

także estetycznie, wartościowym pod wieloma względami naukowo-kulturowymi oraz egzystencjalnym „echem” papieskiej nauki ojca św. wygłoszonej Austriakom podczas jego wizyty w ich ojczyźnie w 2007 roku, by na nowo i totalnie uczyć się nieustannego „patrzenia na Chrystusa i Maryję”.

Ks. Tadeusz Guz (KUL)

---

Witold Kawecki, *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2008, ss. 415.

Człowiek i jego myśl ciągle się rozwija i kreśli nowe etapy na ciągłej linii historii. Poczynając od kultu kosmosu i natury, w której dane mu było zaistnieć, snuje się jego myśl poprzez narodziny bogów i różnych religii, by w pełni czasu – jakim jest Wcielenie Bożego Logosu – pozostać jakby na stałe w budowaniu fundamentów Królestwa Bożego na ziemi. Szybko jednak powróciła pycha początku, by zamiast rajskim współistnieniem świata boskiego i ludzkiego, zająć się wyłącznie człowiekiem w imię tzw. humanizmu. Ten rewolucyjny, zdawać by się mogło, pogląd zwrotu ku człowiekowi, okazał się ostatecznie powtórzeniem pierwotnego odwrócenia człowieka od Boga. Tak pierwotna, stwórcza relacja Boga i człowieka-świata, stała się usankcjonowaną przez człowieka opozycją świata wobec Boga, czy wobec Jego Kościoła.

Wielu uczonych chrześcijańskich stara się określić ów humanizm i nadaje mu imię „chrześcijański”. Chce przez to ratować relację człowieka do Boga przez jego realne odniesienie do żywego, osobowego Boga. Nie mówi się w takim humanizmie wyłącznie o człowieku, ani o alternatywie: albo człowiek, albo Bóg, lecz kreśli się relację człowieka do Boga, której podstawą jest Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek. W czasach najnowszych doszło jednak do niespotykanej dotąd wyostrzonej opozycji między Bogiem a człowiekiem, czy konkretnie, teologicznie mówiąc – między Kościołem a światem, Kościołem a kulturą. I to zjawisko odważnie i precyzyjnie nazywa kardynał Joseph Ratzinger „kulturowym kryzysem Europy”. „Europa hat eine Kultur entwickelt, in der Gott auf eine der Menschheit bisher völlig unbekanntem Weise aus dem öffentlichen Bewusstsein ausgeschlossen ist“ – oto istota problemu ostaniej książki Ratzingera przed wyborem na papieża (*Benedikts Europa in der Kulturkrise*, Watykan 2005, tł. pol. *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. Wiesława Dzieża, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2006).

Związek między Kościołem a światem, czy Kościołem a kulturą, można określić także jako związek między religią a kulturą. Chyba jako pierwszy określił ten związek w sposób szczególny Arystoteles. Według niego religia jest jedną z czterech części kultury (paidagogia), która jest – najogólniej mówiąc – doskonaleniem człowieka w różnych dziedzinach: umysłu – poznania (nauka, wiedza); woli – postępowania (etyka, moralność); duszy – odniesienia do bóstwa (religia, kult) i władz sprawczych – sztuki (estetyka). Dzisiaj jednak należy odrzucić koncepcję Arystotelesa, ponieważ należy odróżnić religię od kultury, ale ich nie rozdzielać. Tym bardziej nie przeciwstawia się dziś religii i kultury, czego dobitnym przykładem jest miniona epoka komunistyczna. Religia nie jest ze swej strony kulturą, ani kultura nie może być w żadnej mierze religią. Rzeczywistości te nie leżą bowiem na tej samej płaszczyźnie. Kultura dotyczy natury i świata, a religia – Transcendencji, Boga. Widać tu wyraźną autonomię zarówno kultury, jak i religii. Podmiotem, w którym zarówno religia jak i kultura spotykają się ze sobą i współpracują – jest osoba ludzka.

W tym sensie temat dzieła ks. Witolda Kaweckiego *Kościół i kultura w dialogu* jest właściwy. Nie utożsamia on religii i kultury, lecz wykazuje, że religia korzysta z kultury i odwrotnie – kultura z religii. Na tym polega ich wspólny dialog. I choć ogólnie kultura jest uprzednia wobec religii, to tytuł rozprawy na pierwsze miejsce wysuwa religię, Kościół, gdyż chce przez to wykazać, że Kościół jest tu właściwym podmiotem, który prowadzi ów dialog z kulturą, tzn. chce wzbogacić wiarę w Boga Jezusa Chrystusa, a jednocześnie stworzyć nowy humanizm dla świata.

Na wstępie należy jeszcze określić, o jaki zakres kultury chodzi Kaweckiemu, czyli z czym dialoguje chrześcijaństwo? Gdy kulturę będziemy rozumieć w trzech podstawowych zakresach jako kulturę duchową, materialną i cywilizacyjną, to wydaje się – już ze *Spisu treści* – że rozprawa bierze kulturę w najszerszym zakresie, choć wiodący jest zakres kultury duchowej. Otwarte pozostaje jednak pytanie: na jakiej definicji kultury opiera się ks. Kaweckie? Wystarczyłoby może najprostsze określenie: kultura to sposób nachylenia rzeczywistości do potrzeb człowieka (por. Cz.S. Bartnik, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 20). Definicją tą może posługiwać się Kościół, gdyż to „człowiek jest drogą Kościoła” (Jan Paweł II). Wydaje się, że Autor rozprawy szuka takiego właśnie ujęcia, gdyż człowiek jest dla niego „uzasadnieniem spotkania Kościoła i kultury” (s. 11). Zatem nie omawia on całej rzeczywistości w aspekcie danej definicji kultury, lecz raczej chce ukazać dialog Kościoła z danym typem kultury. We *Wstępie* wymienia te typy: od kultury ekonomiczno-technicznej i wychowawczej, artystycznej, religijno-moralnej aż po antykultury w sensie np. „kultury śmierci” (s. 14). Podstawą tego dialogu wydaje się być koncepcja M. Bubera, tzw. personalizizm dialogiczny, w którym świat-kultura staje się miejscem spotkania ludzkiego ja z Boskim Ty.

Tak więc spotkanie personalistyczne nie dzieje się gdzieś w abstrakcyjnym miejscu, lecz w duszy człowieka, czy jak Autor powie – w „sumieniu ludzkim” (s. 14). Dialogują nie tyle same instytucje, ile człowiek w konkretnej egzystencji i wierze. W nim samym dokonuje się ów dialog, czyli żywe przenikanie się tego, co ludzkość od biblijnego przesłania („Czyńcie sobie ziemię poddaną” – Rdz 1,28) uczyniła swoim wytworem (łac. *cultura* – uprawa ziemi), z treścią Bózego Objawienia, kształtującego nasze życie codzienne.

Na tych przesłankach zbudowana jest struktura recenzowanej rozprawy. Autor uważa, że dialog Kościoła ze światem (kulturą) trwa od samego początku chrześcijaństwa, a w zasadzie od początku świata ludzkiego. Chodzi bowiem o zbawczy dialog Boga z człowiekiem, który rozpoczął się już w samym akcie stworczym Boga, konkretnie w procesie hominizacji, a swoje apogeum osiągnął w Wydarzeniu Wcielenia Boskiego Logosu i ciągle trwa, gdyż dotyczy on wszystkich ludzi; można go określić za Janem Pawłem II jako „kultura ogólnoludzka”. Dialog ten przybrał jednak szczególne znamiona w nowożytności, eklezyjalnie można go określić osią soborową, wychodzącą wstecz i w przód. Kawecki nazwie to odpowiednio perspektywą przedsoborową (rozdz. I), soborową (rozdz. II) i współczesną (rozdz. III). Albo określi to czasem historycznie sprawowanego urzędu Piotrowego: od Leona XIII do Jana Pawła II (podtytuł rozprawy).

Perspektywę przedsoborową charakteryzuje ogólne światło postrzegania dialogu Kościoła z kulturą w rzucie historycznym: jak rozumiano kulturę od starożytności po współczesność (s. 19-34), co było podstawą szczególnego dialogu papieży od Leona XIII do Piusa XII (s. 35-62), jak świat osoby ludzkiej tworzył współczesne pojęcie kultury w dialogu z chrześcijaństwem, tzw. prekursorzy dialogu religii i kultury (s. 63-88), i wreszcie jak Kościół przeszedł ostatecznie z postawy apologetycznej do dialogicznej i na ile przyjął proponowaną nową koncepcję kultury (89-103).

Ze względu na wspomnianą autonomię religii i kultury rodzi się pytanie, czy istnieje strukturalnie „kultura religijna” [chrześcijańska] (s. 30nn)? Wydaje mi się, że nie. Można o niej jednak mówić, a nawet faktycznie żyć „kulturą religijną”, konkretnie „kulturą chrześcijańską”, ale tylko wtedy, gdy nasza własna kultura zostaje wyposażona w treści religii chrześcijańskiej. Wówczas nasza kultura czerpie z chrześcijaństwa najwyższe treści, formy i wartości. Kultura ta, rozumiana najprościej jako świat osoby, ubogaca się o relację tej osoby do Boga. Kultura nie jest wtedy tylko zwykłym rodzajem samorealizacji kreatywnej człowieka, ale zyskuje nową, wyższą wartość dzięki religii, czy konkretnie chrześcijaństwu, dzięki jednostce, czy wspólnocie, które żyją żywą relacją do swego Boga. Tak człowiek – jako osoba – określa swoją kulturę i realizuje samego siebie.

Perspektywa soborowa została przygotowana przez charyzmatycznego papieża Jana XIII. Przygotował on nie tylko tło teologiczne pod przyszły sobór, ale nadał

rozumieniu kultury nowy ton. Kultura jest obowiązkiem dla chrześcijanina, aby uczestniczył w budowaniu cywilizacji powszechnej solidarności (s. 109). Koncepcja kultury opiera się bowiem na prawie czynnego udziału człowieka w życiu publicznym. Człowiek nie jest przedmiotem, lecz podmiotem tego życia. Dlatego kultura może istnieć jedynie w przestrzeni wolności i posiada przede wszystkim charakter duchowy, choć jej owocem są dzieła materialne. Dzięki wartościom duchowym można nieskrępowanie dążyć do prawdy, piękna, dobra, co powoduje rzeczywisty rozwój człowieka. Tak Jan XIII związał kulturę z religią i moralnością (s. 109nn), ekonomią (s. 113nn), polityką (s. 118nn), współpracą międzynarodową (s. 123nn), a nade wszystko z pokojem (s. 125nn). Ale czy można mówić o „kulturze pokoju” bez żadnych konsekwencji? To pokój jest elementem kultury, a nie odwrotnie.

Natomiast Paweł VI nadał relacji Kościoła z kulturą jeszcze inny wymiar: ewangelizacyjny (s. 132nn) i intelektualny (s. 138nn), by w końcu włączyć w służbę kultury środki masowego przekazu (s. 143nn). Stał przy tym na stanowisku, że człowiek ma w kulturze podwójną rolę: aktywną i bierną, mówiącego i słuchającego, dającego i biorącego (s. 149). Już sam Sobór Watykański II tworzy nową koncepcję kultury, choć – jak zastrzega się wielokrotnie Kawecki – nie podaje jednoznacznej definicji (np. s. 159). Nowość soborowego ujęcia polega na złączeniu klasycznego (antycznego) rozumienia kultury jako „uprawy” ze współczesną koncepcją człowieka, będącą podstawą nowego humanizmu, służącego rozwojowi całego rodzaju ludzkiego (por. *Gaudium et spes*, 53,2). Sobór jednak nie poprzestaje na określeniu postępu w rozwoju ludzkości i uniwersalnego dostępu do dóbr kultury, lecz wyraźnie mówi o kulturze religijnej. Jej istota polega na aktywnym poszukiwaniu Boga przy pomocy otaczającego świata oraz wprowadzaniu w ten świat prakseologicznego rozumienia zbawienia Chrystusowego. Tak rodzą się nowe relacje wiary i kultury (s. 163nn), misji ewangelizacyjnej (s. 170n), a nawet sztuki sakralnej (s. 172nn).

Kawecki włączył wiekopomny wkład Jana Pawła II w dialog Kościoła z kulturą do perspektywy soborowej, tłumacząc, że polski papież jest wiernym kontynuatorem Vaticanum II (s. 15). Bezsprzeczny jest udział bpa Wojtyły w pracach soborowych, ale czy pozostawienie Jana Pawła II w epoce soborowej nie zamazuje perspektywy współczesnej? Czy współczesność Kościoła nie żyje duchem pontyfikatu 1978-2005? Czemu pozostawiony jest współczesny dialog Kościoła z kulturą, gdy sam podtytuł mówi „Od Leona XII do Jana Pawła II). Współczesność zaczynałaby się zatem od roku 2005.

Pomijając już tę uwagę należy podkreślić, że koncepcja kultury według Jana Pawła II (s. 181-240) znacznie przerosła koncepcję soborową (s. 149-180). Jest to chyba najpełniej przedstawiona część rozprawy. Widoczny jest rozwój soborowej antropologii kultury, którą można ująć w schemat: człowiek tworzy kulturę,

potrzebuje kultury i sam się tworzy przez kulturę (s. 182n). Narażony jest on przy tym na różne zagrożenia ze strony kultury, a w zasadzie antykultury, ale to staje się niejako dowodem, że autentyczna kultura musi otworzyć się na Transcendencję. Tutaj dopiero w całej pełni odkrywa się wolność i godność człowieka, a także prawda o nim samym (s. 197nn).

Wspomniana perspektywa współczesna dialogu Kościoła z kulturą (s. 243-354) pełni jakby rolę wniosków płynących z analiz dwóch poprzednich rozdziałów, a więc: relacji współczesnej kultury do jej eklezjalnej recepcji (s. 243nn), personalistycznego ujęcia kultury (s. 271nn), dialogu teologii z kulturą (s. 293nn) i konkretnych kroków Papieskiej Rady ds. Kultury w obecnym dialogu ze światem (s. 323nn). Tu ponownie ks. Kawecki słusznie sygnalizuje trudności z określeniem definicji kultury (s. 243), wymieniając najpierw antynomie kultury (s. 244nn), a następnie jej zagrożenia (s. 258nn). Całkiem interesujący jest w zapowiedzi rozdział personalistycznego ujęcia kultury. Brak w nim jednak podstaw personalizmu polskiego, tzn. ukazania systemu personalizmu, a nie tylko „teologii kultury”. Zamiast do źródeł filozoficzno-teologicznych sięga się w rozprawie do źródeł lingwistycznych (np. przyp 105, s. 272). To zbyt wielka kultura intelektualna. Tym bardziej, że wnioskowana koncepcja osoby Boethiusa (s. 272n), nie jest w żadnym wypadku personalistyczną koncepcją osoby, tylko co najwyżej koncepcją człowieka. Zatem koncepcja Boethiusa nie jest personalistyczna i nie można mówić o osobie jako „personalistycznej”.

Natomiast wzajemny dialog teologii i kultury, czyli inaczej wiary i kultury – jest jakby walką o to, co ma kształtować daną rzeczywistość: wiara kulturę, czy kultura wiarę? Jak bowiem kultura wyraźnie sekularystyczna i relatywistyczna ma dobrze wpływać na przekaz wiary chrześcijańskiej? Albo jak fanatyzm religijny może ukształtować kulturę danej społeczności? Kawecki słusznie wychodzi z propozycją mediacji teologii między religią a kulturą (s. 309). Krótko potraktowana estetyka teologiczna (s. 313nn) słusznie stwierdza, że człowiek nie może być pojmowany wyłącznie przez istnienie, dobro czy prawdę (choć są to zasadnicze odniesienia), ale też przez piękno, estetykę, ale czy właściwe jest mówienie o Kościele jako „źródle sztuki”? Przecież Kościół nie rodzi sztuki jako takiej, lecz bardziej daje motyw dla sztuki. Już na tysiące lat przed historycznym zaistnieniem Kościoła Chrystusowego istniały malowidła w jaskiniach i grotach ludzi pierwotnych, odkryte w Południowej Francji, czy w Australii.

Całość rozprawy ks. Kaweckiego odznacza się odwagą nowatorskiego podejścia do przedmiotu badań, głównie ze względu na uporządkowanie zarysowanego wzajemnego dialogu Kościoła i kultury. Trudna tematyka niesie w sobie bardzo dobre owoce żmudnych poszukiwań jej autora. Do zasadniczych osiągnięć należy moim zdaniem zaliczyć:

Rozciągnięcie na całe chrześcijaństwo dialogu Boga z człowiekiem, wyrażonym w Wydarzeniu Wcielenia Syna Bożego. Jest to jakby uduchowienie natury ze strony Boga, a jednocześnie nadanie nowego wymiaru dla kultury wobec człowieka.

Całkowite ujęcie problematyki dialogu Kościoła z kulturą w okresie przełomu soborowego, a konkretnie od Leona XIII do Jana Pawła II.

Wyodrębnienie i omówienie konkretnych przejawów tego dialogu w następujących zakresach: dialog religii i kultury; kulturotwórcza rola chrześcijaństwa; dialog Kościoła z nową cywilizacją; ze światem intelektualnym; ze sztuką; z mediami; dialog teologii i kultury; dialog wiary i kultury.

Podkreślenie perspektywy antropologicznej w dialogu Kościoła z kulturą, a także uznanie personalistycznej koncepcji kultury za nadrzędną koncepcję.

Wytyczenie konkretnych podstaw i aksjomatów pod tworzącą się coraz pełniej nową dyscypliną naukową – teologią kultury. A także uzasadnienie jej nieodzownego współistnienia z teologią chrześcijańską.

Nadanie nowej wartości dla szeroko rozumianej sztuki przez włączenie jej do żywego dialogu z wiarą i życiem Kościoła. Umożliwia to dojrzewanie idei do stworzenia swoistej teologii sztuki czy teologii piękna.

Promowanie nowego humanizmu chrześcijańskiego, opartego na prawdziwym dialogu Kościoła i świata kultury we wspólnym dążeniu człowieka do eschatologicznej pleromy.

Uwrażliwienie człowieka na nowe formy dialogu Kościoła i świata – proponowane przez Papieską Radę ds. Kultury.

Ukazanie wyjątkowej roli Kościoła w dziejach tworzenia i kształtowania kultury dla potrzeb człowieka.

Solidne przebadanie wszystkich źródeł i tym samym wytyczenie jasnej drogi kontynuacji wzajemnego dialogu wiary i kultury.

W rezultacie dzieło ks. Witolda Kaweckiego CSsR jest bardzo ważnym przyczynkiem dla teologii i kulturologii chrześcijańskiej, polskiej i europejskiej. Wytycza ona szlak prawdziwego dialogu wiary i kultury, zarówno od strony historycznych początków, jak też intensywnych przemian zrodzonych na Soborze Watykańskim II, a nade wszystko właściwego ich współistnienia, którego podwaliny stworzył Jan Paweł II. Autor słusznie podjął się tego bardzo odpowiedzialnego i trudnego tematu, i dobrze go rozpracował, zarówno strukturalnie, metodologicznie, jak i merytorycznie. Rozprawa ta wykazała z całą stanowczością, że chrześcijaństwo samo w sobie jest kulturotwórcze. Nie chodzi tu o zwyczajne tworzenie sztuki w obrębie Kościoła, lecz o kształtowanie człowieka według orędzia ewangelicznego w konkretnej kulturze. Zatem kultura odznacza się przede wszystkim swoją duchową mocą, która objawia w człowieku jego naturalną dążność do poszukiwania sensu życia i ostatecznie znalezienie go w konkretnej egzystencji, ale

zawsze w relacji do Boga. Można wtedy powiedzieć za P. Tillichem, że prawdziwa kultura jest w istocie religijna. Ona wiedzie człowieka do Boga, kształtuje go według żyjącej w danej kulturze idei Boga. Nie oznacza to, jakoby kultura zbawiała człowieka, lecz jedynie – że kultura staje się miejscem zbawczego spotkania człowieka z Bogiem. Zarówno odkupienie jak i zbawienie dzieją się w konkretnej historii, a więc są jak najbardziej realne i obiektywne, a nie mitologiczne i abstrakcyjne. Gwarantem tych wydarzeń jest osoba Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka. Tak człowiek – w poszukiwaniu swojego spełnienia – „odkupiony” jest miarą kultury, w której żyje. Kultura ma mu ze wszech miar pomóc się urzeczywistnić, zrealizować, ostatecznie spełnić. Wtedy dialog religii i kultury znajduje swój właściwy sens.

Ks. Krzysztof Gózdź (KUL)

---

*After Death of God*, red. J. Robbins, posłowie G. Vahanian, New York: Columbia University Press 2007, ss. 204.

Zamieszczając w tytule lub spisie treści idiom „śmierć Boga” autor lub redaktor naraża się w niektórych środowiskach na jednoznaczną negatywną ocenę. Pomijając fakt nierzadkiej i niewłaściwej interpretacji koncepcji „śmierci Boga” jako jednolitej, warto podkreślić, że jej analiza pozwala odkryć aspekt pozytywny, jaki autorzy publikacji mają do przekazania. Nie chodzi bynajmniej o uznawanie twierdzeń ewidentnie sprzecznych z doktryną chrześcijańską, lecz o opis współczesnej, postmodernistycznej kultury, takiej jaka jest, przynajmniej z perspektywy autorów. Pomimo używania przez autorów wyrażenia „teologia śmierci Boga” w analizach przeważa aspekt filozofii religii, a nie filozofii czy teologii Boga. Uzasadnieniem podjęcia recenzji takiej publikacji są dwie przyczyny. Po pierwsze autorzy tej pracy nadużywają w wypowiedziach wyrażenia teologia, a po drugie, co jest pozytywne, piszą z zaangażowaniem o rozumieniu zjawiska religii. I ten drugi powód, będący wspólnym przedmiotem badań z teologami jest główną przyczyną podjęcia analizy tej pracy. Ponadto perspektywa filozoficzna, jaką kreślą autorzy, nałożona na zjawiska występujące w chrześcijaństwie warta jest uwzględnienia w teologii katolickiej, tym bardziej, że niektóre uwagi przynajmniej wydają się trafne w diagnozie, ale nie zawsze we wskazaniu genezy.

Publikacja, której redaktorem jest Jeffrey Robbins (1972-), ma tę zaletę, iż jest dziełem zbiorowym. To pozwala odbiorcy bardziej adekwatnie spojrzeć na współczesną „teologię śmierci Boga”. Autorami tekstów są John Caputo, Gianni