

Andrzej Kobyliński

Fenomenologia wiary i kultury

Studia Theologica Varsaviensia 42/1, 81-103

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

KS. ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

FENOMENOLOGIA WIARY I KULTURY

Osoba ludzka jest ze swej natury otwarta na kulturę. Człowiek, jako *homo culturalis*, kształtuje siebie i swój świat. Kultura zawiera w sobie to wszystko, co ludzie czynią ze sobą i ze swoim światem oraz co wyrażają, kiedy myślą i mówią. Kulturą jest więc to wszystko, co nie jest naturą. To nie oznacza bynajmniej, że kultura i natura są sferami w jakikolwiek sposób od siebie odseparowanymi. Kultura jest emancypacją człowieka z natury, procesem, który nie może się obyć bez swego fundamentu naturalnego. Podstawowe znaczenie słowa kultura odnosi się do uprawy, do troski o tę naturę, z której kultura się właśnie wyzwała.

Istnieje bardzo wiele różnych definicji kultury. Tym, który definiuje kulturę przeciwstawiając ją naturze, jest H. R. Niebuhr, według którego *kultura jest środowiskiem sztucznym, wtórnym, które człowiek nakłada na to, co naturalne. Obejmuje ono język, przyzwyczajenia, idee, przekonania, zwyczaje, organizacje społeczne, procesy techniczne, wartości*¹. Można także definiować kulturę jako *formę społeczeństwa* (Dawson), *serię atrybutów i produktów społeczności ludzkich* (Kroeber) lub jako *zespół znaczeń i wartości, które informują o rodzaju życia wspólnotowego* (Lonerган)².

Kultura pozostaje w ścisłym związku z wiarą i religią. Należy podkreślić, że relacja wiara-kultura jest relacją konfliktową i pełną napięć. Wiara i różne formy religii przyjmowały często postawę nieufną w stosunku do kultury. Kultura może bowiem dążyć do tego, aby stać się rzeczywistością ostateczną, która deprecjonuje religię, określając ją jako małowartościową i potrzebną jedynie tym, którzy

¹ H. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, London 1948, s. 48.

² Por. B. Mondin, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Milano 1975, s. 200-202.

nie posiadają ducha „sztuki i nauki”. W wielu przypadkach kultura neutralizuje religię i czyni z niej element swego dziedzictwa.

Dla chrześcijańskiej wizji kultury decydujące znaczenie miało przyjście Jezusa Chrystusa na ziemię. Jan Paweł II podkreśla w swoim *Liście do artystów*, że ta podstawowa widzialność Boga w tajemnicy Wcielenia *stanowiła zachętę i wyzwanie dla chrześcijan także na płaszczyźnie artystycznej. Na tej glebie rozkwitło piękno, które właśnie stąd, z tajemnicy Wcielenia, czerpało żywotne soki. Stając się człowiekiem, Syn Boży wniósł bowiem w dzieje ludzkości całe ewangeliczne bogactwo prawdy i dobra, w wraz z nim objawił także nowy wymiar piękna: orędzie ewangeliczne jest nim napelnione po brzegi*³. W ten sposób na jakże żyznej glebie orędzia ewangelicznego rodzi się sztuka chrześcijańska: malarstwo, poezja, muzyka sakralna, architektura.

Pytanie o charakter relacji wiara-kultura jest jednym z podstawowych tematów starej dyskusji między myślą katolicką a myślą protestancką. Myśliciele katoliccy i protestanccy, wychodząc od odmiennych założeń filozoficznych i teologicznych, proponują różne sposoby rozwiązania tej kwestii. W latach 20. minionego wieku wypowiedzieli się na ten temat najważniejsi przedstawiciele obu obozów.

DIALEKTYKA MYŚLI PROTESTANCKIEJ

W świecie protestanckim teorią najczęściej wyznawaną odnośnie do relacji wiara-kultura była teza o niezgodności. Jej najbardziej znanym głosicielem był K. Barth. Jego opinia wyraża się w powiedzeniu: *Bóg jest Bogiem a świat jest światem*. Jest to stanowisko głoszące radykalną niezgodność między chrześcijaństwem a kulturą. Teolog szwajcarski wychodzi od przesłanek dualistycznych i antyanalogicznych, podkreślając znaczenie teorii separacji. W konsekwencji mówi o nieskończonej różnicy jakościowej między Bogiem a kulturą, światem i historią. Barth chce uznać Boga jako Boga i rozważyć możliwość teologii „albo-albo”: albo Bóg, albo reszta.

Zgodnie z tą koncepcją dwa światy są od siebie oddzielone w sposób radykalny. Syntetyczne sformułowanie tego stanowiska

³ Jan Paweł II, *List do artystów*, nr 5.

znajdujemy w książce *Römerbrief* (1922), w której szwajcarski teolog twierdzi, iż Ewangelia nie musi ani szukać konfliktu religii i różnych wizji świata, ani też nie musi uciekać przed nim. Nie jest ona prawdą obok wielu innych prawd, ale kwestionuje wszystkie inne prawdy. Nie potrzeba ani apologetyki, ani troski o zwycięstwo Ewangelii. *Dobra Nowina* – pisze Barth – *nie potrzebuje obrony i wsparcia, przeciwnie – broni i wspiera tych, którzy jej słuchają i ją głoszą*⁴.

Szwajcarski teolog prezentuje podejście dialektyczne głęboko zakorzenione w myśli protestanckiej. Zgodnie z tym paradygmatem nie ma żadnej ciągłości między niebem i ziemią, między Bogiem a człowiekiem. Wyjątkowym autorytetem cieszy się słowo Hegla, w której teza i antyteza znajdują pojednanie w syntezie. Przeciwnie, dialektyka szwajcarskiego teologa głosi, że istnieją przeciwstawne bieguny, między którymi nie ma mowy o jakiegokolwiek zgodzie i harmonii. W perspektywie teologii dialektycznej, z jednej strony, mamy nieskończoność, wieczność i łaskę, z drugiej – skończoność, czas i grzech. Bóg jest „całkowicie Inny” (*ganz Anderes*). Między Bogiem a człowiekiem jest obszar pustynny, sfera polarna, ponieważ istnieje między nimi – jak mówił Kierkegaard – „nieskończona różnica jakościowa”. Człowiek nie może poznać Boga. Jest tylko jeden kierunek, ten z góry na dół, od Boga do świata, ale nie odwrotnie. *Finitum non capax infiniti!*

Teologia Bartha jest przede wszystkim świadectwem wyjątkowości Boga i Jego niezgłębionej tajemnicy. Między Bogiem a człowiekiem nie ma ciągłości ani żadnego punktu zaczepienia. Szwajcarski teolog podkreśla niepodobieństwo tych dwóch światów, ale przecież jest także podobieństwo między Bogiem a człowiekiem. Barth zdecydowanie odrzuca kategorię analogii. Jego największy błąd polega na tym, że w sposób tylko częściowy dotyka boskości Boga, którą poznajemy w Jezusie Chrystusie. W Nim nie jest obecny Bóg daleki i obcy temu wszystkiemu, co ludzkie, ale Bóg bliski i solidarny.

Należy podkreślić, że Barth głosił teorię niezgodności między Bogiem i światem, między wiarą i kulturą, jedynie w pierwszym

⁴ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Milano 1962, s. 11.

okresie swojej twórczości związanym z teologią dialektyczną. W drugim okresie dokonał autokrytyki, publikując w 1956 roku książkę *Die Menschlichkeit Gottes*. Wyznał w niej, że popełnił błąd opowiadając się za tezą o absolutnym rozłamie między Bogiem i światem.

W kręgach katolickich lat 20. ubiegłego stulecia stanowiska zbliżone do koncepcji szwajcarskiego teologa prezentowali tzw. katolicy krytyczni (W. Dirks, Ph. Funk, Th. Haecker, E. Michel), którzy – odwołując się do Kierkegaarda i dystansując się od teologii dialektycznej – akcentowali niepodobieństwo między wiarą a kulturą. Katolicy krytyczni postulowali jasne oddzielenie wiary od kultury i opowiedzieli się przeciw jakiegokolwiek formie katolicyzmu kulturowego (*Kulturkatholizismus*). Pierwsze opracowanie zagadnienia relacji wiara-kultura z perspektywy tej grupy myślicieli znajdujemy w książce Th. Haeckera *Christentum und Kultur* (1923)⁵. Jego zdaniem relacja wiara-kultura opiera się na istocie chrześcijaństwa, zgodnie z którą istnieje zasadnicza rozbieżność między tymi dwoma rzeczywistościami.

Chrześcijaństwo – pisze Haecker – może animować kulturę, może ją penetrować, uduchawiać, oczyszczać, klarować. Chrześcijaństwo może wnieść kulturę – córkę duchów stworzonych – ponad siebie samą, w górę aż do Ducha niestworzonego, wiecznego, absolutnego i aż do jego piękna. Wszystkie dzieła tak natury jak kultury nie są nigdy bezpośrednio dziełami chrześcijaństwa i jego ducha, którym jest Duch Święty, ale są dziełami potęgi natury i ducha ludzkiego, które zawsze pozostają stworzeniami Boga. Nie ma kultury chrześcijańskiej w tym sensie, jak istnieje kultura grecka, rzymska, germańska⁶. W tej perspektywie wiara ma zawsze pierwszeństwo i nie jest nigdy w sposób wyłączny związana z określoną kulturą.

KATOLICYZM KULTUROWY

Podczas gdy „katolicy krytyczni” lat 20. ubiegłego wieku podkreślili ścisły rozdział między wiarą i kulturą, katolicy konserwatywni i bliscy mentalności katolicyzmu kulturowego (K. Adam,

⁵ Por. A. Knoll, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, Paderborn 1993, s. 227.

⁶ Th. Haecker, *Christentum und Religion*, München 1927, s. 47-48.

K. Eschweiler) próbowali doprowadzić te dwie rzeczywistości do jedności możliwie najgłębszej. Adam i Eschweiler postawili pytanie o relację wiara-kultura w kontekście starego pytania o relację łaska-natura. Uznając prawdziwość powiedzenia *gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*, zaproponowali rozumienie natury jako rzeczywistości, która zawsze oczekuje udoskonalenia ze strony łaski. W ten sposób zostaje dowartościowana kultura, która w swojej głębi pozostaje w relacji do rzeczywistości łaski⁷.

Wizję relacji wiara-kultura podobną do koncepcji Adama i Eschweilera wypracował także E. Przywara. W odróżnieniu od Adama i Eschweilera, Przywara mniej podkreśla ścisły związek metafizyczny między naturą i łaską, a bardziej zwraca uwagę raczej na samowystarczalność i kompletność natury. W tej perspektywie łaska jest rozumiana jako akt zupełnie wolny ze strony Boga, umieszczony w kontekście Krzyża i historii zbawienia, w żaden sposób niemożliwy do osiągnięcia na drodze naturalnej.

Filozofia Przywary jest filozofią biegunów, z wyraźnym odniesieniem do Newmana i Guardiniego. System biegunów nie jest zamknięty, ale otwarty na Boga. Biegunowość w wydaniu Przywary nie polaryzuje działania typowego dla Boga z działaniem charakterystycznym dla stworzeń. Biegunowość jako jedność w napięciu prowadzi w stronę tajemnicy. Na miejsce antynomii: *albo Bóg ponad nami, albo Bóg w nas*, Przywara proponuje formułę: *Bóg ponad nami i w nas*, która znajduje swoje opracowanie teoretyczne w jego najważniejszej i najbardziej znanej doktrynie, tzn. w doktrynie zwanej *analogia entis*. Niemiecki jezuita wprowadza wyrażenie *analogia entis* do swojej filozofii religii i metafizyki jako narzędzie katolickiego sposobu myślenia. Przywara sprzeciwia się duchowi swojej epoki, zdominowanej przez protestancką koncepcję tzw. wyłącznego działania Boga, zawartej w formule: *Bóg sam jest wszystkim*. Niemiecki jezuita poddaje to stanowisko ostrej krytyce, ponieważ rodzi ono prawdziwą przepaść między Stwórcą a stworzeniem. W konsekwencji Bóg staje się nieosiągalny, a świat staje się zupełnie pozbawiony Jego obecności.

Zdaniem niemieckiego jezuita wszystkie drogi, które biorą swój początek od Reformacji, prowadzą albo do panteizmu, albo do teo-

⁷ Por. A. Koll, s. 231.

panizmu – *Bóg sam jest wszystkim*. W trudnym dialogu z myślą protestancką Przywara daje odpowiedź katolicką na pytanie o relację Stwórcy-stworzenie, formułując swoją doktrynę *analogia entis*, którą Barth nazywał wymysłem Antychrysta przyjętym przez katolików. Doktryna ta podkreśla podobieństwo między Stwórcą a stworzeniem, nie zapominając jednak o tym, że w jakiegokolwiek formie podobieństwa między Stwórcą a stworzeniem elementem decydującym jest niepodobieństwo, które zawsze jest większe⁸.

Dzięki *analogia entis* można mówić o Bogu jako Bycie, który jest pośród stworzenia i jednocześnie ponad nim, zachowując w ten sposób wolność Stwórcy i samodzielność stworzenia. Między Stwórcą a stworzeniem istnieje relacja dwóch biegunów, które, z jednej strony, są w jedności, z drugiej – pozostają w pewnym napięciu. Zasada *Deus semper maior* zabezpiecza wielkość i wyjątkowość Boga w stosunku do stworzeń. Bez *analogia entis* albo Bóg jest wywyższony, a rzeczy pozbawione swego znaczenia, albo stworzenie zostaje ubóstwione w nierzeczywistym panteizmie.

ROMANO GUARDINI

Jednym z ważnych głosów w dyskusji na temat relacji wiara-kultura jest refleksja niemieckiego filozofa i teologa Romano Guardiniego. Wydaje się, że w swoich pierwszych książkach myśliciel z Monachium był bliższy pozycji Adama i Eschweilera niż Przywary. Być może tłumaczy to fakt, że w tamtym czasie pozostawał on pod dużym wpływem katolicyzmu kulturowego. Z czasem jednak, szczególnie dzięki pismom Kierkegaarda, Guardini zbliżył się do stanowiska niemieckiego jezuitę⁹.

W perspektywie Guardiniego kultura pozostaje w opozycji do natury. Podczas gdy natura oznacza to, co jest obecne samo z siebie, bez pomocy człowieka, kultura jest tym, co człowiek czyni, tworzy i określa. Jeśli natura oznacza punkt wyjścia, kultura stanowi punkt dojścia. Ruch życia toczy się od natury w kierunku kultury. Natura i kultura pozostają między sobą w głębokiej relacji: żąd-

⁸ Por. B. Gertz, *Erich Przywara (1889-1972)*, w: E. Coreth – W. M. Neidl – G. Pfligersdorffer (Red.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, t. II, Roma 1994, s. 660-662.

⁹ Por. A. Knoll, s. 234.

nego z tych pojęć nie można wyprowadzić z drugiego ani też nie można odłączyć tych rzeczywistości od siebie. Tak jak kultura nie może być wyprowadzona z natury i nie może istnieć samodzielnie, tak też i natura nie może być stworzona przez kulturę. Zdaniem niemieckiego myśliciela kultura to *całokształt tych wartości, jakie wytwarza twórcza, kształtująca, porządkująca moc ludzka: wiedza, sztuka, ustawy społeczne itd. Ten skarbiec prawd, instytucji, czynności duchowych, które Bóg przekazał ludziom przez swoje Objawienie, kultura ma za zadanie wytrwałą pracą stworzyć, wydobyć jego zawartość i zastosować do życia w jego różnorodnych formach*¹⁰.

Napięcie natura-kultura nie jest fenomenem, który człowiek spotyka w trakcie rozwoju procesu historycznego, ale rzeczywistością, która należy do stanu pierwotnego ludzkiej egzystencji i jest plastycznie przedstawiona w obrazie raju. Raj jest wyrazem stanu, w którym człowiek pozostaje w harmonii z Bogiem i – w konsekwencji – w harmonii z samym sobą i z rzeczami. Ten stan harmonii jest równocześnie stanem kulturowym, ponieważ zakłada Boży program tworzenia kultury i panowania nad światem. W ten sposób Guardini odrzuca interpretacje raju proponowane przez oświecenie i romantyzm, zgodnie z którymi raj miał być tylko pierwszą fazą egzystencji, w której człowiek był jeszcze bytem całkowicie naturalnym¹¹. Napięcie natura-kultura tworzy tło metafizyczne losu ludzi w niektórych utworach Hölderlina. W opinii niemieckiego poety jedność natury i kultury jest przedstawiona w sposób doskonały przez antyczną Grecję, wcieloną historycznie w mieście Ateny oraz w formie ludzkiej w postaci Diotymy¹².

CZŁOWIEK I KULTURA

Autentyczna kultura opiera się na zdolności ludzkiego ducha, aby wyzwolić się z powiązań z naturą i znaleźć się na zewnątrz niej. Człowiek nie jest nigdy bytem naturalnym, ale osobowym. Człowiek-osoba ma nie tylko prawo zachować dystans wobec świata rzeczy, ale także

¹⁰ R. Guardini, *O duchu liturgii*, Kraków 1996, s. 68.

¹¹ Por. tenże, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, Mainz – Paderborn 1993, s. 1194-1195.

¹² Por. tenże, *Hölderlin. Immagine del mondo e religiosità*, t. I, Brescia 1995, s. 499.

obowiązek „oddalenia się” od świata, który go otacza. Tworząc kulturę, człowiek realizuje to prawo-obowiązek. W ten sposób kultura staje się eliminowaniem oczywistości bycia pośród rzeczy¹³. *Człowiek – zauważa Guardini – nie wyczerpuje się w naturze, ale jest w niej i zarazem poza nią. Jego miejsce ontologiczne jest zarazem granicą natury. To jego bycie na granicy realizuje się w akcie kulturowym. Przesłanką do tego wszystkiego jest duch. To duch znajduje się na granicy, udziela punktu oparcia, czyni możliwym postawienie się na zewnątrz natury*¹⁴.

Kultura zaczyna się nie od kroczenia w stronę rzeczy, ale tam, gdzie człowiek się od nich oddala. Poznawanie, wartościowanie, decydowanie, kształtowanie i tworzenie zakłada zawsze ów dystans, który czyni możliwym wolność ducha. Możliwość wyjścia ze świata natury należy do istoty człowieka. W czystym stanie natury nie byłoby żadnego spotkania ze światem. Jediną możliwą rzeczą byłoby poruszanie się w obrębie natury i życie w niej. Pierwszy krok prawdziwie ludzki to wycofanie się z natury, oddalenie się od rzeczy. W ten sposób tworzy się dystans między człowiekiem a naturą. Dystans i duch są dwoma pojęciami zależnymi od siebie. Dystans, z jednej strony, tworzy przestrzeń wolności ducha, ale z drugiej – nie ma dystansu bez ducha; właśnie duch, zdolny do poznania prawdy, pytając, oddziela człowieka od jego świata.

Sfera kultury to świat, który człowiek tworzy pośród natury i w którym żyje. To oznacza, że kultura może być określona jako *całość tego wszystkiego, co człowiek czyni z tego, co jest mu dane w sposób naturalny: poznając, zajmując stanowisko, działając, tworząc; w bycie otaczających rzeczy, w innych ludziach, w sobie samym*¹⁵. Kultura rodzi się z życia człowieka oraz z intymnej więzi z naturą. Jest ona także przekroczeniem natury, oddzieleniem się od niej. Kultura zakłada oderwanie się od natury, ale nie może to być oderwanie totalne. Między kulturą i naturą istnieje raczej napięcie relacji oderwanie-jedność.

¹³ Por. tenże, *Riflessioni sul rapporto tra cultura e natura*, w: *Natura – Cultura – Cristianesimo*, Brescia 1983, s. 163.

¹⁴ Tenże, *Ansia per l'uomo*, t. I, Brescia 1968, s. 17.

¹⁵ Tenże, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, w: *Natura – Cultura – Cristianesimo*, s. 118. *Von hier aus gesehen, bedeutet die Kultur die Wachheit, Intensität, Vielheit, Feinheit, mit welcher ein Mensch auf die Wertfülle des Daseins antwortet – aber auch die Sicherheit, mit welcher er sich in dieser Wertfülle des Daseins nicht verliert, sondern fähig ist, eine charakteristische, sein Leben tragende Auswahl zu treffen und festzuhalten* (tenże, *Ethik*, s. 18).

W rzeczywistości nie ma kultury „czystej”, podobnie jak nie istnieje natura rozumiana jako „czysty” materiał dla kultury. Stan działalności kulturalnej jest przeciwnym biegunem stanu naturalnego. Guardini przypomina, że możliwości działania wyzwolone przez naturę muszą być wpisane w porządek moralny i osobowy. Prawdziwa kultura ma swoje korzenie nie w wiedzy, ale w bycie. W konsekwencji tworzenie kultury musi respektować istotę rzeczy. Nie ma prawdziwej kultury bez zdolności poznania prawdy bycia, bez działania zgodnego z porządkiem bytu¹⁶.

Zdaniem niemieckiego myśliciela ostatecznym fundamentem kultury nie jest nauka, jak chcieli pozytywiści i neopozytywiści. Nie jest nim filozofia, jak proponowali idealiści i neohegliści, ani też ekonomia, jak chcieliby marksiści. Guardini, wraz z takimi myślicielami jak Dawson, Tillich i Toynbee, uważa, że kultura ma fundament religijny.

KULTURA ANTYCZNA I ŚREDNIOWIECZNA

Zdaniem Guardiniego kultura antyczna bazuje na ścisłej więzi między plemieniem a naturą. W obu rzeczywistościach jest także obecna boskość kosmosu. W ten sposób cała działalność kulturalna człowieka antycznego pozostaje w relacji do sacrum. Jednostka nie działa zgodnie ze swoim upodobaniem, nie tworzy dzieł z własnej inicjatywy, ale jej działanie jest określone przez respektowanie norm, które mają znaczenie magiczne i boskie pochodzenie¹⁷.

W Objawieniu Bóg ukazuje się jako Stwórca świata. Nie jest jakąś tajemniczą siłą świata, ale jego władcą. Prawda Objawienia wyzwala człowieka z panowania magicznych sił natury i zmienia radykalnie rozumienie działalności kulturalnej. Człowiek Objawienia, stworzony na obraz Boga, przez swoją relację ze Stwórcą staje się panem świata. Panowanie to realizuje się jednak w posłuszeństwie Bogu i jest całkowicie odmienne od nowożytnej woli działania au-

¹⁶ Por. tamże, s. 41.

¹⁷ *Die kulturellen Tätigkeiten werden auf göttliche Stiftung und Unterweisung zurückgeführt: Ackerbau, Jagd, Handwerk, Schrift, Gesetzgebung usw. Ihre Ausübung steht im engen Zusammenhang mit zugeordneten Schutzgestalten und heiligenden Kulte. Die Grundformen menschlichen Schaffens kehren im Bereich des Göttlichen, in den Mythen wieder* (tamże, s. 1031).

tonomicznego. W perspektywie Objawienia kultura rodzi się z *inicjatywy człowieka, ale pozostaje jednak w relacji z przykazaniami Boga*¹⁸.

Przykładem *par excellence* człowieka Objawienia jest człowiek średniowieczny, który postrzegał kulturę jako służbę wobec Boga stworzenia. Bóg był widziany jako pan historii, a człowiek jako Jego adorator i sługa. Świadomość średniowieczna znajduje swój wyraz w idei *Sacrum Imperium*, które oznacza panowanie Boga nad światem przy pomocy ziemskich rozporządzeń oraz normę, której wszystko musi odpowiadać. Wielka epoka średniowiecza jest okresem, w którym impulsy duchowe i religijne są zbieżne ze sobą. Zbieżność ta realizuje się w sposób doskonały w świecie chrześcijańskim.

Zdaniem Guardiniego kultura średniowieczna i antyczna miały charakter organiczny. Dzieła kultury tych epok były organiczne, ponieważ w sposobie rozumienia natury, postawy wobec niej i jej wykorzystania, kształtuje się pewien rodzaj równowagi między rozumem, instynktem i wyobraźnią. Ten rodzaj równowagi zostaje zachowany do połowy XIX wieku. Aż do tego czasu ludzka twórczość nie fałszuje natury w jej głębokim znaczeniu i jej nie niszczy. Do połowy XIX wieku kultura jest ciągle w pewien sposób naturalna, ale zarazem zdolna do połączenia się z naturą, pozostając rzeczywistością odmienną. Dzieła kultury są głęboko naturalne, ponieważ biorą początek z intymnej więzi z naturą. Od połowy XIX wieku dzieła kultury tracą charakter organiczny, a ich siłą sprawczą staje się naturalna siła rozumu. Miara ludzka i naturalna zostaje zastąpiona przez logikę racjonalną i mechaniczną¹⁹.

CZASY NOWOŻYTNE

Począwszy od XIV wieku rozpoczyna się powolny zmierzch ducha średniowiecznego i wraz z nim rozpoczyna się kryzys kultury ożywianej przekonaniem o centralnej pozycji Boga w świecie. Kultura nowożytna stopniowo oddziela się od Objawienia. Tak jak świat przestał być stworzeniem i stał się naturą, tak dzieła człowie-

¹⁸ Tamże, s. 1035.

¹⁹ Por. R. Guardini, *Lettere dal lago di Como*, Brescia 1993, s. 80-85.

ka przestają być służbą Bogu i stają się „stwarzaniem”. Człowiek ze służki przeistacza się w stwórcę i staje się panem swojej egzystencji. Kultura staje się przejawem tworzenia egzystencji jako własnego dzieła²⁰.

Wraz ze zmierzchem wieków średnich zanika coraz bardziej świadomość zależności od Boga i obowiązku zdawania Mu sprawy ze swoich dzieł. Kultura zaczyna być rozumiana jako sfera autonomiczna. W konsekwencji czasy nowożytne przynoszą rozwój szerokiego i autonomicznego sektora kultury (nauka, ekonomia, polityka, sztuka, pedagogika), który neguje relację z religią i ogłasza swoją niezależność przed Bogiem. Różne sektory wiedzy i działania tworzą sobie własne prawa²¹.

Zdaniem Guardiniego można mówić o pierwszych symptomach sekularyzacji kultury późnego średniowiecza już na przykładzie malarstwa Giotto. W opinii myśliciela z Monachium we freskach włoskiego malarza figura anioła traci powoli swój wymiar transcendentny. Staje się natomiast pełna wdzięku, zabawna, słodka, a nawet dwuznaczna. Figura anioła powraca jeszcze w swym majestacie w sztuce Grünewalda, ale zasadniczo staje się coraz bardziej niestała i bez znaczenia²².

Podobną opinię prezentuje P. Evdokimow. Jego zdaniem od XIV wieku rozpoczyna się niezależność sztuki. Giotto, Duccio, Cimabue wprowadzają sztuczną perspektywę optyczną (perspektywa głębi, oświetlenie), która prowadzi do zaniku sztuki transcencji. Burząc kanony, sztuka odnajduje swoją niezależność i przechodzi sekularyzację w XIV wieku. W ten sposób sztuka Zachodu

²⁰ *Przez tysiąclecia* – zauważa R. Spaemann – kultura miała znaczenie relacji symbiozy człowieka i natury, w której natura prezentowała się jednocześnie jako wróg, jako ofiarodawca dóbr i jako przedmiot władzy ze strony człowieka, który nie mógł pominąć jej ochrony i troski o nią. W epoce nowożytnej, zamiast tej symbiozy, mamy relację rozwijającego się panowania o charakterze despotycznym, ponieważ jest coraz bardziej eliminowane samo istnienie przedmiotu panowania (R. Spaemann, *Natura*, w: G. Penzo (Red.), *Concetti fondamentali di filosofia*, t. II, Brescia 1981, s. 1338).

²¹ Por. R. Guardini, *Ethik*, s. 1035. Guardini zauważa, że w średniowieczu polityka mieściła się w ogólnym porządku religijnym i moralnym, w powiązaniach między państwem a Kościołem. Wraz z nadejściem czasów nowożytnych działalność polityczna kieruje się coraz bardziej własnymi normami. *Po raz pierwszy Machiavelli wypowiada ten charakter moralny polityki i wielu go naśladuje. Współczesny Pascalowi Tomasz Hobbes jest autorem teorii o państwie jako o absolutnym panu i sędzi życia ludzkiego* (tenże, *Koniec czasów nowożytnych*, Kraków 1969, s. 37).

radikalnie oddala się od sztuki bizantyjskiej. W sztuce zsekularyzowanej postaci, także aniołowie, są jednostkami bardzo realnymi, zbudowanymi z ciała i krwi. Sztuka kroczy w kierunku portretu, pejzażu, dekoracji. W ten sposób *sztuka sakralna degraduje się do poziomu zwykłej sztuki religijnej*²³.

Zburzenie jedności średniowiecznej prowadzi do sytuacji, w której wiara chrześcijańska traci zdolność określania kultury. Środek ciężkości przesuwa się w stronę jednostki. Aby człowiek mógł zachować centralne miejsce w świecie, koniecznym okazało się poświęcenie prawdziwej kultury²⁴. Dla twórczości kulturalnej czasów nowożytnych nie istnieje obowiązek odwoływania się do Boga jako najwyższego kryterium prawdy obowiązującej powszechnie. W miejsce tak rozumianego obowiązku pojawia się konieczność zgodności z zasadami powszechnie uznanymi, które pochodzą od rozumu ludzkiego. W ten sposób antropologia odpowiada na dawne pytania teologiczne. Wywyższenie człowieka osiąga szczyt w idealizmie niemieckim. Duchowa natura człowieka staje się źródłem i gwarantem ostatecznej prawdy. Coraz bardziej staje się oczywista kultura zsekularyzowana, która abstrahuje od Boga jako swego fundamentu.

W średniowieczu i starożytności arcydzieła kultury miały charakter teologiczny i metafizyczny, z ciągłym otwarciem na Transcendencję. Wystarczy wspomnieć *Iliadę* Homera, *Państwo* Platona, *Metafizykę* Arystotelesa, *O Państwie Bożym* św. Augustyna.

Kultura nowożytna zamyka się w dużym stopniu na wymiar transcendentny. W konsekwencji arcydzieła tej kultury są zamknięte w obrębie horyzontu ziemskiego: *Encyklopedia* Diderota, *Fenomenologia Ducha* Hegla, *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego, *Bycie i czas* Heideggera²⁵.

Twórczości człowieka nowożytnego przypisuje się znaczenie, które wcześniej było zarezerwowane dla działania Boga w świecie. Żądanie autonomii polega tutaj na tym, że człowiek buduje świat jako swoje dzieło, a nie w posłuszeństwie Bogu. Począwszy od Ga-

²³ Por. tenże, *Rainer Maria Rilke. Le Elegie duinesi come interpretazione dell'esistenza*, Brescia 1974, s. 30.

²⁴ P. Evdokimow, *L'Ortodossia*, Bologna 1965, s. 318.

²⁵ Por. R. Guardini, *Lettere dal lago di Como*, s. 105.

²⁶ Por. S. Nicolosi, *La fine della storia moderna e l'attesa di un'altra storia*, w: A. Lobato (Red.), *Cristianesimo nella postmodernità e paidea cristiana della libertà*, Bologna 1996, s. 96.

lileusza dla świadomości nowożytnej twórczość człowieka nie koncentruje się już na Inteligencji Stwórczej, ale na podmiocie, który zaczyna czuć się stwórcą. Bardzo znaczącym przykładem zrównania zdolności tworzenia człowieka i Boga, a nawet przeciwstawienia zdolności ludzkiej zdolności Boskiej, jest Prometeusz Goethego²⁶.

Zdaniem Guardiniego duch nowożytny ubóstwia kulturę, gdy wartości zostają uznane za autonomiczne i gdy właśnie w nich upatruje się ostateczny sens egzystencji. Świat wartości, który powinien być otwarty na Boga, zamyka się. Nowożytny świat wartości zamknięty w sobie ma charakter czysto ziemski. Objawienie chrześcijańskie przestaje być podstawą egzystencji i nie określa już w sposób zasadniczy rozwoju kulturalnego. Autonomia kultury polega na tym, że dzieło kultury zostaje wyłączone z relacji posłuszeństwa wobec Boga i następnie zostaje określone jako dzieło niezależne.

Myśliciel niemiecki przypomina, że Kościół katolicki kwestionuje kulturę radykalnie autonomiczną, ponieważ jest zbudowany na nadnaturalnym fundamencie łaski i wydarzenia Krzyża, natomiast aprobuje kulturę tworzoną w duchu autonomii względnej²⁷. Interpretacja autonomii w wydaniu filozofa z Monachium jest zgodna z nauczaniem Kościoła katolickiego. Guardini sprzeciwia się autonomii absolutnej, ale akceptuje autonomię względną. Pojawia się ona w jego pismach np. w koncepcji sumienia, które w dialektyce dobro-wolność może odrzucić poznane dobro. Także koncepcja „ja” rozumianego jako „należenie do samego siebie” podkreśla autonomię względną. Jest w końcu u myśliciela z Monachium autonomia obszarów kultury (nauka, sztuka, moralność), a nawet natury, która powinna być strzeżona „w swojej względnej autonomii”²⁸.

Istnienie pojęcia autonomii względnej w myśli Guardiniego jest bardzo ważne, nawet jeśli autor nie wypracował kryteriów jasnego rozróżnienia tych dwóch rodzajów autonomii. Pozostaje wrażenie, jak gdyby myśliciel z Monachium w swojej refleksji filozoficznej nie był w stanie abstrahować od osobistego głębokiego za-

²⁶ Por. R. Guardini, *Ethik*, s. 817.

²⁷ Por. tenże, *Formazione liturgica*, Milano 1988, s. 110.

²⁸ Tenże, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, w: *Natura – Cultura – Cristianesimo*, Brescia 1983, s. 142.

korzenia w Bogu i nie czuł w głębi swego ducha własnej autonomii względnej w stosunku do Stwórcy. W konsekwencji nawet jeśli wypowiada swoje „tak” dla pojęcia autonomii względnej, to nie proponuje jej jasnego opracowania.

KULTURA PONOWOŻYTNA

Kultura ponowożytna rodzi się wtedy, gdy zostaje zakwestionowana centralna pozycja człowieka w świecie i kiedy w konsekwencji popada w kryzys cała kultura stworzona na fundamencie tej zasady²⁹. Jutrzenka kultury ponowożytnej wschodzi wówczas, gdy umiera mit postępu. Wraz z wyparowaniem bezgranicznej wiary w postęp i kryzysem optymizmu nowożytnego, który okazał się fałszywy, ponieważ opierał się na fałszywej koncepcji człowieka, rodzi się kultura człowieka ponowożytnego. Jawi się ona jako *masa ciągle rosnących instrumentów technicznych, które nie pozostają między sobą we wzajemnej harmonii, nie są wzajemnie uporządkowane według kryteriów wartości i ważności, jak chciałaby kultura autentyczna*³⁰. Chaos ponowożytny jest owocem nowożytnego paradygmatu postępu. Nie sprawdziło się nowożytne przekonanie, że zwiększenie panowania nad naturą prowadzi zawsze do dobra i większej jedności kultury.

Kultura ponowożytna jest zasadniczo kulturą masową, która zastępuje kulturę arystokratyczną. Kultura masowa oznacza kryzys porządku hierarchicznego oraz ciągle postępujące zubożenie duchowe człowieka. Klimat kulturowy ponowożytności określają przede wszystkim wartości władzy i panowania. Ponowożytne panowanie człowieka nad światem nie jest podobne do panowania króla, który respektuje porządek metafizyczny egzystencji, ale do panowania dyktatora, który nie szanuje istoty rzeczy i dąży do całkowitego podporządkowania tego, co istnieje. Kultura ponowożyt-

²⁹ Zdaniem Guardini'ego podstawową zasadą, która ożywia kulturę ponowożytną jest żądanie autonomii. Socjolog francuski E. Poulat określa współczesną kulturę autonomiczną jako „kulturę nieznanego”. W kulturze tego rodzaju już nie sacrum i transcendentalia (prawda, dobro, piękno) stanowią nasz wspólny horyzont, ale „nieznane”, które jest poza wszelką pewnością. Por. E. Poulat, *L'era post cristiana. Un mondo uscito da Dio*, Torino 1996, s. 265.

³⁰ R. Guardini, *Ansia per l'uomo*, t. I, s. 60.

na nie tylko promuje niektóre wartości humanistyczne, ale jest także zagrożeniem dla ludzkości. Człowiek czuje niepokój wobec swoich wytworów. Kultura autonomiczna, która miała wywyżżyć człowieka, staje się jego przekleństwem.

KULTURA SŁUŻEBNICĄ RELIGII

Guardini podkreśla, że kultura nie jest religią. Religia oznacza żywą i osobową relację człowieka z Bogiem. Jest ona szukaniem w Bogu sensu życia. Oczywiście nie każda relacja z Absolutem jest religią. Nie jest nią np. czysta myśl metafizyczna. Religia nie jest po prostu składnikiem kultury. Problem religijny jest problemem szczególnym, który powoduje napięcie w przestrzeni kultury. W przypadku relacji religia-kultura chodzi o relację żywą i dynamiczną, tzn. o człowieka, który żyje religijnie i tworzy kulturę.

Zdaniem niemieckiego myśliciela kultura nie potrzebuje tworzyć żadnej religii, ale stoi do jej dyspozycji jako środek, aby mogła ona w pełni rozwinąć swoją błogosławioną działalność. Religia, nie będąc kulturą, nie może się bez niej obyć. Guardini odnosi do całej kultury sens dawnego twierdzenia *philosophia ancilla theologiae*. W tej perspektywie kultura jest służebnicą religii. W opinii niemieckiego myśliciela Kościół katolicki zawsze przestrzegał tej zasady, wykorzystując kulturę do promowania wiary chrześcijańskiej.

Kultura – pisze Guardini – daje religii możliwość wypowiedzenia się, pomaga jej w procesie samokształcenia i oddzielania tego, co ważne, od tego, co nieważne; środka od celu; drogi od mety. Kościół zawsze potępiał wszelką próbę ataku na wiedzę, sztukę czy posiadanie. Ten sam Kościół, który tak zdecydowanie podkreśla to, co konieczne i w nauce o radach ewangelicznych z wielką wnikliwością poucza, że trzeba być gotowym wszystko poświęcić dla zbawienia wiecznego, chce jednak przyjąć jako regułę życia duchowego, aby było ono nasycone zachowawczą solą prawdziwej, szlachetnej kultury³¹.

Niemiecki myśliciel analizuje dwie przeciwstawne interpretacje relacji religia-kultura: podejście antyczo-nordyckie oraz buddyjskie. Między tymi dwiema skrajnymi koncepcjami znajduje się oczywiście wiele innych możliwych koncepcji rozumienia tej relacji.

³¹ R. Guardini, *O duchu liturgii*, s. 69.

Stanowiska antycznonordyckie dąży do relacji wykluczenia, do wzajemnej eliminacji. Tutaj kultura wchłania element religijny. Wymiar religijny nie miał większego znaczenia dla starożytnego mieszkańca północy. Tam, gdzie się pojawia, wydaje się nie mieć zbyt dużej wartości.

Takiemu podejściu, zdominowanemu przez mentalność praktyczną i wizję egzystencji ukierunkowanej na wartości naturalne, przeciwstawia się duchowość buddyjska. W buddyzmie wartości kulturalne i akty religijne przenikają się nawzajem. W mentalności buddyjskiej dużą rolę odgrywa element wedyjski, dla którego istnieje obowiązek przejścia od wymiaru naturalnego i kulturowego do egzystencji religijnej. Człowiek wedyjski usiłował uwolnić się zewnętrznie i wewnętrznie od świata rzeczy, aby przejść do absolutnego Jednego. W tym kontekście B u d d a żądał od swoich uczniów wyrzeczenia się wszystkich rzeczy kultury i życia i uczył ich traktowania każdego bytu jako nierzeczywistego i bez znaczenia. Prawdziwe przebudzenie polega na odkryciu, że wszystko jest nicością. Zanegowanie wartości rzeczywistości świata oraz wyzwolenie z jakiegokolwiek kultury naturalnej umożliwia w buddyzmie oddzielenie religii od jakiegokolwiek kultury. Religia wchłania kulturę. Buddyzm niszczy każdą kulturę, także religijną. *Natura i kultura są nieistotne i bez znaczenia*³².

NOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA

Orędzie chrześcijańskie zmienia jakościowo relację religia-kultura. To oczywiście nie oznacza, że jest czymś oczywistym połączenie chrześcijaństwa i sfery kultury. Zdaniem G u a r d i n i e g o relacja chrześcijaństwo-kultura nie wyczerpuje się w relacji religia-kultura. Chrześcijaństwo nie jest rodzajem kulturowo-religijnym lub rzeczywistością historyczną pośród innych. Nie można sprowadzić istoty chrześcijaństwa do uniwersalnych kategorii religijnych, etycznych czy społecznych. Podstawowym elementem chrześcijaństwa jest historyczna osoba Jezusa Chrystusa, wraz z którym wkracza w świat nowa rzeczywistość nie pochodząca ze świata. Jeśli wiara oznacza także pozostawanie w pewnej relacji ze światem, jak czynił

³² Tenże, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, s. 123.

to Chrystus, także każdy chrześcijanin transcenduje swój świat, czyli ma w nim swoje miejsce, ale jednocześnie nie należy do świata.

Chodzi tutaj – pisze niemiecki myśliciel – o realną i absolutną transcendencję, nie tylko tę względną Buddy czy neoplatonizmu, która w każdym momencie może przekształcić się w immanencję. Jest to transcendencja Boga, który ma inną naturę i jest niezależny w stosunku do całego świata. Mamy tutaj do czynienia z nową formą immanencji. Bóg, który nie jest z tego świata, czyni możliwym dla wierzących przejście tam, gdzie znajduje się On sam, aby w ten sposób przekroczyć świat rzeczywiście i jakościowo. Bóg chrześcijański zamieszkuje świat w sposób zupełnie nowy³³.

Transcendencja i jednocześnie immanencja Chrystusa w relacji do świata tworzą rzeczywistą relację między łaską i naturą, między chrześcijaninem i kulturą. Życie chrześcijańskie nie jest oddzielone od tego wszystkiego, co nazywa się światem i kulturą. Dlatego nie można usprawiedliwić tezy o absolutnym dualizmie łaski i natury, głoszonej w Kościele pierwotnym przez montanistów i donatystów, później przez protestantów, a w XIX wieku przez Kierkegarda i teologię pozostającą pod jego wpływem.

KRYTYKA POGLĄDÓW KIERKEGAARDA

W perspektywie Kierkegarda cała działalność kulturalna jest pozostawiona sama sobie jako rzeczywistość czysto świecka. Aby dotrzeć do Boga, trzeba oddalić się od tego, co naturalne, ponieważ jedyną drogą, która prowadzi do Boga jest droga samotności ducha z samym sobą. Zdaniem autora *Choroby na śmierć* jedność między Bogiem a człowiekiem realizuje się nie przez podniesienie, ale przez znizienie. Bóg nie wywyższa wierzącego i go nie przemienia, ale się zniża, ponieważ aby osiągnąć jedność z człowiekiem, potrzeba, aby Bóg stał się równy człowiekowi. W ten sposób stanie się równy z człowiekiem najbiedniejszym, który jest tym, co służy innym. Dlatego Bóg ukazuje się pod postacią sługi. W tej postawie wyraża się niezgłębiona istota miłości – pragnienie bycia identycznym z osobą, którą się kocha³⁴.

³³ Tamże, s. 129.

³⁴ Por. S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, Casale Monferrato 1995, s. 37-38.

W perspektywie duńskiego filozofa Bóg, który ukazuje się w figurze sługi pozostaje dla człowieka kimś nieznanym. Jest niepodobny do żadnej z rzeczy, które znamy. Bóg jest absolutnie odmienny od człowieka. Intelpekt ludzki nie może ogarnąć absolutnej odmienności. Nieznany pozostaje tylko pewną granicą. Intelpekt oszukuje samego siebie, gdy próbuje uchwycić istotę Boga. Nawet jeśli intelektowi udaje się mieć Boga tak blisko, jak to tylko możliwe, pozostaje On równie daleko. Największym paradoksem myśli jest pragnienie odkrycia czegoś, o czym nie można myśleć. Paradoks absolutny polega na tym, że człowiek potrzebuje Boga, aby odkryć, że jest On Inny; tylko w ten sposób człowiek poznaje, że Bóg jest od niego całkowicie odmienny. W konsekwencji przedmiotem wiary nie jest doktryna, ale Mistrz. W opinii duńskiego filozofa chrześcijanin staje się uczniem, gdy intelekt zostaje wyłączony, a Bóg sam daje możliwość poznania tego, co wieczne³⁵.

Guardini kwestionuje koncepcję paradoksu absolutnego i wyróżnia w Bogu trzy rzeczywistości: widoczną, ukrytą i nieznaną. Pierwsza jest dostępna dla naturalnego poznania zmysłowego. Drugą objawia Chrystus. Natomiast w trzecim wymiarze Bóg pozostaje „absolutnie Inny”, „absolutnie Nieznany”, przekraczający wszelkie możliwe poznanie i jakąkolwiek analogię bytu. Zdaniem Guardiniego podstawowy błąd Kierkegaarda polega na utożsamieniu Boga widocznego z Bogiem ukrytym, ale objawionym. Nie wyróżniając trzech rzeczywistości Stwórcy, duński filozof prezentuje stanowisko zbliżone do postawy fideistycznej.

W pismach autora *Choroby na śmierć* nie pojawia się kategoria analogii. Jego zdaniem między światem łaski a światem natury istnieje radykalna antynomia. Guardini neguje takie podejście i z próbuje zachować słuszne napięcie między podobieństwem i różnicą, wprowadzając kategorię analogii. Relacja Boga ze światem ma charakter nie tylko antynomiczny, ale także analogiczny. W ten sposób filozof z Monachium dąży do pojednania Kierkegaardowskiej antynomii łaski z katolicką tradycją analogii.

³⁵ Por. R. Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, s. 73.

KATOLICKA TRADYCJA ANALOGII

Pojęcie analogii, stosowane już przez Platona i presokratyków, odgrywa ważną rolę w filozofii Arystotelesa. Myśl chrześcijańska czyni je własnym dzięki refleksji św. Tomasa, który ostatecznie precyzuje doktrynę Stagiryty. Analogia metafizyczna, która się opiera na uczestnictwie różnych bytów w tej samej doskonałości, broni wartości stworzenia, nie naruszając jednocześnie ani transcendencji, ani immanencji Boga³⁶.

Filozof z Monachium podkreśla, że Bóg jest fundamentem każdego bytu skończonego. Każdy byt jest zasadniczo kopią archetypu Bożego. Dzięki temu myśl może kroczyć od bytów stworzonych do Tego, który jest dla nich fundamentem i pierwotnym obrazem. To, kim Bóg jest sam w sobie pozostaje dla człowieka niedostępne. Możemy jednak powiedzieć, kim jest Bóg dla nas. Można przenieść przez analogię pozytywne określenia ze świata stworzeń na Boga, który jest archetypem tego, co stworzone. Wszystkie pozytywne treści opisujące to, co skończone, odnoszą się analogicznie do Stwórcy. Między Boskim archetypem i Jego kopiami istnieje stosunek podobieństwa analogii, tzn. stosunek, w którym jak wielkie nie byłoby podobieństwo, jeszcze większe jest niepodobieństwo.

Na analogii między Bogiem a stworzeniem opiera się analogia między Objawieniem a kulturą. Knoll zauważa, że Guardini zdaje się podzielać opinię Przywary, według którego znaczenie katolickiej zasady analogii polega przede wszystkim na połączeniu integracji i rozróżnienia między wiarą a kulturą³⁷. Istota relacji analogicznej wiara-kultura jest określona w chrześcijaństwie przez wkroczenie Boga w historię. Napięcie różnica-podobieństwo stanowi tutaj napięcie między dwoma momentami: pierwszy jest przepaścią, która oddziela świat naturalny od nadnaturalnego i dotyczy skandalu ryzyka wiary, natomiast drugi dotyczy przyporządkowania świata naturalnego do nadnaturalnego (*gratia supponit naturam et perficit*). Konflikt natura-nadnatura określa relację analogiczną wiara-kultura.

Myśli chrześcijańskiej są całkowicie obce dwie skrajne koncepcje: integralizm i dualizm. Podczas gdy integralizm sprawia, że kul-

³⁶ *Unum autem dicitur aliquid non solum numero aut specie aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quandam: et sic est unitas vel convenientia creaturae ad Deum* (Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 1, ad 3).

³⁷ Por. A. Knoll, s. 251.

tura rozplywa się w religii i wszystko staje się religią, chrześcijaństwo uznaje względną autonomię naturalnych przestrzeni bytu i wartości. Chrześcijaństwo nie tylko uznaje tę autonomię, ale ocenia kulturę przy pomocy jej własnych wartości. Nie ma to jednak nic wspólnego z dualizmem, który głosi, że świat jest pozbawiony wartości lub im przeciwny.

Podczas gdy integralizm chce podporządkować całą kulturę chrześcijaństwu kościelnemu i dąży do stworzenia własnej kultury przeciw nowożytnej kulturze autonomii, a dualizm chrześcijaństwa „czystego” przeciwstawia wiarę oddzieloną od wymiaru kulturalnego kulturze całkowicie świeckiej, *G u a r d i n i* – idąc za zasadą analogii – usiłuje zachować relację napięcia między wiarą a kulturą. Istota tego napięcia polega na tym, że wiara i kultura są dwoma wymiarami połączonymi, ale między sobą oddzielonymi i odmiennymi.

ANTYNOMIA W ANALOGII

Wiary nie można wpisać w świat kultury. Wiara nie wyczerpuje się w tej przestrzeni. Oczywiście orędzie chrześcijańskie jest zaczynem, który wprowadza wymiar nadnaturalny w świat problemów społecznych i działalności kulturalnej. Ale ten zaczyn nie może się stać po prostu wartością kulturową. Wiara powinna przenikać kulturę, zachowując ciągle swoją wartość. Tak jak nie można zamknąć wiary w świecie kultury, tak też nie można wyczerpać kultury w przestrzeni wiary. Kultura może być pomocna w wyjaśnieniu i przekazie treści wiary oraz może wspierać osobę wierzącą w działaniu i wartościowaniu. Nie można jednak dopuścić do sytuacji, w której religia zostaje przekształcona w kulturę.

W stosunku do świata wiary i kultury potrzeba postawy, która będzie respektować ich istotę i uwzględni zarówno podobieństwo, jak i różnice istniejące między nimi. Jest to relacja antynomiczno-analogiczna. Koncepcja antynomii w analogii pokazuje, że relacja łaski i natury, chrześcijaństwa i kultury, nie jest czymś statycznym, ale czymś, co pozostaje ciągle pewnym zadaniem do wypełnienia. Dzięki wierze świat natury i kultury jest ciągle wprowadzany w przestrzeń łaski i tego, co nadnaturalne. Łaska wywyższa i uzu-

pełnia naturę, ale jest także prawdą, że poddaje ją krytyce. Między światem łaski a światem natury istnieje nie tylko wewnętrzne napięcie wewnętrznego porządku, ale także nieporządek spowodowany przez grzech. Z powodu grzechu *natura odwraca się od tego, co nadnaturalne. Nie chce być kształtowana przez świat nadnaturalny. Istnieje swego rodzaju sentyment antynadnaturalny; odrzucenie z pasją wszystkiego, co nadnaturalne. Liberalizm jest pełny tego sentymentu (Goethe); dla Nietzschego wiedza o tym sentymencie i jego dynamice jest nawet kluczem*³⁸.

Z powodu sentymentu wrogiego wobec porządku łaski, natura i kultura chcą być autonomiczne. Wola autonomii oznacza tutaj odrzucenie jakiegokolwiek elementu chrześcijańskiego, który jest postrzegany jako antywartość. Kultura autonomiczna pozostaje w głębokiej sprzeczności z ideałem kultury inspirowanej duchem chrześcijańskim. Jeśli twórca kultury wierzy w Chrystusa, poprzez Ducha uczestniczy w rzeczywistości Boga, która jest ukryta, ale objawiona. Udział w rzeczywistości Boga jest ciągłym wkraczaniem natury w rzeczywistość Królestwa Bożego, którego ciągle oczekujemy. Rzeczywistość Królestwa Bożego, z jednej strony, wywyższa świat naturalny, ponieważ wprowadza go w wymiar nadnaturalny, z drugiej – relatywizuje naturę i kulturę ciągłą możliwością Paruzji.

Zdaniem Guardiniego nie ma „kultury chrześcijańskiej” tak jak istnieje „kultura buddyjska”, a sztuka chrześcijańska jest zawsze czymś innym niż sztuka religijna, ponieważ w egzystencji chrześcijańskiej – w której istnienie i tworzenie są określone przez wiarę, miłość i nadzieję – pojęcie kultury religijnej doznaje głębokiej metamorfozy duchowej³⁹. Charakter duchowy jest więc tą różnicą jakościową, która odróżnia kulturę chrześcijańską od każdej innej kultury. Charakter ten rodzi się z relacji analogicznej, jaka istnieje między Bogiem a światem, między wiarą a kulturą.

³⁸ R. Guardini, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, s. 138-139.

³⁹ Zdaniem niektórych autorów pojęcie kultury chrześcijańskiej rodzi się z faktu, że Bóg wkroczył w historię. Jak Chrystus stał się człowiekiem, tak kultura chrześcijańska ma wcielić się w świat, aby przyjąć formę historyczną. Jak Chrystus był ukrzyżowany, tak kultura chrześcijańska powinna być dla świata znakiem sprzeciwu i źródłem sądów wartościujących. Jak Chrystus był powstał z martwych, tak kultura chrześcijańska powinna wspierać świat w dziele odrodzenia. Por. I. Mancini, *Cultura cristiana*, w: *Cristianesimo e cultura*, Milano 1975, s. 41.

* * *

Guardini zdawał sobie sprawę z powagi dzisiejszej sytuacji kulturowej być może bardziej, niż jakikolwiek inny współczesny filozof czy teolog. Niemiecki myśliciel podkreśla postępującą sekularyzację kultury i odrzuca zdecydowanie pojęcie kultury autonomicznej, powstałej w epoce nowożytnej. W perspektywie Objawienia kultura pochodzi z inicjatywy człowieka, ale pozostaje w relacji do przykazań Boga. Guardini – idąc za zasadą analogii – usiłuje zachować relację napięcia między wiarą a kulturą. Istota tego napięcia polega na tym, że wiara i kultura są dwoma wymiarami połączonymi, ale między sobą oddzielonymi i odmiennymi.

Ks. Andrzej Kobylinski – doktor filozofii, adiunkt w Katedrze Etyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie

Fenomenologia della fede e della cultura

Sommario

La riflessione guardiniana mette in rilievo una progressiva secolarizzazione della cultura e respinge decisamente il concetto della cultura autonoma creatosi nell'epoca moderna. Nella prospettiva della Rivelazione la cultura, che sta sempre con la natura in un rapporto di opposizione polare distacco-unità, viene dall'iniziativa dell'uomo, ma sta in rapporto con gli ordini di Dio ed a Lui deve rendere conto. Questa visione della cultura si è realizzata anzitutto nell'attività dell'uomo medievale che concepiva la cultura come servizio reso al Dio della creazione.

Secondo Guardini la cultura medievale tramonta a partire dal XIV secolo. A partire da quell'epoca la fede cristiana perde la forza di determinare la cultura. Al centro di gravità non sta più Dio, ma l'individuo. L'uomo moderno, nella sua volontà di cultura autonoma, intraprende la costruzione dell'esistenza come opera propria. La cultura comincia ad essere compresa quale tutto autonomo e autarchico.

Mettendo in dubbio la cultura autonoma, Guardini elabora una visione cristiana del rapporto fede-cultura che mira a conciliare l'antinomia kierkegaardiana della grazia con la tradizione cattolica dell'analogia. La dottrina dell'*analogia entis* mette in rilievo la somiglianza tra creatore e creatura, tenendo però presente che

in qualsiasi somiglianza – per quanto sia grande – fra creatore e creatura, l'elemento decisivo è la dissomiglianza, che è sempre maggiore.

Sull'analogia tra Dio e creato si poggia quella che sussiste tra Rivelazione e cultura. Guardini – seguendo il principio dell'analogia – cerca di salvare un rapporto di tensione tra fede e cultura. L'essenza di questa tensione sta nel fatto che fede e cultura sono due dimensioni collegate, ma distinte e diverse tra loro. Il rapporto fede-cultura è, quindi, di carattere antinomico-analogico. E solo il riconoscimento di questo rapporto permette di mettere in rilievo, da una parte, il valore indiscutibile dell'opera culturale dell'uomo e di limitare, dall'altra, il potere dell'uomo su se stesso e sul suo mondo, tramite la funzione critica della fede.

Ks. Andrzej Kobyliński