwiek narodu czy wieku i z którego czerpie wartości dla doskonalenia kultury osobistej i społecznej” (GS 53).

o. Andrzej Napiórkowski

Kierownik Katedry Eklezjologii

Dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu

ks. Przemysław Artemiuk

Kultura jako „druga przestrzeń” i droga do wnętrza

Przedwcześnie zmarły czeski pisarz, Karel Čapek (zm. 1938), zamieścił w tomie tekstów *Boża męka* niezwykle frapujące opowiadanie, zatytułowane *Ślad*¹. Jest to krótka historia dwóch wędrowców, odbywających zimową porą pieszą podróż. Podczas drogi nie tylko doświadczają piękna surowego krajobrazu, podziwiają bowiem oszronione lasy i skute lodem rzeki, ale przede wszystkim czują się, przemierzając nietknięte terytoria, odkrywcami stawiającymi na dziewiczych terenach pierwsze ślady. Pokonując kolejne połacie ziemi, w pewnym momencie ze zdziwieniem dostrzegają samotny ślad na śniegu. Skąd się tutaj wziął? – pytają. Kto go zostawił? Dlaczego płatki śniegu go nie przykryły? Najbardziej zdumiewające było to, że ślad był jeden, ani przed nim, ani za nim nie było innych kroków. Był osamotniony i nic nie prowadziło do niego, ani od niego. Przypatrując mu się i szukając zarazem wytłumaczenia jego obecności w tym miejscu, wędrowcy długo stali w milczeniu. W końcu jeden z nich przypomniał sobie, iż czytał w książce

1 Opowiadanie przytaczam za: T. Węclawski, *W teologii chodzi o Ciebie*, Kraków 1995, s. 144–145.

filozoficznej o samotnych śladach na ziemi. Co miałyby one jednak oznaczać? „Myślę, zauważyła wędrowiec, że są tysiące takich śladów, że jest ich niezmiernie wiele, przy większości nic nam nie przychodzi na myśl, bo przyzwyczailiśmy się do pewnych prawideł. Ktoś inny pewnie by go nie zauważył; nie wpadłby na to, że to jest soliter, że są na świecie rzeczy, które z niczym innym nie mają już nic wspólnego. Widzi pan, nasze ślady są wszystkie równe; ale ten samotny jest większy i głębszy niż nasze. A kiedy myślę o moim życiu, wydaje mi się, że muszę w nim dostrzec ślady kroków, które nie przychodzą znikąd i nie wiodą donikąd”². I chociaż opowiadanie kończy się milczącym rozstaniem bohaterów, to jeden z nich, Boura, odchodzi wyraźnie odmieniony. Śnieg sypie coraz mocniej, wszystkie ślady zostają zatarte, a on powtarza z uporem: „Ja go nie odstąpię, [...] śladu, którego już nie ma i nie będzie”³.

Karel Čapek w tej krótkiej narracji przekazuje niezwykle wręcz intuicję. Oto człowiek, podpowiada czeski pisarz, może odnaleźć w świecie, ale także w sobie ślady, które nie są stąd. Prowadzą one gdzieś dalej, do głębi, wiodą do celu, każą zapytać o źródło. Św. Augustyn w dziele *Przeciw Faustusowi* określi je jako *vestigia Dei*, czyli ślady Boga pozostawione zarówno w człowieku, jak i w całym świecie stworzonym. Są to jego tropy. Odczytując je, może dotrzeć do Boga⁴.

Interpretując opowiadanie czeskiego pisarza literalnie, należy potraktować je w pierwszej kolejności jako narrację, w której autor zwraca uwagę na trop Boga pozostawiony na ziemi. Patrząc jednak szerzej, można zaklasyfikować je jako dzieło literackie przynależące do kultury, która chce wskazywać na głębszy wymiar ludzkiego

2 T. Węclawski, *W teologii chodzi o Ciebie*, dz. cyt., s. 145.

3 T. Węclawski, *W teologii chodzi o Ciebie*, dz. cyt., s. 145.

4 Naukę o *vestigia Dei*, czyli „śladach Boga”, znajdujemy u św. Augustyna w dziele *Contra Faustum Manichaeum* – 32,20, PL 42, 207–518, wersja polska: św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*: Księgi XXII–XXXIII. *Przeciw Sekundynowi*, przekład J. Sulowski, Warszawa 1991; zob. O. Pedersen, *Księga natury*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 14 (1999), s. 19–50.

życia, „drugą przestrzeń”, wewnątrz, do którego wiedzie droga chociażby przez literaturę.

Tak też postrzega kulturę Henryk Seweryniak (ur. 1951) w swojej *Teologii fundamentalnej*⁵. Zajmując się kwestią otwartości człowieka na Boga (*homo capax Dei*⁶), stwierdza, że jest on istotą autotranscendentną. Przez co rozumie „zdolność osoby ludzkiej do przyjęcia Objawienia”⁷. Refleksja nad tym zagadnieniem „nie tylko pozwala lepiej zrozumieć stojące przed wspólnotą Kościoła wyzwania ewangelizacyjne, ale stanowi znaczący argument na rzecz wiarygodności teizmu. Od czasów Błażeja Pascala, Maurice’a Blondela, a w epoce współczesnej – Karla Rahnera i Wolfharta Pannenberg’a w uzasadnieniu tym nawiązuje się przede wszystkim do analizy bytowania człowieka”⁸. Szukając przejawów ludzkiej autotranscendencji, natrafiamy między innymi na sztukę i kulturę. Seweryniak zauważa, że „tylko człowiek ukształtował język zakorzeniony w rzeczach i sprawach, które widzimy, słyszymy i przeżywamy, ale poprzez typowo ludzką zdolność do abstrakcji i metaforyki przekraczający je nieskończenie. Każde autentyczne dzieło sztuki, poczynszy od grotty Lascaux, a na Herbercie kończąc, będąc światem o nieobliczalnej genezie, niewyczerpanym znaczeniu i niewymiernym oddziaływaniu, przekracza siebie... Bierze ono początek w naszym świecie, ale nigdy w nim nie pozostaje; jest przestrzenią tego, co tylko do pewnego stopnia da się zracjonalizować, sfunkcjonalizować, skomercjalizować. Autentyczna inspiracja artystyczna wykracza poza to, co postrzegają zmysły, i przenikając rzeczywistość, wydobyla jej ukrytą tajemnicę (George Steiner)”⁹. Płocki teolog za Pannenbergiem konstatuje, że „człowiek nigdy nie znajduje zaspokojenia

5 Zob. H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. I, Warszawa 2010, s. 105–116.

6 Rozdział I części pierwszej *Katechizmu Kościoła Katolickiego* nosi tytuł: „Człowiek jest «otwarty na Boga» (*capax Dei*)”; nr 27–43.

7 H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 105.

8 H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 105.

9 H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 113.

w wytworach kulturowych”¹⁰. A ludzka otwartość „sięga znacznie dalej niż tworzenie kultury i życie w społeczeństwie”¹¹, prowadzi bowiem do „drugiej przestrzeni”, głębi, wnętrza, w którym człowiek spotyka swego Stwórcę.

Tak odczytuje kulturę Andrzej Horubała (ur. 1962)¹². Krytycznie analizując jej współczesną postać, wskazuje na głębię w niej obecną. Chce ją ocalić i ukazać drogę prowadzącą do wnętrza. W części pierwszej artykułu, sięgając do jego twórczości, ukazuje, w jaki sposób Horubała, zajmując się kulturą, odkrywa w niej wymiar transcendentny. W części drugiej z kolei, odwołując się jedynie do jednego przejawu kultury, a mianowicie literatury, zaprezentuję, jak staje się ono przestrzenią apologii.

10 H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 115.

11 H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, dz. cyt., s. 115.

12 Andrzej Horubała (ur. 1962) to pisarz, krytyk, publicysta i producent telewizyjny. W latach 1994–1996 pracował w ekipie pampersów w Telewizji Polskiej jako szef widowisk artystycznych i rozrywkowych Programu I. Jest członkiem Komitetu Założycielskiego Nagrody Polskiego Przemysłu Muzycznego „Fryderyk”. Publikował w „Woli”, „Kulturze Niezależnej”, „Almanachu Humanistycznym”, „Dialogu”, „Tygodniku Literackim”, „Kinie”, „Teatrze”, „Życiu”, „Debacie”, „Rzeczpospolitej”, „Uważam Rze” i „Do Rzeczy”. Autor monodramu *Mono* (1991) oraz powieści *Farciarz* (2003), *Umoczeni* (2004), *Przesilenie* (2010), *Wdowa smoleńska albo niefart* (2021), opowiadań *Mniszek* (2019) i *Hanka* (2023) oraz zbiorów szkiców krytycznych *Marzenie o chuliganie* (1999), *Żeby Polska była sexy* (2011), *Droga do Poznania* (2015), *Byliśmy tacy zakochani* (2018) i *Ostatni akord* (2020). „W latach 2013–2018 był zastępcą redaktora naczelnego tygodnika *Do Rzeczy*. W kwietniu 2018 odszedł z redakcji pisma na znak protestu wobec niemożności skrytykowania na jego łamach rasistowskiej wypowiedzi Rafała Ziemkiewicza. W 1999 wyróżniony przez ministra kultury i sztuki Andrzeja Zakrzewskiego odznaką Zasłużony Działacz Kultury za aktywność w podziemnym ruchu wydawniczym i kulturalnym. W 2017 odznaczony przez prezydenta Andrzeja Dudę Krzyżem Wolności i Solidarności oraz Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski”; <https://horubala.pl/> (dostęp: 12.09.2023).

Kultura jako ukazywanie drugiej przestrzeni

Andrzej Horubała to pisarz i krytyk, który niezmiennie idzie pod prąd głównego nurtu kultury, nie akceptując dyktatury mainstreamu. Proponuje nieodświętne lektury mistrzów, bowiem nie lęka się największych autorytetów. Rozbija tym samym ideologiczne schematy. Krytyki jednak nie szczędzi także swoim¹³, a szukając sensu, potrafi go odnaleźć u przeciwników¹⁴. Jego pisarstwo tworzy swoistą kronikę intelektualną, a autor prowadzi czytelnika przez księgarnie, kina, teatry, sale koncertowe i wnętrza kościołów¹⁵. Największą bronią Horubały jest konsekwentna krytyka, łamiąca czytelnicze przyzwyczajenia czy utrwalone hierarchie. Teksty pisarza płoną, nasycone niebywałą namiętnością, języki ognia przeskakują między akapitami, wypalając fałsz, banał i kłamstwo. Tak krytyczna analiza współczesnej kultury nie jest jedynie niszczyielską siłą, dokonującą totalnej destrukcji. Chodzi tutaj o coś znacznie ważniejszego. Horubała, obnażając nieporadność i płytkość dzisiejszej kultury, woła o wartości, broni sensu, pyta o hierarchię. Cała twórczość publicysty jest niezwykle interesującą apologią, docierającą do samego źródła, serca

13 Zob. A. Horubała, *Kościółkowy banał*, „Do Rzeczy” 97 (2014), s. 44–45.

14 Zob. A. Horubała, *Tokarczuk powraca*, „Do Rzeczy” 94 (2014), s. 50–51.

15 „W moich cotygodniowych zapiskach – zauważyła A. Horubała, komentując publikacje na łamach tygodnika «Do Rzeczy» – jest coś – jakkolwiek preten sjonalnie to zabrzmie – z poznawania samego siebie. Notuję wrażenia, opinie i układa się to w jakiś mój portret nie do końca zamierzony, nie do końca kontrolowany. Ale na to się umówiliśmy: nie, że będę recenzentem wysośrodko wanym, ważącym sądy, lecz raczej kolesiem, który dzieli się swoimi odczuciami, opowiada szczerze i bez autocenzury o tym, jak działa dzieło, notującym, co przelatuje przez mą głowę, jakie uczucia we mnie buzują. A te zapiski niejednokrotnie każą i mnie zastanowić się, co jest w moich sądach prywatne, moje, indywidualne, związane z moim osobistym zakręceniem, a co płynie ze wspólnoty pokoleniowej”; A. Horubała, *Naprawiając Kościół*, „Do Rzeczy” 162 (2016), s. 52.

kultury. Dokonując rekonstrukcji jego myśli, spróbuję wydobyć jej główne wątki¹⁶.

Analizę rozpocznę od tekstu, który zdaje się być reprezentatywnym i wyraźnie zdradza polemiczne zamierzenia Horubały. Szukając najwłaściwszej odpowiedzi na prowokacyjnie brzmiące pytanie: „Czy Polska jest sexy?”, publicysta odsłania z całą wyrazistością swój warsztat, drwiąc i ironizując z nowomodnego modernizmu. Sam wciela się w młodziana roku '86, skażonego romantyczną poezją i patosem, który usiłując odpowiedzieć na obrazoburcze pytanie, ośmiesza potencjalnych respondentów, wkładając w ich usta gotowe odpowiedzi, politycznie poprawne i przystające do miary, jaka obecnej kulturze została wyznaczona przez salon. Posłuchajmy reторыki Horubały: „A co by było – pyta publicysta – gdybym napisał, porzucając frywolny ton, że Polska posiada spracowane dłonie waszych matek? Że ma zasmuconą twarz Madonny częstochowskiej? Zepsułbym wam zabawę? Gdybym rzeczywiście z perspektywy osiemdziesiątego szóstego roku popatrzył na waszą ankietę... Ha, wtedy, trochę naiwny, ale pełen zapału młodzieniec, świeżo po studiach, odczytany, otrząskany w dyskusjach po przeróżnych zadymionych kawalerkach, salkach parafialnych, podejrzanych wilgotnych podziemiach, rozbroiłbym szybko i z gracją wasze pytania, zadane

16 Na temat poszukiwania głębi kultury zob. H. U. von Balthasar, *Pisma wybrane. Pisma z zakresu sztuki i religii*, t. II, przekład M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2007; S. Barańczak, *Etyka i poetyka*, Kraków 2009; J. Bolewski, *Mit i prawda kultury. Z inspiracji René Girarda*, Warszawa 2007; J. Bolewski, *Szatańskie czy boskie... Teologia w arcydziełach. Od islamu do chrześcijaństwa*, Warszawa 2009; J. Bolewski, *Co po Wenecji... Śladem artystów i świętych*, Poznań 2010; T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013; W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013; M. Kwaśnicka, *Krew z mlekiem*, Warszawa 2014; J. Lubelski, *Ssanie. Głód sacrum w literaturze polskiej*, Warszawa 2015; H. Seweryniak, *Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji*, Poznań 2005; H. Seweryniak, *Medytacje z Herbertem*, Płock 2006; J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994; J. Szymik, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice 1996.

tak naturalnym i beztroskim tonem przez dzwoniącego do mnie filozofa pracującego w Dzienniku. Łatwizna. Świeżo po tych różnych erystykach Schopenhauera i starożytnych klasykach sporu, rozszyfrowałbym z łatwością ukryte w nim założenie... Powiedziałbym: aha, czyli stanem pozytywnym, pożądanym jest, by Polska była sexy, tak? A co to znaczy sexy? – pytałbym, imitując niespieszne rozważania księdza Tischnera, bo przecież i jego wykładami i homiliami byłem wtedy nasączony. Sexy to znaczy kusząca, erotycznie pociągająca, łatwa... Zastanówmy się, rozważmy – leciałbym dalej Tischnerem – zadumajmy, czy jest jakieś wcielenie Polski, jakiś mit, jakaś ikona, która pokazałaby taki właśnie obraz Polski? Szybki przegląd, konsultacja i oto jest! Tak: plakat z polskim hydraulikiem! Fantastyczna riposta na francuskie zastrzeżenia względem zatrudnienia Polaków. Prawda, jaka nowoczesna Polska? I bardzo sexy. Dziwne. Czy nie budzi w was – pytałbym retorycznie, a także błędnie! – lekkiego obrzydzenia ten hydraulik, wystylizowany w zasadzie na męską prostytutkę? Ha, triumfowałbym, jak z '86 roku, a wy patrzylibyście na to ze zdziwieniem. Bo – ciągnąłbym dalej – o co chodzi temu blondynowi z rurkami w dłoni? Co sugeruje jego postać? Jakie to aktywności? Przecież nie fachowe naprawianie kranu... Czyli taka ma być dla was Polska idealna? Pociągająca, łatwa, lekko wyuzdana... Pisałby ten krościasty młodzieniec z roku 1986 tekst na moim laptopie, bezustannie myśląc literki, bo przecież w jego maszynie do pisania zet było tam, gdzie igrek, lepszy byłby dla niego bez wątpienia jakiś macintosh zachowujący tradycyjny układ klawiatury... A ja patrzyłbym na niego ni to z ironią, ni to ze współczuciem. No tak, ten niedoszły powstaniec z '86 roku...²⁷.

Ironiczny, odważny ton dalej brzmi jeszcze mocniej. „Dobra – ciągnąłby ten mój protoplasta, kłopotliwy niczym kuzyn z prowincji, zachwycając się logiką swego wywodu – to jak potraktować wielkie hasła, które doprowadziły nas do wolności? Niech zstąpi

17 A. Horubała, *Żeby Polska była sexy*, [w:] A. Horubała, *Żeby Polska była sexy i inne szkice polemiczne*, Warszawa 2011, s. 15–16.

Duch Twój i uczyni oblicze tej ziemi bardziej sexy? Przecież to jakiś absurd! A co – grzmiałby odurzony własnymi konceptami – za rok spytacie, czy Polska jest zajebista?! Oj, pogrążałby się ten mój młodzian z każdym akapitem. Coraz bardziej nie na temat. Ale dlaczego? Wiadomo, zapędzony w kozi róg przez wasze uśmiešky drwiące, przez porozumiewawcze spojrzenia, przez syknięcia, sięgnąłby po najcięższe działa i wreszcie z triumfem by zacytował Wojtyłę, myśląc – no nie, tego nie ruszycie: [...]. Ha! Triumfowałby młodzianek i sądził, że może teraz zadać końcowe sztychy. Grzmiałby: ściąganie pisarstwa i uniwersyteckich dyskursów do poziomu erotycznych metafor i figlików jest naprawdę sprawą żenującą. Jeśli mamy porozmawiać serio, to przecież bez tego rodzaju podpórek. Kto powiedział, że Polska jest łatwą ojczyzną, że nasze zadanie tu, wobec wspólnoty, to luzik... Ale, ale i tej szarży naszego krościa-stego młodzieńca odpowiadają kpiarskie uśmiešky. Prawda? Skąd wyciągnęli tego agregata? On nic nie rozumie. A jeszcze oskarża”¹⁸.

W tych dwóch fragmentach z powodzeniem można odnaleźć charakterystyczne cechy apologii Horubały. Pojawia się w niej zatem dynamiczna i bardzo osobista narracja, dziennikarz bowiem pisze w pierwszej osobie, ujawniając tym samym własne poglądy. Po drugie, ściiera je z argumentami przeciwników, prezentując w tonie prześmiewczym ich wywody. W końcu przywołując postać młodziana, wcielając się w niego, pozornie pokazuje zaściankowość i nieaktualność jego przekonań na tle „nowomowy” modernizatorów kultury. W gruncie rzeczy jednak pisarz nie pozostawia wyboru. Tak jasno poprowadzony wywód sprawia, że czytelnik zwraca swoją sympatię w stronę niedzisiejszego młodziana, który przegrany i odrzucony, ostatecznie triumfuje, zachowuje bowiem twarz i pozostaje wierny swoim tradycyjnym przekonaniom. Gdzie zatem ma swoje źródło taka apologia? Do kogo odwołuje się Horubała, kreśląc sylwetkę młodziana? Jakie autorytety przywołuje?

18 A. Horubała, *Żeby Polska była sexy*, dz. cyt., s. 17–18.

Publicysta jednoznacznie wskazuje na mistrzów, którzy kształtowali jego warsztat literacki i znacząco wpłynęli na sposób rozumienia kultury. Inspirujący go twórcy to osoby do końca pozostające wierne swoim przekonaniom, broniące własnych racji, ich postawę cechuje niezwykła przejrzystość. Stefan Kisielewski, Gustaw Herling-Grudziński, Andrzej Bobkowski i Tadeusz Różewicz – to literackie autorytety Horubały.

Jako krytyk literacki polski publicysta posiada wyraziste poglądy, ujawniające się niejednokrotnie już w pierwszym zdaniu opublikowanego tekstu. Analizując współczesne dzieła kultury, głównie polskie, nie idzie w swoich recenzjach utartym szlakiem, narzuconym przez dyżurne autorytety, schlebujące chwilowym modom i twórcom-modernizatorom rzeczywistości. Sprzeciwiając się dyktaturze mainstreamu, która zawłaszcza także przestrzeń kultury, wskazuje na miałość i płytkość dzieł, nagradzanych niejednokrotnie prestiżowymi wyróżnieniami czy okrzykniętymi przełomowymi. Śledząc teksty Horubały, można zrekonstruować jego krytyczne spojrzenie na współczesną literaturę, teatr czy film, które znacznie odbiega od linii interpretacyjnej reprezentowanej przez salonowe media¹⁹.

Horubała, analizując współczesną kulturę, nie zatrzymuje się w swej krytyce tylko na tym, co płytkie i nijakie, piętnując jej twórców, ale prezentuje równocześnie autorów, którzy stawiając ważne pytania, chcą ambitnie i z namysłem opowiedzieć o świecie, prowadzą czytelnika i widza w głąb, nawet jeśli należą do najmłodszej generacji.

W dziedzinie poezji publicysta zwraca uwagę chociażby na Jana Polkowskiego (ur. 1953). Twórca ten, jak zauważa recenzent *Do Rzeczy*, „szybko stworzył rozpoznawalny styl, pełen elips, niedopowiedzeń, wtrąconych w nawias pytań, spierających się głosów

¹⁹ Zob. K. Feusette, *Alfabet salonu*, Warszawa 2014. Aktualne informacje na temat współczesnych twórców kina, teatru i literatury zob. <http://culture.pl/pl>; B. Hollender, *Od Wajdy do Komasy*, Warszawa 2014.

wewnętrznych, które wpuszczały do utworu zupełnie nowe światło. Niczym szept komentujący ironicznie, przewrotnie, erudycyjnie, nakreślony obraz. Jego poezja, choć rządząca się skrótem, strzępem, to jednak często wręcz przeładowana znaczeniami, tropami, różnorodnymi skojarzeniami rozsadzała ramy wiersza i tradycyjnej liniowej wyobraźni. W wierszach stanu wojennego Polkowski chciał wypowiadać wiele słów. Wystarczył szybki sztych, zestawienie urywka modlitwy, cytatu, skojarzenia – to wszystko. Prosta sceneria celi stawała się przestrzenią mityczną, więzienny mur symbolem narodu, bazgroł na drzwiach metaforą. Dwa, trzy postawione obok siebie słowa i oto nasze życie, nasza opresja stawały się częścią mitu, uzyskiwały status świętości²⁰.

Co jest tak urzekającego w jego poezji dzisiaj? Czym może zaskoczyć po latach milczenia twórca już niemłody? Krytyk stwierdza, że Polkowski to po prostu poeta. Jego wiersze tchną wielkością. Mówią, że nie wszystko jednak stracone, że można pokonać intelektualne ubóstwo współczesnej kultury. Wyłania się z nich niezwykła wprost wrażliwość, zupełnie nieznana twórcom. Jest ona nadzieją dla „wszystkich, którzy czują, że w sztuce zdarzyło się coś bardzo złego, że inwazja popkultury zabija wrażliwość i zubaża nas wszystkich? Że podnoszenie do rangi mistycznych przeżyć ciężkiego kaca poety, że nazywanie miłością jakichś brudnych powierzchownych relacji nie wyczerpuje naszych doświadczeń... Że teledyski i szybki montaż nie wystarczą dla opowiedzenia świata”²¹.

Co jeszcze kryją wiersze Jana Polkowskiego? Czy świeżość spojrzenia odsłania równocześnie głębię przeżyć poety? Twórca, spoglądając retrospektywnie, szuka w przeszłości nadziei. Wracza do obrazów dzieciństwa, aby napełnić się miłością²². „Polkow-

20 A. Horubała, *Jan Polkowski. Powrót poezji*, [w:] A. Horubała, *Żeby Polska była sexy*, dz. cyt., s. 279.

21 A. Horubała, *Jan Polkowski. Powrót poezji*, [w:] A. Horubała, *Żeby Polska była sexy*, dz. cyt., s. 280.

22 Zob. A. Horubała, *Jan Polkowski. Powrót poezji*, [w:] A. Horubała, *Żeby Polska była sexy*, dz. cyt., s. 281.

ski – podkreśla Horubała – stawia mnóstwo pytań, tych właśnie najistotniejszych, dotyczących losu, sensu, przemijania, ale po to, by pokazać, że znikąd nie nadpływa pocieszenie. I nadziei na owo pocieszenie coraz mniej²³.

Spoglądając w kierunku współczesnej polskiej literatury, Horubała dostrzega kilka ciekawych zjawisk. Zachwyca go odwaga mówienia o rzeczach trudnych (na przykład poronieniu), niezwykła umiejętność wprowadzenia czytelnika nie tylko w intymną przestrzeń relacji, ale także w cały świat wiary²⁴. Uwagę krytyka przykuwają autentyczne historie „o duchowych dewastacjach, o pokusach i cenie, jaką przychodzi płacić za zanurzenie się we współczesności [...]”²⁵. Pozostają one wyrazistą opowieścią „o opresji kulturowej i kuszeniu, jakim podlegają młodzi katolicy w postmodernistycznym świecie”²⁶. Publicysta zachwyca się młodą eseistyką (na przykład Marty Kwaśnickiej – ur. 1981), w której jest coś zaskakującego, odkrywczego i urzekającego intelektualnie zarazem. „Onieśmielająca erudycja – zauważa krytyk – pozwalająca autorce swobodnie poruszać się po wielkich przestrzeniach światowej kultury, a zarazem przyciszony głos targanej wątpliwościami młodej kobiety pytającej o swoje miejsce w brutalnym świecie mężczyzn, o sens pisania, dzielenia się swoją wrażliwością i osobnością. O namiętność i jej pomieszanie z życiem duchowym, mistycznym, o acedię z życiem”²⁷.

Szukając głębi zapisanej w literaturze, Horubała podejmuje bardzo rzeczową apologię *Dzienniczka* świętej siostry Faustyny (zm. 1938). Wobec prześmiewczych zarzutów uzasadnia sens doświadczenia mistycznego, zapisanego na kartach tego dzieła. „Czym jest

23 A. Horubała, *Jan Polkowski. Powrót poezji*, [w:] A. Horubała, *Żeby Polska była sexy*, dz. cyt., s. 283.

24 A. Horubała, *Nasze śmierci codzienne*, [w:] A. Horubała, *Żeby Polska była sexy*, dz. cyt., s. 291.

25 A. Horubała, *Niepokojący debiut*, „Do Rzeczy” 82 (2014), s. 51.

26 A. Horubała, *Niepokojący debiut*, dz. cyt.

27 A. Horubała, *Martę Kwaśnicką ustanawiam*, „Do Rzeczy” 89 (2014), s. 48.

«Dzienniczek?» – pyta recenzent. „To zapisane sześć brulionów dotyczących duchowych doświadczeń i objawień, jakie były udziałem świętej Faustyny w ciągu 33 lat jej krótkiego życia. Pod względem literackim dzieło dość proste, zgrzebne, obrazowanie czerpie raczej z dostępnego języka liturgii i pieśni religijnych, natomiast w warstwie opisowej zawiera rzeczy wstrząsające”²⁸. Co w istocie kryje *Dzienniczek*? Jakie przeżycia odsłania nam święta? „Zapis sekwencji doświadczeń mistycznych siostry Kowalskiej pokazuje – zauważa Horubała – że postępowanie na drodze życia wewnętrznego niezależne jest od wykształcenia czy intelektu. Ciemne noce, oczyszczenie bierne zmysłów i ducha, zmaganie się z atakami Złego, prowadzenie przez Boga, wizje uszczęśliwiające, wreszcie zaślubiny mistyczne – to wszystko, co znamy z opisów dawnych mistrzów życia duchowego, przydarza się prostej córce chłopca z Głogowca”²⁹. Czy te doświadczenia mają znaczenie także dzisiaj? W jaki sposób ten tekst może obecnie przemówić? „Opowieść prostej dziewczyny o kształtowaniu jej na oblubienicę Boga – podkreśla recenzent – droga, którą wieńczą mistyczne zaślubiny, to prawdziwy dar dla współczesnych. Słusznie zauważył Dariusz Karłowicz, że «Dzienniczek» to odpowiedź na wołania tych wszystkich intelektualistów, którzy zarzucali polskiemu katolicyzmowi płytkość. Odpowiedź paradoksalna, bo głębie duchowe prezentuje nam córka chłopca po trzech klasach szkoły podstawowej. Ale to, co prezentuje, czyni z «Dzienniczka» bardzo mocny oręż w walce z nowożytnym matrixem”³⁰. Zatem tekst ten to broń w rękach wierzących. Czytelnik, wchodząc w wewnętrzny świat przeżyć, nie tylko może odkryć głębię relacji z Bogiem, jaka była udziałem zakonnicy, ale wczytując się w jej słowa, jest w stanie sam nawiązać kontakt z Bogiem. Wypowiedzi św. Faustyny, pełne realizmu, to cała gama mistycznych doświadczeń. To „zapiski osoby, która trwoży się, waha się, lęka

28 A. Horubała, *Szturm Bożego przebaczenia*, [w:] A. Horubała, *Żeby Polska była sexy*, dz. cyt., s. 380.

29 A. Horubała, *Szturm Bożego przebaczenia*, dz. cyt., s. 380–381.

30 A. Horubała, *Szturm Bożego przebaczenia*, dz. cyt., s. 382.

własnej słabości, nie jest pewna, czy podoła, by w innym miejscu czuć dumę z powołania – to wątki, które też można uwypuklić, czytając «Dzienniczek»³¹.

Publicysta stwierdza, że *Dzienniczek* wiele może powiedzieć ironicznym twórcom postmodernistycznym. Jest bowiem „wielką pochwałą słowa pisanego. To mogłoby zainteresować pisarza Krzysztofa Vargę (ur. 1968). Bo tak jak Witold Gombrowicz podejmował w argentyńskim osamotnieniu batalię o odmianę narodowego ducha, tak i siostra Faustyna zapisując w swojej celi, w tajemnicy przed innymi, kolejne bruliony, toczyła walkę o skali ogólnoswiatowej. Czytając jej notatki, widać, że od pewnego momentu to właśnie zapisywane słowo staje się modlitwą, rachunkiem sumienia, sposobem komunikowania się z Bogiem, powiernikiem wszelkich tajemnic”³². Faustyna podkreśla, że „Bóg czeka na nas, nie tylko czeka, ale wręcz szturmuje ze swoim darem przebaczenia. I wypowiedzenie słów «Jezu, ufam Tobie» to wejście na drogę odkupienia”³³.

Wobec rozmycia wartości i dwuznaczności, które niesie współczesna kultura, potrzeba jasnych i zasadniczych odpowiedzi. Dlatego Horubała wskazuje na literaturę, która pełni funkcję przewodnika³⁴. Pozostaje równocześnie krytyczny i nieufny wobec wszelkich

31 A. Horubała, *Szturm Bożego przebaczenia*, dz. cyt., s. 383.

32 A. Horubała, *Szturm Bożego przebaczenia*, dz. cyt., s. 384.

33 A. Horubała, *Szturm Bożego przebaczenia*, dz. cyt., s. 386.

34 Wobec pisarstwa dominikanina ojca Jacka Salija (ur. 1942) zachowuje należyty szacunek. Zakonnik nie ma w sobie nic „z tych słodkich pocieszycieli, którzy boją się reprezentować Kościół stanowczy w nauczaniu prawd moralnych, o nie. Nic z tych, którzy rozbudzają fałszywe nadzieje, że doktryna ulegnie zmianie, że nasz przypadek jest wyjątkowy i rzeczywiście nauczanie Kościoła można w tym jednym przypadku zawiesić. O nie, to twardy reprezentant tej coraz szczuplejszej grupy kapłanów, którzy wychodzą z założenia, że tradycja Kościoła i jego rozeznanie etyczne służyć mają zbawieniu człowieka. I mają być stosowane a nie rozmywane”; A. Horubała, *Jacek Salij – szorstkie odpowiedzi*, „Do Rzeczy” 60 (2014), s. 51.

prób gloryfikowania dzieł słabych³⁵ czy niejasnych³⁶. Sięga zatem po najnowsze lektury, szukając w nich pocieszenia, światła i nadziei.

Zestawiając ostatnie zapiski – dziennik Jerzego Pilcha (ur. 1952): *Dziennik* (2012) i *Drugi dziennik* (2013) oraz książkę o odchodzeniu ks. Józefa Tischnera (zm. 2000) autorstwa Tomasza Ponikły – Horubała

35 Tak jest w przypadku opublikowanego w roku 2013 *Kronosu* Witolda Gombrowicza. „Żaden tam dziennik intymny” – zauważa krytyk. „Żadne arcydzieło odnalezione po latach. Chaotyczne miejscami notatki, robocze zapiski o stanie finansowym, umowach wydawniczych. O zdrowiu i o życiu erotycznym. Smutne to w dodatku bardzo, miejscami obleśne. Podredagowane, żeby w ogóle dało się czytać, zrekonstruowane, opatrzone przypisami. I promocja tego dzieła. Żenująca jeszcze bardziej od handlu Mrożka jego dziennikami. Bo tu już rzeczywiście nie ma literatury. Nawet kiepskiej. To są po prostu notatki. Pisane dla samego siebie, choć i tak częściowo kryptonimowane, by pederastia nie biła tak w oczy, by nie były dowodem w sprawie. Ktoś przecież jednak mógł otworzyć szufladę, mógł przejrzeć teczkę. Notatki pozbawione wartości literackiej. Wolne od poważniejszej refleksji – już nie moralnej, ale jakiegokolwiek. Poza buchalteryjnymi zapiskami o stanie finansów czy zdrowia, imionami czy profesją wykorzystywanych seksualnie młodzieńców, informacjami o ciągłym borykaniu się z syfilisem czy egzemą – prawie nic więcej”; A. Horubała, *Gombrowicz wielki, Gombrowicz żałosny*, „Do Rzeczy” 17 (2013), s. 46–47; na temat W. Gombrowicza zob. A. Horubała, *Uporczywe chrzczenie Gombrowicza*, „Do Rzeczy” 55 (2014), s. 44–45.

36 Publikacja osobistych notatek kardynała Karola Wojtyły/Jana Pawła II (zm. 2005) *Jestem bardzo w rękach Bożych. Notatki osobiste 1962–2003* (2014), pomimo szacunku dla ich autora, jaki żywi publicysta, budzi jednocześnie niesmak i krytyczne uwagi Horubały. Recenzent wnikliwym okiem przegląda tę publikację. „[...] Żaden to dziennik duszy – zauważa – tylko przedruk dwóch zeszytów-kalendarzy, w których Karol Wojtyła czynił notatki z rekolekcji – tych odprawianych przez siebie indywidualnie i tych słuchanych, poczynając od roku 1962, a kończąc na roku 2003. Zapiski zrazu zawierają jakieś elementy refleksji osobistych, automotywacyjnych, widać na przykład, że na początku całkiem serio traktował siebie jako pisarza, zapytywał o sens własnej twórczości, później przeważała perspektywa arcybiskupa, a następnie... Cóż... Następnie, gdy znalazł się na Tronie Piotrowym, prawie całkowicie wycofał Wojtyła elementy osobiste na rzecz skrupulatnych notatek z watykańskich rekolekcji. I te stanowią ponad dwie trzecie książki. Tak! Dwie trzecie książki to notatki z rekolekcji watykańskich: cudze sformułowania, cudze myśli, cudze aforyzmy!”; A. Horubała, *Katolicka odpowiedź na „Kronosa”*, „Do Rzeczy” 54 (2014), s. 40.

odczytuje wielkość człowieczeństwa, które wykuwa się w cierpieniu i zaufaniu okazanemu Bogu. „Cóż w tym świecie znaczy literacki dziennik choroby?” – pyta krytyk. „Cóż można wywalczyć, gdy w przestrzeń pełną ekshibicjonistycznych wyznań rzuca się zapis własnej choroby? Okazuje się niewiele. *Drugi dziennik* Pilcha uderza duchową banalnością i podobnie jak pierwszy jest po prostu czytańskim słowotoków pisarza z Wisły. Jeszcze się trzymam! Jeszcze piszę! Jeszcze wam dostarczam paszy do przeżucia!”³⁷. Jakie zaskoczenie spotyka redaktora *Do Rzeczy*, kiedy sięga po książkę *Józef Tischner. Myślenie według miłości. Ostatnie słowa* (2013)? „Tomasz Ponikło – przyznaje krytyk – pochylający się nad trzema ostatnimi latami życia księdza profesora, jakże odmienny. Bo też rak, który zaatakował filozofa, i kronika jego umierania to zupełnie inna historia. To historia oczyszczania myślenia, wznoszenia się na zupełnie inny poziom refleksji, rewizja dotychczasowych ujęć, a nawet przeciwstawienie się własnemu środowisku”³⁸. We fragmentach recenzji poświęconych odchodzeniu krakowskiego filozofa widać u Horubały wzrastający szacunek i podziw. Tischner zaczyna go fascynować i pociąga nie retoryką, ale pokorą i zgodą na wolę Boga. „I zwrócenie się [filozofa] – przyznaje publicysta – prawdziwe, niewykoncypowane ku religijności ludowej. Ku religijności antysalonowej. Rosnący kult miłosierdzia Bożego początkowo traktowany jako zadanie intelektualne, gdy na potrzeby łagiewnickiego sanktuarium Tischner pisze cykl «Drogi i bezdroża Bożego miłosierdzia», zestawiając s. Faustynę z Robespierre’em i Nietzschem. Dęte to jeszcze, tak jakby Tischner chciał ofiarować to, co ma najcenniejszego i nie potrafi porzucić całej słabości swego gestu filozofującego. [...] I wreszcie teksty i gesty najmocniejsze, te, które bezpośrednio odnosić się będą do mistycznych doświadczeń i świadectw s. Faustyny. Kapitalny tekst «Maleńkość i jej Mocarz», gdzie składa hołd bezwarunkowy nabożeństwu do miłosierdzia Bożego

37 A. Horubała, *Umieranie Pilcha, umieranie Tischnera*, „Do Rzeczy” 51 (2014), s. 46.

38 A. Horubała, *Umieranie Pilcha, umieranie Tischnera*, dz. cyt, s. 46.

głoszonego przez s. Faustyne, cytując zapis jej mistycznego zjednoczenia, i gdzie wbrew salonowym «tygodnikowo-powszechnym» obiekcjom cały zanurza się w łagiewnicką mistykę³⁹.

Czym jeszcze może zaskoczyć współczesna kultura? Jaką przyszłość rysuje? Sztuka filmowa dostarcza widzowi cennego materiału do przemyśleń⁴⁰. Należy wobec niej jednak zachować szczególną wrażliwość. „Myślimy popkulturą – zauważa publicysta *Do Rzeczy* –, odczuwamy popkulturę, czasem marzymy o zwycięstwie naszych chrześcijańskich idei w turbo popkulturze, jakby nieświadomi, że McLuhanowska zasada «the medium is the message» zwycięstwo to praktycznie uniemożliwiła. Że model komunikacji popkulturowej nie jest moralnie i duchowo obojętny, i wprowadzenie katolicyzmu na teren popkultury kończy się zawsze zwycięstwem popu⁴¹. Dlatego trzeba być realistą. „Próba ochrzczenia popkultury – stwierdza Horubała – internetu, nawet heavy metalu czy rapu i nadzieja, że wystarczy parę szlachetnych jednostek, by świat się zmienił, by słabości ludzkie, do których odwołuje się jarmarczna popkultura, zastąpione zostały czymś szlachetnym, a mechanizm redukcji unieważniony, pomijając wiele pytań, jakie stawia współczesność. Pytań związanych z immanentnymi cechami pól bitewnych, na których toczy się wojna⁴². Bez wątpienia potrzebna jest wrażliwość, która pozwoli zachować twarz i nie

39 A. Horubała, *Umieranie Pilcha, umieranie Tischnera*, dz. cyt., s. 46; zob. A. Horubała, *Opowieść synów*, „Do Rzeczy” 81 (2014), s. 46–48.

40 Warto przywołać chociażby film Jana Komasy (ur. 1981) *Sala samobójców* (reż. 2011). To zdaniem Horubały doskonały esej o „nowej wyobraźni, o tym, jak media przekształciły nas do postaci jakichś niereczywistych symulaków, jak sami dążymy do skrótu, redukcji, opakowania, likwidacji niepotrzebnych zawadzających cech, jak dzięki technologii możemy osiągnąć inne wcielenie. Jak człowiekowi współczesnemu udało się nie tylko stworzyć niereczywistość medialną, ale i samemu stać się owej niereczywistości niereczywistym mieszkańcem”; A. Horubała, *W matni popkultury*, [w:] A. Horubała, *Żeby Polska była sexy*, dz. cyt., s. 318–319.

41 A. Horubała, *W matni popkultury*, dz. cyt., s. 319.

42 A. Horubała, *W matni popkultury*, s. 322.

ulec ułudzie. Nie da się oszukać i nabrać. Musimy wiedzieć, „gdzie powinna przebiegać granica naszej tolerancji, do którego momentu możemy traktować z lekką ironią nas samych jako odbiorców popkulturowej hedonistycznej papki? Paroksyzmy, jakie funduje nam Lady Gaga w ostatnim klipie, gdy wyznaje miłość do Judasza, nie są przecież pojedynczym ekscysem śpiewającej panienki, lecz naturalnym punktem dojścia turbo popkultury”⁴³. Sztuka filmowa potrafi jednak zaskoczyć, nawet jeśli nie posługuje się wybitnym scenariuszem czy bajecznie wysokim budżetem na jego realizację⁴⁴.

43 A. Horubała, *W matni popkultury*, s. 323; zob. A. Horubała, *Sromota!*, „Do Rzeczy” 45 (2013), s. 47–49; A. Horubała, *Bóg w Hollywood?*, „Do Rzeczy” 62 (2014), s. 44–46; A. Horubała, *Zagrepowani*, „Do Rzeczy” 92 (2014), s. 46–47.

44 Tak jest w przypadku filmu *Ziemia Maryi* (reż. 2013), który może irytować swoją infantylnością, ale stawia fundamentalne pytania i tchnie nadzieją. „Dziwny to film” – zauważa w recenzji publicyści. „Łączący naiwność materiałów ewangelizacyjnych z estetyką popkultury, coś jakby któryś z minionych etapów rozwoju kwartalnika Fronda. Wszystko nieco infantylnie, takie żartobliwe, niby-nowoczesne, mnie to trochę irytuje, bo i stylizowany na Bonda prowadzący wygląda niestety czasami bardziej jak Johnny English (w tej roli scenarzysta i reżyser w jednej osobie Juan Manuel Coteló – dawna gwiazda telewizyjnych show, obecnie twórca filmów dokumentalnych poświęconych katolickiej duchowości – ur. 1966). Oto dostaje on od szefowej (katolicka M, krótko przycięta Carmen Losa) zlecenie na dochodzenie w sprawie cudownych nawróceń i żywej wiary, która rozwija się na Ziemi. Przedsiębiorca więc podróż po całym świecie, spotyka się z nawróconymi nierzadko wyznającymi przed nim grzechy, by wreszcie zjechać do Medjugorie”; A. Horubała, *Objawienie w kinie*, „Do Rzeczy” 86 (2014), s. 44; z kolei w filmie zatytułowanym *Miłość* (reż. 2012) reżyser Sławomir Fabicki (ur. 1970) zainspirowany historią o gwałcie dokonanym przez przełożonego na młodej podwładnej, prezentuje drastyczne studium przemocy, jakiej doznaje kobieta. Obraz ten to głęboka analiza współczesnego małżeństwa, sytuacji mężczyzny i kobiety i ostatecznie opowieść o dojrzewaniu. Mistrzostwo reżysera – zauważa Horubała – polega na tym, że „pokazując ekstremalne sytuacje, czyni to na tyle wiarygodnie, że widz nie zrywa emocjonalnej łączności z bohaterami i odnosi ich zachowanie do swych codziennych doświadczeń. «Miłość» staje się więc laboratoryjną opowieścią o współczesnym małżeństwie, gdzie słabość partnerów, ich brak szczerości prowadzi ku katastrofie”. Nie dochodzi jednak do całkowitego niszczenia relacji. Ostatecznie najboleśniejsze doświadczenie sprawia,

Horubała, podejmując apologię kultury, wyraźnie wskazuje na mistrzów, inspirujących jego sposób pisania, pełen krytycyzmu i niezależności. W swoich tekstach obnaża miałość modernistycznych reformatorów znad Wisły i kpi z salonowych autorytetów. Niezmiennie poszukuje dzieł wyjątkowych, które odkryją drugą, zdecydowanie głębszą przestrzeń. Jego apologia jest bardzo osobista i posiada mocną, wyraźną narrację, ujawniającą się już w pierwszych zdaniach publikacji. Czytelnik, idąc tropem twórcy, przekonuje się bardzo szybko, że ma do czynienia z wytrawnym znawcą kultury. Jego podejście do szeroko rozumianej twórczości można określić, jak sugeruje Krzysztof Koehler (ur. 1963), otwartością, bowiem Horubała uprawia krytykę niekoteryjną⁴⁵. Polega

że małżonkowie dojrzewają, pokonują własne słabości i decydują się na odbudowanie relacji. „Wracają z daleka” – stwierdza publicysta. „Wyzbywszy się nadziei na inną drogę, widząc, że mają tylko siebie, że są na siebie skazani. Przez obojętność otoczenia, przez zobowiązanie względem dziecka, przez wspólne nieszczęście, wspólną winę i poczucie samotności. Czyż nie na tym polega najgłębsze egzystencjalne przeżycie nierozzerwalności małżeństwa?”. Momentem nowych narodzin stają się ostatnie kadry filmu. „Scena chrztu wieńcząca film, doklejona trochę sztucznie, a i sztucznie przecież zaaranżowana, jeśli chodzi o poprawność liturgiczną, wydaje się jednak czymś, co nadaje symboliczny sens opowieści Fabickiego”; A. Horubała, *Miłość nade wszystko!*, „Do Rzeczy” 31 (2013), s. 46–47; zob. A. Horubała, *Chce się żyć!*, „Do Rzeczy” 56 (2014), s. 42–43; A. Horubała, *Ojcostwo zaprzeczone*, „Do Rzeczy” 72 (2014), s. 51–53; A. Horubała, *Zwiagincew stracił nadzieję*, „Do Rzeczy” 96 (2014), 46–48.

- 45 Krytyka koteryjna, zdaniem Koehlera, polega na tym, iż „umieszczając swoje artykuły krytyczne w swoich czasopismach (czy będą to dzienniki, tygodniki czy rzadziej ukazujące się periodyki) – w większości przeważającej krytycy udzielają namaszczenia (wcale nie ostatniego) swoim, zwykle zaś piętują lub nie dostrzegają tamtych. Taka polityka działania przechodzi często na okładki książek, na przykład, gdzie co rusz ogłasza się (piórem swoich, ma się rozumieć) w blurbach powstanie kolejnego arcydzieła literatury polskiej. Krytykę koteryjną, co może warto podkreślić, charakteryzują jeszcze dwie typowe cechy: proces zasłaniania idiosynkrazji ideologicznej sądami natury estetycznej oraz tendencja do niezapuszczania się w te regiony, które środowisko, z jakim krytyk koteryjny jest związany, uznaje kategorycznie za wrogie. [...] Uważam, że krytyka Andrzeja Horubały z zasady sprzeciwia się zarysowanemu wyżej (jeszcze raz powtarzam, być może za bardzo uproszczonemu) modelowi”;

ona na dostrzeganiu sztuki jako takiej, dialogu z nią, polemizowaniu, jeśli jest przeciwna światopoglądowi krytyka⁴⁶. W pisarstwie Horubały można dostrzec niezwykle wprost „zainteresowanie bezinteresowne sztuką”⁴⁷, „ciekawość dzieła, pasję uczestnictwa w odbiorze sztuki”⁴⁸, a równocześnie wyraźnie rysującą się niezmienną wewnętrzną przekonań, która ma swoje źródło w chrześcijaństwie⁴⁹.

Apologia ukryta w Słowie – o głębi literatury

Jakub Lubelski (ur. 1984) w książce *Ssanie. Głód sacrum w literaturze polskiej* zaproponował, aby literaturę potraktować skrajnie „jako [swoiste] wyznanie wiary, dające się pogodzić z ortodoksją, ale też jako heretycki rodzaj transcendencji”⁵⁰. Można zatem odnajdywać *sacrum*, które ukrywa się w literaturze, bowiem „we wszystkim – jak zauważa Simone Weil – co budzi w nas czyste i autentyczne

K. Koehler, „*Widzę co innego...*”. O pisarstwie krytycznym Andrzeja Horubały, [w:] A. Horubała, *Droga do poznania i inne zapiski*, Warszawa 2015, s. 11. Książka ta jest zbiorem tekstów Horubały publikowanych na łamach tygodników „Uważam Rze” i „Do Rzeczy”, które w artykule cytuję w formie pierwotnej.

46 Zob. A. Horubała, *Droga do poznania i inne zapiski*, Warszawa 2015, s. 12.

47 A. Horubała, *Droga do poznania i inne zapiski*, dz. cyt., s. 12.

48 A. Horubała, *Droga do poznania i inne zapiski*, dz. cyt., s. 12.

49 K. Koehler stwierdza, iż w przypadku A. Horubały mamy do czynienia z krytyczną pogodą ducha, chrześcijańskim optymizmem. „Andrzej Horubała, który pewnie chciał (chce) być krytycznym chuliganem, bardziej zasłużył sobie na miano krytycznego optymisty, który z wielkim zainteresowaniem artystycznymi dokonaniem innych wchodzi z nimi w kontakt, często bolesny i bezpośredni, ale nigdy nie traci pogody ducha. To jest najbardziej niezwykle i przejmujące doświadczenie płynące z obcowania z jego twórczością krytyczną: że można wciąż chcieć i chcieć, i wciąż wierzyć, że warto, i czynić to z uśmiechem na ustach i z sympatią. Sądzę, że takie nastawienie przychodzi z góry. Dlatego też odważyłem się nazwać Andrzeja Horubałę – krytyka – «chrześcijańskim optymistą»”; A. Horubała, *Droga do poznania i inne zapiski*, dz. cyt., s. 14.

50 J. Lubelski, *Ssanie. Głód sacrum w literaturze polskiej*, Warszawa 2015, s. 13.

poczucie piękna, Bóg jest rzeczywiście obecny. Istnieje coś jak gdyby wcielenie Boga w świat, piękno jest Jego znakiem [...]. A zatem wszelka sztuka pierwszorzędna jest ze swej natury religijna. (Czego ludzie dziś już nie wiedzą)⁵¹. Analogicznie możemy postąpić z apologią⁵². Czytając dzieła literackie, szukamy obecnych tam różnorodnych jej postaci. Tropiąc tytułową apologię ukrytą w Słowie, ukazać wybrane apologijne figury zapisane w literaturze.

51 Cyt. za: J. Lubelski, *Ssanie. Głód sacrum w literaturze polskiej*, dz. cyt., s. 17.

52 Apologię „tradycyjnie definiowano jako obronę wiary i wartości chrześcijańskich, jednak z perspektywy najnowszych badań takie stwierdzenie jest niewystarczające. Chcąc całościowo spojrzeć na przedmiot nowej apologii, należy go poszerzyć i dostrzec, iż obrona zaczyna się już zdecydowanie wcześniej, w obrębie samej cywilizacji, a jej przestrzenią jest najpierw człowiek. Współczesna apologia staje się zatem obroną jego tożsamości, która wyraża się w pamięci historycznej, odpowiedzialności za swoje czyny, nienaruszalności życia oraz kulturze ukazującej drugą, duchową przestrzeń. Obok zmagania o człowieka, przedmiotem obrony jest naturalnie samo chrześcijaństwo i jego obecność w świecie. Nowa apologia walczy więc o chrześcijańską duszę, uzasadnia istnienie ewangelicznego katolicyzmu, wykazuje racjonalność chrześcijaństwa oraz szuka przestrzeni dla preewangelizacji. W końcu staje w obronie istotnych treści samej wiary i odpiera zarzuty uderzające w serce chrześcijaństwa. Syntetycznie ujmując przedmiot nowej apologii, możemy stwierdzić, iż chce ona ocalić człowieka, broniąc jego tożsamości, argumentuje za sensem obecności chrześcijaństwa w świecie i zmagając się z zarzutami przeciwko Chrystusowej wierze, dostarcza racji przemawiających za nią. Realizując własną misję, wychodzi zdecydowanie poza przestrzeń typowo religijną i doskonale porusza się także w «świeckiej» rzeczywistości. W ten sposób staje się nurtem szerszym, ponadkonfesyjnym lub niekonfesyjnym, ale katolicyzm traktuje zawsze jako swoje źródło, życiodajne podłoże, pojawiające się w horyzoncie uzasadnienia. Głównym zadaniem nowej apologii pozostaje jednak niezmiennie obrona nadprzyrodzonego charakteru chrześcijańskiego Objawienia w aktualnym kontekście, ale również jasne rozeznanie tego kontekstu. Realizując własną misję, apologia formułuje racje wobec zarzutów pochodzących z zewnątrz (*apologia ad extra*) oraz szuka niezbędnych argumentów, tak by można było budować własną pewność wiary (*apologia ad intra*)”; P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płock 2016, s. 5–6.

Apologia tęsknoty

Apologia ujawnia się najpierw w tęsknocie, w oczekiwaniu na zjawienie/objawienie się Absolutu. Odkrywanie prześwitów transcendencji, śledzenie zmagania twórców z Bogiem, poszukiwanie *sacrum*, to z pewnością jeden z wymiarów apologii obecnej w pisarskiej twórczości. Tomasz Burek (zm. 2017), w znakomitym szkicu *Literatura, niepoważne zajęcie*, charakteryzuje ten proces w następujący sposób:

Oglądając się teraz za siebie, [jest rok 1997] dostrzegam, w jakim filozoficznym punkcie wchodziłem w życie duchowe [lata pięćdziesiąte]. To bardzo ważny punkt [...]. Otóż zastaliśmy trupa metafizyki w stanie kolosalnego rozkładu, postępującego od ponad stu lat. Dawno ucięta głowa transcendencji była powodem szalonego zadowolenia: oto człowiek zostaje sam ze sobą, z własną egzystencją. Nie ma już idei człowieka wiecznego, abstrakcyjnego. Człowiek wieczny został uśmiercony, przepadł, w zamian witamy z radością człowieka konkretnego, poszczególnego, z jego ciałem, z jego konkretną egzystencją, wypełnioną codziennymi kłopotami, lękami, troskami. Nim zajmuje się obecnie filozofia, sztuka, kultura⁵³.

I dodaje:

Oto – przypomnę raz jeszcze istotę antymetafizycznej myśli naszych czasów – zostaliśmy sami ze sobą, czy to jako ludzie poszczególni, konkretni, sam na sam z odpowiedzialnością za swoje istnienie, czy to jako ludzkość cała ze swoim historycznym zadaniem. Tak więc zarówno z woli egzystencjalistów, jak z woli historycyistów sę metafizyki jakby padł unicestwiony. Lecz jeśli nie sę to był, jak się niewiernym filozofom zdawało, ale Duch Święty? I w rzeczy samej konsekwencje zamachu na kategorię absolutności okazały się wręcz samobójcze dla nadętego swym znaczeniem człowieka nowoczesnego⁵⁴.

53 T. Burek, *Literatura, niepoważne zajęcie*, [w:] T. Burek, *Dzieło niczyje*, Kraków 1997, s. 7.

54 T. Burek, *Literatura, niepoważne zajęcie*, dz. cyt., s. 9.

Człowiek pozbawiony transcendencji umiera. Jego apoteoza i tryumf w dobie nowoczesności i ponowoczesności okazała się równocześnie największym ludzkim dramatem. Widać to wyraźnie, podkreśla Burek, w dwudziestowiecznej literaturze.

W epoce wiary najistotniejszą troską artysty było, jak Bóg przyjmie dzieło, mniej ważną, czy świat na nie patrzy. W XX wieku nowym, zdegradowanym bogiem stawał się dla artysty nierzadko pierwszy lepszy idiota. Z idiotą, tym fałszywym bogiem, nie rozmawia się językiem adoracji, zadumy, oddania. Jego się drażni i głaszcze na przemian, imponuje wielobarwnym wielokształtnym obliczem swego, z nim się flirtuje, odgadując zawczasu humory i czarując gałązką w zębach⁵⁵.

Po latach buntu, odrzucenia i podejrzliwości wobec transcendencji rodzi się wreszcie tęsknota za Absolutem. Burek określa to zjawisko powrotu w następujący sposób: „Jeżeli w ostatnich latach dokonuje się praca wewnętrzna w ludziach towarzyszących sztuce, to polega ona właśnie na oczekiwaniu zjawy Absolutu, na przygotowaniu siebie w taki sposób, aby tej Zjawy nie przeoczyć, gdy tylko mignie przed oczyma duszy”⁵⁶.

Znakiem wątpienia, poszukiwania, a przede wszystkim tęsknoty za Bogiem oraz dojrzałą wiarą pozostaje świadectwo Jana Józefa Szczepańskiego (zm. 2003). Ten jeden z najwybitniejszych powojennych prozaików pozostawił je w dyskretnych i nielicznych zapiskach obecnych na kartach *Dziennika*. Wiara, jak sam wyznaje, jest dla niego kwestią problematyczną:

Wczoraj, kiedy wracaliśmy z kościoła, Danusia zrobiła mi wymówkę, że nie żegnam się w czasie błogosławieństwa. Pytała, dlaczego. W moim odczuciu sprawa jest prosta. Używanie znaków przynależących do wiary jest uzasadnione tylko prawdziwą wiarą. Sprawą istotną, której nie wyjaśniam sobie

55 T. Burek, *Literatura, niepoważne zajęcia*, dz. cyt., s. 14.

56 T. Burek, *Literatura, niepoważne zajęcia*, dz. cyt., s. 13.

dostatecznie, jest motywacją braku wiary. Właśnie wczoraj w kościele próbowałem odpowiedzieć sobie, dlaczego wątpię w zmartwychwstanie. I odpowiedź jest prosta. Bo nikomu nie zdarzyło się zmartwychwstać. Nikomu z ludzi. Czyli wątpliwość dotyczy boskości Chrystusa. A to przecież sam rdzeń wiary. Bardzo mgliście wyobrażam sobie niezwykle koncentrację pierwiastka boskiego, obecnego w każdym człowieku – właśnie w osobie Jezusa z Nazaretu. Prawdopodobnie jest to któraś z historycznych herezji. Czy można w jakiś sposób nakazać sobie wiarę? Posiąść ją, nie popadając w fałsz?⁵⁷.

Pisarz czuje konsternację i wewnętrzne rozdarcie, kiedy w ciężkich latach stanu wojennego spotyka się z czytelnikami w kościołach, salkach parafialnych czy plebaniach. Boi się, że ktoś w końcu zapyta go o jego wiarę.

Pewna niewygodna psychologiczna: wszyscy ci ludzie mają mnie za wierzącego. I to jest trochę tak, jakbym ich w jakiś sposób oszukiwał, mimo że na pewno zaakceptowałyby ten brak całkowitej z nimi wspólnoty. A ja nie wyjaśniam sytuacji, bardziej przez pruderię niż obłudę. I może dlatego też, żeby nie uszczuplać tego poczucia harmonii w obliczu wspólnego zagrożenia⁵⁸.

Pytanie o Boga oraz wewnętrzna tęsknota za Jego obecnością objawiająca się pustką, dają jednak o sobie cały czas znać.

Danusia wyjechała po obiedzie z Pastuszkami i dziećmi. Przez dwa dni będę tu sam z Korkiem. Szkoda, że nie piszę, ale jestem na razie idealnie pusty. To nie jest zwykła pustka każdego jałowego okresu. Teraz każda taka pustka jest coraz bardziej nieobecnością jedyne go sensu. Boga. Wieje halny, pada deszcz. Siedzę przy kominku, czując się uzurpatorem niezasłużonych przywilejów⁵⁹.

57 J. J. Szczepański, *Dziennik*, t. V: 1981–1989, Kraków 2017, s. 363.

58 J. J. Szczepański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 374.

59 J. J. Szczepański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 486.

Dlatego też Szczepański z zazdrością patrzy na dzieło i ostatnie lata życia pisarza i krytyka literackiego Andrzeja Kijowskiego (zm. 1985).

Czytam *Tropy* Kijowskiego i pamiętnik Marka Skwarnickiego z okresu «wojny jaruzelskiej». Oba teksty przepojone duchem głębokiej religijności, która mnie niepokoi, budzi zazdrość⁶⁰.

I dodaje przepełniony nienazwaną tęsknotą:

Każdy dzień ma teraz w sobie chłód pustki. Wiara Kijowskiego wyznaczyła jego czasowi kierunek. Ja tkwię w stojącej wodzie, chociaż wciąż się coś dzieje⁶¹.

Pragnienie Boga, oczekiwanie na zjawienie się Absolutu są namacalne we współczesnej literaturze. Tęsknota to bez wątpienia jeden z wymiarów apologii zapisanej w *Słowie*. Janusz Nowak (ur. 1954) w wierszu *brak*⁶², pochodzącym z tomu *Biedny polski katolik czyta „Życie” Keitha Richardsa*, kreśląc obraz współczesnych świątyń, dostrzega równocześnie wyraźne zmiany w przestrzeni wiary. W głosie poety ujawnia się także tęsknota za obecnością Boga, którą trudno dzisiaj znaleźć nawet w kościele („nasze kościoły nie pachną/jak dawniej/Obecnością”). Przybiera ona postać apologii pragnienia.

kościół nasze pachną
inaczej niż przed laty
brak w nich woni kadzidła
aromatu wosku starych

60 J. J. Szczepański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 582.

61 J. J. Szczepański, *Dziennik*, dz. cyt., s. 584.

62 J. Nowak, *brak*, [w:] J. Nowak, *Biedny polski katolik czyta „Życie” Keitha Richardsa*, Sopot 2017, s. 13.

mszałów świeżych kwiatów
kap ornatów i dalmatyk
dębowych szaf w zakrystii
zapachu ministrantury

bezwonne są dziś świątynie
atrapy świec styropianowe
dekoracje plastikowe
kwiaty wykładziny
sztuczne światło

nasze kościoły nie pachną
jak dawniej

Obecnością

Apologia Boga

Literatura, będąc świadomą obecności Boga, wyraźnie staje po Jego stronie, mówiąc o Nim, broni Go i czyni to bez ogródek, wprost. Jest to drugi z wymiarów literackiej apologii. „Poezja – wyznaje Wojciech Wencel (ur. 1972) – która pozwala przemawiać wierze, otwiera ludzkie serca na działanie łaski. Taka poezja – wzorem liturgii – wiąże życie, nadaje mu sens, jak zaprawa murarska, łączy poszczególne elementy w całość. Dąży do pełni. Pokonuje opór, wymaga wysiłku. Ona zbliża do siebie ludzi i pozwala im zamieszkać w domu, nie w hotelu. Jeśli nie masz tradycji, która pozwoliłby ci mówić o twojej świętej ziemi, o twoich bliskich, o wcieleniu Słowa w formy widzialne, zamieszkać w Bożym Słowie [...]”⁶³. Świadectwem

63 W. Wencel, *Zamieszkać w katedrze. Szkice o kulturze i literaturze*, Warszawa–Ząbki 1999, s. 53.

tego rodzaju apologii może być następujący wiersz poety z Matarni, pochodzący z tomu *Podziemne motyle*⁶⁴:

Bóg umarł –
uczą nas wielcy filozofowie
ale gdy mędrcy ze Wschodu
wyruszają w drogę
ktoś wciąż zapala nad nimi
latarnie gwiazd

Również szwedzki pisarz i poeta Tomas Tranströmer (zm. 2015), laureat literackiego Nobla z roku 2011, broni najgłębszej obecności Boga w świecie, który się Go wyrzekł. Widać to chociażby w wierszu *Rozproszona gmina*⁶⁵. Ludzie szukający sensu, czytając tego rodzaju poezję – zauważa żona szwedzkiego noblisty – mają szansę na nowo odkryć istnienie Stwórcy⁶⁶.

I
Wyraziliśmy zgodę i pokazaliśmy nasze domy.
A przybysz pomyślał: dobrze mieszkanie.
Slumsy we wnętrzu są waszym.

II
Wewnątrz kościoła: sklepienia, kolumny
białe jak gips. Jak gipsowy pancerz
na złamanej ręce wiary.

64 W. Wencel, ****, [w:] W. Wencel, *Podziemne motyle*, Warszawa 2010, s. 24.

65 T. Tranströmer, *Rozproszona gmina*, przekład L. Neuger, [w:] T. Tranströmer, *Wiersze i proza 1954-2004*, przekład L. Neuger, M. Wasilewska-Chmura, Kraków 2012, s. 200–201.

66 Zob. <http://gosc.pl/doc/3933527.W-drodze-na-Adres> (dostęp: 12.09.2023).

III

Wewnątrz kościoła jest puszka na kwestę,
co wznosi się sama z posadzki
i chodzi wzdłuż ławek.

IV

A dzwony kościelne muszą zejść pod ziemię.
Wiszą w rurach kloacznych.
Dzwonią pod naszymi krokami.

V

Somnambulik Nikodem w drodze
na Adres. Kto ma Adres?
Nie wiem. Ale to tam idziemy.

Apologia prawdy

Literatura, chociaż niejednokrotnie posługuje się fikcją, zawiera w swej najgłębszej istocie prawdę. Jaką? O człowieku, o jego życiu, o przeznaczeniu, o cierpieniu, o przemijaniu. Tomasz Burek w jednym z ostatnich wywiadów radiowych stwierdził, iż literatura, jeśli chce mieć coś do powiedzenia, musi zawierać kieł prawdy, musi zaboleć⁶⁷. Dopiero wtedy staje się autentyczna. Spełnia zatem posługę iście sokratejską, czyli wydobywa prawdę z ludzkiego wnętrza i jej broni. Ateński filozof nie oddał bowiem życia za mieszkańców *polis*, swoich uczniów, wizję reform, poglądy polityczne czy koncepcję wychowania, ale za prawdę, która jest nienegocjowalna. Literatura w tym wymiarze naśladuje postawę Sokratesa.

67 Zob. <http://www.polskieradio.pl/8/3869/Artykul/1691965/> (dostęp: 14.07.2017).

Apologia wątpienia

Kolejnym wymiarem apologii obecnej w Słowie jest wątpienie. Niepokornie wątpiący, jak sugeruje w wierszu *Homilia* Zbigniew Herbert (zm. 1998)⁶⁸, należą równie¿ do Bo¿ego ludu, a wątpiwoœci nieustannie „towarzyszą refleksyjnemu prze¿ywaniu podstawowych ludzkich pytañ o sens, cierpienie, hierarchiê wartoœci, ostateczne uzasadnienie naszych wyborów moralnych”⁶⁹. Pytaniu o kondycjê naszej wiary, winna – jak zauwa¿a abp Józef Źyciñski (zm. 2011) – towarzyszyç równoczeœnie refleksja nad wątpieniem. Dlaczego? „Bo przygoda ¿ycia człowieka myœlącego jest równoczeœnie wêdrówkà po zaułkach wątpienia. Pojawia siê w niej nieuchronnie odcieñ wielkich wypraw Abrahama i Odyseusza, trud nocnych zmagañ Jakuba z Bogiem, Augustyñski niepokój wra¿liwego serca, Pascalska próba przemiany zwaűtpienia w wybór wielkiego ¿yciowego zakładu, w którym musi pozostaç ukryte ryzyko i niepewnoœç. Wêdrówka tym szlakiem rodzi wielkà wspólnotê serc ukierunkowanych w stronê wartoœci potrzebnych człowiekowi do przetrwania nie mniej ni¿ powietrze, woda czy sen”⁷⁰.

Apologia piękna

W koñcu apologia literacka staje siê obronà piękna, które ma swoje Źródło w Bogu. Wojciech Wencel na okreœlenie tego procesu ukuł metaforê *zamieszkania w katedrze*. Sugerujàc powrót do Źródła, którego synonimem jest katedra, poeta z Matarni pragnie, aby „wiersze, [a tak¿e cała twórczoœç], były odczytywane przez ludzi tylko i wyłàcznie w odniesieniu do ich ¿ycia, do ¿ycia ich bliskich. Błagaj Boga, aby zapomnieli o tobie. Poeta jest zwykłym grzesznikiem, którego mądroœç i wielkoœç ma byç figurà pomocnà wszystkim członkom

68 Z. Herbert, *Homilia*, [w:] *Hermes, pies i gwiazda*, Wrocław 1997, s. 26.

69 J. Źyciñski, *Wiara wątpiących*, Kraków 2003, s. 5.

70 J. Źyciñski, *Wiara wątpiących*, dz. cyt., s. 10.

wspólnoty. Jego dusza – tak pięknie wyrażona w poezji – nie jest wyjątkowa. Dla Boga ma taką samą wartość jak dusza każdego innego człowieka. [...] A jednak ktoś musi być głośniejszy niż inni. Właśnie po to, by wygrać rytm, cementować wspólnotową więź, podtrzymywać rytuał. Poeta (kto pierwszy porównał go z pszczołą?) buduje siatkę kultury, która jednoczy wspólnotę. Istotą kultury jest uprawa wartości. Obiektywizacja idei, uczuć, emocji czy obrazów życia pozwala ludziom odczuć, że nie są w swoich zmaganiach osamotnieni. Kultura dodaje blasku i wagi egzystencji, a tym samym jednoczy wspólnotę wokół wartości⁷¹. Takie spojrzenie na twórczość, która rodzi kulturę, jest możliwe tylko z wnętrza katedry, gdzie bije źródło Piękna. Wencel jako twórca nie boi się w niej zamieszkać, chce bowiem czuć i widzieć więcej i głębiej. To odnajdywanie śladów Boga widać chociażby w wierszu *Psalm*. Stworzony świat staje się dla poety katedrą, w której wyśpiewuje Jedynemu Panu pieśń chwały⁷².

Wielki Boże łąki chłoną Twoje światło
rok po roku wiosną wzbiera marmur trawy
deszcz ozdabia witraż rzeki i nie gasną
w prezbiterium atmosfery jasne gwiazdy

wirydarze miast dźwigają ludzkie stopy
chłód o zmierzchu się układa w leśnych nawach
biją dzwony namiętności i zgryzoty
psalm osiada na ranliwych kruchych wargach

cichym świstem hołd oddaje Ci powietrze
ledwie słycać przepływ krwi w aortach stworzeń
nie śmiem pytać Cię bo wiem już czym jest szczęście:
w proch korzyć się przed Tobą dobry Boże

71 J. Życiński, *Wiara wątpiących*, dz. cyt., s. 55–56.

72 W. Wencel, *Psalm*, [w:] *Oda do śliwowicy i inne wiersze z lat 1992–2012*, Kraków 2012, s. 107.

Zakończenie

Andrzej Horubała, uprawiając krytykę literacką, wyraźnie wchodzi w przestrzeń apologijną. Podejmując refleksję nad twórczością (głównie literaturą, kinem i teatrem), szuka we współczesnych działach ich głębszego, duchowego wymiaru, a równocześnie obnaża miałość i pustkę salonowych arcydzieł. Podchodząc do sztuki w sposób otwarty, pyta o obecność w niej drugiej przestrzeni. W jego spojrzeniu dominuje doświadczenie chrześcijańskiej wiary, pozwalające z optymizmem podejmować krytykę.

Apologia, która ukrywa się w literackim Słowie, przyjmuje różnorodne postaci. Jej imieniem jest tęsknota, prawda, wątplenie, piękno. W pojęciach tych zawierają się tropy samego Boga, których chcą bronić twórcy literatury. Poza dyskretną obecnością Absolutu wyczuwalną w bogactwie obrazów i symboli podejmują oni także apologię bezpośrednią. Pisarze i poeci stają zatem w obronie Boga, jego obecności w świecie, wartości płynących z wiary i czynią to z konsekwencją godną najlepszych apologetów chrześcijaństwa. Chcą w ten sposób ocalić gmach katedry, w którym bije źródło twórczości literackiej.

Bibliografia

- Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płock 2016.
- Augustyn św., *Przeciw Faustusowi*, przekład J. Sulowski, Warszawa 1991.
- Balthasar H. U. von, *Pisma wybrane. Pisma z zakresu sztuki i religii*, t. II, przekład M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2007.
- Barańczak S., *Etyka i poetyka*, Kraków 2009.
- Bolewski J., *Mit i prawda kultury. Z inspiracji René Girarda*, Warszawa 2007.
- Bolewski J., *Szatańskie czy boskie... Teologia w arcydziełach. Od islamu do chrześcijaństwa*, Warszawa 2009.
- Bolewski J., *Co po Wenecji... Śladem artystów i świętych*, Poznań 2010.
- Burek T., *Dzieło niczyje*, Kraków 1997.
- Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013.

- Feusette K., *Alfabet salonu*, Warszawa 2014.
- Herbert Z., *Hermes, pies i gwiazda*, Wrocław 1997.
- Hollender B., *Od Wajdy do Komasy*, Warszawa 2014.
- Horubała A., *Żeby Polska była sexy i inne szkice polemiczne*, Warszawa 2011.
- Horubała A., *Droga do Poznania i inne zapiski*, Warszawa 2015.
- Horubała A., *Jan Polkowski. Powrót poezji*, [w:] A. Horubała, *Żeby Polska była sexy i inne szkice polemiczne*, Warszawa 2011, s. 277–287.
- Horubała A., *Szturm Bożego przebaczenia*, [w:] A. Horubała, *Żeby Polska była sexy i inne szkice polemiczne*, Warszawa 2011, s. 379–387.
- Horubała A., *W matni popkultury*, [w:] A. Horubała, *Żeby Polska była sexy i inne szkice polemiczne*, Warszawa 2011, s. 318–323.
- Horubała A., *Żeby Polska była sexy*, [w:] A. Horubała, *Żeby Polska była sexy i inne szkice polemiczne*, Warszawa 2011, s. 11–18.
- Horubała A., *Gombrowicz wielki, Gombrowicz żałosny*, „Do Rzeczy” 17 (2013), s. 46–47.
- Horubała A., *Miłość nade wszystko!*, „Do Rzeczy” 31 (2013), s. 46–48.
- Horubała A., *Sromota!*, „Do Rzeczy” 45 (2013), s. 47–49.
- Horubała A., *Umieranie Piłcha, umieranie Tischnera*, „Do Rzeczy” 51 (2014), s. 44–46.
- Horubała A., *Katolicka odpowiedź na „Kronosa”*, „Do Rzeczy” 54 (2014), s. 39–41.
- Horubała A., *Uporczywe chrzczenie Gombrowicza*, „Do Rzeczy” 55 (2014), s. 44–45.
- Horubała A., *Chce się żyć!*, „Do Rzeczy” 56 (2014), s. 42–43.
- Horubała A., *Jacek Salij – szorstkie odpowiedzi*, „Do Rzeczy” 60 (2014), s. 51–53.
- Horubała A., *Bóg w Hollywood?*, „Do Rzeczy” 62 (2014), s. 44–46.
- Horubała A., *Opowieść synów*, „Do Rzeczy” 81 (2014), s. 46–48.
- Horubała A., *Niepokojący debiut*, „Do Rzeczy” 82 (2014), s. 50–51.
- Horubała A., *Objawienie w kinie*, „Do Rzeczy” 86 (2014), s. 44.
- Horubała A., *Martę Kwaśnicką ustanawiam*, „Do Rzeczy” 89 (2014), s. 48–49.
- Horubała A., *Zagreprowani*, „Do Rzeczy” 92 (2014), s. 46–47.
- Horubała A., *Tokarczuk powraca*, „Do Rzeczy” 94 (2014), s. 50–51.
- Horubała A., *Zwiagincew stracił nadzieję*, „Do Rzeczy” 96 (2014), s. 46–48.

- Horubała A., *Kościółkowy banał*, „Do Rzeczy” 97 (2014), s. 44–45.
- Horubała A., *Naprawiając Kościół*, „Do Rzeczy” 162 (2016), s. 52–54.
<http://gosc.pl/doc/3933527.W-drodze-na-Adres> (dostęp: 12.09.2023).
<http://www.polskieradio.pl/8/3869/Artykul/1691965/> (dostęp: 14.07.2017).
<https://horubala.pl/> (dostęp: 12.09.2023).
- Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- Kawecki W., *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013.
- Koehler K., „Widzę co innego...”. *O pisarstwie krytycznym Andrzeja Horubały*, [w:] A. Horubała, *Droga do poznania i inne zapiski*, Warszawa 2015, s. 9–14.
- Kwaśnicka M., *Krew z mlekiem*, Warszawa 2014.
- Lubelski J., *Ssanie. Głód sacrum w literaturze polskiej*, Warszawa 2015.
- Nowak J., *Biedny polski katolik czyta „Życie” Keitha Richardsa*, Sopot 2017.
- Pedersen O., *Księga natury*, „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 14 (1999), s. 19–50.
- Seweryniak H., *Medytacje z Herbertem*, Płock 2006.
- Seweryniak H., *Prorok i błazen. Szkice z teologii narracji*, Poznań 2005.
- Seweryniak H., *Teologia fundamentalna*, t. I, Warszawa 2010.
- Szczepański J. J., *Dziennik*, t. V: 1981–1989, Kraków 2017.
- Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.
- Szymik J., *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Katowice 1996.
- Tranströmer T., *Wiersze i proza 1954–2004*, przekład L. Neuger, M. Wasilewska-Chmura, Kraków 2012.
- Wencel W., *Zamieszkać w katedrze. Szkice o kulturze i literaturze*, Warszawa–Ząbki 1999.
- Wencel W., *Podziemne motyle*, Warszawa 2010.
- Wencel W., *Oda do śliwowicy i inne wiersze z lat 1992–2012*, Kraków 2012.
- Węclawski T., *W teologii chodzi o Ciebie*, Kraków 1995.
- Życiński J., *Wiara wątpiących*, Kraków 2003.

Abstrakt

Kultura jako „druga przestrzeń” i droga do wnętrza

Kultura jako „druga przestrzeń” i droga do wnętrza stanowi temat artykułu. Autor tekstu w części pierwszej sięga do twórczości Andrzeja Horubały, który krytycznie analizując współczesną postać kultury, wskazuje na głębię w niej obecną. Chce ją ocalić i ukazać drogę prowadzącą do wnętrza. Polski publicysta, zajmując się kulturą, odkrywa w niej wymiar transcendentny. W części drugiej z kolei, odwołując się jedynie do jednego przejawu kultury, a mianowicie literatury, autor prezentuje, jak staje się ono przestrzenią apologii.

Horubała, uprawiając krytykę literacką, wyraźnie wchodzi w przestrzeń apologijną. Podejmując refleksję nad twórczością (głównie literaturą, kinem i teatrem), szuka we współczesnych działach ich głębszego, duchowego wymiaru, a równocześnie obnaża miałość i pustkę salonowych arcydzieł. Podchodząc do sztuki w sposób otwarty, pyta o obecność w niej drugiej przestrzeni. W jego spojrzeniu dominuje doświadczenie chrześcijańskiej wiary, pozwalające z optymizmem podejmować krytykę.

Apologia, która ukrywa się w literackim Słowie, przyjmuje różnorodne postaci. Jej imieniem jest tęsknota, prawda, wątplenie, piękno. W pojęciach tych zawierają się tropy samego Boga, których chcą bronić twórcy literatury. Poza dyskretną obecnością Absolutu wyczuwalną w bogactwie obrazów i symboli podejmują oni także apologię bezpośrednią. Pisarze i poeci stają zatem w obronie Boga, jego obecności w świecie, wartości płynących z wiary i czynią to z konsekwencją godną najlepszych apologetów chrześcijaństwa. Chcą w ten sposób ocalić gmach katedry, w którym bije źródło twórczości literackiej.

Słowa kluczowe: kultura, druga przestrzeń, apologia, teologia fundamentalna, Andrzej Horubała, literatura, poezja

Summary

Culture as a "second space" and a path to the interior

Culture as a "second space" and a path to the interior is the topic of the article. In the first part, the author of the text refers to the work of A. Horubała, who, critically analyzing the contemporary form of culture, points to the depth present in it. He wants to save her and show her the path leading inside. A Polish publicist, dealing with culture, discovers a transcendent dimension in it. In the second part, referring only to one manifestation of culture, namely literature, the author presents how it becomes a space of apology.

A. Horubała, practicing literary criticism, clearly enters the apologetic space. Reflecting on works of art (mainly literature, cinema and theater), he looks for their deeper, spiritual dimension in contemporary works, and at the same time exposes the shallowness and emptiness of salon masterpieces. Approaching art in an open way, he asks about the presence of a second space in it. His view is dominated by the experience of Christian faith, which allows him to approach criticism with optimism.

Apology, which is hidden in the literary Word, takes various forms. Her name is longing, truth, doubt, beauty. These concepts contain traces of God himself, which the creators of literature want to defend. Apart from the discreet presence of the Absolute felt in the abundance of images and symbols, they also undertake direct apology. Writers and poets therefore defend God, his presence in the world, and the values resulting from faith, and they do it with a consistency worthy of the best apologists of Christianity. In this way, they want to save the cathedral building, which is the source of literary creativity.

Keywords: culture, second space, apology, fundamental theology, Andrzej Horubała, literature, poetry

Zusammenfassung

Kultur als „zweiter Raum“ und Weg ins Innere

Kultur als „zweiter Raum“ und als Weg ins Innere ist das Thema des Artikels. Im ersten Teil bezieht sich der Autor des Textes auf das Werk von A. Horubała, der die zeitgenössische Form der Kultur kritisch analysiert und auf die in ihr vorhandene Tiefe hinweist. Er will sie retten und ihr den Weg nach innen zeigen. Ein polnischer Publizist, der sich mit Kultur beschäftigt, entdeckt in ihr eine transzendente Dimension. Im zweiten Teil, der sich nur auf eine Erscheinungsform der Kultur, nämlich die Literatur, bezieht, zeigt der Autor, wie diese zu einem Raum der Entschuldigung wird.

A. Horubała, die Literaturkritik betreibt, begibt sich eindeutig in den apologetischen Raum. Indem er über Kunstwerke (vor allem Literatur, Kino und Theater) nachdenkt, sucht er nach ihrer tieferen, spirituellen Dimension in zeitgenössischen Werken und deckt gleichzeitig die Oberflächlichkeit und Leere von Salonmeisterwerken auf. Indem er sich der Kunst offen nähert, fragt er nach der Präsenz eines zweiten Raums in ihr. Sein Blick ist geprägt von der Erfahrung des christlichen Glaubens, die es ihm erlaubt, der Kritik mit Optimismus zu begegnen.

Die Apologie, die sich im literarischen Wort verbirgt, nimmt verschiedene Formen an. Ihr Name ist Sehnsucht, Wahrheit, Zweifel, Schönheit. Diese Begriffe enthalten Spuren von Gott selbst, den die Schöpfer der Literatur verteidigen wollen. Abgesehen von der diskreten Präsenz des Absoluten, die in der Fülle der Bilder und Symbole spürbar ist, unternehmen sie auch eine direkte Apologie. Die Schriftsteller und Dichter verteidigen also Gott, seine Präsenz in der Welt und die Werte, die sich aus dem Glauben ergeben, und sie tun dies mit einer Konsequenz, die den besten Apologeten des Christentums würdig ist. Auf diese Weise wollen sie das Gebäude der Kathedrale retten, das die Quelle der literarischen Kreativität ist.

Stichworte: Kultur, zweiter Raum, Apologie, Fundamentaltheologie, Andrzej Horubała, Literatur, Poesie

ks. Janusz Bujak

Synodalność jako forma kultury dialogu

Synod o synodalności, którego pierwsze etapy (diecezjalne, krajowe i kontynentalne) mamy już za sobą, ma służyć zarówno dialogowi *ad intra*, w Kościele katolickim, jak i dialogowi *ad extra*, z członkami Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, wyznawcami religii niechrześcijańskich i z niewierzącymi¹. Tego rodzaju rozumienie synodalności wynika z etymologii słowa „synod”, które pochodzi od greckich słów *syn-hodos*, czyli chodzić razem. Według papieża Franciszka synodalność jest „konstytutywnym wymiarem Kościoła”, dlatego „to, czego domaga się od nas Pan, w pewnym sensie jest

1 *Vademecum synodu o synodalności do etapu pierwszego*, s. 14, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/vademecum/pol_vade.pdf (dostęp: 23.09.2023): „Wszyscy ochrzczeni wspólnie stanowią podmiot *sensus fidelium*, żywego głosu Ludu Bożego. Jednocześnie w pełnym uczestnictwie w akcie rozeznawania ważne jest usłyszenie przez ochrzczonych głosów innych ludzi w ich lokalnym środowisku, w tym osób, które porzuciły praktykowanie wiary, osób innych tradycji wiary, ludzi niereligijnych itd. [...]. Z tego powodu, chociaż wszyscy ochrzczeni są w szczególności wezwani do udziału w procesie synodalnym, to nikt – niezależnie od przynależności religijnej – nie powinien być wykluczony z dzielenia się swoją perspektywą i doświadczeniem, o ile chce pomóc Kościołowi na jego synodalnej drodze poszukiwania tego, co dobre i prawdziwe”.

już w całości zawarte w słowie «synod»². W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła* synodalność jest określana jako nowy *modus vivendi et operandi* Kościoła, w którym decyzje podejmowane są na podstawie żywego głosu Ludu Bożego, aby usłyszeć, co Duch chce powiedzieć Kościołowi dzisiaj³.

Abp Bruno Forte podkreśla, że wojna tocząca się w sercu Europy w wyniku ataku Rosji na Ukrainę, coraz bardziej angażuje całą „globalną wioskę”, wyraźnie pokazując, jak bardzo potrzebny jest dziś dialog, by zacząć współpracować i wyjść z kryzysu. Dialog nie jest jednak łatwy, podkreśla Forte, wymaga uznania przez prowadzących go wartości nadrzędnej, jaką jest dobro wspólne, które należy kochać i któremu należy służyć bardziej niż dobru własnemu lub grupie.

Dialog zawsze pociąga za sobą pewnego rodzaju wyjście z siebie, z zawężonego własnego punktu widzenia, aby dojść do dzielenia się i spotkania z drugim. Tam, gdzie nie ma wielkodusznego zaangażowania na rzecz innych, nie może być dialogu. Można zaryzykować stwierdzenie, że zdolność do dialogu jest miarą autentyczności życia, bogactwa człowieczeństwa każdej osoby i wiarygodności propozycji składanych dla dobra wspólnego. Dlatego nic nie jest bardziej sprzeczne z naturą dialogu niż strategia czy taktyka: tam, gdzie dialog jest narzędziem do zdominowania drugiego lub wykorzystania go do własnych celów, tam przestaje istnieć. Dialog

2 Por. Franciszek, „*Synodalność*” konstytutywnym wymiarem Kościoła. *Przemówienie Papieża Franciszka podczas uroczystości upamiętniającej 50. Rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów*, „L'Osservatore Romano” 11 (2015), s. 5.

3 Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, nr 42; 70, https://archibial.pl/synod/12-miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola/dokumenty_do_pobrania/miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola-20211023225913.pdf (dostęp: 22.09.2023); J. A. Ureta, J. Lored de Izcue, *El proceso sinodal: Una caja de Pandora*, <https://www.elespañoldigital.com/el-proceso-sinodal-una-caja-de-pandora-jose-antonio-ureta-y-julio-loredo-de-izcue/> (dostęp: 05.09.23).

jest celem, a nie środkiem do celu, wymaga bezinteresowności intencji i przedstawia się jako owocna możliwość spotkania zrodzonego z woli służenia dobru wszystkich – twierdzi arcybiskup Chieti-Vasto⁴.

Teologiczne podstawy dialogu

Współczesne rozumienie dialogu w Kościele jest związane z Soborem Watykańskim II i refleksją papieża Pawła VI nad miejscem dialogu w misji Kościoła. W swojej pierwszej encyklice *Ecclesiam suam* nauczał on, że wzorem wszelkiego dialogu jest Bóg, który przez objawienie wszedł w zbawczy dialog z ludzkością. Bóg wyszedł ku nam, nawiązał z nami dialog w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, w Którym dialog ten osiągnął swoją pełnię. Naśladując swego Boga, chrześcijanie powinni na Jego wzór jako pierwsi wychodzić z propozycją dialogu, nie dla korzyści, ale z miłości do tych, którzy są daleko od Boga i od Kościoła, podkreślił papież (*Ecclesiam suam* nr 71–74)⁵.

4 Por. B. Forte, *Sinodalità: il dialogo come stile*, „Il Regno – Attualità”, 8 gennaio 2023, <https://re-blog.it/2023/01/08/sinodalita-il-dialogo-come-stile/> (dostęp: 05.09.2023).

5 Por. Paweł VI, enc. *Ecclesiam suam*, o drogach, którymi Kościół Katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swej misji, 6.08.1964, nr 71–74: „71. Pod nazwą dialogu powinniśmy więc mieć przed oczyma ów prawdziwy i niewymowny rodzaj rozmowy, którą z nami zapoczątkował i nawiązał Bóg Ojciec przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, jeśli My, to jest Kościół, chcemy rozumieć, jakie stosunki mamy z ludźmi nawiązywać i do jakich dążyć; 72. Ponieważ zatem Bóg pierwszy rozpoczął zbawczy dialog, bo *On sam pierwszy nas umiłował*, dlatego trzeba, byśmy pierwsi dążyli do dialogu z ludźmi i nie czekali, aż inni nas do tego wezwą. 73. Ponieważ zbawczy dialog zrodził z miłości i dobroci Bożej, bo *tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał*, dlatego konieczną jest rzeczą, by nic innego, jak tylko gorąca i szczerza miłość skłaniała nas do dialogu; 74. Ponieważ zbawczy dialog nie zważał na zasługi tych, z którymi go nawiązywano, ani na owoce, które miał wydać, bo *nie zdrowym potrzeba lekarza*, dlatego słuszną jest rzeczą, aby

Papież Paweł VI, mówiąc o partnerach dialogu, wskazuje na trzy „kręgi”: pierwszym jest cała ludzkość, drugi krąg to wierzący w Boga, tzn. przedstawiciele różnych religii niechrześcijańskich, i wreszcie trzeci krąg, bracia odłączeni, chrześcijanie (*Ecclesiam suam* nr 96–98; 107–110, por. *Gaudium et spes* nr 92).

Według papieża Pawła VI dialog, który jest jednym ze sposobów ewangelizacji i narzędziem jednoczenia umysłów, powinien odznaczać się czterema cechami. Na pierwszym miejscu należy postawić jasność języka i przekazu, tak „by słuchający mógł w pełni zrozumieć to, co się mówi”. Po drugie, dialog powinien być prowadzony z łagodnością, pokorą i spokojem, czego przeciwieństwem byłaby pycha, złośliwe wyrażenia, narzucanie swoich poglądów. Trzecia cecha dialogu to zaufanie, do siebie i do dobrej woli i szczerości drugiego człowieka. Po czwarte, dla prowadzenia owocnego dialogu konieczna jest roztropność, która pomaga rozeznaczyć, w jaki sposób prowadzić rozmowę, by przyniosła ona oczekiwane owoce (por. *Ecclesiam suam* nr 81)⁶.

Kard. Karol Wojtyła w swojej książce *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* stwierdził, że Sobór Watykański II pragnął udzielić odpowiedzi na pytanie: „co znaczy być wierzącym, być członkiem Kościoła?”⁷. Na to pytanie sobór odpowiada: „to być przeświadczonym o prawdzie Objawienia i równocześnie zdolnym do dialogu”. Zatem wiara i dialog nie wykluczają się wzajemnie, przeciwnie, ich współistnienie jest konieczne. Człowiek wierzący jest człowiekiem dialogu, ponieważ dialog, o którym mówi sobór, jest rodzajem dawania świadectwa o wierze i życiu chrześcijańskim. Zdolność do dialogu z każdym człowiekiem, wierzącym i niewierzącym, jest rodzajem „egzaminu z duchowej dojrzałości”, dojrzałości

również nasz dialog nie był skrepowany żadnymi granicami, i nie był obliczony na naszą korzyść”.

6 Por. J. Bujak, *Kapłan w dialogu międzyreligijnym i ekumenicznym*, [w:] *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, s. 91–99, tu: s. 91–92.

7 K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, wyd. 3, Kraków 2003, s. 17.

z rozumności wiary, ale i z miłości do ludzi o innych poglądach. Egzamin ten nie jest łatwy, „łatwiejsza z pewnością byłaby wiara «bez dialogu»” – zauważa Wojtyła. „Jednakże sobór, który stara się odpowiedzieć na pytanie: co znaczy być wierzącym, członkiem Kościoła – nie może nas zwolnić od tego egzaminu”⁸. Według soboru (por. *Lumen gentium* nr 3; *Gaudium et spes* nr 92) tego rodzaju dialog ubogaca wiarę, ponieważ umacnia dojrzałość przekonań i ożywia wiarę przez miłość⁹.

Papież Franciszek za fundament procesu synodalnego, który gwarantuje wewnątrzkościelny dialog, uznaje Lud Boży, który jest obdarzony przez Ducha Świętego nadprzyrodzonym zmysłem wiary – *sensus fidei* (por. *Lumen gentium* nr 12). W adhortacji *Evangelii gaudium* nr 119 papież uczy, że Lud Boży „gdy wierzy, nie błądzi, nawet jeśli nie znajduje słów do wyrażenia swojej wiary. Duch kieruje nim w prawdzie i prowadzi go do zbawienia. Jako wyraz swej tajemnicy miłości do ludzkości, Bóg obdarza całość wiernych «instynktem wiary» – *sensus fidei* – pomagającym im w rozeznawaniu, co rzeczywiście pochodzi od Boga”¹⁰. Również w przemówieniu

8 K. Wojtyła, *U podstaw odnowy...*, dz. cyt., s. 20–21.

9 Por. Sobór Watykański II, konst. duszp. *Gaudium et spes*, 92: „Kościół na mocy swego posłannictwa, nakazującego mu oświecać orędziem ewangelicznym cały świat i zespolić wszystkich ludzi jakiegokolwiek narodu, plemienia czy kultury w jedność Ducha, staje się znakiem owego braterstwa, które pozwala na szczerzy dialog i taki dialog utrwala. To zaś wymaga, byśmy przede wszystkim w samym Kościele dbali o wzajemny szacunek, poważanie i zgodę, dopuszczając każdą uzasadnioną różnicę, by tym owocniejsza była wymiana poglądów między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży, zarówno pasterze, jak i ogół wiernych. Silniejsze jest bowiem to, co wiernych łączy, niż to, co dzieli: niech w rzeczach koniecznych będzie jedność, w wątpliwych wolność, a we wszystkich miłość”; dokument Rady Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów z 19 maja 1991 roku, *Dialog i głoszenie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii*, Tarnów 1993, nr 2, gdzie można przeczytać, że głoszenie Ewangelii i dialog są pojmowane jako części składowe jednej misji ewangelizacyjnej Kościoła: „Jedno i drugie zmierza do przekazywania prawdy o zbawieniu”.

10 Franciszek, adhort. apost. *Evangelii gaudium*, 119, Częstochowa 2013.

z okazji 50. rocznicy ustanowienia przez papieża Pawła VI Synodu Biskupów papież Franciszek wskazał na związek zmysłu wiary z procesem synodalnym, którego istotą jest wzajemne słuchanie siebie nawzajem ludu wiernego, kolegium biskupów i papieża¹¹.

Metodę słuchania Ludu Bożego zastosowano podczas przygotowywania synodu o synodalności w diecezjach, na poziomie poszczególnych krajów i kontynentów, jak o tym zapewnia *Instrumentum laboris* na pierwszej sesję (październik 2023) XVI Zgromadzenia Ogólnego Zwyczajnego Synodu Biskupów zatytułowane *Ku Kościołowi synodalnemu: komunია – uczestnictwo – misja*¹².

Warunki owocnego dialogu synodalnego według arcybiskupa Bruno Forte

Bruno Forte w swoim artykule poświęconym koniecznej relacji synodalności i dialogu proponuje sięgnąć do wypracowanego przez niego i sprawdzonego w praktyce Dekalogu dialogu:

1. Nie ma dialogu bez pokory: zgadzając się słuchać drugiego, wyrzekając się wszelkich roszczeń wobec niego, otwiera się drogę do prawdy, której wszyscy jesteśmy winni posłuszeństwo.

11 Franciszek, „Synodalność” konstytutywnym wymiarem Kościoła..., dz. cyt., s. 5–6: „*Sensus fidei* nie pozwala na sztywne oddzielanie *Ecclesia docens* od *Ecclesia discens*, bowiem także owczarnia «ma nosa», co pozwala jej rozeznawać nowe drogi, jakie Pan otwiera przed Kościołem [...]. Kościół synodalny to Kościół, który słucha, ze świadomością, że słuchać «to coś więcej niż słyszeć». Jest to wzajemne słuchanie, przez które każdy może się czegoś nauczyć. Lud wierny, kolegium biskupów, Biskup Rzymu: jeden wysłuchuje innych; a wszyscy wsłuchują się w Ducha Świętego, «Ducha Prawdy» (J 14,17), aby poznać to, co On «mówi [...] do Kościołów» (Ap 2,7) [...]. Droga synodalna zaczyna się od słuchania ludu, który «uczestniczy także w prorockiej funkcji Chrystusa», w myśl zasady bliskiej Kościołowi pierwszego tysiąclecia: «*Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*»; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, dz. cyt., nr 56.

12 Por. *Instrumentum laboris: Ku Kościołowi synodalnemu: komunია – uczestnictwo – misja*, nr 19–31, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/universal-stage/il/POL_INSTRUMENTUM-LABORIS.pdf (dostęp: 07.09.2023).

2. Nie ma dialogu bez słuchania. Trzeba uciszyć uprzedzenia i lęki, otworzyć się na to, co nowe, szanując obcość drugiego, przyjmując go z ufnością jako wewnętrznego gościa, pragnącego żyć wspólną przynależnością do prawdy i miłości, która zbawia.
3. Nie ma dialogu bez zdumienia: bycie zdumionym, widzenie świata innymi oczami, czucie się częścią, a nie całością, narażanie się i podejmowanie ryzyka, jest dezorientujące, ale uwalnia od fałszywego oporu i czyni nas zdolnymi do przyjęcia prawdy, skądkolwiek przychodzi.
4. Nie ma dialogu bez wspólnego języka. Aby zrozumieć słowa drugiego, trzeba wsłuchać się w jego serce i uszanować sytuację życiową, z której pochodzi: tylko w ten sposób dialog jest „spotkaniem w słowie” (*dia-logos*).
5. Nie ma dialogu bez ciszy. Cisza jest niezbędna zarówno do słuchania i refleksji nad tym, co proponuje druga osoba, jak i do wyrażenia prawdziwej bliskości, często przekazywanej gestami, a nie wieloma słowami. Nie wypowiemy prawdziwych słów, jeśli wcześniej przez długi czas nie będziemy kroczyć ścieżkami ciszy!
6. Nie ma dialogu bez wolności. Aby być otwartym na dialog i żyć nim, trzeba być wolnym od samego siebie, gotowym do kwestionowania siebie; wolnym od innych, odrzucając uwarunkowania i lęki, które czasami narzucają; wolnym do posłuszeństwa jedynie prawdzie, która wyzwala (por. J 8, 32).
7. Nie ma dialogu bez wzajemnego przebaczenia. Ci, którzy chcą prowadzić dialog, muszą oczyścić swoje umysły i serca z wszelkich uraz i krzywd doznanych z powodu doznanych krzywd: poprzez pamięć, serce musi zostać oczyszczone prośbą i ofertą przebaczenia.
8. Nie ma dialogu bez wzajemnej wiedzy. Nieznajomość drugiej osoby, jej kultury, jej świata życia, leży u podstaw nieporozumień i zamknięcia: dialog wymaga poznania drugiej osoby i poznania siebie.

9. Nie ma dialogu bez odpowiedzialności. Ci, którzy angażują się w dialog, nie mogą nigdy zapominać o sieci relacji międzyludzkich, z której się wywodzą i za którą są odpowiedzialni: dialog nie eliminuje, wręcz przeciwnie, zwiększa poczucie odpowiedzialności, jaką każda osoba musi mieć dla dobra wszystkich.
10. Nie ma dialogu bez prawdy. Kto nie ma zamiłowania do prawdy, nie będzie umiał prowadzić dialogu. W dialogu serce otwiera się na Tego, który jest prawdą, Boga żywego, który przychodzi, aby zamieszkać w tych, którzy w dialogu z Nim przyjmują Jego miłość.

Dialog wymaga zatem pokory, słuchania, umiejętności dziwienia się, zrozumienia, milczenia, wolności od siebie, innych i rzeczy, wzajemności w przebaczeniu i poznawaniu siebie nawzajem, odpowiedzialności w pragnieniu dobra i posłuszeństwa prawdzie¹³.

Włoski teolog uważa, że dialog nie powstaje i nie rozwija się tam, gdzie nie szanuje się godności drugiego człowieka. Monolog, który ignoruje innych, udaremnia spotkanie, czyniąc je czysto przypadkowym; dialog, przeciwnie, rozwija się dzięki owocnej wymianie, w której dawanie i otrzymywanie są mierzone bezinteresownością i akceptacją każdego z uczestników dialogu. Dążenie do ujednolicenia poglądów wyklucza jakąkolwiek możliwość dialogicznej egzystencji, niezbędne dla dialogu jest uznanie inności za dar, który należy przyjąć, a nie za ryzyko, przed którym należy się bronić. Dotyczy to zarówno relacji międzyludzkich, jak i relacji między grupami, ludami i narodami.

Współczesna refleksja nad znaczeniem postawy dialogicznej jest, według Forte, w dużej mierze zasługą żydowskich myślicieli, takich jak Martin Buber. Uważał on, że autentyczna realizacja osoby ludzkiej jest możliwa tam, gdzie triumfuje dialog. Aby jednak dialog mógł zaistnieć, potrzebna jest szczerza otwartość na drugiego, gotowość wysłuchania racji innych, wspólne dążenie do prawdy,

¹³ Por. B. Forte, *Sinodalità: il dialogo come stile*, dz. cyt.

która przewyższa partykularne interesy obu stron¹⁴. Dla Bubera doświadczenie dialogiczne znajduje swoją najwyższą formę w dynamizmie przymierza z Bogiem Jedynym, podkreśla Forte.

Ewangelia mówi o pełni dialogu Boga z człowiekiem, odkąd Bóg „rozbił swój namiot” wśród nas. Inicjatywa Boga (pochodząca „z góry”) stanowi pełną i autentyczną odpowiedź na poszukiwanie, które wychodzi od człowieka i historii („z dołu”). Kościół jest tajemnicą spotkania ludzkiego *exodusu* i Boskiego adwentu, który dokonał się we wcieleniu Słowa. Komunia Kościoła jako owoc Bożej inicjatywy jest darem, który oczekuje odpowiedzi, ofertą łaski, która domaga się przyjęcia, zstąpieniem, które pobudza do wznoszenia się. Dlatego można jej prawdziwie doświadczyć jedynie w bezinteresowności dialogu, w którym dar „z góry” jest dobrowolnie przyjęty. W tym dialogu modlitwa osobista i liturgiczna jest jednocześnie szczytem, źródłem i wzorem.

Bez dialogu prowadzonego wewnątrz siebie Kościół nie będzie w stanie ukazywać się jako „ikona Trójcy Świętej”, jako odbicie w czasie odwiecznego dialogu Trzech Osób, które są Jednym. Bez dialogu ze wspólnotą ludzką nie będzie w stanie głosić tego, co zostało mu powierzone. Bez dialogu i ducha służby chrześcijańska inspiracja w każdej dziedzinie życia, a zwłaszcza w polityce, nie będzie wiarygodna. Sześćdziesiąt lat po otwarciu Soboru Watykańskiego II i proroczych spostrzeżeniach Jana XXIII, które wskazywały na nowy, wzajemny dialog między Ludem Bożym a rodziną ludzką (por. *Przemówienie inauguracyjne z 11 października 1962 r.*) i ponad pół wieku po publikacji encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam* (6.8.1964 nr 60–123), te proste i wielkie prawdy nie tylko nie straciły, ale wręcz zyskały na aktualności i ważności dla wszystkich, uważa Bruno Forte¹⁵.

14 Por. M. Buber, *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, tł. Jan Doktor, Warszawa 1992, s. 126–154.

15 Por. B. Forte, *Sinodalità: il dialogo come stile*, dz. cyt.

Kard. Kurt Koch: proces synodalny a dialog ekumeniczny

Kard. Koch, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, podkreśla, że papież Franciszek przy okazji obchodów 50. rocznicy Synodu Biskupów, ustanowionego przez papieża Pawła VI, wyraził przekonanie, że „zobowiązanie do budowania Kościoła synodalnego – jest to misja, do której wszyscy jesteśmy powołani, każdy w roli, jaką Pan mu powierza – jest brzemiennie w skutki ekumeniczne”. Dlatego warto zastanowić się nad ścisłym związkiem między synodalnością a ekumenizmem: synodalność ma wymiar ekumeniczny, a ekumenizm musi być realizowany w sposób synodalny¹⁶.

Ścisły związek między synodalnością a ekumenizmem jest widoczny już w fakcie, że synodalność jest ważnym tematem w dialogach ekumenicznych mających na celu przywrócenie jedności chrześcijan. Jest to widoczne szczególnie wyraźnie w dialogu ekumenicznym z Kościołami prawosławnymi, który od dawna poświęcony jest relacji między synodalnością a prymatem. Wymiar ten jest wyraźnie wskazany w *Vademecum Synodu o synodalności*: „Dialog między chrześcijanami różnych wyznań, zjednoczonymi przez jeden chrzest, zajmuje szczególne miejsce na drodze synodalnej” (*Vademecum* nr 5.3.7)¹⁷. A dokument roboczy dla etapu kontynentalnego zatytułowany *Powiększ przestrzeń swojego namiotu* (Iz 54, 2) stwierdza nawet: „Nie ma pełnej synodalności bez jedności wśród chrześcijan”

16 Por. K. Koch, *Sinodalità ed ecumenismo: un legame necessario*, 18 gennaio 2023, „L'Osservatore Romano”, <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2023-01/quo-014/sinodalita-ed-ecumenismo-un-legame-necessario.html> (dostęp: 05.09.2023); Por. Franciszek, „Synodalność” konstytutywnym wymiarem Kościoła..., dz. cyt., s. 6.

17 Por. Sekretariat Generalny Synodu Biskupów, *Vademecum Synodu o synodalności*. Oficjalny podręcznik słuchania i rozeznawania w Kościołach lokalnych: etap pierwszy [październik 2021 – kwiecień 2022] w diecezjach i konferencjach episkopatów prowadzący do Zgromadzenia Synodu Biskupów w październiku 2023 roku, Watykan 2021, nr 5.3.7.

(nr 48)¹⁸. Dlatego warto zadać sobie głębsze pytanie o powody tego ścisłego związku między synodalnością a ekumenizmem.

Ekumenizm jest drogą, dzięki której można przywrócić jedność Kościoła, utraconą w historii z powodu licznych podziałów. To nie przypadek, że papież Jan Paweł II rozpoczął trzeci rozdział swojej encykliki dotyczącej ekumenizmu *Ut unum sint* od pytania: *Quanta est nobis via?* „jak długa droga dzieli nas jeszcze od tego błogosławionego dnia, w którym urzeczywistni się pełna jedność w wierze i będziemy mogli zgodnie sprawować świętą Eucharystię Pana”? (nr 77). Papież Franciszek kładzie szczególnie nacisk na wymiar drogi w ekumenizmie. Dla niego kluczowe jest, aby chrześcijanie i wspólnoty kościelne szli razem w kierunku jedności, ponieważ jedność rośnie, gdy idziemy, a chodzenie razem już oznacza jedność. Dlatego papież Franciszek wyraził swoje ekumeniczne przekonanie w tych wymownych słowach: „Jedność nie dokona się w cudowny sposób na końcu, jedność powstaje w czasie drogi, Duch Święty tworzy ją w czasie drogi. Jeśli nie idziemy razem, jeśli nie modlimy się jedni za drugich, jeśli nie współpracujemy w wielu sprawach, które możemy uczynić na tym świecie dla Ludu Bożego, jedność nie nastanie!”¹⁹.

Aby poszukiwanie jedności było w drodze, a tym samym dokonywało się w sposób synodalny, wszyscy ochrzczeni są zaproszeni i zobowiązani do wyruszenia w tę podróż. Ekumenizm jest bowiem obowiązkiem całego Kościoła, co dobitnie podkreślił Sobór Watykański II w dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*: „O odnowienie jedności troszczyć się ma cały Kościół, zarówno wierni, jak i ich pasterze, każdy wedle własnych sił, czy to w codziennym życiu chrześcijańskim, czy też w badaniach teologicznych i historycznych” (nr 5). Z rozumieniem synodalności jako drogi koresponduje fakt, że papież Franciszek nie pragnie ożywić i pogłębić

18 Por. Sekretariat Generalny Synodu, *Powiększ przestrzeń swojego namiotu* (Iz 54,2). Dokument roboczy do etapu kontynentalnego, Watykan 2022, s. 29–30.

19 Franciszek, *Nieszpory na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Chrystus nie może być podzielony*, „L'Osservatore Romano” 2 (2014), s. 22.

synodalność na pierwszym miejscu poprzez struktury i instytucje, ale zamierza przede wszystkim promować jej wewnętrzny, a zatem dialogiczny wymiar, w którym kluczowa jest rola Ducha Świętego i jego wspólnego słuchania: słuchamy, dyskutujemy jako grupa, ale przede wszystkim zwracamy uwagę na to, co Duch Święty ma nam do powiedzenia. W świetle tej cechy synodalności, która jest silnie skoncentrowana na Duchu Świętym, staje się również jasne fundamentalne rozróżnienie między synodalnością a parlamentaryzmem, które papież Franciszek wielokrotnie podkreślał. Podczas gdy proces demokratyczny służy przede wszystkim osiągnięciu większości, synodalność jest wydarzeniem duchowym, które ma na celu znalezienie trwałej i przekonującej jedności w wierze i wynikającym z niej stylu życia poszczególnych chrześcijan i wspólnoty kościelnej; zakłada to drogę rozeznawania duchów. Dlatego papież Franciszek powiedział na rozpoczęcie Synodu o Rodzinie 5 października 2015 roku: „Chciałbym przypomnieć, że synod nie jest kongresem czy «salonem», nie jest parlamentem ani senatem, gdzie dochodzi się do porozumienia. Synod jest natomiast kościelną formą wyrazu, to znaczy Kościoła, który wędruje razem, aby odczytywać rzeczywistość”²⁰.

Dialogiczny styl Kościoła synodalnego nie byłby właściwie rozumiany, gdyby synodalność była przeciwstawiana hierarchii w Kościele, co w rzeczywistości ma miejsce w wielu dzisiejszych dyskusjach. Jednak synodalność i hierarchia są ze sobą nierozdzielnie związane. Wymagają i wspierają się nawzajem. Bez hierarchii nie może być synodalności, a bez synodalności hierarchia nie może działać. Jest to szczególnie widoczne, jeśli spojrzeć na słowo „hierarchia” z etymologicznego punktu widzenia, a zatem nie tłumaczyć się go jako „święte panowanie”, ale jako „święte pochodzenie”. Misją hierarchii w Kościele jest zatem ochrona i przekazywanie

20 Franciszek, *Przemówienie Ojca Świętego na otwarcie obrad i kongregacji generalnej synodu. Prawo oraz szabat dla człowieka*, „L'Osservatore Romano” 10 (2015), s. 18.

„świętego pochodzenia” wydarzenia Chrystusa, aby mogło ono wykonywać swoje wyzwalające dzieło również w obecnej sytuacji Kościoła. Jednak hierarchia nie może podejmować swojej misji sama, musi kroczyć tą drogą razem ze wszystkimi wierzącymi, w sposób synodalny. Rzeczywiście, *syn-hodos* wskazuje na wspólną drogę we wspólnocie wiary Kościoła, podkreśla kard. Koch.

Papież Franciszek jest przekonany, że zbadanie, w jaki sposób zasada synodalności i posługa prymatu są wyrażane w życiu Kościoła, może wnieść znaczący wkład w ekumeniczne pojednanie między Kościołami chrześcijańskimi. Zrozumiałe jest zatem, że teologiczne i duszpasterskie wysiłki na rzecz budowania Kościoła synodalnego mają również bogate implikacje dla ekumenizmu, co jest szczególnie widoczne w dialogu między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym jako całością. Relacja między synodalnością a hierarchią musi być jednak dalej badana i analizowana we wszystkich dialogach ekumenicznych, zwłaszcza że kwestia posług jest prawdziwym sednem dyskusji ekumenicznych²¹. Cyprian z Kartaginy, afrykański biskup wczesnego Kościoła, dostarczył jasnych wskazówek, które mogą być owocne również dzisiaj z ekumenicznego punktu widzenia: *Nihil sine episcopo, nihil sine consilio presbyterii, nihil sine consensu plebis*. Za pomocą tej wymownej formuły Cyprian nie tylko sugeruje, że posługa biskupia powinna być realizowana i sprawdzana na trzy sposoby – synodalny, kolegialny i osobisty – ale także i przede wszystkim wymierzona jest ona w te zachowania, które powinny być wykluczone, ponieważ zagrażają owocnemu współistnieniu w Kościele: w tworzenie się grup separatystycznych (stąd *nihil sine episcopo*), w autokratycznych biskupów, którzy zamierzają robić wszystko sami (stąd *nihil sine consilio presbyterii*) i w różne rodzaje klerykalizmu (stąd *nihil sine consensu plebis*).

Z ekumenicznego punktu widzenia musimy przede wszystkim raz jeszcze zwrócić się ku soborowi apostołskiemu, w którym można

21 Por. K. Koch, *Synod to nie parlament*, <https://www.ekai.pl/kard-koch-synod-to-nie-parlament/> (dostęp: 07.09.2023).

rozpoznać paradygmatyczny archetyp zgromadzeń synodalnych. W tym względzie zostało nam przekazane, że po szczegółowych dyskusjach we wspólnocie jerozolimskiej i po wysłuchaniu autorytatywnego świadectwa i wyznania Piotra, decyzja została podjęta przez Jakuba, głowę Kościoła jerozolimskiego, w następujący sposób: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my” (Dz 15, 28). Ważna sprawa została rozstrzygnięta przez Jakuba mocą Ducha Świętego; następnie decyzja ta została przyjęta przez całe zgromadzenie w Jerozolimie, a później także przez zgromadzenie w Antiochii²².

Dialog ekumeniczny doszedł do uznania synodalności za istotny dla jego jedności element w różnorodności jej przejawów. Istnieje zbieżność w pojęciu Kościoła jako *koinonía*, które realizuje się w każdym z Kościołów lokalnych i w jego relacji z innymi Kościołami, poprzez specyficzne struktury i procesy synodalne. Docenienie synodalnego obrazu Kościoła dostrzec można zarówno w dokumentach dialogu katolicko-prawosławnego, jak i w dialogu ze Światową Radą Kościołów. Synodalność jawi się jako wielka szansa na drodze ku jedności chrześcijan, uważa przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan²³.

Warto przypomnieć zasady dotyczące prowadzenia dialogu ekumenicznego wypracowane przez nestora polskiego ekumenizmu, S.C. Napiórkowskiego. Na podstawie dokumentu pt. *Dialog ekumeniczny*, opracowanego przez Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan i Światową Radę Kościołów z 1967 roku, wskazał sześć zasad, na których powinien opierać się dialog ekumeniczny:

1. Zasada „kontaktowości”. Człowiek dialogu jest „kontaktowy”, życzliwy, chętny do słuchania i życzliwego zrozumienia, nie jest agresywny ani fanatyczny.
2. Zasada lojalności wobec własnego Kościoła. Jeśli dialog ma zbliżać do siebie Kościoły, dialogujący reprezentanci powinni identyfikować się ze swymi Kościołami.

22 Por. K. Koch, *Sinodalità ed ecumenismo: un legame necessario*, dz. cyt.

23 Por. K. Koch, *Sinodalità ed ecumenismo: un legame necessario*, dz. cyt., nr 116–117.

3. Zasada dążenia do odnowy własnego Kościoła. Lojalność musi być krytyczna, nie oznacza zgody na teologiczny bezruch. Chodzi o pragnienie odnowy własnego Kościoła i całego chrześcijaństwa.
4. Zasada życzliwego otwarcia na partnera dialogu, gotowość wysłuchania go. Taka postawa jest przeciwieństwem ducha konkurencji, konfesyjnego triumfalizmu czy zadufania w sobie.
5. Zasada *metanoi*, nawrócenia. Człowiek dialogu jest otwarty na własną przemianę i odnowę. Jednostki czy Kościoły, które trwają w przekonaniu że jako jedyne posiadają pełnię prawdy, niczego nie potrzebują korygować, pogłębiać, nie dorosły do łaski dialogu.
6. Zasada praktycznej współpracy. Dialog nie jest celem samym w sobie, winien prowadzić do praktycznej współpracy i ją dynamizować. Przeciwieństwem tej zasady jest prozelityzm i konkurencja, które podważają wiarygodność chrześcijaństwa²⁴.

Granice dialogu?

Wydaje się, że proces synodalny ma na celu objęcie podejściem inkluzyjnym wszystkich, zwłaszcza tych, którzy są lub czują się zmarginalizowani. W *Vademecum synodu o synodalności do etapu pierwszego* czytamy: „Niezależnie od lokalnych uwarunkowań, zachęca się diecezjalną osobę kontaktową (lub osoby kontaktowe) do położenia nacisku na maksymalne włączenie i uczestnictwo jak największej liczby osób, zwłaszcza tych na peryferiach, które często są wykluczone i zapomniane”²⁵. Wśród pytań, które zostały zaproponowane w pierwszej fazie dialogu, mamy wiele dotyczących osób żyjących na peryferiach, m.in. takie: „Jaka jest przestrzeń

²⁴ Por. S. C. Napiórkowski, *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003, s. 63–65.

²⁵ *Vademecum synodu o synodalności do etapu pierwszego*, s. 21, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/vademecum/pol_vade.pdf (dostęp: 19.09.2023).

dla głosu mniejszości, zwłaszcza tych, którzy doświadczają ubóstwa, marginalizacji lub wykluczenia społecznego?”²⁶. Na pytanie o to, kto może uczestniczyć w synodzie, *Vademecum* odpowiada: „W całej Ewangelii widzimy, jak Jezus wychodzi do wszystkich. On nie tylko zbawia ludzi indywidualnie, ale jako lud, który gromadzi razem, jako jedyny Pasterz całej trzody (por. J 10, 16). Posługa Jezusa pokazuje nam, że nikt nie jest wyłączony z Bożego planu zbawienia”²⁷.

W *Dokumencie roboczym dla Etapu kontynentalnego, Rozszerz przestrzeń twego namiotu*, np. nr 39, podkreśla się, o jakie osoby i grupy chodzi: „Wśród tych, którzy proszą o bardziej wyrazisty dialog i bardziej przyjazną przestrzeń, znajdujemy również takich, którzy z różnych powodów odczuwają napięcie między przynależnością do Kościoła a własnymi relacjami afektywnymi, jak: rozwodnicy żyjący w ponownym związku małżeńskim, samotni rodzice, osoby żyjące w małżeństwie poligamicznym, osoby LGBTQ itp.”²⁸.

Autorzy *Syntezy fazy kontynentalnej synodu o synodalności w Ameryce Łacińskiej i na Karaibach* podjęli ten wątek dokumentu roboczego i również wskazują, jakie osoby należy szczególnie mieć na myśli, mówiąc o włączaniu w duchu Jezusa tych, którzy są zmarginalizowani: ubogich, społeczności LGTBIQ+, pary żyjące w drugim związku, księży, którzy odeszli z kapłaństwa i pragną powrócić do Kościoła w swojej nowej sytuacji, kobiety, które dokonały aborcji ze strachu, uwięzionych, chorych²⁹. W podobnym tonie na temat środowisk, które czują się odrzucone przez Kościół, a powinny

26 *Vademecum synodu o synodalności do etapu pierwszego*, dz. cyt., s. 34.

27 *Vademecum synodu o synodalności do etapu pierwszego*, dz. cyt., s. 14.

28 Sekretariat Generalny Synodu, *Dokument roboczy dla Etapu kontynentalnego, Rozszerz przestrzeń twego namiotu*, nr 39.51, https://www.diecezja.kielce.pl/sites/default/files/etap_kontynentalny.pdf (dostęp: 19.09.2023).

29 Por. CELAM, *Síntesis de la Fase Continental del sínodo de la sinodalidad en América Latina y el Caribe*, nr 65, <https://celam.org/wp-content/uploads/2023/04/Síntesis-Fase-Continental-Sinodo-en-ALC.pdf> (dostęp: 19.09.2023).

zostać przyjęte, wypowiadają się autorzy syntezy europejskiego etapu przygotowania do synodu³⁰.

W *Instrumentum laboris* synodu o synodalności pt. *Ku Kościołowi synodalnemu: komunია – uczestnictwo – misja*, które jest syntezą dokumentów krajowych i kontynentalnych, wśród cech Kościoła synodalnego wymienione są takie jak: uznanie wspólnej godności wynikającej z chrztu (nr 20), umiejętność wzajemnego słuchania (nr 22), uczenia się od siebie (nr 23). Kościół synodalny jest Kościołem dialogu i spotkania, „nie boi się różnorodności, którą nosi, ale ceni ją, nie narzucając jej jednolitości” (nr 25). „Kościół synodalny jest otwarty, przyjmujący i obejmuje wszystkich” (nr 26). Dialog, który prowadzi się w takim Kościele, to dialog, rozmowa w Duchu Świętym (nr 32–42)³¹. Mówiąc o spotkaniu się miłości i prawdy (Ps 85, 11), dokument podkreśla, że „dokumenty końcowe zgromadzeń kontynentalnych często wspominają o tych, którzy nie czują się przyjmowani w Kościele, takich jak rozwiedzeni i w powtórnych związkach, osoby w małżeństwach poligamicznych lub katolicy LGBTQ+”³².

Dokumenty przygotowawcze do synodu o synodalności wiele miejsca poświęcają kobietom i ich charyzmatom, które w Kościele synodalnym powinny być bardziej docenione niż dotychczas. *Synteza fazy kontynentalnej synodu o synodalności* Europejskiego Zgromadzenia Kontynentalnego (5–12.02.23, Praga) stawia m.in. pytania o możliwość dostępu kobiet do święceń diakonatu i prezbiteratu³³.

³⁰ Por. *Dossier końcowe. Synod 2021–2024. Europejskie Zgromadzenie Kontynentalne, Praga 2–5 lutego 2023*, nr 16.40.56, <https://synod.org.pl/dokumenty-koncowe-zgromadzen-kontynentalnych/> (dostęp: 21.09.2023).

³¹ Por. *Instrumentum laboris* synodu o synodalności, *Ku Kościołowi synodalnemu: komunია – uczestnictwo – misja*, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/universal-stage/il/POL_INSTRUMENTUM-LABORIS.pdf (dostęp: 19.09.2023).

³² *Instrumentum laboris* synodu o synodalności, *Ku Kościołowi synodalnemu: komunია – uczestnictwo – misja*, dz. cyt., s. 33-34.

³³ Por. *Dossier końcowe. Synod 2021–2024. Europejskie Zgromadzenie Kontynentalne, Praga 2–5 lutego 2023*, dz. cyt., nr 75–76.

Również *Instrumentum laboris* synodu o synodalności stawia pytanie o diakonat kobiet: „Większość Zgromadzeń kontynentalnych oraz syntezy licznych konferencji episkopatów wzywają do ponownego rozważenia kwestii dostępu kobiet do diakonatu. Czy można to uwzględnić i w jaki sposób?”³⁴.

Czy dialog dotyczy również tych, którzy żywią wątpliwości i obawy o wynik synodu o synodalności? Nie brakuje bowiem katolików zaniepokojonych treścią dokumentów przedsynodalnych. Rafael Luciani, wenezuelski teolog uważany za eksperta od spraw synodalności, zaproszony jako doradca teologiczny synodu biskupów o synodalności, bardzo surowo ocenia krytyków drogi synodalnej w Stanach Zjednoczonych. Uważa on, że katolicy w Stanach Zjednoczonych przyjęli Sobór Watykański II w sposób niepełny, kładąc nacisk na kult, struktury i rozgraniczenie władzy kościelnej. Z tego powodu wielu katolików w Stanach Zjednoczonych nie rozumie lub po prostu odmawia przyjęcia synodalnego nawrócenia. Mentalność klerykalizmu wydaje się przenikać wiele struktur kościelnych i praktyk duszpasterskich. Dotyczy to zarówno wyświęconych, jak

34 *Instrumentum laboris* synodu o synodalności, *Ku Kościołowi synodalnemu: komunია – uczestnictwo – misja*, dz. cyt., s. 51; C. Fantappiè, *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Venezia 2023, s. 116. Autor zauważa, że postulaty podnoszone w dokumentach przygotowawczych synodu o synodalności są podobne do tych z okresu bezpośrednio po Soborze Watykańskim II. Zarówno wtedy, jak i dziś głównym problemem jest rola świeckich w Kościele, tzw. klerykalizm, „demokratyzacja” struktur Kościoła, nowe zdefiniowanie relacji pomiędzy Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi, „decentralizacja” władzy Stolicy Apostolskiej na rzecz konferencji biskupów. Wtedy i dziś reforma była związana z potrzebą nowej ewangelizacji i opcji preferencyjnej na rzecz ubogich (papież Franciszek określa to mianem peryferii). Są też różnice: po Soborze chodziło o relację laikat – duchowni, dziś w najbardziej radykalnych środowiskach o zmianę struktury hierarchicznej i nowe zdefiniowanie relacji nie tylko na poziomie świeccy – duchowni, ale również kobieta – mężczyzna w Kościele. Po Soborze głównym tematem było miejsce świeckich w Kościele, dziś ich rola w zarządzaniu Kościołem. Pomijana jest natomiast kwestia apostołatu świeckich w formie zorganizowanej w życiu publicznym, o czym mowa jest w punktach 18–20 dekretu *Apostolicam actuositatem*.

i świeckich szafarzy kościelnych, którzy często zachowują się tak, jakby byli ponad Ludem Bożym lub jak przedstawiciele korporacji. Natomiast wzorem recepcji soboru może być Ameryka Łacińska, która przyjęła jego uchwały w sposób bardziej horyzontalny, kładąc nacisk na *Gaudium et spes* (opcja na rzecz ubogich), *Lumen gentium* (Kościół, Lud Boży) i *Dei Verbum* (wspólnotowe czytanie słowa Bożego). Tego rodzaju opcja została przyjęta podczas konferencji CELAM w Medellín w Kolumbii w roku 1968, gdzie miała początek *pastoral de conjunto* (bardziej wspólne i integracyjne sposoby praktyki duszpasterskiej). Również w Ameryce Łacińskiej istnieje klerykalizm, ale jest więcej dowodów na pragnienie zaangażowania się w horyzontalne relacje kościelne. Perspektywa synodalna rzuca wyzwanie kulturze klerykalizmu i proponuje kulturę dialogu i konsensusu. Synodalność jest kontrkulturą. Aby zrozumieć synodalność, musimy powrócić do tekstu i ducha Soboru Watykańskiego II, uważa Luciani³⁵. Wenezuelski teolog podkreśla, że droga synodalna rzuca wyzwanie eklezjologiom, które sprzyjają monokulturalizmowi. Adhortacja papieża Franciszka z 2020 roku *Querida Amazonia* przypomina nam, że każdy Kościół lokalny musi wspierać „wcieloną” organizację kościelną, dostosowaną do jego potrzeb. Dlatego możliwe jest prowadzenie posług, które odpowiadają na lokalne potrzeby kultury lub terytorium, takie jak region Amazonii lub niektóre regiony Azji, które niekoniecznie są posługami powszechnymi w Ameryce Północnej lub w niektórych społecznościach w Afryce. To właśnie miał na myśli jezuita o. Karl Rahner, mówiąc o „Kościele światowym”, powszechnym: „katolickość Kościoła staje się życiem w każdym lokalnym Kościele w świetle jego specyfiki”³⁶.

35 Por. H. Ospino, *A closer look at synodality and its promise for a more inclusive Church*, <https://www.ncronline.org/news/opinion/closer-look-synodality-and-its-promise-more-inclusive-church> (dostęp: 21.09.2023).

36 Por. H. Ospino, *A closer look at synodality and its promise for a more inclusive Church*, dz. cyt.; J. Bujak, *Teologiczne podstawy synodalności*, [w:] *Synodalność wyzwaniami dla Kościoła w Polsce*, red. M. J. Tutak, ks. T. Wielebski, Warszawa 2023, s. 62–63.

Również papież Franciszek niejednokrotnie krytycznie wypowiedział się o amerykańskich katolikach, ostatnio podczas spotkania z portugalskimi jezuitami 5 sierpnia 2023 roku podczas Świątowych Dni Młodzieży, nazywając ich „indietrystami”, neologizmem pochodzącym od włoskiego słowa „indietro”, czyli „do tyłu”, sugerując, że ci, którzy nie zgadzają się z drogą synodalną, są zacofani eklezjologicznie³⁷.

Jayd Henricks, prezes *Catholic Laity and Clergy for Renewal* w Stanach Zjednoczonych wyraża żal, że papież, duchowy ojciec milionów katolików w Stanach Zjednoczonych, postrzega ich tak negatywnie. W miarę rozwoju pontyfikatu Franciszka coraz większa liczba katolików odczuwa, że papież ich nie akceptuje. Są to ci, którzy zakładają duże rodziny; stosują metody naturalnego planowania rodziny zamiast antykoncepcji, walczą o świętość i czystość, mimo że czują pociąg do osób tej samej płci, dokonują heroicznych poświęceń, aby żyć w stanie łaski uświęcającej i przyjmować Eucharystię... Lista mogłaby być dłuższa. Żaden z tych katolików nie żyje „ideologią”, ale starają się oni żyć zgodnie z nauczaniem Kościoła. Henricks podkreśla, że mimo tych nieporozumień kocha papieża Franciszka, choć nie jest to łatwe³⁸. Krytyka wyrażona wobec

37 Por. A. Spadaro, *The Water has been agitated*, <https://www.laciviltacattolica.com/the-water-has-been-agitated/> (dostęp: 21.09.2023): „You have seen that in the United States the situation is not easy: there is a very strong reactionary attitude. It is organized and shapes the way people belong, even emotionally. I would like to remind those people that *indietrismo* (being backward-looking) is useless and we need to understand that there is an appropriate evolution in the understanding of matters of faith and morals as long as we follow the three criteria that Vincent of Lérins already indicated in the fifth century: doctrine evolves *ut annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*. In other words, doctrine also progresses, expands and consolidates with time and becomes firmer, but is always progressing. Change develops from the roots upward, growing in accord with these three criteria”.

38 Por. J. Henricks, *Why does the Pope dislike me?*, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2023/08/why-does-the-pope-dislike-me?mibextid=Zxz2cZ> (dostęp: 21.09.2023).

dużej części amerykańskich katolików dotyczy również katolików w innych krajach, np. w Polsce, gdzie wierzący również starają się żyć zgodnie z nauczaniem Kościoła. Problem ten jest zauważany przez najwyższych przedstawicieli hierarchii Kościoła w Polsce, m.in. przez Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, arcybiskupa Stanisława Gądeckiego³⁹.

Zakończenie

Dialog jako sposób komunikowania się Kościoła ze światem i forma relacji wewnątrzkościelnych ma swoje źródło w samym Bogu, który zechciał nawiązać dialog z człowiekiem. Kategoria dialogu została podkreślona przez Sobór Watykański II i papieża Pawła VI w jego encyklice *Ecclesiam suam* i weszła na stałe do słownika teologii katolickiej. W minionych dziesięcioleciach szczególnego znaczenia nabral dialog ekumeniczny, międzyreligijny, dialog z kulturą i na nowych Areopagach, również z ludźmi niewierzącymi w Boga. Dialog stał się również słowem kluczem w procesie przygotowań do synodu o synodalności, który papież Franciszek zwołał na rok 2023

39 Por. H. Zieliński, S. Gądecki, *Abp Gądecki: mamy do zaoferowania na synodzie coś bezcennego*, <https://www.ekai.pl/abp-gadecki-mamy-do-zaoferowania-na-synodzie-cos-bezcennego/> (dostęp: 23.09.2023); R. Einig, S. Meetschen, *Der Papst ist der wichtigste Hüter der Rechtgläubigkeit*, <https://www.die-tagespost.de/kirche/aktuell/der-papst-ist-der-wichtigste-hueter-der-rechtglaeubigkeit-art-242568> (dostęp: 23.09.2023). Mówiąc o włączaniu (inkluzyj), terminie obecnym w *Instrumentum laboris* synodu o synodalności, arcybiskup Gądecki podkreślił, że inkluzja, zgodnie z definicją ONZ, odnosi się do włączenia osób niebinarnych do społeczeństwa i uznania ludzkiej natury za niebinarną. Termin ten nie jest częścią klasycznego słownictwa teologii chrześcijańskiej. W pewnym sensie zastępuje pojęcie grzechu i nawrócenia w tekście IL, a tym samym jest częścią ideologii relatywizmu moralnego. Rodzi to pytanie: Czy Kościołowi – poszukującemu nowego języka do komunikowania się z dzisiejszymi ludźmi – przystoi przyjmowanie terminów z politycznego języka ONZ, za którym często kryje się ideologia? Takich zideologizowanych terminów jest w IL więcej, podkreślił abp Stanisław Gądecki w wywiadzie dla *Die Tagespost*.

i 2024. Dokumenty przygotowujące do synodu, zarówno na poziomie diecezji, jak i poszczególnych krajów i kontynentów, zachęcają do podjęcia dialogu na najbardziej palące tematy, zarówno wśród samych katolików, jak i z ludźmi dobrej woli spoza Kościoła katolickiego. Proces przygotowania do synodu ukazuje jednak również niepokojące elementy braku dialogu, a nawet odrzucenia tych, którzy wyrażają obawy o właściwy kierunek przyjęty przez organizatorów synodu o synodalności. Krytyka Sekretariatu Synodu i papieża Franciszka skierowana jest w głównej mierze wobec tych amerykańskich katolików, którzy uważają, że agenda synodalna zbyt mocno uprzywilejowuje zachowania traktowane przez Kościół jako grzeszne: związki homoseksualne, ruch LGBT, poligamię, osoby żyjące w kolejnych związkach. Niepokój ten dzielają również katolicy żyjący poza Stanami Zjednoczonymi, np. w Polsce. Proces synodalny wymagałby uwzględnienia w większej mierze również ich głosów.

Bibliografia

- Buber M., *Ja i Ty: wybór pism filozoficznych*, tł. Jan Doka, Warszawa 1992.
- Bujak J., *Kapłan w dialogu międzyreligijnym i ekumenicznym*, [w:] *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, s. 91–99.
- Bujak J., *Teologiczne podstawy synodalności*, [w:] *Synodalność wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, red. M. J. Tutak, ks. T. Wielebski, Warszawa 2023, s. 49–69.
- CELAM, *Síntesis de la Fase Continental del sínodo de la sinodalidad en América Latina y el Caribe*, nr 65, <https://celam.org/wp-content/uploads/2023/04/Sintesis-Fase-Continental-Sinodo-en-ALC.pdf> (dostęp: 19.09.2023).
- Dossier końcowe. Synod 2021-2024. Europejskie Zgromadzenie Kontynentalne, Praga 2–5 lutego 2023*, <https://synod.org.pl/dokumenty-koncowe-zgromadzen-kontynentalnych/> (dostęp: 21.09.2023).
- Einig R., Meetschen S., *Der Papst ist der wichtigste Hüter der Rechtgläubigkeit*, <https://www.die-tagespost.de/kirche/aktuell/>

- der-papst-ist-der-wichtigste-hueter-der-rechtglaeubigkeit-art-242568 (dostęp: 23.09.2023).
- Fantappiè C., *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*, Venezia 2023.
- Forte B., *Sinodalità: il dialogo come stile*, „Il Regno – Attualità”, 8 gennaio 2023, <https://re-blog.it/2023/01/08/sinodalita-il-dialogo-come-stile/> (dostęp: 05.09.2023).
- Franciszek, „*Synodalność*” konstytutywnym wymiarem Kościoła. *Przemówienie Papieża Franciszka podczas uroczystości upamiętniającej 50. Rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów*, „L'Osservatore Romano” 11 (2015), s. 5.
- Franciszek, *adhort. apost. Evangelii gaudium*, Częstochowa 2013.
- Franciszek, *Nieszpory na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chryścjan. Chrystus nie może być podzielony*, Bazylika św. Pawła za Murami, 25 stycznia 2014 r., „L'Osservatore Romano” 2 (2014), s. 20–22.
- Franciszek, *Przemówienie Ojca Świętego na otwarcie obrad I kongregacji generalnej synodu. Prawo oraz szabat dla człowieka*, „L'Osservatore Romano” 10 (2015), s. 18–19.
- Henricks J., *Why does the Pope dislike me?*, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2023/08/why-does-the-pope-dislike-me?mibextid=Zxz2cZ> (dostęp: 21.09.2023).
- Instrumentum laboris: Ku Kościołowi synodalnemu: komunია – uczestnictwo – misja*, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/universal-stage/il/POL_INSTRUMENTUM-LABORIS.pdf (dostęp: 07.09.2023).
- Koch K., *Sinodalità ed ecumenismo: un legame necessario*, 18 gennaio 2023, „L'Osservatore Romano”, <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2023-01/quo-014/sinodalita-ed-ecumenismo-un-legame-necessario.html> (dostęp: 05.09.2023).
- Koch K., *Synod to nie parlament*, <https://www.ekai.pl/kard-koch-synod-to-nie-parlament/> (dostęp: 7.09.2023).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, https://archibial.pl/synod/12-miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola/dokumenty_do_pobrania/

- miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola-20211023225913.pdf (dostęp: 22.09.2023).
- Napiórkowski S. C., *Wierzę w jeden Kościół*, Tarnów 2003.
- Ospino H., *A closer look at synodality and its promise for a more inclusive Church*, <https://www.ncronline.org/news/opinion/closer-look-synodality-and-its-promise-more-inclusive-church> (dostęp: 21.09.2023).
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Paryż 1967.
- Rada Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów, 19 maja 1991 roku, *Dialog i głoszenie. Refleksje i wskazania dotyczące dialogu międzyreligijnego oraz głoszenia Ewangelii*, Tarnów 1993.
- Sekretariat Generalny Synodu, *Dokument roboczy dla Etapu kontynentalnego, Rozszerz przestrzeń twego namiotu*, https://www.diecezja.kielce.pl/sites/default/files/etap_kontynentalny.pdf (dostęp: 19.09.2023).
- Sekretariat Generalny Synodu, *Powiększ przestrzeń swojego namiotu (Iz 54,2). Dokument roboczy do etapu kontynentalnego*, Watykan 2022.
- Sekretarz Generalny Synodu Biskupów, *Vademecum Synodu o synodalności. Oficjalny podręcznik słuchania i rozeznawania w Kościołach lokalnych: etap pierwszy [październik 2021 – kwiecień 2022] w diecezjach i konferencjach episkopatów prowadzący do Zgromadzenia Synodu Biskupów w październiku 2023 roku*, Watykan 2021, https://www.synod.va/content/dam/synod/common/vademecum/pol_vade.pdf (dostęp: 19.09.2023).
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*.
- Spadaro A., *The Water has been agitated*, <https://www.laciviltacattolica.com/the-water-has-been-agitated/> (dostęp: 21.09.2023).
- Ureta J. A., Loredo de Izcue J., *El proceso sinodal: Una caja de Pandora*, <https://www.elespañoldigital.com/el-proceso-sinodal-una-caja-de-pandora-jose-antonio-ureta-y-julio-loredo-de-izcue/> (dostęp: 5.09.2023).
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, wyd. 3, Kraków 2003.
- Zieliński H., Gądecki S., *Abp Gądecki: mamy do zaoferowania na synodzie coś bezcennego*, <https://www.ekai.pl/abp-gadecki-mamy-do-zaoferowania-na-synodzie-cos-bezcennego/> (dostęp: 23.09.2023).

Abstrakt

Synodalność jako forma kultury dialogu

Artykuł podejmuje temat dialogu w kontekście synodu o synodalności zwołanym do Rzymu przez papieża Franciszka na październik roku 2023 i 2024. Synod rzymski poprzedziły konsultacje na poziomie diecezji, poszczególnych krajów i kontynentów. Na każdym z etapów przygotowawczych słowem kluczem był „dialog”.

Autor wychodzi od pojęcia dialogu w encyklice Pawła VI *Ecclesiam suam* i nauczania Soboru Watykańskiego II na temat dialogu w refleksji kard. Karola Wojtyły. Następnie przedstawia kształt dialogu synodalnego zaproponowany przez arcybiskupa Bruno Forte – podaje on „dekalog” dialogu, którego sednem jest szacunek dla drugiego człowieka i umiejętność wsłuchania się w to, co druga osoba ma do powiedzenia. Jako źródło takiej postawy Forte proponuje filozofię Martina Bubera, a przede wszystkim eklezjologię trynitarną. Kościół, jeśli chce być „ikoną Trójcy Świętej”, musi być miejscem dialogu. W trzecim punkcie prezentowana jest refleksja kard. Kurta Kocha na temat relacji pomiędzy procesem synodalnym i dialogiem ekumenicznym. Wewnątrzkościelny dialog synodalny musi mieć na uwadze jedność chrześcijan. O warunkach owocnego dialogu ekumenicznego pisał już o. Stanisław Celestyn Napiórkowski, który podał sześć cech człowieka dialogu. Ostatni punkt dotyczy pewnych trudności w dialogu w Kościele katolickim, które są związane z pewnymi napięciami pomiędzy katolikami z Ameryki Łacińskiej i Stanów Zjednoczonych (i innych regionów świata) wynikającymi z różnic w akcentowaniu tego, co istotne w procesie synodalnym. Wielu katolików, nie tylko ze Stanów Zjednoczonych, uważa bowiem, że w procesie synodalnym zbyt duży został położony na kategorię włączenia, inkluzji, osób i grup uważających się lub będących na marginesie społeczeństwa i Kościoła, kosztem tych, którzy starają się żyć Ewangelią i wprowadzać w życie nauczanie Katechizmu Kościoła Katolickiego, zwłaszcza gdy chodzi o małżeństwo, rodzinę, etykę seksualną czy kapłaństwo. Mają oni wrażenie, że dialog z nimi jest bardzo ograniczony.

Słowa kluczowe: synodalność, ekumenizm, dialog, komunია – uczestnictwo – misja

Zusammenfassung

Synodalität als Form der Dialogkultur

Dieser Artikel befasst sich mit dem Thema des Dialogs im Zusammenhang mit der von Papst Franziskus für Oktober 2023 und 2024 in Rom einberufenen Synode zur Synodalität. Der römischen Synode gingen Konsultationen auf diözesaner, nationaler und kontinentaler Ebene voraus. In jeder der Vorbereitungsphasen war das Schlüsselwort „Dialog“. Der Autor beginnt mit dem Konzept des Dialogs in der Enzyklika *Ecclesiam suam* von Paul VI. und den Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Dialog, wie sie von Kardinal Karol Wojtyła wiedergegeben wurden. Anschließend stellt er die von Erzbischof Bruno Forte vorgeschlagene Form des synodalen Dialogs vor, der einen „Dekalog“ des Dialogs aufstellt, dessen Kern der Respekt vor der anderen Person und die Fähigkeit ist, zuzuhören, was die andere Person zu sagen hat. Als Quelle für diese Haltung schlägt Forte die Philosophie von Martin Buber und vor allem die trinitarische Ekklesiologie vor. Wenn die Kirche eine „Ikone der Trinität“ sein will, muss sie ein Ort des Dialogs sein.

Im dritten Abschnitt werden die Überlegungen von Kardinal Kurt Koch über die Beziehung zwischen dem synodalen Prozess und dem ökumenischen Dialog vorgestellt. Der innerkirchliche synodale Dialog muss die christliche Einheit im Blick haben. Die Bedingungen für einen fruchtbaren ökumenischen Dialog wurden bereits von Pater Stanislaw Celestyn Napiórkowski OFMconv beschrieben, der sechs Charakteristika des Menschen im Dialog nannte.

Der letzte Punkt betrifft gewisse Schwierigkeiten im Dialog in der katholischen Kirche, die mit gewissen Spannungen zwischen Katholiken aus Lateinamerika und den Vereinigten Staaten (und anderen Regionen der Welt) zusammenhängen, die auf unterschiedliche Schwerpunkte in Bezug auf das, was im synodalen Prozess wichtig ist, zurückzuführen sind. In der Tat haben viele Katholiken, nicht nur aus den Vereinigten Staaten, das Gefühl, dass im synodalen Prozess zu viel Gewicht auf die Kategorie der Inklusion, der Eingliederung, von Personen und Gruppen gelegt wurde, die sich selbst als Randgruppen der Gesellschaft und

der Kirche betrachten oder am Rande stehen, auf Kosten derjenigen, die versuchen, das Evangelium zu leben und die Lehre des Katechismus der Katholischen Kirche in die Praxis umzusetzen, insbesondere wenn es um Ehe, Familie, Sexualethik oder das Priestertum geht. Sie haben das Gefühl, dass es kaum einen Dialog mit ihnen gibt.

Stichworte: Synodalität, Ökumene, Dialog, Gemeinschaft – Partizipation – Mission

Lucjan Bartkowiak CR

Sztuka sakralna wykładnią doktryny wiary. Program ikonograficzny bazyliki Narodzenia Pańskiego w Betlejem

Przez wieki utrzymała się w chrześcijańskiej świadomości zasada obrazu, który zastępuje słowo. Niewątpliwie ogromny wpływ na takie pojmowanie sztuki sakralnej w chrześcijaństwie miały różnorodne kontrowersje wokół roli obrazu w teologii, teologicznej niewyobrażalnej Tajemnicy Boga, religijno-polityczne tarcia pomiędzy kręgami kulturowymi: Europy, Bliskiego Wschodu i północnej Afryki. Najwyraźniejszym tego przykładem jest okres walki ze świętymi obrazami, zapamiętany jako ikonoklazm, który objawił powagę zagadnienia roli sztuki sakralnej i omal nie doprowadził do upadku Bizancjum.

Wszystkie te doświadczenia miały ważny wpływ na wyjątkowo nowatorski, świeży w podejściu sposób, zleconego przez Krzyżowców, ozdobienia drugiego, po świątyni Anastasis, świętego miejsca chrześcijan na świecie.

W uroczystości zainaugurowane trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa wyjątkowo mocno wpisują się dwa wydarzenia o charakterze kulturalno-liturgiczno-historycznym: generalny remont

zabytkowej edyktu Bazyliki Grobu Świętego w Jerozolimie, skrywającej w sobie, według chrześcijańskiej tradycji, pozostałości grobu Chrystusa oraz kompleksowy remont Bazyliki Narodzenia Pańskiego w Betlejem. Były one realizacją planów ratowania najcenniejszych dla chrześcijan miejsc historii zbawienia, które jednocześnie stanowią bezcenne dziedzictwo kulturowe świata. Stało się to możliwe dzięki prowadzonym na przestrzeni dekad rozmowom, które doprowadziły do porozumienia między głównymi kustoszami obu miejsc, przedstawicielami Kościołów: rzymskokatolickiego, prawosławnego oraz armeńskiego, jak również lokalnymi władzami cywilnymi.

Rozpisany konkurs prac restauratorskich w Betlejem wygrała w lipcu 2013 roku włoska firma Piacenti S.p.A z Prato. Program konserwatorski obejmował generalny remont oryginalnej więźby dachowej, sięgającej czasów rozbudowy Bazyliki za panowania Justyniana¹ oraz szeroki zakres prac remontowo-konserwatorskich ścian z restauracją, a w niektórych momentach wręcz rekonstrukcją brakujących elementów bizantyńskich mozaik z czasów Królestwa Jerozolimskiego. Plan ten zakładał także przyszłą restaurację samej Groty Narodzenia oraz czterech rzędów kolumn, z których większość została ozdobiona postaciami chrześcijańskich świętych,

1 Po okresie „zacierania śladów” ziemskiego życia Chrystusa cesarz Hadrian zasadił na miejscu groty narodzenia pogański las Tammuza (Adonisa). Dopiero wyprawa cesarzowej Heleny (+ 330) oraz ogromne przedsięwzięcie budowlane w miejscach świętych zmieniło sytuację. Według przekazów 31 maja 339 została tu poświęcona pierwsza świątynia w formie ośmiobocznej rotundy, skrywającej w swoich podziemiach miejsce narodzin Chrystusa. Według Eutychiusza z Aleksandrii (IX wiek), po powstaniu Samarytan w 529 roku „cesarz Justynian polecił swym wysłannikom rozebrać kościół w Betlejem, który był niewielki, i zbudować go na nowo z taką wspaniałością, rozmiarem i pięknością, że żaden nawet w Świętym Mieście nie powinien go przewyższyc”. Wydłużył kościół, dodając jeszcze jedno przęsło, dobudował narteks, a absydę ośmioboczną zastąpił bardziej przestronną formą o trzech absydach. Budowla ta przetrwała do dziś. J. Murphy-O'Connor, *Przewodnik po Ziemi Świętej*, Warszawa 1996, s. 218.

zabytkowych posadzek² oraz wielu innych prac, gwarantujących przetrwanie tego sanktuarium na kolejne stulecia.

Kilkuletnia praca 170-osobowej ekipy restauratorów odsłoniła mozaikowe pozostałości bogatego programu teologicznego, który zdobił wnętrze betlejemskiej świątyni. Program pokrywał wszystkie ściany, z kolumnami włącznie, aż po niezachowany, podwieszany sufit (*controsoffitto*), kryjący belkowanie sklepienia. Datowany na XII wiek zespół mozaik oraz malowideł na kolumnach został ujęty w ramach dwóch wielkich scen. Znajdujące się na przeciwnych ścianach świątyni: czerpiące z typu drzewa Jessego przedstawienie drzewa Abrahama na zachodniej ścianie wejściowej i wyobrażenie Bogurodzicy *Panagiotissa/Platytera* z Emanuelem w medalionie pomiędzy patriarchą Abrahamem i królem Dawidem w konsze absydy prezbiterium³.

1. Ikonograficzny program mozaik w Bazylice Narodzenia Pańskiego w Betlejem

Bogactwo założenia ikonograficzno-teologicznego pozwala na odczytanie jego treści, tak w zasadniczych liniach horyzontalnej: wschód-zachód, jak i wertykalnej: ziemia-niebo. Wertykalna teologiczna kompozycja obrazów rozmieszczonych w czterech fryzach dotyczy wydłużonej nawy centralnej, włączając w nią postaci

2 <https://www.google.com/search?q=La+Basilica+di+Betlemme+-+Restaurare+il+cielo&ie=UTF-8&oe=UTF-8&hl=pl-pl&client=safari#fpstate=ive&ip=1&vhid=eZ1YGGbgvF4mOM&vld=cid:b1dc1777,vid:6eGCEyWjfi4,st:276> (dostęp: 20.09.2023). W filmowych materiałach dokumentalnych Giammarco Piacenti, dyrektor Piacenti S.p.A., podaje wiele podstawowych informacji dotyczących np. liczby osób zaangażowanych w realizację projektu, dat oraz konkretnych etapów realizacji przedsięwzięcia. Kontrakt-porozumienie i umowa na remont bazyliki między stronami został podpisany 15 lipca 2013, a do realizacji pierwszych trzech etapów prac, do 2017 roku zaangażowanych zostało 170 osób.

3 B. Kühnel, G. Kühnel, *The church of the Nativity in Bethlehem. The crusader lining of an early Christian Basilica*, Regensburg 2018, s. 36.

ponad 40. świętych, których wizerunki zdobią cztery rzędy kolumn, porządkujących pięcionawową przestrzeń bazyliki.

Całość stanowi unikalny przykład dzieła sztuki, próbującego ująć najpełniej, na ile to możliwe, teologię zbawienia oraz Kościoła w kluczu mesjańskim Syna Człowieczego, wypełniającego wnętrze Bogurodzicy *Orantki*-Kościoła⁴. Wyjątkowości dziełu dodaje fakt współpracy pomiędzy łacińskimi zarządcami młodego, burzliwego politycznie i militarnie Królestwa Jerozolimy a odpowiedzialnymi za koncepcję i wykonanie monumentalnego dzieła bizantyńskimi artystami w języku estetyki szanującymi ikonograficzny kanon⁵. Podobnie jak ogromne przedsięwzięcie ratowania zabytku w ostatnich latach zjednoczyło ludzi różnych kultur i wyznań, tak samo przed ponad ośmioma wiekami realizacja odnowienia i ozdobienia miejsca narodzenia Chrystusa wymagała konsensusu i współpracy ponad podziałami ideowymi, politycznymi oraz doktrynalnymi chrześcijan Zachodu i Wschodu, którzy wspólnie podjęli się tego zadania.

4 B. V. Pentcheva, *Icone e potere. La Madre di Dio a Bisanzio*, Milano 2010, s. 195–197.

5 Dokładne datowanie jest możliwe dzięki zachowanym dokumentom, a zwłaszcza zachowanej greckiej inskrypcji fundacyjnej wykonanej w mozaice i umieszczonej na ścianie północnej, prowadzącej do głównej absydy. Zaraz obok tekstu greckiego można zauważyć fragmentaryczny wertykalny skrawek inskrypcji łacińskiej. Pomimo różnicy redakcyjnej obu tekstów zgodnie podają one głównych fundatorów mozaik, głównego artystę prowadzącego prace przy mozaikach oraz precyzują datę jego powstania na 1168/9 rok. Według inskrypcji są nimi: Amalryk I, Król Jerozolimy (1163–1174); Manuel I Komnen, cesarz bizantyński (1143–1180), wnuczką jego ciotki z dynastii Komnenów była Maria Komnena, druga żona Amalryka I, co przypieczętowało polityczne i militarne przyznanie Konstantynopola i Jerozolimy. Jako trzeci fundator dzieła wymieniony jest Raoul (Ralph), biskup Betlejem. Głównym artystą prowadzącym prace nad ukończeniem mozaik był Efrem, mnich, artysta i mozaikista, wysłany z Konstantynopola do Betlejem przez cesarza Manuela I. Obok niego, nie wspomnianym w inskrypcji fundacyjnej artystą, którego imię pojawia się wyraziście w wersji greckiej i łacińskiej na u boku jednej z anielskich postaci, jest Basilius Pictor, diakon syryjski. Imię trzeciego artysty zachowało się tylko fragmentarycznie jako sługa Boży Zan..., zob. B. Kühnel, G. Kühnel, *The church of the Nativity in Bethlehem...*, dz. cyt., s. 20–24.

Stan obecny tego założenia jest szczątkowy, jednakże pomimo ogromnych braków warstwy oryginalnej archiwa kościelne zachowały historyczne opisy dzieła, co pozwoliło zrekonstruować jego graficzną i teologiczną całość.

Przedstawiając całość założenia, warto uporządkować je według czterech odrębnych części, które wkomponowane w jedną przestrzeń świątyni dają pełny obraz porządków: historycznego, liturgicznego, biblijnego oraz teologicznego. Pierwszą część stanowi zachodnia ściana bazyliki, będąca niegdyś jej głównym monumentalnym wejściem, na które składały się trzy bramy: wielki portal centralny oraz dwie mniejsze bramy po jego obu stronach. Drugą część stanowi pięcionawowy korpus bazyliki justyniańskiej z czterema horyzontalnymi ideowymi fryzami. Trzecia część to narteks bazyliki, wzniesiony na wcześniejszej, oktagonalnej formie konstantyńskiej. Czwartą częścią jest główna absyda prezbiterium, dopełniająca narteks i fundację z 339 roku, której ikonografia spina w całość wszystkie pozostałe części i założenia częściowe.

1.1. Ściana zachodnia

Na pierwszej wewnętrznej ścianie betlejemskiej bazyliki zostało wyobrażone drzewo Abrahama. Gustav Kühnel w monografii poświęconej ikonografii wnętrza Bazyliki Narodzenia Pańskiego w Betlejem dotarł do dwóch historycznych źródeł opisujących kompozycję sceny nad wejściem centralnym⁶. Toskańczyk Niccolò da Poggibonsi (XIV wiek) i franciszkański kustosz Ziemi Świętej Francesco Quaresimo (1583–1650) pozostawili świadectwa umożliwiające pełną rekonstrukcję kompozycji. Ściana nad wejściem centralnym prezentowała monumentalną mozaikę, która prawdopodobnie przedstawiała spoczywającą postać patriarchy Abrahama, z którego boku wyrastało drzewo, według typu przedstawieniowego *Stirps/Radix Jesse*. W jego konarach, nad figurą praojca Abrahama przedstawieni

6 B. Kühnel, G. Kühnel, *The church of the Nativity in Bethlehem...*, dz. cyt., s. 49.

zostali jego potomkowie: Izaak i Jakub. W rozwiniętym dalej motywie drzewa, pośród rozrastających się gałęzi, przedstawiono osiem postaci prorockich: siedmiu proroków biblijnych oraz Sybillę Kumańską. Każda z nich opatrzona była sztandarem bądź rotulesem, zawierającym w sobie konkretne proroctwo Wcielenia: prorok Joel (Jl 3, 18), Amos (Am 9, 8), Nachum (Na 15, 1), Balaam (Lb 24, 17), Micheasz (Mi 5, 2), Ezechiel i Izajasz, przy których, w czasie sporządzania opisu w XVI wieku, nie zachowały się już towarzyszące pozostałym fragmenty proroctw. Nieparzystą liczbę biblijnych proroków zamykała pogańska Sybilla Kumańska⁷.

Takie przedstawienie Drzewa Abrahama wydaje się unikatowe na tle historii typu *Radix Jesse*, z którego zapewne zaczerpnięto inspirację w Betlejem. Wydaje się, że pomocna w wyobrażeniu sobie utraconej mozaiki nad wejściem do betlejemskiej bazyliki może być miniatura z *Psalterza Ingeborgi* datowanego na około 1195 rok⁸. Przedstawienie praojców Abrahama Izaaka i Jakuba na zachodniej ścianie świątyni wpisuje się w kanon tradycji Kościołów greckich i słowiańskich na Bałkanach, gdzie na zewnętrznej ścianie wejściowej często umieszczano postaci praojców w ogrodzonym murem raju, trzymających na wysokości łona rzesze obiecanych synów.

Późnośredniowieczny kanon ikonograficzny przedstawienia Drzewa Jessego umieszczał na szczycie postać Bogurodzicy z Jezusem Chrystusem, razem bądź oddzielnie, jak na wspomnianej miniaturze z *Psalterza Ingeborgi*. Chociaż historyczne opisy tej części mozaiki betlejemskiej nie wspominają o ich obecności w kompozycji, nie wydaje się jednak, aby mogło ich brakować⁹. Niezależnie od tego, jak podkreślają autorzy opracowania, wyjątkowością

7 B. Kühnel, G. Kühnel, *The church of the Nativity in Bethlehem...*, dz. cyt., s. 51.

8 https://pl.wikipedia.org/wiki/Psalterz_Ingeborgi (dostęp: 27.09.2023).

9 Jak domniema Gustav Kühnel, zwłaszcza w szczegółowym opisie Quaresimy z XVII wieku, w scenie brakowało już profetycznych wersetów przy przedstawieniach Ezechiela i Izajasza. Fakt ten może usprawiedliwiać także brak górnej części całej kompozycji z figurą Bogurodzicy i Chrystusa w szczycie, które

przedstawienia różdżki i kwiatu, wyrastających z pnia Abrahama, jest rozwinięcie tego tematu również na ścianach bocznych głównej nawy bazyliki i ich teologicznym szczycie w konsze głównej absydy.

1.2. Korpus nawy głównej

Najciekawszą częścią całościowego założenia dekoracji ściennych w Bazylice Narodzenia Pańskiego w Betlejem jest część nawy głównej, na którą składają się różne części ikonograficzne. Możemy je określić mianem fryzów ideowych. Nawa, powstała za czasów wielkiej przebudowy justyniańskiej z VI wieku, łącząc ścianę wejściową z narteksem i prezbiterium, rozwija temat drzewa Abrahama, osiągając jego rozkwit i pełnię w scenach historycznych życia Chrystusa, ulokowanych w części narteksu i prezbiterium, stając się łącznikiem między Starym a Nowym Testamentem, aż po ostateczne objawienie w Paruzji. Wyjątkowością tej części założenia ikonograficznego jest jego wielowarstwowość oraz metahistoryczność, splatająca czasy starotestamentalnych przodków Mesjasza z historią Kościoła: jego liturgicznym, dogmatycznym i historycznym wymiarem.

Pięcionawowy korpus Bazyliki wsparty jest na czterech rzędach, po 11 kolumn w każdym. Na 27 z nich, w górnej części, przedstawionych zostało 29 wizerunków Świętych, zwróconych w kierunku nawy głównej. Ich datacja nie jest do końca pewna. Na jednej z kolumn, przedstawiającej Maryję *Eleusę* w typie maryjnej ikonografii kommeńskiej, widnieje inskrypcja, która podaje datę powstania ikon na rok 1131. Takie datowanie wprowadza zamieszanie w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jaki był pierwotny program ikonograficzny dla odnawianej Bazyliki Narodzenia Pańskiego. Inskrypcje towarzyszące mozaikom oraz tło polityczne wskazują

być może szybciej zostały utracone. B. Kühnel, G. Kühnel, *The church of the Nativity in Bethlehem...*, dz. cyt., s. 52.

ewidentnie na lata czterdzieste, które sprzyjały ekonomicznie i politycznie rozpoczęciu artystycznej inwestycji w Bazylice¹⁰ – czas powstania malowideł jest o dekadę wcześniejszy.

Najwięcej jednak, jeśli chodzi o założenie ikonograficzne, dzieje się na ścianach nawy głównej, ponad kolumnami. Taka przestrzeń zaferowała artystom ogromne połacie ścienne, z rzędem okien w wyższych partiach, które zostały zagospodarowane według trzech poziomych pasów/fryzów. Najniższy i jednocześnie najwęższy, znajdujący się zaraz nad architrawem, zawiera przedstawienia przodków Jezusa Chrystusa: według Ewangelii św. Mateusza na ścianie północnej i Ewangelii św. Łukasza na ścianie południowej. Mozaikowa wizja rodowodu Chrystusa według św. Łukasza nie zachowała się wcale, a z wersji św. Mateusza zachowało się tylko siedem postaci: Azor, Sadok, Achim, Elihud, Eleazar, Mattan oraz Jakub, a także fragmenty opisu postaci Józefa *Joseph virus Mariae* (Mt 1, 16)¹¹.

Powyżej znajduje się najszerszy i najbogatszy fryz z bogatymi ornamentami roślinnymi, między którymi umieszczono symboliczne wyobrażenia sakralnych obiektów, z ołtarzami i Ewangeliarzami. Po stronie południowej przedstawiono siedem wielkich soborów ekumenicznych, a naprzeciwko – na ścianie północnej – sześć synodów lokalnych. Różnicę pomiędzy przedstawieniami soborowymi ściany południowej a synodami ściany północnej równoważy dekoracyjne przedstawienie chwalebego krzyża *Crux Gemmata* pośród drzew, co niewątpliwie stanowi alegorię zwycięskiej Paschy Chrystusa oraz kwitnącego Ogrodu Rajskiego Kościoła.

Każda soborowa definicja została ujęta w ozdobną ramę o charakterze architektonicznym. Pomędzy nimi pojawiają się przedstawienia roślinnych kandelabrow – liturgicznych menor, które być może stanowiły wizualną kontynuację wątku Drzewa Abrahama ze ściany zachodniej. W ten sposób umieszczeni pod

10 B. Kühnel, G. Kühnel, *The church of the Nativity in Bethlehem...*, dz. cyt., s. 135–137.

11 B. Kühnel, G. Kühnel, *The church of the Nativity in Bethlehem...*, dz. cyt., s. 54–57.

orzeczeniami dogmatycznymi przodkowie Chrystusa (*secundum carnem*) u św. Mateusza i *secundum legem* u św. Łukasza stają się fundamentem biblijnym dla Kościoła i jego chrystologicznej dogmatyki, której źródłem i celem jest Wcielone Słowo Boże.

Z przedstawień siedmiu soborów powszechnych: Nicea (325); Konstantynopol I (431); Chalcedon (451); Konstantynopol II (553), Konstantynopol III (680/1) i Nicea II (787) najlepiej zachowały się Konstatynopolitański I oraz Chalcedoński. Z pozostałych zachowały się jedynie fragmenty¹². Z sześciu synodów lokalnych: Kartagina (251); Laodycea (przed 380); Gangra (ok. 430)¹³; Sardyka (432); Antiochia (268); Ancyra (314) zachowały się tylko Antiocheński i Sardycki oraz fragmenty synodów w Ancyrze i Gangrze.

Jako przykład sposobu, w jaki mozaiki prezentują przyjętą na synodach doktrynę, mogą posłużyć teksty opisujące synod w Gangrze oraz sobór Nicejski II:

Święty Sobór w metropolii Gangra, na którym obecnych było 15 biskupów, odbył się przeciwko heretyckiemu Eustacjuszowi, który oświadczył, że tych, którzy są w małżeństwie lub spożywają mięso, nie da się uratować. Święty sobór nałożył na nich anatemę jako zachowujących fałszywą doktrynę (tłum. własne).

Święty drugi Sobór Nicejski 367 ojców został zwołany pod rządami Konstantyna i jego matki Ireny przeciwko wrogom świętych obrazów. Święty sobór zadekretował, że wizerunki świętych należy czcić dla ich czci, tak samo jak znak krzyża świętego jest czczony dla czci dla ukrzyżowanego Chrystusa. I nałożyła anatemę (odłączyła) Konstantyna <z Nakolii> najbardziej bezbożnego przywódcy herezji, a także Anastazego, Konstantyna i Nicetę, jako tak

12 B. Kühnel, G. Kühnel, *The church of the Nativity in Bethlehem...*, dz. cyt., s. 72.

13 Synod potępił ekscesy ascetyczne pewnych mnichów, zwolenników Eusatiusa z Sebasty. Potępiali oni małżeństwo, ubierali się inaczej niż inni, pościli w niedziele, a nie w dni wskazane przez Kościół, lekceważyli żonatych księży itp., zob. A. Baron, H. Pietras SJ, *Dokumenty synodów od 50 do 381 r.*, Kraków 2006, s. 123.

zwanym patriarchów Konstantynopola, i wszystkich wrogów świętych obrazów (tłum. własne).

Wszystkie teksty zostały wypisane na ścianach w abrewiaturach greckich, w kolorze czarnej smalty, na tle srebrnych pasów, przez co stały się bardziej wyraziste i czytelne. Co ciekawe, „architektoniczne” obramowania „streszczeń” wielkich soborów są często biforiale i prostsze w estetycznym wyrazie niż obramowania synodów lokalnych, których opis zawiera się często w bogatszej, triforialnej strukturze, podkreślonej draperiami oraz zastosowaniem większej ilości środków dekoracyjnych. Zapewne zostało to podyktowane wymogiem większej powierzchni przeznaczonej dla soborowych tekstów, których ważność jest bezsporna.

Istotny w omawianych scenach jest fakt, iż synodalnym i soborowym opisom towarzyszy ścisły kontekst liturgiczny. W każdej z architektonicznych „romańskich” struktur architektonicznych, pod tekstem przedstawiony został ołtarz z położonym na nim Ewangeliarzem oraz paramentami liturgicznymi: świecznikami, ampułkami, trybularzami i krzyżami. Ten ikonograficzny zabieg podbija znaczenie treści orzeczeń, nadając im ściśle eklezjalny charakter, którego szczytem są sakramenty, zwłaszcza Eucharystia. Również łuki i ołtarze z księgą świętej Ewangelii, umieszczone pod każdym z tekstów, lokują teksty w centrum Kościoła. To, co w wielu innych przedstawieniach soborów wyrażane było za pomocą figuratywnych scen, przedstawiających zebranych wokół ołtarza Słowa Bożego cesarza i ojców soborowych, tu sprowadza się do łuku Arki, symbolizującej pełnię Kościoła łączącego „dwa brzegi” i liturgicznego ołtarza z księgą, która od czasów patriarchy Germanosa jest niczym Tron Boga i Boskie łono, na którym spoczywa odwieczny Logos. Według mnie można więc śmiało stwierdzić, że soborowe ustalenia nabierają w betlejemskiej bazylice „sakramentalnego” znaczenia i tak też należy je rozumieć.

W podobnym kluczu należałoby odczytać przedstawienia siedmiu postaci anielskich umieszczone między przepruciami okiennymi,

nad fryzmem synodów i soborów. Zatopione w masie wdzierającego się do wnętrza światła, skierowane w kierunku prezbiterium, obrazują liturgiczną procesję niewidzialnego świata Duchów Bożych, które w języku tradycji liturgicznej pośredniczą pomiędzy Kościołem Ziemią a Niebieskim. Anioły prowadzą przeszłość i teraźniejszość Kościoła ku Grocie Narodzenia, skrytej w podziemiach prezbiterium, która stanowi obietnicę powrotu *Erchomenosa*. Trudno nie dopatrzeć się w tej kompozycji echa procesji świętych, których podobizny spoglądają z kolumn na modlących się w świątyni wiernych. Zmieszani z nimi, zgodnie z ustalonym już w XII wieku kanonem ikonograficznym, zacierają granice czasu między przeszłością a teraźniejszością Kościoła. Można więc powiedzieć, że święci łączą się z wiernymi, aby wraz z nimi, pod przewodnictwem anielskim, kierować się ku Grocie Narodzenia, kontemplując Tajemnicę Wcielenia, która swój wyraz znajduje w treści ikonograficznej głównej absydy zawierającej przedstawienie *Platytery*.

1.3. Ikonografia narteksu i prezbiterium – ziemskie misterium Chrystusa

Ikonografia narteksu oraz części nawy głównej przedstawia cykl Wielkich Świąt Pańskich, których obecność coraz silniej wpisuje się w kanon ikonograficzno-liturgiczny chrześcijańskiego Wschodu. Wizualnie otwiera tę przestrzeń scena Zwiastowania. Ulokowana na ścianie łuku tęczowego, wprowadzającego w przestrzeń absydy ołtarzowej o trikonchialnej strukturze, zbudowanej na fundamentach konstantyńskiego oktagonu, tworzy ciekawą narrację w zestawieniu z fryzmem anielskim – Archaniołem Gabrielem po stronie północnej oraz z fryzmem przodków Chrystusa: św. Józefem i Maryją po stronie południowej.

W odpowiedzi na symboliczne wyobrażenia, spinające ścianę zachodnią Bazyliki Narodzenia z absydą ściany ołtarzowej, w konchach zostały wykonane sceny nowotestamentowe: Bożego Narodzenia w konsze południowej, z pokłonem magów i adoracją

pasterzy oraz Anastasis w konsze absydy północnej¹⁴. Obu mozaikom towarzyszą sceny z życia Chrystusa, spośród których zachowały się fragmenty paschalnego cyklu: Niewiernego Tomasza i Wniebowstąpienia oraz Przemienienia na górze Tabor, Wjazdu do Jerozolimy, Spotkania z Samarytanką u studni, Pojmania w Getsemani. Na podstawie zachowanych opisów historycznych wiemy, że w samym prezbiterium znajdowały się wyobrażenia Pięćdziesiątnicy, Ofiarowania w świątyni oraz Zaśnięcia NMP.

Przyglądając się uważnie narratywnym scenom w narteksie, można zauważyć zróżnicowany poziom warsztatowy wykonawców. Podobnie jak i dzisiaj, ułożenie tak monumentalnego dzieła wymagało nie tylko ogromnych nakładów finansowych oraz czasowych, ale także licznej ekipy artystów i czeladników, pracujących pod okiem pictora Bazylego bądź diakona Efrema i być może innych mistrzów. Geniusz mistrzów polegał na umiejętnym rozdzielaniu zakresu pracy jednych i drugich w taki sposób, aby równoważyć poziomy estetyczne wykonywanych fragmentów scen.

1.4. Ikonografia konchy absydy głównej: Bogurodzica w otoczeniu patriarchy Abrahama i króla Dawida

Jak podają źródła historyczne, wspomnianego już wyżej Quaresmiosa oraz zachowane szkice, potężną przestrzeń absydy centralnej zajmowało przedstawienie *Platytery*, czyli Madonny Orantki i wpisanego w jej figurę medalionu z Chrystusem Emmanuelem. Scena ta stała się dominującą w liturgicznej ikonografii bizantyńskiej po 1042 roku, przyjmując formułę kanoniczną, zarówno na ścianach wielkich absyd ołtarzowych, jak i drobnych pieczęci czy monet¹⁵. Wyjątkowość typu ikonograficznego *Platytery* stanowi jej teologia. Punktem wyjścia w odczytywaniu tego typu był temat dziewictwa Maryi – Nienaruszonej Pieczęci.

14 B. Kühnel, G. Kühnel, *The church of the Nativity in Bethlehem...*, dz. cyt., s. 38–39.

15 B. V. Pentcheva, *Icône e potere...*, dz. cyt., s. 197.

Dzięki Wcieleniu Boskość staje się obecna w ludzkim ciele Chrystusa. Przykładem tego zjawiska jest nowy typ obrazu modlącej się Dziewicy z unoszącym się medalionem. Bóstwo wcieliło się w ludzką postać, jednocześnie Dzieciątko zostaje oddzielone od świata materialnego dzięki aurze medalionu. Za pomocą tego prostego środka – przedstawienia dziecka wewnątrz medalionu – nowy typ obrazu pokazuje współistnienie ludzkiej i boskiej natury w Chrystusie. Podobnie sposób, w jaki medalion unosi się przed klatką piersiową Theometor, daje widoczny wyraz wierze w Matkę Dziewicę. Dziecko jest w sposób nadnaturalny owinięte Jej ciałem [...]. W nowym typie obrazu wiara wyraża się w całości poprzez formy materialne: Chrystus jest zarówno ludzkim, jak i boskim, a Theotokos Dziewicą i Matką. Surrealne i nadprzyrodzone wciela się w materialnych i widzialnych formach, które pozwalają Logosowi mówić za pomocą ciała¹⁶.

Zachowanie dziewictwa, nienaruszenie tego, co wewnętrznie zostało ofiarowane Bogu, stało się metaforą spełnionej obietnicy zbawienia. Boskie nie niszczy tego, co ludzkie, lecz czyni je swoim, wypełniając tęsknotę i oczekiwania ludzkości, wyrażonej w postaciach patriarchy Abrahama i króla Dawida. W Chrystusie, jak w Boskiej soczewce, świat osiąga swoją pełnię i wewnętrzny sens.

2. Wnioski

Zasadniczym tematem niniejszego studium jest sztuka sakralna rozumiana jako wykładnia doktryny chrześcijańskiej. Odkryte na nowo i po raz pierwszy szeroko opracowane mozaikowe dekoracje ścienne Bazyliki Narodzenia Pańskiego w Betlejem, z drugiej połowy XII wieku, ukazują wielowymiarowość zastosowania języka sztuk wizualnych w przestrzeniach sakralnych. Na ścianach wnętrza bazyliki spletają się wątki: biblijne, teologiczne, apokryficzne, liturgiczne, historyczne i symboliczne, które przeplatając się

16 B. V. Pentcheva, *Icone e potere...*, dz. cyt., s. 203–204.

nawzajem, stają się barwnym dokumentem historii Kościoła, jego teologii, symboliki i eschatologii.

Paleta artystycznych środków wyrazu jest tu przeogromna. Język sztuki potrafi wyrazić chrześcijańskie doświadczenie wiary na wszystkich jej poziomach: teologicznym, historycznym, liturgicznym. Nie jest to język prosty, ale zdolny, nie gorzej od traktatów teologicznych, opowiadać treści doktrynalne zebranych w świątyni wiernym. Niewątpliwie wszystkie te wątki nabierają wyjątkowego charakteru w trakcie sprawowanej liturgii.

Choć z ogromnego programu ikonograficznego betlejemskiego sanktuarium po niespełna dziewięciu wiekach ocalało zaledwie dwadzieścia procent, to jego historyczna rekonstrukcja onieśmiała odwagą w łączeniu obrazów na niespotykaną nawet w naszych czasach skalę. Wyjątkowości temu założeniu dodaje forma łączenia narracji z obrazami i tekstowymi orzeczeniami. Teoretyczna komplementarność słowa i obrazu, tak mocno wyrażona w nauce II Soboru Nicejskiego, w mozaikach Krzyżowców w Betlejem staje się faktem, być może jedynym w historii sztuki.

Abstrakt

Sztuka sakralna wykładnią doktryny wiary. Program ikonograficzny bazyliki Narodzenia Pańskiego w Betlejem

Miejsce i rola sztuki, zwłaszcza sztuki sakralnej, w historii chrześcijańskiego przepowiadana są ewidentne. Sztuka sakralna narodziła się wraz z pierwszymi chrześcijańskimi wspólnotami, i na długo zanim rolę wykładu wiary przejęły teksty teologiczne – to ona, jako pierwsza, skrywała i odsłaniała, tłumaczyła i towarzyszyła chrześcijańskim zebraniom liturgicznym, w ten sposób zyskując miano „pierwszej wielkiej miłości” chrześcijańskiej teologii.

Jeden z najpiękniejszych i unikalnych przykładów, w którym splecione są słowo i obraz, to odkryte na nowo i dogłębnie przebadane cykle mozaik z Bazyliki Narodzenia Pańskiego w Betlejem. Ich powstawanie pokonało wiele różnic o charakterze doktrynalnym, jednocząc chrześcijan Wschodu i Zachodu. Osiągnięty efekt, dziś zachowany jedynie częściowo, zapisał się w historii jako wyjątkowy przykład, w którym trzynaście wyrazistych orzeczeń doktrynalnych, podpartych wspianą ikonografią i ornamentyką stały się spójną, a przede wszystkim pełną wykładnią jednego z podstawowych dogmatów – Wcielenia Słowa Bożego.

W niniejszym artykule zostały opisane wszystkie elementy, jakie utworzyły ten monumentalny, jak na Bliski Wschód, kompleks średniowiecznych mozaik z czasów Krzyżowców, wykonanych przez bizantyńskich, greckich i syryjskich mistrzów, przy ogromnym współudziale środków cesarskich z Konstantynopola. Już samo streszczenie programu ikonograficznego Bazyliki jest dowodem jego niezwyklej komplementarności.

Słowa kluczowe: sztuka sakralna, ikonografia, prawdy wiary, bazylika Narodzenia Pańskiego w Betlejem, wcielenie

Abstract

Sacred Art an Interpretation of the Doctrine of Faith. The iconographic program of the Basilica of the Nativity in Bethlehem

The place and role of art, especially sacred art, in the history of Christian preaching is evident. Sacred art was born with the first Christian communities, and long before the role of faith interpretation was taken over by theological texts – it was the first to conceal and reveal, explain and accompany Christian liturgical gatherings, thus earning the name of the „first great love” of Christian theology.

One of the most beautiful and unique examples, in which word and image are intertwined, are the rediscovered and deeply researched mosaic cycles from the Basilica of the Nativity in Bethlehem. Their creation overcame many differences of a doctrinal nature, uniting Christians of East and West. The result achieved, today only partially preserved, went down in history as an exceptional example, in which thirteen expressive doctrinal rulings, supported by magnificent iconography and ornamentation, became a coherent and, above all, complete interpretation of one of the basic dogmas – the Incarnation of the Word of God.

This article describes all the elements that formed this monumental, for the Middle East, complex of Crusader-era medieval mosaics, executed by Byzantine, Greek and Syrian masters, with a huge contribution of imperial funds from Constantinople. The very summary of the Basilica's iconographic program is evidence of its remarkable complementarity.

Keywords: sacred art, iconography, truths of faith, Basilica of the Nativity in Bethlehem, incarnation

Abstrakt

Sakrale Kunst als Interpretation der Glaubenslehre. Ikonografisches Programm der Geburtsbasilika in Bethlehem

Der Platz und die Rolle der Kunst, insbesondere der sakralen Kunst, in der Geschichte der christlichen Verkündigung ist offensichtlich. Die sakrale Kunst entstand mit den ersten christlichen Gemeinden und lange bevor die Rolle der Glaubenserklärung von theologischen Texten übernommen wurde – sie war die erste, die die christlichen liturgischen Versammlungen verhüllte und enthüllte, erklärte und begleitete und so den Namen der „ersten großen Liebe“ der christlichen Theologie verdiente.

Eines der schönsten und einzigartigsten Beispiele für die Verflechtung von Wort und Bild sind die wiederentdeckten und gründlich erforschten Mosaikzyklen aus der Geburtsbasilika in Bethlehem. Ihre Entstehung überwand viele Differenzen lehrmäßiger Natur und vereinte Christen aus Ost und West. Das erzielte Ergebnis, das heute nur noch teilweise erhalten ist, ist als außergewöhnliches Beispiel in die Geschichte eingegangen, in dem dreizehn ausdrucksstarke Lehrsätze, untermauert durch eine prächtige Ikonographie und Ornamentik, zu einer kohärenten und vor allem vollständigen Interpretation eines der grundlegenden Dogmen – der Menschwerdung des Wortes Gottes – wurden.

In diesem Artikel werden alle Elemente dieses für den Nahen Osten monumentalen Komplexes mittelalterlicher Mosaik aus der Kreuzfahrerzeit beschrieben, die von byzantinischen, griechischen und syrischen Meistern mit einem großen Beitrag kaiserlicher Mittel aus Konstantinopel ausgeführt wurden. Schon die Zusammenfassung des ikonografischen Programms der Basilika zeugt von seiner bemerkenswerten Komplementarität.

Stichworte: Sakrale Kunst, Ikonographie, Glaubenswahrheiten, Geburtsbasilika in Bethlehem, Inkarnation

Bazyli Degórski OSPPE

Kultura i filozofia pogańska w myśli łacińskich Ojców Kościoła

Trudno jest mówić o podejściu łacińskich Ojców Kościoła do ówczesnej kultury i filozofii pogańskiej, gdy oddzielimy ich wyraźnie od Ojców greckich. Podział ten jest sztuczny. Oba te światy i strefy językowo-kulturowe miały bowiem z zasady to samo spojrzenie na świecką kulturę i filozofię, razem poruszały się na tym terenie i obficie z niego czerpały. Zachodzą też ściśle powiązania między Ojcami wschodnimi i zachodnimi; bez jednych nie sposób pojąć wywodów tych drugich i *vice versa*. Skoro jednak mamy przedstawić myśl tylko Ojców łacińskich, postaramy się to zrobić, o ile to jest możliwe, bez czynienia niepotrzebnej i wiodącej na manowce „wiwisekcji”.

Wiara a rozum

1. Mądrość Boża a ludzkie rozumowanie

Żyd Filon z Aleksandrii, odnosząc się do esseńczyków, określa ich jako „pewnych ludzi narodu żydowskiego”¹, i podaje, że jest ich

1 Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 75.

„ponad cztery tysiące”². „Mieszkają w wioskach i unikają miast”³. Na koniec mówi o ich wierzeniach i praktykach: przestrzegają praw swoich ojców⁴ oraz utrzymują, że trzy podstawowe przykazania to miłość do Boga, miłość do cnoty i miłość do ludzi⁵.

Gdyby jednak Filon był świadomy tego, co działo się w Palestynie w ostatnich dziesięcioleciach jego życia, napisałby o „pewnych ludziach narodu żydowskiego”, którzy byli wówczas znani jako „uczniowie Pana” (Dz 9, 1) lub „sekte nazarejczyków” (Dz 24, 5). Dodałby, że w przeciwieństwie do innych Żydów uznawali Jezusa z Nazaretu za Mesjasza i wierzyli, że trzeciego dnia po ukrzyżowaniu zmartwychwstał, wstąpił do nieba oraz że na końcu czasów powróci, aby ustanowić królestwo Boże (por. Mk 13, 26; Dz 1, 11).

Gdyby Filon odwiedził Cylicję w latach, gdy Jezus nauczał, mógłby w Tarsie spotkać młodego Szawła uczonego w Prawie. Podobnie jak Filon, ten młody myśliciel zwracał uwagę na otaczający go świat Greków, pogan, w którym nie znalazł tej masy nikczemności potępianej przez proroków. Podobnie jak Filon odkrył on podstawowe formy doktryny biblijnej i podobnie jak Filon doszedł do przekonania, że Bóg obdarzył pogan darem zdolności wierzenia i czynienia niektórych rzeczy zgodnych z Prawem wynikającym z natury. Być może Filon dowiedziałyby się również o marzeniach młodego człowieka, który studiował w Tarsie Prawo żydowskie. Uważał się on za swego rodzaju proroka wśród pogan, aby nauczyć ich prawdziwego znaczenia tych rzeczy z Prawa, w które wierzyli i które wykonywali z natury. Są to pragnienia, które Filon mógłby dostrzec w duszy młodzieńca z Tarsu. W rzeczywistości są to te same poglądy, które młody uczoney w Prawie głosił wśród pogan, gdy uznał Jezusa za Mesjasza.

2 Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 75.

3 Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 76.

4 Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 80–82.

5 Philo Alexandrinus, *Quod omnis probus liber sit* 83.

Bałwochwalstwo było jednak nadal szeroko rozpowszechnione w pogańskim świecie. Paweł występował przeciwko niemu z gwałtownością proroków. Odnosząc się do twierdzeń biblijnych, określił wielu pogańskich bogów wspólnym terminem „bałwany” (por. 1 Kor 8, 4). Nie jest jednak dobrze określony jego stosunek do filozofii, do kultury Greków.

Pawłowy brak pogodzenia się z politeizmem pozostał niezmienny wśród Ojców. Jednak odeszli oni od wrogiego nastawienia Pawła względem wprowadzania filozofii do nauczania Ewangelii. W rzeczywistości, począwszy od drugiej połowy II wieku, Apologeci, nawet łacińscy, przedstawiali chrześcijaństwo jako doktrynę nie stojącą w sprzeczności z filozofią, z ówczesną kulturą.

Czynniki, które doprowadziły do wyłonienia się chrześcijaństwa otwartego na ówczesną kulturę i czerpiącego z jej myśli filozoficznej można podzielić na trzy główne grupy: (1) nawrócenie pogan, którzy byli wykształceni w filozofii; (2) chrześcijanie używali filozofii do obrony przed stawianymi im zarzutami – starali się wykazać, że zwalczając politeizm, podążali jedynie śladami najlepszych pogańskich filozofów, a ich praktyki nie były przeciwne zasadom filozofii; (3) filozofia, która została wprowadzona do chrześcijaństwa przez nawróconych pogan i użyta jako środek obrony przed pewnymi oskarżeniami, wydaje się jeszcze bardziej przydatna jako środek uodparniający na herezję gnostycyzmu. Wierzenia gnostyckie były bowiem synkretyzmem różnych teorii pogańskich, synkretyzmem przyodzianym w terminy filozoficzne. Próbując zastosować taką wiedzę w Nowym Testamencie, posunęli się oni do skrajności w stosowaniu metody alegorycznej, zaprzeczając dosłownemu znaczeniu Biblii, a tym samym przekształcając chrześcijaństwo w czysto oratorską powłokę pogaństwa. Niektórzy Ojcowie, tacy jak Ireneusz (Azjata mówiący po grecku, choć piszący w Lyonie w Galii) i Tertulian, ograniczyli się do pokazania, w jaki sposób gnostycyzm opierał się na fałszywych doktrynach pogańskiej mitologii i filozofii. Inni jednak przeciwstawiali filozofii gnostyckiej nową filozofię chrześcijańską, opartą zarówno

na tym, co uważali za prawdziwe zasady filozofii greckiej, jak i na *Credo* Kościoła.

Filozofia, kultura pogańska, po wejściu do chrześcijaństwa miała zatem historyczną ciągłość zarówno między Ojcami greckimi, jak i łacińskimi. Niemniej jednak w tym samym czasie, gdy podejmowano próby pogodzenia Pisma Świętego z filozofią, wśród Ojców szerzyła się również postawa krytyki filozofii. Przede wszystkim dostrzegano fałszywość wielu doktryn filozoficznych. Po drugie, Ojcowie ci dochodzili do wniosku o bezcelowości filozofii jako przewodnika wiodącego do prawdy. Ich rozumienie Pisma Świętego, filozofii i zachodzących między nimi wzajemnych powiązań pokrywa się z tym, które posiadał Filon, inni żydowscy filozofowie, a także św. Paweł. Dla nich wszystkich chrześcijaństwo różniło się od filozofii; różnica polegała zarówno na pochodzeniu, jak i na stopniu prawdy: chrześcijaństwo, o ile jest pochodzenia boskiego, może być tylko prawdą; filozofia, o ile jest pochodzenia ludzkiego, składa się z prawdy, ale także częstokroć z fałszu. Z tego przekonania Ojców wynikały trzy kwestie: 1) czy istnieje jakikolwiek dowód na prawdziwość nauk Pisma Świętego?; 2) w jaki sposób filozofowie mogli odkryć te prawdy, które prorocy znali jedynie z objawienia?; 3) w jaki sposób prawdy odkryte bez objawienia i wyrażone w języku filozoficznym mogą być utożsamiane z prawdami poznanymi przez objawienie i wyrażonymi w języku Pisma Świętego?

Odpowiedzi na pierwsze pytanie udzielił Filon. Aby udowodnić, że Pismo Święte jest „prawdą”, podczas gdy mitologia jest „oszustwem”⁶, podał następującą motywację: (1) pełna cudów historia Mojżesza; (2) wypełnienie się wszystkiego, co Mojżesz przepowiedział w imieniu Boga; (3) wewnętrzna doskonałość praw Mojżesza; (4) „nie tylko Żydzi, ale prawie wszystkie inne narody, zwłaszcza te, które cenią cnotę, wzrosły w świętości, tak że doceniają i szanują nasze prawa”⁷. Podobną argumentację stosują Ojcowie (głównie

6 Por. Philo Alexandrinus, *De praemiis et poenis* 2, 8.

7 Philo Alexandrinus, *De vita Moysis* 2, 4, 17.

greccy) w celu udowodnienia prawdziwości Starego i Nowego Testamentu. Na Zachodzie św. Augustyn również wskazuje na cztery dowody prawdziwości chrześcijaństwa: (1) cuda⁸; (2) wypełnienie się prorocत्व⁹; (3) wewnętrzna doskonałość chrześcijańskiego nauczania, o której świadczy doskonałość moralnego życia chrześcijan¹⁰; (4) powszechne rozszerzenie się chrześcijaństwa¹¹.

Odpowiedź na drugi problem również pochodzi od Filona. Proponuje on trzy wyjaśnienia pochodzenia tego, co jest prawdą w filozofii pogańskiej: (1) Grecy zapożyczyli te prawdy od Żydów; (2) odkryli je dzięki swojemu wrodzonemu rozumowi, ale nie bez pomocy Boga; (3) prawdy te są szczególnym darem udzielonym im przez Boga. Te same wyjaśnienia pojawiają się również w dziełach Ojców Kościoła.

Odpowiedzi na trzeci problem udzielił również Filon: jest to metoda alegorycznej interpretacji Pisma Świętego.

2. Alegoria

Metoda, za pomocą której Ojcowie szukali filozoficznego znaczenia w Piśmie Świętym, wywodzi się z metody niedosłownej interpretacji Pisma Świętego stosowanej przez Pawła i Filona. Pośrednio sięga ona – poprzez św. Pawła – do metody stosowanej przez rabinów, a poprzez Filona – do niedosłownej metody stosowanej przez greckich filozofów w interpretacji Homera.

Stopniowo jednak pole nieliteralnej interpretacji rozszerzało się. Po pierwsze, wraz z Ireneuszem i Tertulianem, również Nowy Testament stał się przedmiotem niedosłownej interpretacji. Ten ostatni na przykład uważa, że werset „Inny jest blask słońca,

8 Por. Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi* 16, 34.

9 Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 43, 4, 5.

10 Por. Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi* 17, 35; Augustinus Hipponensis, *De vera religione* 3, 3–4, 7.

11 Por. Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi* 16, 34.

a inny – księżycyca i gwiazd” (1 Kor 15, 41) odnosi się odpowiednio do Chrystusa, Kościoła i potomków Abrahama¹².

U późniejszych Ojców nie znajdujemy już niczego nowego w kwestii interpretacji Pisma Świętego. Wśród greckich Ojców pewne drobne zastrzeżenia zgłaszali Antiocheńczycy, którym wydawało się, że alegoryczna interpretacja Biblii oznacza całkowite wykluczenie jej dosłownego znaczenia. Dlatego też niektórzy z nich całkowicie odrzucili użycie terminu „alegoria” i próbowali zastąpić go słowem „θεωρία”. Wśród Ojców łacińskich podejmowano próby przywrócenia starych klasyfikacji i przypisania nowych znaczeń starożytnym terminom. Czynili tak na przykład św. Hieronim, św. Augustyn i św. Jan Kasjan.

Podobnie jak Orygenes, św. Hieronim był zwolennikiem potrójnego podziału i na poparcie tego cytował ten sam werset Pisma Świętego, który przytaczał Orygenes: „Czy już nie pisałem tobie trzy razy [słów pełnych] rad i wskazań, by cię nauczyć prawości i prawdy, byś wiernie zdał sprawę temu, kto cię posłał?” (Prz 22, 20–21). Trzy części jego trójpodziału są oznaczone terminami dosłownymi (*iuxta litteram*), tropologicznymi (*per tropologiam*) i mistycznymi (*mysticus*) lub terminami historycznymi (*iuxta historiam*), tropologicznymi lub moralnymi (*iuxta tropologiam, iuxta moralem*) i duchowymi (*iuxta intelligentiam spiritalem, in spiritali θεωρία*)¹³.

Augustyn skłania się ku różnego rodzaju poczwórnym klasyfikacjom. W jednym z tekstów pisze:

Część Pisma Świętego zwana Starym Testamentem jest przekazywana w poczwórnej formie dla tych, którzy chcą ją poznać, zgodnie z historią, zgodnie z etiologią, zgodnie z analogią, zgodnie z alegorią¹⁴.

12 Por. Tertullianus Carthaginensis, *De carnis resurrectione* 52.

13 Por. Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 120, 12, PL 22, 1005.

14 Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi* 3, 5; por. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 2, 2.

Klasyfikacja ta jest jednak w rzeczywistości podwójna, ponieważ pierwsze trzy części – jak zauważył św. Tomasz z Akwinu – „wszystkie mieszczą się w dosłownym znaczeniu”¹⁵. W tej klasyfikacji termin „alegoria” zastępuje sens niedosłowny we wszystkich jego podziałach. Augustyn stwierdza, że wyrażenie „zgodnie z alegorią” należy rozumieć: „gdy naucza się, że pewnych rzeczy, które zostały napisane, nie należy brać dosłownie, ale należy je rozumieć w przenośni”¹⁶. Wydawać by się mogło, że wyjaśnienie alegoryczne było dla Augustyna interpretacją zastępującą sens dosłowny. Nie taki był jednak jego zamiar. Sam on bowiem ilustruje metodę alegoryczną przykładami zaczerpniętymi z Nowego Testamentu, dotyczącymi przenośnych wyjaśnień niektórych wydarzeń ze Starego Testamentu (takich jak historia Jonasza, wyjście z Egiptu, Izaak i Izmael) i nic nie wskazuje na to, by zaprzeczał historyczności któregokolwiek z tych faktów.

Używając „alegorii” w ogólnym znaczeniu niedosłownym, św. Augustyn czasami odnosi się do różnych jej rodzajów. W jednym fragmencie „zagadka” („niejasność”, *aenigma*) nazywana jest „niejasną alegorią”; w innym miejscu wylicza cztery rodzaje alegorii, a mianowicie alegorię historii (*historiae*), alegorię faktów (*facti*), alegorię dyskursu (przemowy, toku mowy, *sermonis*) i alegorię obrzędów (*sacramenti*)¹⁷. Ogólnie rzecz biorąc, „alegoria” jest używana w znaczeniu niedosłownej interpretacji, która niekoniecznie zastępuje dosłowny sens, ale może go jedynie uzupełniać.

Św. Jan Kasjan zaczyna od podwójnego podziału, między interpretacją historyczną a znaczeniem duchowym, a na dowód tego cytuje werset z posiadanego przez siebie tekstu Septuaginty: „Wszyscy, którzy byli z nią, byli podwójnie odziani” (Prz 31, 21–22)¹⁸. Dzieli następnie duchowe znaczenie na trzy rodzaje, zwane

15 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 1, 1, 10, ad 2.

16 Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi* 3, 5; por. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram liber imperfectus* 2, 2.

17 Por. Augustinus Hipponensis, *De vera religione* 50, 99.

18 Por. Iohannes Cassianus, *Conlationes Patrum* 14, 8, PL 49, 962B.

tropologią, alegorią i anagogią, a na poparcie tej tezy przytacza werwet używany już przez Orygenesusa i św. Hieronima:

Czy już nie pisałem tobie trzy razy [słów pełnych] rad i wskazań, by cię nauczyć prawości i prawdy, byś wiernie zdał sprawę temu, kto cię posłał? (Prz 22, 20–21)¹⁹.

Z późniejszego wyjaśnienia tych trzech terminów jasno wynika, że przez alegorię rozumie on interpretację przygodną, przez anagogię interpretację eschatologiczną, a przez tropologię interpretację moralną.

3. Filozofia – służebnica Pisma świętego

U Filona akceptacja pewnych założeń biblijnych jako preambuły wiary, która mogła być wykorzystana jako kryterium prawdy lub fałszu doktryny filozoficznej, dała początek koncepcji filozofii służącej Pismu Świętemu. To samo podporządkowanie filozofii Pismu Świętemu można również znaleźć u Ojców Kościoła.

W judaizmie aleksandryjskim byli odstępcy, ale nie heretycy. Z pewnością istniały indywidualne różnice zdań na temat filozoficznej alegoryzacji Pisma Świętego i jego wykorzystania, ale nigdy nie doprowadziło to do powstania sekt. Chrześcijaństwo natomiast było rozdzielane przez sekty i herezje. Słusznie lub nie, zaczęto więc obarczać filozofię odpowiedzialnością za niektóre z największych herezji. Niektórzy uważali, że najwłaściwszym sposobem na powstrzymanie herezji jest całkowite wykluczenie filozofii (kultury pogańskiej) z chrześcijaństwa, ale ponieważ było to niemożliwe, po prostu zniechęcano do jej zgłębiania, podkreślając samowystarczalność wiary i jej całkowitą niezależność od pogańskiej kultury. Według innych herezję można najlepiej zwalczać nie poprzez

19 Iohannes Cassianus, *Conlationes Patrum* 14, 8, PL 49, 962B.

całkowite wyeliminowanie filozofii, ale raczej przez przekształcenie jej w prawdziwą filozofię i kulturę chrześcijańską.

Dlatego Ojcowie, choć wszyscy wychodzili z tej samej zasady podporządkowania filozofii Pismu Świętemu, w kwestii natury tego podporządkowania podzielili się na trzy grupy. Według pierwszej wystarcza czysta wiara w nauczanie Pisma Świętego; natomiast szukanie filozoficznych dowodów dla prawd, w które już wierzymy, umniejsza naszą zasługę. Według drugiej grupy najwyższym rodzajem wiary jest wiara racjonalna, a zatem, jeśli czysta wiara jest godna nagrody, to wiara poparta dowodami filozoficznymi zasługuje na nią jeszcze bardziej. Według trzeciej grupy czysta wiara i racjonalna wiara są jednakowo godne uznania.

Postaramy się teraz pokazać, w jaki sposób powyższy podział był wynikiem różnego rozumienia wiary ukazywanej w Piśmie Świętym, tj. czy oznacza ona czystą wiarę, której zasługa jest zmniejszana lub zwiększana przez filozoficzne rozumowanie, czy też oznacza zarówno wiarę prostą, jak i racjonalną. Pierwszą z tych teorii będziemy nazywać teorią prostej wiary, podzielonej na tradycjonalistyczną i racjonalistyczną, a drugą teorię – teorią dwojakiej wiary.

4. Tertulian i teoria prostej wiary

Jako przedstawiciela teorii prostej wiary tradycyjnego typu weźmy Tertuliana, dla którego wiara bez żadnych dodatków rozumu czy filozofii (pogańskiej kultury) jest najwyższym rodzajem wiary. Według niego bowiem filozofia twierdzi, że zna prawdę, podczas gdy tylko ją psuje i sama jest podzielona na wiele herezji przez różnorodność wzajemnie zwalczających się sekt. Po drugie, jej błędne doktryny filozoficzne są odpowiedzialne za herezje, które pojawiły się w chrześcijaństwie. Ponadto Tertulian sprzeciwia się studiowaniu filozofii, powtarzając ostrzeżenie św. Pawła skierowane do Kolosan: „Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol 2, 8). Tertulian

rozumie to jako ostrzeżenie przed zgłębianiem filozofii greckiej i jej wykorzystaniem w interpretacji Biblii.

Tertulian sprzeciwia się jeszcze bardziej zdecydowanie pogładowi, że chrześcijaństwo „nie jest tak naprawdę czymś boskim, ale raczej rodzajem filozofii”²⁰. Chrześcijaństwo różni się od filozofii swoją „nauką” i swoimi „metodami”. Poszukiwanie prawdy jest niewątpliwie zawarte w słowach Jezusa: „Szukajcie, a znajdziecie” (Mt 7, 7). Nie znaczy to jednak, że ci, którzy mają wiarę, powinni poświęcić się filozofii; oznacza to tylko, że ci, którzy nie mają wiary, powinni szukać wiary i zaprzestać poszukiwań dopiero wtedy, gdy ją znajdą. Studiowanie filozofii, gdy ma się już wiarę, oznaczałoby: albo nie uwierzyłem, chociaż pozornie stałem się wierzący, albo przestałem wierzyć.

Tertulian nie widział również sensu w zabiegach tych apologetów, którzy próbowali znaleźć w kulturze pogańskiej podobieństwa do nauki chrześcijańskiej. Dlatego postanowił zignorować literaturę filozoficzną, oświadczając: „nie będziemy przywiązywać wagi do faktu, że niektórzy autorzy twierdzili, że jest jeden Bóg i tylko jeden Bóg”²¹.

Mimo to Tertulian nie wahał się korzystać z wiedzy filozoficznej. W swoich pismach odwołuje się bowiem do wszystkich dzieł filozoficznych, które znał, a nawet otwarcie przyznaje, że „czasami filozofowie nauczali tych samych rzeczy, których my nauczamy”²².

Z wypowiedzi Tertuliana można wywnioskować, że wiara jest akceptacją doktryny Pisma Świętego wyłącznie na podstawie samego jego autorytetu. Taka prosta wiara jest wystarczająca do zbawienia. Poszukiwanie i używanie filozoficznych dowodów przez tych, którzy już posiadają wiarę, umniejsza zasługi samej wiary. Z drugiej strony, ten, kto wyjaśniając wiarę, wykorzystuje w celach apologetycznych lub pedagogicznych wiedzę filozoficzną zdobytą

20 Tertullianus Carthaginensis, *Apologeticus* 46.

21 Tertullianus Carthaginensis, *De testimonio animae* 1.

22 Tertullianus Carthaginensis, *De anima* 5.

przed uzyskaniem wiary, nie ponosi uszczerbku, jeśli chodzi o zasługę płynącą ze stania się wierzącym.

Stanowisko dokładnie odwrotne do Tertuliana zajmował w tej sprawie Orygenes. Wprawdzie obaj traktują wiarę jako pojęcie biblijne, dla obu też wiara oznacza przyjęcie nauki Pisma Świętego, istnieje jednak między nimi zasadnicza różnica: dla Tertuliana termin „wiara” oznacza jedynie akceptację nauki Pisma Świętego i ten rodzaj wiary jest wystarczający dla wszystkich ludzi. Dla Orygenes natomiast termin „wiara” używany w Biblii oznacza, owszem, akceptację jej doktryny, ale jest to rodzaj wiary wystarczający tylko dla prostych ludzi, podczas gdy ci, którzy są zdolni do studiów filozoficznych, muszą nauczyć się wspierać swoją wiarę filozoficznymi dowodami.

5. Teoria podwójnej wiary

Przedstawicielem szkoły podwójnej teorii wiary, zapoczątkowanej przez św. Klemensa Aleksandryjskiego, jest św. Augustyn. W młodości, w czasie swojego nawrócenia, dowiedział się on od kapłana Symplicjana, że ostrzeżenie św. Pawła przed „filozofią i próżnym zwodzeniem” (Kol 2, 8) odnosi się tylko do pewnego rodzaju filozofii w kulturze pogańskiej, nie obejmując filozofii platoników, która według Augustyna „prowadzi do wiary w Boga i w Jego Słowo”²³. Ponadto, podobnie jak Klemens, Augustyn twierdzi, że filozofia jest użyteczna dla religii:

Jeśli ci, o których mówi się, że są filozofami, a zwłaszcza platonicy, przypadkiem powiedzieli rzeczy prawdziwe i zgodne z naszą wiarą, nie tylko nie możemy się od nich odwrócić, ale musimy domagać się ich odzyskania, odzyskania tych, którzy są – że tak powiem – bezprawnymi posiadaczami²⁴.

²³ Augustinus Hipponensis, *Confessiones* VIII 2, 3.

²⁴ Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* II 10, 60.

Zalecając użycie rozumu w obronie wiary, św. Augustyn wyjaśnia, co rozumie przez te dwa przeciwstawne terminy. W odniesieniu do terminu „rozum” ma on na myśli zarówno korzystanie przez każdego człowieka z jego własnych zdolności rozumowych, jak i korzystanie przez każdego człowieka z całego zasobu wiedzy znanej jako filozofia grecka, osiągniętej częściowo przez „zmysły cielesne”, a częściowo przez „intelekt”²⁵. Jeśli chodzi o termin „wiara” (*fides*), św. Augustyn najpierw analizuje jego sens w Piśmie Świętym i, podobnie jak Filon, rozróżnia dwa znaczenia:

Mówimy o tej wierze, której używamy, gdy w coś wierzymy, jak w zdaniu: „nie uwierzył we mnie”, co oznacza: „nie uwierzył w to, co powiedziałem”; z drugiej strony, mówimy o tej wierze, którą dajemy, gdy składamy obietnicę, jak w zdaniu: „nie dochował mi wiary”, co oznacza: „nie zrobił tego, co obiecał”²⁶.

W sensie czysto religijnym „wiara” oznacza przekonanie, że wszystko, co zostało powiedziane w Biblii, uzupełnione tym, czego naucza tradycja, jest prawdą.

Definicja wiary Augustyna jako zgody (przyłgnięcia), po raz pierwszy technicznie sformułowana przez Klemensa Aleksandryjskiego, była w powszechnym użyciu. Znajduje ona odzwierciedlenie w kilku wypowiedziach Augustyna. „Czym jest wiara (*credere*) – pyta – jeśli nie zgodą (*consentire*) na prawdę w to, co zostało powiedziane?”²⁷. Wiara w Boga w rzeczywistości nie oznacza nic innego, jak „wyrażenie zgody (*consentire*) na słowa Boga”²⁸, a „samo wierzenie (*credere*) nie jest niczym innym, jak myśleniem z przyzwoleniem (*assensione*)”²⁹. Wszystkie te stwierdzenia odzwierciedlają podaną przez św. Klemensa Aleksandryjskiego definicję wiary

25 Por. Augustinus Hipponensis, *De doctrina christiana* II 27, 41.

26 Augustinus Hipponensis, *De spiritu et littera* 31, 54.

27 Augustinus Hipponensis, *De spiritu et littera* 31, 54.

28 Augustinus Hipponensis, *De spiritu et littera* 34, 60.

29 Augustinus Hipponensis, *De praedestinatione sanctorum* 2, 5.

jako zgody duszy, która to definicja nawiązuje z kolei do stoickiej definicji „zgody” w terminach podobnych do arystotelesowskiej definicji „wiary”.

Dla św. Augustyna, gdy mowa o wierze lub przekonaniu, które jest zgodą, to zgoda ta jest „dobrowolna (*volentis*)”, a wiara jest czymś, co istnieje „w naszej mocy (*potestate*)”³⁰. Ponieważ jednak Hipponczyk jest przekonany, że z powodu upadku Adama nasza wola jest wolna jedynie dzięki łasce Bożej, to utrzymuje, że już chęć uwierzenia jest nam dana przez Boga³¹, a sama wiara jest Jego darem³².

Podobnie jak św. Klemens Aleksandryjski i Orygenes, ale w przeciwieństwie do Tertuliana, św. Augustyn przyznaje, że rozum wspiera wiarę. Klemens i Orygenes inaczej jednak pojmują relację między wiarą a rozumem. Dla św. Klemensa prosta wiara i racjonalnie wykazana wiara mają taką samą wartość; dla Orygenesza zaś racjonalnie wykazana wiara ma znacznie większą wartość. Ponadto dla Klemensa wiara w jej technicznym pojmowaniu oznacza zarówno zgodę na nauczanie biblijne, które nie zostało racjonalnie wykazane, jak i zgodę na doktryny biblijne racjonalnie wykazane. Dla Orygenesza natomiast oznacza ona jedynie zgodę na te doktryny Pisma Świętego, które nie zostały racjonalnie wykazane.

Jeśli chodzi o stanowisko św. Augustyna, pyta:

W takim razie, w przypadku tych [...], którzy są w stanie bardzo łatwo zrozumieć boskie tajemnice za pomocą rozumu pewnego, czy będzie to dla nich przeszkodą, zastanawiam się, jeśli różnią się tak bardzo od tych, którzy wierzą od początku?

Jego odpowiedź brzmi: „Myślę, że nie”³³. Chociaż w tym fragmencie jest tylko powiedziane, że prosta wiara nie ma większej

30 Por. Augustinus Hipponensis, *De spiritu et littera* 31, 54.

31 Por. Augustinus Hipponensis, *De spiritu et littera* 34, 60.

32 Por. Augustinus Hipponensis, *Enchiridion ad Laurentium de fide spe et caritate* 31.

33 Augustinus Hipponensis, *De utilitate credendi* 10, 24.

zasługi niż wiara podbudowana rozumem, to sugeruje on również, że wiara opierająca się na rozumie nie ma większej zasługi niż wiara prosta.

W innym fragmencie Augustyn stwierdza, że w nauce istnieją dwie drogi, którymi trzeba koniecznie podążać: autorytet i rozum.

Chronologicznie (*tempore*) autorytet jest pierwszy, ale w rzeczywistości (*re*) rozum jest pierwszy. Ponieważ czymś innym jest to, co poprzedza (*anteponitur*) działanie, a czymś innym to, co dla wielu jest najcenniejsze w pragnieniu (*quod pluris in appetendo aestimatur*)³⁴.

Kiedy św. Augustyn stwierdza, że rozum rzeczywiście jest wcześniejszy, ma na myśli, że jest on taki z natury, w tym znaczeniu, że zwykli ludzie darzą go wielkim szacunkiem i że wszyscy ludzie z natury go pragną. Nie chodzi mu o to, że ma on większą zasługę w oczach Boga, co potwierdzają dwa Augustynowe teksty. W jednym z nich czytamy, że „każdy człowiek pragnie zrozumieć (*intelligere*) i nie ma nikogo, kto by tego nie pragnął, ale nie wszyscy ludzie pragną wierzyć (*credere*)”³⁵. Podczas gdy wszyscy ludzie z natury pragną wiedzieć, nie wszyscy z natury pragną wierzyć, a zatem wiedza, intelekt lub rozum są z natury wcześniejsze od wiary lub autorytetu. Pod koniec tego samego fragmentu Augustyn, po wyrażeniu wątpliwości, czy ludzie prowadzący prawe życie w posłuszeństwie autorytetowi i bez korzystania z pomocy rozumu, mogą być uważani za szczęśliwych, stwierdza:

Jestem jednak głęboko przekonany, że gdy tylko opuszczą swoje ciała, zostaną uwolnieni z niewoli zepsucia do wolności chwały dzieci Bożych z większą lub mniejszą trudnością, stosownie do większej lub mniejszej prawości ich życia³⁶.

34 Augustinus Hipponensis, *De ordine* II 9, 26, PL 32, 1007.

35 Augustinus Hipponensis, *Sermo* 43, 3, 4.

36 Augustinus Hipponensis, *Sermo* 43, 3, 4.

Wynika z tego, że zwykli wierzący zostaną nagrodzeni wyłącznie na podstawie ich postępowania w życiu, a fakt, że nie skorzystali z dobrodziejstw rozumu, nie umniejsza zasług ich wiary.

Jeśli chodzi o pytanie, czy wiara stanowi zgodę tylko na nieudowodnione doktryny Pisma Świętego, czy też oznacza również zgodę na udowodnione doktryny, we fragmentach, w których Augustyn omawia tę kwestię, znajdujemy sprzeczne stwierdzenia. Rzeczywiście, istnieją teksty, w których utrzymuje on, że wiara jest wcześniejsza od rozumu, wiedzy lub myśli, co sugeruje, że wiara oznacza zgodę na coś, czego prawdziwość nie została wykazana przez rozum. Istnieją jednak inne fragmenty, z których można wywnioskować, że wiara oznacza zgodę na coś, co było już przedmiotem dociekań, a zatem zostało już rozumowo wykazane. Mówi:

1) Któż nie rozumie, że myślenie (*cogitare*) poprzedza wiarę? Nikt bowiem nie wierzy, jeśli najpierw nie pomyślał, że musi wierzyć³⁷; 2) Naszym obowiązkiem jest rozważenie, w których ludzi lub w które księgi wierzyć, aby właściwie czcić Boga³⁸; 3) Nie moglibyśmy wierzyć, gdybyśmy nie byli obdarzeni rozumną duszą³⁹.

Augustyn mówi, że istnieją dwa sposoby wierzenia. Jeden poprzedza wiarę, drugi rozum.

Chociaż żaden człowiek, jeśli czegoś nie rozumie, nie może wierzyć w Boga, to jednak sama wiara, przez którą wierzy, pomaga mu zrozumieć większe rzeczy (*ampliora*). Bo czym innym jest to, w co nie wierzymy, jeśli nie rozumiemy, a czym innym to, czego nie rozumiemy, jeśli nie wierzymy. Skoro „wiara pochodzi ze słuchania, a słuchanie ze słowa Chrystusa” (Rz 10, 17), jak można wierzyć tym, którzy głoszą wiarę, jeśli nie rozumie się nawet samego języka,

37 Augustinus Hipponensis, *De praedestinatione sanctorum* 2, 5.

38 Augustinus Hipponensis, *De vera religione* 25, 46.

39 Augustinus Hipponensis, *Epistula* 120, 1, 3.

którym mówią? Ale gdyby z drugiej strony istniały rzeczy, których nie mogliśmy zrozumieć bez uprzedniego uwierzenia w nie, to czyż prorok nie powiedziałby: „jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (Iz 7, 9)?⁴⁰.

Jest tutaj wyraźne rozróżnienie między dwoma rodzajami przedmiotów wiary, z których jeden następuje po intelekcie, a drugi musi go poprzedzać. To, czym są te dwa rodzaje przedmiotów wiary, zostało wyjaśnione we fragmencie, w którym czytamy, że

w pewnych sprawach dotyczących nauki o zbawieniu, których nie możemy pojąć rozumem, ale które kiedyś będziemy w stanie zrozumieć, wiara musi poprzedzać rozum, a dzięki takiej wierze serce może zostać oczyszczone tak, by było w stanie przyjąć i podtrzymać światło wielkiego rozumu⁴¹, ponieważ jest rzeczą rozsądną, że w przypadku pewnych wielkich rzeczy, których nie można jeszcze pojąć, wiara powinna poprzedzać rozum⁴².

Wiara jest zatem nie tylko zgodą na racjonalnie nieudowodnione doktryny Biblii, ale także na doktryny udowodnione racjonalnie. Wynika to również z jego obrony nieudowodnionej wiary, obrony opartej nie na fakcie, że jest to jedyny rodzaj wiary, do którego termin ten jest odpowiedni w sensie biblijnym, ale raczej na fakcie, że jest ona tak samo ważna jak wiara udowodniona. Jego obrona skierowana jest przeciwko manichejczykom, którzy odrzucali prostą wiarę i polegali wyłącznie na rozumie:

Waszym zamiarem jest najwyraźniej pozbawienie Pisma Świętego wszelkiego autorytetu i pozwolenie umysłowi każdej osoby oceniać, które fragmenty Pisma Świętego zatwierdzić, a które odrzucić⁴³.

40 Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 118, 18, 3, PL 37, 1552.

41 Augustinus Hipponensis, *Epistula* 120, 1, 3.

42 Augustinus Hipponensis, *Epistula* 120, 1, 3.

43 Augustinus Hipponensis, *Contra Faustum Manichaeum* 32, 19.

Augustyn stara się pokazać, że chrześcijaństwo nie jest jedynym przykładem, w którym wymaga się wiary w coś wyłącznie na podstawie rozsądnego prawdopodobieństwa, że jest to prawdziwe bez żadnego dowodu absolutnej pewności jego prawdziwości. Wiara jest obecna w wielu dziedzinach wiedzy poza religią, a także w wiedzy filozoficznej.

Podobnie jak u św. Klemensa Aleksandryjskiego, tak i u św. Augustyna równość między wiarą prostą a wiarą rozumną oznacza jedynie równość w obietnicy życia wiecznego, „ponieważ w wieczności życie nie jest zróżnicowane pod względem miary”⁴⁴. Ale na podstawie wersetu: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele” (J 14, 2), stwierdza, że w życiu wiecznym będą różne stopnie zasług.

Podsumowując to, co przedstawiliśmy, możemy powiedzieć, że dla Tertuliana i Orygenesa wiara oznacza przyjęcie nauki Pisma Świętego wyłącznie na podstawie autorytetu. Dla św. Klemensa Aleksandryjskiego i św. Augustyna oznacza ona przyjęcie nauki Pisma Świętego albo na podstawie samego autorytetu, albo na podstawie racjonalnego dowodu. Jeśli chodzi o relację zasługi między prostą wiarą a wiarą racjonalnie wykazaną, dla Tertuliana racjonalne wykazanie umniejsza zasługę wiary, jeśli następuje po niej, podczas gdy jej nie umniejsza, jeśli ją poprzedza. W świetle tej analizy należy interpretować wypowiedzi różnych Ojców na temat wiary i rozumu. Nie wszystkie potępienia filozofii, świeckiej kultury pogańskiej, muszą oznaczać obronę prostej wiary; nie muszą też oznaczać, że racjonalne wykazanie całkowicie pomniejsza wartość wiary. Gdy św. Ambroży stwierdza, że „nie przez dialektykę spodobało się Bogu zbawić swój lud”⁴⁵, prawdopodobnie ma na myśli jedynie uznanie nieużyteczności filozofii, gdy nie kieruje się ona doktryną Biblii. Podobnie, gdy św. Hilary z Poitiers stwierdza, że „mocna i zdecydowana wiara odrzuca próżne subtelności badań filozoficznych” i „nie będzie zacieśniać Boga w wąskich granicach

44 Augustinus Hipponensis, *In Ioannis Evangelium tractatus* 67, 2.

45 Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum* I 5, 42.

naszego miernego rozumu⁴⁶, a również, że „s sofistyka sylogistycznego pytania łatwo pozbawia słaby intelekt ochrony wiary⁴⁷, prawdopodobnie zamierza jedynie podkreślić podrzędną pozycję filozofii i ostrzec przed poleganiem wyłącznie na niej. Tertulian natomiast wydaje się być przeciwnikiem używania filozofii jedynie do wspierania już nabytej wiary.

Kultura i myśl pogańska w służbie dogmatu trynitarnego

1. Platońskie idee a Logos

Kiedy Ojcowie Kościoła rozwijali koncepcję Logosu przedstawioną w prologu do Ewangelii Janowej, dodając szczegóły z dzieł Filona, nie mogli pominąć zagadnienia rozumnego świata i idei. Idąc za Filonem, mogli twierdzić, że preegzystujący Chrystus, utożsamiany z Logosem, zawierał w sobie rozumny świat składający się z idei, względnie, odchodząc od Filona, mogli zaprzeczyć istnieniu takiego świata. Wreszcie, nadal odchodząc od Filona, mogli przyjąć istnienie rozumnego świata, umieszczając go jednak poza Logosem.

Dla Tertuliana istniały dwie fazy istnienia idei. Po pierwsze, przed stworzeniem świata idee znajdowały się „w samym Bogu” lub „w umyśle Boga (*in Dei sensu*)”. Termin *sensus* dla Tertuliana oznacza „Słowo” lub „Logos”, jak sam wyjaśnia, gdy mówi: „Ten Rozum (*ratio*) jest jego umysłem (*sensus*), który Grecy nazywają pojęciem *λόγος*, a którym my również określamy Słowo (*sermonem*)⁴⁸. Dlatego, gdy mówi, że idee przed stworzeniem świata były „w samym Bogu” lub „w umyśle (*sensu*) Boga”, ma na myśli, że były one w Słowie, „razem” z którym lub „poprzez” które zostały przez Boga pomyślane i uporządkowane, i że Słowo jest tożsame z Bogiem.

46 Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* I 13, PL 10, 34B.

47 Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* XII 19, PL 10, 444B.

48 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 6.

Później, gdy Bóg chciał stworzyć widzialny świat zgodnie z ideami, które były w umyśle lub Słowie Boga, najpierw wyemanował samo Słowo, a wraz ze Słowem także idee w nim zawarte. Tutaj więc Tertulian przyjmuje teorię idei tak, jak przedstawił ją Filon, a odrzucając platońskie teorie idei w interpretacji arystotelesowskiej. Również w tym przypadku teoria idei Filona, którą akceptuje Tertulian, jest poprawioną teorią platońską, ponieważ utrzymuje on, że Logos w drugim etapie istnienia jest Bogiem, a zatem idee zawarte w Nim są w Bogu.

Dla św. Augustyna fakt, że Pan powiedział „królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 36), oznacza, że musi istnieć inny świat, świat rozumny⁴⁹. Jednak w jednym ze swoich późniejszych dzieł, w *Retractationes*, odrzuca tę teorię, argumentując, że inny świat, do którego nawiązuje Jezus, nie odnosi się do racjonalnego świata istniejącego poza naszym rozumnym światem, ale raczej do nowego świata, z nowym niebem i nową ziemią, który zostanie urzeczywistniony, gdy wypełni się modlitwa „Przyjdź królestwo Twoje” (Mt 6, 10)⁵⁰. Myśl ta odnosi się jednak tylko do jego wcześniejszej interpretacji, zgodnie z którą werset ten nawiązywał do istnienia rozumnego świata, który istnieje poza myślami Boga. Nie oznacza to jednak, że św. Augustyn całkowicie zaprzeczył istnieniu świata rozumnego. W tym samym fragmencie wyjaśnia, że jego poprzednia interpretacja, w której potwierdził istnienie rozumnego świata poza światem zmysłowym, nie została dokonana pod wpływem Platona lub platoników, ale raczej pod sugestią samych słów wersetu, ponieważ Platon, mówiąc o świecie rozumnym, a zatem także o ideach, nie ma na myśli niczego innego niż myśli Boga. Wreszcie konkluduje, że istnienie tego rodzaju rozumnego świata, a zatem także tego rodzaju idei, jest ukryte w chrześcijańskiej wierze w Logos.

49 Por. Augustinus Hipponensis, *De ordine* I 11, 32, PL 32, 993.

50 Por. Augustinus Hipponensis, *Retractationes* I 3, 2.

Idee platońskie istnieją zatem tylko jako myśli Boga, zgodnie z interpretacją Albina i neoplatoników. Ten „rozumny świat” jest utożsamiany z „wiecznym i niezmiennym rozumem (*ratio*), przez który [Bóg] stworzył świat”, tj. z Logosem, który „był u Boga” i „był Bogiem” i przez który „wszystko się stało” (J 1, 1–3). W ten sposób rozumny świat platońskich idei i chrześcijański Logos są utożsamione i mówi się, że oba są w Bogu.

Także u św. Augustyna rozumny świat idei Platona i chrześcijański Logos są utożsamione, a idee są uważane za znajdujące się w Bogu. Wiemy jednak, że Hipponczyk, uważając chrześcijański Logos za Boga, uznawał go również za byt osobowy odrębny od Ojca. Powstaje zatem pytanie, czy analogia Augustyna między chrześcijańskim Logosem a platońskim światem idei nie oznacza, że pojmował on również świat idei jako byt osobowy odrębny od Boga. Istnieją dwa fragmenty, które wydają się wskazywać, że św. Augustyn nie dostrzega żadnej różnicy między chrześcijańskim Logosem a platońskim światem idei. W *Confessiones* wylicza bowiem podobieństwa i różnice, jakie zachodzą między doktryną św. Jana i św. Pawła a nauką platoników⁵¹. Fakt, że nie wspomina on o żadnej różnicy między Logosem św. Jana a platońskim światem idei, wydaje się wskazywać, że nie znajduje tam żadnej różnicy. Podobnie w swoim komentarzu do Ewangelii św. Jana stwierdza, że „w księgach filozofów” można również znaleźć to, „że Bóg ma jedynego Syna, dzięki któremu wszystko istnieje”⁵².

Możemy stwierdzić, że zasadniczo dla wszystkich Ojców chrześcijańskich Logos zachowuje swój pierwotny charakter, jaki miał u Filona, jako miejsce świata rozumnego lub całości idei. Jednak w zakresie, w jakim różnią się oni od Filona w sposobie pojmowania relacji między Logosem a Bogiem, możemy powiedzieć, że ich koncepcja relacji między ideami a Bogiem również różni się od Filona. Dla Żyda Filona, Logos podczas drugiego stadium istnienia

51 Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* VII 9, 13–15.

52 Augustinus Hipponensis, *In Ioannis Evangelium tractatus* 2, 1.

jest oczywiście zwykłym stworzeniem Boga i takie są również idee w Logosie, a zatem nie można powiedzieć, że idee podczas drugiego stadium istnienia są w Bogu. Z drugiej strony, dla Ojców (zarówno dla tych, którzy podążali za dwustopniową teorią Filona, jak i dla tych, którzy przyjęli teorię jednostopniową) Logos nigdy nie jest stworzeniem Boga; zawsze jest Bogiem i dlatego w tym znaczeniu można powiedzieć, że idee są zawsze w Bogu. Jednakże, o ile dla wszystkich Ojców Logos jako osoba podczas drugiego stadium, lub podczas całego jednego stadium swego istnienia, jest odrębny od Boga Ojca, to w tym sensie można powiedzieć, że idee w Logosie są również odrębne od Boga Ojca.

Ojcowie zgadzają się, że idee są w Bogu, o ile Logos jest nazywany Bogiem, a także, że mają one rzeczywistość odrębną od Boga, o ile Logos ma rzeczywistość odrębną od Boga Ojca. Różnią się jednak co do interpretacji platońskiej teorii idei.

2. Ojcowie a Logos i Duch Święty

Analizując komentarze Ojców do Nowego Testamentu, zauważamy, iż twierdzą oni, że ze względu na zbawczy plan Boży od narodzin Jezusa mamy do czynienia z Boską Trójcą – Ojcem, Chrystusem i Duchem Świętym. Ta Trójca nadal istnieje po zmartwychwstaniu Chrystusa. U św. Pawła, przed narodzeniem Jezusa wymienieni są tylko Bóg Ojciec i preegzystujący Chrystus. Ten ostatni jest wyraźnie określany jako Mądrość Boża, ale nie jest jasno powiedziane, że należy go również utożsamiać z Duchem Świętym. W Ewangelii Mateusza i Łukasza, przed narodzinami Jezusa mówi się tylko o Bogu Ojcu i Duchu Świętym. W Ewangelii zaś Jana, przed narodzeniem Jezusa wspomniani są Bóg Ojciec i Logos, przy czym ten ostatni jest identyczny z preegzystującym Chrystusem Pawła; ale nie jest wyraźnie powiedziane, że Duch Święty, który niewątpliwie istniał przed narodzeniem Jezusa, jest czymś odrębnym od Logosu.

Odtąd problemem dla Ojców będzie ustalenie, jak pojednać stwierdzenia tych trzech grup: (1) jak zharmonizować preegzystujący

Logos ze św. Jana (przedstawiony jako preegzystujący Chrystus) z preegzystującym Duchem Świętym Mateusza i Łukasza (przedstawionym jako sprawca pochodzenia, narodzenia Jezusa); (2) jak, w świetle tej harmonizacji, ustalić związek Pawłowego preegzystującego Chrystusa z Duchem Świętym; (3) jak, w świetle cudownych narodzin opisanych przez Mateusza i Łukasza, interpretować stwierdzenia o wcieleniu, które znajdujemy u Pawła i Jana.

Teorię Filona o dwóch stadiach można również znaleźć wśród Ojców łacińskich. Na przykład Tertulian stwierdza, że „przed wszystkimi rzeczami Bóg był jedynym, który był”⁵³. Następnie dodaje, że nawet wtedy Bóg nie był bez rozumu, to znaczy bez tego, co nazywa się „Logosem”⁵⁴. Ale „kiedy Bóg «zechciał» stworzyć świat, wyemanował Logos”⁵⁵. Tertulian idzie dalej niż Filon, argumentując, że Bóg nie mógłby być nazywany „Ojcem” przed takim zrodzeniem Syna. Także Nowacjan⁵⁶ i Laktancjusz⁵⁷ wskazują na dwa stadia istnienia Logosu.

Podczas gdy Ojcowie zgadzają się co do dwóch stadiów istnienia preegzystującego Logosu, nie są jednak zgodni co do tego, czy początek prologu św. Jana „Na początku było Słowo [= Logos]” (J 1, 1) powinien odnosić się do pierwszego czy do drugiego stadium istnienia Logosu.

Dla Tertuliana początek pierwszego wersetu św. Jana odnosi się do drugiego stadium istnienia Logosu. Komentując słowa „Na początku był Logos”, stwierdza, że „i na tym początku został wyemanowany (*prolatus*) przez Ojca”⁵⁸.

Mariusz Wiktoryn, przeczytawszy *Enneady* Plotyna, bez wątplenia znał koncepcję wiecznego zrodzenia i zrozumiał znaczenie tej samej teorii u Orygenesusa, a zatem, tłumacząc na łacinę grekę

53 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 5, 2.

54 Por. Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 5, 2–3.

55 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 6, 3.

56 Por. Novatianus, *De Trinitate* 30–31.

57 Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 8, 3.

58 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 19, 6.

biskupa Aleksandra Aleksandryjskiego, interpretuje ją w świetle słów Plotyna. Tak więc pisze:

Ponieważ to, w czym istnieje, jest jego przyczyną, Syn jest właśnie obrazem tego, w czym istnieje jako niewysłowione zrodzenie (*ineffabili generatione*), a przede wszystkim jako niezrodzone zrodzenie (*ingenerabili generatione*) lub, bardziej właściwie, jako wiecznie rodzące zrodzenie (*semper generante generatione*), co również twierdził Aleksander⁵⁹.

Wreszcie dochodzimy do św. Augustyna, który kilka razy wyraża tę koncepcję. W jednym fragmencie stwierdza:

W wieczności nie ma nic przeszłego, jakby przestało istnieć, ani przyszłego, jakby jeszcze nie było, ale tylko terażniejszość, ponieważ wszystko, co wieczne, istnieje zawsze [...]. Nieskazitelna i katolicka wiara głosi wieczne zrodzenie (*sempiternam generationem*) Mocy i Mądrości Bożej, którą jest Jednorodzony Syn⁶⁰.

Podobnie stwierdza św. Grzegorz Wielki:

Pan nasz Bóg Jezus Chrystus na mocy tego, że jest mocą i mądrością Bożą, został zrodzony z Ojca przed [wszystkimi] czasami, lub lepiej, ponieważ nigdy nie zaczął i nigdy nie przestał się rodzić, mówimy dokładniej: zawsze był w stanie rodzenia (*semper natus*). Nie możemy jednak powiedzieć, że zawsze jest w trakcie rodzenia (*semper nascitur*), aby nie wydawał się niedoskonały. Aby jednak wskazać, że jest On wieczny i doskonały, możemy powiedzieć „zawsze” i „zrodzony”, ponieważ „zrodzony” odnosi się do Jego doskonałości, a „zawsze” do Jego wieczności⁶¹.

59 Marius Victorinus, *Adversus Arium* 1, 34, PL 8, 1066C.

60 Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 2, 6 [vers. 7], PL 36, 71.

61 Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 29, 1, PL 76, 477B.

Sprzeciw wobec arianizmu, w wyniku którego porzucono teorię dwóch stadiów, doprowadził również do pojawienia się doktryny, zgodnie z którą wieczne zrodzenie Logosu nie nastąpiło w wyniku aktu woli Boga.

Według św. Ambrożego zrodzenie Syna jest zawarte „nie w możliwości woli (*voluntatis*), ale w pewnej mocy (*iure*) i własności (*propriate*) ojcowskiej tajemnicy”. Tak więc Syn nie jest zrodzony ani z konieczności (*necessitate*), ani z woli (*voluntate*), ale z czegoś wyższego od obu, to znaczy – z natury (*natura*)⁶². Także Augustyn stwierdza, że „Słowo Boże” jest „Synem Bożym z natury, to znaczy zrodzonym z substancji Bożej”, w przeciwieństwie do Eunomian, według których jest to „Syn woli Bożej”.

Nowacjan wreszcie naucza, że uznajemy Boga i jego Syna (jego Logos) i Ducha Świętego⁶³. Laktancjusz mówi o preegzystującym Chrystusie jako o „Duchu”, a także jako o „Słowie”⁶⁴, a św. Hieronim oskarża go o utożsamianie Ducha Świętego czasem z Bogiem Ojcem, a czasem nawet z Synem⁶⁵.

3. Tajemnica Trójcy Świętej

Ojcowie stanęli przed problemem, jak pogodzić chrześcijańską wiarę w trzy boskie Osoby z odziedziczoną po Starym Testamencie wiarą w jednego Boga. Argumentowali więc, że boska jedność nie jest absolutna, lecz względna. Koncepcja ta może być uzasadniona zarówno na podstawie Pisma Świętego, jak i filozofii. Odzwierciedla ona myśl Arystotelesa porównującego relację Boga ze światem do relacji generała z jego armią⁶⁶ oraz tekst, w którym omawiana jest jedność Boga, kończący się cytatem z Homera: „Rząd wielu nie jest dobry; tylko

62 Ambrosius Mediolanensis, *De fide ad Gratianum* IV 9, 103.

63 Por. Novatianus, *De Trinitate* 16; 29.

64 Por. Lactantius, *Divinae institutiones* II 9; IV 8.

65 Por. Hieronymus, *In Epistulam ad Galatas* 2, 4, 6; PL 26, 399C.

66 Por. Aristoteles, *Metaphysica* XII 10, 1075a, 11–15.

jeden jest władcą”⁶⁷. Arystoteles twierdzi, że termin „jeden” jest terminem względny. W rzeczywistości jest on zawsze względny w stosunku do terminu „niepodzielny”, ponieważ wszystko, co jest niepodzielne w jednym aspekcie, może jednak być podzielne w innym względzie. Dlatego kontynuuje, wyliczając pięć rodzajów jedności⁶⁸.

Wśród najstarszych łacińskich pisarzy chrześcijańskich, u których możemy znaleźć ślady użycia pięciu rodzaju jedności wymienionych przez Arystotelesa, jest Tertulian, który potwierdza przede wszystkim prawowierną naukę, że osoby Trójcy są realnymi bytami oraz stwierdza, że Syn

ma być uważany za coś naprawdę istniejącego jako podmiot posiadający substancję w taki sposób, że może być uważany zarówno za coś, jak i za osobę, a zatem jest zdolny, będąc drugim po Bogu, do ukazania ich Obu jako dwóch realnych bytów: Ojca i Syna, Boga i Logosu⁶⁹.

W ten sposób Tertulian wskazuje na Syna, a zatem także na wszystkie inne osoby Trójcy, w następujący sposób: (1) każda z nich jest rzeczywiście substancjalna (*substantivum in re*); (2) każda z nich ma własności swojej substancji (*substantiae proprietates*); (3) Ojciec i Syn są dwoma, a nie jednym, i z tego samego powodu Ojciec, Syn i Duch Święty są trzema, a nie jednym; (4) Każdy z tych trzech jest rzeczywistością i osobą (*res et persona quaedam*). Kiedy wreszcie mówi, że każda z osób Trójcy Świętej jest „rzeczywistością i osobą”, ma na myśli, że każda z nich musi być uważana za prawdziwą jednostkę, a nie tylko za pojęcie czy nazwę. Termin *res*, w znaczeniu czegoś rzeczywistego, odzwierciedla fragmenty z Arystotelesa, gdzie „rzecz” (πράγμα) jest przeciwstawiona definicji (λόγος) i nazwie (ὄνομα)⁷⁰. Stwierdzamy zatem, że w odniesieniu do każdej

67 Arystoteles, *Metaphysica* XII 10, 1076a, 4.

68 Por. Arystoteles, *Metaphysica* V 6, 1016a, 32–33; V 6, 1016b, 31–32.

69 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 7, 5.

70 Por. Arystoteles, *De sophisticis elenchis* 17, 175a, 8–9.

z trzech osób Trójcy Świętej Tertulian używa terminu „substancja” w znaczeniu „pierwsza οὐσία” oraz terminów „rzeczywistość” i „osoba”.

Podsumowując, możemy dodać jeszcze jedno spostrzeżenie: Ojcowie byli dumni z tego, że ich trynitarna ortodoksja jest połączeniem dwóch kultur: żydowskiego monoteizmu i pogańskiego politeizmu. W konsekwencji chlubili się nią i wskazywali na nią jako na świadectwo prawdziwości naszej i ich wiary.

Kultura pogańska na usługach dogmatu chrystologicznego

1. Dwie natury i jedna osoba

Kiedy Apolinary z Laodycei zaprzeczył istnieniu rozumnej duszy w Jezusie, Ojcowie udowodniali, że Jezus posiada rozumną duszę. Z filozoficznego punktu widzenia chrześcijański wcielony Logos jest analogiczny do immanentnego Logosu Filona: w pierwszym przypadku Logos jest w człowieku, w drugim Logos jest w świecie. U Filona, choć immanentny Logos nigdy nie jest nazywany duszą świata lub umysłem świata, jego związek ze światem jest jednak pojmowany analogicznie do związku między ludzką duszą a ciałem⁷¹.

Ojcowie ukazują wcielenie jako akt, poprzez który Logos „przyodział się (*indutus*) w ciało”⁷², a ciało, w które Logos się przyodział, jest nazywane: *ornatum*⁷³, *indumentum*⁷⁴, *amictum*⁷⁵, *stola*⁷⁶. W tym miejscu możemy przytoczyć słowa św. Augustyna, który bardzo jasno wyjaśnia tę naukę:

71 Por. Philo Alexandrinus, *De fuga et inventione* 20, 110; Philo Alexandrinus, *Quod Deus sit immutabilis* 18, 83.

72 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 27, PL 2, 199D.

73 Por. Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 7, PL 2, 161B.

74 Por. Novatianus, *De Trinitate* 21, PL 3, 928C.

75 Por. Novatianus, *De Trinitate* 21, PL 3, 929A.

76 Por. Novatianus, *De Trinitate* 21, PL 3, 929A.

Syn Boży, który jest Słowem Bożym, ma człowieka, tak jak dusza ma ciało [...]. Czym jest człowiek? Rozumną duszą posiadającą ciało. Czym jest Chrystus? Słowem Bożym mającym człowieka⁷⁷. Tak jak człowiek jest duszą i ciałem, tak Chrystus jest Bogiem i człowiekiem⁷⁸.

W filozofii greckiej ciało i dusza człowieka, choć są dwiema naturami, stanowią jedną jednostkę ludzką. Arystoteles pisze, że według platoników dusza i ciało są jednością (ἕν) ⁷⁹ i dodaje, że jest tego samego zdania ⁸⁰. Każdy człowiek, choć składa się z duszy i ciała, jest opisywany przez Arystotelesa jako „οὐσία prima”, tj. jako jednostka (ἄτομον) ⁸¹. Podobnie Ojcowie mówią, że człowiek i Logos w Jezusie, mimo że są dwiema naturami, stanowią jedną osobę lub hipostazę. Tertulian mówi zatem, że dwie natury Jezusa są połączone „in una persona” ⁸². We wszystkich tych twierdzeniach o jedności osoby Jezusa analogia duszy i ciała jest zawsze domniemana, a często jasno wyrażona. Podsumowując niejako naukę wszystkich Ojców, św. Augustyn wypowiada się na ten temat w kilku fragmentach. W jednym z nich stwierdza:

Tak jak dusza jest zjednoczona z ciałem w jedności osoby, aby stanowić człowieka, w ten sam sposób Bóg jest zjednoczony z człowiekiem w jedności osoby, aby utworzyć Chrystusa. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze zjednoczeniem duszy i ciała, w drugim zaś ze zjednoczeniem Boga i człowieka. [...] Tak jak dusza, która ma ciało, nie stanowi dwóch osób, tak samo Słowo, które ma człowieka, nie stanowi dwóch osób, ale jednego Chrystusa ⁸³.

77 Augustinus Hipponensis, *In Ioannis Evangelium tractatus* 19, 15. Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 137, 3, 11.

78 Augustinus Hipponensis, *Sermo* 186, 1, 1.

79 Por. Aristoteles, *Metaphysica* XII 10, 1075b, 34.

80 Por. Aristoteles, *De anima* 2, 1, 412b, 6–9.

81 Por. Aristoteles, *Categoriae* 5, 2a, 11–13.

82 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 27.

83 Augustinus Hipponensis, *In Ioannis Evangelium tractatus* 19, 15.

2. Rodzaje fizycznego zjednoczenia

Analogia duszy i ciała, choć została uznana przez Ojców za słuszną jako wyjaśnienie dwóch natur w Jezusie, nie została uznana za w pełni zadowalającą jako przedstawienie jedności osoby Jezusa. Ci spośród nich, którzy opierali się na świadectwie Arystotelesa, że dla platoników dusza i ciało są jednym, byli również świadomi, że Arystoteles ubolewał, iż żaden z platoników nie wyjaśnił „na mocy czego [...] dusza i ciało [...] są jednym”⁸⁴.

U Tertuliana jako pierwszego znajdujemy wpływ dyskusji filozoficznych dotyczących fizycznego zjednoczenia:

Jeśli Logos stał się ciałem przez przemianę i mutację substancji, substancja Jezusa będzie więc wynikiem dwóch składników – ciała i ducha, rodzajem mieszaniny (*mixtura*), tak jak elektrum pochodzi ze złota i srebra; mieszanina ta zaczyna nie być ani złotem, tj. duchem, ani srebrem, tj. ciałem, ponieważ jeden składnik jest zmutowany przez drugi i powstaje trzecia substancja... *tertium quid*⁸⁵.

Z faktu, że Tertulian nazywa wynik mieszaniny „*tertium quid*”, można wywnioskować, że używa tego terminu raczej w znaczeniu arystotelesowskim niż stoickim. Nieco dalej Tertulian stwierdza:

Gdyby jednak chodziło tu o *tertium quid*, o coś zmieszanego (*confusum*) z obu, jak w przypadku elektrum, to nie byłoby tak wyraźnych dowodów na istnienie którejkolwiek z substancji⁸⁶.

Jasne jest, że w przytoczonym tekście termin „*confusum*” nie został użyty w znaczeniu technicznym, gdyż słowo „*confusio*” jest stosowane, by określić wynik czegoś, co już nie może zostać rozłączone,

84 Arystoteles, *Metaphysica* XII 10, 1075b, 34–36.

85 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 27, PL 2, 191AB.

86 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 27, PL 2, 191C.

jeśli chodzi o składniki, które tę rzeczywistość tworzą, jak tetrafarmaceutyk. Prawdopodobnie w języku potocznym elektrum było nazywane „pomieszaniem”, ponieważ rozkład elektrum na złoto i srebro wymagał skomplikowanej procedury, która mogła być przeprowadzona z wielkim trudem i to tylko przez ekspertów. Tertulian chce zatem powiedzieć, że zjednoczenie Słowa i ciała w Jezusie nie może być rozumiane analogicznie do połączenia srebra i złota w elektrum, niezależnie od tego, czy to zjednoczenie w elektrum jest technicznie nazywane „zmieszaniem”, czy popularnie „pomieszaniem” (konfuzją). Ale w takim razie, o co tu chodzi?

Istnieją dwie odpowiedzi. Po zacytowaniu kilku fragmentów biblijnych na poparcie swojego twierdzenia Tertulian konkluduje:

Wyraźnie widzimy podwójny stan (*statum*) Boga i człowieka, nie pomieszany (*non confusum*), ale połączony (*coniunctum*) w jednej osobie, w Jezusie⁸⁷.

W ten sposób zjednoczenie Słowa i ciała w Jezusie jest pojmowane analogicznie do tego, co Tertulian nazywa „koniunkcją”, a jest to termin, który tłumaczy greckie słowo *συνάφεια*, które z kolei ma to samo znaczenie, co grecki termin, który oznacza „złożenie” (*compositio*) i nałożenie czegoś na coś (*iuxtapositio*).

Po drugie: Tertulian stwierdza, że Jezus „urodził się jako człowiek zmieszany (*mixtus*) z Bogiem”, lub że „miesza (*miscente*) w sobie człowieka i Boga”⁸⁸. Ponieważ w pierwszym fragmencie Tertulian wyklucza „mieszanie” w technicznym sensie arystotelesowskim, należy stwierdzić, że użył słowa „mieszanie” albo w sensie nietechnicznym, albo w znaczeniu stoickim. Wiemy, że w sensie nietechnicznym termin „mieszanie” jest czasami nieprecyzyjnie używany w znaczeniu „kompozycji” (złożenia, połączenia), a nawet w sensie stoickim oznacza „kompozycję” (złożenie, połączenie)

87 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Praxean* 27, PL 2, 215B.

88 Tertullianus Carthaginensis, *Adversus Marcionem* 2, 27, PL 2, 345A.

niedostrzegalnych części. Dlatego możemy powiedzieć, że termin „mieszanina” jest tutaj używany w znaczeniu „kompozycji”.

Potwierdza to Nowacjan, którego zależność od Tertuliana jest dobrze znana. Mówi on bowiem:

Jeśli chodzi o substancję ciała Jezusa, nie mówimy, że jest On tylko i wyłącznie człowiekiem, ale twierdzimy, że ze względu na fakt, że boskość Słowa jest zmieszana (*permixta*) w tej samej materialności, jest On także Bogiem, jak mówi Pismo⁸⁹.

W innym zaś fragmencie:

Kiedy [Słowo] przyjmuje świętą rzecz [człowieka] i łączy (*connectit*) syna człowieczego ze sobą i przyciąga go do siebie, przez swoje połączenie (*connexione*) i związane z nim przemieszanie (*permixione sociata*), staje się jego przyczyną i czyni go Synem Bożym⁹⁰.

Potem dodaje:

Syn Boży złączył (*sociavit*) i połączył (*iunxit*) ze sobą syna człowieczego w taki sposób, że podczas gdy syn człowieczy przylgnął (*adhaeret*) w swoim narodzeniu do Syna Bożego, przez to przemieszanie (*permixione*) otrzymał, jako gwarancję i pochodną, to, czego z własnej natury nie mógł posiadać⁹¹.

W tych cytatach terminy „*permixta*” i „*permixio*” oraz słowa „*connectere*”, „*sociare*”, „*iungere*”, „*adhaerere*” i „*sociatio*” są używane zamiennie, a zwrot „*permixio*” nabiera znaczenia pod wpływem terminu „*sociata*”. Słowo „*societas*”, podobnie jak termin „*coniunctio*”, zwykle tłumaczy greckie słowo „*συνάφεια*”, a zatem oznacza „kompozycję” lub „nałożenie” (*iuxtapositio*). „Kompozycja” jest więc tym,

89 Novatianus, *De Trinitate* 11, PL 3, 903C.

90 Novatianus, *De Trinitate* 24 (19), PL 3, 933C.

91 Novatianus, *De Trinitate* 934B.

co Tertulian rozumie przez „połączenie” i „zmieszanie”, terminy, których używa do opisanie unii – zjednoczenia.

Wniosek z naszych wywodów jest taki, że Tertulian nie mógł użyć terminu „połączenie” (*coniunctio*) w dosłownym znaczeniu „kompozycji” lub „nałożenia” (*iuxtapositio*), podobnie jak nie mógł użyć terminu „mieszanina” dosłownie w sensie arystotelesowskim lub stoickim. Dlatego używa terminów „połączenie” i „mieszanina” nieprecyzyjnie, w sensie „przewagi”, tak że po zjednoczeniu Logos jest zarówno naturą, jak i osobą, podczas gdy ciało jest tylko naturą.

Analogii „przewagi”, ukrytej pod terminem „mieszanina” lub „kompozycja”, używają także św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Grzegorz z Nyssy, św. Augustyn i Nemezjusz z Emesy⁹².

Wyjaśniając, w jaki sposób bóstwo jest zjednoczone z ludzkim ciałem i duszą, aby stanowić jedną osobę w Chrystusie, Augustyn używa analogii „przewagi” (dominacji). Po omówieniu analogii zjednoczenia ciała i duszy tworzących jedną osobę w człowieku dodaje, że czytelnik mógłby to zrozumieć,

gdyby mógł uwolnić się od koncepcji mieszaniny zaczerpniętej ze zwykłego zachowywania się ciał, zgodnie z którą to koncepcją dwa płyny zwykle mieszają się ze sobą w taki sposób, że ani jeden, ani drugi nie zachowują swojego pierwotnego charakteru, chociaż przecież wśród ciał światło po zmieszaniu z powietrzem pozostaje nietknięte⁹³.

Fragment ten ujawnia wpływy Arystotelesa, stoików i Aleksandra z Afrodyzji. Pierwsza część tego cytatu odzwierciedla arystotelesowskie użycie terminu „mieszanie”, w wyniku którego powstaje *tertium quid*. Natomiast stwierdzenie, że „światło po zmieszaniu z powietrzem pozostaje nietknięte” (pomimo użycia tu terminu „zmieszane”), odzwierciedla sprzeciw Aleksandra wobec stoików. Ogień bowiem i żelazo, a także światło i powietrze nie tworzą

92 Por. H. A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, t. I, Brescia 1978, s. 350.

93 Augustinus Hipponensis, *Epistula* 137, 3, 11.

„mieszaniny”, ale raczej „przewagę”, w której silniejszy element, światło, pozostaje niezmieniony, a jedynie słabszy element, powietrze, ulega zmianie.

Zakończenie

Wyłącznie semickie chrześcijaństwo nigdy nie istniało, ponieważ od III wieku przed Chr. judaizm również podlegał bezpośrednim i pośrednim wpływom hellenizmu, zarówno w Palestynie, jak i jeszcze bardziej w diasporze (zwłaszcza w Aleksandrii), o czym świadczą choćby tłumaczenie Biblii na język grecki (*Septuaginta*) i żydowscy autorzy, tacy jak przede wszystkim Filon z Aleksandrii (20 przed Chr. – 42 po Chr.).

Fakt ten potwierdzają również pisma Nowego Testamentu. Pierwszymi bowiem osobami nawróconymi w Jerozolimie na chrześcijaństwo podczas święta Pięćdziesiątnicy byli zhellenizowani Żydzi pochodzący z diaspory śródziemnomorskiej i Bliskiego Wschodu (por. Dz 2). Na ateńskim Areopagu św. Paweł przedstawił swoją „nową doktrynę” filozofom epikurejskim i stoickim, a dopiero, gdy zaczął mówić o zmartwychwstaniu umarłych, „niektórzy szydzili, a inni mówili: «Posłuchamy cię o tym innym razem»” (Dz 17, 17–33).

Pomimo wielu kuszących podobieństw występujących w filozofii (np. idea transcendencji Jednego [ἕν, *Unum*], trzech hipostaz, najwyższego dobra, demiurga, boskiego Logosu i logosu świata, νοῦς, duszy, cnót i przebóstwienia) chrześcijańskie doktryny *creatio ex nihilo*, Boga wcielonego, zmarłego i zmartwychwstałego dla naszego zbawienia oraz gotowość chrześcijan do podążania za Nim nawet do męczeństwa z nadzieją na zmartwychwstanie, pozostawały dla pogan niemożliwym do przyjęcia skandalem.

Dlatego też niektórzy teologowie, acz nieliczni, byli całkowicie przeciwni wszelkiej kulturze hellenistycznej. W *Apologeticum* Tertulian odrzucił użycie terminu „filozofia” w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej, a w *De praescriptione haereticorum* przyjął Kol 2, 8 jako punkt wyjścia do utożsamienia filozofii ze źródłem

herezji. Większość natomiast Ojców łacińskich (oraz także i greckich) traktowała filozofię jako narzędzie propedeutyczne do zgłębiania i głoszenia wiary chrześcijańskiej, jak dla przykładu Mariusz Wiktoryn, Hieronim, Augustyn, Boecjusz, Kasjodor i wielu innych. Wspaniałym przykładem pozytywnego podejścia Ojców do nauki i kultury świeckiej jest właśnie wspomniany Kasjodor, który uważał, że pomiędzy wiedzą świecką a teologią zachodzi ścisłe powiązanie. Nauka bowiem świecka (mądrość pogańska) jest ściśle połączona z Pismem świętym, które jest dla niej źródłem. Paganie nie są twórcami tej ich mądrości, gdyż zaczerpnęli ją z Pisma świętego, a więc nie są prawowiernymi właścicielami tego, co głoszą. Mądrość więc świecka powinna służyć chrześcijańskiej prawdzie. Sztuki wyzwolone ułatwiają zrozumienie Pisma świętego, a więc jawi się tu konieczność znajomości wiedzy świeckiej. Kasjodor stwierdza, że Ojcowie nie krytykują zgłębiania wiedzy pogańskiej, lecz ją znają i wykorzystują. Cyprian z Kartaginy, Laktancjusz, Mariusz Wiktoryn, Hilary z Poitiers, Ambroży, Optat z Milewy, Hieronim, Augustyn i wielu innych byli wspaniałymi znawcami kultury świeckiej i ją wykorzystywali w teologii. By ułatwić poznanie myśli świeckiej (pogańskiej), Kasjodor stworzył w *Vivarium* cenną bibliotekę.

Nie wolno zapominać, że pogląd, iż cały pierwotny Kościół był przeniknięty filozofią, z wyjątkiem kilku zastrzeżeń, nie jest możliwy do utrzymania. Z pewnością wybitni teologowie, którzy stworzyli wielką starożytną literaturę chrześcijańską i wywarli decydujący wpływ na sobory, wykorzystali do opracowania teologii swoje klasyczne wykształcenie zdobyte podczas studiów filozoficznych. Z drugiej jednak strony, każde nawet małe centrum cesarstwa miało swojego biskupa, który brał udział w synodach. Począwszy od III wieku, wielu biskupów otrzymało w klasztorach wykształcenie wyłącznie biblijne, inni mieli niewielkie wykształcenie lub nie posiadali go wcale, a niektórzy nie byli w stanie nawet się podpisać. Ale poza samymi imionami niewiele lub nic o nich nie wiadomo, a z wyjątkiem Epifaniusza z Salaminy (310/320–403), prawie żaden z nich nigdy niczego nie napisał. Jednakże w ciągu stuleci wielkich

kontrowersji, zwłaszcza pod wpływem mnichów, opozycja wobec filozofii rosła.

Od IV do VII wieku wykorzystanie pojęć filozoficznych stało się szczególnie ważne dla rozwoju teologii trynitarniej i chrystologii. Od tego czasu debaty teologów i wielkich soborów tamtego okresu wręcz obracały się wokół czysto filozoficznych słów i formuł wziętych z ówczesnej kultury i filozofii. Tak więc współczesne studia nad kulturą wczesnochrześcijańską muszą badać związek między filozofią a chrześcijaństwem i ich wzajemne wpływy w kontekście kultury starożytnego świata.

Abstrakt

Kultura i filozofia pogańska w myśli łacińskich Ojców Kościoła

Nie jest sprawą łatwą mówić o stosunku Ojców Kościoła do kultury i filozofii pogańskiej, gdy podzielimy ich na łacińskich i greckich, gdyż jest to sztuczny podział. Obie te bowiem strefy językowo-kulturowe miały to samo spojrzenie na ówczesną kulturę i filozofię i obficie z nich czerpały. Zachodzą też ścisłe powiązania między Ojcami wschodnimi i zachodnimi; bez jednych nie sposób pojąć wywodów tych drugich. Mając jednak za zadanie przedstawienie myśli tylko Ojców łacińskich, staraliśmy się to zrobić, o ile to było możliwe, bez niepotrzebnej i wprowadzającej na manowce „wiewidekacji”. Niektórzy teologowie, acz nieliczni (np. Tertulian), byli całkowicie przeciwni kulturze hellenistycznej. Większość jednak Ojców łacińskich (oraz także i greckich) traktowała filozofię jako narzędzie propedeutyczne do zgłębiania i głoszenia wiary chrześcijańskiej. Wspaniałym przykładem pozytywnego podejścia Ojców łacińskich do nauki i kultury świeckiej był Kasjodor, który uważał, że pomiędzy wiedzą świecką a teologią zachodzi ścisłe powiązanie. Nauka bowiem świecka (mądrość pogańska) jest ściśle połączona z Pismem świętym, które jest dla niej źródłem. Mądrość więc świecka powinna służyć chrześcijańskiej prawdzie. Cyprian z Kartaginy, Laktancjusz, Mariusz Wiktorzyn, Hilary z Poitiers, Ambroży, Optat z Milewy, Hieronim, Augustyn, Boecjusz, Kasjodor i wielu innych byli wspaniałymi znawcami kultury świeckiej i ją wykorzystywali w teologii. Pogląd jednak, iż cały pierwotny Kościół był przeniknięty filozofią, z wyjątkiem kilku zastrzeżeń, nie jest możliwy do utrzymania. Wybitni teologowie korzystali ze swojego klasycznego wykształcenia. Od IV do VII wieku użycie pojęć filozoficznych było szczególnie ważne dla rozwoju teologii trynitarnej i chrystologii. Od tego czasu debaty teologów i wielkich soborów tamtego okresu obracały się wokół czysto filozoficznych słów i formuł wziętych z ówczesnej kultury i filozofii. Współczesne studia nad filozofią i kulturą wczesnochrześcijańską muszą badać związek między filozofią a chrześcijaństwem oraz ich wzajemne wpływy w kontekście kultury starożytnego świata.

Słowa kluczowe: patrologia, łacińscy ojcowie Kościoła, Kasjodor, starożytna kultura łacińska, filozofia pogańska

Abstract

Pagan culture and philosophy in the thought of the Latin Church Fathers

It is not easy to talk about the attitude of the Church Fathers toward pagan culture and philosophy when we divide them into Latin and Greek, as this is an artificial division. Both of these linguistic and cultural zones shared the same view of the culture and philosophy of the time and drew abundantly from it. There are also close links between the Eastern and Western Fathers; without the one, it is impossible to comprehend the arguments of the other. However, having the task of presenting the thinking of the Latin Fathers alone, we have tried to do so, as far as possible, without making unnecessary and misleading “vivisection.” Some theologians, albeit few (e.g., Tertullian), entirely opposed Hellenistic culture. However, most Latin Fathers (and Greek Fathers) regarded philosophy as a propaedeutic tool for exploring and proclaiming the Christian faith. A great example of the Latin Fathers’ positive approach to secular science and culture was Cassiodorus, who believed there was a close connection between secular knowledge and theology. *The secular sciences and pagan wisdom* are closely connected to Scripture, which is the source of it. Secular wisdom, therefore, should serve Christian truth. Cyprian of Carthage, Lactantius, Marius Victorinus, Hilary of Poitiers, Ambrose, Optatus of Mileva, Jerome, Augustine, and many others were great experts in secular culture and used it in theology. The view that the entire early Church was permeated by philosophy, except for a few caveats, is not tenable. Prominent theologians made use of their classical training. From the fourth to the seventh century, philosophical concepts were vital for the development of Trinitarian theology and Christology. From this time onwards, the debates of the theologians and the great councils of that period revolved around purely philosophical words and formulas taken from the culture and philosophy of the time. Contemporary studies of early Christian philosophy need to explore the relationship between philosophy and Christianity as a phenomenon of mutual influence in the context of the many connections with the entire ancient world.

Keywords: patrology, Latin church fathers, Cassiodorus, ancient Latin culture, pagan philosophy

Andrzej Gieniusz CR

Żydowska i grecka kultura św. Pawła jako instrumentarium w przekazie Ewangelii

Termin „wielokulturowość” czy „międzykulturowość” (*interculturality*), będący przedmiotem niniejszej refleksji w odniesieniu do św. Pawła, jest neologizmem pochodzenia angielskiego (lub hiszpańskiego). Zaczęto go używać w 1975 roku głównie w dziedzinie pedagogiki, aby opisać zjawisko międzynarodowych wymian młodzieży, ale z biegiem czasu znalazł zastosowanie w debacie filozoficznej i teologicznej. W swoich dwóch znaczeniach (pasywnym: współistnienie elementów lub osób należących do różnych kultur, oraz aktywnym: zestaw inicjatyw mających na celu rozwijanie wiedzy o kulturach i sposobach życia różnych od własnego), neologizm ten reprezentuje jednak rzeczywistość, która jest znacznie starsza niż samo słowo. W rzeczywistości można ją znaleźć nie tylko u zarania chrześcijaństwa, przypadek Pawła z Tarsu jest być może najbardziej emblematyczny¹, ale w praktyce

1 O innym, również emblematycznym przypadku mówi niedawne studium M. Hadas-Lebel, *Juif ou Grec? Le cas Philon et le cas Paul*, „Revue des études juives” 176 (2017) nr 1–2, s. 175–187.

wszędzie tam, gdzie różne kultury spotykają się ze sobą, a czasem ostro nawet zderzają².

W przypadku Apostoła Narodów oczywistym anachronizmem byłoby mówienie o aktywnym znaczeniu tego słowa, jak gdyby pełnił on funkcję jakiegoś mediatora kulturowego *ante tempore*. Jednak nawet w swoim biernym znaczeniu, Pawłowa „wielokulturowość”, podobnie jak niemal wszystko inne w jego byciu i działaniu, odznacza się niezwykle oryginalnością³. Prowizorycznie można by ją zdefiniować w następujący sposób: w przypadku Pawła z Tarso wielokulturowość nie opisuje po prostu sytuacji osoby, która znalazła się w środku różnych kultur i musiała sobie jakoś radzić w tej sytuacji, ale współistnienie różnych kultur w tej samej osobie. W rzeczywistości bowiem Paweł łączy w swojej osobie cechy życia różnych etniczno-kulturowych (a nawet religijnych) starożytnego świata, ze wszystkimi możliwościami i trudnościami, jakie taka sytuacja oferuje i stwarza⁴.

Same pisma św. Pawła wyraźnie świadczą o wpływie, jaki jego (1) żydowskie wychowanie; (2) otaczająca go kultura grecko-rzymska; (3) jego chrześcijańskie doświadczenie wywarły na jego sposób myślenia i działania. To samo potwierdzają egzegeci, którzy studiują Jego pisma. Nicholas T. Wright na przykład rozpoczyna swoje dzieło *Paul: In Fresh Perspective*, odnosząc się do oscylacji każdego

2 Por. R. Penna, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo 2001, s. 11–40.

3 Na temat oryginalności myślenia i działania Pawła, uznawanej i podziwianej nawet przez lewicowego i ateistycznego filozofa, jakim jest A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 1997, por. szczególnie tekst C. G. Arbiol, *La novedad de Pablo en el Judaismo de su tiempo. Un debate que no acaba*, „Revista Bíblica” 81 (2019) nr 1–2, s. 91–117 oraz G. Barbaglio, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, Bologna 2004, s. 57–68, a zwłaszcza epitety „outsider”, „niewygodny” i „uciążliwy” wielokrotnie używane przez G. Biguzziego w przedmowie do tomu *Paolo di Tarso. Figura, opera, ricezione*, a cura di A. Gieniusz, Città del Vaticano 2009, s. 9–14 (Percorsi culturali 20).

4 Por. S. E. Porter, *Paul as Jew, Greek, and Roman: an Introduction*, [w:] S. E. Porter, *Paul: Jew, Greek, and Roman*, Leiden 2008, s. 1 (Pauline Studies 5).

z tych trzech elementów w życiu Pawła, opisuje je jako „narracje wielokrotne, nakładające się na siebie, a czasem nawet sprzeczne”⁵. W *The Paul Quest* Ben Witherington zauważa natomiast znaczenie (i niepewność) żydowskiego, rzymskiego i chrześcijańskiego pochodzenia Pawła i bada każde z nich w rozdziale zwięźle zatytułowanym „Trójca tożsamości Pawła”⁶. Przegląd ostatnich wprowadzeń do postaci i dzieła Pawła⁷ tylko potwierdza taki osąd: dla dzisiejszych badaczy Apostoł Narodów jest człowiekiem wielu kultur i języków, prawdziwym przykładem wielokulturowości. Skoro zatem wszyscy zgadzają się co do tego wielorakiego wpływu różnych kultur na życie i działalność naszego Protagonisty, ważne staje się raczej pytanie nie o to, czy, ale o to, która z tych kultur jest pierwotna lub dominująca⁸. Przyjrzyjmy się zatem nieco bardziej szczegółowo składowym tego problemu.

5 N. T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective*, Minneapolis 2006, s. 6.

6 B. Witherington, *The Paul Quest. The Renewed Search for the Jew of Tarsus*, Downers Grove 1998, s. 52.

7 Zob. na przykład w języku włoskim A. Sacchi, *Il pensiero di Paolo; origine e sviluppi*, [w:] A. Sacchi, *Lettere Paoline e altre lettere*, Leumann 1996, s. 73–78 (Logos 6); A. Pitta, *Paolo. La vita. Le lettere. Il suo Vangelo*, Cinisello Balsamo 1997; S. Romanello, *Paolo. La vita. Le lettere. Il pensiero teologico*, Cinisello Balsamo 2018, s. 29–47; F. Bianchini, *L'Apostolo Paolo e le sue lettere. Introduzione al Corpus Paulinum*, Città del Vaticano 2019, s. 20–31. Tego samego zdania są również autorzy anglojęzyczni: R. Wallace, W. Williams, *The Three Worlds of Paul of Tarsus*, London 1994; S. E. Porter, A. W. Pitts, *Paul's Bible, his Education and his Access to the Scriptures of Israel*, „Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism” 5 (2008), s. 9–41; C. J. Roetzel, *The Letters of Paul: Conversations in Context*, Louisville³1991, s. 19–58; J. B. Polhill, *Paul and His Letters*, Nashville 1999; D. G. Horrell, *An Introduction to the Study of Paul*, London²2006; S. E. Porter, *Paul's World*, Leiden–Boston 2003.

8 Tak na przykład F. Bianchini, *L'Apostolo Paolo e le sue lettere*, dz. cyt., s. 20. Por. również A. Pitta, *Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline*, „RSB” 2 (2011), s. 43–44.

1. Tars czy Jerozolima

Tym tytułem nawiązuję do dobrze znanej publikacji Willema van Unnika⁹, który zdecydowanie opowiedział się za żydowskością Pawła z Tarsu z jednoczesnym zepchnięciem na drugi plan jego hellenizmu, jeśli nie za praktyczną wyłączością jego żydowskiego pochodzenia. Dzisiaj żaden badacz apostoła nie byłby tego tak pewien. Oczywiście nikt nie kwestionowałby faktu, że Paweł był Żydem. Tuzin autobiograficznych fragmentów, jakie znajdujemy w jego listach¹⁰, z których Flp 3, 5–6 jest być może najbardziej emblematyczny, potwierdza to ponad wszelką wątpliwość. W tym świadectwie Paweł przedstawia się jako obrzezany ósmego dnia, dokładnie tak, jak nakazuje Kpł 12, 3 i 17, 12, a zatem jako pochodzący z rodziny ściśle przestrzegających prawa Żydów. Co więcej, wskazuje w ten sposób, iż nie pochodzi nawet od prozelitów, ale od rodziców, którzy należeli do Izraela z krwi i kości¹¹. Ponadto, jego przodkowie należeli do plemienia Beniamina, tj. plemienia pochodzącego od syna Jakuba urodzonego w Palestynie, z którego wywodził się również pierwszy król, Saul, i które cieszyło się szczególnym szacunkiem w judaizmie, ponieważ na jego terytorium znajdowała się Jerozolima i sama świątynia (Jk 1, 21). Paweł nie jest więc po prostu jednym z diaspory, obcym w ziemi świętej. Wręcz przeciwnie, może być dumny ze szlachetności swojego pochodzenia¹². Nie był też obcy dla świętego języka Izraela: Żyd z Żydów oznacza Żyda, który znał hebrajski lub przynajmniej aramejski, lub przynajmniej jest określeniem potomka Żydów, którzy mówili tym

9 W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem? The City of Paul's Youth*, London 1962.

10 Rz 11, 1.13; 15, 15; 1 Kor 9, 1–2; 9, 21–22; 15, 9–10; 2 Kor 11, 22; Gal 1, 13–14; 2, 19–20; Flp 3, 5–6.

11 Por. J.-N. Aletti, *Saint Paul. Epître aux Philippiens*, Paris 2005, s. 232.

12 Duma Pawła ze swojego pochodzenia od Beniamina jest również potwierdzona przez fakt, że powraca on do tematu swego plemienia również w liście do Rzymian (11, 1).

językiem. Tak czy inaczej, Paweł przedstawia siebie jako stuprocentowego Żyda¹³.

W swojej edukacji (*paideia*), jak ukazuje studium jego technik egzegetycznych¹⁴, a także w sposobie, w jaki przeżywał judaizm, Paweł był faryzeuszem, więcej, faryzeuszem, który prześladował Kościół, wykraczając poza to, co było wymagane, aby gorliwie chronić swoją etniczną wiarę przed tymi, którzy jej zagrażali; i kimś, kto doskonale przestrzegał prawa nakazanego przez Torę. Zauważmy ponadto, że nie tylko sam Paweł mocno identyfikował się z judaizmem, ale jego współcześni krytycy (niechrześcijańscy Żydzi, chrześcijańscy Żydzi lub poganie) nigdy nie kwestionowali takiej identyfikacji. Wyzwania dla żydowskości osoby i teologii Pawła, w rzeczywistości, pojawiły się dopiero w tej części starożytnej literatury, która pojawiła się w judeochrześcijańskim kościele, a która dziś nosi nazwę Pseudo-Klementyńskiej, datowanej na lata 320–380 n.e.¹⁵.

Podsumowując, etnicznie i religijnie Paweł był Żydem, a nawet wyjątkowym Żydem, pod wieloma względami zaawansowanym w ówczesnej kulturze żydowskiej. Dla zilustrowania tej wyjątkowości wystarczy jego wyznanie: „przewyższając w judaizmie większość swoich rówieśników i rodaków, zaciekle w podtrzymywaniu tradycji ojców” z listu do Galatów (1, 14). Czy to jest jednak pełny obraz? Grecko-rzymska strona Apostoła Pogan byłaby jedynie drugorzędna lub nawet nieistotna?

13 Por. F. Bianchini, *L'elogio di sé in Cristo. L'utilizzo della periautologia nel contesto di Filippesi 3,1–4,1*, Roma 2006, s. 71–72 (Analecta Biblica 164).

14 Por. pionierską pracę P. Basta, *Gezerah Shawah. Storia, forme e metodi dell'analogia biblica*, Roma 2006 (Subsidia Biblica 26).

15 Więcej na ten temat M. L. Soards, *Following Paul along the Way of the Parting of Judaism and Christianity*, „Biblica” 100 (2019) nr 2, s. 251–253 oraz G. Rizzi, *Paolo contestato da rabbini e giudeo-cristiani, strumentalizzato dagli gnostici e riletto nelle tradizioni apocrife*, [w:] *Paolo di Tarso. Figura, opera, ricezione*, dz. cyt., s. 105–186.

2. Tars oraz Jerozolima

Powyższe sformułowanie nawiązuje natomiast do tytułu doktoratu napisanego kilka lat temu na Papieskim Uniwersytecie Urbaniana na temat podwójnej kultury Pawła Apostoła przez Marca Rastoina¹⁶. Autor twierdzi, że Paweł pozostałby nierozwiązywalną enigmą, gdyby przykuć go do jednej tylko kultury i że tylko spójnik „oraz” pomiędzy Tarsem a Jerozolimą, a nie „lub” van Unnika oferuje właściwą perspektywę, aby móc go zrozumieć.

Dyskusja na temat tego, w jaki sposób Paweł był Greko-Rzymianinem, jest jednak nieco trudniejsza. Poza historyczną wiarygodnością lub jej brakiem jego rzymskiego obywatelstwa, które, moim zdaniem, w każdym razie reprezentowałoby bardziej fakt biograficzny niż wpływ kulturowy i religijny¹⁷, przeprowadzono kilka badań, które jasno wykazały, że nie możemy dziś myśleć o judaizmie z I wieku naszej ery w kategoriach jego wyraźnego odróżnienia od hellenizmu. Rzeczywiście, niezależnie od tego, czy mówimy o judaizmie w Palestynie czy w diasporze¹⁸, nie można zaprzeczyć,

16 M. Rastoin, *Tarse et Jérusalem. La double culture de l'Apôtre Paul en Galates* 3,6–4,7, Roma 2003.

17 Kilku interpretatorów próbowało ostatnio podkreślić ten aspekt tożsamości Pawłowej w ramach antyimperialnej lektury twórczości literackiej apostoła. Słabością takiej interpretacji jest fakt, że terminy cytowane na poparcie takiego odczytania (syn Boży, zbawiciel, łaska, chwała, ewangelia) są w rzeczywistości używane na dwa bardzo różne sposoby w propagandzie imperialnej i przez samego Pawła. Por. J. White, *Anti-Imperial Subtexts in Paul: An Attempt at Building a Firmer Foundation*, „Biblica” 90 (2009) nr 3, s. 305–333, zwłaszcza s. 311–315. Nieco bardziej optymistyczny co do wpływów rzymskich jest F. Bianchini, który widzi w nim źródło Pawłowego uniwersalizmu i jego otwartości na różne narody. Por. jego *L'Apostolo Paolo e le sue lettere*, dz. cyt., s. 25–27.

18 Por. jednak użyteczną precyzację A. Pitta, *Sistemi argomentativi e topologie...*, dz. cyt., s. 45–46: „Być może z pewną przesadą, M. Hengel zidentyfikował judaizm palestyński jako hellenistyczny, podczas gdy R. Penna i G. Jossa uważają, że właściwe jest odróżnienie judaizmu palestyńskiego od judaizmu diaspory, nawet jeśli ocena cech odróżniających jeden od drugiego pozostaje trudna jak zawsze”.

że w obu sytuacjach istniały znaczny kontakt kulturowy i asymilacja z kulturą hellenistyczną.

Te próby oceny wpływu hellenizmu na judaizm rzucają również nieco światła na kwestię greckości Pawła. Chociaż był Żydem, a nawet, jak właśnie widzieliśmy, doskonałym Żydem, przeżył znaczną część swojego życia – nawet podczas pobytu w Jerozolimie¹⁹ – w szerszym świecie grecko-rzymskim, pod wpływem kultury i praktyk hellenistycznych pod wieloma względami i na różnych poziomach. Jego listy są pisane po grecku (przez skrybę lub przez niego samego, ale osobiście „podpisane” po grecku²⁰). W swoich pismach cytuje Biblię grecką oraz akceptuje i dostosowuje do chrześcijańskich słuchaczy grecko-rzymską formę listu²¹. Wiele z jego systemów argumentacyjnych, jak również jego topologie należą do popularnej kultury grecko-rzymskiej²². Jeśli następnie zwrócimy się do Dziejów Apostolskich, ich autor czterokrotnie odnotowuje, że Paweł urodził się w Tarsie w Cylicji (Dz 9, 30; 11, 25; 21, 29; 22, 3), czyli w mieście znanym z tradycji filozoficznych i edukacyjnych, w centrum kultury greckiej²³. Informacja ta, w przeszłości nie uważana za zbyt wiarygodną, dziś nie jest przez nikogo poważnie kwestionowana, ani dlatego, że Łukasz, gdyby chciał ją wymyślić od zera, postąpiłby wbrew swoim teologicznym interesom, które były ściśle związane z centralną pozycją Jerozolimy, ani dlatego, że pochodzenie Pawła z Tarsu wydają się potwierdzać nawet

19 Por. M. Hengel, *L'ellenizzazione della Giudea nel I secolo d. C.*, Brescia 1993 oraz rozdział *La Gerusalemme di lingua greca e la formazione sinagogale greca* jego *Il Paolo precristiano*, Brescia 1992, s. 139–152.

20 Na temat znaczenia czytania, a tym bardziej pisania po grecku, umiejętności nie dla wszystkich dostępne w starożytnym świecie, zob. C. Keith, „*In My Own Hand*”: *Grapho-Literacy and the Apostle Paul*, „*Biblica*” 89 (2008) nr 1, s. 39–58.

21 Por. H.-J. Klauck, *Ancient Letters and the New Testament. A guide to context and Exegesis*, Waco, Texas 2006, s. 300–334.

22 Por. A. Pitta, *Sistemi argomentativi e topologie...*, dz. cyt., s. 62–88.

23 Na temat Tarsu jako metropolii kulturowej z licznymi odniesieniami do starożytnych świadectw, zob. M. Hengel, *Il Paolo precristiano*, dz. cyt., s. 23–32 lub J. Murphy-O'Connor, *Paul. A Critical Life*, Oxford–New York 1997, s. 33–35.

jego własne listy, gdy np. w Ga 2,21 odnotowuje, że po pierwszym spotkaniu z Kefasem wycofał się do regionów Syrii i Cylicji (por. Dz 9, 30)²⁴. Trudniejszym problemem do rozwiązania pozostaje natomiast długość pobytu Pawła w Tarsie, a co za tym idzie, rodzaj hellenistycznego wykształcenia, jakie tam mógł otrzymać. Odpowiadając na to pytanie, należy przynajmniej stwierdzić, że nie jest to wcale pewne, jak przypuszczał van Unnik, że Paweł przybył do Jerozolimy we wczesnym dzieciństwie. I z pewnością nie można wyciągnąć takiego wniosku na podstawie informacji zawartych w *Dziejach Apostolskich*. Jak słusznie bowiem zauważa Martin Hengel, sam Łukasz bardzo celowo „umieszcza obok siebie doskonale opanowanie przez Pawła języków greckiego i aramejskiego oraz jego dorastanie w Jerozolimie. W ten sposób demonstruje on podwójny charakter swojego bohatera, gdzie na pierwszy plan wysuwa się element grecki”²⁵. Zarówno w hipotezie, że Paweł, zanim udał się do Jerozolimy na swoje faryzejskie szkolenie, kształcił się w Tarsie, przynajmniej na poziomie gimnazjum, co tłumaczyłoby jego posługiwanie się nie tylko mówioną, ale i pisaną greką, jak i w hipotezie, że otrzymał takie wykształcenie w samej Palestynie, znacznie bardziej zhellenizowanej, niż przypuszczano kilkadziesiąt lat temu, faktem pozostaje, że nie był on osobą należąca do jednego świata. W taki czy inny sposób miał szczęście być wystawionym na różnorodne wpływy, od wielokulturowości po wielojęzyczność. I ta szerokość greckiego wymiaru jego egzystencji nie ogranicza się do i niekoniecznie zależy od miejsca jego narodzin. Zamiast tego jest to kompleks kulturowych elementów hellenizmu (takich jak życie i organizacja społeczna), językowych (takich jak używanie języka greckiego i greckiej literatury) oraz politycznych (w świecie, który został podbity i zjednoczony przez Aleksandra Wielkiego,

24 Por. ostatnio S. Romanello, *Paul. La vita – Le Lettere – Il pensiero teologico*, Ciniello Balsamo 2018, s. 29–31.

25 M. Hengel, *Il Paolo precristiano*, dz. cyt., s. 100–101.

zanim wpadł w ręce Rzymian)²⁶. Poważne traktowanie tej kulturowej wielości Pawła nie oznacza jedynie preferowania spójnika „oraz” zamiast „lub” pomiędzy Tarsem a Jerozolimą. Uznanie jego wielokulturowości jest przede wszystkim *conditio sine qua non*, aby móc zrozumieć argumenty i przesłanie jego listów, jak to się okazało w przypadku listu do Galatów przez wspomnianego Marca Rastoina. Wielokulturowość Pawła jest również ważnym czynnikiem, jeśli nie najważniejszym czynnikiem, dzięki któremu można wyjaśnić, dlaczego „najmniejszy z apostołów, niegodny zwać się apostołem” (1 Kor 15, 9), a nie jednym z dwunastu, stał się największym misjonarzem pierwotnego Kościoła²⁷.

Chcąc sięgnąć jeszcze głębiej, to właśnie wielokulturowość Apostoła Pogan jest kluczem wyjaśniającym głębię i ostrość jego zrozumienia Ewangelii, która, owszem, zawsze jest Ewangelią Jezusa Chrystusa, ale która musi przejść przez niepokoje naszego serca, naszego języka i naszej kultury. Bez wchodzenia w szczegóły, wystarczy w tym miejscu zacytować Romano Penna: „Do judaizmu i tylko do niego należy najważniejsza kategoria zmartwychwstania, stosowana zarówno do Jezusa, jak i chrześcijan, uważana za absurd w obozie greckim. Do hellenizmu natomiast należy możliwość wyraźnego zdefiniowania człowieka takiego jak Jezus jako «boga», podczas gdy takie wyznanie byłoby nie do pomyślenia w kontekście ściśle żydowskim”²⁸. Echem Penny jest też Antonio Pitta, kiedy podsumowuje swój długi przegląd relacji między dwiema kulturami Pawła i formą jego ewangelii w następujący sposób: „Wystarczy

26 Oprócz wspomnianego już opracowania M. Rastoina, zob. także: A. B. du Toit, *A Tale of Two Cities: „Tarse or Jerusalem” Revisited*, „NTS” 46 (2000), s. 375–402. Za tą samą dwubiegunowością opowiada się również G. Barbaglio, *Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso*, Bologna 2006, s. 54: „«Paolo, invece, è uomo dei due mondi culturali, ebraico e greco»”.

27 Na temat recepcji Pawła w historii chrześcijaństwa zob. J. Gnilka, *Paolo di Tarso. Apostolo e testimone*, Brescia 1998, s. 11–22 (Supplementi al Commentario teologico del Nuovo Testamento 6).

28 R. Penna, *Vangelo e inculturazione...*, dz. cyt., s. 33.

zatrzymać się nad motywem wspólnoty, pojmowanej jako «ciało Chrystusa», i nad wzajemnymi relacjami między członkami tego ciała, aby uświadomić sobie, jak nie tylko ewangelia Pawła podlegała procesowi inkulturacji, ale także jak popularna kultura grecko-rzymska *uksztaltowała* jego ewangelię²⁹.

3. *Ani Tars, ani Jerozolima*

Ewidentnie pozytywna ocena wielokulturowości apostoła dokonana przez współczesną egzegezę nie jest jednak pozbawiona pewnego „ale”. Owo „ale” dotyczy przede wszystkim wartości, jaką sam Paweł przypisuje faktowi, że jest zarówno Żydem, jak i Grekiem. Tytuł tej sekcji mojego przedłożenia próbuje to wyrazić słowami „ani w Tarsie, ani w Jerozolimie”, które mają przetłumaczyć na żargon egzegetyczny Pawłową formułę „nie ma Żyda, ani Greka” z Gal 3, 28. Jakie są fakty w tej sprawie? Przede wszystkim należy zauważyć, że praktycznie za każdym razem, kiedy w swoich listach apostoł z wyraźną dumą określa siebie jako należącego „do judaizmu” (Ga 1, 13–14), „Żyda” (Rz 2, 17; 1 Kor 9, 21–22) lub „Izraelitę” (Rz 11, 1), zawsze podkreśla, że jest to jego przeszłość. Co więcej, w bezpośrednim kontekście takich stwierdzeń prawie zawsze można znaleźć komentarz, który jeszcze bardziej relatywizuje przedmiot dumy. Temu zjawisku James Dunn poświęcił pamiętne strony³⁰. Ja ograniczę się jedynie do najbardziej emblematycznego tekstu, jakim jest Flp 3, 5–6. Jest to periautologia³¹, w której

29 A. Pitta, *Sistemi argomentativi e topologie...*, dz. cyt., s. 89 (kursywa moja).

Inną parę pojęć (*ecclesia* i *charis*), które bez podwójnej kultury Pawła nigdy nie osiągnęłyby takiej głębi, jaką mają w jego piśmiennictwie, omawia A. du Toit, *Paulus Oecumenicus: Interculturality in the Shaping of Paul's Theology*, „NTS” 55 (2009), s. 121–143.

30 J. D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, Grand Rapids, Michigan, s. 522–530.

31 Na temat samej figury zob. L. Pernot, *Periautologia. Problèmes et méthodes de l'éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine*, „Revue des études grecques” 111 (1998), s. 101–124; L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain I-II*, Paris 1993.

apostoł, stosując do perfekcji wszystkie kanony tej niebezpiecznej procedury retorycznej³², przedstawia w imponującym retorycznym stylu wszystkie swoje religijne i kulturowe tytuły, aby być dumnym z własnej żydowskiej tożsamości³³. Jednak bezpośrednio po tej liście chwały następujące wersety przedstawiają się jako prawdziwa odwrotność pierwszej części i jej totalne przeniecie, które osiągają swój punkt kulminacyjny w stwierdzeniu, że „wszystkie te rzeczy uważam za śmieci”³⁴. Prawdą jest, że zyski judaistycznej przeszłości są dla Pawła bezwartościowe tylko w porównaniu z jego chrześcijańskim doświadczeniem, a nie w sposób absolutny, ale nawet jako takie pozostają mocno zdegradowane.

Kolejny tekst, w którym apostoł dewaluje swoją wielokulturową przeszłość na 360 stopni, tym razem bowiem uwzględnia nie tylko żydowską, ale również hellenistyczną stronę swego życia, jest słynny opis siebie samego przed spotkaniem z Chrystusem w kategoriach aborcji (1 Kor 15, 8). Udowodniłem w innym miejscu interpretację tej metafory w sensie istoty niezdolnej do życia, jakiegoś *Sein zum Tode* w terminologii Heideggera, a ponadto istotą śmiercionośną, a nawet matkobójczą³⁵. Tutaj powiem po prostu, że doświadczenie Damaszku oznaczało dla Pawła, że cała jego przedchrześcijańska przeszłość była pozbawiona życia i śmiercionośna, co oczywiście pociąga za sobą jej dramatyczną relatywizację.

Innym faktem w tej sprawie, ostatnim na mojej liście, ale nie mniej istotnym, jest częstotliwość wyrażenia, za pomocą którego

32 O tym, jak niebezpieczna była ta figura, pisze Plutarch w *De laude ipsius* (Moralia 539^o–547f), dzieło opublikowane i skomentowane przez H. D. Betz, *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature. Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti IV*, Leiden 1978, s. 377–382.

33 Por. J.-N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, dz. cyt., s. 230–232.

34 Pozostając przy eufemizmie, aby nie urazić wrażliwych uszu pierwszym znaczeniem Pawłowego terminu: gnój, łajno, ludzkie ekskrementy. Por. BDAG, 932.

35 A. Gieniusz, „Come a un aborto”. *Significato e funzione della metafora in 1 Cor 15,1-11 alla luce di Nm 12,12 (LXX)*, [w:] *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio*, eds. F. Bianchini, S. Romanello, Roma 2012, s. 135–152 (Analecta Biblica 200).

chrześcijanin Paweł wyraża swoje rozumienie siebie samego i przez siebie nawróconych: „w Chrystusie”, „w Panu”. W przeciwieństwie do kilkunastu samoidentyfikacji, które rozważaliśmy do tej pory, wyrażenie to powraca 123 razy w jego listach, z czego 99 w tych, których autentyczności nikt nie kwestionuje. Owo wyrażenie antycypuje to, co później zostanie powiedziane za pomocą przymiotnika „chrześcijański”. Wśród tych 99 przypadków szczególne znaczenie ma 2 Kor 12,2. W tym wersecie, poza jakimkolwiek kontekstem polemicznym i bez chęci tworzenia jakiegokolwiek kontrastu Paweł na pytanie: „Kim jestem?”, daje prostą i jasną odpowiedź poprzez słowa, które ewidentnie odnoszą się do niego samego: $\alpha\eta\eta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\epsilon\nu$ Cristw/|, „osoba w Chrystusie”³⁶. To wyrażenie określa i definiuje charakter Pawłowego życia, jego osobę, jego wartości, jego cele, krótko mówiąc: jego tożsamość. Przedstawiając się w ten sposób, oczywiście nie przestał on być etnicznym Żydem ani nawet hellenistą z diaspory, ale z pewnością mówi, że nie uważa już tych przynależności za ostateczne dla jego relacji z Bogiem, a tym samym dla jego najgłębszej i najważniejszej tożsamości. Możemy zatem i powinniśmy nadal mówić o Pawle jako o kimś z wieloma tożsamościami lub jako o kimś o wieloaspektowej tożsamości, która ukształtowała się poprzez zakorzenienie w różnych kulturach. Kluczowym czynnikiem dla niego jest jednak to, że przy całej tej wielokulturowości, jego życie było przede wszystkim zdeterminowane przez relację z Chrystusem i że w porównaniu z jego „byciem w Chrystusie” nic innego nie mogło konkurować lub stanowić jakiegokolwiek alternatywy³⁷.

36 Por. M. E. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, II, Edinburgh 2000, s. 778–780 (ICC).

37 Do napisania tego akapitu zainspirowały mnie refleksje J. D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, dz. cyt., s. 528–530.

4. Zakończenie: „w Chrystusie”

Wielokulturowość Pawła w świetle danych z jego listów, Dziejów Apostolskich i pism jego interpretatorów jest faktem niezaprzeczalnym i koniecznym do wzięcia pod uwagę, jeśli chce się zrozumieć nie tylko niezwykle charakter jego pracy misyjnej, ale także meandry rozumowania, a przede wszystkim głębię teologii, która niewątpliwie wyrasta z doświadczenia Zmartwychwstałego³⁸, ale która została wypracowana dzięki podwójnemu światu kulturowemu pierwszego teologa chrześcijaństwa. Owa ogólnie pozytywna ocena wielokulturowości Pawła nie oznacza jednak, że wszystkie jego korzenie mają takie samo znaczenie i w taki sam sposób naczynają jego egzystencję.

Materiały i narzędzia dostępne dla artysty zawsze warunkują ostateczny kształt jego dzieła, ich znajomość zatem ma ogromne znaczenie dla zrozumienia piękna artefaktu i jego przesłania. Jednak, stosując tę metaforę do św. Pawła, nie są one czynnikiem źródłowym Pawłowego życia jako ucznia Chrystusa ani jego ewangelizacji, a zatem nie powinny być absolutyzowane. Ten wniosek ma pewną wartość odnośnie do oceny niektórych współczesnych podejść egzegetycznych, które nierzadko grzesząc przesadnym komparatywizmem i paralelomania, redukują nowość Pawłowej ewangelii do zdolności produkcyjnych ziemi, na której owa ewangelia została zasiana, zamiast pokazywać, jak bardzo jest ona od niej inna. Już poza metaforą natomiast, pokazywać także, jak owa ewangelia jest zdolna do pełnienia funkcji krytycznej w odniesieniu do kultur, w które wkracza³⁹. Ewangelia Pawła bowiem,

38 Na temat Chrystologii jako źródła ewangelii Pawłowej zobacz następujące dzieła: J.-N. Aletti, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Paris 1994 (Jésus et Jésus Christ 61) oraz S. Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, Tübingen 1981 (WUNT II 4), i ostatnio S. Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids, Michigan–Cambridge, U.K. 2002.

39 Zob. R. Penna, *Vangelo e inculturazione...*, dz. cyt., s. 33.

zrodzona ze spotkania ze Zmartwychwstałym pod Damaszkiem, które zmieniło zarówno bieg życia prześladowcy, jak i jego sposób patrzenia na Boga, świat i siebie samego⁴⁰, ma pretensję do tego, że jest w stanie i powinna nawracać kultury, a nie tylko przyjmować je bezkrytycznie lub, co gorsza, je cierpieć. Ostatecznie dla naszego Protagonisty „żyć to Chrystus” (Flp 1, 21), a jego politeuma jest „w niebie, skąd oczekujemy Zbawiciela, Pana Jezusa Chrystusa” (Flp 3, 20). Wielokulturowość Pawła była i pozostaje wielką wartością, ale z następującym ograniczeniem: *o ile i pod warunkiem*, że pozostaje w służbie tego życia i obywatelstwa, nigdy w opozycji do nich.

Dwuznaczność św. Pawła w odniesieniu do własnej wielokulturowości, jaką mogliśmy zauważyć w jego pismach, jest ponadto użyteczną korektą przesadnej jednostronności, która wydaje się charakteryzować nasze czasy, walczące o znalezienie drogi pośredniej między absolutyzacją kultury a pogardą dla niej oraz między fundamentalizmem w stosunku do Ewangelii a jej radykalną „antropologizacją”⁴¹.

40 Por.. A. Gieniusz, „*Inesperto nell’arte di parlare*”? (2 Cor 11,6). *Retorica al servizio del Vangelo*, Città del Vaticano 2019, s. 128–130.

41 Na temat radykalnej antropologizacji zob. G. Cacciatore, *La storiografia filosofica italiana tra storia delle idee e la storia della cultura*, „*Rivista di Storia della Filosofia*” 56 (2001) nr 2, s. 205–224.

Abstrakt

Żydowska i grecka kultura św. Pawła jako instrumentarium w przekazie Ewangelii

Apostoł Narodów stanowi niewątpliwie szczególny przypadek międzykulturowości czy wielokulturowości (*interculturality*) w zaraniu chrześcijaństwa. Jego równie głębokie zakorzenienie w kulturze zarówno żydowskiej, jak i hellenistycznej dostarczyło mu szczególnie wiele możliwości w zrozumieniu i przekazie chrześcijańskiego orędzia. Niemniej jednak jego podwójna kultura nie jest pierwszym czy najważniejszym faktorem jego chrześcijańskiego bycia i działania. Jest nim natomiast osobiste doświadczenie Chrystusa, które jest najważniejszym źródłem Pawłowej teologii i Pawłowego apostołatu. Żydowski i grecki bagaż kulturowy jest tylko i aż instrumentarium Pawłowego doświadczenia oraz przepowiadania.

Słowa kluczowe: Paweł Apostoł, międzykulturowość, kultura żydowska, kultura hellenistyczna, chrześcijańskie orędzie, osobiste doświadczenie Chrystusa

Abstract

St. Paul's Jewish and Greek culture as instrumental in the transmission of the Gospel

The Apostle of Nations undoubtedly represents a special case of interculturalism or multiculturalism (interculturality) in the dawn of Christianity. His equally deep rootedness in both Jewish and Hellenistic cultures provided him with especially many opportunities in understanding and conveying the Christian message. Nevertheless, his dual culture is not the first or most important fact of his Christian being and acting. Instead, it is his personal experience of Christ, which is the most important source of Paul's theology and Paul's apostolate. Jewish and Greek cultural baggage is only and as far as the instrumentarium of Paul's experience and preaching.

Keywords: Paul the Apostle, interculturalism, Jewish culture, Hellenistic culture, Christian message, personal experience of Christ

Zusammenfassung

Die jüdische und griechische Kultur des Paulus als Instrument für die Übermittlung des Evangeliums

Der Völkerapostel hl. Paulus stellt zweifellos einen Sonderfall des Interkulturalismus oder Multikulturalismus (Interkulturalität) in der Frühzeit des Christentums dar. Seine gleichermaßen tiefe Verwurzelung in der jüdischen und hellenistischen Kultur bot ihm eine besonders reiche Möglichkeit, die christliche Botschaft zu verstehen und zu vermitteln. Dennoch ist seine Doppelkultur nicht die erste oder wichtigste Tatsache seines christlichen Seins und Handelns. Vielmehr ist die persönliche Erfahrung mit Christus die wichtigste Quelle für Paulus' Theologie und sein Apostolat. Jüdisches und griechisches kulturelles Gepäck ist nur so weit wie das Instrumentarium von Paulus' Erfahrung und Verkündigung.

Stichworte: Apostel Paulus, Interkulturalität, jüdische Kultur, hellenistische Kultur, christliche Botschaft, persönliche Erfahrung mit Christus

ks. Marek Jagodziński

Teologiczne wymiary komunikacji wiary z kulturą świecką

Zjawisko komunikacji jest współcześnie przedmiotem wnikliwych i wielostronnych badań w wielu dziedzinach ludzkiej wiedzy¹, ale pojęcie to zrobiło także ogromną karierę w teologii. Teologia, stojąca zawsze przed zadaniem strzeżenia odpowiedzialnego mówienia o Bogu, jest w nieunikniony sposób nakierowana na dialog z filozofią społeczną, która ukazuje ludzką komunikację jako podstawową zdolność społeczną do interaktywnej wymiany istotnych treści za pomocą znaków nacechowanych kulturowo². Nie wolno więc lekceważyć czy też nie doceniać tej płaszczyzny, ale też trzeba podkreślić, że swoją pełnię osiąga ona dopiero w świetle chrystologii i trynitologii. Ponieważ Jezus Chrystus objawił się światu jako Słowo Miłości, będące ekonomiczno-zbawczym wyrazem wewnątrztrynitarnej wymiany miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym – tak że istota Boga jest trójosobowa i komunikacyjna

1 Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „Ethos” 6 (1993), s. 36.

2 Por. M. Scharer, B. J. Hilberath, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002, s. 36–40.

– należy stwierdzić, że pojęcie komunikacji jest dla teologii czymś bardziej niż odpowiednim³. Można powiedzieć nawet więcej: Możliwa do zrealizowania w świecie stworzonym komunikacja posiada swoje ostateczne uzasadnienie w kontekście trynitarno-chrystologicznym, a zwłaszcza pneumatologicznym⁴.

Konstytucja o Objawieniu Bożym „*Dei verbum*” wniosła paradygmatyczną zmianę do nauki o objawieniu⁵, według której nie chodzi w nim o „pouczenie” ludzi „Boskimi prawdami”, lecz o otwarcie przestrzeni komunikacji między Bogiem a człowiekiem. Komunikacja ta została zamierzona przez Boga, który objawił się definitywnie w Jezusie Chrystusie i zaoferował ludziom zbawienie. To On zaprasza ludzi, aby byli Jego przyjaciółmi, przemawia do nich z miłością i zaprasza ich do wspólnoty ze sobą. Jego miłość i dobroć są niewyczerpane, są najczystszym darem. U podstaw tej dynamiki Objawienia znajduje się także wspólnota wierzących i z niej wyrasta zadanie Kościoła polegające na dawaniu świadectwa słowu Boga i towarzyszeniu ludziom, aby mogli wzrastać w przyjaźni z Bogiem. Momentami tego Objawienia są nie tylko słowa Jezusa, lecz także jego czyny, znaki i cuda, śmierć i zmartwychwstanie oraz zesłanie Ducha Świętego⁶. Takie ujęcie pozwala na otwarte głoszenie uniwersalnego znaczenia chrześcijańskiego Objawienia w dzisiejszym świecie i jego inkulturację w nowych kontekstach kulturowych⁷.

3 Por. H. O. Meuffels, *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 32. Klaus Hemmerle pisał wprost: „Chrześcijańska wiara jest komunikacją” (*Kommunikation der Kirche – Kirche der Kommunikation*, „*Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt*” 10 (1977), s. 253).

4 Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 41 (2003) nr 2, s. 73.

5 Por. O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Kevelaer 2011, s. 271–290.

6 Por. M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008, s. 52–57.

7 Por. J. Rikerstorfer, *Der Wandel im Offenbarungsverständnis. Vatikanum I – Vatikanum II – weiterführende Perspektiven*, [w:] *Erinnerung auf die Zukunft. Das*

Teologiczny wymiar komunikacji

Podmiotem komunikacji jest osoba, a komunikacja jest takim przekazem osoby, który prowadzi do wspólnoty osób. Komunikacja jest objawieniem i udzieleniem osoby w formie prawdy i w kanale miłości, który rodzi wspólnotę. Wspólnota ludzka jest więc nie tylko warunkiem komunikacji, lecz również jej wynikiem i celem. Komunikacja zmierza ku komunii i w komunii ma swe źródło⁸. Człowieka należy ujmować jako istotę komunikującą się, o jego człowieczeństwie decyduje właśnie uczestnictwo w procesach komunikacji⁹. Chcąc poznać naturę fenomenu komunikacji, nie można pominąć zorientowanej teologicznie refleksji antropologicznej¹⁰. Nie istnieje bowiem pełna antropologia bez chrystologii i teologii. Jan Paweł II wyrażał to wielokrotnie w prostej i znanej powszechnie formule: Nie można człowieka zrozumieć bez Chrystusa. Również w aspekcie komunikacji, czyli w tym, co składa się na rzeczywistość złożoną z dwóch (zjednoczonych) sensów pojęcia *communicare* – przekazywać prawdę i budować wspólnotę życia¹¹.

Jeden z dokumentów oficjalnego nauczania Kościoła na temat komunikacji, wydane przez Kongregację Wychowania Katolickiego *Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie środków społecznego komunikowania* (1986), wymienia szereg założeń metodologicznych i doktrynalnych komunikacji. Pierwszorządne

Zweite Vatikanische Konzil, red. J.-H. Tüek, Freiburg–Basel–Wien 2012, s. 477–490; M. Jagodziński, *Sobór Watykański II w perspektywie teologiczno-eklezyjalnej*, [w:] *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 343–344.

8 Zob. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, s. 340–342; M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, dz. cyt., s. 73–102.

9 Por. P. Henrici, *Ku antropologicznej filozofii komunikacji*, [w:] *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 23–24.

10 Zob. M. Jagodziński, *Antropologia komunijna*, Lublin 2015.

11 Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 37; M. Jagodziński, *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013.

miejsce wśród nich zajmuje paradygmat trynitarny. Najdoskonalszym modelem idealnej komunikacji jest Boży wzorzec doskonałego komunikowania-komunii, największa tajemnica odwiecznego współzycia Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego, żyjących tym samym życiem Bożym (por. nr 2–3). W centrum refleksji nad stworzeniem i odkupieniem teologia chrześcijańska umieszcza zawsze tajemnicę Trójcy Świętej, w której wyrażanie siebie (*expressio*), wspólnota duchowa i Słowo (czyli komunikacja i komunია) są nierozzerwalnie związane¹². Bóg objawia się w procesie historiozbawczym jako pełnia życia duchowego, w ekstacyzycznym poznaniu i w ekstacyzycznej miłości, tworząc wewnątrzboski dialog. Źródłowa pełnia Bożego życia przelewa się w płodnym poznaniu i płodnej miłości. Poznanie i miłość wypełniają przestrzeń wewnątrzboskiej komunikacji-komunii. Wyrazem i kresem tego Bożego poznania jest Słowo, a wylaniem i kresem tej Bożej miłości jest Duch Święty. Ojciec, który jest miłością, w miłującym poznaniu przenika siebie i w tym akcie miłującego samopoznania odwiecznie rodzi Syna; Syn jest Słowem, które oddaje się Ojcu w miłości; Ojciec i Syn we wzajemnym oddaniu miłości wzajemnie się afirmują w nieskończonym szczęściu miłości. W ten sposób – w miłości – Osoby Boże są osobami, spełnia się komunikacyjno-komunijne oddanie każdej z nich pozostałym Osobom. Dzięki wewnątrzboskiej komunikacji miłości Bóg jest trójosobowy¹³.

Międzyludzka komunikacja może więc zrealizować się wtedy, gdy jest odwzorowaniem komunikacji wewnątrztrynitarniej. Współzycie i zjednoczenie ludzi – pierwszorzędny cel wszelkiego rodzaju komunikacji – wywodzi się i znajduje swój największy przykład w odwiecznym współzyciu Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego. Najdonioślejszą zaś konsekwencją zbawczą Boskiego samoudzielania się jest wydarzenie i osoba Jezusa Chrystusa¹⁴.

12 Por. P. A. Soukup, *Komunikowanie i teologia: rozmyślania oparte na źródłach chrześcijańskich*, [w:] *Kościół a środki społeczne przekazu*, dz. cyt., s. 42, 44.

13 Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 38; Zob. M. Jagodziński, *Trynitologia komunijna*, Lublin 2021.

14 Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 39–40.

Według cytowanego już dokumentu Kongregacji Wychowania Katolickiego drugim Bożym wzorcem doskonałego komunikowania-komunii jest Jezus Chrystus, doskonały Komunikator, w którym Słowo wcielone przyjęło naturę odbiorców zbawczego Orędzia. On przystosował Bożą komunikację do ludzkiej mowy, mentalności i sytuacji; ustanawiając Eucharystię, stworzył najdoskonalszą formę dostępnej ludziom komunii oraz udzielił światu swego Ducha, który jest podstawą każdej prawdziwej wspólnoty i rzeczywistego zjednoczenia (por. nr 3). Syntezą posoborowej chrystologii komunii jest dokument Papieskiej Komisji do Spraw Środków Społecznego Przekazu *Communio et progressio* (2009). Komunikowanie to coś więcej niż samo przekazywanie idei czy wyrażanie uczuć, to przede wszystkim dawanie siebie z miłości i dlatego właśnie komunikowanie Chrystusowe jest duchem i życiem (por. nr 11). Teologiczno-antropologiczne implikacje chrystologii komunii prowadzą w zawrotną głębię i pomagają przemyśleć problematykę komunikacji w prawdziwie teologicznej, a tym samym prawdziwie ludzkiej perspektywie, odsłaniają podstawowe pasmo komunikacyjnego przekazu, syntezę jego treści i formy, czyli dawanie siebie z miłości. W osobie Jezusa Chrystusa ostatecznie ujawnia się ideał komunijnej komunikacji Boga z człowiekiem¹⁵.

Osobową komunikacją wewnątrztrynitarną jest Osoba Ducha Świętego, który posłany jako Paraklet-Pocieszyciel, owoc dzieła Jezusa Chrystusa, tworzy środowisko komunikacji naznaczonej Boską cnotą nadziei¹⁶. Z tej prawdy wypływa ontyczna struktura komunikacji, tu mają swe źródło wszelkie etyczne i praktyczne reguły oraz wskazówki formułowane pod adresem różnych dziedzin międzyludzkiego komunikowania¹⁷. Kościół, jako powołana przez

15 Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 40–42.

16 Por. M. Jagodziński, *The Holy Spirit of Communion. A Study in Pneumatology and Ecclesiology*, Göttingen 2023.

17 Por. J. Szymik, *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, dz. cyt., s. 42.

Boga do istnienia wspólnota wierzących ludzi, jest częściowym systemem w ramach całości społeczeństwa. Zbawienie urzeczywistnia się w ludzkich formach wyrazu, spełnianie się istotnych rzeczywistości eklezjalnych dokonuje się wśród systemów znaków o otwartej strukturze nacechowanej regułami i możliwością zmian, co powoduje, że znaki zmieniają z upływem czasu swoje znaczenie. Istotne więc staje się pytanie: Czy nie zostaje przez to zagrożona niezmiennosc prawdy chrześcijańskiej¹⁸?

Przełom w relacjach między wiarą a kulturą

Chrześcijaństwo od początku swojego istnienia przeżywało tak spotkanie, jak i konfrontację z różnymi kulturami, doprowadzając do powstania nowej rzeczywistości kulturowej w postaci tzw. kultury Zachodu. W czasach współczesnych, gdy dochodzi do konfliktu rzeczników nacjonalizmu, komunizmu, różnego rodzaju humanizmów i demokratyzmów uznających Chrystusa i chrześcijaństwo za zagrożenie dla własnej kultury, przedstawia się kulturze chrześcijańskiej (czy szerzej chrześcijaństwu w ogóle) cały szereg zarzutów. Najpierw zarzuca się tej kulturze, że żywi pogardę dla życia doczesnego, kieruje nadzieję ludzi ku innemu światu i tym samym odbiera im motywację do nieustannego wysiłku transformacji kultury. Następnie, że chrześcijaństwo skłania ludzi do polegania tylko na łasce Bożej, zamiast pobudzać ich do samorealizacji i osobistych osiągnięć. Po trzecie, zarzuca się chrześcijaństwu brak tolerancji, w której chodziłoby nie tylko o szacunek dla odmienności, co o niechęć do asymilowania kultury laickiej. Inny zarzut głosi, że przebaczenie, które proponuje Chrystus, jest nie do pogodzenia z wymogami sprawiedliwości i moralnej odpowiedzialności wolnego człowieka. Niezależnie od wszelkich zarzutów chrześcijaństwo

¹⁸ Por. M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, dz. cyt., s. 80–89.

zawsze szukało spotkania z kulturą. Należy przy tym zauważyć, że świadomość kulturowa Kościoła dojrzewiała stopniowo¹⁹.

Wraz z II Soborem Watykańskim powstała w Kościele nowa koncepcja kultury. Pierwszy raz w historii dyskutował nad samą kwestią kultury, a owoce tej dyskusji znalazły się w konstytucji *Gaudium et spes*. Sobór roztoczył nowe perspektywy kulturowe i rozpoczął nową epokę, oddalając się od humanizmu grecko-rzymskiego i europejskiego (humanizmu zachodniego), leżącego u podstaw epoki konstantyńskiej. Żeby tego dokonać, musiał wyrzec się trzech monopoli nałożonych na niego przez historię: na chrześcijaństwo, na religię i na to, co ludzkie. Sobór chciał w ten sposób odciąć się od konstantyńskiej pokusy ochrzczenia wszystkich wartości ludzkich, postrzegania świata jako swojej własnej cywilizacji, do której należało wcielić wszystko, co nie było chrześcijańskie, dławiąc niejednokrotnie wolność wyboru. Nowe myślenie – nie rezygnujące z wierności prawdzie objawionej – nie rościło sobie jednak pretensji do autorytatywności i nieomyślności tam, gdzie ona nie jest konieczna. Kościół rozpoczął dialog ze współczesnym człowiekiem, przyjmując za punkt wyjścia, że porządek natury i porządek kultury są w nim nierozzerwalnie związane. Kościół ma nie tylko akomodować się do świata, ale ma włączać się w niego i zasilać go tak, jak i świat na zasadzie relacyjności zasila Kościół. Świat jest potrzebny, bo wytwarza język – kulturę, poprzez którą człowiek może lepiej poznać siebie i otaczającą go rzeczywistość, a zatem i Boga, i dzięki temu Kościół może lepiej komunikować przesłanie zbawienia. W trudnym niekiedy poszukiwaniu prawdy możemy także ubogacać się różnorodnością np. w dialogu z niewierzącymi czy przedstawicielami innych religii. Zasadniczym nurtem Soboru był dwukierunkowy nurt nawrócenia: ku Bogu i ku światu. Zadaniem Kościoła jest budowa nowego społeczeństwa (KDK 34; 41), w którym ma on swoją misję religijną i jednocześnie najbardziej ludzką (KDK 11),

19 Por. W. Kawecki, *Komunikacja wiary w przestrzeni kulturowej. Perspektywa historyczna*, „Studia Nauk Teologicznych” 14 (2019), s. 25–27.

nie opartą jednakże na akceptacji jakichś form politycznych (KDK 73–74; 76), ale na słusznej autonomii i uczestnictwie (KDK 75). Najważniejszym przesłaniem Soboru była teza, że ostatecznym celem kultury jest doskonalenie życia ludzkiego. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (KDK 53–62) przypisuje kulturze ludzkiej aspekt historyczny i społeczny. Jest ona zależna od określonych warunków życia człowieka danego okresu dziejów, który działa w określonym środowisku i jego kultura ujawnia się w zależności od tego środowiska, w które zresztą włącza się i które kształtuje. Kościół odnawia wewnątrz człowieka i wchodzi we wspólnotę z różnymi kulturami, ale bez identyfikowania się z którąkolwiek z nich. Akceptuje i szanuje wszystkie kultury, zastrzega sobie jednak prawo do ich krytycznej oceny. Sobór podkreślał też, że współcześnie rysują się nowe możliwości rozwoju kultury i jej dalszego rozprzestrzeniania. Nauki ścisłe rozwinęły w człowieku zmysł krytyczny, dzięki czemu nie jest on skłonny do ulegania autorytetom i dąży do samodzielnego rozstrzygania spornych kwestii. Nauki humanistyczne pogłębiły znajomość człowieka. Nauki historyczne ukazały zmienność i ewolucję, a jednocześnie powtarzalność pewnych zdarzeń w życiu ludzkim. Środki komunikacji społecznej ułatwiły kontakty międzyludzkie, obaliły bariery narodowe i rasowe, a także ujednoliciły niektóre obyczaje. Techniczne środki masowego przekazu przyczyniły się do rozwoju kultury masowej, wpływającej na sposób myślenia i życia ludzi. Według Soboru jesteśmy świadkami narodzin nowego humanizmu, w którym człowiek jako twórca kultury określa siebie poprzez odpowiedzialność względem swoich braci i względem historii. Należy zatem wspierać dynamizm i ekspansję nowej kultury, a także godzić kulturę rodzącą się z postępu nauk i dyscyplin technicznych z kulturą duchową. Jednocześnie Sobór podkreśla, że Kościół chce rozwijać kulturę ludzką i obywatelską przez wychowanie człowieka do wewnętrznej wolności i doskonalenia osoby. Kościół zmienił także sposób widzenia siebie, człowieka i świata, biorąc pod uwagę złożoną i nową rzeczywistość społeczno-kulturową (*aggiornamento*). Uświadomił

sobie także, że kultura wpływa również na zbawczy dialog człowieka z Bogiem i dlatego istnieje jej ścisła relacja względem wiary. Chcąc poznać prawdę i zrozumieć otaczającą go rzeczywistość, człowiek musi zinterpretować symboliczny system kulturowy, który objawia się przede wszystkim w religii i języku²⁰.

Kościół jest historyczną, rzeczywistą „wspólnotą komunikacji”, w której uobecniona zostaje idealna – i jednocześnie rzeczywista, chociaż nie w doskonałej postaci – „wspólnota komunikacji” królestwa Boga. W ten sposób Kościół świadczy, iż powszechnie uskuteczniająca się komunikacja rzeczywiście istnieje. Jako sakrament Komunii Boga i Jego królestwa, Kościół wskazuje, iż pomyślnie uskuteczniiona komunikacja jest zawsze udzielona dzięki łasce doskonałej komunikacji w królestwie Boga. Dlatego też Kościół może dopomóc ludziom w uwolnieniu się od krążenia tylko wokół siebie w komunikacji pozbawionej celu i sensu, czy też od zwątpienia spowodowanego brakami doświadczanej realnie komunikacji²¹.

Kultury współczesnej nie powinno się odbierać tylko pod kątem jej aspektów zagrażających wierze – trzeba dostrzegać w niej pewną formę krytycznego pytania pod adresem dotychczasowego kształtu wiary i Kościoła. Stwarza to szansę dokonania autokorekty chrześcijaństwa. Kościół nie może powstrzymać się od zmiany podejścia do osobistej wolności człowieka, do jego rozstrzygnięć wiary i sumienia. Nie może formalnie dekretować tradycyjnych danych wiary i moralności bez jednoczesnego czynienia ich zrozumiałymi, a także bez przyjaznego i kompetentnego towarzyszenia ludziom w ich poszukiwaniach, w kształtowaniu życia i formowaniu sumienia. Wiele może zależeć od zaakceptowania ludzi i ich uwarunkowanej kulturowo postawy, od unikania dyskryminującego języka, a także od próby zrozumienia punktu widzenia „sympatyków” i „szukających”. Przy zachowaniu dobrej woli można znaleźć punkty styku

20 Por. W. Kawecki, *Komunikacja wiary...*, dz. cyt., s. 27–30.

21 Por. M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ³1994, s. 153; M. Jagodziński, *Kościół komunii*, Kraków 2022, s. 185–192.

i zaczepienia umożliwiające pozytywne odniesienia między „kulturowo-chrześcijańską” religijnością a głoszeniem wiary²².

Szukanie nowych form społecznych w kulturze przesiąkniętej ponowoczesnością i oderwanej od tradycji nie może polegać ani na ścisłym dopasowaniu się do ducha nowoczesności, ani na trwożnym wycofywaniu się do „tradycjonalistycznych twierdz ucieczki”. Wiara chrześcijańska zawsze odnajdywała swoją tożsamość w dialektyce dwóch przeciwstawnych ruchów: zaczepienia w danych kulturowych oraz – gdy było to konieczne – oporu wobec panujących oczywistości. Zaczepienie kulturowe udawało się do tej pory relatywnie dobrze, ale oporu Kościół musi mozolnie się uczyć. Przystosowanie sobie swoistej „teologii pustyni” (w nawiązaniu do wędrówki Izraela) może pomóc przezwyciężyć obcość nowoczesnej kultury, doprowadzić do nowych źródeł, dać nową jasność i siłę życia – umożliwiając jednocześnie przezwyciężenie błędów rozwojowych tej kultury²³.

Relacja chrześcijaństwa wobec nowoczesnej kultury realizowana jest zasadniczo w ramach dwóch „strategicznych opcji podstawowych”: „krytycznego kontrastu” lub „krytycznego kompromisu”. Pierwsza opcja głosi, że tylko jasny kontrast ideowy i strukturalny jest w stanie ustrzec chrześcijańską tożsamość i jej „publiczną przejrzystość”, gdyż prowokuje i fascynuje – przede wszystkim tych, którzy z powodu ambiwalencji współczesnej kultury zajęli wobec niej stanowisko krytyczne. Druga opcja twierdzi, że Kościół będzie błogosławieństwem dla kultury tylko wtedy, gdy zajmie wobec niej stanowisko krytyczno-kompromisowe i – zachowując częściowy dystans – pogodzi się z brakiem zaangażowania części swoich członków. Medard Kehl oceniał, iż pragnienie kontrastu prowadzi do apokaliptycznych, czarno-białych przerysowań, rezygnacji z realnej obecności Kościoła w społeczeństwie, wycofywania się do kurczących się środowisk kościelnych niechętnych wobec otoczenia

22 Por. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg 1996, s. 14–18.

23 Por. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche...*, dz. cyt., s. 20–21, 23–26, 37–39.

kulturowego, a chęć kompromisu – do „pełzającego” dopasowywania się do aktualnych prądów ducha czasu, degradacji chrześcijaństwa do religijnie udrapowanego „przedsiębiorstwa usługowego” i utraty odróżniającego profilu wiary, czyli do „zeświecczenia”. Kehl zdecydowanie opowiadał się jednak za opcją „krytycznego kompromisu” Kościoła komunikacyjnego, kształtującego się w nastawionym na konsens dialogu wewnętrznym i skierowanego także na zewnątrz. Chrześcijanie są bowiem także dziećmi swojego czasu i kultury. Dlatego nie powinni ustawiać się wobec świata w pozycji „wiedzących wszystko lepiej” i chcących sprowadzić na właściwą drogę „zagubioną owcę” kultury współczesnej. Jest ona przecież także włączona w Boży plan zbawienia i także jej należy głosić królestwo Boga, a tylko wtedy będzie to wiarygodne, gdy przyjmie się ją niejako do powszechnej „wspólnoty drogi” wszystkich dzieci Bożych dążących do tego królestwa, gdy będzie się szukać punktów zaczepienia do rozmowy, gdy wycofywanie się ze ślepych uliczek społecznego rozwoju zachęci do odwrotu także innych – zamiast powodować jeszcze większą agresję z powodu ciągłych oskarżeń²⁴.

Teologia a kultura

Australijska teolog Tracey Rowland zauważyła, że współczesne zainteresowanie relacjami między teologią a kulturą sięga co najmniej okresu *Kulturkampf* w dziewiętnastowiecznych Niemczech oraz francuskiego renesansu literatury katolickiej pierwszej części XX wieku. Otto von Bismarck dążył do tłumienia intelektualnej wolności Kościoła katolickiego, a katolicycy uczeni odpowiedzieli obroną katolickiej kultury. Rowland analizuje historię tej relacji i przytacza konkretne dokonania, a potem pisze o pojawieniu się w 1972 roku czasopisma *Communio: Przegląd Międzynarodowy*, którego jednym ze znaków rozpoznawczych jest zwracanie uwagi

24 Por. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche...*, dz. cyt., s. 33, 111–116; M. Jagodziński, *Kościół komunii*, dz. cyt., s. 233–245.

na relacje między wiarą a kulturą oraz oferta teologicznych analiz współczesnych zjawisk kulturowych. Wspomina także, że istnieje ścisła synergia między kręgiem *Communio* i brytyjskim kręgiem radykalnej ortodoksji (John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward) zainteresowanym demaskowaniem idoli kulturowych, dostarczaniem relacji o założeniach, polityce i ukrytej metafizyce zawartej w świeckich odmianach wiedzy – w relacji do rozpowszechniania Ewangelii. Obydwa ugrupowania chcą dialogu z kulturą, ale nie na warunkach nieologicznych, a najbardziej fundamentalną kwestią jest to, czy to Chrystus decyduje o pozycji kultury, czy też kultura chce decydować o pozycji w niej Chrystusa²⁵.

Rowland relacjonuje teologię kultury Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jako propozycję całkowitej transformacji trynitarnej kultury, której zasady podstawowe znajdujemy w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Wiara i inkulturacja* (1988), wypracowanym pod przewodnictwem Ratzingera: Chrystus zmarł i wstąpił do nieba, a Duch Święty objawia go, aktualizując i przekazując wszystkim. Kościół jest sakramentem tego objawienia i jego przekazywania. On odnawia każdą kulturę, do której przyjmuje się Chrystusa i przywraca związek zerwany przez księcia tego świata. Kultura jest więc usytuowana eschatologicznie – zmierza do swego dopełnienia w Chrystusie, ale nie może być zbawiona inaczej, jak tylko w połączeniu z odepchnięciem zła²⁶.

Potrzeba odrzucenia zła oznacza, że ewangelizacja nie może być po prostu „dostosowaniem się do kultury, zgodnie z powierzchownym pojęciem inkulturacji, które zakłada, że przy zmodyfikowanych

25 Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture* (presentation at the „Omnes” on the occasion of the Forum April 14, 2021), <https://omnesmag.com/en/resources/theology-and-contemporary-culture-dra-rowland-in-the-omnes-forum/> (dostęp: 02.07.2023).

26 Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja* (1988), nr 10–11.

figurach mowy i kilku nowych elementach w liturgii, praca jest wykonana”, ale raczej, że „Ewangelia jest rozcięciem, oczyszczeniem, które staje się dojrzwaniem i uzdrowieniem”, a to rozcięcie musi nastąpić we właściwym miejscu, „we właściwym czasie i we właściwy sposób”²⁷. Kultura nowoczesności ma postać maszyny, a „człowiek masy”, oderwany od kultury Wcielenia, ubożeje kulturowo, gdy jego horyzonty duchowe są systematycznie obniżane. Pozbawiony pragnienia niezależności i oryginalności w prowadzeniu swojego życia, staje się podatny na ideologiczną manipulację. Przyczyną tego usposobienia jest związek przyczynowy między brakiem „owocnej i wzniosłej kultury”, która stanowi podglebie dla zdrowej natury, a życiem duchowym, które jest „bezwładne i ciasne” i rozwija się według „marudnych, zboczonych i bezprawnych linii”²⁸. Owocna i wzniosła kultura służy więc rozkwitowi człowieka, jest środkiem, przez który może być dozowana łaska. Kolejnym teologicznym budulcem trynitarnej przemiany kultury jest zasada, że *Logos* poprzedza *etos*. Pierwszeństwo etosu przed *Logosem Romano Guardini* kojarzył z patologicznymi wymiarami kultury nowoczesności. Teologia dogmatyczna i moralna oraz teologia pastoralna muszą więc być zawsze wewnętrznie powiązane²⁹.

Istnieją także alternatywne, antytetyczne podejścia do relacji teologii i kultury. Najgłośniejszą alternatywą jest teologia korelacyjistyczna, która była mocno promowana przez Edwarda Schillebeeckxa. Ogólna jej idea polegała na tym, że zamiast przekształcać kulturę, próbowano skorelować wiarę z elementami kultury. Współcześni jej zwolennicy mówią o przekontekstualizowaniu wiary wraz z kulturą ponowoczesności. To kultura „pozycjonuje” Chrystusa, a nie Chrystus i cała Trójca Święta „pozycjonują kulturę”³⁰. Według Hansa Ursa von Balthasara jest odwrotnie – to świat

27 Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, San Francisco 2005, s. 46.

28 R. Guardini, *The End of the Modern World*, London 1957, s. 78.

29 Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.

30 Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.

istnieje w przestrzeni Chrystusa, a nie Chrystus istnieje w świecie lub przeciwstawiony jest światu: „chrześcijanie nie potrzebują pojednania Chrystusa i świata ze sobą, ani pośrednictwa między Chrystusem a światem: sam Chrystus jest jedynym pośrednikiem i pojednaniem”³¹.

Balthasar był również krytyczny wobec innego podejścia do relacji wiara-kultura, które jest czasami kojarzone z korelacionizmem, ale może występować samodzielnie. Jest to strategia „destylacji wartości”, która zakłada, że chce się „wydestylować” tak zwane wartości chrześcijańskie z kerygmatu chrześcijańskiego i „sprzedać je” światu bez obciążania niechrześcijan przekonaniami teologicznymi. Tak wydestylowane wartości bywają zwykle korelowane z modnymi projektami politycznymi lub wartościami takimi jak: tolerancja, inkluzywizm, szacunek dla odmienności, zainteresowanie potrzebami ubogich, chorych i niepełnosprawnych, wszelkiego rodzaju osób z marginesu społecznego. W rzeczywistości wartości raz wydestylowane z doktryny chrześcijańskiej mają tendencję do ulegania „mutacji” i nabierania nowych znaczeń oraz służą celom antychrześcijańskim. Zauważono przy tym, że najbardziej zjadliwe formy ideologii antychrześcijańskiej zawsze pasożytują na nauczaniu chrześcijańskim³².

Kardynał Paul Cordes pisał o tym w kontekście praktyki niektórych katolickich organizacji charytatywnych celowo oddzielających dzieło pomocy społecznej od dzieła ewangelizacji: „Czasami dyskusja w Kościele sprawia wrażenie, że moglibyśmy zbudować sprawiedliwy świat dzięki konsensusowi mężczyzn i kobiet dobrej woli i dzięki zdrowemu rozsądkowi. Czyniąc to, wiara jawiłaby się jako piękny ornament, jak dobudówka na budynku – ozdobna, ale zbędna. A gdy spojrzymy głębiej, odkryjemy, że zgoda rozumu i dobrej woli jest zawsze wątpliwa i utrudniona przez grzech pierworodny – mówi nam o tym nie tylko wiara, ale i doświadczenie.

31 H. U. von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, San Francisco 1992, s. 332.

32 Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.

Dochodzimy więc do przekonania, że Objawienie jest potrzebne także dla dyrektyw społecznych Kościoła: źródłem naszego rozumienia „sprawiedliwości” staje się więc LOGOS uczyniony ciałem³³. Podobnie Ratzinger pisał, że chrześcijaństwo i teologia, które redukcją sedno orędzia Jezusa, „królestwo Boże” do „wartości królestwa”, utożsamiając je z głównymi hasłami moralizmu politycznego i głosząc je jednocześnie jako syntezę wszystkich religii – zapominając o Bogu, mimo że to właśnie On jest podmiotem i przyczyną królestwa Bożego – nie otwierają drogi do odnowy, a wręcz ją blokują³⁴. Najbarwniejsza krytyka strategii destylacji jest jednak dziełem Georgesa Bernanosa. Odnosząc się do zjawiska, które nazwał „prostytucją idei”, pisał, że wszystkie idee, które wysła się w świat same (odłączone od Objawienia), wraz z ich warkoczykami na plecach i małym koszykiem w rękach (jak u Czerwonego Kapturka), są gwałcone na najbliższym rogu ulic przez jakiś „zuniformizowany slogan”³⁵. Wspomniana „prostytucja idei” jest przy tym strategią stosowaną masowo przez ostatnie dekady. Popieranie takich procesów destylacji, których celem jest wytworzenie swobodnie płynących „wartości”, które mogą potwierdzać osoby wszystkich wyznań (lub nie), ma przy tym zwyczaj podważania tego nauczania, z którego „wartości” zostały pierwotnie wydestylowane³⁶.

Ostatnim wymiarem problemu relacji wiary i kultury jest to, co Ratzinger nazywa niebezpieczeństwem „ikonoklazmu” lękającego się afirmacji piękna i wysokiej kultury. Przybiera ona różne formy. Istnieje obawa, powszechna w purytańskich, a zwłaszcza kalwińskich formach chrześcijaństwa, że miłość do piękna jest pułapką prowadzącą do bałwochwalstwa. Ta idea zawsze była silna

33 P. Cordes, *Address to the Australian Catholic University Sydney on the occasion of the publication of the Encyclical „Caritas in Veritate”*, 2009 (cyt. za: T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.).

34 Por. J. Ratzinger, *Europe in the Crisis of Cultures*, „*Communio: International Catholic Review*” 32 (2005), s. 346–7.

35 Por. G. Bernanos, *La liberté, pourquoi faire?*, Paris 1953, s. 208.

36 Por. T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.

w teologii protestanckiej, gdzie Augustyńska afirmacja piękna jest postrzegana jako nierozsądne zawłaszczenie greckiej idei, którą należy oczyścić z chrześcijańskiej tradycji intelektualnej. Barokowa kultura jezuickiej kontrreformacji szła w przeciwnym kierunku. Podczas gdy kościoły kalwińskie odznaczały się surowością, kościoły katolickie epoki baroku były przepełnione bogatą ornamentyką. Po Soborze Watykańskim II mentalność „ikonoklazmu” wkroczyła także do Kościoła katolickiego. Piękno i wysoka kultura kojarzyły się z barokowym, kontrreformacyjnym katolicyzmem, a skoro barokowa scholastyka stała się niemodna, niemodne także stało się wszystko, co szło z nią w parze. W niektórych częściach świata katolickiego obejmowało to uroczystą liturgię i jej zastąpienie przez coś, co Ratzinger nazywał „parafialną liturgią tea-party”. W innych częściach katolickiego świata uroczysta liturgia, piękne wyposażenie kościoła, szaty i święte naczynia kojarzyły się ze światem katolicyzmu klasy wyższej i były uznawane za niezgodne z preferencyjną opcją dla ubogich oraz innymi tropami z dziedziny teologii wyzwolenia. Ratzinger/Benedykt wiązał taką mentalność z tym, co nazwał jednostronną teologią apofatyczną. Ikonoklazm nie jest opcją chrześcijańską, ponieważ Wcielenie oznacza, że niewidzialny Bóg wchodzi w świat widzialny, abyśmy my, którzy jesteśmy związani z materią, mogli Go poznać. Niemniej jednak we współczesnej teologii można znaleźć konflikt między aprobatą dla kultury masowej oraz próbami teologów i duszpasterzy skorelowania praktyk liturgicznych Kościoła z kulturą masową z przekonaniem, że kultura masowa jest toksyczna dla cnoty i odporna na działanie łaski. Istnieje również konflikt między koncepcją liturgii jako koniecznie ucieleśniającej estetyczne i językowe normy przyziemności a koncepcją liturgii koniecznie przekraczającą przyziemność³⁷.

W odniesieniu do entuzjazmu wobec przyziemnej orientacji – pisze Rowland – australijski poeta James McAuley zauważył ironicznie, że „podczas gdy Kościół zdaje się płynąć po morzu glukozy,

37 T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.

nad którym zachodzące słońce Oświecenia rozpościera swoje sentymentalne barwy, fala świeckiego smaku płynie teraz w innym kierunku: współczesny gust z nową nostalgią spogląda na sztukę, którą społeczeństwa mogą tworzyć, gdy są wierne swoim świętym tradycjom”³⁸. W epickim poemacie *Captain Quiros* o wyprawie portugalskiego kapitana Pedro Fernandes de Queirós (1563-1614) mającej na celu zasiedlić Australię w imieniu korony hiszpańskiej i tym samym zapewnić, żeby „Ziemia Ducha Świętego” (jak Australia była nazywana przez Hiszpanów) była katolicka – McAuley mówi o różnicach między kulturą chrześcijańską a kulturą współczesności. Tych, którzy żyją w kulturze nowoczesności, nazywa „dziećmi drugiej sylaby” – pierwsza sylaba w słowie „Christus” to „Chris”, druga to „tus”. „Tus” po łacinie oznacza kadzidło, czyli substancję, którą spalamy, aby się oczyścić. „Dzieci drugiej sylaby” muszą żyć wiarą bez pomocy zwyczaju, obcy w zsekularyzowanym świecie. Ich heroizm polega na zachowaniu wierności Trójcy Świętej w okolicznościach, w których wszystkie korzyści społeczne, które mogły kiedyś z tego płynąć, zostały zniszczone. Mimo tego McAuley wskazuje, że te „dzieci drugiej sylaby” „biorą świat, z którego wydawały się wyobcowane, do pracowni miłości, gdzie zostanie on zmieniony, chociaż same umrą w nędzy i samotności”³⁹. Rowland pisze na koniec, że chociaż taka surowa droga do wieczności może być krzyżem dla współczesnych pokoleń, to chodzi o to, by nie obniżać horyzontów wiary do wymiarów kultury masowej, ani by nie rozpoczynać kontrproduktywnego procesu destylacji wartości chrześcijańskich z doktryny chrześcijańskiej, ale by pracować na rzecz nowej, trynitarnej transformacji wszystkich wymiarów naszej kultury⁴⁰.

38 J. Ph. McAuley, *The End of Modernity: Essays on Literature, Art and Culture*, Sydney 1959.

39 J. Ph. McAuley, *Captain Quiros*, Sydney 1964.

40 T. Rowland, *Contemporary Theology and Culture*, dz. cyt.

Wnioski

Pozytywnie zrealizowana komunikacja ma swoje najgłębsze źródła i podstawy w rzeczywistości trynitarnej. Dlatego objawiona wiara i oparta na niej teologia niosą ze sobą zbawczy imperatyw komunikacyjny. Kościół musi komunikować się ze światem kultury, aby urzeczywistniać w sobie wspólnotę komunikacji królestwa Boga. Wiara chrześcijańska zawsze odnajdywała się w dialektyce zacze-
pienia w kulturze lub oporu wobec niej. Wymaga to trzeźwego ocenia-
niania procesów komunikacyjnych, które realizują się najogólniej według przeciwstawnych opcji krytycznego kontrastu lub krytycznego kompromisu między wiarą a kulturą świecką. Fundamentalną kwestią pozostanie zawsze przyznanie kluczowego miejsca Chrystusowi w relacji do kultury. To On chce odnawiać kulturę świata, ale ewangelizacja nie może oznaczać prostego dostosowywania się do świata, który często wymaga oczyszczenia, uzdrowienia i dojrzewania. Wzniosła kultura służy człowiekowi, ale *logos* musi poprzedzać *etos*, a teologia systematyczna i pastoralna muszą być wzajemnie powiązane. Niezbyt przekonujące są w tym kontekście propozycje teologii korelacyjnej, niebezpieczne są próby „destylowania wartości” z ich autentycznie chrześcijańskiego środowiska czy specyficzny „ikonoklazm” lękający się afirmacji piękna i wysokiej kultury na korzyść zwrotu ku kulturze masowej. To wszystko wymaga ostrożności i odpowiedzialności za komunikację z kulturą świecką oraz gotowości do podjęcia wyteźonej pracy nad nią.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *The Theology of Karl Barth*, San Francisco 1992.
- Bernanos G., *La liberté, pourquoi faire?*, Paris 1953.
- Guardini R., *The End of the Modern World*, London 1957.
- Hemmerle K., *Kommunikation der Kirche – Kirche der Kommunikation*, „Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt” 10 (1977), s. 253–257.
- Henrici P., *Ku antropologicznej filozofii komunikacji*, [w:] *Kościół a środki społecznego przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 20–34.
- Jagodziński M., *Antropologia komunijna*, Lublin 2015.
- Jagodziński M., *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002.
- Jagodziński M., *Kościół komunii*, Kraków 2022.
- Jagodziński M., *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008.
- Jagodziński M., *Sobór Watykański II w perspektywie teologiczno-eklezyjalnej*, [w:] *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. Białkowski, Toruń 2013, s. 321–347.
- Jagodziński M., *Teologia a komunikacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 41 (2003) nr 2, s. 73–102.
- Jagodziński M., *The Holy Spirit of Communion. A Study in Pneumatology and Ecclesiology*, Göttingen 2023.
- Jagodziński M., *Trynitologia komunijna*, Lublin 2021.
- Jagodziński M., *Węzłowe zagadnienia chrystologii komunijnej*, Radom 2013.
- Kawecki W., *Komunikacja wiary w przestrzeni kulturowej. Perspektywa historyczna*, „Studia Nauk Teologicznych” 14 (2019), s. 25–42.
- Kehl M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg³1994.
- Kehl M., *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg⁴1996.
- Kongregacja Wychowania Katolickiego, *Wskazówki odnośnie do formacji przyszłych kapłanów w zakresie środków społecznego komunikowania* (1986).
- McAuley J. Ph., *Captain Quiros*, Sydney 1964.
- McAuley J. Ph., *The End of Modernity: Essays on Literature, Art and Culture*, Sydney 1959.

- Meuffels H.O., *Kommunikative Sakramententheologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja* (1988).
- Papieska Komisja do Spraw Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja Duszpasterska o Środkach Społecznego Przekazu *Communio et progressio* (2009).
- Pesch O. H., *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Kevelaer³2011.
- Ratzinger J., *Europe in the Crisis of Cultures*, „*Communio: International Catholic Review*” 32 (2005), s. 345–56.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, San Francisco 2005.
- Rikerstorfer J., *Der Wandel im Offenbarungsverständnis. Vatikanum I – Vatikanum II – weiterführende Perspektiven*, [w:] *Erinnerung auf die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, red. J.-H. Tück, Freiburg–Basel–Wien 2012, s. 477–490.
- Rowland T., *Contemporary Theology and Culture* (presentation at the „Omnes” on the occasion of the Forum April 14, 2021), <https://omnesmag.com/en/resources/theology-and-contemporary-culture-dra-rowland-in-the-omnes-forum/> (dostęp: 02.07.2023).
- Scharer M., B. J. Hilberath, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002.
- Soukup P. A., *Komunikowanie i teologia: rozmyślenia oparte na źródłach chrześcijańskich*, [w:] *Kościół a środki społeczne przekazu*, red. J. Chrapek, Warszawa 1990, s. 41–53.
- Szymik J., *Teologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „*Ethos*” 6 (1993), s. 36–43.

Summary

Theological Dimensions of Communication of Faith With Secular Culture

The communicative understanding of Revelation and the concomitance of the inculturation of faith promote the development of a theology of communication. The source of communication is the mystery of Communication and Communion of the Holy Trinity, which is also the source of the sending of the Son and the Holy Spirit creating the Church's communication environment. Orders of nature and culture are inseparable. The Church accepts and respects all cultures, but reserves the right to criticize them. The Christian faith has always been realized in the dialectic of hooking into cultural data and resisting the prevailing obviousness. Today, this is done under „critical contrast” or „critical compromise.” The most fundamental issue is whether Christ should determine the position of the culture, or culture is to determine the position of Christ. There are also calls for correlationist theology or a „value distillation” strategy, as well as the danger of „iconoclasm” fearful of affirming beauty and high culture. So the situation is difficult, requiring discernment and hope, that the culture of the world can be transformed by Christians through the power of faith and love.

Zusammenfassung

Theologische Dimensionen der Kommunikation des Glaubens mit der säkularen Kultur

Das kommunikative Verständnis der Offenbarung und die Gleichzeitigkeit der Inkulturation des Glaubens fördern die Entwicklung einer Theologie der Kommunikation. Die Quelle der Kommunikation ist das Geheimnis der Kommunikation und der Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit, die auch die Quelle der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes ist, die das Kommunikationsumfeld der Kirche schaffen. Natur- und Kulturordnung sind untrennbar miteinander verbunden. Die Kirche akzeptiert und respektiert alle Kulturen, behält sich aber das Recht vor, sie zu kritisieren. Der christliche Glaube hat sich immer in der Dialektik des Anknüpfens an kulturelle Daten und des Widerstands gegen die herrschende Selbstverständlichkeit verwirklicht. Heute geschieht dies unter „kritischem Kontrast“ oder „kritischem Kompromiss“. Dabei geht es um die grundsätzliche Frage, ob Christus die Position der Kultur bestimmen soll oder die Kultur die Position von Christus. Es gibt auch Forderungen nach einer korrelationistischen Theologie oder einer Strategie der „Wertedestillation“ sowie die Gefahr eines „Ikonoklasmus“, der sich vor der Bejahung von Schönheit und Hochkultur fürchtet. Die Situation ist also schwierig und erfordert Unterscheidungsvermögen und die Hoffnung, dass die Kultur der Welt von den Christen durch die Kraft des Glaubens und der Liebe verändert werden kann.

Michael Kahle

Der Kult schafft die Kultur

„Kult und Kultur gehören eng zusammen“¹ – dies postuliert Georg Muschalek in seinem Werk *Kult, Kultur und christliche Liturgie*. Ja, Kult und Kultur sind so eng „zusammen, wie sie im heutigen Bewusstsein getrennt erscheinen.“²

Der Frage, wie der Zusammenhang zwischen *Kult und Kultur* zu bestimmen ist, soll hier nachgegangen werden. Die Erwägungen zielen auf die These, dass *der Mensch aus dem Kult Kultur schafft*. Die hier vorgelegten Ausführungen richten hierzu den Blick insbesondere auf den christlichen Kult und die christliche Kultur, sind diese doch von solcher Strahlkraft, dass darüber hinaus Licht auch auf die nichtchristlichen Kulte und Kulturen fällt und die Grundlage geschaffen ist, um mit diesen in einen Dialog zu treten.

1 Muschalek, Georg, *Kult, Kultur und christliche Liturgie: Beobachtungen zu einer gegenwärtigen Unsicherheit* Tübingen 1988, 14 (Bild und Gleichnis. Überlegungen zur neuen Suche nach dem Menschen, hrsg. von Georg Muschalek, Bd. 6).

2 Ebd.

1. Zwei Thesen zum Verhältnis von Kult und Kultur

Eine intensive Auseinandersetzung mit der Thematik *Kult und Kultur* findet im 20. Jahrhundert statt. Grund dafür ist ein sich ausbreitender Kulturpessimismus.³ Ein Niederschlag der Gedanken ist in Beiträgen und Werken des deutschsprachigen Schriftstellers Thomas Mann⁴ (1875–1955) sowie des protestantischen Theologen Paul Tillich⁵ (1886–1965) und des ebenfalls protestantischen Bibelwissenschaftlers Sigmund Mowinckel⁶ (1884–1965) zu finden. Außerdem wird das Thema durch den niederländischen Kulturhistoriker Johan Huizinga⁷ (1872–1945) und den österreichischen Philosophen Jacob Taubes⁸ (1923–1987) behandelt. Wendet man den Blick auf katholische Autoren, so wird man in den Texten des Religionsphilosophen Romano Guardini⁹ (1885–1965) und des Theologen Georg Muschalek¹⁰ (1927–1999) sowie in den Schriften Joseph Ratzingers¹¹ (1927–2022), des späteren Papstes Benedikt XVI., fündig.

Die bei Paul Tillich und Thomas Mann zu findenden Verhältnisbestimmungen von Kult und Kultur sollen als Versuche einer

3 Eagleton, Terry, *Was ist Kultur?, Eine Einführung*, München 2009, 20.

4 Vgl. Mann, Thomas, *Doktor Faustus. Roman*, Frankfurt 1990.

5 Vgl. Tillich, Paul, *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, 2. Auflage, Stuttgart 1975 (Gesammelte Werke, Bd. IX).

6 Vgl. Mowinckel, Sigmund, *Religion und Kultus*, Göttingen 1953 (Göttinger Theologische Lehrbücher).

7 Vgl. Huizinga, Johan, *Homo ludens. Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg 1981.

8 Vgl. Taubes, Jacob, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, München 1996 (Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, hrsg. von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Dieter Hartwich und Winfried Menninghaus).

9 Vgl. Guardini, Romano, *Vom Geist der Liturgie*, Ostfildern 1997.

10 Vgl. Muschalek, *Kult, Kultur und christliche Liturgie*.

11 Vgl. Ratzinger, Joseph, *Geist der Liturgie*, in: *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften*, Bd. 11.

Auseinandersetzung mit der genannten Thematik gesehen werden und zugleich den Hintergrund bilden, um die Neuartigkeit der dann vorgelegten, eingangs benannten These besser zu verstehen.

1.1. Paul Tillich: Die religiöse Substanz der Kultur oder das Ineinander von Religion und Kultur

Im Jahr 1919, unmittelbar nach dem Ende des Ersten Weltkriegs und mit dem „Enthusiasmus jener Jahre“¹², entwickelt der deutsch-amerikanische Theologe Paul Tillich als Privatdozent in Berlin in einer Vorlesung, die gleichnamig betitelt ist, die „Idee einer Theologie der Kultur“¹³.

Ausgangspunkt dafür ist die Beobachtung Tillichs, dass nach dem ersten Weltkrieg eine „tiefe Kluft zwischen kultureller Revolution und religiöser Tradition in Mittel- und Osteuropa“¹⁴ besteht. Dies zeige sich darin, dass die politische Revolution als rebellischer Ausdruck einer profanen Autonomie durch die Kirchen verworfen und umgekehrt die Kirchen als Ausdruck transzendenten Heteronomie abgelehnt wurden.¹⁵ „Beide hatten etwas verworfen, von dem sie letztlich selber lebten, und dieses Etwas ist die Theonomie.“¹⁶ Tillich bemerkt: „Für diejenigen [...], die geistig mit beiden Seiten verbunden waren, war es klar, daß diese Situation unerträglich und auf Dauer sowohl für die Religion als auch für die Kultur verhängnisvoll sein mußte.“¹⁷ So entwickelt er die Idee einer theonomen Kultur, die die Kluft zwischen beiden Seiten auszufüllen verspricht. Unter Theonomie ist zu verstehen, „daß das

12 Tillich, Paul, *Religion und Kultur*, in: *Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*, 2. Auflage, Stuttgart 1975, 83 (Gesammelte Werke, Bd. IX).

13 Ebd.

14 Ebd., 82.

15 Vgl. ebd.

16 Ebd., 83.

17 Ebd., 82.

höhere Gesetz zur gleichen Zeit das innerste Gesetz des Menschen selbst ist. Es wurzelt im göttlichen Grund, der des Menschen eigener Grund ist: das Lebensgesetz transzendiert den Menschen, obwohl es zur gleichen Zeit sein eigenes Gesetz ist.“¹⁸ Aus dieser Bestimmung ergibt sich für Tillich: „Eine theonome Kultur drückt in ihren Schöpfungen etwas aus, das uns unbedingt angeht, einen transzendenten Sinn, nicht als etwas ihr Fremdes, sondern als ihren eigenen geistigen Grund.“¹⁹ Tillich grenzt die theonome Kultur von der autonomen und der heteronomen Kultur ab.²⁰ Letztere unterwirft die Formen des Denkens und Handelns den autoritären Kriterien einer Religion oder einer politischen quasi-Religion, sogar um den Preis der Zerstörung der rationalen Strukturen. Erstere folgt nur der theoretischen und praktischen Rationalität und bringt es mit sich, dass die Formen des persönlichen und sozialen Lebens ohne Bezug auf Letztes und Unbedingtes bleiben. Je mehr der Kultur der Bezug zum Letzten fehlt, ist sie als säkularisierte Kultur zu bezeichnen, da sie die Sinnmitte und die geistige Substanz verloren hat.²¹ Mit seinem Verständnis von der theonomen Kultur versucht Tillich eine Überbrückung der Kluft von Religion und Kultur zu erreichen. Hierzu ist es notwendig, auch die Religion anders zu bestimmen. Sie ist nicht bloß ein System spezieller Symbole und Riten, sondern „unbedingtes Angegangensein“²² und als „Zustand des Ergriffenseins von etwas Unbedingtem, Heiligen“²³ zu charakterisieren. Tillich kann mittels dieser Bestimmungen das Verhältnis von Religion und Kultur neu ausdrücken: „Religion ist die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion“²⁴. Durch ihre Ausdrucksformen in Kult, Lehre, Institution und Symbolen

18 Ebd., 84.

19 Ebd.

20 Vgl. ebd.

21 Vgl. ebd., 85.

22 Ebd.

23 Ebd., 86.

24 Ebd.

schafft die Religion eine religiöse Kultur. Sie „gibt [...] jeder Kultur Sinn, Ernst und Tiefe und schafft aus dem kulturellen Material eine eigene religiöse Kultur“²⁵. Sie selbst ist, so erläutern es Graf (*1948) und Tanner (*1953) im Blick auf Tillich, „keine Sphäre innerhalb der Kultur, sondern das Bewußtsein des in jedem kulturellen Akt gegenwärtigen, unbedingten Sinnes.“²⁶ Damit liegt in der Tiefe der Kultur etwas eingeschlossen, das den Menschen unbedingt angeht, nämlich etwas Unbedingtes und Heiliges.²⁷ So wird „der Gegensatz von Religion und Kultur [...] reduziert auf die Dualität von religiöser und weltlicher Kultur mit unzähligen Übergängen dazwischen“²⁸.

Festzuhalten bleibt aber, dass Tillich dem Kult in der Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur nur eine nebengeordnete Bedeutung zuweist. Der Kultur wird, unter anderem auch durch den Kult, Sinn und Tiefe verliehen, indem auch durch ihn die religiöse Substanz des Unbedingten und Heiligen hervortritt.

1.2. Thomas Mann: Die Kritik an Goldbergs These oder wider die Kultur als Verfall des Kultes

Thomas Mann tritt in die Diskussion über das Verhältnis von Kult und Kultur mit seinem Roman *Doktor Faustus* ein, dessen Niederschrift er 1943 in den Vereinigten Staaten von Amerika beginnt und dann in Stockholm 1947 publizieren lässt.²⁹ In Kapitel 28 führt Mann die fiktive Person des „Privatgelehrten Dr. Chaim Breisacher“³⁰ ein, den er als „Typ von faszinierender Hässlichkeit“³¹

25 Ebd., 86.

26 Graf, Friedrich Wilhelm und Tanner, Klaus, Art.: Kultur II, in: TRE XX, 199.

27 Vgl. Tillich, *Religion und Kultur*, 85.

28 Ebd., 86.

29 Vgl. Mann, Thomas, *Doktor Faustus: Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*, 43. Auflage, Frankfurt a. M. 2022, 4.

30 Ebd., 372.

31 Ebd.

bezeichnet und ihm die „Rolle des fermentösen Fremdkörpers“³² innerhalb der versammelten Gesellschaft zuschreibt. Hauptanliegen Breisachers es ist, eine Kulturphilosophie zu propagieren, die „gegen die Kultur gerichtet“³³ ist. Für ihn ist die Geschichte der Kultur nichts anderes als ein Verfallsprozess³⁴. Die Kultur ist der Ausdruck des Abfalls vom Kult. Den Höhepunkt seiner Kritik bilden Breisachers Ausführungen über die Religion. Die Könige David und Salomo sowie die Propheten und Psalmisten sind für ihn bereits die „heruntergekommenen Repräsentanten einer verblassenden Spät-Theologie, die von der alt- und echten hebräischen Wirklichkeit des Volks-Elohim Jahwe keine Ahnung mehr hatten“³⁵. König Salomon wird von Breisacher als „fortschrittlicher Dummkopf“³⁶ klassifiziert, der „typisch für die Rückbildung vom Kult des gegenwärtigen Nationalgottes [...] zur Predigt eines abstrakten und allgemeinmenschlichen Gottes im Himmel“³⁷ ist. Die Kultur als Abfall vom Kult zeigt sich am Übergang „von der Volksreligion [...] zur Allerweltsreligion“³⁸. Breisacher sieht den Idealzustand, nach dem Zeugnis des Pentateuchs, darin, dass Elohim seinem Volk in der Feuersäule vorangeht, denn der Gott Israels will unmittelbar in seinem Volk sein. Mann schreibt gegen Ende des 28. Kapitels:

Es war so amüsan wie widerwärtig. Er [Anm.: Breisacher, MK] konnte sich nicht genug darin tun, den echten Ritus, den Kult des realen und keineswegs abstrakt universellen, darum auch nicht »allmächtigen« Volksgottes als eine magische Technik, eine körperlich nicht ungefährliche Manipulation des

32 Ebd., 373.

33 Ebd. (Hervorhebung im Text)

34 Vgl. ebd.

35 Ebd., 376.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Ebd.

Dynamischen hinzustellen, bei der es leicht zu Unglücksfällen, katastrophalen Kurzschlüssen infolge von Fehlern und Mißgriffen kommen konnte.³⁹

Die These von der Kultur als Abfall vom Kult bedarf der Einordnung, denn die Gleichung, dass Breisacher gleich Mann sei, ist unzulässig. Gerade auch aufgrund des literarischen Genus, nämlich des Romans, ist der Frage nach der Herkunft der These nachzugehen sowie der Frage, ob Mann die These Breisachers vertritt.

Folgendes ist hinsichtlich der ersten Frage zu sagen: 1927 kommt Mann zur Lektüre des 1925 veröffentlichten Buches *Die Wirklichkeit der Hebräer: Einleitung in das System des Pentateuch*⁴⁰, das der jüdische Philosoph, Bibelwissenschaftler und Arzt Oskar Goldberg (1885–1953) verfasst hat. Zurück geht das Werk auf private Vorträge des Autors, die dieser zwischen 1903 und 1908 in Berlin gehalten hat.⁴¹ Anfänglich ist Mann „um es milde zu sagen, höchst angetan“⁴² von Goldbergs Buch und dessen Thesen, wobei er ebenso in einem Brief an Ernst Bertram (1884–1957) über das Werk Goldbergs bemerkt, es sei „eine neue, sehr merkwürdige Auslegung des Pentateuch“⁴³, die ihn auch etwas „aus dem Konzept (sic!) gebracht“⁴⁴ habe. Mann ist jedoch ebenso angetan von Oswald Spenglers (1880–1936) Werk *Der Untergang des Abendlandes*⁴⁵ (1918) wie von den kulturkritischen Werken *Kultur und Nerven* (1908–1909)⁴⁶

39 Ebd., 378.

40 Vgl. Goldberg, Oscar, *Die Wirklichkeit der Hebräer: Einleitung in das System des Pentateuch. Deutscher Text zur hebräischen Ausgabe*, Graz 2015.

41 Vgl. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, 273.

42 Koopmann, Helmut, *Ein „Mystiker und Faschist“ als Ideenlieferant für Thomas Manns Josephs-Romane*, in: *Thomas Mann Jahrbuch* 6 (1993), 74.

43 *Thomas Mann an Ernst Bertram. Briefe aus den Jahren 1910–1955*, hrsg. von Inge Jens, Pfullingen 1960, 160.

44 Ebd.

45 Vgl. Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes*, Hamburg 2007.

46 Vgl. Lessing, Theodor, *Kultur und Nerven, Kleine Schriften 1908–1909*, hrsg. von Rainer Marwedel, Göttingen 2021.

und *Die verfluchte Kultur* (1921)⁴⁷ von Theodor Lessing (1872–1933). Der deutsche Literaturwissenschaftler Helmut Koppmann (*1933) stellt im Blick auf die Herkunft der These in Manns Roman die entscheidende Frage: „Ist er es nun oder ist er es nicht, ist Breisacher Goldberg oder Goldberg Breisacher?“⁴⁸ Und er erwidert: „Wie immer die Antwort auch lauten mag: sie ist in jedem Fall richtig – und unrichtig zugleich.“⁴⁹ Denn Breisacher ist „eine synthetische Figur“⁵⁰, nicht ein eindeutiges Porträt von Goldberg. Lessing und Spengler sind in Breisacher ebenso zu erkennen. Somit ist die These von der Kultur als Abfall vom Kult nicht Manns These, auch wenn er sie in sein Werk *Doktor Faustus* aufnimmt.

Von Bedeutung ist, dass Mann, der Goldberg persönlich kannte, vor allem durch die Zeit der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft in Deutschland (1933–1945) seine Einstellung zu den Thesen Goldbergs kritisch hinterfragt und geändert hat. Jedoch zieht es Mann in seinem literarischen Schaffen immer wieder zum entgegengesetzten Pol und damit auch zum Werk Goldbergs und dessen Thesen.⁵¹ Das Ergebnis zeigt sich im *Doktor Faustus*, wo Mann Goldbergs These zu Kult und Kultur aufnimmt, diese jedoch als „lächerlich und abstoßend“⁵² darstellt. Als Tatsache bleibt, „daß er durch die Montage langer Passagen aus *Die Wirklichkeit der Hebräer* in das 28. Kapitel des *Doktor Faustus* Goldbergs Werk vor dem völligen Vergessen bewahrt hat.“⁵³ Damit geht einher, dass Goldbergs These von der Kultur als Abfall vom Kult als Interpretation des Pentateuch eine ernsthafte Herausforderung für die Theologie bleibt.

47 Vgl. Ders., *Die verfluchte Kultur*, Berlin 1995.

48 Koppmann, *Ein „Mystiker und Faschist“*, 74.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Vgl. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, 272.

52 Ebd., 274.

53 Ebd.

2. Ein neuer Ansatz zur Verhältnisbestimmung von Kult und Kultur

In den folgenden Unterkapiteln wird der Ansatz zur Verhältnisbestimmung von Kult und Kultur mittels der These, dass der Mensch aus dem Kult die Kultur schafft, dargestellt. Es wird gezeigt, dass der Kult der Kultur vorausgeht und für diese ein konstitutives Element ist.

2.1. Die Etymologie der Termini *Kult* und *Kultur*

Kult und *Kultur* entstammen beide derselben Wortherkunft. Dies zeigt sich nicht nur in der deutschen Sprache, sondern ebenfalls auch in der Lateinischen und Hebräischen.

Das hebräische *avoda* (עֲבֹדָה) bedeutet *Dienst* und ist in der Verbform als *dienen* zu übersetzen. In drei Bedeutungsfeldern wird *avoda* gebraucht: 1.) um die Haltung des Knechtes gegenüber seinem Herrn auszudrücken; 2.) um das Tun des Tieres zu beschreiben, das dem Bauern bei der Bestellung des Bodens hilft; und 3.) um die Haltung des Menschen auszudrücken, der Gott verehrt und ihm gehorcht.

Der Kult verbirgt sich im dritten Bedeutungsfeld, denn „Gott zu ‚dienen‘ bedeutet [...] in erster Linie, an seinem Kultus teilzunehmen, im kultischen Verhältnis zu ihm zu stehen.“⁵⁴ Die Kultur hingegen findet sich im zweiten Bedeutungsfeld, wenn man Kultur – im ursprünglichen Sinn – als Kultivieren versteht und den Dienst des Tieres – als Hilfe für den Menschen – mit in das Werk der Schaffung von Kultur einbezieht. Das Kultivieren beschreibt den freien Gestaltungsraum des Menschen, in dem er Kultur schafft.⁵⁵

54 Mowinckel, *Religion und Kultur*, 10.

55 Vgl. Graf, Friedrich Wilhelm und Tanner, Klaus, Art. Kultur II, in: TRE XX, Berlin 1990, 187.

Im Lateinischen ist die gemeinsame Wurzel von Kult und Kultur ebenfalls zu finden. Beide gehen auf das Verb *colere* zurück.⁵⁶ *Colere* umfasst folgende Bedeutungsfelder: „1. anbauen, bebauen, bewirtschaften, bestellen; 2. wohnen, bewohnen (= *incolere*); 3. pflegen, verpflegen, bilden, Sorge tragen, schmücken, ausstatten; 4 ehren, verehren, achten, anbeten, Achtung bezeugen; 5. üben, betreiben, sich beschäftigen; 6. Aufrechterhalten; 7. heilig halten; 8. glatt streichen“⁵⁷. Hieraus bildete sich der Begriff *cultus*, der so viel bedeutet wie: „1. Bearbeitung, Beschäftigung, Anpflanzung, Pflege; 2. Lebensweise, höhere Lebensweise, Lebensart, Gesittung, Zivilisation, Kultur; 3. Verehrung, Anbetung, Huldigung; 4. Bildung, Ausbildung, geistige Erziehung; 5. Schmuck, Ausstattung, Pracht; 6. Lebensgewohnheit, Lebensart, Gewöhnung, Einrichtung; 7. Kleidung, Üppigkeit, Luxus; 8. Religion, Gottesdienst“⁵⁸. Mit dem Terminus *cultus* lässt sich sowohl der Kult als Verehrung, Anbetung und Huldigung Gottes (Bedeutungsfelder 3 und 8) wie die Kultur als Ausdruck der vielfältigen Lebensweise (Bedeutungsfelder 1, 2, 4, 5, 6, 7) ausdrücken.

Im Deutschen findet sich Ähnliches, bedingt durch die Herkunft beider Termini aus dem Lateinischen. Unter anderem hat Muschalek diesen inneren Zusammenhang näher untersucht und dazu ausgeführt: „In ihrem Ursprung haben Kult und Kultur mit dem Pflegen, Erschließen, Aneignen der Natur zu tun.“⁵⁹ Das bedeutet, dass der Mensch jedoch nicht nur die Vertrautheit mit der Natur erfährt, die er sich durch Erschließung und Pflege anzueignen

56 Vgl. Rodi, Frithjof, Art. Kultur I, in: TRE XX, Berlin 1990, 177f.

57 *Colere, colō, coluī, cultum*, in: <https://www.navigium.de/latein-woerterbuch/cultus?wb=gross&nr=1> (abgerufen am 14.09.2023). Vgl. auch: Castiglioni, Luigi und Marioth, Scevola, *Vocabulario della lingua latina*, 4. Auflage, Turin 2019, 216f.

58 *Cultus, -ūs, m*, in: <https://www.navigium.de/latein-woerterbuch/cultus?wb=gross&nr=1> (abgerufen am 14.09.2023)

59 Muschalek, *Kult, Kultur und christliche Liturgie*, 14; im Rückgriff auf van der Leeuw, Gerardus, *Phänomen der Religion*, Nachdruck der 2. durchgesehenen und erweiterten Auflage von 1933, Tübingen 1970, 382–522.

versucht und aus der die Kultur entsteht, sondern zugleich auch eine Fremdheit gegenüber der Natur, gegen die er sich mittels der Hilfe Gottes zu wehren versucht. „Die schwere Aufgabe, die Welt sich zu erschließen und in ihr heimisch zu werden, verlangt [...] ein festes Benehmen, und das Benehmen wird zu einem geregelten Begehren. Der Ritus entsteht.“⁶⁰ Und damit entsteht der Kult. Durch den Kult versucht der Mensch mit den befremdenden Mächten der Natur zurechtzukommen. Ohne den Kult ist die Beherrschung der Natur durch den Menschen nicht möglich. Dieser Gedankengang führt Muschalek schließlich zu der Aussage: „Der Kult wächst sich allmählich aus zur weitausgreifenden Kultur.“⁶¹ Jedoch bedarf es hierzu immer zuerst der Verehrung Gottes durch den Kult, damit der Mensch in Kultur leben kann.

2.2. Der Kult: Bedeutung in Schöpfung und Vollendung

Bibeltheologisch sind die beiden zentralen Eckpunkte der Schöpfungs- und der Erlösungsgeschichte in den Blick zu nehmen, nämlich der Anfang und die Vollendung.

Fünf zentrale Schrifttexte beschreiben die Realität der Vollendung, auf die die Schöpfung als Ganzes und der Menschen im Besonderen zulaufen.

Paulus blickt in Röm 8, 19–23 von der Vollendung aus auf die Gegenwart und setzt diese dann in Beziehung zu ihr, indem er vom Seufzen und von den Geburtswehen der Schöpfung auf dem Weg zum Ziel hin spricht. In diesem Prozess auf dem Weg der Realisierung der Vollendung kommt dem menschengewordenen Gottessohn Jesus Christus, der der Gekreuzigte und Auferstandene ist, die entscheidende Bedeutung zu.⁶² Dies thematisiert Paulus

60 Muschalek, *Kult, Kultur und christliche Liturgie*, 15.

61 Ebd.

62 Vgl. Ratzinger, Joseph, *Im Angesicht der Engel will ich dir singen*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, Freiburg 2008, 549f.

in 1 Kor 15, 22–28, wenn er hervorhebt, dass in Christus alle lebendig gemacht werden, der Tod als der letzte Feind entmachtet und Christus dem Vater alles unterwerfen wird, sich selbst nicht angenommen. So realisiert sich die Vollendung, dass Gott alles in allem sein wird. Ratzinger sagt dazu: „Die Übereignung des Alls an Gott ist: Gott alles in allem (1 Kor 15, 28) – das ist das Ziel der Welt, das ist das Wesen von »Opfer« und Kult.“⁶³ Die Gegenwart Gottes in der Vollendung wird durch den Seher Johannes in seiner Vision in Offb 21, 1–7 im Bild vom himmlischen Jerusalem beschrieben, in dessen Mitte Gott wohnt. Dem Sein Gottes begegnen die von Gott Geschaffenen im Kult der Anbetung, der Verherrlichung und des Lobpreises, wie sich in Offb 5, 6–10a.13–14 zeigt. Hieraus ergibt sich, dass in der Vollendung der göttliche Kult der bleibende Ausdruck der Schöpfung gegenüber Gott ist und sein wird. Dies bedeutet freilich nicht, dass der Kult nur die Realität der Vollendung ist!

In Gen 1, 1–31 findet sich der Bericht über den Anfang, der sich im Siebentagewerk der Schöpfung ereignet. Alles läuft im Schöpfungsbericht auf den Sabbat zu und damit auf jenen Tag, an dem der Mensch und die ganze Schöpfung an Gottes Sein teilnehmen.⁶⁴ Vom Kult ist hier unmittelbar nicht die Rede. Ratzinger erläutert dazu:

Der Sabbat ist das Zeichen des Bundes zwischen Gott und Mensch; er fasst das Wesen des Bundes von innen her zusammen. [...] Wenn also alles auf den »Bund« ankommt, dann ist wichtig zu sehen, dass der Bund Beziehung ist: ein Sich-Schenken Gottes an den Menschen, aber auch ein Antworten des Menschen auf ihn. Die Antwort des Menschen auf einen Gott, der ihm gut ist, heißt: Liebe, und Gott lieben heißt: ihn anbeten. Wenn Schöpfung als ein Raum des Bundes, als Ort der Begegnung von Gott und Mensch gemeint ist, dann heißt das auch, dass sie als Raum der Anbetung gedacht ist.⁶⁵

63 Ratzinger, Joseph, *Der Geist der Liturgie in: Gesammelte Schriften*, Bd. 11, 44.

64 Vgl. ebd., 41.

65 Ebd., 42.

Somit ist die Schöpfung als irdischer Ort des Kults gedacht, in dem sich der Bund realisiert, dessen Seele der Kult ist.⁶⁶ Der Kult ist von Anfang an der Ausdruck der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen.⁶⁷

Dies führt dazu, zu erkennen, dass der Kult als Seele des Bundes nicht nur das Durchgängige durch die Geschichte ist, sondern – wie vorhergehend gezeigt – auch in der Vollendung. Der Kult ist somit jene Realität, die sich fortwährend vor Gott vollzieht. Unablässig findet er durch die Geschöpfe, sowohl in Gottes ewiger Gegenwart wie in der Zeit, statt. Der Kult ist das immerfort sich Ereignende, das die Zeit überspannt und die Ewigkeit erfüllt.⁶⁸

2.3. Die Kultur: Auftrag und Wesen

Nach dem Sündenfall kommt es durch Gott selbst zum Kulturauftrag an den Menschen. Gott schickt den Menschen aus dem Garten Eden weg, „damit er den Erdboden bearbeite“ (Gen 3, 23). Hier liegt theologisch verstanden der Ursprung der Kultur. Denn die „Urbarmachung«, die Pflege des natürlichen Wachstums“⁶⁹ durch den Menschen, ist die ursprüngliche Bedeutung von Kultur.

Nach Gen 3, 17–18 ist der Erdboden verflucht und bringt „Dornen und Disteln“ hervor. Hierdurch kommt die Ungeformtheit, das natürlich Rohe, das Wilde und Unedle der Natur zum Vorschein. Die Dornen und Disteln sind Ausdruck für die bisher unkultivierte und in Teilen auch nicht zu kultivierende Natur. Der Mensch ist vor die lebensnotwendige Aufgabe gestellt, sich die Natur anzueignen, um zu überleben. Denn nützlich, bewohnbar und verständlich muss sich der Mensch die Natur machen.⁷⁰ So werden der Erdboden

66 Vgl. ebd., 43.

67 Vgl. ebd., 41.

68 Vgl. Ratzinger, *Im Angesicht der Engel will ich dir singen*, 551.

69 Eagleton, *Was ist Kultur?*, 7.

70 Muschalek, *Kult, Kultur und christliche Liturgie*, 14.

und die Natur zum Gestaltungsraum des menschlichen Handelns. Hier entsteht die Kultur.

Als Kultur ist im Anfang – wie sich bereits gezeigt hat – die Aneignung und Gestaltung der Natur durch den Menschen zu verstehen. Im Laufe der Zeit kommt es zu einer Ausweitung des Bedeutungsfeldes, die über die landwirtschaftliche Tätigkeit des Ackerbaus durch den Menschen hinausführt. In einem langen Entwicklungsprozess führt das dahin, unter Kultur die wissenschaftliche, künstlerische und pädagogische „Pflege“ durch den Menschen zu verstehen.⁷¹ Von hier aus wird verständlich, warum Francis Bacon (1561–1626) von der Kultur und Düngung der Geister spricht.⁷² Raymond Williams (1921–1988) geht der Entwicklung des Terminus *Kultur* nach und erläutert⁷³: Etymologisch verwurzelt ist der Terminus in der Landschaft und bedeutet zunächst *Zivilität*. Mit dem 18. Jahrhundert wird er zum Ausdruck der Zivilisation im Sinn eines geistigen, spirituellen und materiellen Fortschritts. Schließlich nimmt der Terminus mit der Wende des 19. Jahrhunderts eine dreifache Bedeutung an: 1.) Aus dem Synonym für den Terminus Zivilisation wird dessen Antonym, er wird 2.) zum modernen Begriff einer eigenen Lebensform⁷⁴ und wird 3.) zur Spezialisierung auf die Künste⁷⁵ hin verwendet.

71 Vgl. Ort, Claus-Michael: „Kulturbegriffe und Kulturtheorien“, in: Ansgar Nünning/Vera Nünning (Hrsg.), a.a.O., S. 19–38.

72 Vgl. Eagleton, *Was ist Kultur?*, 7.

73 Vgl. Williams, Raymond, *The Idea of Culture*, in: John McIlroy und Sallie Westwood (Hrsg.), *Border Country: Raymond Williams in Adult Education*, Leichester 1993. Hier zitiert nach: Eagleton, *Was ist Kultur?*, 18.

74 Vgl. Eagleton, *Was ist Kultur?*, 21.

75 Vgl. Ebd., 26.

2. 4. Der entscheidende Moment: Kult und Kultur im vorgesehenen Raum

Der Kontext des Auszugs des Gottesvolkes aus Ägypten ist nach Ratzinger von entscheidender Bedeutung für die Verhältnisbestimmung von Kult und Kultur.⁷⁶ Der Vorgeschichte des Exodus ist der ursprüngliche Befehl Gottes an den Pharao zu entnehmen: „Gib mein Volk frei, dass sie mir dienen“ (Ex 7, 16). Mit unbedeutenden Variationen wird dieser Befehl von Mose und Aron viermal wiederholt (vgl. Ex 7, 26; 9, 1; 9, 13; 10, 3). Er zielt auf die Kultfreiheit des Volkes Gottes. Diese kann jedoch nicht durch die Verehrung Gottes in Ägypten erreicht werden, sondern nur, wenn mit ihr der Exodus verbunden ist. „Nun könnte man einwenden, die Fixierung auf den Kult in den Verhandlungen mit dem Pharao sei taktischer Natur gewesen. Das wirkliche und letztlich einzige Ziel des Auszugs sein nicht der Kult, sondern das Land gewesen“⁷⁷. Ratzinger erwidert: „Das Land wird gegeben, damit [es] eine Stätte der Verehrung des wahren Gottes sei.“⁷⁸ Dies zeigt den Sinn und den Zielpunkt des Exodus.

Auf dem Weg durch die Wüste weiß das Volk nicht, in welcher Weise es Gott verehren soll. Erst am Sinai erfährt es dies von Gott selbst. Dort gibt Gott die Zehn Gebote und regelt die Form des Kultes.

So ist das dem Pharao angegebene Ziel des Wanderns [...] eingelöst: Israel lernt, Gott auf die von ihm selbst gewollte Weise zu verehren. Zu dieser Verehrung gehört der Kult, die Liturgie im eigentlichen Sinn; zu ihr gehört auch das Leben gemäß dem Willen Gottes, das ein unverzichtbarer Teil der rechten Anbetung ist.⁷⁹

76 Vgl. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 33–35.

77 Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 35.

78 Ebd.

79 Ebd.

In beidem realisiert sich der Bund, den Gott durch Mose mit seinem erwählten Volk am Sinai schließt.⁸⁰

Ex 35, 1–40, 38 mit den Bestimmungen zum Kult kommt eine zentrale Bedeutung zu. Denn dieser Text ist in strenger Paralleli-tät zum Schöpfungsbericht verfasst: „Siebenmal wird hier gesagt ‚Mose tat, wie der Herr ihm befohlen hatte‘, womit das Siebentage-werk des Tempels als Nachbild des Siebentagewerks der Schöpfung erscheint.“⁸¹ Die Erzählung der Einrichtung des Tempels endet mit einer Art von Sabbatvision in Ex 40,33f.⁸² „Die Vollendung des Zel-tes nimmt die Vollendung der Schöpfung voraus: Gott bezieht Woh-nung in der Welt, Himmel und Erde vereinen sich.“⁸³ Zugleich weist Ratzinger in diesem Zusammenhang auf das Verbum *bara* (בָּרָא) hin, dass hier verwendet wird. Dieses kennt nur zwei Bedeutungs-felder, nämlich einmal den Vorgang der Schöpfung der Welt und zum anderen das „Hervorbringen der Geschichte Gottes mit dem Menschen und so die geistige Schöpfung, die Schöpfung des Bun-des, ohne den der geschaffene Kosmos ein leeres Gehäuse bliebe“⁸⁴. Hieraus ergibt sich: Die Schöpfung wartet auf den Bund und der Bund vollendet die Schöpfung. Da die „Seele des Bundes“⁸⁵ der Kult ist, rettet er nicht nur den Menschen, und zieht die ganze Wirk-lichkeit in die Gemeinschaft mit Gott hinein.⁸⁶ Zugleich schafft der Mensch auf dem Weg durch die Zeit aus dem Kult die Kultur.

Was sich am Sinai ereignet, ist nicht eine Zwischenstation auf dem Weg ins verheißene Land, sondern bleibt konstitutiv. Am Si-nai zeigt sich, dass der Kult in seiner wahren Weite und Tiefe „über

80 Vgl. Ex 24.

81 Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 42.

82 Vgl. Ex 40,33f.: „So vollendete Mose das Werk. Dann bedeckte die Wolke das Offenbarungszelt und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnung.“

83 Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 42.

84 Ebd., 43.

85 Ebd.

86 Vgl. ebd.

die liturgische Aktion hinausreicht⁸⁷ und sich auf das Leben des Menschen ausstreckt. Im verheißenen Land, wo das Volk sesshaft wird, kann es dem Willen Gottes gemäß Gott im Kult die ihm zukommende Ehre und Anbetung erweisen. Zugleich erwächst aus dem dort vollzogenen Kult die Aneignung des Land und dessen Gestaltung. So schafft der Mensch aus dem Kult die Kultur in ihren vielfältigen Dimensionen.

2.5. Aus Kult wird Kultur geschaffen: von Gott her und auf Gott hin

Was geschieht im Kult? Van der Leeuw antwortet hierauf: „Im Kult wird die Gestalt des Menschen bestimmt, die Gestalt Gottes geglaubt, und die Gestalt ihres gegenseitigen Verhältnisses tätig erlebt.“⁸⁸ Das heißt zuerst einmal, dass sich Gott gezeigt hat, denn ohne die Offenbarung gäbe es keinen gottgemäßen Kult. Dieser ist nicht vom Menschen geschaffen, sondern dem Menschen von Gott geschenkt. Das heißt des Weiteren, dass aus dem Erleben des sich offenbarenden Gottes der Mensch fähig wird, Gott im Glauben zu antworten. Dies impliziert, dass der Mensch sich selbst bestimmen kann und die Gestalt findet, die ihm von Gott zugedacht ist. Im Glauben an Gott kommt der Mensch dahin, von sich abzusehen und seine Lebensmitte in Gott zu erkennen.⁸⁹ Dieses Stehen in Gott befähigt den Menschen, sich die ihm anvertraute Welt anzueignen und zu ordnen. Es geschieht, indem der Mensch die Welt von Gott her und auf ihn hin gestaltet. Dieses Gestalten ist nichts anderes als das, was mit dem Terminus Kultur ausgedrückt wird. Aus dem Kult heraus schafft der Mensch Kultur.

Es besteht jedoch auch die Möglichkeit, dass der Mensch ohne Gott Kultur schafft. Dies impliziert, dass der Mensch selbst nicht

87 Ebd., 37f.

88 Leeuw, *Phänomen der Religion*, 509.

89 Vgl. Muschalek, *Kult, Kultur und christliche Liturgie*, 22.

zu seiner wahren Größe und Bestimmung gefunden hat und eine Kultur schafft, die keine von Gott bestimmte und auf ihn hin ausgerichtete ist.⁹⁰ Sie kommt nicht zur Höhe, auf die hin sie angelegt ist.

2.6. Der interkulturelle Dialog

Die aus dem christlichen Kult entstandene Kultur wirft auch ein Licht auf die nichtchristlichen Kulturen. Papst Benedikt XVI. spricht in der 2006 an der Regensburger Universität gehaltenen Vorlesung vom „Dialog der Kulturen“⁹¹. Hierzu merkt er an: „Gewiss gibt es Schichten im Werdeprozess der alten Kirche, die nicht in alle Kulturen eingehen müssen. Aber die Grundentscheidungen [...] gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung.“⁹² Der christliche Glaube drängt dazu, über sich hinauszugehen und in Kontakt mit dem Nichtchristlichen zu treten. Der Dialog der Kulturen, dessen das Christentum so dringend bedarf, führt zum Eintritt in die „Weite der Vernunft“⁹³. Antwort zu geben kommt jedem zu, der in den Dialog eintritt.

Marcello Pera (*1943) hat den Dialog der Kulturen – ausgehend von den Gedanken Papst Benedikts XVI. – eingehender behandelt und sagt, hier findet eine „wirkliche Debatte“⁹⁴ auf der Höhe der Vernunft statt. Ob der so geführte Vergleich auch zu einer Revision oder Erosion der dogmatischen Kerne führt, auf die die Kultur letzten Endes zurückzuführen ist, bleibt offen.⁹⁵

Welche Bedeutung der interkulturelle Dialog jedoch hat, führt Pera ebenfalls aus:

⁹⁰ Vgl. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, 36.

⁹¹ Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*. 12. September 2006, in: AAS 98 (2006), 738f.

⁹² Ebd., 737.

⁹³ Ebd., 739.

⁹⁴ Pera, Marcello, *Warum wir uns Christen nennen müssen. Plädoyer eines Liberalen*, Augsburg 2009, 153.

⁹⁵ Ebd.

Im Bereich der Kultur entwickeln die Menschen im Verlauf der Geschichte Arbeits-, Familien-, Handelsbeziehungen, soziale, ökonomische und politische Beziehungen, die Bedürfnisse generieren und dann Ansprüche und dann Lebensformen und dann Rechte [...], die, wenn sie sich verbreiten und verfestigen, als fundamental angesehen werden., so dass sie manchmal in Chartas oder internationalen Übereinkünften fixiert werden. [...] Am Ende des Dialogs lautet die Frage: Sind die kulturellen Konsequenzen [...] vereinbar mit dem moralischen Erbe der Menschheit? Mit der Demokratie? Mit den Menschenrechtschartas?⁹⁶

Der interkulturelle Dialog mündet in die Diskussion über Menschenrechte, Gleichheit, Gleichberechtigung, Freiheit, Toleranz etc. Das Christentum braucht diese Diskussion nicht zu scheuen, zumindest nicht hinsichtlich jener christlichen Kultur und ihrer Elemente, die durch den Kult vom Menschen geschaffen und deshalb von Gott her gedacht und auf Gott hin ausgerichtet sind.

3. Das Ergebnis der neuen These: Der Mensch schafft aus dem Kult Kultur

Mit der Zusammenschau der Elemente der These, dass *der Mensch aus dem Kult Kultur schafft*, kommt es im Folgenden zu den erforderlichen Präzisierungen, die es ermöglichen, eine Einordnung innerhalb der Diskussion vornehmen zu können, die vor allem die Ansätze von Tillich und Breisacher / Mann in den Blick nimmt.

3.1. Der Neuanatz in der Zusammenschau

Etymologisch lassen sich die Termini Kult und Kultur auf dieselbe Wortwurzel zurückführen. Dies gilt nicht nur für die deutsche, sondern genauso für die lateinische und hebräische Sprache. Hierdurch

⁹⁶ Ebd., 153f.

ist jedoch noch keine Verhältnisbestimmung beider zueinander vorgenommen.

Die Bedeutung des Kults tritt durch die bibeltheologische Darstellung hervor. Hier zeigt sich, dass der Kult von Anfang an der Ort des Ausdrucks der Beziehung des Bundes zwischen Gott und dem Menschen ist. Von daher wird einsichtig, dass der Kult auch als die Seele des Bundes bezeichnet wird. Zugleich zeigt sich, dass der Kult sich sowohl in Gottes ewiger Gegenwart wie in der Zeit ereignet und somit die Zeit umspannt. Er ist von seiner Bedeutung her größer als die Kultur. Denn diese hat theologisch ihren Ursprung im Auftrag Gottes an den Menschen nach dem Sündenfall, damit der Mensch sich die bis dahin wilde und ungeordnete Natur aneigne, um zu leben. Während des Exodus schenkt Gott dem Menschen am Sinai durch die Gabe der Zehn Gebote und die Anweisungen zum Vollzug des Kultes Einsicht in die ihm wohlgefällige Verehrung. Seitdem ist es dem Menschen geschenkt, im Kult Gott zu erfahren, sich selbst zu bestimmen und sein Verhältnis zu ihm zu realisieren. Zugleich kann der Mensch aus dem Kult Kultur erstehen lassen, die als von Gott her und auf ihn hin bestimmt ist. Die so geschaffene Kultur bildet die Möglichkeit, mit den nichtchristlichen Kulturen in einen Dialog zu treten, der auf der Höhe der Vernunft geführt werden kann. Er befähigt dazu, Kultur in der Höchstform ihrer Erscheinungsformen zu finden, nämlich jene, die von Gott her geschaffen und auf ihn hin orientiert ist.

3.2. Der Neuansatz im Blick auf die Ansätze bei Tillich und Breisacher / Mann

Der vorgelegte Neuansatz zum Verhältnis von Kult und Kultur ist als Gegensatz zur These Breisachers in Manns Roman *Doktor Faustus* zu sehen. Kultur ist nämlich nicht der Abfall vom Kult, sondern aus diesem heraus vom Menschen geschaffen, wobei das aus dem Kult an Kultur Geschaffene immer an Gott orientiert bleibt, nämlich von Gott her geschaffen und auf ihn hin ausgerichtet.

Damit gesellt sich der Neuansatz wesentlich näher an die Verhältnisbestimmung bei Tillich. Denn die religiöse Substanz, die in der theonomen Kultur nach Tillich als Bezug zum Letzten hin zu verstehen ist, nämlich als das, was den Menschen unbedingt angeht und einen transzendenten Sinn offenbart, kann inhaltlich als das aufgefasst werden, was mit der Schaffung von Gott her und auf ihn hin innerhalb des Neuansatzes gemeint ist. Es bleibt jedoch bei Tillichs Idee der Theologie der Kultur die schöpfungs- und heilsgeschichtliche Dimension der Kultur unbestimmter als im vorgelegten Neuansatz. Denn hier ordnet sich die Kultur als Schaffung des Menschen in die wesentliche Bewegung der Schöpfung auf Gott als vor ihm liegendes Ziel in der Vollendung ein. Die Kultur kommt zu ihrem Ende, wenn der Mensch vollkommen in die Beziehung zu Gott eintritt und die Ebene der Aneignung der Natur und damit des Schaffens von Kultur verlässt. Geht der Kult der Kultur als konstitutives Element voraus, so bleibt der Kult als Realisation der Beziehung des Geschöpfes zu Gott bestehen. Die Kultur ist insofern nur vorläufig und stets dem Kult untergeordnet.

Zusammenfassung

Der Kult schafft die Kultur

Der vorliegende Beitrag beschäftigt sich mit der Verhältnisbestimmung von *Kult und Kultur*. Dazu wird sowohl die *Idee einer Theologie der Kultur* nach Paul Tillich skizziert wie die These dargestellt, die sich in Thomas Manns Roman *Doktor Faustus* findet und wonach die Kultur als Verfall des Kultes zu verstehen ist. Vor diesem Hintergrund wird ein neuer Ansatz des Verhältnisses von Kult und Kultur mittels der These vorgelegt, dass *der Mensch aus dem Kult Kultur schafft*. Hierzu liefert die Etymologie der Termini *Kult* und *Kultur* den Ausgangspunkt. Die sich anschließende bibeltheologische Darstellung geht sowohl auf die Bedeutung des Kultes in der Schöpfung und in der Vollendung ein wie auf den Auftrag und das Wesen der Kultur. In besonderer Weise tragen Joseph Ratzingers Ausführungen über den Exodus, das Geschehen am Sinai und die Landnahme dazu bei, die aufgestellte These zu verifizieren. Es stellt sich heraus, dass die Kultur *von Gott her und auf Gott hin* vom Menschen geschaffen wird. Die sich daraus ergebenden Folgen für den interkulturellen Dialog, den Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede propagierte, schließen die Ausführungen über den Neuansatz ab. Als Ergebnisbestimmung wird der neu vorgelegte Ansatz zusammengefasst und in Beziehung zu den Thesen Tillichs und Breisacher / Manns gesetzt.

Schlüsselwörter: Kult, Kultur, Dialog der Kulturen, Joseph Ratzinger, Paul Tillich, Thomas Mann

Abstrakt

Kult tworzy kulturę

Niniejszy artykuł dotyczy relacji między kultem a kulturą. W tym celu zarysowano ideę teologii kultury według Paula Tillicha, a także tezę zawartą w powieści Tomasza Manna „Doktor Faustus”, zgodnie z którą kulturę należy rozumieć jako upadek kultu. Na tym tle prezentowane jest nowe podejście do relacji między kultem a kulturą poprzez tezę, że człowiek tworzy kulturę z kultu. Punktem wyjścia jest etymologia terminów kult i kultura. Późniejsza prezentacja biblijno-teologiczna dotyczy znaczenia kultu w stworzeniu i dopełnieniu, a także misji i natury kultury. W szczególności sposób wyjaśnienia Josepha Ratzingera dotyczące Exodusu, wydarzeń na Synaju i objęcia ziemi przyczyniają się do weryfikacji postawionej tezy. Okazuje się, że kultura jest tworzona przez człowieka od Boga i ku Bogu. Wynikające z tego konsekwencje dla dialogu międzykulturowego, które papież Benedykt XVI propagował w swoim przemówieniu w Ratzybonie, kończą uwagi na temat nowego podejścia. W rezultacie nowo zaprezentowane podejście zostaje podsumowane i umieszczone w odniesieniu do tezy Tillicha i Breisachera oraz Manna.

Słowa kluczowe: kult, kultura, dialog kultur, Joseph Ratzinger, Paul Tillich, Thomas Mann.

Witold Kawecki CSsR

Reinterpretacja chrześcijańskiej kultury w świetle ponowoczesności

Czym jest kultura dla chrześcijaństwa?

Zadaniem postawionym mi przez organizatorów na potrzeby głównej idei sympozjum jest reinterpretacja „kultury chrześcijańskiej” z perspektywy ponowoczesności, czyli z perspektywy czasów, w których żyjemy. Nie jest to łatwe zadanie, choćby dlatego, że nie istnieje jako taka „kultura chrześcijańska”, a termin ponowoczesność jest wieloznaczny. Problematycznym jest też pojęcie „reinterpretacja” użyte w tym względzie, czyli powtórne, ponowne odczytanie, ale przez kogo i w jakim sensie? Wszystkie te trudności są jednocześnie doskonałą okazją, aby przyjrzeć się ważnemu zagadnieniu, jakim jest współczesna świadomość kulturowa Kościoła. Jeśli powszechnie używa się pojęcia „kultura chrześcijańska”, jest to swoistego rodzaju nadużycie. Jest prawdą, że chrześcijaństwo od początku swojego istnienia przeżywało zarówno spotkanie, jak i konfrontację z różnymi kulturami, doprowadzając z biegiem czasu do powstania nowej rzeczywistości

kulturowej, czyli tzw. kultury Zachodu, bazującej na antycznych, grecko-rzymskich i judeo-chrześcijańskich korzeniach. Chrześcijaństwo jednak – co ważne odnotowania – nigdy nie tworzyło odrębnej historyczno-społecznej kultury, którą by można nazwać chrześcijańską, ale raczej było i jest „ewangelicznym zaczynem” humanizującym ludzkość i nadającym światu swoisty kształt. Chrześcijaństwo raczej budowało kulturę, pozostawiając jej jednak autonomię i jej własny mechanizm rozwojowy, co trafnie ujął Sobór Watykański II: „Trzeba uznać autonomię, jakiej kultura domaga się dla siebie” (GS 56).

Wraz z Soborem rozpoczyna się nowe myślenie, które nie rezygnując z wierności prawdzie objawionej, jednocześnie nie rości sobie pretensji do autorytatywności i nieomyślności tam, gdzie ona nie jest konieczna. Najważniejszym przesłaniem Soboru w kwestii kultury była teza, że ostatecznym jej celem jest doskonałość życia ludzkiego. Miarą kultury nie jest ani ilość, ani nawet jakość wytworzonych czy skonsumowanych dóbr, niezależnie od tego, czy są to dobra natury materialnej czy duchowej. Miarą kultury jest właściwy wzrost osobowości człowieka, wyrażający się w jakości jego uzdolnień w poszukiwaniu i poznawaniu prawdy, oraz w tej sferze, którą można nazwać sztuką miłości. W niej *kultura poznawania* jest dochodzeniem do umiejętności krytycznego myślenia. Im bardziej będzie ono osobiste, zdolne do refleksji przechodzącej w kontemplację i mądrość, tym bardziej będzie zabezpieczało przed zagrożeniami antykultury. W starożytności tak rozumianą kulturę nazywano *cultura animi*. Prawdziwa kultura potrzebuje bowiem z jednej strony uwewnętrznienia (interioryzacji), a z drugiej uniwersalizacji. Jan Paweł II w *Fides et ratio* doskonale to zwerbalizował: „Ewangelia głoszona w różnych kulturach domaga się wiary od tych, którzy ją przyjmują, ale nie przeszkadza im zachować własnej tożsamości kulturowej. Nie prowadzi do żadnych podziałów, ponieważ cechą wyróżniającą społeczność ochrzczonych jest powszechność, która potrafi przyjąć każdą kulturę, wspomagając rozwój tych jej

elementów, które pośrednio prowadzą ją do pełnego wyrażenia się w prawdzie”¹.

W czym przejawia się tzw. kultura chrześcijańska, ale jak wyżej uzasadniłem ta nazwa nie jest adekwatna, więc lepiej zapytać: na czym polega kulturotwórcza rola chrześcijaństwa? Zapewne przejawia się ona w wielu czynnikach, wymienię tylko kilka. Po pierwsze, **w mądrości**, gdyż człowiek powinien być „filozofem” – być bogatym mądrością przyrodzoną, i jednocześnie poniekąd teologiem – być bogatym mądrością nadprzyrodzoną. Mądrość bowiem prowadzi do tego, co prawdziwe i dobre. Kościół i chrześcijaństwo zawsze były ostoją mądrości dla różnych kultur i tradycji. Wiara we wcielonego Chrystusa nie tylko przekształca wewnętrznie osoby, ale również odnawia ludy i kultury, jak możemy to obserwować od początku chrześcijaństwa, gdy na podłożu kultury pogańskiej rodziła się autentyczna cywilizacja chrześcijańska, zdolna do zastąpienia dawnej kultury grecko-rzymskiej. Po drugie, **w pluralizmie i dialogu**. Kościół starał się prowadzić szczerzy, braterski dialog z człowiekiem. Można powiedzieć, że zwłaszcza w ostatnich dekadach historii, cała linia rozwojowa Kościoła idzie w kierunku zaufania do człowieka, do jego wolności wraz z prawem do błędu, do różnorodności poglądów, do afirmacji jego godności i niezbywalnych praw, ponieważ „człowiek jest drogą Kościoła – drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa, ponieważ z człowiekiem – każdym bez wyjątku – Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy”². Po trzecie, **w integralnym rozwoju człowieka**,

1 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio* 71, [w:] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp: 25.07.2023).

2 Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 14, [w:] https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html (dostęp: 05.09.2023).

co oznacza dbałość o równomierny rozwój osobowościowy, o właściwe relacje międzyludzkie i powiązania człowieka z samym sobą, z innymi i ze światem. Papieska Rada ds. Kultury twierdzi: „Nie ma innej kultury, jak tylko ta dotycząca człowieka, dokonująca się przez człowieka i dla człowieka. Kulturą w takim znaczeniu jest cała działalność człowieka, jego inteligencja, jego afektywność, jego poszukiwanie sensu, jego zachowania i odniesienia etyczne. W ten sposób kultura staje się drugą naturą człowieka”³. Po czwarte, **w bohaterskim ubóstwie i ascezie**. Kultura potrzebuje ducha służby, ofiary, prostoty i pokory, a niekiedy niedocenianej ascezy, które w ostatecznym rozrachunku okazują się w o wiele większym stopniu kulturotwórcze niżli bogaty mecenat kultury. Ma rację prof. Stefan Świeżawski, gdy pisze, że Kazanie na Górze wyrażone w ośmiu błogosławieństwach to „najbardziej kulturotwórczy program pośród tych, które głoszone na ziemi”⁴. Chrześcijaństwo zawsze było rozpoznawane pod znakiem miłości i sprawiedliwości, niekiedy w osobach swoich heroicznym wyznawców głoszących Ewangelię aż po śmierć męczeńską, co także miało moc kulturotwórczą. Po piąte, kulturotwórcza rola chrześcijaństwa przejawia się **w liturgii Kościoła**. Kościół żyje dzięki wspólnotom, które karmią się Słowem Bożym, modlitwą i Eucharystią. Wprowadzają ich one we właściwy realizm życia zakotwiczący w obiektywnej rzeczywistości, którą jest Bóg, a zarazem w kontemplację i najgłębszy sens miłości, wychowujący człowieka do wewnętrznej wolności. Człowiek dzięki poznaniu prawdy i praktykowaniu miłości rozwija swoją wolność i utrwala kulturę. Takie stanowisko Kościoła względem kultury rodzi spore zastrzeżenia, a nawet konflikt u rzeczników nacjonalizmu, komunizmu, różnego rodzaju humanizmów

3 Papieska Rada ds. Kultury, *Per una pastorale della cultura*, 2, <http://www.cultura.va/content/cultura/it/pub/documenti/pastoralecultura.html> (dostęp: 06.09.2023).

4 Zob. S. Świeżawski, *Rola kulturotwórcza chrześcijaństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 3 (1970), t.75, s.201–215.

i demokratyzmów uznających Chrystusa i chrześcijaństwo za zagrożenie dla własnej kultury⁵.

Kościół w swoim rozwoju, przejmując i zachowując kulturę antyczną grecko-rzymską, zawsze aspirował do odgrywania roli kulturotwórczej, zarówno na płaszczyźnie filozoficznej, jak i teologicznej. W przestrzeni filozofii wyrażało się to w przyznaniu kulturze istotnego i niezbywalnego atrybutu osoby ludzkiej. Nie można bowiem oddzielać kultury od człowieka, który ją tworzy i jednocześnie jest przez nią tworzony. Dlatego kultura ma sens jedynie w perspektywie personalizmu chrześcijańskiego, który zawsze podkreślał duchowy wymiar człowieka i przeciwstawiał się techniczno-materialnej oraz konsumpcjonistycznej koncepcji kultury, poświęcającej często więcej uwagi dziełom „stworzonym” przez człowieka niżli samemu człowiekowi⁶. W płaszczyźnie teologii chrześcijańskiej, zwłaszcza w antropologii teologicznej i chrystologii, odnajdujemy żywotne źródła kulturotwórcze. Fakt Wcielenia Syna Bożego i jego misja zbawcza, wyrażona w całej pełni w Odkupieniu, objawiają znaczenie kultury duchowo-moralnej w życiu człowieka. Odkupienie było oczyszczeniem i ratunkiem człowieka od zepsucia, degeneracji i samozniszczenia. Można zatem powiedzieć, że odkupienie było również ratowaniem kultury. Chrystologia pomaga nam zrozumieć, czym jest kultura. Jerzy Szymik pisze, że „chrystologia integralna jako soteriologicznie zorientowana teologiczna nauka o Chrystusie, prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku,

5 Jezus odrzucił wszystkie wymogi życia narodowego. W ich miejsce postawił jedynie system etyczno-religijny oparty na własnej koncepcji boskości, co stanowiło zagrożenie nie tylko dla Żydów, ale i Greków, a w późniejszym czasie dla Rzymian, ludzi średniowiecza i czasów nowożytnych, ponieważ wszyscy postrzegali Go jako zagrożenie dla własnej kultury. Zob. J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, cyt. za: H. R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.

6 Zob. Cz. Strzeszewski, *Integralność kultury a integralny rozwój człowieka*, „Ateum Kapłańskie” 3 (1970), t. 75, s. 248–256; A Rodziński, *Personalistyczna koncepcja kultury a prawo natury*, [w:] „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970), z. 2, s. 77–90.

pozwała diagnozować «stan zdrowia» kultury, dokonywać jej opisu, interpretacji, kreślić perspektywy, szkicować kierunki rozwoju⁷.

Nie dziwi fakt, że Sobór Watykański II, zwłaszcza w *Gaudium et spes*, tak wiele miejsca poświęcał kulturze i wyrażał najgłębsze przekonanie, że Ewangelia potrzebuje kultury, a kultura Ewangelii. W tym kontekście należy przywołać nauczanie wspomianej już Konstytucji soborowej *Gaudium et spes* (60–62), która przypomina obowiązki chrześcijanina wobec kultury. Są nimi, po pierwsze, **upowszechnianie kultury** oraz przeciwstawianie się wszelkiemu rodzajowi dyskryminacji, snobizmowi i ekskluzywizmowi, czyli szerzenie takiej kultury osobowej, w której na pierwszym miejscu będą stać wartości inteligencji, woli, sumienia i braterstwa, bazujące na kulturze religijnej. GS apeluje o nawiązanie dialogu pomiędzy przedstawicielami współczesnej kultury a chrześcijańskimi filozofami i teologami, a także zainteresowanie się różnymi formami współczesnej kultury (nauka, filozofia, sztuka, technika). Po drugie, Sobór Watykański II zachęca do **ewangelizacji kultur** przez życie rodzinne, szkoły, mass media, naukę i sztukę, politykę. Ewangelizacja kultury ma być twórczym wkładem Kościoła w kształtowanie współczesnej kultury i życia społeczno-politycznego, a także odrzuceniem relatywizmu, subiektywizmu i permissywizmu etycznego. Po trzecie, GS zachęca do **inkulturacji Ewangelii**, czyli takiego jej głoszenia, które nie będzie połączone z niszczeniem kultury lokalnej albo jej deprecjacją⁸.

7 J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, s. 19.

8 Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 56–62, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/akty-korporacyjne/konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-286768068> (dostęp: 15.07.2023).

Kształtowanie się kulturowej świadomości Kościoła

Chcąc rozważyć, a nawet reinterpretować świadomość kulturową chrześcijaństwa na przestrzeni dziejów, należy przyglądnąć się najpierw, jak kształtowała się ona historycznie. Termin *kultura*, który przechodził długą drogę ewolucji, oznaczał przede wszystkim – począwszy od greckiej idei *paideia*, poprzez cycerońską koncepcję *cultura animi*, rzymską *humanitas*, aż po *cywilizację* – proces formowania osobowości ludzkiej. Istotnie ważnym dla wypracowania nowożytnej koncepcji kultury był wiek XIX. W odstępnie zaledwie dwóch lat opublikowano dwa epokowe dzieła – reprezentujące odmienne szkoły interpretacji kultury – *Culture and Anarchy* M. Arnolda (1869) oraz *Primitive Culture* E. Tyłora (1871). Powstanie nowożytnej koncepcji kultury datuje się jednak wcześniej na przełomie wieków XVIII i XIX. Od tego czasu bowiem termin *kultura* zaczyna określać kondycję humanistyczną ludzi bądź ruch na rzecz osiągnięcia tej kondycji. W sposób wyraźny odchodzi się od klasyczo-humanistycznego modelu kultury, bazującego na zaangażowaniu jednostki w formowaniu własnych zdolności ludzkich, zwłaszcza natury duchowej, „uprawy” (zgodnie z łac. terminem *colere*) siebie, innych, natury, cycerońskiej „uprawy ducha” (*cultura animi*). Semantycznej ewolucji pojęcia towarzyszy transformacja społeczna, polityczna, ekonomiczna, intelektualna i religijna. Stopniowo kształtuje się także nowy synonimiczny dla kultury termin – *civilisation*. Pojęcie to – ewidentny refleks filozoficznych nurtów oświeceniowych – jest znamienne zwłaszcza dla geograficznej przestrzeni francuskiej i niemieckiej, w tej ostatniej rywalizuje zresztą z terminem *Kultur*. *Civilisation* (*Kultur*) określa tryumf i pełny rozwój rozumu nie tylko w obszarze administracyjnym, konstytucyjnym czy politycznym, ale także moralnym, religijnym i intelektualnym⁹.

9 G. Quaranta, *La cultura pieno sviluppo dell'umano. Il concetto e la funzione della cultura nel pensiero di B. Haring*, Roma 2006, s. 31–32.

Świadomość kulturowa Kościoła – bo to jest lepsze sformułowanie niżli kultura chrześcijańska – jest procesem, który trwa nieprzerwanie od dwóch tysięcy lat, przybierając różnorodną dynamikę rozwojową. Od początku swojego istnienia chrześcijaństwo, kształtując Europę, dało początek cywilizacji narodów i ich kulturom tak, że rozwijały się one na fundamencie dziedzictwa wartości zakorzenionych w Ewangelii. Spotkanie chrześcijaństwa z kulturami, które dokonywało się i nadal dokonuje w przestrzeni wszystkich kontynentów, oznacza przenikanie orędzia zbawienia do środowisk społeczno-kulturowych. Jest to *spotkanie*, które nie niszczy owych środowisk, lecz pozwala im rozwijać się zgodnie z ich własnymi wartościami, o ile dają się one pogodzić z Ewangelią. Oznacza to wzajemne ubogacanie, nie zaś rywalizację czy wręcz kolonizację kultury, choć w historii zdarzały się i negatywne przykłady w tym względzie. Pomiedzy wartościami wiary odnajdującymi odzwierciedlenie w teologii a wartościami kultury istnieje więc ścisły związek, różnie kształtowany na przestrzeni dziejów. Przez zaangażowanie się chrześcijan w życie codzienne wiara może i powinna stawać się kulturą. Jan Paweł II wyraził to genialnie, pisząc, że: „Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżytą wiernie”¹⁰. Kościół, szanując każdą kulturę, nie narzuca żadnej z nich wiary w Chrystusa. Zachęca natomiast do popierania prawdziwej cywilizacji miłości, opartej na wartościach ewangelicznych, w której kultura i religia nie stawałyby w opozycji do siebie, nie zwalczałyby się, ale tworzyłyby nierozdzielną całość. Ponadto Ewangelia nie utożsamia się z żadną kulturą i jest zdolna przenikać je wszystkie, bez bycia podporządkowaną którejkolwiek z nich. Ewangelia z całą pewnością nie może być wyczerpana przez jedną kulturę. Wszystkie kultury świata mogą ją odczytywać i tym samym ubogacać swoją tożsamość.

10 Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady ds. Kultury*. List do kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casarolii (Rzym, 20 maja 1982), [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 161.

Kultury są dziś w dużej mierze zsekularyzowane i nie objawiają religijnego punktu widzenia świata, człowieka, nadprzyrodzonego sensu ludzkiego życia, przeżywanych duchowych wartości. Nastęstwem tego zjawiska jest desakralizacja ludzkiego życia, a niekiedy zupełne odcięcie się od świata religijnego, który – co najwyżej – próbuje się zastąpić takim czy innym wytworem sztuki. Kultura i religia przestały w wielu społecznościach tworzyć nierozdzieloną całość, co papież Paweł VI już w *Evangelii nuntiandi* nazwał dramatem naszych czasów¹¹. To zrodziło kryzys nie tylko kultury, ale i wiary. Jest on obecny we współczesnej cywilizacji jako element epoki, w której przyszło nam żyć i niekoniecznie musi on mieć tylko destrukcyjno-apokaliptyczny charakter, tak jak nie jest on jedynie pozytywnym symptomem rozwoju. Kryzys ten zasadza się na dezintegracji czterech kluczowych wartości antyku – prawdy, dobra, piękna i sacrum. Na tych transcendentaliach – jak zwykliśmy je nazywać – powstała kiedyś europejska filozofia, nauka, moralność, sztuka i religia. „[...] Nauka się zinstrumentalizowała, chce być wolna od wartościowania, moralność zrelatywizowała, sztuka w części zmuzeifikowała, w części zaś wystąpiła przeciwko kulturowemu dziedzictwu, religia wreszcie «utknęła w samoobronie». Dziś każda z tych wartości wiecie własny żywot, przestały one być jedną. Dla starożytnych «techne» była sztuką i rzemiosłem. Dziś cywilizacja techniczna i kultura artystyczna stały się odrębnymi światami”¹².

Interesująca nas świadomość kulturowa, czyli relacja pomiędzy chrześcijaństwem a kulturą, w pracach amerykańskiego etyka Helmuta R. Niebuha (1894–1962) zyskała miano „odwiecznego problemu” (*enduring problem*). W 1951 roku Niebuhr opublikował *Christ and Culture*, jedną z najbardziej wpływowych książek w teologii na przestrzeni ostatnich siedemdziesięciu lat. Wyjaśnia w niej z jednej strony, co znaczy wierzyć, z drugiej, co znaczy wchodzić

11 Paweł VI, adhort. apost. *Evangelii nuntiandi* 20, https://opoka.org.pl/biblioteka-W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html (dostęp: 03.09.2023).

12 K. Krzysztofek, *Cywilizacja: dwie optyki*, Warszawa 1991, s. 112.

w związek wiary z kulturą. Niebuhr bardzo wnikliwie określa różnicę pomiędzy byciem chrześcijaninem na tym świecie, a jednocześnie nie z tego świata. We wspomnianej książce przedstawia pięć modeli relacji wiary i kultury, które to modele są jednocześnie próbą odpowiedzi na pytanie, jak chrześcijaństwo winno się zachować w obliczu wyzwania kulturowego, przed którym nieustannie stoi. Chrystus i kultura stanowią dla autora dwa terminy podlegające konfrontacji. Dzieło Niebuhra przeszło do historii jako klasyczne ujęcie zagadnienia niekończącego się dialogu pomiędzy Chrystusem a kulturą we wszystkich jego odcieniach – przeciwstawności, kompromisów, negacji, akceptacji, rekonstrukcji itp. Wybrane i przedstawione typy bynajmniej się nie wykluczają, a w wielu punktach istnieje możliwość pogodzenia różnych stanowisk¹³.

Kultura w świetle postmodernizmu

Współczesna kultura jest pod przemożnym wpływem postmodernizmu. Nad pytaniem, czym jest kultura postmoderny¹⁴, można dyskutować długo i z całą pewnością żywo. Postmodernizm jest pojęciem niejasnym, a nawet kontrowersyjnym, przy pomocy którego próbuje się uchwycić i opisać świadomość zmieniającą formy kultury i refleksji nad nią¹⁵. Zygmunt Bauman z tego powodu

13 H. R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. Andrzej Pawelec, Kraków 1996. Autor wyszczególnia pięć modeli historycznie wytworzonych w relacji wiary i kultury: 1. Chrystus przeciw kulturze 2. Chrystus kultury 3. Chrystus ponad kulturą 4. Chrystus i kultura w paradoksie 5. Przeistoczenie kultury w Chrystusie.

14 Piotr Wojciechowski próbuje pojąć ją jako spór – dialog – walkę z tradycją, paradoksalnie w imię odziedziczonych po tradycji zasad, idei, prawd duchowych i moralnych. Owo odrzucenie wartości jest niczym nieuzasadnione, właściwie podejmowane tylko w imię gestu odrzucenia, w imię chwili, w imię gestu wyzwolenia. Zob. *Europa wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy*, red. S. Zięba, Lublin 2004, s. 171.

15 A. Jawłowska, *Postmodernizm – apolityczność, czy inna polityczność sztuki*, [w:] *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1992, s. 138.

nazwał go płynną nowoczesnością¹⁶. Niektórzy twierdzą, że postmodernizmu już nie ma, bo skończył się w XX wieku (Barry Smart), inni, że jeszcze go nie ma (Anthony Giddens), a będzie wtedy, gdy ludzie zapomną o nowoczesności. Czy postmodernizm jest prądem filozoficznym, światopoglądem, kierunkiem estetycznym, nowym nurtem w sztuce? Można powiedzieć, że jest tym wszystkim po części. Ponadto jest pewnym sposobem bycia, sposobem istnienia, odczuwania, obyczajem, modą, czyli – używając języka dziennikarskiego – tym wszystkim, co składa się na post-modern-aura. Można w uproszczeniu przyjąć, że jest to w dużej mierze kultura współczesności, która w odróżnieniu od tradycyjnego rozumienia kultury jako spójnego i uniwersalnego zachowywania i przechowywania wartości, jawi się jako dominacja tego, co jednostkowe, nad tym, co uniwersalne, jako przewaga różnicy nad jednością. Bauman postrzega rzeczywistość ponowoczesną jako składową przypadkowych części, które jednak nie stanowią całości, tylko autonomicznie się rozwijają. System, który tworzą, jest niestabilny, nie ma w nim spistości i równowagi, w związku z czym nie istnieje również żaden koherentny system wartości, który jednostka mogłaby przyjąć za własny¹⁷. Kultura postmoderny z łatwością odstępuje od wiary, założeń metafizycznych, intelektualnego i duchowego ładu, preferuje przygodność i wielość przed jednorodnością i stałością, unika wspólnych zasad, prywatyzuje język. Jednym słowem, ucieka ona od kultury rozumianej w sposób tradycyjny, a jednocześnie chce mieć wyłączność na jej tworzenie¹⁸. Postmodernizm proponuje koncepcję człowieka jakby podwójnie zredukowanego: zamkniętego w swojej zwierzęcości, określonego bardziej przez biologię

16 Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006.

17 Zob. Z. Bauman, *Socjologiczna teoria postmoderny*, [w:] *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1991, s. 7–25.

18 M. Zawada, *Wartości duchowe w kulturze postmoderny*, [w:] *Europa wspólnych wartości...*, dz. cyt., s. 159–160.

niżli duchowość¹⁹, oraz osaczonego przez „sieci znaczeń”, to znaczy pozostającego w konflikcie z językiem, którym się posługuje, językiem, w którym nie jest już w stanie komunikować się i prowadzić dialogu, bo język ten został wypaczony przez relatywizm znaczeń²⁰. Postmodernizm jest pewnym stylem życia, sposobem myślenia, a nawet mentalności. Jest postawą względem ludzi, religii, rzeczywistości. Jest nowym sposobem uprawiania nauki (opisuje zazwyczaj wybrane i ograniczone aspekty rzeczywistości) i nowym typem moralności. Postmodernizm jest próbą odnalezienia się człowieka naszych czasów (może zwłaszcza twórców kultury) w nowej sytuacji społeczno-historycznej, ukształtowanej po drugiej wojnie światowej, a zatem jest zjawiskiem kulturowym. Jedni go uwielbiają, inni się go obawiają. Zapytajmy, na czym zasadzają się owe obawy? Postmodernizm jest postrzegany jako zagrożenie dla kultury, po pierwsze dlatego, że głosi, iż nie istnieje dla niego obiektywna prawda, a w każdym razie nie można do niej dotrzeć. Poznanie ma bowiem charakter jedynie historyczny, kontekstowy, konwencjonalny, a więc subiektywny. Po drugie, neguje on podstawowe znaczenia rzeczywistości i uznaje świat za przypadkową i chaotyczną aglomerację rzeczy. Po trzecie, prowadzi do skrajnego subiektywizmu i relatywizmu poprzez kwestionowanie roli etyki w jej klasycznym rozumieniu, to jest w uznaniu absolutnych wartości i stawianie akcentu na indywidualną moralność i sytuacjonizm etyczny. Po czwarte, postmodernizm atomizuje życie społeczne – kwestionuje zastany porządek społeczny, a nawet prowadzi do jego negacji, poprzez pluralizm zasad, subiektywizm wartości

19 Clifford Geertz, antropolog postmodernista, określa kulturę w następujący sposób: „Człowiek jest zwierzęciem zaplątanym w uplecione przez siebie samego sieci znaczeń. Uważam, że kultura to owe sieci, a zatem jej analiza nie polega na odkrywaniu przez naukę eksperymentalną, lecz na poszukiwaniu znaczeń przez naukę interpretatywną”, zob. *The Interpretation of Cultures*, New York 1973.

20 P. Wojciechowski, *Wartości duchowe w kulturze postmodernity*, [w:] *Europa wspólnych wartości...*, dz. cyt., s. 173.

i norm oraz degradację autorytetów. Po piąte, desakralizuje kulturę. Religia przestaje być źródłem podstawowych znaczeń, a staje się atutem prywatnej sfery osoby mającej możliwość dowolnego kreowania doświadczenia religijnego, aż po egzotyczne wyrazy religijności typu New Age, Hari Kriszna, Sekta Moona itp.²¹ Dlatego socjologowie zauważają współcześnie ożywienie życia religijnego i „powrót do sacrum”, mając na uwadze płaszczyznę szeroko pojętego doświadczenia religijnego. Jednocześnie wskazują na kryzys tradycyjnej wiary, czyli zaniechanie praktyk religijnych, subiektywną interpretację treści wiary, jej słabe oddziaływanie na życie moralne. Religijność przybiera coraz bardziej zindywidualizowane formy, negując wszelki autorytet hierarchiczny. Człowiek o religijności postmodernistycznej subiektywnie interpretuje naukę Chrystusa na miarę swoich oczekiwań i selektywnie traktuje jej treść.

Czym jest zatem tzw. kultura postmodernistyczna? Jest to kultura przeciwstawiająca się racjonalizmowi, a co za tym idzie, rezygnująca z poszukiwania obiektywnej prawdy, kultura odcinająca się – jak to już wcześniej zauważyłem – od klasycznych wartości grecko-rzymskiego antyku – piękna, dobra, prawdy, sacrum, albo interpretująca je na własny sposób. Jest to kultura funkcjonalna i utylitarystyczna. Klasyk postmodernizmu, amerykański myśliciel Richard Rorty pisze, że nie filozofia i epistemologia są podstawowymi elementami kultury, lecz pragmatyka życia ludzkiego. Kultura to „wielość roszczeń poznawczych”²². Kultura postmodernizmu jest kulturą odpersonifikowaną, to jest odcinającą się od koncepcji człowieka jako osoby. W konsekwencji jej celem nie jest dobro osoby, ale wymierne korzyści. Jest to kultura hołdująca konsumizmowi, funkcjonalizmowi, irracjonalizmowi, a niekiedy i prymitywizmowi, czego wyrazem może być pochwała przerostu formy nad treścią, o czym pisze lider francuskiego

21 T. Ożóg, *Kulturowe zagrożenia wychowania*, [w:] *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, red. M. Nowak, T. Ożóg, Lublin 2000, s. 167–186.

22 R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994, s. 9.

postmodernizmu Jean-François Lyotard w książce *Kondycja ponowoczesna*²³. Jest to także kultura w pewnej przynajmniej mierze zdesakralizowana²⁴. Baumann dodaje, że nie jest już ona kulturą elit, lecz mas składających się z niewybrednych odbiorców. Ponowoczesna kultura jest podobna do spółdzielni spożywców, w której każdy może wybrać i nabyć odpowiadające mu towary²⁵.

Zapytajmy jeszcze: kim jest artysta postmodernistyczny? Po pierwsze, jest przede wszystkim osobą tolerancyjną dla odmiennych wartości kulturowych i estetycznych, wychodzącą z założenia, że to, co znajduje się na pograniczu różnych kultur, na styku różnych stylów myślenia i odczuwania, a także różnych wizji świata i człowieka jest najciekawsze. Po drugie, artysta postmodernistyczny, niepewny fundamentalnych wartości, niemający określonego światopoglądu, niezdolny do podjęcia aksjologicznie umotywowanego wyboru, staje się stylistą. Operuje mitami, znakami oraz symbolami kulturowymi i nie preferuje takich czy innych wartości estetycznych. Niekiedy stawia na jednym poziomie arcydzieła i kiczowatą produkcję artystyczną. Może robi to świadomie, w tym celu, by zniwelować granicę pomiędzy sztuką elitarną a kulturą masową? Po trzecie, przejawia on w sztuce hedonistyczne, zabawowe, komercyjne nastawienie. Zmierza bardziej do komercyjnego sukcesu niżli do wyrażenia twórczej misji duchowego przewodnika ludzi. Artysta postmodernistyczny posługuje się dekonstrukcją i dowolnym, niejednokrotnie dowcipnym, czy nawet trywialnym komponowaniem fragmentów dawnych i nowych, żonglowaniem różnymi formami estetycznymi, swoistego rodzaju „mieszkanką artystyczną” łączącą historię i mitologię, elitarność i masowość, sacrum i profanum. Nie poddaje się żadnej dyscyplinie formalno-konstrukcyjnej. Jest nie tyle tolerancyjny, co pobłażliwy wobec inności²⁶.

23 J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa 1997, s. 61.

24 S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 91.

25 Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 182–189.

26 T. Szkołut, *Postmodernizm – nowa świadomość historyczna?*, [w]: *Oblicza postmoderny. Teoria praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, red.

Czy postmodernizm pomimo krytyki, jakiej go poddajemy, może okazać się nurtem pozytywnym? Być może tak. Niektórzy twierdzą, że myślenie postmodernistyczne jest formą oczyszczenia chrześcijaństwa z tego, co jest tylko ludzkim wymysłem zaciemniającym światło Ewangelii, tak jak herezje były kiedyś punktem wyjścia do nowych, pogłębionych przemyśleń²⁷. Postmodernizm pojawił się jako reakcja przeciwko jednostronnemu racjonalizmowi, kultowi rozumu, postępowi i cywilizacji. Pomimo swoich błędów jest on ostrzegą przed iluzjami racjonalizmu oświeceniowego, nie zostawia bowiem człowieka w zimnym świecie racjonalizmu antyreligijnego, ale otwiera go na transcendencję (inna rzecz jak ją pojmuje). Powraca do sacrum religijnego i mitycznego oraz do potrzeby wartości regulujących życie ludzkie, nawet jeśli nie mają one przedmiotowej prawomocności. Bóg, choć nie jest możliwy, jest konieczny²⁸. Postmodernizm ugruntował we współczesnym świecie takie pojęcia jak wolność, pluralizm, tolerancja, emancypacja, autonomia, antytotaryzm, solidarność i sprawiedliwość, choć nie zawsze właściwie je rozumie²⁹. Postmodernizm jest próbą poszukiwania nowej świadomości historycznej w kryzysowym momencie istnienia człowieka³⁰. Być może przygotowuje nadejście nowej formacji socjokulturowej, w większym niż obecnie stopniu nawiązującej do aksjologii? Należałoby sobie życzyć, aby obecny zamęt wartości został przełamany, co może stać się za sprawą, między innymi, głębszej wiedzy i świadomości kulturowej. Postmodernizm prezentuje, jak słusznie zauważa ks. S. Kowalczyk, wysoki poziom intelektualnych analiz i posługuje się przy tym prawdziwym kunsztem

A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1992, s. 180–194.

27 R. Kuligowski, *Postmodernizm jako wyzwanie dla kultury*, [w:] *Kultura chrześcijańska*, red. J. Łukomski, Kielce 2004, s. 49.

28 M. Gołaszewska, *Postmodernistyczna gra w kulturę*, [w:] *Oblicza postmoderny...*, dz. cyt., s.104.

29 S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, dz. cyt., s. 113.

30 Zob. T. Szkołut, *Postmodernizm – nowa świadomość historyczna?*, dz. cyt., s. 180–194.

językowo-literackim³¹, którego potrzeba dzisiaj teologii i kulturze. Możemy uczyć się od postmodernistów umiejętności podejmowania ważnych problemów filozoficznych i ich analizy, prowadzonej nie w sposób abstrakcyjny, lecz egzystencjalny, w perspektywie współczesności i z uwzględnieniem kontekstu społecznego.

Kulturowa świadomość Kościoła w konfrontacji z kulturą ponowoczesności

Obserwujemy współcześnie kryzys kultury wysokiej, i humanistycznej refleksji nad nią, jako zmierzch, nieadekwatność jej różnych form i języka, wobec zmieniającego się ponowoczesnego świata³². Kultura współczesna w jej różnych postaciach wydaje się przestarzała i niedostosowana do zmian w technologiczowanym świecie, ponieważ sprawcami/aktorami działania stają się coraz częściej narzędzia czy przedmioty, a nie ludzie³³. Uwidacznia się rozmywanie fundamentalnych pojęć kulturowych i kwestionowanie podstawowych parametrów ludzkiej egzystencji, czyli, mówiąc krótko, odchodzi się od obrazu człowieczeństwa opartego na transcendencji³⁴. Powszechna natomiast staje się dehumanizacja, która polega na zamienianiu ludzi, instytucji oraz wytworów kultury w rzeczy. Z drugiej strony panująca atomizacja, czyli powszechny indywidualizm, prowadzi do zaniku poczucia wspólnoty i społeczeństwa obywatelskiego. Społeczeństwo ponowoczesne jest silnie rozwinięte technicznie, ale słabo intelektualnie. Dominuje krótkotrwałość zamiast trwałości, terażniejszość zamiast przeszłości

31 S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, dz. cyt., s. 113.

32 Zob. H. Rarot, *Trzy spojrzenia na kulturę ponowoczesną*, [w:] „Kultura i Wartości” 27 (2019), s. 37–51, <http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl>.

33 K. Krzysztofek, *Człowiek-społeczeństwo-technologie. Między humanizmem a transhumanizmem i posthumanizmem*, „Ethos” 28 (2015) nr 3, s.193

34 M. Lipowicz, *Od transcendencji człowieka do transgresji człowieczeństwa. Próba filozoficzno-socjologicznej konceptualizacji transhumanizmu*, „Ethos” 28 (2015) nr 3, s. 80.

i przyszłości, oraz zmienność zamiast stabilizacji. Na dodatek powszechna globalizacja kultury sprawia, że pozostaje ona w antynomicznym stosunku do odrębności kulturowej poszczególnych narodów czy grup. Co prawda świat staje się coraz bardziej solidarny i zaczyna być *jeden*, ale jednocześnie grozi mu to, że będzie także światem *jednakowym*. Proces ten przynosi często banalizację i trywializację kultury – co obserwujemy zwłaszcza w mediach – przy jednoczesnej tendencji do wytworzenia jednej tylko *kultury globalnej*, bez jej tożsamości, historii – kultury pozbawionej „pamięci”, bez poczucia przynależności.

Kultura współczesna traci coraz bardziej swój wymiar uniwersalistyczny i absolutystyczny, zanika dialog, który mógłby być poszukiwaniem utraconego jednego świata. W społeczeństwie ponowoczesnym centralną wartością staje się konsumpcja, która nie tylko zaspokaja potrzeby jednostki, ale sama staje się nośnikiem kultury. Jej domeną jest bierność, tymczasem proces tworzenia kultury wymaga od człowieka aktywności. Współczesna kultura koncentruje się prawie wyłącznie na wartościach i postawach użytkowych. Cenne jest to, co użyteczne i opłacalne „tu i teraz”³⁵. Dobra posiadają swoje kulturowe znaczenie, które jest im nadawane przez środki masowego przekazu, modę oraz reklamę³⁶. W przeciwieństwie do wcześniejszych typów społeczeństwo ponowoczesne dysponuje większą ilością czasu wolnego i większą ilością środków finansowych, które może przeznaczyć na konsumowanie³⁷. Społeczeństwo ponowoczesne, a wraz z nim jego kultura to przede wszystkim wspólnota **informacyjna** – komunikująca się za pośrednictwem nowych technologii informacyjnych. Komunikacja pomiędzy członkami społeczności odbywa się w sposób

35 Zob. I. Wojnar, *Humanistyczne przesłanki niepokoju*, Warszawa 2016.

36 A. Janas, *Kultura w społeczeństwie ponowoczesnym*, [w:] *Społeczeństwo ponowoczesne-społeczeństwo ponowoczesności*, red. K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński, Kraków 2016, s. 9.

37 R. Sennett, *Kultura nowego kapitalizmu*, tłum. G. Brzozowski, K. Osłowski, Warszawa 2010, s. 7–8.

pośredni – za pomocą Internetu. Media stały się trwałym składnikiem współczesnej kultury, są naturalną przestrzenią aktywności człowieka. Jeśli dodać do tego chaos, niespójność, nieliniowość, postmodernistyczny relatywizm oraz sceptycyzm i subiektywizm – mamy w miarę kompletny kulturowy obraz postmodernity.

Mentalność postmodernistyczna przedarła się również w myślenie i działanie Kościoła, prowadząc do powstania tzw. postmodernistycznego chrześcijaństwa. Wyraża się ono w lansowaniu doświadczenia, przeżyć, uczuć, emocji ponad rozważanie rozumu. Objawia się ono w przewadze subiektywności nad obiektywnością, stawianiu duchowości ponad religią, obrazowości ponad słowem, powierzchowności ponad głęboką refleksją, zacieraniem różnicy między dobrem a złem, podważaniem prawdy biblijnej jako absolutnej w rozstrzyganiu wielu kwestii. Jednym słowem jest to zmiana paradygmatu w sposobie myślenia, jak to się potocznie określa³⁸.

Odpowiedzią ze strony Kościoła na ten stan rzeczy może być cierpliwe reprezentowanie obiektywnego świata wartości z jednej strony i szeroko rozumiany dialog z człowiekiem, światem, kulturą z drugiej. Jeśli chodzi o dialog, to pojęcie owo jest nieostre i zakresowo szerokie, zwłaszcza gdy się twierdzi, że wszystko jest dialogiem, a dialog jest wszystkim. Niektórzy sądzą nawet, że termin „dialog” „opisuje wszystko i dlatego nie opisuje już niczego. Pojęcie dialogu rozpląnęło się w beztreściowości. Należy więc stwierdzić, że uległo ono zmęczeniu, dialog ustał”³⁹. Z całą pewnością to zbyt skrajne, choć niepozabawione swych racji, stanowisko. Dialog da się opisać i skatalogować. Nie jest on tylko zwyczajną wymianą myśli i informacji, komunikacyjną pragmatyką. Dialog to konfrontacja poglądów, a jego celem jest odnalezienie wspólnej prawdy. Końcowym efektem dialogu jest porozumienie, czyli zgoda na wspólne stanowisko, do której dochodzi się przez weryfikację własnych

38 O tym, czy możliwa jest religia postmodernistyczna, traktuje Agnieszka Kosińska w książce *Wojny kultur*, Warszawa 2010.

39 O. Marzenko, *Z(a)męczony dialog*, [w:] *Dialog kultur. O granicach pluralizmu*, red. P. Bytniewski, J. Mizińska, Lublin 1998, s. 62.

poglądów, przyjęcie racji drugiej strony albo wypracowanie stanowiska pośredniego. Kultura jest dla dialogu przestrzenią szczególną. Jest to jednak przestrzeń wymagająca, dlatego w dialogu tym należy podkreślać wszelkie podobieństwa, a bagatelizować różnice, w przeciwnym razie trudno będzie o porozumienie. Traktując o *dialogu kultur*, należy przede wszystkim przyjąć, że spotkanie kultur, przy całej ich różnorodności, jest jak najbardziej możliwe, bo człowiek jest jedną i tą samą istotą, niezależnie od szerokości geograficznej jest taki sam. Uzasadnieniem spotkania kultur jest człowiek. Z tego powodu kontakt z drugim człowiekiem, zaangażowanie się w spotkanie z nim, już jest dialogiem. W tym względzie należy uzdrawiać zanikające relacje międzyludzkie i zaprzestać ubożenia języka emocjonalnego, zastępowanego najczęściej przez świat wirtualny. Może jakimś rozwiązaniem jest przenikanie się techniki i transcendencji, przenoszenie duchowych ludzkich potrzeb w sferę technologii informacyjnych, poszukiwanie duchowej jedności w wirtualnym świecie. Można zauważyć w ponowoczesnej kulturze, że duchowość staje się bardziej popularna, ponieważ stara się wypełniać puste miejsca, jakie powstało po zniknięciu pytania o sens życia. Duchowość staje się ekwiwalentem religii.

Dialog kultur oznacza także spotkanie religii i kultur, które urasta do rangi zagadnienia pierwszoplanowego. Współistnienie kultur i pokój między religiami staje się dziś wyzwaniem politycznym. Gdzie można się spotkać w duchu dialogu? Człowiek w swojej głębi jest „dotknięty” przez prawdę, która dla wszystkich jest taka sama, bo inaczej nie byłaby ona prawdą. Jeśli trudno ją odnaleźć, to tylko dlatego, że ludzki umysł jest skończony i hamuje zdolności poznania. Im bardziej kultura jest ludzka, tym bardziej będzie ona akcentować prawdę. W dzisiejszym świecie dominuje kultura techniczna, która skutecznie potrafi oddziaływać na ludzi. Niestety, nie wykazuje ona wystarczającego zainteresowania sensem istnienia, poszukiwaniem prawdy, religijnymi doświadczeniami. Człowiekowi nie wystarczy technika, potrzebuje on tradycji, duchowych wartości i oparcia się na transcendencji. Żadna kultura

nie może uważać się za jedynie obowiązującą. Każda natomiast może i powinna prezentować się innym kulturom, przyjmować ich elementy i wносить w nie swoje. Prawda może przemówić ponad swymi kulturowymi postaciami do wszystkich ludzi. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II przeciwstawia statycznemu pojęciu kultury, zakładającemu stałe i niezmiennie, występujące obok siebie postaci kultury, rozumienie dynamiczne i komunikatywne: „Kultury, jeśli są głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze, odznaczają się typową dla człowieka otwartością na wymiar uniwersalny i na transcendencję. Są to zatem różne drogi wiodące do prawdy, niewątpliwie przydatne człowiekowi, jako że ukazują mu wartości, dzięki którym jego życie staje się coraz bardziej ludzkie”⁴⁰. I tu otwiera się pole działania dla Kościoła jako głównego animatora dialogu. Kultury mają zdolność rozwoju, przekształceń, ale i upadków. Możliwy jest między nimi dialog, bo nie da się ich sprowadzić do jednej postaci, sztywnego kanonu, bez możliwości wzajemnego oddziaływania. Kultury mogą się ze sobą spotykać i wzajemnie ubogacać. Im czystsza jest kultura, tym bardziej wychowuje ona człowieka do otwartości na Boga i na przyjęcie Jego Objawienia. Objawienie odpowiada wtedy wewnętrznemu oczekiwaniu człowieka⁴¹. Dialog kultur wyraża się najpełniej w personalistycznym spojrzeniu na człowieka i wspólnotowej koncepcji społeczeństwa. Prawdziwy dialog nie popada ani w nietolerancję, ani w fałszywy irenizm. Domaga się obiektywizmu myślenia, rzeczywistej znajomości ludzi, zdecydowanego osądu niesprawiedliwości i krzywdy, otwarcia na inność. Określona kultura nigdy nie może stać się ostatecznym kryterium prawdy. Grozi jej wtedy sztywna, naukowa abstrakcyjność i utylitarny, wyrafinowany chłód techniki. Kulturę należy odnieść do Objawienia Bożego, wartości ducha i uczucia.

40 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 70, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp: 30.08.2023).

41 J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 156.

Antoine de Saint-Exupéry w *Małym Księciu* wyraził to następująco: „To, co najważniejsze, jest niewidzialne dla oczu. To, co niewidzialne, jest najważniejsze dla serca. To, co niewidzialne, jest najważniejsze dla życia”⁴².

⁴² Zob. Antoine de Saint-Exupéry, *Mały Książę*, tłum. M. Lemańczyk, Warszawa 2020.

Sintesi

Reinterpretare la cultura cristiana alla luce della postmodernità

Il testo affronta questioni fondamentali nel rapporto tra cristianesimo e cultura. Esamina quale sia il ruolo di formazione della cultura del cristianesimo. Analizza l'evoluzione della coscienza culturale cristiana nel corso della storia. Segnala l'incontro della fede con le culture come penetrazione del messaggio di salvezza negli ambienti socio-culturali. Sta cercando di definire la cultura postmodernista e il modo in cui funziona nel mondo moderno. Si confronta infine la consapevolezza culturale della Chiesa con la cultura dopo la modernità, giungendo alla conclusione che si osserva la crisi della cultura alta e della riflessione umanistica su di essa, che deriva dall'inadeguatezza delle sue varie forme e di linguaggio di fronte ai cambiamenti del mondo moderno. Questa crisi si basa sull'offuscamento dei concetti culturali fondamentali e mettere in discussione i parametri fondamentali dell'esistenza umana; atomizzazione, cioè un individualismo diffuso che porta alla scomparsa del senso comunitario e della società civile; consumismo culturale; globalizzazione della cultura, che spesso porta con sé banalizzazione di essa.

Parole chiave: cultura, personalità, saggezza, pluralismo, dialogo, sviluppo, inculturazione, postmodernità

Zusammenfassung

Neuinterpretation der christlichen Kultur im Lichte der Postmoderne

Der Text befasst sich mit grundlegenden Fragen der Beziehung zwischen Christentum und Kultur. Er untersucht die kulturbildende Rolle des Christentums. Er analysiert die Entwicklung des christlichen Kulturbewusstseins im Laufe der Geschichte. Er verweist auf die Begegnung des Glaubens mit den Kulturen als Eindringen der Heilsbotschaft in das soziokulturelle Umfeld. Es wird versucht, die postmoderne Kultur und ihre Funktionsweise in der modernen Welt zu definieren. Schließlich vergleicht er das kulturelle Bewusstsein der Kirche mit der postmodernen Kultur und kommt zu dem Schluss, dass es eine Krise der Hochkultur und der humanistischen Reflexion über sie gibt, die sich aus der Unzulänglichkeit ihrer verschiedenen Formen und Ausprägungen angesichts der Veränderungen in der modernen Welt ergibt. Diese Krise beruht auf der Verwischung grundlegender kultureller Konzepte und der Infragestellung der grundlegenden Parameter der menschlichen Existenz; der Atomisierung, d.h. dem weit verbreiteten Individualismus, der zum Verschwinden des Gemeinschaftssinns und der Zivilgesellschaft führt; dem kulturellen Konsumismus; der Globalisierung der Kultur, die häufig eine Trivialisierung der Kultur mit sich bringt.

Stichworte: Kultur, Persönlichkeit, Weisheit, Pluralismus, Dialog, Entwicklung, Enkulturation, Postmoderne

Marian Machinek MSF

Kultura a moralność. Współczesne wyzwania

Niemałym problemem, z jakim trzeba się zmierzyć, rozważając relację kultury i moralności, jest wielowymiarowość i zakres obydwu tych pojęć. Są to raczej hasła, które wskazują na fundamentalne wymiary ludzkiej natury oraz aktywności świadomej siebie istoty ludzkiej, a także ludzkiego społeczeństwa. Obydwa pojęcia mają swoje znaczenie deskryptywne, albo raczej cały szereg znaczeń tego rodzaju, ale obok nich także silną konotację wartościującą. Opozycja: „kulturalny – niekulturalny” oraz „moralny – niemoralny” wskazuje na wymiar normatywny, w ramach którego obydwie pojęcia silnie się ze sobą wiążą. W niniejszym przedłożeniu zostaną pokrótce przedstawione najpierw fundamentalne założenia, na których będą bazowały analizy wzajemnej relacji kultury i moralności, by w uparciu o nie zbadać później związek, ale i odmienność norm kulturowych z jednej oraz norm moralnych z drugiej strony oraz wskazać na współczesny wymiar tych wzajemnych powiązań w odniesieniu do ludzi wierzących i wspólnoty Kościoła.

Człowiek – istota kulturowa

Szczegółowe analizy na temat teorii kultury nie mogą być celem niniejszego opracowania, trudno jednak, przyglądając się wzajemnej relacji kultury i moralności, nie wskazać na najistotniejsze kwestie. Chociaż niektórzy badacze dopatrują się rudymenarnych elementów kultury również w pewnych zachowaniach wyższych zwierząt, różnice w stosunku do człowieka są tu jednak znacznie większe niż podobieństwa. Specyfika natury osoby ludzkiej jako istoty cielesno-duchowej sprawia, że trudno mówić o właściwym dla niej ekosystemie: człowiek jest w stanie żyć w każdym środowisku właśnie z tej racji, że dzięki zdolności tworzenia kultury jest w stanie przystosować swoje otoczenie do własnych wymogów w stopniu, w jakim nie robi tego żadna inna istota żywa. Właściwym dla człowieka „ekosystemem” jest zatem nie wyłącznie i nie tyle jego środowisko naturalne, ile środowisko kulturowe, gdyż bez niego człowiek nie tylko nie byłby w stanie egzystować na poziomie odpowiadającym jego aspiracjom, ale wręcz nie byłby w stanie przeżyć. Składają się nań wiedza o świecie i umiejętności modyfikowania otoczenia, ale także próby całościowego rozumienia świata i własnego w nim miejsca oraz będąca rezultatem tego rozumienia wizja spełnionego i dobrego życia. W soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* sformułowano ogólne pojęcie kultury jako „wszystko, 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 postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”¹.

1 Sobór Watykański II, Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 58, Poznań 1986. Zob. także: W. Kawecki, *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Kraków 2008, s. 281–284.

Trudno zatem zgodzić się z twierdzeniem, że „początkiem kulturowej podmiotowości człowieka jest przekroczenie «naturalnych» granic, jakie zakreślono jego istnieniu”². Owszem, prawdą jest, że istotnym elementem egzystencji osoby ludzkiej jest konfrontacja z jej naturalnymi ograniczeniami. Jednak nie istnieje i nigdy nie istniało coś takiego jak przedkulturowa natura człowieka, gdyż do natury osoby należy tworzenie kultury. Widzenie w biblijnej opowieści o grzechu pierwszych ludzi pierwotnego przekroczenia granicy między naturą a kulturą, jak czynią to niektórzy autorzy, trzeba więc uznać za błędne. Raczej należy wskazać na to, że od początku swego istnienia człowiek został wezwany do twórczej relacji z otaczającym go światem, a więc do tworzenia kultury. Biblijny nakaz: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28) nie na darmo nazwany bywa zadaniem kulturowym (niem. *Kulturauftrag*). Granice ludzkiego działania, o których Biblia mówi bardzo wyraźnie, nie wiążą się jednak z jakimś sztucznym limitowaniem ludzkiej aktywności do pewnych obszarów i dziedzin, ale wynikają z natury człowieka: tworząc kulturę i rozpoznając koordynaty swojego postępowania moralnego, człowiek powinien zawsze pamiętać, że nie jest Bogiem, ale stworzeniem³.

Człowiek jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem kultury: tworzy kulturę, a jednocześnie kultura wpływa na niego samego; potrzebuje kultury, by stawać się w pełni osobą, a jednocześnie stając się osobą, kształtuje kulturę i wyraża siebie przez nią⁴. Za Czesławem Bartnikiem można zawrzeć pierwszy aspekt w pojęciu *cultura culturans*, drugi natomiast w pojęciu – *cultura culturata*⁵. Oczywiście w przypadku konkretnego człowieka kultura przyjmuje zawsze określoną formę, dlatego należy odróżnić sam fakt

2 W. P. Glinkowski, *Kultura a moralność – głos w sprawie delimitacji*, s. 107–108.

3 S. Szymik, „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28). *Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1–11*, „*Verbum vitae*” 31 (2017), s. 38–39.

4 A Szostek, *Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II*, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 6 (1997), s. 159–160.

5 Cz. Bartnik, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 35.

tworzenia kultury jako sposób istnienia osoby od konkretnych form kultury. Te ostatnie, zawierające pewne elementy stylizacji życia, dzięki którym kluczowe etapy życia ludzkiego uzyskują kształt odpowiadający danej epoce, są ze swej natury zmienne i podlegające modyfikacjom.

Niektórzy autorzy rozróżniają cywilizację od kultury. Rozróżnienie to, według którego ta pierwsza służy samemu faktowi przeżycia i chroni jego materialne uwarunkowania, podczas gdy ta druga ma na celu uszlachetnienie życia i podniesienie go ponad jego czyisto naturalne uwarunkowania⁶, ma wprawdzie swoje uzasadnienie. Jednak można również uznać rozwój cywilizacyjny za element działalności kulturowej człowieka, za wyraz materialnego, ale i intelektualnego oraz duchowego wymiaru kultury. Kultura w swoim konkretnym kształcie ma zawsze wymiar społeczny i jest „wyrósłą w procesie rozwoju historycznego wspólnotową formą wyrazu wyników poznania i wartości, które kształtują życie określonej wspólnoty”⁷. Niezależnie jednak od charakteru partykularnego, każda forma kultury pretenduje do bycia uniwersalnym kluczem do dobrego i spełnionego życia jednostki.

Istotnym elementem kultury jest poznanie wartości, a więc odpowiedź na pytanie, jaki sposób postępowania przyczynia się do pomyślnego i szczęśliwego życia. W tym kontekście warto pokrótce przywrzeć się także drugiemu tytułowemu pojęciu, mianowicie pojęciu moralności. Dla wielu współczesnych autorów już samo postawienie pytania o związek kultury z moralnością może być problematyczne. Sugeruje ono bowiem pewną autonomiczność obydwu rzeczywistości, podczas gdy moralność bywa zazwyczaj traktowana jako element kultury, wręcz jako jeden z jej wytworów. Przy takim założeniu normy moralne nie są niczym innym, jak tylko przekazywanymi przez społeczność kolejnym pokoleniom

6 W. P. Glinkowski omawia ten podział w refleksji Martina Bubera. Zob. W. P. Glinkowski, *Kultura a moralność...*, dz. cyt., s. 111–112.

7 J. Ratzinger, *Wiara, religia i kultura*, [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, Lublin 2021, s. 290–291.

i uwewnętrznionymi przez jednostki schematami zachowania oraz unormowaniami dotyczącymi relacji jednostek pomiędzy sobą, a także odniesień do świata zewnętrznego. Jak w przypadku kultury, także moralność byłaby dostępna jedynie w jej zmiennych i partykularnych formach i stąd poddana historycznym przemianom, jak całe dziedzictwo kultury. Radykalizacja tego poglądu dokonuje się wtedy, gdy normy moralne są uważane za normy kulturowe, a więc wyłącznie za artefakty, wytwory ludzkiej działalności normotwórczej, a jedyną ich weryfikacją jest akceptacja bądź jej brak ze strony społeczności. W takim rozumieniu nie są one niczym innym, jak tylko środkami służącymi do osiągnięcia arbitralnie wyznaczonych celów.

Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że normy moralne w ich konkretnym kształcie odzwierciedlają poziom poznania moralnego danej epoki bądź społeczności, co czyni je podatnym na późniejsze zmiany i modyfikacje. Nie oznacza to jednak, iż normy moralne są czymś w rodzaju konwenansów. Z chrześcijańskiego punktu widzenia normy moralne nie są arbitralnymi wytworami społeczeństwa, które przez ich przekaz zapewnia pokojowe współistnienie jednostek. Jak sama wiara, tak i moralność jest tu nierozzerwalnie związana z pytaniem o prawdę. Chodzi o „prawdę jednego człowieczeństwa”, obecną w każdym pojedynczym człowieku, „która zgodnie z Tradycją nazywana jest «naturą»”⁸.

Już ta ogólna prezentacja rozumienia kultury i moralności pokazuje punkty fundamentalnej kontrowersji, jaka cechuje dzisiejszą debatę publiczną. W przypadku współczesnej kultury globalnej trudno jest oczywiście mówić o ściśle określonym systemie kulturowym, gdyż taki musiałby mieć jakieś stałe koordynaty i określony punkt odniesienia, a tego właśnie współczesna forma kultury się wyrzekła. Chce być raczej zbiorem idei i wątków, swobodną grą przekonań i stylów życia.

8 J. Ratzinger, *Wolność i prawda*, [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, Lublin 2021, s. 442.

Globalna forma kulturowa

Francuska filozofka Chantal Delsol wskazała na dwa typy stosunku do świata. Jednym z nich, charakteryzującym dotychczasowe odniesienie do świata, jest postawa, którą Delsol nazywa postawą ogrodnika⁹. Ogrodnik nie waha się wprowadzić ingerencji w naturalny rozwój roślin, jednak czyni to ze świadomością, że to nie jego ingerencja jest głównym czynnikiem ich wzrostu i rozwoju. Swoje działanie rozumie raczej jako pomoc dla czegoś, co go przekracza i czemu powinien podporządkować swoje ingerencje. Ostatecznie zatem w postawie ogrodnika tkwi przekonanie, że „świat przyrody i świat człowieka zawiera strukturę i prawa, które powinniśmy poznać i uszanować”¹⁰.

Przeciwstawną do postawy ogrodnika jest postawa demiurga. Jak stwierdza Delsol, „porządek demiurgiczny zaczyna się w chwili, gdy pęd ku emancypacji i przemianie staje się ślepy i nie zważa na jakiegokolwiek ograniczenia”¹¹. Postawę demiurga charakteryzuje duch odrzucenia wszystkiego, co pretenduje do bycia jakąś formą zobowiązującego dziedzictwa. Metaforycznie można stwierdzić, że chodzi tu o usunięcie wszelkiego zakorzenienia. Wszystko dotychczasowe musi zostać odrzucone i zniszczone, by na to miejsce skonstruować to, co uznaje się za właściwe. Zdaniem Delsol mamy tu do czynienia z karykaturalną imitacją nadziei wiecznego zbawienia, która najpierw, jako związana z religią i jej wizją świata i człowieka, została radykalnie odrzucona.

Obrazowy model francuskiej myślicielki można odnieść do sporu, jaki toczy się we współczesnej przestrzeni kulturowej. Mimo obecnych w niej wielu form kultury nie da się zaprzeczyć fundamentalnej konfrontacji, jaka dokonuje się między dotychczasową

9 Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, Warszawa 2017, s. 9–10.

10 Ch. Delsol, *Nienawiść do świata...*, dz. cyt., s. 11.

11 Ch. Delsol, *Nienawiść do świata...*, dz. cyt., s. 10.

kulturą, wyrosłą z przesłania chrześcijańskiego, a nową laicką kulturą, która w zglobalizowanej i komunikacyjnie ściśle powiązanej ze sobą rzeczywistości nabiera rangi kultury dominującej. Obydwie formy zawierają mocny wymiar normatywny oraz własną wizję moralności. Warto wskazać na kilka elementów, w których różnice między nimi pokazują się szczególnie wyraźnie, co staje się nie małym wyzwaniem dla osób wierzących.

Indywidualizacja

Pytanie o to, jak człowiek powinien postępować, w ramach dotychczasowych wielkich światowych kultur nigdy nie było rozumiane wyłącznie indywidualistycznie. Kultura niosła raczej w sobie to, co uważano za wspólne, ogólnoludzkie; wartości, które odpowiadają wymogom człowieczeństwa i dlatego są uniwersalne. Jedną z cech współczesnej globalnej kultury masowej jest jednak tendencja przeciwna: indywidualizacja, co widać szczególnie w obszarze moralności. Proces ten określaną bywa jako wyzwalanie jednostki ze struktury. Docenienie jednostki, jej potrzeb i jej niepowtarzalnej egzystencji należy niewątpliwie uznać za element pozytywny. Jednak, jak w przypadku każdego pozytywnego zjawiska, jego radykalizacja uruchamia poważny destrukcyjny potencjał. Od kultury nie oczekuje się już przekazu uniwersalnych norm moralnych, gdyż zaprzecza się istnieniu takowych. Byłyby one jakąś formą zakorzenienia, co – jak się twierdzi – uniemożliwia pełny rozwój i stąd musi zostać usunięte. Kultura ma jedynie otworzyć pole oraz dostarczyć inspiracji do radykalnej autokreacji. Założenie, że moralność może mieć mocny obiektywny wymiar, że istnieje coś takiego jak wspólna wszystkim ludziom i obowiązująca wszystkich moralność, jest postrzegane jako zawężenie, wręcz jako idea opresyjna, ograniczające pole autokreacji. Powszechnie akceptowane są jedynie te wartości, które poszerzają pole i możliwości działania jednostki, jak np. tolerancja rozumiana jako akceptacja wszelkich odmienności. „Na płaszczyźnie wartości proces indywidualizacji

oznacza przechodzenie od wartości zobowiązujących do wartości samorozwojowych¹².

W ramach indywidualizacji moralności dokonuje się także zmiana kluczowych pojęć moralnych, np. pojęcia sumienia. Nie do zaakceptowania jest już klasyczne jego rozumienie, zgodnie z którym jest ono zdolnością postrzegania tego, co wspólne wszystkim ludziom, uniwersalnych wymogów moralnych człowieczeństwa. Nowa globalna kultura widzi w sumieniu jedynie jego indywidualny wymiar: jest ono gwarantem osobistej integralności podmiotu¹³. Ten wymiar sumienia jest niewątpliwie ważny i podstawowy, jeśli jednak staje się jedynym, wykrzywiona zostaje cała idea sumienia. Jest ono teraz już wyłącznie sprawą prywatną, osobistą samoświadomością moralną, zbiorem prywatnych przekonań moralnych, które nie mają żadnej rangi uniwersalnej. Jako takie jest także nieomyślne, ponieważ żaden zewnętrzny autorytet nie może mu narzucić jakichkolwiek powinności moralnych lub weryfikować ich prawdziwości. Jedną powinnością jest zachowanie autentyczności, czyli wymóg, by decyzje jednostki były do pogodzenia z jej własnym sumieniem. W tym kontekście zwykło się mówić o kreatywnym sumieniu, które – zależnie od specyfiki niepowtarzalnej sytuacji – tworzy lub unieważnia moralne powinności, zgodnie z osobistymi przekonaniami moralnymi jednostki. W ten sposób normy moralne stają się relatywne, nie może więc też istnieć obiektywna moralność.

Relatywizm

Uniwersalne roszczenie moralne chrześcijaństwa wraz z jego wyakcentowanym naciskiem na kwestię prawdy o człowieku, świecie i Bogu, postrzegane jest w ramach współczesnej globalnej kultury

12 J. Mariański, *Indywidualizacja jako proces społeczno-kulturowy a moralność*, „Pedagogika. Studia i Rozprawy” 29 (2020), s. 18.

13 Por. M. Machinek, *Freedom of conscience as a subject of contemporary controversies*, „Collectanea theologica” 90 (2020) nr 5, s. 587–590.

jako wyraz arogancji i nieuprawnionego kulturowo-moralnego imperializmu. Naznaczona takimi wartościami dotychczasowa kultura musi więc zostać odrzucona, gdyż jest jednoznaczna z absolutyzowaniem norm moralnych. W jej miejsce pojawia się postawa relatywizująca, dzięki której może zostać stworzona nowa forma kultury nacechowanej tolerancją, wolnością i dialogicznym stosunkiem do powinności moralnych. „Gloryfikuje się życie pośród niepewności i wieloznaczności. Wartości moralne są traktowane jako opinie, odczucia, preferencje. Sytuacja pluralistyczna pomnaża liczbę struktur wiarygodności, konkurujących między sobą, co prowadzi często do relatywizacji treści moralnych”¹⁴. Takie tendencje bywają także określone jako permissywne (przyzwalające) otwarcie na wielość stylów życia i ideałów piękna i dobra.

Wydawać by się mogło, że efektem takiego nastawienia musi być swoista pustka aksjologiczna, niezobowiązujący jednoczesny głos wielu narracji. Jednak wbrew temu relatywistycznemu patosowi nowa globalna kultura laicka nie jest wcale moralnie neutralna, chociaż do tego miana chętnie pretenduje. Jej sposób interpretacji świata, propagowane w jej ramach wzorce i normy są wprawdzie odmienne od dotychczasowych, chociaż jednak nie uzasadnia się ich przez odwołanie do wartości absolutnych czy do Boga, to jednak zajmują one miejsce wartości absolutnych i stanowią swoiste laickie sacrum. Również relatywistyczna kultura nie może się zatem obyć bez pewnego istotnego punktu odniesienia. Staje się nim prawda naukowa, aczkolwiek w mocno zawężonym znaczeniu tego słowa. Odrzucenie wymiaru transcendentnego sprawia, że zmienia się też rozumienie tego, co prawdziwe: zostaje ono ograniczone do tego, co eksperymentalnie sprawdzone, a więc zasadniczo do obszaru nauk przyrodniczych. Wyniki ich badań są uważane nie tylko za naukowe pewniki, ale wręcz za jedyne racjonalne punkty odniesienia i bardzo łatwo stają się osnową koncepcji filozoficznych. Cała sfera poznania pozaempirycznego, niespełniająca wymogów tak

14 J. Mariański, *Indywidualizacja jako proces...*, dz. cyt., s. 18.

sformułowanej naukowości, nie może więc pretendować do rangi obiektywnej, a więc do rangi uniwersalnej prawdy, a jest jedynie subiektywnym, a stąd też prywatnym mniemaniem.

Dystans do religii

Mimo istotnych różnic wszystkie dotychczasowe wielkie kultury zawierały w sobie silny element religijny. Dopiero nowożytna myśl europejska wytworzyła pojęcie kultury dystansującej się od religii, czy wręcz przeciwstawnej religii. Jak powiada Joseph Ratzinger, „poza nowoczesną cywilizacją techniczną, nie istnieje wiara bez kultury ani kultura pozbawiona pierwiastków religijnych”¹⁵. Tym, co zawsze łączyło kulturę z wiarą, było dążenie do poznania ostatecznej prawdy o człowieku, ale także o świecie i o Bogu, bez czego nie da się prowadzić życia prawdziwie ludzkiego.

Nowa zglobalizowana kultura jednak marginalizuje lub wręcz trywializuje pytanie o Boga. Mimo teoretycznych różnic między stanowiskiem agnostycznym a ateistycznym, w odniesieniu do sfery moralności obydwie podzielają to samo przekonanie, że wiara w Boga nie powinna wpływać na życie społeczne, w tym szczególnie na moralność, zwłaszcza społeczną. To właśnie wiara nadaje moralności przymiot trwałości, gdyż ostatecznie to Absolut jest gwarantem niezmienności kluczowych norm moralnych. Dekonstrukcja moralności uzasadnianej religijnie odbywa się we współczesnej przestrzeni kulturowej nie tylko i nie w pierwszej linii w formie racjonalnego dyskursu, ale jej szczególnie preferowaną przestrzenią są działania performatywne. W ich ramach kultura i moralność religijna bywają wyszydzane, co ma być aktem wyzwolenia i wyrazem wolności artystycznej.

Dystans do religii pokazuje się szczególnie w dystansie do instytucji religijnych, zwłaszcza do Kościoła. Nie postrzega się go już jako gwaranta prawdy objawionej i punktu orientacyjnego

15 J. Ratzinger, *Wiara, religia, kultura*, dz. cyt., s. 293.

w gąszczu propozycji udanego życia, ale jako instytucję opresyjną, która w zupełnie nieuzasadniony i pozbawiony legitymacji sposób narzuca jednostce normy moralne, ostatecznie uniemożliwiając dojrzałość i samodzielność w decydowaniu o kształcie własnego życia. Kościołowi odmawia się kompetencji w kwestii wyborów życiowych, a powinności moralne usiłuje się uzasadnić racjonalnie, bez odwoływania się do autorytetu Boskiego lub kościelnego.

Wydawać by się mogło, że w ten sposób powstaje społeczeństwo pozbawione sacrum, skoncentrowane na realizacji indywidualnych życiowych projektów, aktualnej konsumpcji i zapewnieniu dobrostanu. Jednak, jak pokazuje historia, tak ukształtowanym społeczeństwom szybko zabrakłoby siły witalnej, a wytworzona w ich ramach kultura jeszcze bardziej pogłębiłaby rozpad więzi społecznych. Dlatego istotnym elementem globalnej laickiej kultury jest także silny rys mesjanistyczny.

Rys mesjanistyczny

Jest to oczywiście mesjanizm bez Boga, w ramach którego zbawienie nie przychodzi dzięki Zbawicielowi, ale ma je przynieść ludzki wysiłek, byleby tylko został odpowiednio ukierunkowany. Zbiegają się w tym wymiarze indywidualistyczno-relatywistyczny impet dekonstruowania dotychczasowej kultury wraz z jej wyobrażeniami moralnymi, odrzucenie wiary w Boga, ale także mocna wiara w potęgę zdobyczy nauki i techniki. Zgodnie z wiodącą ideą, cała dotychczasowa historia była historią zniewolenia, a ponieważ chrześcijaństwo odcisnęło na historii kultury ostatnich dwóch tysięcy lat swoje niezatarte piętno, to właśnie jego wyobrażenia moralne dotyczące jednostki i społeczeństwa – jako rzekomo kluczowy czynnik tego zniewolenia – zostają odrzucone. W to miejsce trzeba dopiero zbudować nowe, sprawiedliwe społeczeństwo, w czym ma pomóc nowa kultura, o ile tylko zostanie uwolniona od elementów, które podtrzymywały dawny system. Perspektywa nowego świata stanowi swego rodzaju ideę zastępczą absolutu: jest ona z jednej strony

źródłem motywacji do zaangażowania się w jego budowę, z drugiej zaś punktem odniesienia weryfikującym przydatność pewnych postaw, a szkodliwość innych.

Dochodzi tu do głosu specyficznie rozumiana cecha kultury jako takiej: jej zadanie wychowawcze. Również z chrześcijańskiego punktu widzenia kluczowym zadaniem kultury jest pomoc, by człowiek mógł żyć na miarę swojej godności¹⁶. Mimo swojego wymiaru indywidualistycznego i relatywistycznego globalna kultura nie może i nie chce zrezygnować z wymiaru wychowawczego, a więc promowania jednych postaw i piętnowania innych. W tym sensie jest ona jeszcze bardziej zaangażowana w kształtowanie głównego nurtu życia społecznego niż dotychczasowa kultura chrześcijańska. Na fali rewolucyjnego patosu, jaki się jej udziela, staje się ona kulturą „użytkową” w tym sensie, że jej wytwory nie odzwierciedlają już fundamentalnych pytań ludzkości, ale służą do aktywnego kreowania aktualnie użytecznych postaw i eliminacji postaw uznanych za szkodliwe. Wiele współczesnych wytworów sztuki i kultury nie niesie w sobie już ponadczasowego przesłania, bo są zbyt ściśle powiązane z projektem przemiany świata i na jego potrzeby zostały wytworzone.

Biorąc pod uwagę fakt, że kultura globalna jest kulturą masową, ciekawym zjawiskiem jest także to, że w uchodzącej za radykalnie wolnościową współczesnej kulturze, która zindywidualizowała moralność i podniosła wymóg tolerancji do rangi wiodącej normy, pojawiają się formy równie radykalnej nietolerancji. Kultura, która wcześniej odrzuciła wszelkie stałe aksjologiczne koordynaty, szczególnie odniesienie do Boga, sama nie jest gotowa, by obywać się bez sakralizowania postaw i norm, które uznaje za nieodzowne. W tym kontekście pojawia się silny rys normatywny, kontrastujący z wymiarem relatywności. Ta nowa sakralność staje się czymś

16 Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone 2 czerwca 1980 w UNESCO*, nr 11, <https://teologiapolityczna.pl/jan-pawel-ii-przemowienie-wygloszone-2-czerwca-1980-roku-w-unesco> (dostęp: 30.09 2023).

nienaruszalnym, a każda skierowana przeciw niej krytyka jest natychmiast piętnowana jako mowa nienawiści. Daje do myślenia stwierdzenie Chantal Delsol: „Kultury, które nie szanują wolności sumienia, są zarazem kulturami, które zakazują sztydzenia tam, gdzie definitywnie umiejscowiły świętość”¹⁷.

Chrześcijanin w różnych kulturowych światach

Powyższy szkic tendencji obecnych we współczesnej globalnej kulturze, silnie oddziałujących na sferę moralności, stanowi wyzwanie dla wspólnoty wierzących. Nowe formy komunikacji sprawiają, że globalna kultura laicka upowszechnia w bardzo szybkim tempie. Osoba wierząca może przez to na przestrzeni stosunkowo krótkiego czasu doświadczyć czegoś w rodzaju „szoku kulturowego”, podobnego do poczucia obcości, jakiego doświadczają migranci wchodzący do odmiennego środowiska kulturowego od tego, w którym zostali wychowani. Pojedynczy wierzący musi nauczyć się żyć nie jako w dwóch „kulturowych światach” jednocześnie, doświadczając, jak szybko oddalają się one od siebie. Właśnie ten ostatni aspekt pogłębiającej się wzajemnej obcości, a czasem nawet wrogości obydwu tych kulturowych światów stanowi coraz poważniejszy problem.

Ponowoczesna idea, by traktować wiarę religijną jako swego rodzaju prywatne hobby, będące wprawdzie istotnym elementem osobistego dobrostanu, ale nie wpływające na sferę społecznych wyborów moralnych, nie zadowoli żadnego świadomego chrześcijanina. Z chrześcijańskiego punktu widzenia wiara w Chrystusa nie jest jedynie zespołem twierdzeń i koncepcji religijnych, które ktoś przyjmuje, ale jest zwrotem egzystencjalnym, który obejmuje całą osobę wraz z wszystkimi jej aktywnościami. Z konieczności zatem wiara wytwarza kulturę. Jeszcze bardziej niż inne jej formy kultura płynąca z wiary ma wymiar wspólnotowy, tak że „dla wierzącego

17 Ch. Delsol, *Nienawiść do świata...*, dz. cyt., s. 71.

Kościół jest jego własnym podmiotem kulturowym¹⁸. Nie da się zatem ustanowić jakiegoś wydestylowanego z własnej kultury chrześcijaństwa, gdyż oznaczałoby to zdegradowanie go do mało znaczącego zbioru idei religijnych, pozbawionych wpływu na codzienne wybory. Takie zamierzenie byłoby sprzeczne z logiką, jaką nacechowana jest wiara w Chrystusa, mianowicie z logiką płynącą z prawdy o Wcieleniu Syna Bożego.

Człowiek wierzący, będąc członkiem Kościoła, jest jednocześnie obywatelem, członkiem społeczeństwa wytwarzającego formę kultury coraz bardziej kontrastującą z tą, która wyrasta z wiary. Laicka forma kultury zupełnie odmiennie widzi miejsce wiary religijnej w życiu jednostki, mianowicie, jak to już wyżej wspomniano, akceptuje ją jedynie pod warunkiem pozostawiania sprawą prywatną, która jedynie w niewielkim stopniu wpływa na funkcjonowanie jednostki. Sfera publiczna, która jest kształtowana przez kulturę laicką, rządzi się własnymi prawami, a osoby wierzące, gdy opuszczają swoją prywatną przestrzeń, powinny – jak się oczekuje – dostosować swoje postępowanie do wymogów, jakie niesie ze sobą panująca w sferze publicznej kultura wraz z właściwymi dla niej wymogami i normami moralnymi. W praktyce jest to oczekiwanie, aby wierzący zachowywał się w sferze publicznej tak, jakby był ateistą. Oczywiście żaden świadomy chrześcijanin nie jest gotów do akceptacji takiej wizji, gdyż byłaby ona równoznaczna z pewnego rodzaju kulturową i moralną schizofrenią, do jakiej zostałby zmuszony.

Nie może jednak również chodzić o zerwanie więzów z kulturą masową i wycofanie się wierzących do własnego getta kulturowego. Życie w tym napięciu, chociaż znacznie bardziej wymagające, jest zapewne nieuchronne. Może ono oczywiście być z jednej strony źródłem impulsów korygujących, z drugiej zaś – źródłem twórczej wymiany. Chrześcijańska kultura, jeżeli tylko nie zdradza własnych korzeni, nie stanowi i nigdy nie stanowiła gotowego we wszystkich szczegółach, zamkniętego i doskonałego systemu, ale jest i musi

18 J. Ratzinger, *Wiara, religia i kultura*, dz. cyt., s. 297.

pozostać otwarta na impulsy zewnętrzne. Historia kształtowania się kultury chrześcijańskiej w spotkaniu najpierw z kulturą hellenistyczną, a później także innymi wielkimi światowymi kulturami, pokazuje jej możliwości inkulturacyjne. Patrystyczna nauka o „ziarnach słowa” (*logoi spermatikoi*) obecnych w ówczesnej niechrześcijańskiej filozofii, a także współczesna nauka o „miejscach teologicznych” (*loci theologici*), wskazują na tę jej otwartość. Proces ten nigdy się nie zakończył i trwa do dzisiaj. Mimo wskazanych powyżej fundamentalnych różnic może ona czerpać inspiracje także z tej współczesnej formy kultury, która w wielu elementach jest w stosunku do niej wroga. Co Jan Paweł II stwierdził w odniesieniu do krytycznej wobec wiary refleksji filozoficznej, można odnieść także do dystansowanej od chrześcijaństwa współczesnej kultury: „Jest oczywiście prawdą, że przyglądając się bliżej nawet refleksji filozoficznej tych, którzy przyczynili się do zwiększenia dystansu między wiarą a rozumem, można w niej odkryć cenne załączki myśli, a pogłębiając je i rozwijając prawym umysłem i sercem odkryć drogę prawdy”¹⁹.

Czy to jednak oznacza, że wynikiem tej konfrontacji kulturowej ma być jakaś pośrednia, kompromisowa forma kultury? Bynajmniej. Prędzej czy później trzeba będzie sobie odpowiedzieć na pytanie, która forma kultury bardziej odpowiada prawdzie o osobie ludzkiej i prawdziwie ludzkim społeczeństwie, promuje osobę i wspiera w dążeniu do rozwoju i doskonałości. Uniwersalistyczny wymiar kultury chrześcijańskiej i właściwej dla niej moralności bierze się z przekonania, że jest ona ściśle związana z naturą człowieka. Normy moralne nie są tutaj arbitralnie ustalone przez jednostki, ale też nie biorą się jedynie z nakazu autorytetu, nawet gdyby miały to być Boży autorytet, ale odpowiadają wymogom ludzkiej natury. Chrześcijańskie przekonanie, że ostateczną normą moralności (*norma ultima moralitatis*) jest Bóg, nie może być odczytywane w kluczu nominalistyczno-woluntarystycznym. Owszem, Bóg jest źródłem

19 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem, 48, Wrocław 1998.

moralności, ale właśnie jako Stwórcy ludzkiej natury, a nie jedynie jako Prawodawcy, który arbitralnie wyznacza granice dobra i zła moralnego. Normatywna moc norm nie bierze się z autorytetu, ale z natury ludzkiej, której wymogi są możliwe do rozpoznania przez nieuprzedzoną rozumową refleksję: coś jest moralnie dobre nie dopiero ze względu, że zostało nakazane, ale odwrotnie: coś zostało nakazane dlatego, że jest moralnie dobre. Dobro moralne służy ostatecznemu dobrostanowi człowieka, zło moralne – mu szkodzi²⁰. W ten sposób chrześcijańska antropologia staje wobec wizji człowieka promowanej we współczesnej globalnej kulturze jako propozycja bardziej adekwatna, która opiera się na pełnej prawdzie o człowieczeństwie, i jako taka ostatecznie na Boskiej legitymacji. „Tylko wtedy, gdy wiara chrześcijańska jest prawdą, obchodzi wszystkich ludzi; jeśli zaś jest tylko kulturowym wariantem symbolicznie zaszyfrowanego i niemożliwego do rozwiązania religijnego doświadczenia człowieka, wtedy musi pozostać w swojej kulturze, a innych ludzi pozostawić w ich kulturach”²¹. Sedno sporu nie dotyczy więc drugorzędnych kwestii kulturowych, ale zagadnienia adekwatnej antropologii: pełnej prawdy o osobie ludzkiej. To od niej zależy kształt kultury i moralności, tak by naprawdę odpowiadały człowiekowi i służyły jego najszerzej rozumianemu dobrostanowi. Dlatego radykalne odrzucenie prawdy, jakie cechuje współczesną globalną kulturę, stanowi najpoważniejsze zagrożenie nie tylko dla wspólnoty wierzących, ale dla całej ludzkiej cywilizacji. Ostatecznie jednak, jak stwierdza Ratzinger, „może się okazać coś nieoczekiwanego: chrześcijaństwo ma więcej wspólnego ze starymi kulturami ludzkości niż z relatywistyczno-racjonalistycznym światem, który odłączył się od podstawowych przeświadczeń ludzkości i w ten sposób odsyła człowieka do semantycznej próżni”²².

20 Zob. S. Pinckaers, *Morality. The catholic view*, South Bend, IN 2001, s. 72–74.

21 J. Ratzinger, *Wiara, prawda i kultura – refleksje w związku z encykliką „Fides et ratio”*, [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, Lublin 2021, s. 388.

22 J. Ratzinger, *Wiara, religia i kultura*, dz. cyt., s. 304.

Bibliografia

- Delsol Ch., *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, Warszawa 2017.
- Glinkowski W. P., *Kultura a moralność – głos w sprawie delimitacji*, s. 107–123.
- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone 2 czerwca 1980 w UNESCO*, <https://teologiapolityczna.pl/jan-pawel-ii-przemowienie-wygloszone-2-czerwca-1980-roku-w-unesco> (dostęp: 30.09 2023).
- Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem, 48, Wrocław 1998.
- Kawecki W., *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Kraków 2008.
- Machinek M., *Freedom of conscience as a subject of contemporary controversies*, „Collectanea theologica” 90 (2020) nr 5, s. 585–606.
- Mariański J., *Indywidualizacja jako proces społeczno-kulturowy a moralność*, „Pedagogika. Studia i Rozprawy” 29 (2020), s. 11–33.
- Pinckaers S., *Morality. The catholic view*, South Bend, IN 2000.
- Ratzinger J., *Wiara, religia i kultura*, [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, Lublin 2021, s. 287–304.
- Ratzinger J., *Wolność i prawda*, [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, Lublin 2021, s. 426–446.
- Ratzinger J., *Wiara, prawda i kultura – refleksje w związku z encykliką „Fides et ratio”*, [w:] J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. III/1, Lublin 2021, s. 388–407.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, 58, Poznań 1986, s. 830–987.
- Szostek A., *Człowiek i kultura w ujęciu Jana Pawła II*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 6 (1997), s. 157–167.
- Szymik S., „*Czyńcie sobie ziemię poddaną*” (Rdz 1,28). *Cywilizacyjny postęp ludzkości w świetle Rdz 1–11*, „Verbum vitae” 31 (2017), s. 21–44.

Abstrakt

Kultura a moralność. Współczesne wyzwania

Człowiek jest zarówno twórcą kultury, jak i jest przez nią kształtowany. Naturalnym środowiskiem jego rozwoju jako osoby jest właśnie środowisko kulturowe. Dlatego od kształtu kultury zależy jego dobrostan. Nie da się zaprzeczyć fundamentalnej konfrontacji, jaka dokonuje się między dotychczasową kulturą, wyrosłą z przesłania chrześcijańskiego, a laicką kulturą, która w nowej zglobalizowanej i komunikacyjnie ściśle powiązanej ze sobą rzeczywistości nabiera rangi kultury dominującej. Obydwie one zawierają mocny wymiar normatywny oraz własną wizję moralności. Nowa globalna kultura, propagująca indywidualizację i relatywizację norm moralnych, odzégnująca się od odniesienia do Boga oraz naznaczona silnym motywem prometejskim, czyli utopią nowego człowieka i nowego człowieczeństwa, stanowi wielkie wyzwanie dla człowieka wierzącego jako jednostki i dla Kościoła jako wspólnoty. Ta nieunikniona konfrontacja może z jednej strony wpłynąć korygująco i stymulująco na pewne elementy dotychczasowej, mocno związanej z chrześcijaństwem kultury, jednak niezbędne jest także jasne postawienie krytycznego pytania, czy nowa globalna kultura rzeczywiście służy prawdziwemu dobrostanowi osób ludzkich i społeczeństw.

Słowa kluczowe: kultura, moralność, człowiek, wartości, globalizacja, laickość

Abstract

Culture and morality. Contemporary challenges

Human being is both the creator of culture and is shaped by it. The natural environment for his development as a person is exactly the cultural environment. Therefore, his well-being depends on the shape of culture. There is no denying the fundamental confrontation that is taking place between the hitherto existing culture, which grew out of the Christian message, and the secular culture, which in the new globalised and communicatively closely interconnected reality is assuming the rank of dominant culture. Both of them contain a strong normative dimension and their own vision of morality. The new global culture, which promotes individualisation and relativisation of moral norms, rejects reference to God and is marked by a strong Promethean motif, i.e. the utopia of the new man and the new society, poses a great challenge to the believer as an individual and to the Church as a community. This unavoidable confrontation can, on the one hand, correct and stimulate certain elements of the hitherto strongly Christian culture, but it is also necessary to clearly ask the critical question whether the new global culture is really based on an adequate concept of the human person and serves the true well-being of individuals and societies.

Keywords: culture, morality, man, Christian values, globalization, secularism

Andrzej A. Napiórkowski OSPPE

Kultura chrześcijańska i świecka w świetle (po)soborowej eklezjologii. Ich jedność w odmienności

Status quaestionis

Założeniem niniejszego przedłożenia jest wykazanie, iż stawianie się Kościoła prowadzi do dialogicznego spotkania ze środowiskami, które są poza Kościołem. Więcej: ten proces powstawania wspólnoty Bosko-ludzkiej z jednej strony prowadzi do koniecznej krytyki wewnętrznego środowiska eklezjalnego i jego oczyszczenia, a z drugiej wzmacnia kulturę świecką, a tym samym wpływa na właściwy rozwój całego świata, i to nie tylko w wymiarze duchowości.

Nasze dociekania będą kilkustopniowe. Najpierw zaprezentujemy zagadnienie powstawania Kościoła, i to w świetle Trójcy Świętej. Drugi krok to określenie kultury w sensie teologicznym, jaki wpływa z eklezjogenezy. Następnie ukażemy kulturę świecką i jej względną autonomię. Ostatni krok to zestawienie dwustronnych oddziaływań tych dwóch przestrzeni uprawiania kultury, ich odrębności, ale i wzajemnych ubogaceń. W podsumowaniu podejmiemy się odpowiedzi na postawiony temat naszych analiz: jak i na

ile proces powstawania Kościoła i wynikająca z tego forma kultury służy wzmocnieniu integralnie pojętej kultury, która z jednej strony jest wytworem człowieka, a z drugiej: winna go kształtować i ubogacać.

Permanentna eklezjogeneza trynitarna

Aby wykazać wzajemne relacje powstawania Kościoła oraz świeckiej kultury, zaczniemy od prezentacji eklezjogenezy. Kościół ma swoje dogłębne uwarunkowania trynitarne, które ujawniają się w jego eklezjogenezie¹. Powstawanie Kościoła jest nie do pomysłenia bez odniesienia do Trójcy Świętej. Dlatego eklezjogeneza katolicka – mówiąc o procesie kształtowania się Kościoła, który trwa już od wieków i jest wynikiem wielu czynników, takich jak interpretacja Objawienia, doktryna wiary, praktyki religijne, polityka, ekonomia, kultura – usiłuje interpretować je trynitarnie.

Więcej nawet: refleksja nad osobowym życiem Osób Trójcy odsłania egzystencjalną prawdę o człowieku, jaka zasadza się na wolności i komunii, co prowadzi do miłości. Bóg jest miłością, a człowiek nie może żyć bez miłości. W odróżnieniu od pozostałych stworzeń człowiek został obdarzony przywilejem bycia osobą, czyli możliwością realizacji życia na obraz relacji Osób Trójcy Świętej.

Odkrywanie tajemnicy Boga i tajemnicy człowieka jest długofalowym procesem, jak to mamy właśnie w przypadku Kościoła, będącego wspólnotą Bosko-ludzką. Mówimy o permanentnej eklezjogenezie trynitarniej, gdyż proces zbawienia człowieka i świata jest niezakończony i ciągle trwa. Tym bardziej że jest on po części uzależniony od wolności człowieka i tajemnicy grzechu. Grzechu – rozumianego nie tylko jako osobistego nadużycia wolności przez człowieka, ale także w grę wchodzi tu struktury zła oraz istnienie

1 Por. G. Dziewulski, *Pneumatologiczna eklezjologia i jej związek z permanentną eklezjogenezą. Wybrane aspekty*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 37 (2020) nr 2, s. 53–75.

i działanie złego ducha. Cała ludzkość zatem potrzebuje nieustannie duchowej formacji, co wiąże się z kulturą, którą niesie ze sobą tak wydarzenie Kościoła, jak i z kulturą proponowaną przez środowiska nieeklezyjalne.

Czym zatem jest eklezjogeneza? Teologia mówi o pięciu etapach powstawania Kościoła Trójcy Świętej: (1) Pozaczasowa idea Boga Ojca; (2) Gromadzenie (*kahal*) ludu Izraela w Starym Przymierzu; (3) Akty eklezjotwórcze Jezusa, konstytuujące doskonałe Nowe Przymierze w Jego ciele i krwi; (4) Realizująca się od zesłania Ducha Świętego w obecnym ziemskim czasie powszechna wspólnota odkupionych; (5) Eschatologiczna pełnia wierzących sióstr i braci².

Objaśnijmy pokrótce te poszczególne etapy powstawania eklezjalnej wspólnoty. Jak rozumieć pozaczasową ideę Ojca Niebieskiego w odniesieniu do genezy Kościoła? Trójca Święta nie tylko powołała do istnienia całe stworzenie, ale uwiecznyła je człowiekiem, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Człowiek został obdarzony rozumnością, wolnością oraz zdolnością do miłowania. Nadużywając wolności, ludzkość w Adamie i Ewie zerwała z Bogiem wspólnotę stworzenia. Godząc się na ten grzech człowieka, Bóg już uprzednio zaplanował podnieść ów pierwszy rodzaj relacji z człowiekiem na wyższy poziom. Stąd zaplanował wspólnotę Kościoła, w której przestrzeni człowiek przechodzi z poziomu stworzenia na poziom Bożej rodziny. Stąd początki Kościoła jako pragnienia Boga Ojca, aby utworzyć z człowiekiem wspólnotę doskonalszą niż tą, jaka wynikała ze stworzenia, sięgają grzechu pierwszych rodziców.

2 Na etapy powstawania Kościoła wskazali ojcowie soborowi w konstytucji *Lumen gentium* nr 2 (Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 2, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008), a później zostały one przedłożone w nauczaniu katechizmowym; por. KKK 759–768. Pierwszym etapem Jego powstawania był zamysł zrodzony w sercu Boga Ojca (KKK 759) i wyrażany już od początku świata w różnych znakach (KKK 760); następnie przygotowanie go w czasach Starego Testamentu (KKK 761–762), później ustanowienie go przez Jezusa Chrystusa (KKK 763–766) i wreszcie finalnie objawienie go światu w zesłaniu Ducha Świętego (KKK 767–768). Ostatnim zaś jest jego eschatyczność.

Wielu pisarzy pierwotnego chrześcijaństwa pisało o początku Kościoła już od Adama i Ewy, albo od Noego, od Abrahama czy Abla, jako sprawiedliwego, składającego ofiarę miłą Bogu. Głosili, że Bóg stworzył świat, gdyż pragnął Kościoła, czyli takiego stanu, w którym mogłoby dochodzić do permanentnego odnawiania ludzkości. Chodzi o to, aby człowiek w Jezusie Chrystusie – jednorodzonym Synu Bożym – mógł stać się przybranym dzieckiem Trójcy Świętej.

Ta idea Boga, aby ofiarować człowiekowi coś więcej niż istnienie na obraz i podobieństwo Boże, osiągnęła drugi etap w zwołaniu ludu żydowskiego. Eklezjogeneza starotestamentalna odsłania nam wielowiekowy proces powstawania Izraela jako ludu wybranego przez Boga i jako społeczności religijnej. W pierwszych wiekach rozwoju Izraela jako narodu religia izraelska była w dużym stopniu związana z kultem przyrody, składając się z różnych rytuałów i ofiar. Z politeistycznych wierzeń ludów Bliskiego Wschodu i pluralizmu religijnego w Egipcie, Żydzi przechodzą na henoteizm, aby ostatecznie rygorystycznie wyznawać czysty monoteizm. W okresie Królestwa Izraela przyjęła ona nawet monarchistyczny charakter, a królowie stali się nie tylko przywódcami politycznymi, ale także duchowymi. Na ich religijności zaważyły z pewnością wpływy kultury egipskiej, asyryjskiej, niewola babilońska, wpływy greckiego imperium Aleksandra Macedońskiego, a następnie imperium rzymskiego. Poprzez powołanie Abrahama, niewolę egipską i wyjście z niej, Izrael stopniowo zyskuje świadomość istnienia tylko jednego i jedynego Boga. Jego tożsamość religijna i państwowa wzmacnia się przez przymierze Boga z Mojżeszem oraz otrzymanie Tory, czyli prawa, dającego fundament pod świadomość bycia ludem wybranym.

Namiot Spotkania, Arka Przymierza, Świątynia Jerozolimska to wszystko czytelne typy Bożego Kościoła. W formowaniu przez Jahwe Izraela jako ludu Bożego innym istotnym elementem jest „Reszta” wierna przez łaskę (por. Iz 10, 20–23; Jr 31, 31; Ez 36, 25–27; So 3, 13–14.16–17). Jakkolwiek Jahwe zawiera ze swoim ludem przymierze oparte na prawie, to jednak mamy do czynienia z przymierzem wiary. Bóg formuje swój lud z wiary. Sekwencja:

„Abraham – Izaak – Jakub – dwunastu synów Jakuba” uczy, że nie tyle idzie o etniczną przynależność, ile o wspólne doświadczenie wiary w to, że Bóg działa, ratuje, gromadzi swój lud i daruje mu przyszłość. Prawdziwy lud Izraela tworzą z czasem spadkobiercy Abrahama nie w sensie biologicznym (wynikającym z więzów krwi), lecz duchowi potomkowie, tzn. naśladowający jego wiarę³.

Trzeci etap to akty eklezjotwórcze Jezusa, do których zaliczamy: powołanie uczennic i uczniów, ustanowienie kolegium dwunastu apostołów, wybór Piotra i powierzenie mu funkcji prymacjalnej; ustanowienie Ostatniej Wieczerzy, męka i śmierć oraz zmartwychwstanie, a także wniebowstąpienie. Ponieważ Jezusowe orędzie o królestwie Bożym zostaje odrzucone przez większość Izraela, to konstytuuje On nową postać ludu Bożego: „Chrystus ustanowił to nowe przymierze, a mianowicie nowy testament we krwi swojej (por. 1 Kor 11, 25), powołując spośród Żydów i pogan lud, który nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi zrość się miał w jedno i być nowym ludem Bożym. Albowiem wierzący w Chrystusa, odrodzeni nie z nasienia skazitelnego, lecz z nieskazitelnego przez słowo Boga żywego (por. 1 P 1, 23), nie z ciała, lecz z wody i Ducha Świętego (por. J 3, 5–6), ustanawiani są w końcu «rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym, co niegdyś nie był ludem, teraz zaś jest ludem Bożym» (1 P 2, 9–10)”⁴.

Czwarty etap rozpoczyna się Pięćdziesiątnicą. Zesłanie Ducha Świętego na nowo organizuje rozproszoną wspólnotę Jezusa z Nazaretu w kontekście po Jego zmartwychwstaniu. On sam przed swoją Paschą stwierdzał: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was. On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (J 16, 7–8). Bez odejścia chwalebego Pana nie doszłoby do etapu pneumatycznego. Dary odkupienia wysłużone

3 Por. A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Kraków 2010, s. 53–55.

4 KK 9.

przez Chrystusa zaczynają być odtąd sakramentalnie udzielane. Właśnie od Pięćdziesiątnicy pojednanie – wysłużone przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, oddane do dyspozycji Kościoła – zaczęło być przekazywane ludziom wszystkich czasów i pokoleń.

Piąty etap to eschatologia – zajmująca się ostatecznym przeznaczeniem człowieka i świata. Została zainicjowana już w wydarzeniu stworzenia. Teksty Nowego Testamentu przepełnione są spełnianiem odwiecznych planów Bożych, jakie realizują się przez posłuszeństwo Jezusa i działanie Ducha Świętego. Wydarzenia eschatologiczne rozgrywają się w różnych czasach, nakładających się wzajemnie na siebie. Z jednej strony chrześcijanie oczekują końca czasów i paruzji zmartwychwstałego Pana, a z drugiej: te czasy już się rozpoczęły. Innymi słowy: Jezus przez swojego Ducha jest nieodwołalnym boskim „tak” do człowieka i całego świata. To „tak” rozpoczęte w tajemnicy wcielenia, ujawnione i nieustannie głoszone przez Kościół Trójosobowego Boga, nigdy nie zostanie cofnięte. Wypowiadając owo „tak” do nas w taki sposób, Bóg wydał samego siebie nam, abyśmy weszli z Nim w relację osobową.

Wydaje się, że myśl teologiczna o Kościele jest wciąż bardziej zoorientowana chrystocentrycznie niż pneumatocentrycznie. A przecież Duch Święty jest tożsamością kontynuacji dzieła Ojca i Chrystusa. „Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszyci, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi” (J 16, 13–14). Stwórcze tchnienie życia zostało udzielone wszystkim ludziom, ożywiając człowieka jedynie materialnie i psychicznie, natomiast Duch – którego autor *Adversus haereses* nazywa Adopcją – czyni człowieka dzieckiem Bożym na wzór Jezusa Chrystusa, sprawia przejście od kondycji starego Adama do doskonałości Chrystusa („nowego Adama”)⁵.

5 Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* V, 12, 1–2, cyt. za: H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 249–251.

Kultura w świetle (po)soborowej eklezjologii

Sobór Watykański II oraz jego posoborowa wykładnia jednoznacznie przewyciężyły antymodernistyczną mentalność XIX stulecia oraz pierwszych dziesięcioleci XX stulecia i podjęły jednocześnie tak krytyczny, jak i konstruktywny dialog ze współczesnością. Stało się to dzięki uznaniu przez Sobór postępu w dziejach wolności i wolności religijnej⁶, zaakcentowaniu prawomocnej autonomii światowych obszarów kultury⁷, rozdziału Kościoła od państwa oraz zrzeczenia się przez Kościół światowej władzy i przywilejów nawet legalnie nabytych⁸.

-
- 6 Por. DWR nr 1. Przez wieki rzymski katolicyzm uważał, że prawo do wolności religijnej ma tylko Kościół katolicki z racji posiadania prawdy, a nie będące z nim w łączności wspólnoty religijne można zaledwie tolerować. Rzym upatrywał podstawę wolności religijnej w Objawieniu i obiektywnych normach moralnych. Natomiast Sobór Watykański II w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* przyjął, że podstawą wolności religijnej jest godność osoby ludzkiej odkrywana rozumem i przez Objawienie.
- 7 Por. KDK nr 36; 41; 56; DA 7: „Plan zaś Boży dotyczący świata polega na tym, by ludzie zgodnym wysiłkiem kształtowali porządek spraw doczesnych i ciągle go doskonalili. Wszystko, co składa się na porządek spraw doczesnych, mianowicie: dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe i inne tym podobne, rozwój i ich postęp, stanowi nie tylko pomoce do osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego, ale posiada też własną, wszczepioną im przez Boga wartość, czy to wzięte same w sobie, czy jako części całego porządku doczesnego: «I widział Bóg, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre» (Rz 1, 31). Ta naturalna dobroć rzeczy doczesnych otrzymuje jakąś specjalną godność przez ich stosunek do osoby ludzkiej, ponieważ są stworzone do służenia jej”.
- 8 KDK nr 76: „Rzeczy bowiem doczesne i te, które w obecnym stanie człowieka przewyższają ten świat, łączą się ściśle ze sobą, a nawet sam Kościół posługuje się rzeczami doczesnymi w stopniu, w jakim wymaga ich właściwe mu posłannictwo. Nie pokłada jednak swoich nadziei w przywilejach ofiarowanych mu przez władzę państwową; co więcej, wyrzeknie się korzystania z pewnych praw legalnie nabytych, skoro się okaże, że korzystanie z nich podważa szczerłość jego świadectwa, albo że nowe warunki życia domagają się innego układu stosunków”.

Według Soboru głębsze rozumienie Kościoła i spraw doczesnych osiąga się dzięki zwróceniu większej uwagi na człowieka. Dlatego temat człowieka umieścił on w centrum swoich rozważań, jak żaden sobór wcześniej. Ten antropocentryzm nie oznacza jednak, że człowiek jest konkurentem Boga. Dla Soboru było nad wyraz oczywiste, że centralnym tematem wiary i teologii chrześcijańskiej jest Trójca Święta objawiona w Jezusie Chrystusie, na co wskazuje Biblia i Tradycja. W tekstach soborowych doszło bowiem do przewartościowania osoby ludzkiej w świetle eklezjologii *communio*⁹.

Człowiek jako obraz Boga uczestniczy w Bożej wolności. Wolność ta jest znakiem rozpoznawczym i cechą osobowego bytu ludzkiego. Podstawowe prawa wszystkich ludzi wynikają z transcendencji kondycji ludzkiej, ponieważ Bóg jako transcendencja jest ponad władzą państwową i kościelną. A Kościół to sakrament, czyli znak i narzędzie w służbie Boga i ludzkości¹⁰. Aby Kościół mógł spełniać swoją funkcję służebną wobec człowieka i przekazywać mu dar zbawienia, musi być jego niez mordowanym orędownikiem. Kościół staje się zatem rzecznikiem transcendencji człowieka. A ponieważ osoba i kultura są ze sobą powiązane, należy sięgać do kultury jako nośnika odkupienia. Jako część antropologii kultura przynależy przecież do istoty osoby ludzkiej i dzięki niej możliwe jest osiągnięcie prawdziwego i pełnego człowieczeństwa.

Wielu ludzi dzisiaj cierpi z powodu tego, co nazywamy „kryzysem tożsamości”. Nie są oni w zgodzie z normami i wartościami, jakie są im forsowane przez ich własne społeczeństwa. Proponowana im tożsamość jest widziana przez nich jako fałszywa i dlatego poszukują innej. Poszukują czegoś głębszego, pragną nadać swojemu życiu pozaziemskiemu sens. W przeszłości to zapotrzebowanie spełniało jednoznacznie chrześcijaństwo. Dzisiaj tak nie jest.

9 Por. W. Kasper, *Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie*, t. 1, Freiburg–Basel–Wien 2008, s. 35–122; 405–425.

10 KK 1.

Ten dramat epoki, jakim jest rozdarcie między Kościołem a dzisiejszą kulturą, dostrzegł już papież Paweł VI i dlatego wezwał do ewangelizacji kultury. Dał temu wyraz w adhortacji *Evangelii nuntiandi*, gdy pisał: „należy ewangelizować i to nie od zewnątrz, jakby się dodawało jakąś ozdobę czy kolor, ale od wewnątrz, od centrum życiowego i korzeni życia – czyli należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka, w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu [...], gdzie zawsze wychodzi się od osoby ludzkiej i zawsze zwraca się do związków między osobami oraz do ich łączy z Bogiem”¹¹.

Tę problematykę podjął również Jan Paweł II, który – nawiązując do mowy Pawła Apostoła na areopagu w Atenach – zachęcał do nowej misji na współczesnych areopagach świata. Pierwszym takim areopagiem są środki masowego przekazu, łączące ludzkość i czyniące z niej „światową wioskę”¹². Papież z Polski uczył: „Jest wiele innych areopagów współczesnego świata, ku którym winna się kierować działalność misyjna Kościoła. Na przykład zaangażowanie na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, przede wszystkim mniejszości, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochrona świata stworzonego, to wszystko dziedziny ludzkiej działalności, które należy rozjaśnić światłem Ewangelii. Trzeba ponadto przypomnieć bardzo rozległy areopag kultury, prac badawczych, stosunków międzynarodowych, które ułatwiają dialog i sprzyjają powstawaniu nowych planów życiowych. Należy uważnie śledzić i angażować się w te współczesne wymagania. Ludzie zdają sobie sprawę, że są jakoby żeglarzami na morzu życia i są powołani do coraz większej jedności i solidarności: rozwiązanie problemów życiowych następuje przez rozważanie, dyskusowanie, doświadczanie przy współdziałaniu wszystkich. Oto dlatego międzynarodowe organizacje i kongresy okazują się ważniejsze w licznych dziedzinach życia ludzkiego, od kultury do polityki,

11 Paweł VI, adhort. apost. *Evangelii nuntiandi*, 20, Watykan 1975.

12 Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 37, Watykan 1990.

od gospodarki do badań naukowych”¹³. Nowa ewangelizacja Europy leżała na sercu szczególnie papieżowi Benedyktowi XVI, który zachęcał do dialogu wiary i wiedzy. W tym zakresie Joseph Ratzinger rozwijał idee, jakie znalazły się w encyklice *Fides et ratio* Jana Pawła II¹⁴.

Zmian w kulturze – ujmowanej nade wszystko jako tzw. postawy odrzucenia – wobec orędzia Ewangelii domaga się wielokrotnie papież Franciszek. W obecnym kontekście społeczno-kulturowym człowiek oceniany jest przez pryzmat swojej sprawności fizycznej i przydatności społecznej. Jeśli osoba nie odpowiada tym kryteriom, zostaje odrzucona. Aktualna utrata autentycznych ludzkich wartości skutkuje pomniejszaniem oceny człowieka i dewaluacją chrześcijańskiej solidarności i braterstwa. Społeczeństwo cywilizowane musi przewyciężyć „kulturę odrzucenia” człowieka¹⁵.

Zbieżności i odrębności kultury religijnej i świeckiej

Ogólnie rzecz ujmując, kultura świecka to kultura niezwiązana z religią¹⁶. Obejmuje ona różne dziedziny życia, takie jak: sztuka

13 Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 37, dz. cyt.

14 Por. W. Kasper, *Die Kirche Jesu Christi...*, dz. cyt., s. 106–107.

15 Por. Franciszek, *Przemówienie do członków Zgromadzenia Plenarnego Kongregacji Nauki Wiary*, Watykan 2020.

16 KDK 53: „Mianem «kultury» w sensie ogólnym oznacza się wszystko, 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 postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości. Wynika stąd, że kultura ludzka z konieczności ma aspekt historyczny i społeczny oraz że wyraz «kultura» przybiera nieraz znaczenie socjologiczne oraz etnologiczne; w tym zaś znaczeniu mówi się o wielkości kultur”.

Paweł VI, adhort.apost. *Evangelii nuntiandii*, 20, dz. cyt.

ka, literatura, muzyka, nauka, polityka, sport, rozrywka oraz inne przejawy aktywności człowieka, które są rozwijane i praktykowane niezależnie od jakiegokolwiek religii. Ten rodzaj kultury skupia się przede wszystkim na ziemskich doświadczeniach człowieka, jego doczesnych potrzebach i pragnieniach, takich jak: wolność, równość, tolerancja, poszanowanie dla innych, indywidualizm, rozwój osobisty i społeczny, nauka, kreatywność, rozrywka i doznania. Kultura świecka ma istotne znaczenie, gdyż umożliwia rozwijanie różnorodnych zainteresowań i stylów życia oraz pewną integrację społeczeństwa bez konieczności wyznawania jakiegokolwiek religii. Nie przykładając należnej wagi do tradycji i zwyczajów, często staje się ona bardziej zrozumiała dla współczesnych społeczeństw. Nie stawiając wysokich wymagań moralnych, ale zaspokajając konsumpcyjne oczekiwania, znajduje szeroki odbiór i akceptację.

Trzeba jednak dodać, że mimo braku jej związków z religią, posiada ona w sobie pewne obszary odnoszące się do duchowości i transcendencji. Wiele osób niezwiązanych z jakimkolwiek Kościołem czy religią szuka wartości i znaczenia swojego życia. Transcendencja, czyli przekraczanie granic ludzkiego doświadczenia i postrzegania otoczenia, jest osiągnięta przez różne dziedziny życia, takie jak: sztuka, literatura, filozofia czy nauka. Wszystkie te dziedziny poszukują wiedzy o świecie, o człowieku i jego roli w kosmosie, a także rozwijają zdolności ludzkiego ducha. Stąd kultura świecka posługuje się często wartościami duchowymi właściwymi religii, typu: miłość, empatia, szacunek i dobroć.

Sobór Watykański II uznał osiągnięcia kultury świeckiej i stwierdził, że służy ona do wzbogacenia Kościoła. Świeckie doświadczenia historii, zdobycze naukowe, wartości różnych ludzkich kultur, filozofii, innych dyscyplin, a nawet przeciwników Kościoła pomagają jemu w trudnej posłudze coraz głębiej ujmować prawdę objawioną, lepiej ją rozumieć i bardziej poprawnie ją przedstawiać w zmieniającym się czasie¹⁷.

17 KDK 44.

W ciągu wieków Kościół wpłynął istotnie na rozwój kultury świeckiej przez promowanie takich wartości, jak: miłosierdzie, miłość bliźniego, poszanowanie życia ludzkiego od momentu poczęcia, troska o nierozzerwalność małżeństwa, wierność, równość, dobroć, uczciwość. Chrześcijanie również inspirowali sztukę, literaturę i muzykę, będąc przez wiele dziesięcioleci mecenasami artystek i artystów, tworzących dzieła sztuki religijnej. Jednocześnie kultura świecka była niekiedy źródłem inspiracji, ale też i kontrowersji dla Kościoła, gdyż niektóre jej aspekty, jak np. wolność słowa, łamanie konwenansów i rytuałów, nieposzanowanie tradycji, podważanie stabilności były i są sprzeczne z chrześcijańskimi wartościami i wskazaniami.

Dzisiaj Kościół i świecka kultura mają odmienne cele, ale często współpracują w osiągnięciu dobra społecznego, w takich aspektach, jak: walka z nierównościami społecznymi, ubóstwem, głodem, analfabetyzmem czy dyskryminacją. Integrując społeczeństwa, promując ład moralny, chrześcijanie na wiele sposobów wspomagają kulturę świecką przez nieustanne przekazywanie jej nauk i wartości, jakie płyną z Ewangelii Jezusa Chrystusa. Kościół i kultura świecka to dwa różne obszary życia, które często się przenikają, ale zachowują swoją odrębność. Kościół, jako instytucja religijna, koncentruje się na wierze, na duchowości i moralności, na życiu pozaziemskim, a także na uznaniu objawionego Bożego prawa za wyższe od stanowionego prawa świeckiego.

Każda forma oddzielania i jednoczenia tych dwóch podmiotów niesie ze sobą niebezpieczeństwo. Najbardziej przerażające są – zauważa kard. Henri de Lubac (1896–1991) – doskonałe symbiozy. Pozorne dobro łatwo przeradza się wówczas w utajone zło. Nigdy nie wiadomo, czy to Kościół panuje nad światem, czy też świat opanował Kościół. Nazbyt często wierzący upodabniają się do świata. Starożytni Grecy i Żydzi nie znali tego rozdarcia, które weszło w ludzkość wraz z Ewangelią Jezusa, gdyż to ona wyznaczyła rozróżnienie między tym, co nazywamy dzisiaj kulturą „duchową” a kulturą „świecką”. Rozdział między chrześcijańskim

myśleniem a systemem politycznym sprawił, że znikła jedność państwa, a pojawiły się wewnętrzne podziały, które nigdy już nie przestaną wstrząsać tak ustrojami państw, jak i sumieniami ludzkimi¹⁸.

Powstają pytania: po co nam to rozdwojenie? Czy równowaga jest w ogóle możliwa i konieczna? Pytając dalej, czy potrzebujemy takiej pozornej i fałszywej jedności? Musimy uświadomić sobie, czym istotnie przepojone jest nasze myślenie? Jezus przyniósł człowiekowi duchową kulturę wolności, powołując go tym samym do innego świata. A kultura świecka nie do końca wprowadza dziś człowieka w integralną przestrzeń wolności, gdyż z jednej strony oferuje wolność bez odpowiedzialności, a z drugiej: paradoksalnie zniewala go przez coraz bardziej wyszukane formy totalitaryzmów. Stąd coraz więcej niechęci, oskarżeń i złości wobec wierzących, gdyż stają się znakiem sprzeciwu, a tak naprawdę to oni są solą i światłem pozakościelnej świeckości¹⁹.

W świetle posoborowej eklezjologii i antropologii nie można jednoznacznie klasyfikować obecnej doby. Nie ma żadnego uzasadnienia, aby współczesną świeckość wartościować jedynie jako upadek i dekadencję czy jako prometejski sprzeciw podmiotu wobec porządku Bożego – jak to było długim zwyczajem w kręgach kościelnych i częściowo niestety nadal tak jest. Od czasów Kartezjusza i Kanta nie powinno się błędnie utożsamiać subiektywizmu z dowolnością. Wręcz przeciwnie, w tradycję chrześcijańskiego myślenia filozofia subiektywizmu wniosła na nowo tak teoretycznie, jak i praktycznie niezbywalną godność osoby. Dlatego nie wolno negocjować wielu pozytywnych humanistycznych osiągnięć współczesności²⁰.

Obok oficjalnego nauczania o współpracy Kościoła i świata, mamy wciąż do czynienia z dużą niechęcią do współpracy z kulturą świecką. Trzeba też dodać, że niechęć i brak otwartości istnieją

18 Por. H. de Lubac, *Kościół wśród świata*, „Verbum vitae” 14 (2008), s. 201–217, tu s. 202–203.

19 Por. H. de Lubac, *Kościół wśród świata*, dz. cyt., s. 211–212.

20 Por. W. Kasper, *Die Kirche Jesu Christi...*, dz. cyt., s. 107.

też ze strony świeckiej. W niektórych kręgach wierzących jest duży opór przed społeczeństwem pluralistycznym i demokratycznym. Jest wiele nostalgii za ikoną Kościoła jako jedynej siły społecznej sprzed upadku komunizmu w 1989 roku. Ten opór i resentyment wypierają kulturę dialogu po obu stronach. Skoro nie ma dialogu, nie będzie też tak bardzo potrzebnych różnych form napięcia w kulturze. Nie chodzi bowiem o sztuczną symbiozę czy fałszywą unifikację, ale o właściwy rozwój tak podmiotu kościelnego, jak i świeckiego.

Rozwój Kościoła a drogi kultury świeckiej

Wykazana powyżej permanentna eklezjogeneza wyprowadza nas z zawężonego ujęcia Kościoła jako rzeczywistości zamkniętej i zakończonej. Kościół – będący wydarzeniem udzielania się tak Trójcy Świętej, jak i człowieka – jest wciąż zachodzącym procesem, gdzie stopniowo odchodzi się od uproszczonego obrazu Boga i zafałszowanego pojmowania człowieka. Otwierając się coraz bardziej na świeckie formy kultury, wspólnota wierzących nie może też nie być wobec nich krytyczna. „O, nierozumni Galaci! Któż was urzekł, was, przed których oczami nakreślono obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego? Tego jednego chciałbym się od was dowiedzieć, czy Ducha otrzymaliście na skutek wypełnienia Prawa za pomocą uczynków, czy też stąd, że daliście posłuch wierze? Czyż jesteście aż tak nierozumni, że zacząwszy duchem, chcecie teraz kończyć ciałem?” (Ga 3, 1–3). Nie tylko zatem w pierwszych chrześcijańskich gminach, lecz i dzisiaj wielu ochrzczonych pociąga ułuda świeckiej kultury.

Niniejsza refleksja ma pobudzać zarówno do kwestionowania procesów alienacji życia eklezjalnego, jakie zachodzą w społeczeństwach Unii Europejskiej, jak i też stanowić głos sprzeciwu wobec różnych form populizmu i fundamentalizmu, jakie ujawniają się z całą ostrością we wnętrzu samego Kościoła. Niektóre formy pobożności szerzące się w Kościele muszą spotkać się z krytyką, jak

i nadmierny niekiedy akademizm teologii, która zapomina o swojej służebności wobec ludu Bożego, bezkrytycznie dając się wciągnąć w ideologiczne oderwanie od rzeczywistości. Teologia musi się separować od pseudonaukowego dyskursu akademickiego, gdyż nie będzie służyła rozwiązywaniu egzystencjalnych problemów świata w świetle Bożego Objawienia, ale też nie wolno jej zapominać o wezwaniu człowieka do wejścia na drogę krzyża i zmartwychwstania, o wezwaniu do doświadczenia eucharystycznego i kulturowaniu życia wewnętrznego. Oba te powyższe zagrożenia – tak w Kościele, jak i w organizmach państwowych – są szerzeniem zafałszowanej kultury i tym samym nie prowadzą człowieka do wolności. W takiej perspektywie należy widzieć jedność Kościoła i świata, ale równocześnie ich całkowitą odrębność i specyfikę. Właśnie w przestrzeni kultury oba podmioty mogą służyć ludzkości.

W tym napięciu między kulturą duchową a kulturą świecką nie chodzi bynajmniej ani o ukościelnienie świata, ani też o uświatowienie Kościoła. Każda próba syntezy tych dwóch odmiennych kultur okazuje się chybiona, kiedy zderza się z rzeczywistością grzechu i strukturami zła obecnymi tak w świecie, jak i w Kościele. Każdorazowa taka próba wcześniej czy później konfrontuje się z prawdą o krzyżu²¹.

Tajemnice nieprawości, działania złego ducha oraz osobistego grzechu człowieka i grzechu społecznego nie są akceptowane w świeckiej kulturze. Teologia uczy, że grzech jest osobistym aktem osoby ludzkiej. A sakrament chrztu gładzi każdy grzech, lecz nie usuwa jego doczesnych konsekwencji, które przybierają formy słabości charakteru, chorób, śmierci i skłonności do zła. Świat nie tylko nie chce słyszeć prawdy o grzechu osobistym, ale też o strukturach zła, jakie ujawniają się w potrójnej postaci. W pierwszym znaczeniu pojęcie grzechu społecznego obejmuje zło każdego jednostkowego grzechu – nawet tego najbardziej wewnętrznego i tajemnego, który rani nie tylko samego grzesznika, ale i całą ludzkość.

21 Por. W. Kasper, *Die Kirche Jesu Christi...*, dz. cyt., s. 109.

Po drugie, grzech społeczny oznacza wszystkie grzechy, jakie niszczą bliźniego i społeczność, naruszając np. ich nietykalność czy sprawiedliwość społeczną. Po trzecie, grzech społeczny to wszystkie sytuacje i struktury, kiedy grupy, społeczności czy narody występują przeciw sobie²². Dlatego ziemskie pielgrzymowanie człowieka nigdy nie będzie pełnym doświadczeniem kondycji nieba, gdyż trwamy w świecie, w jego i swoich grzechach. Jednak w eklezjalnej przestrzeni doznajemy uzdrowienia przez Słowo Boże i sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię.

Czwarty obecny etap rozwoju Kościoła – etap Ducha Świętego – odsłania znacznie szersze perspektywy, niż mogłaby zaproponować kultura świecka. Duch Święty jest kontynuacją osoby i czynów Jezusa. „Chrystologia Ducha”, gdzie Jezus jest tym, który w całej pełni przyjmuje Ducha (por. Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3, 22; J 1, 33; Dz 2, 33) i Go ofiarowuje (J 16, 14), łączy się z „chrystologią Słowa”, gdzie Duch jest tym, który realizuje dzieło Boskiego Nazarejczyka²³. Natura ludzka jest zbyt uwikłana w skażenie grzechem, aby bez łaski Bożej mogła samą siebie przekraczać. Uwikłana w perspektywę jedynie horyzontalną, nie dysponuje ona pneumatycznym odniesieniem wertykalnym.

Od czasów dzieła *Novum Organum* Francisa Bacona (1561–1626) w świat nauki weszła metoda oparta na eksperymencie i indukcji. Jednostronny empiryzm skutecznie usunął świat duchowy. Stąd obecna ponowoczesność tak mocno zagrożona jest praktycznym materializmem, hedonizmem, relatywizmem, finalnie przekształcającymi się w nihilizm. W tej sytuacji chrześcijanie muszą chronić współczesność przed jej samozniszczeniem i przekazywać jej orędzie i nową orientację, wynikające z nadprzyrodzonego Objawienia o godności i powołaniu życia podarowanego przez Boga.

22 Por. Komisja Nauki Wiary KEP, *Opinia o niektórych społecznych skutkach grzechu*, Warszawa 28.11.2020. Więcej na ten temat uczył Jan Paweł II, *adhort. apost. Reconciliatio et poenitentia*, 16, Watykan 1984.

23 Por. B. Forte, *Duch Święty zstępuje na Maryję, na dary, na Kościół*, „*Salvatoris Mater*” 7 (2005) nr 1, s. 49.

Profetyczna krytyka należy stąd do niezbywalnych wymiarów kościelnej i chrześcijańskiej egzystencji²⁴. Kościół, którego duszą jest Duch Święty, jest przez Niego prowadzony, aby nieustannie i za każdym razem wydobywać słowo Objawienia i przekazywać je w historii. Życie chrześcijańskie, poczęte w łonie mistycznego Kościoła, jest ostatecznie życiem według Ducha, gdyż wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są Jego synami i córkami (por. Rz 8, 14)²⁵.

Ten etap pneumatyczny najdobitniej znajduje swój szczyt w Eucharystii, gdyż w niej rodzi się i wyraża Kościół. „Z tego samego Ducha, z którego rodzi się Chrystus z wnętrza czystej matki, rodzi się także chrześcijanin w łonie Kościoła świętego” – już w piątym stuleciu pisał Leon Wielki²⁶. Jak grzech zniszczył relacje, a ukierunkował człowieka egoistycznie, tak w Eucharystii dochodzi do odbudowywania więzów człowieka z Trójcą Świętą, z innymi ludźmi i z całym światem stworzonym. Ta eucharystyczna komunika ducha i miłości jest zaprzeczeniem wzajemnej walki, pychy i indywidualizmu. Eucharystia to pierwociny nowego stworzenia, którego człowiek nie może sam osiągnąć; jest ona uczestnictwem w nowym sposobie istnienia (Christos Yannaras)²⁷. Ta nowość wynika z epiklezy, czyli przywołania Ducha Świętego, dokonującego zamiany relacji osób i kultury, ich egzystencji w relację odniesienia do Boga, który wprowadza człowieka w triadyczną kondycję istnienia. Jak działanie Ducha przemienia materialny pokarm (chleb i wino) w czasie eucharystycznej transsubstancjacji w nieśmiertelny pokarm, tak człowiek cielesny przemienia się w człowieka duchowego.

24 Por. W. Kasper, *Die Kirche Jesu Christi...*, dz. cyt., s. 110.

25 Por. B. Forte, *Duch Święty zstępuje na Maryję...*, dz. cyt., s. 55.

26 Leon Wielki, *Sermo* 29, 1: *Patrologia Latina* 54, 227 B.

27 Por. K. Leśniewski, *Człowiek jako osoba w filozoficzno-teologicznej myśli Christosa Yannarasa*, „*Studia Gnesnensia*” 27 (2013), s. 203–219; S. Mitralaxis, *The Eucharistic Community is Our Social Program: On the Early Development of Christos Yannaras' Political Theology*, „*Political Theology*” 20 (2019) nr 4, s. 311–330; zob. J. Zizioulas, *Being as communion*, Crestwood 1997; H. Paprocki (opr.), *Wieczera Mistyczna*, Warszawa 1988.

Dzięki temu, że Kościół prowadzony jest przez Ducha, doznaje nieustannie oczyszczenia. Odnawia w sobie świadomość, że wobec świata nie jest absolutem, ale jest narzędziem; że nie jest celem, lecz środkiem; że nie jest panią, ale ubogą służebnicą. W Duchu i przez Ducha wspólnota wiary zyskuje świadomość proegzystencji; bycia zarówno dla siebie, jak i dla świata. Proegzystencja Ducha staje się proegzystencją Kościoła, a przez niego i świata²⁸.

Jeszcze wyraźniej ujawniają się fałszywe ścieżki kultury świeckiej w XXI wieku, gdy przywołujemy piąty etap rozwoju Kościoła, jakim jest eschatologia. Nasz współczesny świat – po załamaniu się nowożytnej wiary w postęp i po katastrofach dwudziestego wieku – potrzebuje oddechu i nowego przypływu nadziei, która nie pochodzi od człowieka. Już nawet Zygmunt Freud w swojej książce *Das Unbehagen in der Kultur* z 1930 roku wykazał, że kultura nie zaistnieje bez wyrzeczenia się przyjemności i konsumpcji. Czysta kultura rozrywkowa jest swoistą „niekulturą”. Perspektywa eschatologiczna jest niezbywalna dla dalszego rozwoju ludzkości, zarówno jej wierzącej części, jak i niewierzącej.

Dla chrześcijan celem życia są radość i chwała wraz ze zmartwychwstałym Panem, który zapewniał: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (J 11, 25). Już od początku wiara w zmartwychwstanie była stawiana pod znakiem zapytania. Podobnie jest i dziś. Wprawdzie przyjmuje się dość powszechnie, że po śmierci życie trwa nadal w jakiś sposób duchowy, jednak nie przyjmuje się chrześcijańskiej prawdy, że wiecznie trwać będzie człowiek z całą swoją przemienioną cielesnością. Z eschatologią łączy się też znak Antychrysta (por. J, Ap, 1 Tes). Według 1J wyznawcy Antychrysta, fałszywi prorocy i mesjasze będą kwestionować i odrzucać osobę Jezusa i zbawczy plan Trójcy Świętej. Czas Antychrysta już nastał w historii Kościoła i świata. Nie pomniejszając błędów i nieprawości Kościoła, nie wolno zatem

²⁸ Por. A. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*, Kraków 2018, s. 30–33.

zapominać o jego pięknie. Dostrzegając bezdusność i biurokracyzm wynikający z jego instytucjonalnego charakteru, trzeba podziwiać jego podążanie w przyszłość i ponadczasowość i widzieć go jako cudowny dar Bożej Miłości.

W Kościele znajdują się nieprzebrane rezerwuary nadziei, pochodzące z Bożej nadziei, której nie wolno utożsamiać z żadną ideologią, z jakimkolwiek systemem politycznym czy społecznym. Nie ma takiej klęski czy zwycięstwa zła, które mogłyby zgasić w kościelnej wspólnocie siłę nadziei, gdyż ostatnie słowo znajduje się w paruzji zmartwychwstałego Pana. Ku Niemu „Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź»” (Ap 22, 17)²⁹.

²⁹ Por. B. Forte, *Duch Święty zstępuje na Maryję...*, dz. cyt., s. 58–59.

Abstrakt

Kultura chrześcijańska i świecka w świetle (po)soborowej eklezjologii. Ich jedność w odmienności

Sobór Watykański II, a następnie posoborowa teologia wprowadziły istotne zmiany nie tylko w rozumieniu samego Kościoła, ale też jego nastawienia do świata zewnętrznego. Punktem wyjścia refleksji jest ukazanie powstawania Kościoła, co obejmuje pięć etapów nieustanniego wykształcania się wspólnoty uczennic i uczniów Jezusa Chrystusa. Każdy z tych kościelnych etapów pozostaje w innym odniesieniu do niereligijnego otoczenia, które też ma swoje osiągnięcia i cieszy się właściwą sobie autonomią.

Artykuł „Kultura chrześcijańska i świecka w świetle (po)soborowej eklezjologii. Ich jedność w odmienności” to próba wykazania konieczności i niezbywalności dialogu między Kościołem a światem, jaki ma dokonywać się szczególnie w przestrzeni kultury. Tak Kościół, jak i świat potrzebują kultury dla swojego istnienia i dalszego rozwoju. Oba te podmioty również kulturę wytwarzają.

Eklezjalna wspólnota Trójjedynego Boga w ciągu całych swoich dziejów pozostaje w napięciu z otaczającym ją światem. Z jednej strony: chrześcijanie i otaczający ich świat mają wiele punktów wspólnych w ich wzajemnej służbie wobec każdego człowieka i całego stworzenia, a z drugiej: chrześcijaństwo w swojej wyjątkowości pozostaje absolutnie i całkowicie różne od tego, czym jest świat ze swoją świecką kulturą.

Słowa kluczowe: Kościół, eklezjogeneza, kultura, świeckość, dialog, eklezjologia posoborowa

Abstract

Christian culture and secular culture in the light of (post)conciliar ecclesiology. Their unity in difference

The Second Vatican Council and subsequent post-conciliar theology introduced significant changes not only in the understanding of the Church itself, but also in its attitude toward the outside world. The starting point of the reflection is to show the formation of the Church, which includes five stages of the continuous formation of a community of disciples of Jesus Christ. Each of these ecclesiastical stages remains in a different relation to the non-religious environment, which also has its achievements and enjoys its own autonomy.

The article „Christian and secular culture in the light of (post)conciliar ecclesiology. Their Unity in Dissimilarity” is an attempt to demonstrate the necessity and inalienability of the dialogue between the Church and the world, which is to be carried out especially in the space of culture. Both the Church and the world need culture for their existence and further development. Both entities also produce culture.

Throughout its history, the ecclesial community of the Triune God remains in tension with the world around it. On the one hand: Christians and the world around them have many points in common in their mutual service to every human being and all of creation, and on the other: Christianity in its uniqueness remains absolutely and completely different, from what the world is with its secular culture.

Keywords: church, ecclesiogenesis, culture, secularity, dialogue, post-conciliar ecclesiology

Zusammenfassung

Christliche und säkulare Kultur im Lichte der (post)konziliaren Ekklesiologie. Ihre Einheit im Unterschied

Das Zweite Vatikanische Konzil und die anschließende nachkonziliare Theologie führten zu bedeutenden Veränderungen nicht nur im Verständnis der Kirche selbst, sondern auch in ihrer Haltung gegenüber der Außenwelt. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Darstellung der Entstehung der Kirche, die fünf Etappen der kontinuierlichen Bildung einer Gemeinschaft von Jüngern Jesu Christi umfasst. Jede dieser kirchlichen Etappen steht in einem anderen Verhältnis zur nichtreligiösen Umwelt, die ebenfalls ihre eigenen Errungenschaften hat und ihre eigene Autonomie genießt.

Der Artikel „Christliche und säkulare Kultur im Licht der (post)konziliaren Ekklesiologie. Ihre Einheit in der Differenz“ ist ein Versuch, die Notwendigkeit und Unveräußerlichkeit des Dialogs zwischen der Kirche und der Welt aufzuzeigen, der insbesondere im kulturellen Raum stattfinden soll. Sowohl die Kirche als auch die Welt brauchen Kultur für ihre Existenz und Weiterentwicklung. Beide produzieren auch Kultur.

Die kirchliche Gemeinschaft des dreieinigen Gottes bleibt durch ihre Geschichte hindurch in einer Spannung zur Welt um sie herum. Einerseits haben Christen und Welt viele Gemeinsamkeiten in ihrem gegenseitigen Dienst an jedem Menschen und an der gesamten Schöpfung, andererseits bleibt das Christentum in seiner Einzigartigkeit absolut und völlig anders als die Welt mit ihrer säkularen Kultur.

Stichworte: Kirche, Ekklesiogenese, Kultur, Säkularismus, Dialog, nachkonziliare Ekklesiologie

Piotr Szczur

Ojcowie greccy wobec kultury antycznej

Chrześcijaństwo jako nowa religia wyszło ze środowiska judaistycznego i wkroczyło w ukształtowany już świat kultury grecko-rzymskiej. Będąc wydarzeniem historycznym, nie mogło rozwijać się w całkowitej izolacji od niej. Dlatego w powstających wspólnotach chrześcijańskich, składających się w coraz większym stopniu z osób wywodzących się z pogaństwa, zaczęto powoli ustosunkowywać się do rozmaitych elementów antycznej kultury greckiej i rzymskiej. Pojęcie „kultura antyczna” jest niezwykle szerokie i obejmuje wiele aspektów, takich jak: religia, filozofia, literatura (w tym teatr), nauka, prawo, sztuka, architektura. W niniejszym studium zostanie przedstawione stanowisko wczesnochrześcijańskich pisarzy Greków do najważniejszych elementów i wymiarów kultury antycznej.

Ojcowie greccy wobec kultury religijnej starożytnych Greków i Rzymian

Kwestia stosunku chrześcijan do kultury religijnej starożytnych Greków i Rzymian była szczególnie aktualna w pierwszych dwóch wiekach istnienia chrześcijaństwa. W tym czasie aktywni byli

tw. apologetów, którzy w swych pismach starali się bronić chrześcijan przed atakami pogan oskarżających ich między innymi o ateizm i bezbożność. W tym kontekście nie tylko wykazywali, że nie są ateistami, lecz monoteistami, a ich religijność wyraża się w aktach duchowych, lecz także poddawali krytyce politeizm oraz zabobonną i zewnętrzną religijność pogan, tym samym przedstawiając stanowisko pierwotnego Kościoła wobec religii i religijności pogańskiej.

Chrześcijańska koncepcja Boga i kultu religijnego była całkowicie odmienna od koncepcji pogańskiej. Dlatego wczesnochrześcijańscy apologeti greccy podejmowali polemikę z poganami, krytykując ich politeizm i zasady kultu religijnego. W swym nauczaniu podkreślali, że Bóg chrześcijan jest „niestworzony i wieczny oraz dostrzegalny jedynie dla umysłu i rozumu”¹, że jest jedynym Bogiem, wszechmogącym² i stwórcą świata³, że jest doskonały, samowystarczalny, utrzymujący wszystko w istnieniu i czuwający nad całym światem⁴ oraz niezniszczalny, niezmienny, niewidzialny⁵ i wszechobecny⁶. Z tego względu „najlepszą formą oddawania czci Bogu jest świadomość człowieka o stwórczej mocy Boga”⁷ i oddanie Mu duchowego pokłonu⁸.

1 Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 4, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 32. Atenagoras żył w latach ok. 133–190.

2 Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II 3, 4–7, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeti greccy*, Kraków 2004, s. 399 (Biblioteka Ojców Kościoła [dalej: BOK] 24).

3 Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 4, dz. cyt., s. 32.

4 Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 13, dz. cyt., s. 42.

5 Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 4, 1, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeti greccy*, dz. cyt., s. 136 (BOK 24).

6 Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II 3, 4–7, dz. cyt., s. 399 (BOK 24).

7 T. Kołosowski, *Krytyka politeizmu i kultów pogańskich w pismach apologetów II w.*, [w:] *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 101

8 Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 16, dz. cyt., s. 45–46.

Nie dziwi więc, że wczesnochrześcijańscy apologety greccy krytykowali przesiąknięty antropomorfizmami politeizm pogański⁹. Akcentowali, że bogowie pogan nie posiadają cech prawdziwego Boga, takich jak wieczność czy niezmienność¹⁰, lecz są śmiertelnymi¹¹ i mają wiele wad moralnych¹² oraz dopuszczają się poważnych przestępstw¹³ (dlatego krytykowali mitologię, postrzeganą jako zachętę do naśladowania najgorszych cech bogów i usprawiedliwienie własnych występków¹⁴, oraz element deprawowania młodzieży¹⁵). Krytykowali ubóstwienie i kult elementów świata stworzonego, takich jak niebo, ziemia, woda, ogień, wiatr, słońce czy księżyc¹⁶ oraz przedmiotów materialnych wykonanych np. z drewna czy

9 Apologety greccy uważali, że u początków politeizmu stali upadli aniołowie, por. np. Justyn Męczennik, *Apologia* I 5, 2, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologety greccy*, dz. cyt., s. 210 (BOK 24); Justyn Męczennik, *Apologia* I 10, 6, dz. cyt., s. 213 (BOK 24) lub zwykli ludzie, którzy z czasem zostali ubóstwieni, por. np. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 28, dz. cyt., s. 68–69; Justyn Męczennik, *Apologia* I 29, 4, dz. cyt., s. 227 (BOK 24); Teofil z Antiochii, *Do Autolika* I 11, 1–5, dz. cyt., s. 393–394 (BOK 24). Por. T. Kołosowski, *Krytyka politeizmu i kultów pogańskich*, dz. cyt., s. 108–115.

10 Por. Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 10, 1, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologety greccy*, dz. cyt., s. 321 (BOK 24); Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 30, dz. cyt., s. 73.

11 Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 30, dz. cyt., s. 73; Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 21, 4, dz. cyt., s. 335 (BOK 24); Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II 3, 1–3, dz. cyt., s. 398 (BOK 24).

12 Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 20, dz. cyt., s. 51 (są kazirodcami); Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 30, dz. cyt., s. 73 (popęniają różne zbrodnie, są złodziejami i kastratami); Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 10, 1, dz. cyt., s. 321 (BOK 24) (są pederastami); Arystydes z Aten, *Apologia* 10, 2, dz. cyt., s. 140 (BOK 24) (są pełni żądz, złodziejami, chciwcami, oszustami i magikami); Arystydes z Aten, *Apologia* 11, 3, dz. cyt., s. 141 (BOK 24) (są cudzołożnikami).

13 Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 20, dz. cyt., s. 52; Arystydes z Aten, *Apologia* 9, 1, dz. cyt., s. 139 (BOK 24).

14 Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 8, 2, dz. cyt., s. 139 (BOK 24).

15 Por. Justyn Męczennik, *Apologia* I 21, 4, dz. cyt., s. 222 (BOK 24).

16 Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 4, 1–6, 2, dz. cyt., s. 136–138 (BOK 24).

kamienia¹⁷. Trafnym podsumowaniem ich postawy są słowa Arystydesa z Aten: „Pomylili się więc bardzo Egipcjanie, Chaldejczycy i Grecy, uważając takie istoty za bogów, czyniąc ich posągi i ubóstwiając nieme i nieczułe idole. I dziwię się, jak oni, widząc swoich bogów piłowanych i przecinanych przez rzemieślników, okaleczonych, starzejących się z czasem, zniszczonych i wymieszanych, nie pojęli, iż nie są bogami. Jeśli bowiem owi bogowie nie posiadają żadnej władzy nad własnym ratunkiem, jakże będą zdolni wziąć w opiekę ludzi?”¹⁸.

Zatem w konfrontacji dwóch zupełnie odmiennych koncepcji Boga i kultu religijnego, chrześcijanie całkowicie odrzucali religię i religijność starożytnych Greków i Rzymian.

Ojcowie greccy wobec kultury filozoficznej i literackiej starożytnych Greków i Rzymian

Przystępując do analizy stosunku greckich pisarzy wczesnochrześcijańskich do kultury filozoficznej starożytnych Greków i Rzymian, należy zauważyć, że autorzy ci z zasady – wywodząc się z rodzin pogańskich – byli wykształceni i wychowani w duchu kultury helleńskiej, w której istotne miejsce zajmowała filozofia i literatura. Zatem dość dobrze znali dorobek filozoficzny i literacki starożytnych myślicieli oraz różnego rodzaju prądy, nurty i systemy filozoficzne. Ich stosunek do nich nie był jednolity. Niektórzy pisarze greccy całkowicie je odrzucali, inni zaś – w niektórych wymiarach – nie tylko akceptowali poszczególne osiągnięcia filozofii antycznej, lecz nawet uważali je za godne włączenia do nauczania chrześcijańskiego. Arystydes i Atenagoras z Aten – pierwsi apologety greccy – w swych apologiach dokonują kompleksowej krytyki filozofii antycznej. Jednak, co warto zauważyć, pierwszy z nich, mówiąc

17 Por. Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami* 15, dz. cyt., s. 44–45; Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 4, 4, dz. cyt., s. 315 (BOK 24).

18 Por. Arystydes z Aten, *Apologia* 13, 1, dz. cyt., s. 142 (BOK 24).

o Bogu, w którego wierzą chrześcijanie, posługiwał się terminologią zaczerpniętą z nauczania filozoficznego szkoły platońskiej, arystotelesowskiej i stoickiej¹⁹. Wynika z tego, że w pewnym stopniu akceptował on osiągnięcia antycznej myśli filozoficznej.

Niezwykle interesująca jest postawa św. Justyna wobec filozofii antycznej. W swoim itinerarium filozoficznym spotkał rozmaite systemy (m.in. stoicyzm, perypatetyzm, pitagoreizm i platonizm), jednak – jak sam twierdzi – pełnię prawdy odnalazł w chrześcijaństwie, które określił jako „prawdziwa filozofia”²⁰. Nie oznacza to, że natychmiast odrzucił cały dorobek starożytnej myśli filozoficznej. Wręcz przeciwnie. Poznawszy dogłębnie filozofię antyczną i chrześcijaństwo doszedł do wniosku, że w starożytnych systemach filozoficznych istnieją pewne elementy prawdy. Był przekonany, że Boski Logos, chociaż w pełni objawił się w chrześcijaństwie, to jednak częściowo objawił się również całej ludzkości, gdyż nasiona prawdy (σπέρματα ἀληθείας)²¹ zostały przez Niego rozsiane na całą ludzkość; z tej racji każdy człowiek posiada w swym umyśle nasiona Logosu. Posiadali je nie tylko prorocy Starego Testamentu, lecz także niektórzy filozofowie pogańscy, dzięki czemu byli obdarzeni nadzwyczajną zdolnością poznania prawdy i żyli według zasad Słowa Bożego, będąc poniekąd chrześcijanami przed narodzeniem Chrystusa, jak na przykład: Heraklit, Sokrates, czy Muzoniusz. W związku z takim stanem rzeczy św. Justyn dość pozytywnie odnosi się do starożytnej myśli filozoficznej i widzi zbieżność niektórych tez filozofii greckiej z nauką chrześcijańską, w której zawarta jest cała prawda.

19 Por. J. Misiarczyk, *Wstęp* [Arystydzes z Aten], [w]: *Pierwsi apologety greccy*, dz. cyt., s. 126 (BOK 24).

20 Por. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* 8, 1, tłum. L. Misiarczyk, [w:] Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 169. Zob. J. E. Wróblewska, *Św. Justyn – „Sprawiedliwy wśród narodów”*, „Vox Patrum” 32 (2012), t. 57, s. 754.

21 Por. Justyn Męczennik, *Apologia* I 44, 10, dz. cyt., s. 238 (BOK 24).

W kontekście stosunku wczesnochrześcijańskich pisarzy greckich do filozofii antycznej warto też wspomnieć Klemensa Aleksandryjskiego. Powszechnie znana jest jego otwartość na wartości kultury i filozofii hellenistycznej²² oraz jego skłonność do obfitego cytowania autorów starożytnych ze wszystkich dziedzin piśmiennictwa²³. W kulturze greckiej Aleksandryjczyk widzi przede wszystkim niezastąpione narzędzie ewangelizacji, pomoc w przygotowaniu do wiary, wsparcie w procesie doskonalenia chrześcijańskiego oraz narzędzie walki z herezjami²⁴. Ta otwartość Klemensa na myśl starożytną została zauważona i podkreślona przez papieża Jana Pawła II, który w encyklice *Fides et ratio* napisał: „Według Aleksandryjczyka pierwszoplanowym celem filozofii greckiej nie jest uzupełnianie lub umacnianie prawdy chrześcijańskiej, ale raczej obrona wiary: «Nauka Zbawiciela jest sama w sobie doskonała i nie potrzebuje oparcia, jest bowiem mocą i mądrością Bożą. Filozofia grecka nie wnosi niczego, co by umacniało prawdę, ponieważ jednak udaremnienia napaści sofistyki i odpięra podstępne ataki przeciw prawdzie, słusznie nazwano ją szańcem i murem obronnym winnicy»”²⁵. Zatem – według Klemensa – znajomość filozofii starożytnej pomaga chrześcijaninowi w pogłębieniu wiary²⁶. Franciszek Drączkowski,

22 Por. J. Wojtczak, *Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do filozofii według „Stromata”*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 9 (1971) nr 1, s. 263–288; J. Pliszczyńska, *Pierwsza próba syntezy filozofii greckiej z antyczną doktryną chrześcijańską – Klemensa Aleksandryjskiego „Stromata”*, „*Eos*” 65 (1977), s. 221–229.

23 Por. P. Wygralak, *Kościół pierwszych wieków i kultura antyczna*, [w:] *Wcielenie Ewangelii w kulturę świata*, red. D. Kwiatkowski, Poznań 2020, s. 23 (Colloquia Disputationes 52), gdzie autor informuje, że Klemens w zachowanych dziełach „cytuje ponad 360 antycznych autorów”.

24 Por. F. Drączkowski, *Greccy Ojcowie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. J. Walkusz i in., t. 6, Lublin 1993, kol. 62.

25 Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 38, Poznań 1998, s. 59–60. Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy I 100*, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, s. 73.

26 Por. M. Michalski, *Pierwsza akademia teologii katolickiej*, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 336; P. Wygralak, *Kościół pierwszych wieków i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 23.

wybitny znawca twórczości Klemensa Aleksandryjskiego, jego stosunek do kultury antycznej ocenia w następujący sposób: „Postawa Klemensa wobec kultury hellenńskiej to postawa nie niewolniczej zależności, lecz świadome otwarcie się na wszystkie wartości zgodne z chrześcijaństwem i pożyteczne dla jego umocnienia”²⁷.

Wpływy starożytnej myśli filozoficznej, zwłaszcza Platona i stoików, można odnaleźć w twórczości wielu później działających pisarzy wczesnochrześcijańskich. Przykładowo Orygenes, nawiązując do platońskiego świata idei, wypracował „hipotezę o stworzeniu wszystkich bytów, które najpierw istniały w zamyśle Boga, a potem zostały wykreowane i otrzymały od Boga jakąś formę cielesną o bliżej nieokreślonej strukturze, różnej jednak od ciała ziemskiego”²⁸. Zaś jego koncepcja egzegezy Pisma Świętego miała swoje korzenie w alegorycznej interpretacji pism Homera²⁹. Również w nauczaniu Grzegorza z Nyssy, zwłaszcza w jego trynitologii i antropologii wyraźnie dostrzegalne są wpływy myśli platońskiej.

Interesujące jest też stanowisko Bazylego Wielkiego wobec greckiej literatury klasycznej, który w zaproponowanym programie pedagogicznym zawierającym pozytywny jej osąd, zachęcał młodych ludzi do studiowania autorów klasycznych, gdyż może to być bardzo pożyteczne, jako etap przygotowawczy, do przyjęcia prawdy Ewangelii. Zaleca przy tym stosowanie zasady selekcji, aby z pism pogańskich wybierać to, co jest dobre i może służyć zbudowaniu, a odrzucać to, co jest złe i gorszące³⁰.

27 F. Drączkowski, *Chrześcijaństwo wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 35.

28 P. Wygralak, *Kościół pierwszych wieków i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 23–24. Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, s. 255.

29 Por. H. Pietras, *Orygenes*, Kraków 2001, s. 28–29.

30 Por. Bazyl Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach czytania książek pogańskich* 4, tłum. R. Andrzejewski, „Vox Patrum” 32 (2012), t. 57, s. 908. Szerzej, zob. E. Szablewska, „Mowa do młodych” św. Bazylego Wielkiego. *Współczesne próby oceny, interpretacje oraz inspiracje zawartych w niej koncepcji pedagogicznych*, „Colloquia Litteraria” 8 (2010), z. 9, s. 107–121.

Warto jeszcze wspomnieć o stosunku greckich myślicieli chrześcijańskich do teatru. Już na wstępie należy zaznaczyć, że był on zdecydowanie negatywny. Pisarze chrześcijańscy podkreślali, że widowiska teatralne mają charakter niemoralny i gorszący, a w wielu z nich pojawiały się też elementy kultu pogańskiego. Jan Chryzostom był przekonany, że teatr jest siedliskiem wszelkiego zła, a aktorzy teatralni są ludźmi bez żadnych zasad moralnych³¹. Z tego też względu krytykował to wszystko, co działo się w teatrze³² i starał się uzmysłowić swoim słuchaczom, że rozrywka teatralna jest tylko pozorną przyjemnością, a w rzeczywistości jest zniewoleniem i upodleniem człowieka³³. Krytykował też frywolne i dwuznaczne w swej wymowie piosenki, które – w jego ocenie – prowadziły do rozluźnienia obyczajów i stanowiły zagrożenie duchowe zwłaszcza dla ludzi młodych³⁴.

Teatr, w przekonaniu Jana Chryzostoma, był instytucją, której działalność skierowana była przeciw małżeństwu i rodzinie, dlatego uważał on przedstawienia teatralne za jedno z największych zagrożeń dla rodziny. Oskarżał teatr o występowanie przeciw zawieraniu małżeństw, podważanie wartości i celowości małżeństwa, wprowadzanie nieporozumień w życie rodzinne oraz zachęcanie do cudzołóstwa³⁵. Chryzostom zauważa też negatywny wpływ teatru na życie religijne. Ubolewa nad tym, że znaczne grono jego

31 Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 37, 6, tłum. J. Krystyniacki, Kraków 2000, s. 438 (Źródła Myśli Teologicznej [dalej: ŻMT] 18).

32 Szerzej, zob. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008, s. 420–428.

33 Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 68, 3, tłum. A. Baron, Warszawa 2001, s. 316 (ŻMT 23).

34 Por. Jan Chryzostom, *Mowa przeciw tym, co opuściwszy kościół pobiegli na wyścigi konne i widowiska teatralne* 2, tłum. W. Kania, [w:] Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 8, Warszawa 1971, s. 177. Zob. P. Szczur, *Jan Chryzostom o śpiewie i muzyce. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 37 (2017) t. 67, s. 602–611.

35 Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 37, 6, dz. cyt., s. 438–439 (ŻMT 18).

wiernych woli uczęszczać na widowiska do teatrów niż na nabożeństwa do kościoła³⁶. Udział w widowiskach teatralnych i chodzenie do hipodromu na wyścigi konne utrudnia też rozwijanie życia religijnego³⁷.

Chryzostom – chociaż ma negatywny stosunek do teatru – nie tyle walczy z teatrem jako takim, ile z ludźmi pracującymi w nim oraz z uczęszczającymi na widowiska teatralne. Z tego powodu nie postuluje burzenia teatrów, lecz zachęca słuchaczy, by zostawili je puste. Dodaje też, że taka postawa zasługuje na większą pochwałę. W takiej walce z teatrem Antiocheńczyk poleca naśladować ludy barbarzyńskie, które nie znały instytucji teatru³⁸.

Zaprzestanie działalności teatrów dla Chryzostoma jest koniecznością. W przeciwnym razie chrześcijanie, którzy stali się „obywatelami niebios”, na sądzie ostatecznym nie będą mieli żadnego usprawiedliwienia swego niewłaściwego postępowania³⁹. Jednocześnie Antiocheńczyk przedstawia alternatywne formy rekreacji i wypoczynku, w których uwzględni elementy natury: m.in. podziwianie piękna stworzonego świata oraz przejawy życia religijnego: m.in. nawiedzanie sanktuariów męczenników, których w okolicach Antiochii było wiele⁴⁰.

36 Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 7, 5–6, dz. cyt., s. 98–99 (ŻMT 18).

37 Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju* 7, 1.

38 Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 37, 7, dz. cyt., s. 439 (ŻMT 18).

39 Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 37, 7, dz. cyt., s. 439 (ŻMT 18).

40 Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 37, 7, dz. cyt., s. 439–440 (ŻMT 18).

Ojcowie greccy wobec kultury architektonicznej starożytnych Greków i Rzymian

Z wypowiedzi Ojców greckich wynika, że dzieła starożytnej architektury i sztuki były przez nich cenione, o ile nie stanowiły przedmiotów kultu pogańskiego⁴¹. Zamykanie i niszczenie świątyń pogańskich związane było z wydawanymi przez chrześcijańskich cesarzy edyktami, których celem było osłabienie, a w ostateczności wyeliminowanie kultu pogańskiego z przestrzeni życia publicznego. Zaczęło się już w czasach Konstantyna Wielkiego⁴², z którego poleceń zniszczono kilka świątyń Afrodyty (w Heliopolis, Aphaka oraz w Jerozolimie), świątynię Apollona w Delfach, Asklepiosa w Ajgaj w Cylicji, Hermesa w Antiochii, Saturna w Aleksandrii oraz bliżej nieokreśloną świątynię w syryjskiej Aretuzie⁴³. Natomiast za Konstancjusza II, który prowadził bardziej zdecydowaną politykę wobec pogańskich świątyń, zburzono świątynię Apollona i Zeusa w Cezarei Kapadockiej, Artemidy w Myrze w Licji, Mena w Antiochii Pizydyjskiej oraz bliżej nieokreśloną w źródłach świątynię w Lampsakos. Zamknięto też wiele świątyń pogańskich, z których większość została przekazana miejscowym biskupstwom⁴⁴. Kolejni cesarze, z wyjątkiem Juliana Apostaty, prowadzili podobną politykę. Większe nasilenie tego zjawiska źródła notują w okresie panowania cesarza Teodozjusza Wielkiego i Arkadiusza, a lokalni biskupi, ośmieleni i zachęceni polityką cesarzy, zaczęli na własną rękę niszczyć świątynie. Przykładem może być zburzenie Serapejonu i innych świątyń pogańskich w Aleksandrii

41 Por. P. Wygralak, *Kościół pierwszych wieków i kultura antyczna*, dz. cyt., s. 25.

42 Por. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna III* 54, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 196–197 (ŻMT 44).

43 Por. I. Milewski, *Powtórne wykorzystywanie świątyń pogańskich w późnej starożytności*, „Vox Patrum” 20 (2000), t. 38–39, s. 562–563.

44 Por. I. Milewski, *Powtórne wykorzystywanie świątyń...*, dz. cyt., s. 563.

z inicjatywy biskupa Teofila, czy też świątyni Artemidy w Efezie z inicjatywy Jana Chryzostoma⁴⁵.

Chociaż Ojcowie Kościoła Wschodniego mieli wiele zastrzeżeń co do wykorzystywania świątyn pogańskich jako miejsc kultu chrześcijańskiego, gdyż uważali, że zostały one splugawione przez bogów pogańskich⁴⁶, to jednak znane są przypadki ich adaptacji, np. w Aleksandrii, Ancyrze, Nazjanzie, Damaszku, Gangrze, Sardes, Antiochii, czy Atenach, gdzie słynny Partenon został przekształcony w kościół pod wezwaniem Maryi Dziewicy⁴⁷. Ojcowie greccy chętniej natomiast opowiadali się za burzeniem świątyn pogańskich i ponownym wykorzystywaniem materiałów budowlanych do wznoszenia kościołów. Dlatego w wielu wczesnochrześcijańskich obiektach sakralnych można spotkać tzw. spolia, czyli elementy architektoniczne (np. kolumny) świątyn pogańskich wkomponowane w architekturę kościołów. Jednym z bardziej znanych przykładów są pochodzące z Efezu i Heliopolis (obecnie Balbek w Libanie) kolumny wykonane z czerwonego porfiru wykorzystane w Hagia Sofia.

Chrześcijanie doceniali osiągnięcia architektoniczne starożytnych Rzymian. Bardzo wcześnie, gdyż już na początku III wieku, w związku z szybko wzrastającą liczbą chrześcijan po tzw. edyktie mediolańskim (313), zaczęto – na wzór rzymski – wznosić monumentalne bazyliki, w których na różnego rodzaju celebracjach gromadziło się coraz więcej ludzi. Również przy wznoszeniu bazylik chrześcijanie zapożyczali znane ze sztuki antycznej formy architektoniczne, a jedną z najbardziej popularnych była forma oktagonalna będąca najnowszą modą w IV wieku, kiedy to właśnie wznoszono pierwsze monumentalne bazyliki⁴⁸.

45 Por. I. Milewski, *Powtórne wykorzystywanie świątyn...*, dz. cyt., s. 564–565.

46 Por. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne* 1 (19), 7-8, tłum. W. Kania, [w:] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, Kraków 2000, s. 321 (BOK 14).

47 Por. I. Milewski, *Powtórne wykorzystywanie świątyn...*, dz. cyt., s. 568–569.

48 Por. P. Szczur, *Typologia i topografia wczesnochrześcijańskich bazylik*. *Próba spojrzenia teologiczno-historycznego*, „Vox Patrum” 87 (2023), s. 373 i 379.

Ojcowie greccy wobec kultury prawnej starożytnych Greków i Rzymian

Omawiając tę kwestię, warto zwrócić uwagę na dwa istotne elementy życia codziennego, jakimi są małżeństwo i rodzina. Otóż Ojcowie greccy niemal w całości akceptowali przepisy prawa rzymskiego dotyczące małżeństwa i rodziny. Akceptowali też rzymskie rozumienie istoty związku małżeńskiego, która została wyrażona przez prawnika Ulpiana⁴⁹ twierdzącego, że: „małżeństwo powstaje nie w wyniku faktycznego pożycia, lecz porozumienia”⁵⁰.

Chrześcijanie zawierali związki małżeńskie według zwyczajów istniejących w kulturze rzymskiej. Jediną różnicą było błogosławieństwo nowożeńców udzielane przez biskupa bądź prezbitera⁵¹, jednak z dość częstych zachęt Chryzostoma do praktykowania tego obrzędu wynika, że nie był on ani obowiązkowy, ani często stosowany, ani też zakorzeniony w kulturze chrześcijan⁵². Obrzę-

49 Gnaeus Domitius Annius Ulpianus († 223) – rzymski jurysta, jeden z głównych doradców cesarza Aleksandra Sewera (208–235, cesarz od 222), zajmował wysokie stanowiska państwowe: *magister libellorum*, *praefectus annonae*, a od 222 roku *praefectus praetorio*. Próbował ograniczyć rolę wojskowych w państwie. Został zamordowany przez pretorianów, którzy sprzeciwili się próbom ograniczenia ich przywilejów. W *Konstytucji raweńskiej* (426) został zaliczony do pięciu największych jurystów rzymskich. Napisał *Libri ad edictum praetoris* w 81 księgach, 2 księgi komentarza do edyktu edylów kurulnych, *Libri ad Sabinum* w 51 księgach, *Libri de appellationibus* w 4 księgach, 10 ksiąg *Libri disputatorium* i *Libri institutionum* w 2 księgach. Był też autorem licznych opracowań monograficznych. Znaczna część *Digestów Justyniańskich* składa się z fragmentów jego dzieł. Por. W. Kunkel, *Die Römischen Juristen. Herkunft und soziale Stellung*, Köln 2001, s. 426–427.

50 *Digesta Justyniańskie* 50, 17, 30 [Ulpianus], *Digesta Justyniańskie*, t. 7/2, red. T. Palmirski, Kraków 2017, s. 413.

51 Por. A. Natali, *Mariages chrétiens à Antioche au IVe siècle*, [w:] *Sociabilité, Pouvoirs et Société. Actes du Colloque de Rouen 24/26 Novembre 1983*, Textes réunis par F. Thelamon, Rouen 1987, s. 111; M. Dmitruk, *Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan w świetle duszpasterskiej działalności św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 21 (2001), t. 40–41, s. 268.

52 Por. P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, dz. cyt., s. 315.

dy zawarcia małżeństwa obejmowały dwa etapy: pierwszym były zaręczyny, a drugim uroczystość zawarcia małżeństwa. Istotą zaręczyn było podpisanie umowy mającej charakter prawny, przez mężczyznę zamierzającego zawrzeć związek małżeński i ojca lub opiekuna prawnego kobiety, którą chciał poślubić. Ten akt prawny poparty był wręczeniem narzeczonej pierścienia zaręczynowego⁵³. Zerwanie zaręczyn pociągało za sobą konsekwencje prawne. Natomiast istotą zawarcia małżeństwa było podpisanie kontraktu małżeńskiego w obecności dziesięciu świadków i obopólne wyrażenie zgody na zawarcie małżeństwa, po czym następowała uczta weselna, po której pannę młodą uroczyście prowadzono do domu pana młodego⁵⁴. Chrześcijanie zawierający małżeństwo stosowali się więc do zwyczajów kultury antycznej. Odrzucali z nich jedynie to, co ewidentnie sprzeciwiało się wierze⁵⁵. Ta trwałość antycznych zwyczajów pogańskich zakorzenionych w obrzędach małżeństw chrześcijańskich, potwierdzona szeroko przede wszystkim przez Jana Chryzostoma, świadczy o tym, że chrześcijaństwo nie mogło lub nie było w stanie wdrażać innej, zupełnie nowej obrzędowości. Dlatego skłaniało się do przyjęcia pozostałości istniejącego porządku bardziej z punktu socjologicznego niż religijnego.

Warto też wspomnieć o pozytywnym odniesieniu Ojców greckich do kultury prawnej starożytnych Rzymian. Akceptowali oni zdecydowaną większość deliktów prawnych, np. kwestię kradzieży⁵⁶ oraz innych przestępstw mających charakter społeczny,

53 Por. J. J. Janicki, *Kultury antyczne w liturgii chrześcijańskiej*, Kraków 2007, s. 214; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, dz. cyt., s. 307–315.

54 Por. J. J. Janicki, *Kultury antyczne w liturgii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 214–214; P. Szczur, *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii*, dz. cyt., s. 309–315.

55 Por. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, t. 2: *Paenitentia Christiana. Pokuta i chorych namaszczenie. Consecratio mundi. Kapłaństwo i małżeństwo*, Lublin 1964, s. 124–125.

56 Por. P. Szczur, *Kradzież w dobie późnego Cesarstwa Rzymskiego a wczesne chrześcijaństwo. Od Septymiusza Sewera do Grzegorza I Wielkiego*, Lublin 2020, s. 287–320.

nadając im również wymiar moralny. Na wzór sądów świeckich w czasach konstantyńskich zaczęły funkcjonować sądy kościelne, a przywilej nadany biskupom przez Konstantyna Wielkiego (konstytucja z 23 czerwca 318) określany technicznie jako *audientia episcopalis* lub *episcopale iudicium*, dawał „prawny status trybunałom kościelnym, czyli sądom biskupim, które na podobieństwo sądów cesarskich uzyskiwały jurysdykcję zarówno w sprawach spornych, jak i karnych”⁵⁷. Sądy kościelne cieszyły się wielkim uznaniem i szacunkiem nie tylko wśród chrześcijan. Taki stan rzeczy wynikał między innymi z faktu, że działały one bardzo sprawnie, były bezpłatne, prawdopodobnie bardziej obiektywne (np. nie stosowano tortur w celu wymuszenia zeznań), a wydawane w nich wyroki zapadały szybko.

W starożytności biskupi dość często korzystali też z prawa do wstawiennictwa (*intercessio*) wobec sędziów świeckich za osobami, które w ich opinii zaznały od kogoś jakiejś krzywdy, lub nawet za przestępcami, którzy uciekali się pod opiekę Kościoła. Aby umożliwić biskupom korzystanie z prawa wstawiennictwa, dano im dość swobodny dostęp do więzień, a nawet zachęcano do odwiedzenia więźniów w każdą środę i sobotę w celu zbadania przyczyn ich uwięzienia i ewentualnego zachęcenia nadzorców, aby ich łagodnie traktowali. W przypadku stwierdzenia nadużyć w tym względzie biskupi mogli zgłosić je urzędnikom państwowym, a nawet samemu cesarzowi. Źródła potwierdzają, że biskupi chętnie korzystali z tego prawa. Jednym z bardziej znanych przykładów były działania biskupa Flawiana, który wstawił się u cesarza Teodozjusza I za mieszkańcami Antiochii Syryjskiej, którzy w czasie rewolty podatkowej (387) zniszczyli posąg rodziny cesarskiej, dopuszczając się w ten sposób obrazy majestatu (*sacrilegium*) wobec cesarza⁵⁸.

57 S. Józwiak, *Audientia episcopalis w działalności św. Augustyna*, [w:] *Współczesna romanistyka prawnicza w Polsce*, red. A. Dębiński, M. Wójcik, Lublin 2004, s. 145.

58 Por. P. Szczur, *Rewolta podatkowa w Antiochii (387) w świetle przekazów Jana Chryzostoma i Libaniasza. Retoryka i fakty historyczne*, „Roczniki Historii Kościoła” 56 (2009) nr 1, s. 49–75.

Podsumowanie

Chrześcijanie, którzy na co dzień funkcjonowali w społeczeństwie Cesarstwa Rzymskiego, musieli ustosunkować się do otaczającej ich rzeczywistości ukształtowanej przez szeroko rozumianą kulturę antyczną. Kulturę tę tworzyła religia Rzymian, wraz z jej politeizmem, tradycja filozoficzna i literacka, zdobycze architektury i sztuki oraz prawo i obyczajowość wyrażająca się w stylu życia codziennego. Te elementy kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej nie były traktowane przez chrześcijan *en bloc*, lecz do każdego z nich podchodzili oni indywidualnie, by dzięki temu uwzględnić ich specyfikę. W odniesieniu do religii i religijności starożytnych Rzymian Ojcowie greccy wypowiadali się niezwykle krytycznie, piętnując wszelkie ich przejawy. Wynikało to ze zderzenia się dwóch zupełnie odmiennych koncepcji Boga i kultu religijnego, które nie miały punktów stykowych. Od początku IV wieku, zwłaszcza po tzw. edyktie mediolańskim, walka z pogaństwem przybrała też formę niszczenia miejsc kultu pogańskiego lub – sporadycznie – adaptowania ich i urządzania w nich kościołów. Ojcowie greccy zdecydowanie też występowali się przeciw instytucji, jaką był teatr, uznając to wszystko, co działo się w teatrze, za całkowicie przeciwne moralności chrześcijańskiej.

Zupełnie inaczej wyglądał stosunek Ojców greckich do antycznej kultury filozoficznej i literackiej. Chociaż pierwsi pisarze greccy odrzucali jej osiągnięcia, to jednak późniejsi myśliciele (już od połowy II wieku) zaczęli z nich korzystać zarówno w dyskursie apologetycznym, jak i teologicznym, posługując się np. już wypracowaną i ugruntowaną terminologią filozoficzną. Wielu też pisarzy greckich (począwszy od Justyna i Klemensa Aleksandryjskiego) odnosiło się do myśli antycznej z wielką atencją, uznając jej poznanie za przygotowanie do przyjęcia przesłania Ewangelii. Ojcowie greccy pośrednio pozytywnie odnosili się do osiągnięć architektury antycznej, przyjmując pewne modele architektoniczne jako szczególnie odpowiednie dla obiektów sakralnych (bazyliki i baptysteria).

Pozytywnie też odnosili się do starożytnej kultury prawnej w wielu jej wymiarach.

Zatem można stwierdzić, że Ojcowie greccy z obiektywnym krytycyzmem odnosili się do szeroko rozumianej kultury antycznej, zdecydowanie przeciwstawiając się tym jej elementom, które były niezgodne z wiarą chrześcijańską, a przyjmując te, które były z nią zgodne i można je było wykorzystać dla dobra Kościoła i pożytku wszystkich chrześcijan.

Bibliografia

Źródła

- Arystydes z Aten, *Apologia*, tłum. J. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeci greccy*, Kraków 2004, s. 135–150 (Biblioteka Ojców Kościoła 24).
- Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985.
- Bazyli Wielki, *Do młodzieńców o korzyściach czytania ksiąg pogańskich*, tłum. R. Andrzejewski, „Vox Patrum” 32 (2012), t. 57, s. 904–921.
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy mistagogiczne*, tłum. W. Kania, [w:] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000, s. 319–345 (Biblioteka Ojców Kościoła 14).
- Digesta Justyniańskie*, red. T. Palmirski, *Digesta Justyniańskie*, t. 7/2, Kraków 2017.
- Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007 (Źródła Myśli Teologicznej 44).
- Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, tłum. J. Krystyński, Kraków 2000–2001 (Źródła Myśli Teologicznej 18 i 23).
- Jan Chryzostom, *Mowa przeciw tym, co opuściwszy kościół i pobiegli na wyścigi konne i widowiska teatralne*, tłum. W. Kania, [w:] Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, Warszawa 1971, s. 175–181 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 8).
- Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, Poznań 1998.
- Justyn Męczennik, *Apologia*, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeci greccy*, Kraków 2004, s. 207–270 (Biblioteka Ojców Kościoła 24).
- Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, [w:] Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 159–318.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy I 100, 1*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1–2, Warszawa 1994.
- Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków*, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeci greccy*, Kraków 2004, s. 311–366 (Biblioteka Ojców Kościoła 24).

Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, tłum. L. Misiarczyk, [w:] *Pierwsi apologeci greccy* Kraków 2004, s. 385–477 (Biblioteka Ojców Kościoła 24).

Opracowania

Crouzel H., *Orygenes*, tłum. J. Margański, Kraków 2004, s. 255.

Dmitruk M., *Obyczaje weselne i pogrzebowe chrześcijan w świetle duszpasterzkiej działalności św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 21 (2001), t. 40–41, s. 263–291.

Drączkowski F., *Chrześcijanie wobec kultury i cywilizacji grecko-rzymskiej. Stanowisko Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 33–62.

Drączkowski F., *Greccy Ojcowie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. J. Walkusz i in., t. 6, Lublin 1993, kol. 61–64.

Janicki J. J., *Kultury antyczne w liturgii chrześcijańskiej*, Kraków 2007.

Jóźwiak S., *Audientia episcopalis w działalności św. Augustyna*, [w:] *Współczesna romanistyka prawnicza w Polsce*, red. A. Dębiński, M. Wójcik, Lublin 2004, s. 143–152.

Kołosowski T., *Krytyka politeizmu i kultów pogańskich w pismach apologetów II w.*, [w:] *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I. S. Ledwoń, M. Szram, Lublin 2012, s. 99–116.

Kunkel W., *Die Römischen Juristen. Herkunft und soziale Stellung*, Köln 2001.

Michalski M., *Pierwsza akademia teologii katolickiej*, [w:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 332–344.

Milewski I., *Powtórne wykorzystywanie świątyn pogańskich w późnej starożytności*, „Vox Patrum” 20 (2000), t. 38–39, s. 561–575.

Misiarczyk J., *Wstęp [Arystydes z Aten]*, [w:] *Pierwsi apologeci greccy*, Kraków 2004, s. 117–133 (Biblioteka Ojców Kościoła 24).

Natali A., *Mariages chrétiens à Antioche au IVe siècle*, [w:] *Sociabilité, Pouvoirs et Société. Actes du Colloque de Rouen 24/26 Novembre 1983*, Textes réunis par F. Thelamon, Rouen 1987, s. 111–116.

Pietras H., *Orygenes*, Kraków 2001.

- Pliszczyńska J., *Pierwsza próba syntezy filozofii greckiej z antyczną doktryną chrześcijańską – Klemensa Aleksandryjskiego „Stromata”*, „Eos” 65 (1977), s. 221–229.
- Schenk W., *Liturgia sakramentów świętych, t. 2: Paenitentia Christiana. Pokuta i chorych namaszczenie. Consecratio mundi. Kapłaństwo i małżeństwo*, Lublin 1964.
- Szablewska E., „Mowa do młodych” św. Bazylego Wielkiego. Współczesne próby oceny, interpretacje oraz inspiracje zawartych w niej koncepcji pedagogicznych, „Colloquia Litteraria” 8 (2010), z. 9, s. 107–121.
- Szczur P., *Jan Chryzostom o śpiewie i muzyce. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 37 (2017) t. 67, s. 599–618.
- Szczur P., *Problematyka społeczna w późnoantycznej Antiochii na podstawie nauczania homiletycznego Jana Chryzostoma*, Lublin 2008.
- Szczur P., *Rewolta podatkowa w Antiochii (387) w świetle przekazów Jana Chryzostoma i Libaniasza. Retoryka i fakty historyczne*, „Roczniki Historii Kościoła” 56 (2009) nr 1, s. 49–75.
- Szczur P., *Typologia i topografia wczesnochrześcijańskich bazylik. Próba spojrzenia teologiczno-historycznego*, „Vox Patrum” 87 (2023), s. 365–394.
- Wojtczak J., *Stosunek Klemensa Aleksandryjskiego do filozofii według „Stromata”*, „Studia Theologica Varsaviensia” 9 (1971) nr 1, s. 263–288.
- Wróblewska J. E., *Św. Justyn – „Sprawiedliwy pośród narodów”*, „Vox Patrum” 32 (2012), t. 57, s. 751–761.
- Wygralak P., *Kościół pierwszych wieków i kultura antyczna*, [w:] *Wcielenie Ewangelii w kulturę świata*, red. D. Kwiatkowski, Poznań 2020, s. 13–30 (Colloquia Disputationes 52).

Abstrakt

Ojcowie greccy wobec kultury antycznej

W artykule ukazano stosunek Ojców greckich do wybranych aspektów kultury antycznej: religii i religijności starożytnych Greków i Rzymian, filozofii i literatury, architektury i sztuki oraz prawa i obyczajowości. Problem ustosunkowania się pisarzy chrześcijańskich do otaczającego ich świata zdominowanego przez tzw. kulturę helleńską stał się istotnym elementem nauczania pierwszych apologetów greckich, którzy musieli jednoznacznie i wyraźnie określić, co chrześcijanin może przyjąć z kultury antycznej, a co powinien odrzucić. Z ich wypowiedzi (oraz z nauczania późniejszych Ojców greckich) wynika, że chrześcijanie w zetknięciu z kulturą hellenistyczną nie mogą traktować jej *en bloc*, lecz do każdego z jej elementów powinni podchodzić indywidualnie, stosując zasadę obiektywnej selekcji, która umożliwiłaby im właściwą ocenę tego, co mogą z niej przyjąć, a co powinni odrzucić. Dlatego pozytywnie ustosunkowywali się do wybranych elementów antycznej kultury filozoficznej i literackiej, przyjmując to, co służy teologii i rozwojowi człowieka. Pośrednio pozytywnie odnosili się do osiągnięć architektury antycznej, przyjmując pewne modele architektoniczne jako szczególnie odpowiednie dla obiektów sakralnych. Pozytywnie też odnosili się do starożytnej kultury prawnej w wielu jej wymiarach. Natomiast w odniesieniu do religii i religijności starożytnych Rzymian Ojcowie greccy wypowiadali się krytycznie, piętnując wszelkie ich przejawy, a od początku IV wieku walka z pogaństwem przybrała też formę niszczenia miejsc kultu pogańskiego. Ojcowie greccy zdecydowanie też występowali przeciw teatrowi, uznając to wszystko, co się w nim działo, za całkowicie niezgodne z zasadami moralności chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: Ojcowie greccy, kultura antyczna, religia pogańska, starożytna filozofia, starożytna literatura, architektura i sztuka starożytna, prawo rzymskie

Abstract

The Greek Fathers and the Ancient Culture

The article shows the attitude of the Greek Fathers to selected aspects of ancient culture: the religion and religiosity of the ancient Greeks and Romans, philosophy and literature, architecture and art, and law and customs. The problem of the Christian writers' attitude to the surrounding world dominated by the so-called Hellenistic culture became an important part of the teaching of the first Greek apologists, who had to clearly and unambiguously define what a Christian can accept from ancient culture and what he should reject. It is clear from their statements (and from the teaching of the later Greek Fathers) that Christians, in contact with Hellenistic culture, must not treat it *en bloc*, but should approach each of its elements individually, applying the principle of objective selection, which would enable them to properly assess what they can accept from it and what they should reject. Therefore, they responded positively to selected elements of ancient philosophical and literary culture, accepting what serves theology and human development. Indirectly, they responded positively to the achievements of ancient architecture by accepting certain architectural models as particularly suitable for sacred buildings. They also referred positively to ancient legal culture in many of its dimensions. On the other hand, with regard to the religion and religiosity of the ancient Romans, the Greek Fathers spoke out critically condemning all their manifestations, and from the beginning of the 4th century, the fight against paganism also took the form of destroying pagan places of worship. The Greek Fathers also spoke out strongly against the theater, considering all that went on in it to be completely incompatible with Christian morality.

Keywords: Greek Fathers, ancient culture, pagan religion, ancient philosophy, ancient literature, ancient architecture and art, Roman law

Martin Lohmann

Die Rolle der Medien für die Kultur der Freiheit

Wer über Freiheit nachdenkt, spricht oder sie benennt, muss zunächst einmal wissen, was eigentlich Freiheit ist. Das Wort als solches wird heutzutage sicher inflationär gebraucht, doch die noch so häufige Betonung oder auch Beschwörung des Begriffes schafft noch keine gelebte Wirklichkeit dessen, was letztlich mit Freiheit verbunden ist oder gemeint sein könnte. Daher bedarf es einiger grundsätzlicher Überlegungen, erst recht, wenn das Wort „Freiheit“ auch noch mit dem Wort „Medien“ verknüpft werden soll und eine ursächliche oder gar befördernde beziehungsweise minimierende Relation entdeckt und hergestellt werden kann oder soll. Die in der Überschrift vorhandene Formulierung der „Kultur der Freiheit“ vermittelt, gleichwohl einen ersten hinweisgebenden Ansatz, worum es gehen kann und muss. Denn es ist wohl hinreichend evident, dass die Medien in einer von Medien und ihrer Vermittlung dessen, was als Wirklichkeit wahrgenommen wird, in einer von medialer Wirklichkeit dominierten Welt einen durchaus prägenden Einfluss auf die Kultur des Lebens haben. In unseren Überlegungen soll diesem Phänomen nachgespürt werden, freilich ohne den Anspruch auf Vollständigkeit oder Unfehlbarkeit. Analysierende

Beobachtungen können hier nur sporadisch sein, wollen aber schlaglichtartig Grundsätzliches deutlich werden lassen.

Was ist Freiheit? Ganz sicher ist dies zunächst einmal ein sehr grundsätzlicher Begriff gerade für moderne Demokratien. Zudem wird mit diesem Begriff ein Grundrecht beschrieben, das sich im Laufe der Geschichte entwickelt hat und heute für viele Menschen im Denken zu etwas Selbstverständlichem geworden ist. Aus moderner demokratischer Sicht gilt Freiheit grundsätzlich für jeden. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte heißt es in Artikel 1: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“ Das war in früheren Zeiten anders, als etwa zwischen Adel und Bürger eine abgestufte Vorstellung von Freiheit und Freiheiten gelebt wurde. Grundsätzlich gilt aber auch, dass es die Freiheit mit sich bringt, frei von und frei für etwas zu sein. Und es versteht sich von selbst, dass die gegebene und gelebte Freiheit immer eine gelebte und zu berücksichtigende Verantwortung beinhaltet, weil – um es populärwissenschaftlich auszudrücken – die Freiheit des einen an der Freiheit des anderen endet und stets mit Grenzen verbunden ist. Wir sprechen bei der Freiheit von und zu etwas auch von negativer und positiver Freiheit. Es wird auch unterschieden zwischen individueller und kollektiver Freiheit. Letztere ist beispielsweise die Freiheit eines Landes von einer Besatzungsmacht, während zu den individuellen Freiheiten die Meinungs- und Pressefreiheit gehört. Bei der Differenzierung wird auch unterschieden zwischen der persönlichen negativen Freiheit, in seinen Handlungen nicht unter Zwang oder Druck zu stehen oder irgendwie sonst eingeschränkt zu sein. Die sogenannte souveräne und positive Freiheit hingegen beschreibt, dass man nach freiem Willen und aus eigener Macht handeln kann, während die bürgerliche Freiheit besagt, an gesellschaftlich-politischer Macht teilhaben zu können.

Im Christentum entwickelte sich eine umfassende Vorstellung von Freiheit, die nicht zuletzt durch den Apostel Paulus präzisiert wurde, indem er betonte, dass der Christ im religiösen Sinne frei von Gesetz, Sünde und Tod sei (vgl. Römerbrief, Kapitel 6–8). Und

im Galaterbrief verband er ebenfalls die Freiheit besonders und ursprünglich mit dem Gottessohn Jesus Christus, der alle Menschen frei gemacht habe: „Für die Freiheit hat uns Christus befreit, darum ... lasst euch nicht wieder unter ein Joch der Knechtschaft bringen“. (Gal 5,1) Immer wieder wird im Neuen Testament darauf hingewiesen, dass Christus die (!) Freiheit ist und nur im Glauben an Ihn die wahre Freiheit gefunden werden kann. Zu den Kernsätzen der Heiligen Schrift gehört für Christen sicher das Diktum aus dem Johannesevangelium (8,32): Die Wahrheit wird euch frei machen! – Hier wird, was für unsere Überlegungen hier nicht unwichtig sein wird, Freiheit mit Wahrheit verbunden.

Was Freiheit aus christlicher Sicht bedeutet und wie man sie im Heute verstehen darf und kann, hat 1996 Johannes Paul II. in seiner berühmten Rede am Brandenburger Tor¹ bei seinem letzten Deutschlandbesuch zum Ausdruck gebracht. Einige wichtige Passagen sollen hier zitiert sein:

„Der Mensch ist zur Freiheit berufen. Freiheit bedeutet nicht das Recht zur Beliebigkeit. Freiheit ist kein Freibrief! Wer aus der Freiheit einen Freibrief macht, hat der Freiheit bereits den Todesstoß versetzt. Der freie Mensch ist vielmehr der Wahrheit verpflichtet. Sonst hat seine Freiheit keinen festeren Bestand als ein schöner Traum, der beim Erwachen zerbricht. Der Mensch verdankt sich nicht sich selbst, sondern ist Geschöpf Gottes; er ist nicht Herr über sein Leben und über das der anderen; er ist – will er in Wahrheit Mensch sein – ein Hörender und Horchender: Seine freie Schaffenskraft wird sich nur dann wirksam und dauerhaft entfalten, wenn sie auf der Wahrheit, die dem Menschen vorgegeben ist, als unzerbrechlichem Fundament gründet. Dann wird der Mensch sich verwirklichen, ja über sich hinauswachsen können. Es gibt keine Freiheit ohne Wahrheit.“²

1 https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1996/june/documents/hf_jp-ii_spe_19960623_berlino.html

2 ebenda.

Und weiter: „Der Mensch ist zur Freiheit berufen. Die Idee der Freiheit kann nur da in Lebenswirklichkeit umgesetzt werden, wo Menschen gemeinsam von ihr überzeugt und durchdrungen sind – in dem Wissen um die Einmaligkeit und Würde des Menschen und um seine Verantwortung vor Gott und den Menschen. Da – und nur da –, wo sie zusammen für die Freiheit eintreten und in Solidarität für sie kämpfen, wird sie errungen und bleibt sie erhalten. Die Freiheit des Einzelnen ist nicht zu trennen von der Freiheit der anderen, aller anderen Menschen. Wo die Menschen ihren Blick auf das je eigene Lebensfeld begrenzen und nicht mehr bereit sind, auch ohne Vorteile für sich selbst sich für andere zu engagieren, da ist die Freiheit in Gefahr. In Solidarität gelebte Freiheit demgegenüber wirkt sich aus im Einsatz für Gerechtigkeit im politischen und sozialen Bereich und lenkt den Blick auf die Freiheit. – Es gibt keine Freiheit ohne Solidarität.“³

Der Papst aus Polen rief geradezu mahnend den Menschen nicht nur in Berlin, sondern in ganz Europa zu: „Achtet die unantastbare Würde eines jeden Menschen, vom ersten Moment seiner irdischen Existenz bis hin zum letzten Atemzug! Erinnert euch immer wieder an die Erkenntnis, die euer Grundgesetz allen anderen Erklärungen voranstellt: Die Würde des Menschen ist unantastbar! Befreit euch zur Freiheit in Verantwortung! Öffnet die Tore für Gott! Das neue Haus Europa“ brauche vor allem die Luft zum Atmen, geöffnete Fenster, „durch die der Geist des Friedens und der Freiheit eindringen kann. Europa braucht nicht zuletzt deshalb überzeugte Türöffner, also Menschen, die die Freiheit schützen durch Solidarität und Verantwortung.“ Und schließlich sagte der Pontifex: „Der Mensch ist zur Freiheit berufen. – Ihnen allen, die Sie mich jetzt hören, verkündige ich: Die Fülle und die Vollkommenheit dieser Freiheit hat einen Namen: Jesus Christus. Er ist der, der über sich

3 ebenda.

bezeugt hat: Ich bin die Tür. In ihm ist den Menschen der Zugang geöffnet zur Fülle der Freiheit und des Lebens.“⁴

Sein Nachfolger auf der Cathedra Petri, dessen bischöflicher Wahlspruch „Wir sind Mitarbeiter der Wahrheit“ war, hatte im Jahr 2005 auf die Gefahren aufmerksam gemacht, wenn der Bezug zur Wahrheit verloren geht und gleichsam eine entleerte Freiheit zur Freiheit erklärt wird⁵. Der damalige Kardinal Ratzinger sprach von der „Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten“ lasse. Die Kritik lautet, dass der heutigen Zeit zunehmend ein fester ethischer Maßstab abhandenkomme, so dass Werte nur noch als zeitgebunden und somit wandelbar gesehen würden. Dies unterhöle die Gesellschaft und führe letztlich dazu, dass alles erlaubt ist. In seinem Buch „Werte in Zeiten des Umbruchs“⁶, welches 2005 erschien, ist sogar das Kapitel IV.1 überschrieben mit „Relativismus als Voraussetzung der Demokratie“⁷. Darin wird beschrieben, dass es ohne Meinungsfreiheit keine Demokratie geben kann, dass die demokratische Gesellschaft aber trotzdem einen Kern fester Werte, zum Beispiel Menschenrechte, benötige.

Ratzinger betont hier, dass die Freiheit eines Inhaltes bedürfe: „Wir können ihn definieren als die Sicherung der Menschenrechte. Wir können ihn aber auch weitläufiger beschreiben als die Gewährleistung der Wohlfahrt des Ganzen wie des Gutes der Einzelnen“. Die Herausforderung werde noch deutlicher, wenn wir „den Begriff des Guten durch den Begriff der Wahrheit“⁸ ergänzen oder ersetzen.

4 Abschluss der Rede, ebenda.

5 Joseph Kardinal Ratzinger sprach in der Predigt der „Missa Pro Eligendo Romano Pontifice“ im Petersdom am 18. April 2005 über die „Diktatur des Relativismus“ und das Maß des wahren Humanismus. vgl. <https://www.benedictusxvi.org/predigten/die-diktatur-des-relativismus-und-das-mass-des-wahren-humanismus>.

6 Joseph Kardinal Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg im Breisgau 2005.

7 ebenda, Seite 49.

8 ebenda, Seite 50.

Was ist Wahrheit? Die überlieferte Frage des Pilatus an den Gottessohn Jesus Christus hat nichts an Aktualität verloren. Sie scheint an Dynamik gewonnen zu haben und sich vielfach längst in den vom Relativismus infizierten Habitus geflüchtet zu haben, der sich manifestiert in der nur scheinbar eine Antwort suchenden Frage: Brauchen wir noch Wahrheit? Hat nicht jeder seine eigene Wahrheit? Gibt es nicht eine Vielzahl von Wahrheiten? Leben wir nicht längst in einem postfaktischen Zeitalter, das sich die Frage nach der Wahrheit gar nicht mehr leisten kann und sollte?

Dennoch prallt die Wahrheitsfrage abgeschwächt als Fragezeichen nach der Wahrhaftigkeit zunehmend direkt an die Burgmauern moderner Medien und stellt sogar die Existenzfrage an einen Berufsstand, der – anders als Theologen und ihre Suche nach dem, was geoffenbarte Wahrheit ist – eigentlich nicht ganz ohne eine Verpflichtung auf Wahrheit oder zumindest Wahrhaftigkeit auskommen kann. Sogenannte alternative Fakten scheinen keine Parteigrenzen oder Grenzen zwischen politischen Einstellungen zu kennen. Der Auflagschwund der meisten nachrichtlichen Printprodukte in Deutschland ist wohl mehr als nur die Folge der Digitalisierung. Umfragen und Protestaktionen machen – ob man das nun mag oder nicht – deutlich, dass es einen Vertrauensverlust zu geben scheint. Das in brauner Vergangenheit salonfähig gewordene Wort von der Lügenpresse, die manche eine Lückenpresse nennen, ist zu hören und zu lesen. Es wird instrumentalisiert – und andererseits empört und vorwurfsvoll zurückgewiesen.

Doch übersehen kann man eine grundsätzliche Krise vieler Medien – und damit auch der Gesellschaft und ihrer Demokratie – kaum. Reflexartige Reaktionen in Verbindung mit brüsker Abstempelung oder gar Verleumdung der Kritiker durch mediale Selbstgerechtigkeit verschärft am Ende des Tages den Blick auf das, was offenbar schief läuft in der Medienlandschaft, eher noch. Es gibt offenbar Souveränitätslücken bei manchen Medienmächtigen, wenn diese mit ernsthaften Fragen konfrontiert werden und von ihnen selbstkritische Reflexionen erwartet werden.

Für das notwendige Vertrauensverhältnis, das nicht zuletzt demokratische Gesellschaften konstitutiv im Bereich der Informationsweitergabe benötigen, ist dies keine gute Nachricht. Und so kann an dieser Stelle im Blick auf das Verhältnis von Freiheit, Verantwortung und Wahrheitsverpflichtung ein sorgenvoller und zugleich hoffnungsstarker Zwischenruf geboten sein.

Eigentlich haben Medien die Aufgabe, die Wirklichkeit so abzubilden, wie sie ist. Das, was über Medien transportiert wird, ist ein Abbild der Wirklichkeit. Eigentlich. Wenn alles richtig funktioniert, ist die durch Medien vermittelte Wirklichkeit – als Abbild von der Primärwirklichkeit – eine sekundäre. Doch diese „Wirklichkeit“ sollte korrekt sein, im Idealfall. Dann würde dem Anspruch der Informationsweitergabe entsprochen.

Vielfach stellt sich die Frage, wer letztlich was prägt: die Wirklichkeit die Medien oder die Medien die Wirklichkeit. Nicht wenige, über die berichtet wird, finden sich als Primärwirklichkeit in der Sekundärwirklichkeit nicht wieder, weil tendenziös „berichtet“ wird und offenbar viele Journalisten nicht mehr wissen, dass man streng unterscheiden können muss zwischen möglichst objektiver Nachricht und möglichst subjektiver Meinung. Auch ausdrücklich als Nachrichtensendung präsentierte Medienprodukte haben längst die Trennlinie verwässert, und sei es nur dadurch, dass sie eine Nachricht mit einem subjektiven kommentierenden Hinweis versehen, so als müsse man dem Konsumenten vorgeben, wie dieser die anschließende Nachricht zu lesen, zu hören oder zu sehen habe.

Wer sich grundsätzlich mit den Medien und unserer Demokratie-Wirklichkeit befasst, kommt nicht umhin zu fragen: Was haben Glaubwürdigkeit, Verantwortung, Wahrheitsverpflichtung und vor allem die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Verantwortung miteinander zu tun? Und schließlich: Sind die in solcher Weise in den Medien Verantwortlichen ausreichend der aufgeklärten Vernunft verpflichtet? Wie unabhängig sind die Medienmacher heute? Wie unabhängig können sie sein? Und haben Vernunft und Wertorientierung etwas miteinander zu tun?

Es ist möglicherweise gewagt, in diesem Zusammenhang im Blick auf die medialen Verpflichtungen zu fragen, ob auch Journalisten aufgrund ihrer hohen Verantwortung Mitarbeiter der Wahrheit sein können oder gar müssen. Die Identität dieser Mitarbeiterschaft ist freilich nicht dieselbe wie die aus der Theologie kommende Prägung. Es gibt, das soll und kann nicht geleugnet werden, gleichsam einen fundamentalen Unterschied. Und doch darf überlegt werden, inwieweit es Gemeinsamkeiten hinsichtlich des Fundamentes geben kann und sogar geben muss, wenn Kommunikation und Information dem Menschen und seiner Würde gerecht werden sollen. Welches Handeln braucht es, wenn man der Verantwortung in aller Freiheit gerecht werden will?

Es ist in diesem Zusammenhang nicht uninteressant, was Benedikt XVI. zum 40. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel, also dem Mediensonntag, den Journalisten am 24. Januar 2006⁹ schrieb unter dem Titel „Die Medien – ein Netzwerk für Kommunikation, Gemeinschaft und Kooperation“. Er sieht eine Reihe von Herausforderungen für die Medien, die sich heute ergeben. Die „verschiedenen Instrumente sozialer Kommunikation ermöglichen zwar den Austausch von Information, Ideen und gegenseitiges Verstehen“, seien aber „von Doppeldeutigkeiten betroffen“. Gewisse Tendenzen verursachten „in den Medien eine Art Monokultur, die kreatives Talent dämpft, die Subtilität komplexen Denkens reduziert und die Besonderheit kultureller Verhaltensweisen und religiösen Glaubens unterbewertet“. Das sind nach seiner Überzeugung „Verzerrungen, die sich ergeben, wenn die Medien-Industrie zum Selbstzweck wird oder nur gewinnorientiert arbeitet und den Sinn für die Verantwortlichkeit gegenüber dem Gemeinwohl verliert“.

9 https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20060124_40th-world-communications-day.html

„Um zu einer konstruktiven Rolle und einer positiven Wahrnehmung der Medien in der Gesellschaft zu ermutigen“, nennt Benedikt, was notwendig ist „für den Dienst der Medien am Gemeinwohl: Erziehung, Teilhabe und Dialog“: Vor allem eine „Erziehung zum verantwortungsvollen und kritischen Gebrauch der Medien“. Sie „hilft den Menschen, sie intelligent und angemessen zu nutzen. Die tiefe Wirkung auf den Sinn neuer Worte und Bilder, die besonders die elektronischen Medien so leicht in die Gesellschaft einführen, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Eben weil zeitgenössische Medien die Kultur der Menschen prägen, müssen sie ihrerseits jeder Versuchung zur Manipulation, vor allem der Jugend, widerstehen und stattdessen dem Anliegen folgen, zu erziehen und zu dienen. Auf diese Weise beschädigen sie nicht, sondern schützen das soziale Gewebe einer zivilen Gesellschaft, die des Menschen als einer Person würdig ist.“¹⁰

Auf gewisse Weise gibt es also eine Verbindungslinie zwischen dem Motto, das sich Joseph Ratzinger als Bischof und Kardinal gab und als Papst in seinem Dienst vielfältig veranschaulichte. Auch wenn der Vergleich gewagt sein mag, so ist der einst gewählte Wahlspruch „Cooperatores veritatis“, Mitarbeiter der Wahrheit (sind wir), eigentlich auch ein in Kurzform gegossenes Großprogramm für Medienschaffende. Sicher: Im Ratzinger-Benedikt-Fall war der Anspruch theologisch und heilsgeschichtlich gemeint. Doch viele Menschen wären froh und dankbar, wenn sich mehr und mehr Journalisten (zu)trauen würden, im ganz konkreten Leben nicht nur zufällig Mitarbeiter der Wahrheit zu sein. Die Notwendigkeit, diesen anspruchsvollen Nachlass eines Papstes Benedikt als Auftrag für Kirche und Welt zu entdecken, erscheint nicht wenigen Beobachtern immer dringender zu werden.

Es ist immer von Bedeutung für die Freiheit, dass sich viele Medienschaffende daran erinnern, was die Aufgabe der Medien

¹⁰ ebenda.

tatsächlich ist und wie sehr sie dem Frieden, der Freiheit und der Fairness in einer Demokratie verpflichtet sind, nicht aber ausschließlich dem Wunsch von Mächtigen, die eigentlich angstfrei und scheuklappenlos kritisiert und kontrolliert werden müssten. Eines Tages wird man auch analysieren müssen, wie viel Verantwortung Medienleute durch angepasste Ängstlichkeit und vorseilendem Gehorsam für fatale und demokratiegefährdende Duckmäuserei tragen. Verantwortungslosigkeit gegenüber der stets fordernden Freiheit kann nämlich auch Verrat an eben dieser Freiheit sein. Das aber ist zumindest fahrlässig, wenn nicht gar schuldhaft.

Richten wir in diesem Zusammenhang einen Blick auf die Sprache. Wozu dient eigentlich Sprache? Zur Verständigung? Zur Verwirrung? Zur Manipulation? Zur Erkenntnis? Als Instrument der Macht? Ist sie auch ein Mittel des Missbrauchs? Kommt drauf an – möchte man sagen. Auf was? Wohl auf denjenigen, der sie benutzt, der sie einsetzt für das, was er will und beabsichtigt. Ein Liebender sicher für Komplimente, für Zärtlichkeit, für die Mitteilung seiner Gefühle für den Menschen, der ihm mehr bedeutet als andere. Lügen scheinen da selten gewollt oder praktiziert zu werden. Wenn sich zwei Menschen von Herz zu Herz begegnen, dann will man echt sein. Authentisch nennt das die moderne Welt. Und niemand würde wohl bestreiten, dass derartige Sprache nicht auch etwas mit Einflussnahme, vielleicht sogar mit Macht zu tun hat. Und mit Vertrauen. Wer Vertrauen haben will und selber gibt, will auch eine ehrliche Sprache. Sie muss passen, also dem entsprechen, was vermittelt werden soll. Sprache hat Wirkung. Sprache ist kostbar. Sprache ist auch ein Instrument der Macht. Und daher geht es immer auch um Verantwortung im Umgang mit Sprache.

Es wird inzwischen immer wieder diskutiert, inwieweit manche Medien statt der Informationsvermittlung Propaganda betreiben und sich zu willigen und unkritischen Vermittlern von Politikern degradieren, die sie eigentlich in möglichst großer

Unabhängigkeit kontrollieren sollten. Bei der Bundeszentrale für Politische Bildung findet man in einem namentlich nicht gekennzeichneten Artikel¹¹ folgende Formulierungen: „Charakteristisch für Propaganda ist, dass sie die verschiedenen Seiten einer Thematik nicht darlegt und Meinung und Information vermischt. Wer Propaganda betreibt, möchte nicht diskutieren und mit Argumenten überzeugen, sondern mit allen Tricks die Emotionen und das Verhalten der Menschen beeinflussen, beispielsweise indem sie diese ängstigt, wütend macht oder ihnen Verheißungen ausspricht. Propaganda nimmt dem Menschen das Denken ab und gibt ihm stattdessen das Gefühl, mit der übernommenen Meinung richtig zu liegen. Hier zeigt sich der große Unterschied etwa zur journalistischen Information: Journalisten betreiben Aufklärung, indem sie alle verfügbaren Fakten und Hintergründe darlegen und die Menschen selbst entscheiden lassen, was richtig und was falsch ist.“¹²

Noch einmal, gehen wir etwas genauer ins Zitat: „... nicht diskutieren und mit Argumenten überzeugen, sondern mit allen Tricks die Emotionen und das Verhalten der Menschen zu beeinflussen, beispielsweise indem man sie ängstigt, wütend macht oder ihnen Verheißungen ausspricht“ – heißt es da. Wem fallen jetzt nicht einige Stichwörter gleichsam automatisch ein: Corona, Impfungen, Klimawandel, Klimakleber, Enteignungen, Ukraine-Krieg, Energieversorgung, Atomkraftwerke usw. Nicht zu vergessen die grundsätzlich – soll man jetzt sagen: propagierte? – Medien-, Presse- und Meinungsfreiheit. Stimmt eigentlich noch das in dem soeben zitierten Beitrag der Bundeszentrale für Politische Bildung getätigte Diktum, „Journalisten betreiben Aufklärung, indem sie alle verfügbaren Fakten und Hintergründe darlegen und die Menschen selbst entscheiden lassen, was richtig und was falsch ist“? Ist es auch noch

11 <https://www.bpb.de/themen/medien-journalismus/krieg-in-den-medien/130697/was-ist-propaganda/>

12 ebenda, Was ist Propaganda?

korrekt, wenn dort wenig später behauptet wird, der Begriff Propaganda werde heute „vor allem im Zusammenhang mit Beeinflussungsstrategien in autoritären und totalitären Staaten verwendet“? Oder im nächsten Satz: „In demokratischen Staaten unterliegen die Medien keiner direkten staatlichen Kontrolle“¹³? Hielte das bei einer Überprüfung mitten im Leben einem echten Faktencheck und bei unvoreingenommener und der Freiheit verpflichteter Beschreibung des Begriffs Kontrolle stand?

Wenn sich die demokratische Meinungsbildung an der Grundwerte-Trias Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu orientieren hat, dann stellt sich die Frage nach der Kultur der Meinungsbildung heute sehr dringlich. Elmar Nass hat in der „Neuen Ordnung“ 2021 darauf hingewiesen, dass sich all das inzwischen weit von den drei Prinzipien entfernt hat. Seine Formulierung mag hart erscheinen, ist aber eine zutreffende Beschreibung: „Öffentliche Meinungsbildung befindet sich unter der Glocke eines pädagogischen Paternalismus, der durch die überwiegend links orientierte Journalistenzunft maßgeblich geprägt ist.“ Und weiter: „Ein Meinungsdictat im Namen des demokratischen Humanismus macht eben diesen zunichte. Solche unmoralische Dialektik wiederum ist gefährlicher Nährboden für antihumanistische Kampfideologien gleich welcher Art.“¹⁴

Auch die Philosophin Marie-Luisa Frick, worauf hier nur kurz skizziert hingewiesen sein kann, macht in ihrem Werk „Zivilisiert streiten. Zur Ethik der politischen Gegnerschaft“¹⁵ deutlich, wie sehr Moral und freiheitliche Streitkultur sich in einem schleichenden Prozess ihrer Dekonstruktion befinden. Dabei sei es wichtig, das Verhältnis von Demokratie und Menschenrechte zueinander zu beleuchten, um das Gefahrenpotential

13 ebenda.

14 Elmar Nass, *Meinungsbildung jenseits von Demokratie und Ethos*, in: Die Neue Ordnung, Jahrgang 75/2021, Heft 3/Juni 2021, S. 188–196.

15 Reclams Universal-Bibliothek Nr. 19454, Stuttgart, 3. Auflage 2017.

diesbezüglich zu erkennen angesichts moderner (Fehl)Entwicklungen im Diskursverhalten. Angesichts der Tatsache, dass die vielbeschworene Dialogkultur ebenso abhanden gekommen und vernichtet wurde wie die viel beschworene Toleranz, was nicht selten von jenen betrieben wurde, die sich zuvor als Protagonisten beider Begriffe gaben, erscheint das grundsätzliche Nachdenken aus philosophischer Sicht und Kenntnis unumgänglich. Frick geht den Fragen nach: Was könne es bedeuten, den Streit und nicht den Konsens als Wesensmerkmal demokratischer Politik ernst zu nehmen? Was würde es bedeuten, Möglichkeiten und Formen des gerechten Umgangs mit politisch Andersdenkenden besonders aus philosophischer Perspektive zu durchleuchten? Was schulden wir dabei dem Gegenüber, was uns selbst? Was muss eine auf Grundrechte hin orientierte demokratische Ordnung aushalten, und was nicht?

Gerade auch im Blick auf unser Thema gilt es, sich vielen Fragen zu stellen und sie nach Möglichkeit zu beantworten zu suchen: Wie darf man mit Fakten umgehen? Wie darf man mit einem politischen Gegner – und hier ist auch die Kirche in Deutschland nicht dispensiert – umgehen? Wie definieren wir Hass im Netz? Was ist politische Korrektheit? Bedroht sie die Freiheit und damit den Kern der Demokratie? Was schulden demokratische Mehrheiten demokratischen Minderheiten? Und, eher aus medienethischer und wissenschaftlicher Perspektive, gleichwohl aber notwendigerweise gefragt: Was verbirgt sich hinter der neuen „Entdeckung“ eines sogenannten konstruktiven Journalismus, der für sich in Anspruch nehmen will, bei allem Berichteten zugleich eine Lösung anzubieten beziehungsweise alles Berichtete in eine eigene Lösungskompetenz einzubetten? Es stellt sich die Frage, inwieweit es sich hier um eine Form der „Berichterstattung“ handelt. Denn hier leuchtet die leider nach wie vor aktuelle und kritische Frage auf: Wie gefährlich ist das journalistische Nicht-Trennen von Nachricht und Kommentar? Wann wird der Journalist zum Propagandisten? Und wo ist der Übergang

vom sogenannten konstruktiven Journalismus zum radikalen Konstruktivismus?

Eberhard Schockenhoff hatte schon in seinem 2000 erschienenen Buch „Zur Lüge verdammt?“¹⁶ erklärt, dass der Konstruktivismus keinen Wirklichkeitsbegriff anerkenne, „der auf eine dem journalistischen Handeln vorgegebene Realität verweist. Sollte eine solche objektive Realität tatsächlich existieren, so könnten wir sie jedenfalls nicht abbilden oder erkennen“¹⁷. Im Klartext: Der Konstruktivist leugnet die Wirklichkeit, auch die mentale, – und konstruiert jene Wirklichkeit, die dann sein Maßstab für alle werden soll.

Ein altes Ratgeber-Werk zur Propaganda stammt von Niccolo Machiavelli (1469–1527). „Der Fürst“ – so der Titel des 1513 erschienenen Werkes – müsse sich drehen und wenden können nach dem Winde. Es heißt beim Meister der Machtbeherrschung und Machtmanipulation, der Mächtige müsse den Anschein machen, die überlieferte Moral zu wahren, dürfe aber vor Gewalt und Terror nicht zurückschrecken. Heute könnten wir „Gewalt“ vielleicht durch moralinsauren Zwang ersetzen und „Terror“ durch das vorgesetzte Wort „Psycho“ ergänzen.

Der französische Arzt, Anthropologe und Psychologe Gustave Le Bon (1841–1931), der als einer der Begründer der Massenpsychologie gilt, hat das gleichsam weiterentwickelt, was in seinem 1895 erschienenen Buch „Psychologie der Massen“ nachzulesen ist. Die Masse wird zum Mittel der Propaganda. Le Bon schreibt: „Allein durch die Tatsache, Glied einer Masse zu sein, steigt der Mensch also mehrere Stufen von der Leiter der Kultur hinab. Als Einzelner war er vielleicht ein gebildetes Individuum, in der Masse ist er ein Triebwesen, also ein Barbar. Er hat die Unberechenbarkeit, die Heftigkeit, die Wildheit, aber auch die Begeisterung und den Heldennut ursprünglicher Wesen, denen er auch durch die Leichtigkeit

16 Eberhard Schockenhoff, *Zur Lüge verdammt? Politik, Justiz, Kunst, Medien, Medizin, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit*. Freiburg im Breisgau 2000, 2., erweiterte Auflage 2005.

17 ebenda, S. 298.

ähnelt, mit der er sich von Worten und Vorstellungen beeinflussen und zu Handlungen verführen lässt, die seine augenscheinlichen Interessen verletzen.“¹⁸

Es kann beobachtet werden: Tatsächlich ist der entwurzelte Mensch in einer komplexen, schnellen, reizüberfluteten und bildungsfernen Gesellschaft weithin überfordert und sucht Schutzräume einer mentalen Beheimatung. Bewusst oder unbewusst. Und deshalb darf man fragen: Sind das schleichende und faktisch offensichtlich vielfach betriebene Verbot von Bildung durch Gender-Wahn, Sprachzerstörung, gewollter Identität-Verunsicherungen bereits im Kindesalter, Sexualitätsvernichtung durch Respektlosigkeit, Geschlechter- und Schöpfungs-Leugnung, Utilitarismus und Ehrfurchtsverboten sowie die Vergiftung der Familie – übrigens in Gesellschaft und auch bis hinein in die Kirche – nicht gewollte und unglaublich diabolische Formen einer subkutanen Propaganda?

Und alles scheint zu geschehen unter der Regieanweisung: Die Konsumenten der Massenmedien, durch die sich eine grün-rote Diktatur in allen möglichen farblichen Außenschattierungen von gelb bis schwarz in die Denk- und Fühlstrukturen des einzelnen schleicht, also: die Konsumenten der Massenmedien dürfen nicht merken, dass sie Opfer einer medialen Kampagne sind. Wo fängt Propaganda an, wo hört sie auf? Wann ist sie legitim, wann ist sie gut, wann ist sie böse, wann ist sie gefährlich und zerstörerisch? Wie von selbst kommen wir abschließend zum Menschenbild und zu dem, was man Wahrheit nennen kann. Was ist der Mensch? Ist er nur ein Kollektivteilchen in einer manipulativen Masse oder beseeltes Individuum? Was macht den Menschen aus? Woher bekommt er seine Koordinaten für Gut und Böse?

¹⁸ Originaltitel: *Psychologie des fous*. Das Buch erschien in deutscher Übersetzung 2020 neu im Kopp-Verlag, zuvor 1961 im Alfred Kröner Verlag. Das Zitat ist entnommen aus: Gabriele Kuby, *Propaganda oder der Mythos der Demokratie*, Bad Schussenried 2022, S. 21–22.

Mit Boethius (römischer Staatsmann und Philosoph, um 480 bis etwa 524, eigentlich Anicius Manlius Severinus Boethius, von Theoderich hingerichtet) können wir fragen: „Wenn es Gott gibt, woher dann das Böse? Und wenn es Gott nicht gibt, woher dann das Gute?“¹⁹ Es ist sicher kein Zufall, dass die Frage nach Gott und seiner Beziehung zu jedem einzelnen Menschen heute geradezu systematisch verdrängt und vernebelt wird. Denn diese Frage ist offenbar gefährlich. Sie kann im Ergebnis vernichtend sein – jedenfalls für alles, was sich nicht der Frage nach der Wahrheit stellt beziehungsweise diese verbieten will oder schlichtweg panisch fürchtet.

Eine demokratische Kommunikationsmoral muss sich auch dem Anspruch einer – wie Elmar Nass es nennt – Handlungsoption stellen: Demokratie in Wahrheit wagen! Und wenn diese – um das große und nicht verschweigungspflichtige Wort, das ja für Christen einen ganz konkreten und personalen Inhalt hat – Wahrheit etwas mit Gott selbst zu tun hat, dann liegen hier auch die Koordinaten für Gut und Böse offenbar erkennbar.

So gesehen sind tatsächlich alle berufen zu Mitarbeitern der Wahrheit. Diese Bereitschaft ist auch der beste mentale Impfschutz gegen ein Virus der falschen und verführerischen Propaganda, die die Personwürde des einzelnen und die daraus wachsenden Menschenrechte ignoriert und seiner Freiheitsberufung leugnet und dieser – sagen wir es so – Realität widerspricht. Denn: „Der Mensch ist zur Freiheit berufen“ – wie Johannes Paul II. 1996 am Brandenburger Tor mehrfach ausrief. Der heilige Pontifex rief das nicht nur den Deutschen zu, sondern allen Menschen. Und diese Freiheit, zu der jeder Mensch berufen ist, hat „einen Namen: Jesus Christus.“ Das klingt oberflächlich betrachtet vielleicht fromm,

19 vgl. Boethii Philosophiae Consolatio, hg. von Ludwig Bieler, Corpus Christianorum Series Latina XCIV, Turnholt 1957, 1. Buch, 4. Prosa; Die Übersetzung des Originaltextes *Si quidem deus est, unde malia? Bona vero unde, si non est?* ist unterschiedlich. Etwa: Woher kommt das Schlechte, wenn es einen Gott gibt? Gibt es keinen, woher das Gute? Oder: Wenn es einen Gott gibt, woher dann das Böse (unde malum)? Woher aber das Gute, wenn es keinen Gott gibt?

bleibt aber wahr. Und sehr konkret. Was in der Heiligen Schrift bei Johannes 8,32 steht, ist also auch ein Kompass für unsere verwirrte Gesellschaft und Kirche in Zeiten der Irritation und Haltlosigkeit: Veritas Liberabit Vos – Die Wahrheit wird euch frei machen. Trotz aller freiheitsphoben Propaganda: So ist es nun mal.

Fairness? Differenzierung? Genau das scheint für viele ein Problem zu sein. Oder anders: Wer manipulieren möchte, wer das Bewusstsein des Gegenüber steuern will, nutzt diese Tatsache. Gut oder böse. Der Münsteraner Philosoph Josef Pieper (1904–1997) sprach in seiner Schrift „Mißbrauch der Sprache, Mißbrauch der Macht“²⁰ (1985) sogar von der „Entwürdigung des Menschen durch den Menschen“, die bereits beginne „in jenem kaum wahrzunehmenden Augenblick, da das Wort seine Würde verliert. Die Würde des Wortes besteht aber darin, daß in ihm, im Worte, das geschieht, was auf keine Weise sonst geschehen kann, nämlich Kommunikation in bezug auf Wirklichkeit.“ Wort und Sprache seien das Medium, „in welchem die gemeinsame geistige Existenz insgesamt sich abspielt. Im Wort vor allem trägt mitmenschliches Dasein sich zu und demnach kann, wenn das Wort verdirbt“, so Pieper, „das Menschsein selber nicht unberührt und unversehrt bleiben. Im Wort wird Realität deutlich“²¹, man redet, um in der Benennung etwas Wirkliches kenntlich zu machen, kenntlich für jemanden natürlich und darin liegt der Mitteilungscharakter der Sprache.

Das Wort hat Macht, die Sprache ist ein mächtiges Instrument. Falsche und falsch eingesetzte Begriffe schaffen falsches Bewusstsein, richtige und verantwortungsvoll genaue Formulierungen ermöglichen eher ein wahrhaftiges Bewusstsein. In der Abtreibungsdebatte der 90er Jahre konnte man das ebenso beobachten wie heute. Beinahe jede Anmoderation in den Tagesthemen damals enthielt wie selbstverständlich die Rede vom „Abtreibungsrecht“,

20 Josef Pieper, Missbrauch der Sprache, Missbrauch der Macht, Ostfildern, ohne Jahresangabe. Der Text erschien erstmals 1974 im Kösel-Verlag München.

21 vgl. ebenda, Seiten 11 und 12.

von „Schwangerschaftsabbruch“ oder gar von „Schwangerschaftsunterbrechung“. Maßstabsgetreu war das – gewollt? – sicher nicht. Verantwortungsbewusst auch nicht.

Denn es suggerierte die faktenwidrige Vorstellung, als gebe es ein Recht auf Tötung noch nicht geborener Menschen, als gehe es lediglich um die Beendigung des Zustands einer Frau oder gar nur um dessen temporäre „Unterbrechung“. So harmlos also wie das Unterbrechen einer Zugfahrt von München nach Berlin in Erfurt, wo man dann einfach einen Folgezug nehmen kann. Ähnlichen Machtmissbrauch der Sprache kann man gerade auf diesem Gebiet bis heute beobachten, etwa, wenn das Geschäft mit dem vorgeburtlichen Kindstöten beworben werden soll und dies als „Information“ oder gar Aufklärung getarnt wird. Wer sich an solchen Aktionen unkritisch oder willentlich beteiligt, übt nicht nur den Missbrauch der Sprache, sondern missbraucht auch Macht.

Natürlich gilt generell, wenn Sprache und Wörter Macht haben: Wer wie Politiker, Medienleute, Funktionäre und andere Macht hat, muss besonders sorgfältig mit der Sprache umgehen, sie besonders achtsam und wirklichkeitsgetreu nutzen. Denn das Wort dessen, der Macht hat, hat besonderes Gewicht und erfährt besondere Beachtung. Aber das wissen die Betroffenen ja auch genau, weshalb sie sich entsprechend zu Wort melden, oder? Ob sie dabei ihrer Verantwortung immer gerecht werden? Bewusste Manipulation, böse Pauschalierung, vermiedene Differenzierung und gezielte Diskriminierung ganzer Gruppen ist jedenfalls Missbrauch von Sprache und Macht..

Übersehen wird von manchen Verantwortungsträgern in Politik, Kirche und Medien bisweilen, wie gefährlich und letztlich brandstiftend dumpfe Pauschalurteile sein können. Wer zum Beispiel alles, was nicht links ist, als rechtsradikal bezeichnet oder gar in die Nähe der Nazis rücken möchte, betreibt letztlich das böse Geschäft genau dieser Menschen- und Freiheitsfeinde. Denn durch den ständigen und ständig wiederholten undifferenzierten Vorwurf, rechtsradikal und braun zu sein, erfährt diese Beschimpfung eine

„Normalität“, die es niemals geben darf. Denn es darf nie wieder „normal“ sein, so zu denken und so zu sein. Auch Kirchenleute beteiligen sich an üblen linken Kampagnen, wenn sie etwa kritisch Mitdenkende pauschal als „Rechtskatholiken“ diffamieren. Der so rasch gemachte Vorwurf gegen alles und alle, die nicht dem linken Mainstreamdiktat gehorchen, ist also brandgefährlich verantwortungslos und ein fataler Missbrauch von machtvoll eingesetzter Sprache.

Missbrauch der Sprache ist also ein Skandal. Der Kultur unter- und miteinander schadet so ein schräges Verhalten allemal. Es beschädigt die Freiheit – auch die des Geistes. Der polnische Priester, der selige Jerzy Popieluszko, den die Kommunisten wegen seiner klaren und mutigen Sprache und dem der Wahrheit verpflichteten Einsatz des Wortes als Gefahr für ihre Lügen erkannten und brutal ermordeten, wusste im September 1983: „Kultur bedeutet einen ehrlichen Dialog und Gedankenaustausch, ehrlichen Meinungsstreit und kein Gezänk beruflicher Querulanten, die sich einseitig der Massenmedien bedienen, um andere anzuspucken.“

Schon Platon wusste, dass die Entartung der politischen Herrschaft untergründig zusammen hänge mit dem sophistischen Missbrauch des Wortes. Die „latente Virulenz des totalitären Giftstoffes“ könne geradezu abgelesen werden am Symptom des publizistischen Missbrauchs der Sprache. Wer Begriffe missbraucht, missbraucht auch deren Bedeutung und Inhalt – und daher auch den Empfänger. Wer Wörter in (s)einen Fleischwolf stopft, um die entstehende und häufig blutrote Masse betäubend und verwirrend in die Köpfe anderer zu pumpen, handelt höchst unverantwortlich. Wer jedoch wirklich Freiheit, Frieden und Toleranz will, muss sich heute intensiver denn je dafür einsetzen, dass der Gebrauch der Sprache der Wirklichkeit und der Befähigung zum fairen und achtsamen wie streitbaren Dialog dient. Ohne Keule. Ohne Verleumdung. Ohne Perfidie. Ohne Verunglimpfung. Ohne Falschheit. Und ohne einen impliziten Vernichtungswillen gegenüber Andersdenkenden. Wohl aber im Einsatz für Respekt und Meinungsfreiheit.

Wozu dient Sprache? Wozu muss sie dienen (können)? Ganz einfach: der Wahrheit. Und damit dem Menschen. Noch einmal Joseph Ratzinger: „Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt. Wir haben jedoch ein anderes Maß: den Sohn Gottes, den wahren Menschen. Er ist das Maß des wahren Humanismus.“

Vielleicht wird von manchen Medienleuten allzu rasch übersehen oder gar vergessen: Die Würde des Menschen hat auch etwas mit der Würde des Wortes – und längst auch mit der Würde des Bildes – zu tun. Und schon Platon wusste, dass die Entartung der politischen Herrschaft untergründig zusammen hänge mit dem sophistischen Missbrauch des Wortes. Die „latente Virulenz des totalitären Giftstoffes“ könne geradezu abgelesen werden am Symptom des publizistischen Missbrauchs der Sprache. Erstaunlich, was da aus alten Zeiten an Erkenntnis zu uns ins 21. Jahrhundert so herüberschwappt!

Missbrauch findet auch statt, wenn Zitate erfunden, zusammengeschnitten oder zerstückelt werden – und selbst in Qualitätsmedien als Zitate gekennzeichnet werden. Das hat dann den Wahrheitsgehalt wie es jenes zusammengestellte Zitat aus der Heiligen Schrift hätte, wobei beide Teile aus der Schrift stammen, bloß nicht an der selben Stelle: „Judas ging hin und erhängte sich. Und Jesus sprach: Geh hin und tu desgleichen.“ Sauberer Journalismus, so genannter Qualitätsjournalismus sieht anders aus – und kann nur der Kultur der Freiheit dienen, wenn er seiner Verantwortung gegenüber der Person und ihrer Freiheit in der Pflicht der fairen, unparteiischen, unabhängigen und argumentationsbasierten Vermittlung von Informationen nachkommt.

Und deshalb sei als Fazit hier verwiesen darauf, dass für die Kultur der Freiheit es von entscheidender Bedeutung ist, wie offen und informiert die das Denken vielfach beeinflussenden Medienmacher für das universellste Bild vom Menschen sind, nämlich das Christliche Menschenbild, das in seinem Respekt vor der Berufung zur

Freiheit die Einheit von Personalität, Subsidiarität, Solidarität und Gemeinwohl vermittelt und zur propagierten, vermittelten und gelebten Freiheit nicht nur aufruft, sondern den Weg konkret zu weisen in der Lage ist. Die Rolle der Medien, deren Aufgabe die Information, die dadurch mögliche Meinungsbildung und die kritische und kontrollierende Distanz zu den Mächtigen ist, ist hierbei eine ebenso wichtige, unersetzliche wie anspruchsvolle. Die Kultur der Freiheit ist eine Kultur des Lebens. Das Leben will Freiheit, weil der Mensch ein Ebenbild Gottes als dem Urquell der Freiheit geschaffen ist. Darum gilt: Der Mensch ist zur Freiheit berufen.

Zusammenfassung

Die Rolle der Medien für die Kultur der Freiheit

Wer über die Rolle der Medien für die Kultur der Freiheit nachdenkt, muss sich mit dem Freiheitsbegriff ebenso auseinandersetzen wie mit der Aufgabe der Medien. Hierbei spielen Unabhängigkeit und Verantwortung eine zentrale Rolle. Die Medien haben die Aufgabe zur möglichst unabhängigen und korrekten Informationsübermittlung sowie die dadurch ermöglichte Meinungsbildung. Dialogfähigkeit, Respekt, Toleranz und Kritikoffenheit sind hierbei eine wesentliche Grundlage für eine gelebte Kultur der Freiheit. Dabei ist es für das Gelingen von entscheidender Bedeutung, sich dem Christlichen Menschenbild mit seiner es begründenden umfassenden und konkreten Freiheitsvorstellung zu öffnen und es zu berücksichtigen.

Stichworte: Massenmedien, Freiheit, Verantwortung, Kultur, Wahrheit, Johannes Paul II., Benedikt XVI.

Abstrakt

Rola mediów w kształtowaniu kultury wolności

Ci, którzy zastanawiają się nad rolą mediów dla kultury wolności, muszą zmierzyć się zarówno z pojęciem wolności, jak i z zadaniami mediów. Niezależność i odpowiedzialność odgrywają tu kluczową rolę. Zadaniem mediów jest przekazywanie informacji w sposób jak najbardziej niezależny i prawidłowy, a także kształtowanie opinii, które to umożliwia. Dialog, szacunek, tolerancja i otwartość na krytykę są niezbędną podstawą kultury wolności. W tym kontekście decydujące znaczenie dla sukcesu ma otwarcie się i uwzględnienie chrześcijańskiego obrazu człowieka z jego kompleksową i konkretną koncepcją wolności, która leży u jego podstaw.

Słowa kluczowe: środki masowego przekazu, wolność, odpowiedzialność, kultura, prawda, Jan Paweł II, Benedykt XVI.

Ks. Wojciech Węcowski

Informacja formą kultury medialnej

Komunikacja i kultura mają wiele cech wspólnych. Przede wszystkim są to procesy, czyli mogą się zmieniać, być weryfikowane, trwać krótko lub istnieć długoterminowo, a nawet nieoczekiwanie – pod wpływem różnych czynników – zmienić kierunek rozwoju. Ich działanie jest niewątpliwie dynamiczne. Kultura jest fundamentem procesu komunikacyjnego. Tworzy kontekst porozumiewania się i jest źródłem norm, dzięki którym odbiorca lub nadawca używają zrozumiałych dla innych kodów komunikacyjnych, stają się źródłem informacji lub jej konsumentem. Z kolei komunikacja transmituje kulturę, upowszechnia ją, rozprzestrzenia, czyni zrozumiałą dla odbiorcy. Można więc mówić o sprzężeniu zwrotnym między kulturą a komunikacją, o zależności i wzajemnym wpływie. Komunikacja składa się z procesu tworzenia komunikatu, nadawania go i odbierania, a także interpretowania komunikatów nadawanych przez innych ludzi. Nośnikiem komunikatu jest informacja¹. Jako środek ludzkiego komunikowania informacja ma wpływ na kulturę, modyfikując ją, a także tworząc jej nowe formy. Celem niniejszego referatu jest przedstawienie wpływu informacji poprzez środki masowego przekazu na kulturę i ukazanie podstaw,

¹ *Encyklopedia katolicka KUL*, Lublin 1997, t. 7, s. 195.

na bazie których można mówić o zaistnieniu kultury medialnej. W pierwszej kolejności skupimy się zatem na zagadnieniu informacji, a w dalszej na kulturze medialnej.

Informacja we współczesnych mediach

Informacja stanowi niezbędny czynnik rozwoju relacji międzyludzkich. Jej potrzeba stanowi charakterystyczną cechę człowieka i pojawiła się wraz z ewolucją relacji społecznych na poziomie lokalnym i międzynarodowym, wraz z postępem nauki i techniki i to we wszystkich dziedzinach życia.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (1948) w art. 19 z podstawowym prawem każdego człowieka do wolności słowa wiąże „poszukiwanie, otrzymywanie i rozpowszechnianie informacji i poglądów wszelkimi środkami, bez względu na granice”². Prawem człowieka jest bycie informowanym. Funkcja informatywna, a także interpretująca oraz kulturowa, spoczywa na środkach masowego przekazu³.

Autorzy dekretu o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* Soboru Watykańskiego II, chociaż znali obawy badaczy mediów i społeczeństw o negatywny wpływ mass mediów na ład polityczny i społeczny⁴, wskazują na pozytywną rolę infor-

2 Polski Komitet ds. UNESCO, https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf (dostęp: 12.10.2023).

3 Społeczne funkcje mediów jako pierwszy, w 1948 r., usystematyzował amerykański komunikolog i socjolog mediów Harold Dwight Lasswell. Wskazał on trzy funkcje mediów, które definiował jako: nadzorowanie społeczeństwa, korelowanie reakcji grup w ramach społeczeństwa na jego otoczenie oraz transmisję dziedzictwa kulturowego; na ich podstawie mówi się o informatywnej, interpretującej i kulturowej roli mediów; za: D. McQuail, *Teoria komunikowania masowego*, Warszawa 2007, s. 111.

4 A. Lepa, *Wprowadzenie do Dekretu o środkach społecznego przekazu*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje: tekst polski, nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 81–82.

macji, nazywając ją „użyteczną i nieodzowną”⁵. Informacja bowiem jest źródłem wiedzy, pozwala ludziom przyczyniać się do ogólnego dobra i postępu społecznego. Również Sobór uznał przysługujące człowiekowi prawo do informacji „o tym, o czym ludzie, czy to pojedynczy, czy zespoleni w społeczności, powinni by wiedzieć, odpowiednio do warunków każdego”. Zastrzega jednak, że informacja musi spełniać kilka kryteriów: rzetelność – „zawsze prawdziwa i pełna”; mieć na celu dobro człowieka i społeczeństwa – „zachowanie sprawiedliwości i miłości”; godziwość i stosowność w procesie zbierania informacji, jak i ich ogłaszaniu⁶. Tylko wówczas środki społecznej komunikacji mogą służyć postępowi społecznemu, integralnemu – duchowemu, intelektualnemu i materialnemu – rozwojowi osoby ludzkiej i całej ludzkości⁷. Zasady te, zgodnie ze wskazaniami Soboru Watykańskiego II, są cały czas aktualne i możliwe do realizacji. Są one jednak często pomijane w realizacji komercyjnego przekazu informacji.

Media cyfrowe, które są dziś głównym źródłem komunikowania, całkowicie zmieniły znaczenie informacji. Stała się ona szybka, ale niedokładna, zmanipulowana dla uatrakcyjnienia przekazu. Często dotyczy błahej sprawy, ale jest podawana tak, aby przyciągnąć odbiorcę. Szybkość przekazu wiąże się nie tylko z możliwościami technologicznymi, ale ze zjawiskiem zwanym przyspieszeniem społecznym (*social acceleration*). Zdaniem Hartmuta Rosa można wskazać trzy kategorie zmian w tempie współczesnego życia społecznego: (1) przyspieszenie technologiczne – dostrzegalne w komunikacji, transporcie i produkcji; (2) przyspieszenie zmian społecznych – przejawiające się w kulturze, instytucjach społecznych i relacjach osobistych; (3) przyspieszenie tempa życia, „kurczenie

5 Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, nr 5.

6 Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, nr 5.

7 Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, nr 5.

się terażniejszości” pod wpływem zmian technologicznych, mimo oczekiwania, że postęp technologiczny powinien zwiększyć czas wolny jednostki⁸. Rosa uważa, że egzystencja współczesnego społeczeństwa przypomina zjazd po śliskim stromym zboczach – szybko rozwijające się społeczeństwo wymaga coraz to szybszego życia i technologii. Skutkiem przyspieszenia społecznego jest deficyt czasu. „Współcześnie ludzie mają ciągłe poczucie «braku czasu» oraz «szybszego jego upływu»⁹. Efektem narzuconego tempa życia jest także szybkość informacji.

W obsesji prędkości współczesny człowiek jest podatny jeszcze bardziej na wpływ mediów cyfrowych i na przyjmowanie informacji bez zastanawiania się nad jej autentycznością. Zauważalne są zachowania informacyjne, które wpływają na potrzeby odbiorcy: szukania, użytkowania i przekazywania informacji¹⁰. Jednostki często wykazują się odmiennością w zachowaniach informacyjnych, gdyż jedne bardziej podejmują zaawansowane działania informacyjne, a inne mniej. Odbiorca współczesnych mediów, jak wspomina T. Wilson¹¹, zajmuje się na trzech płaszczyznach informacją: (1) przeglądanie informacji jako podstawowy poziom szukania informacji w dostępnych źródłach; (2) wyszukiwanie jako poziom bardziej zaawansowanego zdobywania informacji; (3) wykorzystanie informacji jako nanoszenie jej na strukturę posiadanej już wiedzy. Według teorii Case’a i Godbolda należy również zaznaczyć wpływ, jaki wywiera na człowieka tzw. unikanie informacji lub przypadkowe spojrzenie na nią. Wg drugiego propozycja poznawania informacji odnosi się do dwóch poziomów zachowań odbiorcy. Pierwszy dotyczy pozyskiwania informacji (rutyna, przypadek, aktywność),

8 Zob. H. Rosa, *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, New York 2015.

9 G. Hejwosz-Gromkowska, *Wprowadzenie*, w: *Kultura natychmiastowości a (re)konstrukcje tożsamości*, red. D. Hajwosz-Gromkowska, Poznań 2014, s. 6.

10 M. Nowina Konopka, *Infomorfoza. Zarządzanie informacją w nowych mediach*, Kraków 2017, s. 196.

11 T. D. Wilson, *Human Information Behaviour*, „Informing Science” 3 (2000) nr 2, s. 49–55.

a drugi polega na reagowaniu na daną informację (dalsze poszukiwania, dzielenie się informacją z innymi, schowanie jej na później, zignorowanie lub ukrycie)¹².

Nie ulega wątpliwości, że media cyfrowe mają dziś większy wpływ na życie osób i całego społeczeństwa. Jak słusznie zauważył Bernard C. Cohen, media informacyjne nie „mówią” ludziom CO mają myśleć, ale często „udaje im się powiedzieć czytelnikowi, O CZYM mają myśleć, w zależności od podsuwanych im wiadomości. Masowe środki komunikacji mogą oferować nowe wartości, aspiracje, nowe modele zachowań”¹³. Mają wpływ na zmianę opinii, odbiorców pod wpływem argumentacji i przekonania o prawdziwości informacji oferowanych przez media.

Poprzez szybki rozwój technologii media przejęły odmienną rolę. Zauważa to papież Benedykt XVI: „Dziś, w coraz wyraźniejszy sposób, przekaz medialny zdaje się czasami rościć sobie prawo nie tylko do przedstawiania rzeczywistości, ale też do determinowania jej dzięki posiadanej wiedzy i sile sugestii. Stwierdza się na przykład, że w sprawie niektórych wydarzeń media nie są wykorzystywane do właściwej ich roli informacyjnej, ale do «tworzenia» samych wydarzeń”¹⁴. Te wszystkie zachowania informacyjne mają wpływ na wszystkie wymiary życia człowieka, także na kulturę.

Kultura medialna

Wśród licznych określeń „kultury” należy uznać ją za zespół wartości, norm i zasad obowiązujących w danej społeczności¹⁵. Pod takim szerokim określeniem mieszczą się różne odmiany kulturowe, a także całokształt materialny i duchowy człowieka. „Kultura jest specyficznym sposobem istnienia i życia człowieka. Tworzy

12 M. Nowina Konopka, *Infomorfoza. Zarządzanie informacją*, dz. cyt., s. 176.

13 B. Cohen, *The press and the foreign policy*, Princeton 1963, s. 13.

14 Benedykt XVI, *Orędzie na 42. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*.

15 *Encyklopedia katolicka KUL*, t. 10, s. 188.

ona zespół powiązań pomiędzy osobami żyjącymi wewnątrz każdej wspólnoty, określając międzyludzki i społeczny charakter bytu człowieka¹⁶. Jan Paweł II jasno podkreślał, że podmiotem i twórcą kultury jest człowiek, który znajduje w niej swój wyraz i równowagę¹⁷.

Omawiając relację informacji do kultury, ukierunkowujemy się na zjawisko „kultury medialnej”. Termin ten nawiązuje do ogólnego i intelektualnego wpływu mediów (przede wszystkim telewizji i innych mediów audiowizualnych) nie tylko na normy społeczne i opinię publiczną, ale także na gusta i wartości. Mówiąc w największym skrócie, jest to kultura powstała pod wpływem mediów masowych. Według Altheide i Snow kultura medialna oznacza, że w ramach danej kultury media w coraz większym stopniu wpływają na inne instytucje, na politykę, religię, sport, które kształtują się zgodnie z logiką tych mediów¹⁸. Stanowi ona stosunkowo niedawne odejście od kultur tradycyjnych, powstałych w procesie komunikacji międzyludzkiej.

Napędzane reklamą i zyskiem media mają silne nastawienie konsumpcyjne i promują ideologię konsumpcyjną. Globalizacja kultury, transfer kultury na cały świat sprawia, że media cyfrowe mogą prowadzić do homogenizacji kultury, czyli ujednolicania kultury w wyniku mieszania się kultur lokalnych z dominującą w mediach kulturą, upodabniania elementów kulturowych, np. zwyczajów, mody, czy wzorców zachowań. Homogenizacji podlegają wzorce, świadomość, zachowania i wartości. Media cyfrowe rzadziej prowadzą do heterogenizacji kultury czyli do wymieszania elementów kultury dominującej w mediach z elementami kultury lokalnej, powodując jedynie jej zróżnicowanie¹⁹.

16 Jan Paweł II, Orędzie na 18. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: *Środki społecznego przekazu pomostem pomiędzy wiarą i kulturą*, nr 2 (Watykan, 24.05.1984).

17 Jan Paweł II, Orędzie na 18. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, nr 2.

18 D.L. Altheide, R.P. Snow, *Media Logic*, Beverly Hills 1979, s. 23.

19 T. Rantanen, *The media and globalization*, London 2005.

Definiujemy kulturę medialną jako proces formacji ludzkiej w swojej prawdzie antropologicznej poprzez środki masowego przekazu. Medium – kiedyś w tę rolę odgrywała w pierwszej kolejności telewizja – realizuje osobę ludzką jako podmiot i przedmiot kultury²⁰. Dzisiaj w związku z cyfrowością środków masowego przekazu wszystkie media przenikają się.

Definicja kultury medialnej zwraca szczególną uwagę na poszanowanie antropologii, czyli przedstawianie prawdziwego obrazu człowieka. Środki komunikacji społecznej, które uzyskały wielki wpływ dzięki technicznemu postępowi, często nadają redukcyjne znaczenie słowu „godność” albo próbują całkowicie o nim zapomnieć. Papież Jan Paweł II na pierwszym miejscu uznaje godność samych dziennikarzy, zachęcając ich do zrozumienia, że wszystko to, co dotyczy godności odbiorców, można zastosować do nich samych: „wasza ludzka godność jest też ich godnością”²¹. Należy na nowo odkryć prawdziwe znaczenie sukcesu, który nie wyraża się w służbie spełniania marzeń milionów osób i w wysokim zarobku, ale w nieustannym poszukiwaniu poszanowania innych:

Musicie przysłuchiwać się – radzi papież Wojtyła – wymaganiom i potrzebom ludzi; słuchać przede wszystkim głosu, w jakim objawia się godność każdej istoty ludzkiej, każdej kobiety, każdego mężczyzny, każdego dziecka w jakiegokolwiek okoliczności życia. Dziennikarstwo, świadek codziennej działalności człowieka, nie może zaniedbywać świadczenia na korzyść jego pierwotnej godności, nie może oddzielać człowieka od godności, która jest jemu właściwa. Dziennikarstwo, które nie słucha człowieka, kończy na pogardzaniu nim.

20 W. Węcowski, *Il pontificato di Giovanni Paolo II e la cultura mediale*, Pelplin 2003, s. 44.

21 Jan Paweł II, Do pracowników mass mediów: *Wykonujcie wasze zadanie jako współpracownicy prawdy*, Los Angeles, 15.09.1987, nr 4; w: INS. X/3/1987, s. 537; por. Do reprezentantów środków komunikacji społecznej: *Bądźcie świadomi waszej godności: bycia soczewką, przez którą inni zobaczą rzeczywistość*, Brisbane 25.11.1986, nr 4; w: INSIX/2/1986, s. 1618.

«Słuchanie» człowieka jest poszanowaniem jego samego w jego zmaganiach w rozwiązywaniu problemów osobistych i społecznych²².

Należy brać pod uwagę fakt, że wsłuchanie się, które jest jednym z podstawowych elementów procesu komunikacji, pochodzi także z własnych poszukiwań na temat najwyższych wyrazów ludzkiego ducha.

Współczesna informacja, zarówno tekstowa, głosowa czy audio-wizualna, przekazywana w różnych mediach cyfrowych, a w szczególności przez smartfony i Internet, charakteryzuje się fałszywym obrazem człowieka. Niestety cele biznesowe współczesnych mediów, komercja, walka o pozycjonowanie się w internecie bazują na mało wiarygodnych albo wręcz kłamliwych przekazach. Jak podaje Manfred Spitzer: w komunikatorach społecznościowych fałszywe informacje rozpowszechniane są szybciej, szerzej i głębiej niż te prawdziwe. Nie wynika to z samego komunikatora, ale ze sposobu wykorzystywania go przez ciekawskich ludzi²³. Także Benedykt XVI zauważał dokładnie ten sam problem, tłumacząc go tak:

Kultura sieci społecznościowych oraz zmiany form i stylów komunikacji stanowią poważne wyzwania dla tych, którzy chcą mówić o prawdzie i wartościach. Często, jak dzieje się to także w przypadku innych środków społecznego przekazu, znaczenie i skuteczność różnych wypowiedzi zdają się być bardziej określone przez ich popularność niż ich rzeczywistą doniosłość i wiarygodność²⁴.

22 Jan Paweł II, Do dziennikarzy Stowarzyszenia prasy zagranicznej we Włoszech: *Niezależność i wymaganie służby prawdzie*, 17.01.1988; w: INS.XI/1/1988, s. 134.

23 M. Spitzer, *Epidemia smartfonów*, Warszawa 2021, s. 39.

24 Benedykt XVI, Orędzie na 47. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: *Portale społecznościowe: bramy prawdy i wiary; nowe przestrzenie dla ewangelizacji* (Watykan, 24.01.2013).

W takiej sytuacji godność człowieka jest zagrożona w przekazie medialnym i mówienie o kulturze medialnej, która może przyjmować postać kultury cyfrowej, jest zagrożona, gdyż w jej miejsce wchodzi antykultura medialna. Trudność formowania kultury przez informację wynika również z tego, że media cyfrowe, w szczególności smartfony i komputery, są integralną częścią kwestii antropologicznej²⁵, tzn. dla niektórych medium cyfrowe stało się integralną częścią człowieka, czyli człowiek stał się medium. Cyfrowe media komunikacyjne tak silnie wtargnęły w życie ludzi, że wielu z nich stało się wykonawcami lub postaciami we własnej wersji *reality show*, nieustannie rozsyłając informacje o sobie – zdjęcia czy „filmiki” z prywatnego życia. Człowiek, który utożsamia się z danym medium, może tracić etyczny punkt odniesienia i wymyka się spod kontroli społecznej, przestaje się liczyć z człowiekiem i jego nienaruszalną godnością, co grozi negatywnym wpływem na jego sumienie i jego decyzje, a w ostateczności uzależnieniem wolności i całego swojego życia²⁶.

Podsumowując powyższy referat, należy zwrócić uwagę, że cyfrowa rewolucja zmieniła sposób, w jaki ludzie, organizacje i grupy dzielą się informacjami i wchodzi z sobą w interakcje. Informacja cyfrowa pełni w dzisiejszej komunikacji rolę nadrzędną – jest wszystkim i jest najważniejsza. Czy będzie to krótki tekst, film, wiadomość głosowa – wszystko to jest informacją. Skoro człowiek stał się medium, to medium jest dziś informacją. Taka relacja skutkuje, np. uzależnieniem się od smartfonów czy internetu. Widzimy zatem, że rola informacji jest ogromna, ale jednocześnie, jak nigdy, niesie za sobą poważne zagrożenia dla człowieka. Szybkość przekazu, natychmiastowość i możliwość interakcji powodują częste naruszenia prawdy człowieka. Z drugiej strony, należy zauważyć,

25 Benedykt XVI, Orędzie na 42. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu: *Środki społecznego przekazu na rozdrożu między gwiazdorstwem a służbą. Szukać prawdy, by się nią dzielić* (Watykan, 24.01.2008).

26 Tamże.

że powszechna dostępność do informacji może wpływać na tworzenie stosownej kultury medialnej. Możliwe to jest przy bardzo ostrożnym i wybiórczym korzystaniu ze świata mediów cyfrowych. W końcu to sieć jest dla człowieka, a nie człowiek dla sieci. Kultura bowiem zawsze istnieje i się umacnia przez odpowiednią formację tylko wtedy, gdy godność ludzka jest szanowana.

Noty o autorach

Artemiuk Przemysław

ks. prof. ucz. dr hab., teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ostatnio opublikował monografię pt. *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu* (Płock 2022) oraz pracę *Wiara na peryferiach. Eseje o Kościele* (Kraków 2023), a także zredagował tomy studiów *Hermeneutyka i apologia. W kręgu myśli teologicznej* ks. Henryka Seweryniaka (Płock 2022) i *Wokół pytań o początki chrystologii* (Kraków 2023; wraz ze Sławomirem Zatwardnickim).

Bartkowiak Lucjan

dr, zmartwychwstaniec, artysta, twórca mozaik w latach 2003–2014 w ramach Atelier Teologicznego im. kard. Tomáša Špidlika. Zdobył specjalizację z zakresu teologii wschodniej na Papieskim Instytucie Orientalnym w Rzymie. W latach 2014–2017 był członkiem ekipy artystów Centro Aletti. Założył krakowską pracownię mozaiki Aletti.pl.

Bujak Janusz

ks. prof. dr hab., kierownik Katedry Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego, wykładowca ekumenizmu, teologii dogmatycznej i fundamentalnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie i Arcybiskupim

Seminarium Duchownym w Szczecinie, referent ds. ekumenizmu w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, przewodniczący Towarzystwa Teologów Dogmatyków.

Degórski Bazyli

prof. dr hab., paulin, wykładowca patrologii i teologii dogmatycznej okresu patrystycznego na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasz z Akwinu w Rzymie „Angelicum” oraz patrologii i antropologii patrystycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym „Teresianum” w Rzymie, autor wielu cennych książek i setek artykułów naukowych; prokurator generalny Zakonu Paulinów przy Stolicy Świętej.

Gieniusz Andrzej CR

ksiądz katolicki, członek Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego, doktor nauk biblijnych, profesor egzegezy Nowego Testamentu na Papieskim Uniwersytecie Urbaniana, redaktor w zakresie NT kwartalnika Papieskiego Instytutu Biblijnego „Biblica”, członek komitetu redakcyjnego nowego wydania Biblii Tysiąclecia. Autor lub współautor wielu monografii, między innymi: *Rom 8:18-30. Suffering Does not Thwart the Future Glory*, Scholars Press: Atlanta, GA 1999, *La Bibbia nelle culture dei popoli. Ermeneutica e comunicazione*, Urbaniana University Press: Città del Vaticano 2008, *Paolo di Tarso. Figura, Opera, Recezione*, Urbaniana University Press: Città del Vaticano 2009, *Inesperto nell'arte di parlare? Retorica al servizio del Vangelo*, Urbaniana University Press: Città del Vaticano 2019. Publikuje również liczne artykuły naukowe na temat św. Pawła i translatoryki biblijnej w czasopismach polskich i zagranicznych.

Jagodziński Marek

ks. prof. dr hab., diecezja radomska, teolog dogmatyk, Katedra Teologii Prawosławnej w Sekcji Ekumenizmu Instytutu Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii KUL. Wykłada w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu. Specjalizuje się w teologii komunikacji i komunii. Członek watykańskiej Międzynarodowej

Komisji Teologicznej. Ostatnio wydane monografie: *Trynitologia komunijna* (Lublin 2021); *Kościół komunii* (Kraków 2022); *The Holy Spirit of Communion. A Study in Pneumatology and Ecclesiology* (Göttingen 2023).

Kahle Michael

dr teologii, lic. teologii, prałat, ur. w 1973 roku w Solingen w Republice Federalnej Niemiec. Studiował filozofię i teologię w Bonn, Münster i Rzymie. Święcenia kapłańskie przyjął 10 października 2001 roku w Rzymie. W latach 2003–2006 kapelan w Kolonii; 2006–2012 wikariusz katedralny i celebrans katedralny w Katedrze w Kolonii, w roku 2011 koordynator ds. liturgii podczas podróży apostolskiej papieża Benedykta XVI do Niemiec. W latach 2012–2015 dyrektor Arcybiskupiego Konwiktu Teologów Collegium Albertinum w Bonn. Od 2015 roku pracownik Dykasterii ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w Watykanie.

Kawecki Witold

ks. prof. dr. hab., redemptorysta, teolog. Specjalizuje się w zakresie teologii kultury i mediów. Kierownik katedry Komunikacji Kulturowej i Artystycznej UKSW. Autor 33 książek, m.in. *Kościół i kultura w dialogu* (2009) *Zobaczyć wiarę. Studium obrazu postrzeganego jako komunikacja wiary z perspektywy teologii kultury i teologii mediów* (Kraków 2013), *Theology of Beauty. Looking for locus theologicus in contemporary culture* (Poznań 2013), *Vademecum kultury politycznej. Personalistyczna koncepcja polityki* (Warszawa 2015), *Sztuka polska a Kościół dzisiaj. Analiza sztuki sakralnej w perspektywie Jubileuszu 1050-lecia chrześcijaństwa* (Warszawa 2016), *Tajemnice Caravaggia* (Kielce 2019), *Toskania jakiej nie znacie. Przewodnik artystyczny* (Kielce 2021), *Komunikacja medialno-kulturowa* (Warszawa 2021), *Rzym moje miasto*. (Kielce 2022) i setek artykułów. Współpracownik mediów, m.in. Polskiego Radia i Telewizji. Członek międzynarodowej komisji eksperckiej „Prawo do kultury”. Przewodniczący Zespołu Kompetencji Kulturowych Kościoła przy Narodowym Centrum

Kultury. Ekspert w zakresie teologii i kulturoznawstwa Polskiej Komisji Akredytacyjnej. Wiceprezes Katolickiego Stowarzyszenia Komunikacji Społecznej „Signis-Polska”. Zajmuje się medioznawstwem, teologią kultury, kulturą polityczną i katolicką nauką społeczną.

Machinek Marian

ks. prof. dr hab., ur. w 1960, teolog, członek zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny (MSF), kierownik Katedry Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Od 2014 roku redaktor naczelny czasopiisma „Studia Nauk Teologicznych”, przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Obszary badawcze: wybrane zagadnienia bioetyczne u początku i u kresu ludzkiego życia, etos biblijny, zagadnienie sumienia, elementy antropologii teologiczno-moralnej, zagadnienia etyczne małżeństwa i rodziny. Autor 8 monografii, w tym *Spór o status ludzkiego embrionu* (Olsztyn 2007) oraz *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy* (Pelplin 2021), redaktor lub współredaktor 6 prac zbiorowych, autor ponad 180 artykułów.

Martin Lohmann

Martin Lohmann ist Theologe, Historiker, Journalist und Buchautor. Er leitet in Bonn die Akademie für das Leben (www.akademiefuerdasleben.de) und das Studio: Godesberg. Er ist Päpstlicher Ritter vom Heiligen Grabe zu Jerusalem, Marienritter von Tschentochau und war mehr als 57 Jahre vertraut mit Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI.

Napiórkowski A. Andrzej

paulin, prof. dr hab. Od 2001 kierownik Katedry Eklezjologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a od 2020 roku Dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu. Członek Komitetu Nauk

Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. W latach 2002–2008 rektor Wyższego Seminarium Duchownego Ojców Paulinów w Krakowie oraz przeor klasztoru Na Skałce. Autor ponad 30 książek oraz licznych naukowych publikacji. Jego badania naukowe obejmują eklezjologię integralną, a zwłaszcza eklezjogenezę. Zajmuje się też chryzstologią fundamentalną, zagadnieniami ekumenicznymi (kwestia usprawiedliwienia) oraz mariologią.

Szczur Piotr

ks., prof. dr hab., teolog. Specjalista w zakresie historii Kościoła i patrologii. Wykładowca na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie, były kierownik Katedry Historii Kościoła w Starożytności i Średniowieczu w Instytucie Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologii KUL oraz redaktor naczelny „Vox Patrum”; członek wielu towarzystw naukowych m.in. Association Internationale d'Études Patristiques; przewodniczący Komisji Teologii Oddziału PAN w Lublinie. Autor 3 monografii, ok. 90 artykułów naukowych i ponad 100 haseł encyklopedycznych z zakresu patrologii i historii Kościoła w starożytności. Zajmuje się nauczaniem społecznym i myślą teologiczną greckich ojców Kościoła (zwłaszcza św. Jana Chryzostoma).

Węckowski Wojciech

ks. dr, teolog, specjalista w zakresie teologii pastoralnej – zwł. edukacji medialnej, ur. 1971, kapłan diecezji pelplińskiej, prezes zarządu Wydawnictwa Bernardinum Sp. z o.o. w Pelplinie.

Spis treści

Wstęp	5
ks. Przemysław Artemiuk Kultura jako „druga przestrzeń” i droga do wnętrza	9
ks. Janusz Bujak Synodalność jako forma kultury dialogu	45
Lucjan Bartkowiak CR Sztuka sakralna wykładnią doktryny wiary. Program ikonograficzny bazyliki Narodzenia Pańskiego w Betlejem	73
Bazyli Degórski OSPPE Kultura i filozofia pogańska w myśli łacińskich Ojców Kościoła	91
Andrzej Gieniusz CR Żydowska i grecka kultura św. Pawła jako instrumentarium w przekazie Ewangelii	129
ks. Marek Jagodziński Teologiczne wymiary komunikacji wiary z kulturą świecką	147
Michael Kahle Der Kult schafft die Kultur	169

Witold Kawecki CSsR	
Reinterpretacja chrześcijańskiej kultury w świetle ponowoczesności . . .	193
Marian Machinek MSF	
Kultura a moralność. Współczesne wyzwania	217
Andrzej A. Napiórkowski OSPPE	
Kultura chrześcijańska i świecka w świetle (po)soborowej eklezjologii.	
Ich jedność w odmienności	237
Piotr Szczur	
Ojcowie greccy wobec kultury antycznej	259
Martin Lohmann	
Die Rolle der Medien für die Kultur der Freiheit	281
Ks. Wojciech Węcowski	
Informacja formą kultury medialnej	305
Noty o autorach	315

W niniejszej serii dotychczas ukazały się następujące pozycje:

T. I: *Kapłaństwo zakonników. Refleksja teologiczna w Roku Kapłańskim*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Unum, Kraków 2010, ss. 132.

T. II: *Dialog ekumeniczny a missio Ecclesiae*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2011, ss. 264.

T. III: *Królestwo Boże a Kościół*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2012, ss. 250.

T. IV: *Koncepcje teologii katolickiej*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2013, ss. 334.

T. V: *Piękno Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2014, ss. 211.

T. VI: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2015, ss. 399.

T. VII: *Kościół i dar pokoju*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2016, ss. 374.

T. VIII: *Reformatorzy a Kościół rzymski*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2017.

T. IX: *Wyjątkowość Kościoła katolickiego*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJP II, Kraków 2018.

T. X: *Misja: istotą i chwałą Kościoła katolickiego*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJP II, Kraków 2019.

T. XI: *Kościół i Maryja*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJP II, Kraków 2020.

T. XII: *Kościół i człowiek*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJP II, Kraków 2021.

T. XIII: *Eucharystyczna wspólnota*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2022.

T. XIV: *Kościół i świat*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJP II, Kraków 2023.

T. XV: *Kościół i kultura*, red. A. A. Napiórkowski, Wydawnictwo UPJP II, Kraków 2024.

Idąc za wskazaniem *Vaticani Secundi* oraz nauczaniem papieża doby posoborowej, podejmujemy temat związku Kościoła i kultury. To już piętnasty – jubileuszowy – tom *Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis*, będący owocem naukowej pracy osób z różnych europejskich ośrodków naukowych, a mianowicie: Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, rzymskiego Urbanianum, Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, rzymskiego Angelicum, watykańskiej Dykasterii ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Uniwersytetu Szczecińskiego, Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego z Olsztyna, Międzynarodowej Komisji Teologicznej, niemieckiej Kolonii i Bonn, Papieskiego Instytutu S. Maria dell'Anima w Rzymie, Akademii Katolickiej z Warszawy, z ukraińskiego Mukacheva, z Wyższego Seminarium Duchownego z Pelplina. Przedstawiciele tych piętnastu ośrodków naukowych są wymownym świadectwem chrześcijańskiej otwartości i pluralizmu naukowego dyskursu o Kościele i kulturze.

*prof. dr hab. Andrzej A. Napiórkowski OSPPE
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie*



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

