

Radosław Chałupniak

"Fides ex visu" we współczesnej teologii piękna

Colloquia Theologica Ottoniana nr 1, 151-175

2014

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

FIDES EX VISU
WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII PIĘKNA

Ks. Radosław Chałupniak*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
Opole

Wstęp

W estetyce chrześcijańskiej w ciągu wieków pojawiały się dwie skrajne postawy: od uwielbienia piękna jako znamienia boskości, do pogardy pięknem jako wyrazem próżności, a nawet grzechu. Znamienne jest, że estetyka chrześcijańska czerpała z obu źródeł: z Biblii i z autorów greckich. Znała zarówno piękno symboliczne, jak i bezpośrednie, zarówno piękno światła, jak i piękno harmonii, piękno życia, jak i piękno spokoju. Za utrzymaniem starotestamentalnego zakazu czynienia podobizn Boga był między innymi Tertulian (z uzasadnieniem, by unikać fałszu, jaki jest w każdym odtwarzaniu), ale większość chrześcijan poszła za Grekami, uprawiając sztuki, w których przedstawiała nie tylko stworzenie, ale samego Stwórcę. Dwoistość źródeł chrześcijaństwa – jak podkreślał W. Tatar-

* Ks. dr hab. Radosław Chałupniak, kapłan diecezji opolskiej, doktor hab. teologii w zakresie katechetyki, absolwent Podyplomowego Studium Poradnictwa Psychologicznego i Psychoterapii dla Duchowieństwa przy KUL. Adiunkt w Katedrze Katechetyki, Pedagogiki i Psychologii Religii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, wykładowca katechetyki, członek Sesji Wykładowców Katechetyki w Polsce i Europejskiej Ekipy Katechetycznej, rzeczoznawca Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski do spraw oceny programów nauczania religii i podręczników katechetycznych, organizator sympozjów katechetycznych, współredaktor kilku książek z katechetyki, twórca i opiekun strony internetowej: www.katechetyka.diecezja.opole.pl. Diecezjalny duszpasterz akademicki DA Resurrexit w Opolu. Członek zarządu Stowarzyszenia Katechetów Polskich. Adres: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 45-342 Opole, ul. Drzymały 1a; e-mail: radek@uni.opole.pl.

kiewicz – odbiła się głównie w praktyce, w smaku, w upodobaniach, dziełach sztuki, a mniej w teorii, w naukowych uogólnieniach, bo w nich chrześcijanie szli za filozofami starożytnymi. Chrześcijanie, podejmując zagadnienia estetyczne, posługiwali się pojęciami i poglądami hellenistycznymi, choć ich przekonania miały już inne uzasadnienie. W Ewangeliach, choć często pojawia się greckie słowo *kalós*, to raczej nie w znaczeniu estetycznym, lecz moralnym. To piękno wyraźnie łączy się z dobrem czynu dokonanego z miłości i wiary. Piękno w znaczeniu zewnętrznym, estetycznym, nie było aż tak istotne. Znamienne jest jednak, że ten rodzaj piękna służył jako znak dla piękna wewnętrznego („Przypatrzcie się liliom polnym, jak rosną: nie pracują ani przędą. A powiadam wam: nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich” – Mt 6,28–29). Wcześni chrześcijanie nie znajdowali w Ewangeliach szczegółowych twierdzeń estetycznych, można było natomiast odnaleźć tam „wskazówkę, jaką postawę mają przyjąć wobec każdej dziedziny życia, także wobec piękna i sztuki. Postawa ta opierała się na przekonaniu o wyższości dóbr wiecznych nad doczesnymi, duchowych nad cielesnymi, moralnych nad wszystkimi innymi. Nie było w Nowym Testamencie teorii estetycznych, ale był sprawdzian, jakie teorie estetyczne chrześcijanie mogą uznać za swoje”¹.

Współcześnie uprawiana teologia piękna ma swoje głębokie uzasadnienie i podstawy nie tylko w źródłach biblijnych, lecz także w rozważaniach wielu znamienitych teologów, a przede wszystkim w oficjalnych wypowiedziach Kościoła. Niniejszy artykuł ukazuje współczesne kierunki rozwoju teologii piękna, która w zasadniczym swym założeniu opiera się na „wierze z patrzenia”, *fides ex visu*.

1. Znak współczesnych czasów – piękno jako kategoria autonomiczna

W historii pojęcie piękna posiadało rozmaite odcienie znaczeniowe. Rozumiano je szeroko, utożsamiając nie tylko z przyjemnością, ale przede wszystkim z dobrem (gr. *kalon* oznaczało wszystko, co budzi podziw i uznanie w sferze zjawisk zmysłowych i duchowych), czy odnosząc do transcendentalnej własności bytu, który jako piękny powinien być także dobry i prawdziwy².

¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, Warszawa 2009, s. 11–15.

² W historii przyjmowano trzy idee aksjologiczne, tak zwane transcendentalia: dobro, prawdę i piękno. Niekiedy trudno było określić różnicę między nimi. Etyka zajmowała się dobrem, estetyka

Z czasem określenie „piękny” stosowano także na oznaczenie tego, co doskonale w zakresie pewnych możliwości („piękny czyn”, „piękny wykład”)³. Z kolei piękno rozpatrywane jako szczegółowa kategoria estetyczna (w ścisłym znaczeniu) oznaczało wartość, która zawiera w sobie umiar, zrównoważenie (właściwe proporcje), bogactwo (lecz nie przeładowanie), prostotę (lecz nie ubóstwo ani monotonię), głębię, spokój, dostojność. Piękno klasyczne było pięknem „wiecznym”, obligującym do uznania nawet wówczas, kiedy bezpośrednio nie porusza, nie wprawia w zachwyt, jest swoiście „chłodne i doskonałe”, właściwe sprawom pozaludzkim, a jednocześnie dotyczące spraw ludzkich, gdy zostają one ukazane jako przynależne do nieogarnionego kosmosu⁴. Estetyka nowożytna poszła w kierunku doświadczeń subiektywnych, pozostawiając poza swymi rozważaniami obiektywne kategorie dobra i prawdy, nie odnosząc już piękna do Boga.

Jak zauważyli G. Ravasi i M.I. Rupnik, po średniowieczu zaczął dominować racjonalizm metafizyczny i naukowy. Im bardziej teologia zaczęła „pozować” na dyscyplinę naukową, tym bardziej w swej ekspresji i w języku traciła kontakt z pięknem. Kartezjusz, który w swych rozważaniach ominął refleksję na temat sztuki, twierdził, że nie jest ona niczym innym jak tylko relacją naszego osądu z przedmiotem. Ocena piękna w filozofii, a także w teologii, stawała się coraz bardziej zabiegiem wyłącznie intelektualnym. Z kolei sensualiści głosili, że ocena estetyczna jest jedynie kwestią uczucia lub wrażenia przyjemności. Kategoria estetyczna przestała być łączona z doświadczeniem metafizycznym, stając się czymś immanentnym. Piękno, innymi słowy, przestało być sprawą bytu, znalazło się w kręgu prywatnych przyjemności jednostki, często wyłączonych z poznania i komunikowania. Dyskusję na temat piękna zamknięto w kategoriach subiektywnego racjonalizmu, a piękno stało się dla wielu estetyków wyłącznie rzeczywistością uczuć. Takie myślenie przenikało również na grunt teologiczny. Autonomizacja piękna oraz oddzielenie go od idei prawdy i dobra prowadziły do estetyzacji piękna⁵.

– pięknem, a ontologia – prawdą, tym, co naprawdę jest. W starożytności na określenie piękna i dobra stosowano jedno wspólne: „piękno-dobro” (gr. *kalokagathia*), które znaczyło idealną wartość, jeden z najwyższych wyznaczników oceny człowieka – por. M. Bal-Nowak, „Piękny i dobry” – *normatywny wzorzec kultury?*, „Estetyka i Krytyka” 7/8 (2004) – 1 (2005), s. 37–46.

³ Por. M. Gołaszewska, *Zarys estetyki*, Warszawa 1984, s. 351.

⁴ Por. tamże, s. 359–361.

⁵ Por. G. Ravasi, M.I. Rupnik, *Fascynacja pięknem. Między Biblią a teologią*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2012, s. 66–68.

Estetyka romantyczna stała się z kolei próbą odzyskania strefy transcendencji, *sacrum*, które „wypędził” rozum. „Wrażliwość wydobywała z jego jałowości to, co ograniczył racjonalizm, i pozwoliła uratować te strony ducha ludzkiego, upokorzone przez racjonalizm, poprzez które wyraża się religijna świadomość. Lecz ponieważ wszystko to dokonuje się wewnątrz świata zamkniętego w sobie i zsekularyzowanego, to sztuka przyjmuje rolę zastępczej religii i staje się »antropologicznym monogramem transcendencji«⁶ (...) świadomość wiary, która nie poświęca uwagi teologicznej naturze estetyki, jest świadomością, która nie akceptuje integralnego charakteru doświadczenia wiary”⁷.

Kościół w czasach nowożytnych coraz mniej inspirował artystów, przestał być mecenasem sztuki, a co się z tym wiązało – zabrakło także teologicznej refleksji nad wartościami, które niosły ze sobą nowe kierunki artystyczne. Wielcy artyści znaleźli się poza oddziaływaniem chrześcijaństwa albo tworzyli dzieła o wymowie religijnej na swój użytek. Zamiast do kościołów, dzieła sztuki trafiały do muzeów i prywatnych galerii. Można było zaobserwować pewną stagnację sztuki chrześcijańskiej i dominację „sztuki dla sztuki” (jedno z haseł secesji)⁸.

2. W kierunku nowożytnej teologii piękna

W drugiej połowie XX wieku można zauważyć początek „nowej” teologii, która przyjęła perspektywę estetyczną za własność, chcąc – jak pisał H.U. von Balthasar – zapewnić teologii prymat objawienia, formę doświadczeniową wiary, pierwotną jedność świadomości z uczuciem, na bazie zmieniającej się wrażliwości kulturalnej. *Chwała* – jedno z najważniejszych dzieł H.U. von Balthasara o znaczącym podtytule *Estetyka teologiczna* – jest wielką syntezą całej teologicznej myśli chrześcijańskiej, począwszy od biblijnych i greckich korzeni, aż do połowy XX wieku, syntezy opracowanej wokół estetycznego wymiaru Boga, w którym wyjaśniają się zarówno stworzenia, jak i odkupienie. Dzieło to jest ewidentną krytyką teologii ostatnich wieków, głównie w zakresie metody, a także braku wymiaru estetycznego w rozważaniach teologicznych. Wkład H.U. von

⁶ Por. P. Sequeri, *Arte e religione: cura pastorale e pro getto culturale*, „Teologia” 23 (1998), s. 131.

⁷ Por. G. Ravasi, M.I. Rupnik, dz. cyt., s. 68–69.

⁸ Por. R. Knapiński, *Sztuka chrześcijańska*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1173–1186.

Balthasara polega na metodzie, która uznaje piękno bardziej za kategorię teologiczną niż za wyraźną doktrynę estetyki teologicznej, która jest dla teologii dość zewnętrzna. Choć R. Guardini jest w swych rozważaniach o sztuce, pięknie i teologii bardziej jednolity⁹, to dzieło H.U. von Balthasara, nie wchodząc w sam artystyczny proces twórczy, jest absolutnie znaczące dla rozwoju współczesnej teologii piękna.

Szwajcarski teolog potraktował dogmatykę jako estetykę. Całą teologię systematyczną ukazał, koncentrując swe rozważania wokół kategorii piękna¹⁰. W jego myśli, zachowując swój przedmiot materialny i formalny, *teo-logia* była *kalo-logią*, a pojęcia „Bóg” i „piękno” zostały utożsamione, podobnie jak sformułowania: „Jest-Który-Jest”, „Święty”, „Jedyny”, „Miłość”. „Bóg jest Pięknem w najgłębszym i całkowitym rozumieniu sensu i znaczenia tego pojęcia”¹¹. Wgłębiając się w rozważania H.U. von Balthasara, K. Klauza stwierdza, że „osoba ludzka cechuje się uzdolnieniem do rozpoznawania piękna w całej złożoności procesu poznawczego – od poznania zmysłowego po absolutyzację rozpoznanych cech piękna, której kresem jest abstrakcyjne ujęcie cech piękna w oderwaniu od materialnej konkretyzacji. Posiada ona nadto zdolność tzw. przeżywania piękna, w więc wchodzenia w różnorodne relacje emocjonalne – od podstawowych, zmysłowo-materialnych, po wysublimowane, dotykające kontekstów religijnych. A każdym z etapów owego »przeżywania« występują inne metody realizowania relacji »osoba–piękno«¹².

H.U. von Balthasar tworzył swe dzieło z nadzieją, że „współczesny, pozytywistyczno-ateistyczny człowiek, oślepiły nie tylko na teologię, ale nawet na filozofię, postawiony wobec fenomenu Chrystusa nauczy się znowu »widzieć«¹³. To „widzenie” sytuuje się w kategoriach estetycznych, dla których najważniejszą postawą jest zachwyty¹⁴. Teologiczna estetyka H.U. von Balthasara to nauka o spostrzeganiu wspaniałości Boga, objawiającej się w ludzkiej historii, w szeroko

⁹ G. Ravasi, M.I. Rupnik, dz. cyt., s. 69. Por. J. Wohlmuth, *Estetyka religijna/teologiczna*, w: F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii – zjawiska, dzieje, idee*, Warszawa 1997, s. 111–113.

¹⁰ Por. M. Pyc, *Dramatyczna wizja chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: H.J. Sobczeko, Z. Solski (red.), *Liturgia w świecie widowisk*, Opole 2005, s. 17–18; tenże, *Chrystus, Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, Poznań 2002.

¹¹ K. Klauza, *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008, s. 48.

¹² Tamże, s. 48–49.

¹³ H.U. v. Balthasar, *Wahrheit*, t. 1: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1947, s. XIX.

¹⁴ Por. E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005, s. 53–54.

ujętej humanistyce, także w sztuce, i metafizyce. Nie chodziło więc o teorię estetycznego piękna, lecz o grecką *aisthesis*: wrażenie, doznanie, widzenie. Piękno w ujęciu H.U. von Balthasara jest przemożną i porywającą manifestacją wspańności Boga w świecie i historii. Prawdziwa sztuka i piękno mają udział w manifestacji Boskiej wspańności. „Piękno jest ostatnią rzeczywistością, na którą może ważyć się myślący rozum, ponieważ jako niepojęty blask otacza ono podwójną gwiazdę prawdy i dobra oraz ich nierozzerwalne odniesienie do siebie”¹⁵.

Zdaniem H.U. von Balthasara, słowo „estetyczny” w teologii katolickiej i protestanckiej oznaczało coś, co ograniczało się jedynie do patrzenia i smakowania, ponieważ było brane w świeckim, ograniczającym, a tym samym pejoratywnym sensie. Z kolei dla zwolenników koncepcji estetyzacji świata element etyczno-religijny czy wprost chrześcijański był tym, co zafałszowuje albo nawet niszczy właściwą podstawę¹⁶. Z tego powodu można przyjąć teologiczną estetykę poszukującą piękna w świecie za pomocą metody teologicznej, ale należy unikać teologii estetycznej, która jest w jakimś sensie estetyzacją całej przestrzeni teologicznej. W opinii szwajcarskiego myśliciela, teologia jest jedyną nauką, której przedmiotem może być piękno transcendentalne. Chrześcijańska teologia do czasów średniowiecza ujmowała piękno jako podstawę stworzenia i zbawienia. Ojcowie Kościoła uprawiali teologię jako teologię piękna, a sama Biblia jest w przeważającej mierze księgą poetycką¹⁷.

3. Piękno i *fides ex visu* w oficjalnych wypowiedziach Kościoła

W drugiej połowie XX wieku istotnej zmianie uległo nastawienie do sztuki oficjalnych przedstawicieli Kościoła. Swoistym przełomem było wystąpienie papieża Pawła VI do artystów: „Kościół potrzebuje was (...). Wy umiecie znaleźć formy przystępne i zrozumiałe dla rzeczy niewidzialnych (...). Trzeba przywrócić przyjaźń między Kościołem i artystami”¹⁸. W podobnym duchu brzmiało soborowe orędzie do artystów: „świat, w którym żyjemy, potrzebuje piękna, aby nie pograżyć się w rozpacz. Piękno, podobnie jak prawda, budzi radość w ludzkich sercach

¹⁵ H.U. v. Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna. 1. Kontemplacja postaci*, Kraków 2011, s. 16.

¹⁶ Tamże, s. 19.

¹⁷ Por. W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013, s. 33–34.

¹⁸ Paweł VI, *Przesłanie do artystów*, Watykan 1965 [„Znak” 16 (1964) 12, s. 1425].

i jest cennym owocem, który trwa mimo upływu czasu, tworzy więzy między pokoleniami i łączy je w jednomyślnym podziwieniu¹⁹. Wyraznym potwierdzeniem eklezjalnego otwarcia na sztukę były słowa Jana Pawła II: „aby głosić orędzie, które powierzył mu Chrystus, Kościół potrzebuje sztuki. Musi bowiem sprawić, aby rzeczywistość duchowa, niewidzialna, Boża, stawała się postrzegalna, a nawet w miarę możliwości pociągająca. Musi zatem wyrażać się w zrozumiałych formach to, co samo w sobie jest niewyraźne²⁰”.

W różnych wypowiedziach Jana Pawła II skierowanych do ludzi kultury, sztuki i mediów można odnaleźć próbę połączenia pewnych dwóch skrajnych stanowisk, logocentrycznego i ikonocentrycznego, ujawniających się we współczesnej teologii²¹. Przykładem są między innymi słowa: „Kościół potrzebuje słowa, które zdolne będzie świadczyć i przekazywać słowo Boże, i które jednocześnie będzie słowem ludzkim. (...) Kościół potrzebuje obrazu. Ewangelia wyraża się w obrazach i porównaniach. Ewangelia powinna być ukazywana w formie obrazów²²”. W liście apostolskim *Duodecimum saeculum* z 4 grudnia 1987 roku, wydanym z okazji 1200. rocznicy II Soboru w Nicei, pisał, że tak, jak czytanie ksiąg pozwala zrozumieć żywe słowo Pana, tak również ukazywanie malowanych obrazów ułatwia patrzącym na nie dojście do tajemnicy zbawienia przez wzrok (9). Z kolei w liście *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II nawiązał do sceny ewangelicznej, gdy kilku Greków przychodzi do apostoła Filipa z prośbą: „Chcemy ujrzeć Jezusa” (J 12,21), komentując to w ten sposób: „Ludzie naszych czasów proszą dzisiejszych chrześcijan, aby nie tylko »mówili« o Chrystusie, ale w pewnym sensie pozwolili Go »zobaczyć«²³”. W wielu podobnych wypowiedziach Jan Paweł II tworzył, a właściwie odtwarzał na nowo teologię piękna, wskazując, że także Kościół na Zachodzie może i powinien bardziej otwierać się na rzeczywistość szeroko rozumianego piękna.

¹⁹ Sobór Watykański II, *Przesłanie do artystów* (8 grudnia 1965), AAS 58 (1966), 13.

²⁰ Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan 1999. Por. R. Knapieński, *Sztuka chrześcijańska*, s. 1173–1186; J. Pirotte, *Das Bild – eine Waffe im katechetischen Arsenal oder ein Mittlersystem hin zum Göttlichen? Wykład wygłoszony 16 maja 2002 na Kongresie Europejskiej Ekipy Katechetycznej w Veronie* (mps, archiwum EEC).

²¹ Por. A. Draguła, *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji*, Zielona Góra 2009, s. 17.

²² Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki* (19 listopada 1980), w: tenże, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 104.

²³ Jan Paweł II, List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Novo millennio ineunte*, Watykan 2000, 16.

W kierunku piękna zmierzały także liczne wypowiedzi kard. J. Ratzingera. Pierwszy pośród teologów współczesnego Kościoła wielokrotnie odnosił się do znaczenia, jakie w chrześcijaństwie posiada piękno²⁴. W swej *Teologii liturgii* pisał o związku sztuki i Bożego kultu, przypominając, że w Chrystusie Bóg odsłonił swoje oblicze²⁵, które jako „obraz nie ręką ludzką uczyniony” ukazywany jest w różnych obrazach alegorycznych: jako autentyczny Filozof, uczący nas sztuki życia i umierania, jako Mistrz czy Pasterz²⁶.

Znamienne są słowa J. Ratzingera dotyczące pokusy lekceważenia czy odrzucenia świętych wizerunków: „Całkowitej nieobecności obrazów nie da się pogodzić z wiarą we Wcielenie Boga. W swym historycznym działaniu Bóg wkroczył w nasz empiryczny świat po to, by stał się on w odniesieniu do Niego przejrzysty. Obrazy piękna, w których można dojrzeć tajemnicę Boga niewidzialnego, stanowią część kultu chrześcijańskiego. Będą z pewnością zawsze okresy szczytów i dołów, wznoszenia się i opadania, a więc także okresy niedostatków obrazów. Nigdy jednak nie może ich zabraknąć całkowicie. Obrazoburstwo nie jest opcją chrześcijańską²⁷. Odnosząc się do tematyki przedstawianej na obrazach religijnych, J. Ratzinger przypominał także: „Sztuka chrześcijańska znajduje swe treści w obrazach historii zbawienia, poczynając od stworzenia i pierwszego dnia, a kończąc na dniu ósmym – dniu Zmartwychwstania i ponownego przyjścia, kiedy po zatoczeniu koła linia historii dobiegnie kresu. Składają się na nią przede wszystkim obrazy historii biblijnej, ale także historia świętych jako »rozwiniecie« historii Jezusa Chrystusa, jako owocowanie obumarłego ziarna pszenicznego całej historii²⁸”.

W ukazywaniu tego, co przekracza ludzkie zmysły, należy jednak pamiętać o tym, że obrazy Chrystusa i świętych „nie są fotografiami. Ich istota polega na o wiele większym unaocznieniu tego, co nie jest tylko zewnętrznie poznawalne, budzeniu zmysłów wewnętrznych i uczeniu nowego sposobu widzenia, który pozwala w widzialnym postrzegać to, co niewidzialne. Sakralny charakter obrazu polega na tym właśnie, że rodzi się z wewnętrznego widzenia i prowadzi do widzenia wewnętrznego. Musi on być owocem wewnętrznej kontemplacji, spo-

²⁴ Por. J. Ratzinger, *La bellezza, la Chiesa*, Castel Bolognese 2005.

²⁵ J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Lublin 2012, s. 97.

²⁶ Tamże, s. 99.

²⁷ Tamże, s. 109.

²⁸ Tamże.

tkania w wierze z rzeczywistością Zmartwychwstałego, ponownie prowadząc do wewnętrznego widzenia, do modlitewnego spotkania z Panem. Obraz służy liturgii, modlitwa i kontemplacja, z których się rodzą obrazy, musi więc być modleniem się i widzeniem razem z widzącą wiarą Kościoła. Wymiar eklezyjalny jest istotny dla sztuki sakralnej i tak samo istotne jest dla niej wewnętrzne powiązanie z historią wiary, Pismem i Tradycją²⁹.

W delikatny, lecz także wyraźny sposób odnosił się J. Ratzinger do kwestii, jakie obrazy mogą być wykorzystywane w liturgii. „Kościół zachodni nie potrzebuje wyrzekać się swej specyficznej drogi, którą kroczył mniej więcej od XIII w. Musi jednak dojść do rzeczywistej recepcji soboru powszechnego, czyli nicejskiego II, który określił zasadnicze znaczenie i teologiczne miejsce obrazu w Kościele (...). Powinien jednak uważać za normatywne także dla siebie podstawowe linie tej teologii obrazu w Kościele. Nie muszą to być z pewnością sztywne normy; różne doświadczenia pobożności i nowe intuicje powinny znajdować w Kościele swój obszar. Istnieje jednak różnica między sztuką sakralną (przeznaczoną do liturgii, należąca do wystroju kościoła) a sztuką religijną w ogólności. W sztuce sakralnej nie ma miejsca na absolutną dowolność. Form sztuki, które zaprzeczają istnieniu Logosu w rzeczach i kierują uwagę człowieka wyłącznie na sferę zjawiskową, nie da się pogodzić z sensem obrazu w Kościele. Z izolującej siebie samą podmiotowości nie może powstać żadna sztuka sakralna. Ta zakłada raczej podmiot wewnętrznie ukształtowany przez Kościół i otwarty na »my«. Tylko w ten sposób sztuka ukazuje wspólną wiarę i przemawia z kolei do wierzącego serca. Wolność sztuki, która musi istnieć również na dokładniej określonym obszarze sztuki sakralnej, nie utożsamia się z dowolnością. (...) Bez wiary nie ma sztuki odpowiedniej do liturgii. Sztuka sakralna ma się kierować imperatywem Drugiego Listu do Koryntian: Wpatrując się w Pana »za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu« (3, 18)³⁰. Droga poznania Boga przez piękno, tak bliska św. Augustynowi, stała się także charakterystyczna dla pontyfikatu Benedykta XVI.

Jak pisze J. Szymik, Benedykt XVI nieraz uzasadniał swoje życiowe decyzje odnalezieniem Boga w pięknie i tajemnicy liturgii. Ten swoisty, estetyczny aspekt relacji z Bogiem był początkiem jego estetyki teologicznej, „estetyki wiary”, która między innymi podejmowała pytanie: jakie jest miejsce sztuki w życiu Kościoła,

²⁹ Tamże, s. 110–111.

³⁰ Tamże, s. 111.

a tym samym w teologii?³¹. Odpowiedź była wyraźna: „Teolog niekochający sztuki, poezji, muzyki, natury może być niebezpieczny. Tu bowiem ślepotą i głuchotą na piękno nie jest sprawą drugorzędną, lecz może wycisnąć piętno także na jego teologii”³². Tak silna pozycja piękna w myśli J. Ratzingera uzasadniona była tym, że zostało ono utożsamione z prawdą: „Piękno oczyszcza, piękno prawdy pozwala umacniać przekonanie, że piękno jest prawdą”³³, a źródłem piękna jest sam Bóg³⁴. W konsekwencji doceniona jest sztuka, która służy temu, co piękne: „Myślę, że to Bóg tchnął sztukę w ludzkie dusze. Sztuka – obok nauki – jest najwyższym darem, jaki człowiek otrzymał od Boga”³⁵. Dla J. Ratzingera sztuka, do której powstania przyczynił się Kościół, jest – obok jego świętości i oprócz świętych – jedyną rzeczywistą „apologią” jego dziejów. Na tym polega wkład Kościoła w dzieje świata – na humanizacji, na ukazywaniu sztuki nieużytkowej, bezinteresownej³⁶, sztuki, która służy rozwojowi człowieka i jego otwarciu na Boga.

Bezpośrednie echo nauczania Benedykta XVI można odnaleźć w encyklice papieża Franciszka *Lumen fidei*. W tym dokumencie wraca ponownie kwestia *fides ex visu*, zwłaszcza wobec Chrystusowej męki i zmartwychwstania: „Najwyższym dowodem wiarygodności miłości Chrystusa jest Jego śmierć za człowieka. Jeśli oddanie życia za przyjaciół jest najwyższym dowodem miłości (por. J 15, 13), Jezus ofiarował swoje za wszystkich, również za tych, którzy byli nieprzyjaciółmi, by w ten sposób przemienić serce. Oto dlaczego ewangelista godzinę Krzyża postrzegali jako szczytowy moment spojrzenia wiary: w tej godzinie jaśnieje blask wielkości i głębi Bożej miłości. Św. Jan tutaj umieści swoje uroczyste świadectwo, gdy wraz z Matką Jezusa patrzy na Tego, którego przebili (por. J 19, 37): »Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli« (J 19, 35). W swoim dziele *Idiota* F.M. Dostojewski wkłada w usta bohatera, księcia Myszkina, patrzącego na obraz martwego Chrystusa w grobie, dzieła Hansa Holbeina młodszego, następujące słowa: »Z powodu tego obrazu ktoś mógłby stracić wiarę«. Obraz ukazuje bowiem w sposób bardzo brutalny niszczące skutki działania śmierci na ciele Chrystusa.

³¹ J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 96.

³² J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, Kraków–Warszawa 1986, s. 111–112.

³³ J. Szymik, dz. cyt., s. 111.

³⁴ Tamże, s. 113.

³⁵ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chryścijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Rozmowa z P. Seewaldem*, Kraków 2005, s. 40.

³⁶ J. Szymik, dz. cyt., s. 112.

A jednak to właśnie przez kontemplowanie śmierci Jezusa umacnia się wiara, otrzymując olśniewające światło, gdy jawi się ona jako wiara w Jego niewzruszoną miłość ku nam, zdolną wejść w śmierć, aby nas zbawić. Jest rzeczą możliwą wierzyć w tę miłość, która nie uchyla się od śmierci, aby pokazać, jak bardzo mnie kocha; jej bezgraniczność przezwycięża wszelkie podejrzenia i pozwala nam w pełni zawierzyć się Chrystusowi” (LF 16).

W encyklice papieża Franciszka podjęte jest także zagadnienie wiary jako „słuchania i widzenia”. Obie rzeczywistości nie tyle się wykluczają, co raczej uzupełniają, stanowiąc dla człowieka wierzącego komplementarne ścieżki prowadzące do Boga: „Zważywszy na to, że poznanie wiary związane jest z Przymerzem z Bogiem wiernym, który zacieśnia więź miłości z człowiekiem i kieruje do niego Słowo, Biblia przedstawia je jako słuchanie; kojarzone jest ze zmysłem słuchu. Św. Paweł posłużył się formułą, która stała się klasyczna: *fides ex auditu* – »wiara rodzi się z tego, co się słyszy« (Rz 10, 17). Poznanie związane ze słowem jest zawsze poznaniem osobistym, rozpoznającym głos, otwierającym się na niego w wolności i idącym za nim w posłuszeństwie. Dlatego św. Paweł mówił o »posłuszeństwie wiary« (por. Rz 1, 5; 16, 26)³⁷. Ponadto wiara jest poznaniem związanym z upływem czasu, którego potrzebuje słowo, aby się wypowiedzieć: jest poznaniem, którego uczymy się jedynie na drodze naśladowania. Słuchanie pomaga dobrze ukazać związek między poznaniem i miłością. Jeśli chodzi o poznanie prawdy, to słuchanie przeciwstawiano niekiedy widzeniu, właściwemu jakoby kulturze greckiej. O ile z jednej strony światło umożliwia kontemplację całości, do której człowiek zawsze aspirował, to z drugiej strony wydaje się nie pozostawiać miejsca dla wolności, ponieważ zstępuje z nieba i dociera bezpośrednio do oka, nie wymagając, by oko odpowiedziało. Ponadto światło wydaje się skłaniać do kontemplacji statycznej, bez odniesienia do konkretnego czasu, w którym człowiek cieszy się i cierpi. Zgodnie z tą koncepcją, biblijne podejście do poznania przeciwstawiałoby się podejściu greckiemu, które w poszukiwaniu całkowitego zrozumienia rzeczywistości powiązało poznanie z widzeniem. Natomiast jest jasne, że ta rzekoma opozycja nie odpowiada faktom biblijnym. Stary Testament łączył obydwa rodzaje poznania, ponieważ słuchanie słowa

³⁷ „Bogu objawiającemu należy się »posłuszeństwo wiary« (por. Rz 16, 26; por. Rz 1, 5; 2 Kor 10, 5n). Przez nie człowiek w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu, ofiarowując »Bogu objawiającemu pełne oddanie umysłu i woli« oraz ohotnie przyjmując udzielone przez Niego Objawienie. Aby taką wiarę można było w sobie obudzić, potrzebna jest uprzednia i wspomagająca łaska Boga oraz wewnętrzne pomoce Ducha Świętego” (KO 5).

Bożego łączy się z pragnieniem oglądania oblicza Boga. W ten sposób stał się możliwy dialog z kulturą helleńską, dialog należący do istoty Pisma Świętego. Słuchanie wskazuje na osobiste powołanie i posłuszeństwo, a także na fakt, że prawda objawia się w czasie; wzrok umożliwia pełny ogląd całej drogi i pozwala wpisać się w wielki Boży plan; bez tego oglądu dysponowalibyśmy jedynie odosobnionymi fragmentami nieznannej całości” (LF 29).

Najnowsze nauczanie papieskie wyraźnie akcentuje złożoność ludzkiego poznania i odniesienia wiary – przez słowo i przez obraz. O wzajemnym powiązaniu słuchania i widzenia traktuje także kolejny punkt *Lumen fidei*, odnoszący się do uzasadnień biblijnych: „Związek między widzeniem i słuchaniem jako narzędziami poznania wiary bardzo jasno widoczny jest w Ewangelii św. Jana. W czwartej Ewangelii wierzyć to słuchać i jednocześnie widzieć. Słuchanie w wierze przebiega zgodnie z formą poznania właściwą dla miłości: jest to słuchanie osoby, rozróżniające i rozpoznające głos Dobrego Pasterza (por. J 10, 3-5); to słuchanie nakazujące naśladowanie, jak w przypadku pierwszych uczniów, którzy »usłyszeli, jak mówił, i poszli za Jezusem« (J 1, 37). Z drugiej strony wiara związana jest także z widzeniem. Niekiedy widzenie znaków dokonanych przez Jezusa poprzedza wiarę, jak w wypadku Żydów, którzy po zmartwychwstaniu Łazarza, »ujrzawszy to, czego Jezus dokonał, uwierzyli w Niego« (J 11, 45). W innych przypadkach to wiara prowadzi do głębszego widzenia: »jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą« (J 11, 40). W końcu wiara i widzenie splatają się: »Ten, kto we Mnie wierzy, wierzy (...) w Tego, który Mnie posłał. A kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał« (J 12, 44–45). Dzięki temu zespoleniu ze słuchaniem widzenie staje się pójściem za Chrystusem, a wiara jawi się jako droga widzenia, na której oczy przyzwyczajają się do spoglądania w głąb. I tak, w poranek wielkanocny, od Jana, który gdy jeszcze było ciemno, przed pustym grobem »ujrzał i uwierzył« (J 20, 8), przechodzimy do spojrzenia Marii Magdaleny, która już widzi Jezusa (por. J 20, 14) i chce Go zatrzymać, ale zostaje zachęcona do kontemplowania Go na Jego drodze do Ojca, aż do pełnego wyznania samej Magdaleny wobec uczniów: »Widziałam Pana« (J 20, 18). Jak można osiągnąć tę syntezę słuchania i widzenia? Staje się to możliwe, gdy bierzemy za punkt wyjścia konkretną osobę Jezusa, którego widzimy i słuchamy. On jest Słowem, które stało się ciałem, którego chwałę oglądaliśmy (por. J 1, 14). Światło wiary jest światłem Oblicza, w którym widać Ojca. Prawda, którą wiara pojmuje, jest bowiem w czwartej Ewangelii objawieniem się Ojca w Synu, w Jego ciele oraz w Jego ziemskich czynach; tę prawdę można określić jako »jaśniejące

życie« Jezusa³⁸. Oznacza to, że poznanie wiary nie zachęca nas do oglądania czysto wewnętrznej prawdy. Prawda, jaką przed nami odsłania wiara, jest prawdą skupioną na spotkaniu z Chrystusem, na kontemplacji Jego życia, na dostrzeganiu Jego obecności. W tym sensie św. Tomasz z Akwinu mówi o *oculata fides* Apostołów – wierze, która widzi! – wobec Zmartwychwstałego widzianego w ciele. Zobaczyli zmartwychwstałego Jezusa na własne oczy i uwierzyli, to znaczy mogli przeniknąć w głębię tego, co widzieli, by wyznać Syna Bożego, siedzącego po prawicy Ojca” (LF 30).

Słuchanie i patrzenie prowadzą do swoistego odkrywania Boga przez „dotyk”. Ta myśl rozwinięta jest przez papieża w następujących słowach: „Tylko tak, przez Wcielenie, przez udział w naszym człowieczeństwie, poznanie właściwe miłości mogło osiągnąć pełnię. Światło miłości rodzi się bowiem, kiedy zostaje poruszone nasze serce i przyjmujemy tym samym wewnętrzną obecność umiłowanego w nas, pozwalającą nam poznać Jego tajemnicę. Rozumiemy więc, dlaczego wraz ze słuchaniem i patrzeniem dla św. Jana wiara jest dotykiem, jak stwierdza w swoim Pierwszym Liście: »cośmy usłyszeli (...), co ujrzeliśmy własnymi oczami, (...) i czego dotykały nasze ręce« (1, 1). Przez swoje Wcielenie i przyjście do nas Jezus dotknął nas i dotyka również dzisiaj poprzez sakramenty. W ten sposób, przemieniając nasze serce, pozwolił nam i nadal pozwala rozpoznać Go i wyznawać jako Syna Bożego. Dzięki wierze także i my możemy Go dotknąć i otrzymać moc Jego łaski. Św. Augustyn, komentując fragment o kobiecie cierpiącej na krwotok i dotykającej Jezusa, aby ją uzdrowił (por. Łk 8, 45–46), stwierdza: »Wiara to dotykanie sercem«³⁹. Tłum ciśnie się wokół Niego, ale nie dotyka Go osobowym dotknięciem wiary, uznającym Jego tajemnicę, to, że jest Synem objawiającym Ojca. Dopiero kiedy zostajemy upodobnieni do Jezusa, otrzymujemy właściwe oczy, aby Go zobaczyć” (LF 31).

Znaczenie piękna i sztuki dla wiary, w tym także obrazów o tematyce religijnej, podkreśla *Katechizm Kościoła katolickiego*⁴⁰. Już w numerze 32 powołuje się na argumentację biblijną oraz wypowiedź św. Augustyna dotyczące moż-

³⁸ Por. H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, t. 2, Freiburg–Basel–Wien 1959, s. 272.

³⁹ *Sermo* 229/L, PLS 2, 576: *Tangere autem corde, hoc est credere*.

⁴⁰ Por. S. Kobielius, *Dzieło sztuki, dzieło wiary. Przez widzialne do niewidzialnego*, Ząbki 2002, s. 181–185.

liwości poznania Boga przez piękno⁴¹. Trzy razy można znaleźć w *Katechizmie* odniesienie do uchwał Soboru Nicejskiego II: KKK 476, 2131 i 2132. W tym ostatnim punkcie dobitnie podkreślono: „chrześcijański kult obrazów nie jest sprzeczny z pierwszym przykazaniem, które odrzuca bałwochwalstwo. Istotnie »cześć oddawana obrazowi odwołuje się do pierwotnego wzoru«⁴² i «kto czci obraz, ten czci osobę, którą obraz przedstawia«⁴³. Cześć oddawana świętym obrazom jest »pełną szacunku czcią«, nie zaś uwielbieniem należnym jedynie samemu Bogu. Obrazom nie oddaje się czci religijnej ze względu na nie same jako na rzeczy, ale dlatego, że prowadzą nas ku Bogu, który stał się człowiekiem. A zatem cześć obrazów jako obrazów nie zatrzymuje się na nich, ale zmierza ku temu, kogo przedstawiają⁴⁴” (KKK 2132).

Autorzy *Katechizmu Kościoła katolickiego* zwracają uwagę na związek między prawdą, pięknem i sztuką sakralną (KKK 2500–2503), podkreślając szczególne znaczenie dzieł o tematyce religijnej: „Sztuka sakralna jest prawdziwa i piękna, gdy przez swoją formę odpowiada swojemu właściwemu powołaniu, jakim jest ukazywanie i uwielbienie, w wierze i adoracji, transcendentnej tajemnicy Boga, niewidzialnego, najwyższego piękna Prawdy i Miłości, objawionego w Chrystusie, »który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty« (Hbr 1, 3), w którym »mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała« (Kol 2, 9). To duchowe piękno odzwierciedla się także w Najświętszej Maryi Dziewicy, w Aniołach i Świętych. Prawdziwa sztuka sakralna prowadzi człowieka do adoracji, modlitwy i miłowania Boga Stwórcy i Zbawiciela, Świętego i Uświęcającego” (KKK 2502).

W numerach 1159–1162 *Katechizmu* ukazany jest sens świętych obrazów, uzasadnienie ich obecności w przekazie i umacnianiu wiary oraz związek z gło-

⁴¹ „Świat: biorąc za punkt wyjścia ruch i stawanie się, przygodność, porządek i piękno świata, można poznać Boga jako początek i cel wszechświata. Święty Paweł stwierdza w odniesieniu do pogan: »To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła« (Rz 1, 19–20, por. Dz 14, 15.17; 17, 27–28; Mdr 13, 1–9). Święty Augustyn mówi: »Zapytaj piękno ziemi, morza, powietrza, które rozprzestrzenia się i rozprasza; zapytaj piękno nieba... zapytaj wszystko, co istnieje. Wszystko odpowie ci: Spójrz i zauważ, jakie to piękne. Piękno tego, co istnieje, jest jakby wyznaniem (*confessio*). Kto uczynił całe to piękno poddane zmianom, jeśli nie Piękny (*Pulcher*), nie podlegający żadnej zmianie?« (Augustyn, *Sermones*, 241, 2: PL 38, 1134)”.

⁴² Bazyl z Cezarei, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 146.

⁴³ Sobór Nicejski II: DS 601; por. Sobór Trydencki: DS 1821–1825; KL 126; KK 67.

⁴⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1975, II–II, 81, 3, ad 3.

szonym słowem, z chrześcijańską liturgią, modlitwą (por. KKK 2691) oraz rozmyślaniami (KKK 2705). Do tych wypowiedzi nawiązują autorzy *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*: „Cześć dla świętych wizerunków należy (...) do istoty katolickiej pobożności. Potwierdzeniem tego jest wielkie dziedzictwo artystyczne, odkrywane ciągle w kościołach i sanktuariach”⁴⁵. Powołując się na wypowiedzi Soboru Nicejskiego II i Soboru Trydenckiego, „przypomina się także konieczny rygor w ikonografii Kościoła (por. KL 124–135) uwzględniający wyrażanie prawd wiary i ich hierarchię, piękno i jakość”⁴⁶. Religijne wizerunki umieszczane w świątyniach, a więc przeznaczone do kultu publicznego (por. KPK 1188), nie mogą być inspirowane pobożnością prywatną, nie mogą być banalne i wprowadzać w błąd⁴⁷. W dokumencie mocno podkreślono, że cześć dla świętych wizerunków, w tym także obrazów, jeśli nie pochodzi z jasnej wizji teologicznej, może prowadzić do dewiacji. Konieczny jest więc przekaz wiernym nauczania Kościoła o kulcie świętych wizerunków (por. KKK 1159–1162)⁴⁸. Święte wizerunki są „ikonograficznym językiem orędzia ewangelicznego, w którym obraz i objawione słowo wzajemnie się oświecają” „świętymi znakami” oznaczającymi Chrystusa i świętych, w których został uwielbiony (por. KKK 1161), „pamiętką naszych świętych braci”, „pomocą w modlitwie”, „bodźcem do naśladowania świętych” oraz „formą katechezy”⁴⁹. Obrazy więc mają swoje miejsce w wyrażaniu wiary i czci wobec Boga, a także w przekazie wiary kolejnym pokoleniom. Chodzi tu zarówno o wiarę przepowiadaną, wyznawaną, jak i celebrowaną⁵⁰.

Współcześnie o pięknie mówi się coraz częściej w kontekście nowej ewangelizacji. W dokumencie *Instrumentum laboris*, przygotowanym przed XIII Zwyczajnym Zgromadzeniem Ogólnym Synodu Biskupów, napisano: „Nowa ewangelizacja powinna starać się ukierunkować wolność ludzi, mężczyzn i kobiet, na Boga, źródło dobra, prawdy i piękna”⁵¹. Synod powinien się zastanowić nad

⁴⁵ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003, 18.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, 239.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. J. Castellano Cervera, *Iconografia – iconologia*, w: M. Sodi, A.M. Triacca (red.), *Dizionario di omiletica*, Torino–Bergamo 1998, s. 698; R. Knapiński, *Fenomen obrazów kultowych w kulturze chrześcijańskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 4 (1999), s. 395.

⁵¹ Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris*, Watykan 2012, s. 69.

tym, jak prowadzić katechezę, która byłaby integralna, organiczna, która przekazywałaby w sposób nienaruszony istotę wiary, a zarazem była w stanie przemówić do współczesnych ludzi w ramach ich kultur, wsłuchując się w ich pytania, ożywiając w nich poszukiwanie prawdy, dobra, piękna⁵².

Zagadnienie piękna pojawia się także w kontekście dyskusji na temat wzajemnej relacji wiedzy i wiary. W wypowiedziach zebranych przed synodem przypomniano o roli sztuki i piękna jako miejsca przekazu wiary. „Motywy tego przypomnienia zostały wyjaśnione w sposób szczegółowy, zwłaszcza przez te Kościoły, które, silne swą tradycją, jak wschodnie Kościoły katolickie, potrafiły zachować bardzo ścisłą relację w dwumianie wiary i piękna. W tradycjach tych relacja między wiarą i pięknem nie jest jedynie aspiracją estetyczną. Przeciwnie, jest postrzegana jako istotne źródło służące świadectwu wiary i rozwojowi wiedzy, która byłaby rzeczywiście »integralną« służbą całości bytu człowieka. To poznanie inspirowane przez piękno pozwala, jak na przykład w liturgii, podjąć rzeczywistość widzialną w jej oryginalnej roli objawienia powszechnego zjednoczenia, do którego człowiek jest powołany przez Boga. Trzeba zatem, by ludzka wiedza została na nowo połączona z mądrością Bożą, czyli z wizją stworzenia, którą ma Bóg, i która za pośrednictwem Ducha i Syna znajduje się w stworzeniu. W chrześcijaństwie należy pilnie zachować tę pierwotną rolę piękna. Nowa ewangelizacja ma w tym względzie ważną rolę. Kościół uznaje, że istota ludzka nie żyje bez piękna. Dla chrześcijanina piękno znajduje się wewnątrz tajemnicy paschalnej, w przejrzystości rzeczywistości Chrystusa”⁵³.

W oficjalnym nauczaniu Kościoła można odnaleźć ponowne dowartościowanie piękna jako drogi prowadzącej do spotkania z Bogiem. Warto przypomnieć, że już w starożytności pytano, co jest pierwsze: piękno czy prawda. Odnosząc tę kwestię do różnych dzieł sztuki, rozróżniano dwa porządki: ontyczny i poznawczy. W porządku ontycznym, zastanawiając się nad określonym dziełem sztuki i motywem jego powstania, należałoby mówić raczej o prymacie prawdy nad pięknem. Przykładowo: artysta malarz dla przekazania danej prawdy teologicznej posługuje się językiem sztuki i jej piękna. Wytworzone przez niego piękno jest blaskiem prawdy. Z kolei od strony poznawczej, od strony podmiotu, można mówić o prymacie piękna nad prawdą. Piękno, mając siłę oddziaływania, pociąga odbiorcę od piękna ku prawdzie. Tak więc doświadczenie odbioru

⁵² Tamże, 104.

⁵³ Tamże, 157.

posiada najpierw charakter estetyczny, a dopiero później religijny. W określonym momencie dokonuje się transpozycja doświadczenia estetycznego w religijne⁵⁴. Takie przeniesienie doświadczeń estetycznych na płaszczyznę religijną, takie spotkanie z pięknem, które powiedzie myśl ku Pięknemu ostatecznemu, jest jednym z zadań współczesnej teologii, także w jej praktycznym wymiarze⁵⁵.

4. Katechetyczno-pastoralne inspiracje teologii piękna

Teologia piękna jako przedmiot swego zainteresowania przyjmuje, jak pisze K. Klauza, „ontologiczne podstawy i po-(i)-etyczną potencjalność orzekania o nim”: „Teologia współczesna podejmuje refleksję nad pięknem, by odkryć tajemnicę jego natury przy wykorzystaniu Objawienia Bożego, samoświadomości Kościoła powszechnego i osobowego zaangażowania najbardziej duchowych możliwości (umysłu serca i wrażliwości) każdego wierzącego. Chodzi bowiem o uświadomiony akt dyskursywnego rozpoznania piękna, jego kategoryzację i podatność na osobową *katharsis*, jaką kontakt z pięknem wywołuje w człowieku. Można bowiem być świadkiem piękna obiektywnego, a nie umieć go rozpoznać lub nie być w stanie zinterioryzować jego oddziaływania. Dlatego oprócz wiedzy o pięknie (filozofia piękna, historia sztuki) dla estetyki teologicznej ważne stają się także sprawności duchowe, habitualne dyspozycje do »korzystania« z piękna w budowaniu swej osobowości (*in termino* – świętości). Ponadto oprócz intelektualnego poznania natury piękna dla teologii współczesnej – a zwłaszcza jej estetyki – istnieje problem formalno-poznawczy, zagadnienie metod, języka, doświadczenia teologicznego w obszarze piękna, dla których pomocne okazują się m.in. rozwój współczesnej hermeneutyki teologicznej (w tym biblijnej), badania lingwistyczne, wspólne metody badawcze z historią i teorią sztuki, osiągnięcia kulturologii, postęp w zakresie badań psychologii i estetyki”⁵⁶.

Jak dobitnie podkreślają G. Ravasi i M.I. Rupnik, „piękno jest także środowiskiem, w którym teologia wezwana do pracy wewnątrz pewnej interdyscyplinarności i interkulturowości ma spleść wszystko to, co prowadzi do znajomości

⁵⁴ K. Wolsza, *Ikona i doświadczenie religijne. Próba analizy fenomenologicznej*, w: M. Lis, Z. Solski (red.), *Ikony Niewidzialnego*, Opole 2003, s. 31–32; por. W. Kawecki, *Teologia piękna...*, s. 20.

⁵⁵ Por. M.I. Rupnik, T. Špidlik, *Teologia pastoralna*, Kraków 2010, s. 414–432.

⁵⁶ K. Klauza, dz. cyt., s. 49–50.

Chrystusa i wolnego przyłgnięcia do Niego. Teologia tak ukierunkowana jest zdolna do czerpania z całej mnogości doświadczeń ludzkich, czyniąc je bogactwem wcielenia, przemianą kultur w Chrystusie, w historii zbawienia, przyznając tejże rzeczywistości zdolność wzbudzania, ukierunkowywania osób i nadawania im egzystencjalnego znaczenia. (...) piękno stanowi platformę działania, myślenia, odczuwania, tworzenia (...) piękno wymaga wizji teologicznej, spójności nauki, poznania i kultury na rzecz bytu jako osoby, przyjmując ją z całym jej spektrum: kruchością stworzenia, grzesznością, zranieniami, aż do wspaniałości nowego stworzenia w Chrystusie. Piękno realizuje się w Duchu Świętym, jest więc apelem do teologii, aby odczytywać Trójcę Świętą, Chrystusa, Ducha Świętego, Kościół, życie duchowe w innym kluczu niż ten, do którego przyzwyczailiśmy się w ostatnich wiekach, czyli usytuowanych między czystą myślą filozoficzną a metodologią nowoczesnych nauk. Jest to mocne wyzwanie dla liturgii i pracy duszpasterskiej. Liturgia jest w istocie łącznikiem w relacjach między pięknem a teologią, będąc miejscem, w którym celebruje się jedność życia, miejscem prowadzącym do jedności myśli przez wolność refleksji, nadającym kryteria i smak tej jedności. Duszpasterstwo, mające za zadanie przekazywanie wiary, troskę o ludzi, głoszenie zbawienia, jest prawdziwe jedynie wówczas, gdy jest piękne, i nie może ograniczać się do pozostawiania małym poletkiem między różnymi dyscyplinami teologicznymi⁵⁷.

Jak przekonuje W. Kawecki, obecnie teologia powinna szukać takiej formy wyrazu prawdy objawionej, która – pozostając wierna Tradycji – będzie otwarta na trudny dialog z kulturą współczesną. Jedną z możliwych dróg uprawiania teologii jest odkrywanie wiary przez kategorię piękna. Piękno mimo „chaosu gustów, adoracji brzydoty, hołdowania kiczowi” jest czymś szeroko pożądanym. W specyficznym relatywizmie estetycznym należałoby ustalić jakieś podstawowe kanony decydujące o tym, co naprawdę jest piękne i co, z teologicznego punktu widzenia, może być rozpatrywane jako apogeum piękna. Droga piękna (*via pulchritudinis*) nie może pozostać wyłącznie historyczną metodą teologii, ale – idąc między innymi za myślą H.U. von Balthasara – winna być wciąż na nowo odkrywana i realizowana. Bóg jako piękno może być ukazywany w teologii w aspekcie estetycznym, poznawczym i ontologicznym. Piękno na nowo powinno być odkryte jako kategoria duchowa, niezniszczalna i niezależna od zmieniających się czynników zewnętrznych. Człowiek potrzebuje tak rozumianego piękna, czego

⁵⁷ G. Ravasi, M.I. Rupnik, dz. cyt., s. 84–85.

dowodem jest cała kultura duchowa i materialna. W takim znaczeniu piękno jest imieniem Boskim, bo Bóg jest Pięknem, Dobrem i Prawdą. Człowiek, dążąc do piękna, dąży w konsekwencji do Boga. Jego powołaniem jest stawać się obrazem Boga, a więc między innymi odkrywać piękno w sobie i wokół siebie, i to piękno według swych możliwości urzeczywistniać⁵⁸.

W poszukiwaniu Boga za sprawą piękna należy wyjść od podstawowej prawdy, że Bóg, będąc doskonały, jest także w pełni piękny, więcej – Bóg jest pięknem i pozwala nam uczestniczyć, przemawia do ludzi w swoim pięknie. W dziele stworzenia wszystko było dobre-piękne, w dziele zbawienia Ten, który jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15), dał wyraz najpiękniejszej epifanii miłości. Piękno, jak podkreśla W. Kawecki, przemawiając przez nasze zmysły, wyraża to, co niewidzialne, trudno uchwytnie, niekiedy nieosiągalne dla ludzkiego umysłu. Przechodzi od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, aby tworzyć formę idealną dla przedstawiania ujmowanej rzeczywistości. Metafizyczna natura sztuki jest zatem teologią piękna. Jest to jedna z dróg współczesnej teologii, z tym jednak założeniem, że nie chodzi o powszechnie widoczną pod wpływem kultury postmodernistycznej próbę estetyzacji każdej formy wiary, nadanie wymiaru estetycznego bazującego na czystej sferze wrażliwości czy odkrywanie piękna jako wartości w odniesieniu do życia i kultury. Nie chodzi także o ukazanie historyczno-artystycznych korzeni wiary chrześcijańskiej (choć przecież ich nie brakuje!), lecz – o wiele bardziej – o uświadomienie sobie konkretnej możliwości otwarcia się na piękno, które ma moc zbawczą, bo zawiera się w Odwiecznym Pięknie. Piękno, będąc rzeczywistością nie tylko metafizyczną, ale i egzystencjalną, pozwala rozwijać się światłu prawdy i znajduje dopełnienie w miłości. Teologia zajmuje się pięknem, by móc objawiać prawdę miłości zbawczej. Nie sposób kochać czegoś, co nie jest piękne. W tym sensie chodzi o znalezienie w pięknie duchowego fundamentu, który prowadzi do dobra, a w konsekwencji – do świętości. Chodzi o zbudowanie głębokiej relacji do piękna i duchowego doświadczenia, o pojmowanie piękna jako integralnego elementu życia ludzkiego, o realizację Chrystusowego wezwania: „Tak niech wasze światło jaśnieje przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre (piękne) uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5,16)⁵⁹.

⁵⁸ Por. W. Kawecki, *Teologia piękna...*, s. 52–54.

⁵⁹ Por. tamże, s. 54–55.

Teolog więc, mówiąc o Bogu, mówi o pięknie, bo Bóg jest pięknem. Rozważając piękno obecne w świecie, odsyła do Tego, który jest źródłem i ostatecznym celem piękna. Przez teologię piękna, jaką jest także sztuka, Kościół – jak pisze W. Kawecki – w swoisty sposób głosi orędzie zbawienia. „Droga piękna” jest w stanie dotknąć serc współczesnych ludzi, wyrażając tajemnicę Boga i człowieka, a zarazem stanowiąc narzędzie dialogu z tymi, którzy są gotowi przez piękno odkryć bogactwo Ewangelii Chrystusa⁶⁰. *Via pulchritudinis*, wychodząc od doświadczenia spotkania z pięknem, staje się współcześnie uprzywilejowanym sposobem ewangelizacji, zwłaszcza dla tych, którzy nie chcą akceptować Kościoła i jego nauczania. „Droga piękna”, mimo obecnego w świecie grzechu, może doprowadzić do spotkania z Bogiem. Piękno w takiej perspektywie nie jest już traktowane wyłącznie redukcjonistycznie – jako przyjemność zmysłowa czy umysłowa, lecz jako wartość uniwersalna, związana z transcendencją. Percepcja takiego piękna domaga się jednak edukacji i odkrywania jego relacji do dobra i prawdy⁶¹. Takie działanie w ramach katechezy staje się jest swoistą „preewangelizacją poprzez sztukę”⁶².

Jak pisze T. Dzidek, „sztuka i wiara wyprowadzają nas z naszego świata i prowadzą w nieznanne, w nowe przeżycia. Sztuka religijna wyprowadza ku transcendencji – nieskończoności, która jest tajemnicą”⁶³. Co więcej, nawet sztuka pozornie niereligijna może uwrażliwiać na transcendencję, budzić wiarę. Ta możliwość sztuki wynika stąd, że budzi różne istotne doświadczenia, doprowadza do metafizycznych pytań i otwiera na nowe poszukiwania. „Ten symboliczny potencjał sztuki jest dla teologa nie do przecenienia w sytuacji, kiedy »sprawa Boga« staje się zupełnie obojętna dla coraz szerszych kręgów społeczności Zachodu”⁶⁴.

⁶⁰ Warto przypomnieć, że Papieska Rada ds. Kultury w 2006 roku zaproponowała temat refleksji nad „drogą piękną” jako skutecznym sposobem ewangelizacji oraz narzędziem dialogu z niewierzącymi – por. Papieska Rada ds. Kultury, *La Via pulchritudinis, cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_plenary-assembly_final-document_it.html (5.05.2013).

⁶¹ W. Kawecki, *Teologia piękna...*, s. 56–57.

⁶² E. Zarosa, *Preparatio evangelica. Preewangelizacja poprzez sztukę – na przykładzie kontemplacji obrazu Vermeera „Dziewczyna z wagą”*, w: P. Mąkosa (red.), *Katecheza ewangelizacyjna. Poszukiwania koncepcji*, Lublin 2010, s. 325.

⁶³ T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013, s. 35.

⁶⁴ Tamże, s. 156.

Współczesna teologia, według W. Kaweckiego, powinna włączyć się w debatę nad rolą obrazu w religii i religijności. Wydaje się, że praktyka znacznie już wyprzedziła refleksję teologiczną. Stawiane dziś pytanie o tak zwane miejsce teologiczne (*locus theologicus*) kultury wizualnej nie może pozostać bez odpowiedzi. Potrzebna jest refleksja nad tym, dlaczego i w jakim zakresie obraz może otwierać na prawdę, odsłaniać technienie Ducha Świętego, który do nas przemawia. Nie mniej istotna wydaje się kwestia, w jaki sposób sztuka obrazu może prowadzić do wiary, choćby przez *via pulchritudinis* – drogę piękna. Z kolei dla badaczy nie teologów ważne jest, jak wiedza teologiczna może wzbogacić współczesną refleksję nad obrazem. Swoiste „oswojenie” świata obrazów przez teologię oraz potrzeba objęcia wizualności zainteresowaniem ze strony teologii, a z drugiej strony otwarcie na badania interdyscyplinarne jest zasadniczym postulatem teologii piękna. Jako taka przedstawia się jako specyficzny rodzaj mediacji, a może lepiej – spotkania wiary i kultury. Wobec piękna człowiek dokonuje wyboru w sposób wolny. Zadaniem teologii piękna jest ukazanie miłości Boga, która szuka odwzajemnienia, a do której dochodzi się poprzez zachwyt nad pięknem, odkrycie Boga, który jest Piękny⁶⁵.

Zakończenie

Piękno powiązane z prawdą, dobrem i miłością – piękno ostateczne, Piękno, którym jest osobowy Bóg, Jezus Chrystus, zbawi ten świat⁶⁶. Piękno, które zbawia, objawia się przede wszystkim w uniżeniu Boga, kiedy cierpienie i śmierć wyraziły miłość darującą się bezinteresownie⁶⁷. Teologia ogołocenia się Boga, teologia krzyża może być rozważana jako teologia piękna. *Ecce homo* jest obrazem człowieczeństwa w jego granicznej formie. Jak wyraził to Izajasz: „Nie miał on wdzięku ani też blasku, aby chciano na niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał” (Iz 53,2), a jednak w ten sposób objawiło się „piękno ukryte”, „piękno paradoksalne” (J. Cottin)⁶⁸. Syn Boży opuszczony na

⁶⁵ Por. W. Kaweckie, *Teologia piękna...*, s. 117–130.

⁶⁶ Por. G. Fighera, *La Bellezza salverà il mondo*, Milano 2009, s. 211–215; W. Kaweckie, *Czy piękno może zbawić? Wokół teologii piękna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2 (2009), s. 201–221.

⁶⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998, 93.

⁶⁸ Por. J. Cottin, *La teologia della croce come teologia dell'immagine*, w: E. Genre, Y. Reda-lié (red.), *Arte e teologia*, Torino 1997, s. 9–16.

krzyżu jest najpiękniejszym z synów ludzkich, a *scandalum crucis* stał się „provokacją do oglądania”⁶⁹. Owszem, piękno Chrystusa ukrzyżowanego nie ma nic ze spokoju, harmonii, błogostanu, lecz tę agonię, cierpienie, osamotnienie motywuje miłość. Ten rodzaj piękna płynący z Kalwarii jest jakby innej kategorii, a jednak historycznie uchwycony przez genialnych malarzy i innych artystów, pozostaje treścią światowych arcydzieł sztuki. Jest to piękno zbawcze, które w miłości ukrzyżowanej zbawia świat. Chrystus jest najpiękniejszym z synów ludzkich, bo posiada pełnię łaski, przez którą Bóg uwalnia człowieka od grzechu, wyzwala go ze zła i przywraca pierwotnej niewinności. Chrystus jest wzorem pięknego życia i prototypem chrześcijańskiej świętości⁷⁰. Teologia piękna nie jest więc jakimś zachwytem nad wspaniałością natury czy sztuki dla nich samych. Jest odkrywaniem piękna w odniesieniu do jego ostatecznego źródła, piękna powiązanego z dobrem i prawdą. Jest nieustannym ukazywaniem Chrystusa i bezgranicznego piękna Jego miłości.

Literatura

- Bal-Nowak M., „*Piękny i dobry*” – *normatywny wzorzec kultury?*, „Estetyka i Krytyka” 7/8 (2004) – 1 (2005).
- von Balthasar H.U., *Chwała. Estetyka teologiczna. I. Kontemplacja postaci*, Kraków 2011.
- von Balthasar H.U., *Wahrheit*, t. 1: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1947.
- Bazyli z Cezarei, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.
- Castellano Cervera J., *Iconografia – iconologia*, w: M. Sodi, A.M. Triacca (red.), *Dizionario di omiletica*, Torino–Bergamo 1998.
- Cottin J., *La teologia della croce come teologia dell’immagine*, w: E. Genre, Y. Redalié (red.), *Arte e teologia*, Torino 1997.
- Draguła A., *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji*, Zielona Góra 2009.
- Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013.
- Figuera G., *La Bellezza salverà il mondo*, Milano 2009.
- Goecke-Seischab M.L., Harz F., *Christliche Bilder verstehen. Themen. Symbole. Traditionen. Eine Einführung*, München 2004.

⁶⁹ M.L. Goecke-Seischab, F. Harz, *Christliche Bilder verstehen. Themen. Symbole. Traditionen. Eine Einführung*, München 2004, s. 112.

⁷⁰ Por. W. Kawecki, *Czy piękno może zbawić...*, s. 64–66.

- Gołaszewska M., *Zarys estetyki*, Warszawa 1984.
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki* (19 listopada 1980), w: tenże, *Wiara i kultura*, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Novo millennio ineunte*, Watykan 2000.
- Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan 1999.
- Kawecki W., *Czy piękno może zbawić? Wokół teologii piękna*, „Studia Theologica Varsoviensia” 2 (2009).
- Kawecki W., *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013.
- Klauza K., *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008.
- Knapiński R., *Fenomen obrazów kultowych w kulturze chrześcijańskiej*, „Roczniki Humanistyczne” 4 (1999).
- Knapiński R., *Sztuka chrześcijańska*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002.
- Kobielus S., *Dzieło sztuki, dzieło wiary. Przez widzialne do niewidzialnego*, Ząbki 2002.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, Poznań 2003.
- Papieska Rada ds. Kultury, *La Via pulchritudinis, cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo*, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20060327_plenary-assembly_final-document_it.html (5.05.2013).
- Paweł VI, *Przesłanie do artystów*, Watykan 1965 [„Znak” 16 (1964) 12].
- Piotrowski E., *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005.
- Pirotte J., *Das Bild – eine Waffe im katechetischen Arsenal oder ein Mittlersystem hin zum Göttlichen? Wykład wygłoszony 16 maja 2002 na Kongresie Europejskiej Ekipy Katechetycznej w Veronie* (mps, archiwum EEC).
- Pyc M., *Chrystus, Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, Poznań 2002.
- Pyc M., *Dramatyczna wizja chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: H.J. Sobeczko, Z. Solski (red.), *Liturgia w świecie widowisk*, Opole 2005.
- Ratzinger J., *La bellezza, la Chiesa*, Castel Bolognese 2005.
- Ratzinger J., *Raport o stanie wiary*, Kraków–Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Rozmowa z P. Seewaldem*, Kraków 2005.

- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Lublin 2012.
- Ravasi G., Rupnik M.I., *Fascynacja pięknem. Między Biblią a teologią*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2012.
- Rupnik M.I., Špidlik T., *Teologia pastoralna*, Kraków 2010.
- Schlier H., *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, t. 2, Freiburg–Basel–Wien 1959.
- Sequeri P., *Arte e religione: cura pastorale e pro getto culturale*, „Teologia” 23 (1998).
- Sobór Watykański II, *Przesłanie do artystów* (8 grudnia 1965), AAS 58 (1966).
- Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris*, Watykan 2012.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, t. 2, Warszawa 2009.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1975.
- Wohlmuth J., *Estetyka religijna/teologiczna*, w: F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii – zjawiska, dzieje, idee*, Warszawa 1997.
- Wolsza K., *Ikona i doświadczenie religijne. Próba analizy fenomenologicznej*, w: M. Lis, Z. Solski (red.), *Ikony Niewidzialnego*, Opole 2003.
- Zarosa E., *Preparatio evangelica. Preewangelizacja poprzez sztukę – na przykładzie kontemplacji obrazu Vermeera „Dziewczyna z wagą”*, w: P. Mąkosa (red.), *Katecheza ewangelizacyjna. Poszukiwania koncepcji*, Lublin 2010.

FIDES EX VISU WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII PIĘKNA

Streszczenie

Artykuł ukazuje szeroki kontekst relacji między wiarą, teologią i pięknem. Chrześcijaństwo, wyrosłe na judaizmie, podjęło niektóre surowe przepisy starotestamentalne. Wśród nich był zakaz tworzenia obrazów, choć został on przez chrześcijan inaczej zinterpretowany. Odwołując się do *Katechizmu Kościoła katolickiego*, należy przypomnieć, że zasadniczą racją powstawania obrazów religijnych, a także posługiwania się nimi w katechezie, jest misterium Wcielenia Jezusa Chrystusa. Ponieważ Słowo stało się ciałem, przyjmując prawdziwe człowieczeństwo, stąd ludzkie oblicze Jezusa może być „przedstawiane” (por. KKK 476). Tę naukę potwierdzały zarówno dawne, jak i współczesne wskazania Kościoła. Artykuł ukazuje, jak rozumiane było piękno w chrześcijańskiej teologii

i jak odnoszone było bezpośrednio do Boga. Często powtarzane zdanie „Piękno zbawi świat” rozumiane jest jednoznacznie i odnosi do piękna samego Jezusa.

Słowa kluczowe: *fides ex visu*, teologia piękna, sztuka, piękno, katecheza, wychowanie religijne, Jan Paweł II, Benedykt XVI, Franciszek, *Lumen fidei*

FIDES EX VISU IN THE CONTEMPORARY THEOLOGY OF BEAUTY

Summary

The article presents a wide context of relations between faith, theology and beauty. Christianity, which raised from a strong tree of Judaism, had to take a clear stand on some legal regulations dominating in the religion of the Israeli. Among them there was also the prohibition of creating images, but Christians justify the possibility to create and use religious art. Referring to the Catechism of the Catholic Church it should be reminded that the main reason for creating religious art and using it also in catechesis is the mystery of the embodiment of Jesus Christ. As Word became flesh, receiving real human nature, the human face of Jesus can be “presented” (cf. CCC 476). This teaching has been confirmed by both former and contemporary directions of the Church. The text shows how beauty has been understood in the Christian theology and how the whole thinking about God directed itself to beauty. The often repeated sentence “Beauty saves the world” is understood unequivocally in Christianity: saving is the beauty of Jesus Himself.

Keywords: *fides ex visu*, theology of beauty, art, beauty, catechesis, religious education, John Paul II, Benedict XVI, Francis, *Lumen fidei*

Translated by ks. Radosław Chałupniak