

Witold Kawecki

Kształtowanie się kulturowej świadomości Kościoła : rozwój relacji teologii i kultury

Studia Theologica Varsaviensia 48/1, 39-61

2010

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.

WITOLD KAWECKI CSsR

KSZTAŁTOWANIE SIĘ KULTUROWEJ ŚWIADOMOŚCI KOŚCIOŁA: ROZWÓJ RELACJI TEOLOGII I KULTURY

WSTĘP

Kształtowanie się kulturowej świadomości Kościoła jest procesem, który trwa nieprzerwanie od dwóch tysięcy lat, przybierając różnorodną dynamikę rozwojową. Od początku swojego istnienia chrześcijaństwo kształtując Europę, dało początek cywilizacji narodów i ich kulturom tak, że rozwijały się one na fundamencie dziedzictwa wartości zakorzenionych w Ewangelii. Spotkanie chrześcijaństwa z kulturami, które dokonywało się i nadal dokonuje w przestrzeni wszystkich kontynentów oznacza przenikanie orędzia zbawienia do środowisk społeczno-kulturalnych. Jest to *spotkanie*, które nie niszczy owych środowisk, lecz pozwala im rozwijać się zgodnie z ich własnymi wartościami, o ile dają się one pogodzić z Ewangelią. Oznacza to wzajemne ubogacanie, nie zaś rywalizację czy wręcz kolonizację kultury, choć w historii zdarzały się i negatywne przykłady w tym względzie. Pomiedzy wartościami wiary, odnajdującymi odzwierciedlenie w teologii, i wartościami kultury istnieje więc ścisły związek, różnie kształtowany na przestrzeni dziejów. Przez zaangażowanie się chrześcijan w życie codzienne wiara może – i powinna – stawać się kulturą. Jan Paweł II wyraził to genialnie pisząc, że: „Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżyta

wiernie”¹. Kościół szanując każdą kulturę nie narzuca żadnej z nich wiary w Chrystusa. Zachęca natomiast do popierania prawdziwej cywilizacji miłości, opartej na wartościach ewangelicznych, w której kultura i religia nie stawałyby w opozycji do siebie, nie zwalczałyby się, ale tworzyłyby nierozdzielłą całość².

Aby zrozumieć ewolucję kształtowania się świadomości Kościoła w sprawach kulturowych, należy zacząć od terminu „kultura”, który także przechodził długą drogę ewolucji, oznaczając przede wszystkim – począwszy od greckiej idei *paideia*, poprzez cycerońską koncepcję *cultura animi*, rzymską *humanitas*, aż po *cywilizację* – proces formowania osobowości ludzkiej. Istotnie ważnym dla wypracowania nowożytnej koncepcji kultury był wiek XIX. W odstępie zaledwie dwóch lat opublikowano dwa epokowe dzieła – reprezentujące odmienne szkoły interpretacji kultury – *Culture and Anarchy* M. Arnolda (1869 r.) oraz *Primitive Culture* E. Tylora (1871 r.). Powstanie nowożytnej koncepcji kultury datuje się jednak wcześniej na przełomie wieków XVIII i XIX. Od tego czasu bowiem termin *kultura* zaczyna określać kondycję humanistyczną ludzi bądź ruch na rzecz osiągnięcia tejże kondycji. W sposób wyraźny odchodzi się od klasyczo-humanistycznego modelu kultury, bazującego na zaangażowaniu jednostki w formowaniu własnych zdolności ludzkich, zwłaszcza natury duchowej, „uprawy” (zgodnie z łac. terminem *colere*) siebie, innych, natury, cycerońskiej „uprawy ducha” (*cultura animi*). Semantycznej ewolucji pojęcia towarzyszy transformacja społeczna, polityczna, ekonomiczna, intelektualna i religijna. Stopniowo kształtuje się także nowy synonimiczny

¹ Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady ds. Kultury*. List do kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casarolii (Rzym, 20 maja 1982 r.), w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 161.

² Kultury są dziś w dużej mierze zsekularyzowane i nie objawiają religijnego punktu widzenia wszechświata, człowieka, nadprzyrodzonego sensu ludzkiego życia, przeżywanych duchowych wartości. Następstwem tego zjawiska jest desakralizacja ludzkiego życia, a niekiedy zupełne odcięcie się od świata religijnego, który – co najwyżej – próbuje się zastąpić takim czy innym wytworem sztuki. Kultura i religia przestały w wielu społecznościach tworzyć nierozdzielłą całość, co papież Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* nazwał dramatem naszych czasów (nr 20).

dla kultury termin – *civilisation*. Pojęcie to – ewidentny refleks filozoficznych nurtów oświeceniowych – jest znamienne zwłaszcza dla geograficznej przestrzeni francuskiej i niemieckiej, w tej ostatniej rywalizuje zresztą z terminem *Kultur*. *Civilisation (Kultur)* określa tryumf i pełny rozwój rozumu nie tylko w obszarze administracyjnym, konstytucyjnym czy politycznym, ale także moralnym, religijnym i intelektualnym³.

Wspomniany wcześniej M. Arnold w *Culture and Anarchy* utrzymywał, że kultura oznacza dążenie do doskonałości intelektualnej i duchowej, w opozycji do cywilizacji mechanistycznej i materialnej charakterystycznej dla ery przemysłowej. Ujęcie Arnolda miało charakter tradycyjny i normatywny, z perspektywy czasowej można powiedzieć, że w dużej mierze zaważyło na wychowaniu. Arnold wyakcentował *przedmiotowy* i *świadomy* charakter kultury wraz z jej produktami, jak sztuka czy instytucje. Z kolei wzmiankowany uprzednio E. Tylor w *Primitive Culture* kulturę rozumie szeroko, jako zespół elementów wiedzy, wiary, sztuki, moralności, prawa, obyczajów i każdej innej zdolności czy przyzwyczajajeń zdobytych przez człowieka jako członka społeczności. Powiedzieć można, że autor koncentrował się bardziej na kulturze *podmiotowej, niewidzialnej*, zawierającej sposoby myślenia i odczuwania przyswojone przez ludzi wewnątrz wspólnoty⁴. Antropolodzy i socjologowie pierwszej połowy XX w. rozwinęli tę koncepcję, przyznając kulturze znaczenie bardzo szerokie, do tego stopnia, że stała się ona synonimem sposobu życia, a mniej rozumiana była jako sposób myślenia czy sztuka jako taka. Z biegiem lat powstały trzy główne szkoły interpretowania kultury: *neutralna* - uwypuklająca zbieżność różnych elementów wewnątrz społeczności i historii ludzkiej; *idealistyczna* – podkreślająca znaczenie idei, symboli, wartości oraz *polityczna i moralna* – warunkująca wybory i ludzkie działanie.

³ G. Quaranta, *La cultura pieno sviluppo dell'umano. Il concetto e la funzione della cultura nel pensiero di B. Haring*, Roma 2006, s. 31-32.

⁴ M.P. Gallagher, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, Milano 1999, s. 24-25.

1. PLURALIZM KULTUROWY ZNAMIENNĄ CECHĄ PRZEDSOBOROWEJ KONCEPCJI KULTURY

Powstałe w XVIII i XIX stuleciu koncepcje kultury i cywilizacji miały niejednokrotnie charakter antykościelny. Działo się tak ze względu na szerzący się pod wpływem Oświecenia laicyzm i oskarżenia Kościoła z jednej strony o popieranie despotyzmu królewskiego i hermetycznego „starego porządku”, z drugiej rzekomego dogmatyzmu doktrynalnego zamkniętego na rozwój naukowy i techniczny. W rodzących się nowych prądach ideologicznych i politycznych, zarówno materialistycznego komunizmu, jak i liberalnego kapitalizmu, pozycję Kościoła w odniesieniu do kultury i nowej cywilizacji określano jako enigmatyczną. Wraz z pontyfikatem Leona XIII i jego encyklikami *Inscrutabili Dei* i *Immortale Dei* rozpoczyna się era obrony Kościoła przed niesłusznymi oskarżeniami o bycie przeciwnymi prawdziwej cywilizacji. Pius X rozwinie nauczanie swego poprzednika wykazując, że w rzeczywistości Kościół jest promotorem cywilizacji, a zwłaszcza *cywilizacji chrześcijańskiej* – terminu tego użyje papież w encyklice *Il fermo proposito*. Pius XII natomiast wytyczy Europie i światu podstawowe założenia nowej, prawdziwej cywilizacji.

Kultura i cywilizacja przełomu XIX i XX wieku miały treść pluralistyczną i bazowały na etnologii oraz antropologii kulturowej. Pluralizm treściowy kultur sprawiał, że poświęcone im nauczanie Kościoła szło w dwóch kierunkach – doktryny społecznej z jednej strony, rozważań teologiczno-eklezyjalnych z drugiej. Pius XII, papież przełomu XIX i XX wieku rozwijał doktrynę pluralizmu kulturowego w odniesieniu do międzynarodowej współpracy i poszanowania między narodami, utożsamiając w pewien sposób koncepcje narodu i kultury⁵. W nauczaniu Piusa kultura oznacza otwarcie nawet na całkowicie inne kultury. Dzięki temu otwarciu można mówić o formowaniu się kultury uniwersalnej⁶, w której poszczególne kultury mają swój wkład, współ-

⁵ Pius XII, *Przemówienie radiowe z 24 grudnia 1954 r.*, AAS 47 (1955), s. 22-23.

⁶ Na przestrzeni minionych czterech wieków kultura Zachodu zwłaszcza za sprawą nauki i techniki, dokonała ekspansji uniwersalnej, dominując nie tylko Amerykę, Azję, ale także Afrykę i Oceanie. Od połowy minionego stulecia Europa przeżywa jednak

pracując ze sobą i wzajemnie się ubogając⁷. Niejednokrotnie papież ten podkreślał, że we współczesnym świecie nie ma miejsca na językowe, rasowe, kulturowe czy narodowe prześladowania⁸. W tym samym kierunku, zwłaszcza w encyklice *Pacem in terris*, pójdzie Jan XXIII. Przywołany pluralizm kulturowy widoczny jest także w doktrynie misyjnej Kościoła, co zresztą nie powinno dziwić – pole ewangelizacji jest spotkaniem Ewangelii z nowymi kulturami. Chodzi tu raczej o problem generalny, tj. relacji „jednego” Kościoła do mnogości kultur. Uniwersalność Kościoła nie przeszkadza w spotkaniu z każdą kulturą, dając jej siłę i ubogając ją⁹. Jedynym wymogiem, który w tym kontekście stawia kulturom Pius XII, jest ich „zdrowie” i zintegrowanie.

Z całą pewnością nauczanie papieży okresu bezpośrednio poprzedzającego Sobór Watykański II pogłębiło relacje Kościoła z różnymi kulturami. Kościół uznał m.in. takie wartości kulturowe jak etnologia czy antropologia. Zachowanie takie nie dziwi – Kościół „bazuje” przecież na ludziach żyjących w różnych kulturach, musi zatem akceptować wartości humanistyczne do nich przynależące, czasem je tylko oczyszczając, podnosząc i udoskonalając. Kościół realizuje się przez kultury, w jakiś sposób w asymilacji z nimi. W różnorodności kultur realizuje swoją jedność na płaszczyźnie ponadnaturalnej, tworząc Mistyczne Ciało Chrystusa, w którym spotykają się wszystkie wartości

wewnętrzny kryzys i w wymiarze globalnym jej kulturowa dominacja staje się coraz słabsza. Warto tu zaznaczyć, że każda relacja międzykulturowa ma charakter zwrotny – cywilizacja europejska nawet w najwyższym okresie swego rozwoju nie tylko wiele dawała, ale też i wzbogacała się obecnością i wartościami innych rodzimych kultur, z którymi miała styczność. Wypracowała sobie przy tym nowy status, który można nazwać *cywilizacją planetarną*, *cywilizacją światową* lub – jak często o niej ostatnio mówimy – *cywilizacją globalną*.

⁷ Pius XII, *Przemówienie do Międzynarodowego Komitetu ds. Jedności i Powszechności Kultury*, OsRomPol 8 (1951), s. 1. Zob. także encyklikę Piusa XII, *Summi Pontificatus*.

⁸ Pius XII, *Przemówienie radiowe z 24 grudnia 1954 r.*, AAS 47 (1956), s. 25-26.

⁹ Pius XII, Encyklika *Evangelii praecones*. O misjach prowadzonych przez świeckich i uszanowaniu rodzimych kultur por. AAS 43 (1951), s. 523.

ludzkie¹⁰. Uwzględniając różnorodności kulturowe, pracuje na rzecz jedności ludzkiej¹¹.

Przepowiadanie Ewangelii łączy się z inkulturacją. Dynamizm misyjny potrzebuje dynamizmu kulturowego i wspólnotowego. Stwierdzenie to jest szczególnie aktualne w odniesieniu do osób, które podejmują się działalności misyjnej, gdyż przepowiadanie konkretyzuje się w kulturze ludzkiej. W perspektywie historycznej stwierdzić należy, że Kościół katolicki, reprezentował pewną jedność kulturową – dzisiaj nazywaną kulturą Zachodu, która warunkowała działalność misyjną i jej metodologię w ewangelizowaniu innych kultur. Historia ewangelizacji ludów jest w rzeczywistości historią rozprzestrzeniania się uniwersalnej dynamiki misyjnej, dynamiki skierowanej do osoby. Uczciwie powiedzieć też trzeba, że kultura chrześcijańska usiłowała rozpoznawać osobliwości kultur rodzimych oraz włączać je do misyjnego dzieła ewangelizacji również z powodów pragmatycznych, w przeciwnym razie misja ewangelizacyjna nie byłaby wystarczająco skuteczna. Stwierdzić też należy, że Kościół prezentował się jako inspirująca siła dynamizmu kulturowego, jako posiadający umiejętność przeszczepiania wartości cywilizacyjnych na grunt innych kultur.

W dialogu z różnymi kulturami, tworząc *humanizm chrześcijański*, Kościół był gwarantem podstawowych wartości ludzkich. W interpretacji Kościoła, humanizm ów bierze swój początek od osoby Jezusa Chrystusa i w nim odnajduje sens i autentyczną swą treść. Charakteryzuje się pokornym realizmem i historycznie przedstawia się jako proces nieustannie otwarty. W sensie kulturowym, ale i ogólnoludzkim można powiedzieć, że humanizm chrześcijański generuje kultury i cywilizacje, ponieważ jest zdolny wcielać się w różnorakie sytuacje i konteksty historyczne przy zachowaniu swojej specyficznej fizjonomii, w tym nieustannego odniesienia do Chrystusa. Humanizm ten nie jest antynaukowy czy antykulturowy, ponieważ, posiłkując się

¹⁰ Pius XII, Encyklika *Fidei donum* i *przemówienie radiowe z 24 grudnia 1954 r.*, AAS 49 (1957), s. 5-22.

¹¹ Pius XII, *Przemówienie radiowe z 1 września 1944 r.*, AAS 36 (1944), s. 250.

wiarą, jest w stanie wzbudzać i tworzyć coraz to nowe formy kulturowe oraz akomodować się do nich.

Doceniając kulturowe aspekty nauczania Kościoła przedsoborowego, wskazać też trzeba jego słabsze punkty. Wyraźnym brakiem tego nauczania było np. niezrozumienie potrzeby myślenia historycznego i potraktowania go jako źródła pomocniczego w rozwoju teologii. W XVIII w. następuje oddzielenie nauk od metafizyki, przy jednoczesnym uznaniu historii za naukę. Myślenie historyczne już w XIX w. staje się elementem składowym wszystkich nauk szczegółowych, a sama historia jednym z głównych przedmiotów poznania świata. Chrześcijaństwo zamknięte dla kategorii myślenia historycznego trafiło na przełomie XIX i XX w. status obiektywności i naukowości, w konsekwencji i postępowości. Niestety, dla Kościoła tamtego czasu postęp często był synonimem ateizmu, a zatem i nieufności do rodzących się nowych struktur cywilizacyjnych. Był to początek rozchodzenia się kultury i chrześcijaństwa. Co prawda modernizm katolicki, był próbą podtrzymania dialogu cywilizacji z chrześcijaństwem, próbą niestety nieudaną. Dopiero pojawienie się nowej generacji myślicieli, w tym konwertytów jak: Ch. de Foucauld, Ch. Peguy, G. Marcel, J. Maritain Ch. Dawson, R. Guardini, a spośród innych wyznań P. Tillich, H. Niebuhr i inni, przyczyniło się do powstania dialogu na gruncie autentycznego humanizmu. Warto zaznaczyć, że pod koniec XIX i na początku XX w. następuje rozwój nauk antropologicznych, nauk zajmujących się człowiekiem – jego uwarunkowaniami, procesem rozwojowym, relacyjnością do innych, jego kulturą i religijnymi dążeniami. Powstają nowe szczegółowe dyscypliny naukowe: antropologia, psychologia, socjologia, pedagogika. Osoba ludzka staje się przedmiotem wszechstronnych badań. Wspomniane procesy cywilizacyjne znajdują swe odbicie w nauczaniu papieży tego okresu.

W zapoczątkowany wyżej rejestr uchybień przedsoborowego nauczania Kościoła wpisać można także instrumentalne postrzeganie kultury. Poważnym błędem Kościoła, widocznym aż do Vaticanum II, było przyznawanie wartości kulturze nie tyle dla niej samej, ile w kontekście spełniania przez nią służebnej roli w stosunku do chrześcijaństwa. W przedsoborowym nauczaniu papieży akcentowano zatem

tylko te przejawy kultury, które powstawały z inspiracji ewangelicznej, wyrażały przeżycia religijne i służyły kultowi religijnemu, np. przez sztukę sakralną. Do początku XX stulecia, właściwie aż do pontyfikatu Piusa XII, kulturę rozumiano w znaczeniu klasycznym, a nie społeczno-historycznym. Termin *kultura* posiadał zatem konotację intelektualną, oznaczając światłość umysłu, literacki i artystyczny talent albo też osoby „kulturalne”, tj. wykształcone. W takim rozumieniu kultura dotyczyła wzniosłych spraw ludzkiego życia i była tworzona przez wybitne jednostki – naukowców, artystów, świętych. Dopiero za pontyfikatów Jana XXIII i Pawła VI mogliśmy zaobserwować ewolucję rozumienia interesującego nas pojęcia i antropologiczne ujęcie kultury, określające świadomość zbiorową, style życia grup ludzkich, sposoby istnienia, kształtowanie społeczności, pojmowanie Boga zarówno w odniesieniu do kultury materialnej, jak i duchowej. Jak się wydaje, dużo mniejsze reperkusje wiążą się z nieostrym w teologii przedsoborowej rozróżnianiem orędzia ewangelicznego i kultury. Ewangelia przecież nie jest kulturą, gdyż wydarzenia, o których opowiada, nie są inicjatywą człowieka, lecz Boga. Orędzie ewangeliczne nie jest wytworem jakiegokolwiek kultury – swoje źródło ma ono w Objawieniu Bożym. Styk Ewangelii z kulturą następuje w języku, którym musi się komunikować. Można powiedzieć, że właśnie ten język jest kulturą¹².

2. DOSKONALENIE ŻYCIA LUDZKIEGO – SOBOROWĄ KONCEPCJĄ KULTURY

Wraz z Soborem Watykańskim II powstaje w Kościele nowa koncepcja kultury. Pierwszy też raz w historii Sobór dyskutuje nad problemem kultury, a owoce tej dyskusji zawiera cały rozdział konstytucji *Gaudium et spes*. Ponieważ wstępne redakcje schematów soborowych tekstów przygotowane były przez Kurię Rzymską, dlatego pozostawały w duchu teologii dawnego czasu – neoscholastycznej, ahistorycznej i defensywnej. Konieczna zatem okazała się swoista rewolucja myślowa, w której powrócono by do źródeł Objawienia jako podsta-

¹² G. Cristaldi, *Ewangelizacja a kultura*, Comp 6 (1982), s. 93.

wy odnowy i umiejętnego wsłuchiwania się w „znaki czasu”¹³. Można powiedzieć, że Sobór stał się przede wszystkim przemianą kulturową i mentalnościową, która swoim zasięgiem przerastała różnicę generacji, epoki artystycznej (np. renesansu i baroku), czy nawet cywilizacji (np. Grecji i Bizancjum).

Sobór roztoczył nowe perspektywy kulturowe, rozpoczął nową epokę, oddalając się od humanizmu grecko-rzymskiego i europejskiego (humanizmu zachodniego) leżących u podstaw epoki konstantyńskiej, i żeby tego dokonać, musiał wyrzec się – jak zauważa ekspert soborowy J.M. Gonzalez Ruiz – trzech monopolu nałożonych na niego przez historię¹⁴: *monopolu na chrześcijaństwo*, uznając niekatolików za chrześcijan i uroczyście stwierdzając na Soborze, że inne Kościoły chrześcijańskie posiadają także swój specyficzny wkład w historię zbawienia¹⁵; *monopolu na religię*, przyznając innym religiom zdolność dochodzenia do prawdy i dobra i zachęcając do dialogu chrześcijan z nimi¹⁶; *monopolu na to, co ludzkie*, reprezentując pogląd nie zawsze dotychczas przyjmowany, że łaska nie przychodzi, aby uzupełnić naturę, ale żeby w nią wnikać, przynosząc jej zmysł nadprzyrodzony. Sobór chciał w ten sposób odciąć się od konstantyńskiej pokusy ochrzczenia wszystkich wartości ludzkich, postrzegania świata jako swojej własnej *civitas*, do której należało wcielić wszystko to, co nie było chrześcijańskie, dławiąc wielokrotnie wolność wyboru do tego stopnia, że przyjęcie chrześcijaństwa nie odbywało się na zasadzie wyboru religijnego, ale jako jedyna możliwość włączenia się w strukturę społeczną, polityczną czy kulturalną¹⁷.

¹³ M. Gallagher, *Fede e cultura. U rapporto cruciale e conflittuale*, dz. cyt., s. 57. Szczegółową analizę prac i znaczenia Soboru oraz polityki Stolicy Świętej w czasie trwania soboru zawiera monografia A. Melloni, *L'Altra Roma. Politica e S. Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Roma 2000.

¹⁴ J. M. Gonzales Ruiz, *Kościół i afirmacja człowieka*, w: B. Lambert, red., *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1968, s. 330-332.

¹⁵ UR 3.

¹⁶ NA 2.

¹⁷ GS 36, 43, 44.

Przedsoborowa mentalność kulturowa relację Kościoła do świata widziała jedynie w kierunku wertykalnym, od góry – w dół. Jeżeli mamy Objawienie, sądzono, to doczesność niczego nie jest nas w stanie nauczyć. Może ona, co prawda, być historyczna, może ewoluować, podlegać procesom rozwoju, ale tak naprawdę czynniki ziemskie mogą dodać do podstawowej prawdy jedynie ozdoby, dodatki mające charakter pedagogiczny, kaznodziejski czy katechetyczny. Kościół – pisze H. van Lier – jako „właściciel” Objawienia mógł tylko zstępować, adoptować się, ale nie wkorzeniać się. Skoro zatem nie ma niczego, czego można by się nauczyć i prawdziwie poznać w perspektywie immanentnej, rodziła się pokusa, aby transcendencja ingerowała w wiele spraw czysto ziemskich, takich jak: polityka, nauka, estetyka¹⁸.

Wraz z Soborem rozpoczyna się nowe myślenie, które nie rezygnując z wierności prawdzie Odkupionej, jednocześnie nie rości sobie pretensji do autorytatywności i nieomylności tam, gdzie ona nie jest konieczna. Kościół rozpoczyna dialog ze współczesnym człowiekiem, świadom urzeczywistniania się Chrystusowej wspólnoty w określonym środowisku kulturowym, przyjmując za punkt wyjścia, iż człowiek musi się nieustannie kształtować, przy czym porządek natury i porządek kultury są w nim nierozzerwalnie związane. Charakter dokonujących się zmian można określić jako przewagę relacyjności. Kościół w nowej mentalności kulturowej usiłuje nie tylko akomodować się, ale *wkorzeniać się w świat* i zasilać go tak, jak i świat ze swej strony na zasadzie relacyjności zasila Kościół. Soborowy Kościół odkrywa, że świat jest mu potrzebny, bo wytwarza język – kulturę, poprzez którą człowiek może lepiej poznać siebie i otaczającą rzeczywistość, a zatem i Boga.

W myśl tej zasady, wypowiadając się o wszechświecie, nie używa tylko Biblii jako argumentu, swoje przemyślenia opiera także na osiągnięciach fizyki i biologii. Wypowiadając się o człowieku, bierze pod uwagę jego nadprzyrodzone powołanie, ale chętnie korzysta też z psychoanalizy, fenomenologii czy psychologii eksperymental-

¹⁸ H. van Lier, *Od ery konstantyńskiej do nowej epoki świata*, w: B. Lambert, red., *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 220.

nej. Dostrzega zatem, że istnieje ruch od dołu do góry i trudne niekiedy poszukiwanie prawdy także w przestrzeniach, gdzie się bardzo różnymi, lecz możemy się tą różnorodnością ubogacić, np. z niewierzącymi czy przedstawicielami innych religii. W ten sposób ekumenizm staje się nie tyle dyplomacją polityczną, ile postawą niezbędną do „wkorzenia prawdy”¹⁹. Zasadniczym nurtem Soboru, świadczącym o epokowej zmianie mentalnościowej, był dwukierunkowy nurt nawrócenia: nawrócenia się ku Bogu i nawrócenia się ku światu. Na Soborze na nowo przemyślano – pozbywając się skrajności – współczesny antropocentryzm, widząc w nim „znak czasu”. Przypomnijmy, że wcześniej papieże wielokrotnie go potępiali. Można powiedzieć, że Kościół postanowił towarzyszyć człowiekowi w poszukiwaniu człowieczeństwa, żądając w zamian tylko jednego, aby wraz z nim szukał ostatecznych odpowiedzi na pytania, które są istotne. Bezspornie Kościół soborowy odciął się od średniowiecznej dominującej roli jaką sprawował – świetnie oddanej w znanej maksymie *philosophie ancilla theologiae* – wracając do pierwotnej idei służby i oczekiwania wobec postępu kultury ludzkiej. Zadaniem Kościoła, stwierdza Sobór, jest budowa nowego społeczeństwa²⁰, w którym ma on swoją misję religijną, a jednocześnie najbardziej ludzką²¹, nie opartą jednakże na akceptacji takich czy innych form politycznych²², ale na słusznej autonomii i uczestnictwie²³.

Najważniejszym przesłaniem Soboru w kwestii kultury była teza, że ostatecznym jej celem jest doskonałość życia ludzkiego. Dokonuje się to przez ewangelizację, czyli głoszenie orędzia zbawienia w określonym czasie i konkretnej przestrzeni, stąd Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym²⁴ przypisuje kulturze ludzkiej aspekt historyczny i społeczny. *Historyczność* kultury oznacza, że jest

¹⁹ Tamże, s. 224-225.

²⁰ GS 34, 41.

²¹ Tamże, 11.

²² Tamże, 73, 74, 76.

²³ Tamże, 75.

²⁴ Por. tamże, 53-62.

ona zależna od określonych warunków życia człowieka danego okresu dziejów, *społeczność* zaś, że człowiek działa w określonym środowisku, a jego kultura ujawnia się w zależności od tego środowiska, w które zresztą człowiek się włącza i które go kształtuje. Ponieważ w każdym środowisku i czasie człowiek jest w stanie odnaleźć nowe sposoby tworzenia wartości kulturowych, można mówić o wielości kultur²⁵. Kultura ma zatem wymiar społeczny i historyczny, ponieważ przekazuje dziedzictwo w określonym środowisku historycznym, w które jest włączony człowiek z każdego bez wyjątku narodu. Kościół akceptuje i szanuje bez wyjątku wszystkie kultury²⁶, zastrzega sobie jednak prawo do ich krytycznej oceny.

Jak się wydaje, Kościół Soboru Watykańskiego II pojął, że tajemnica jego obecności, wspólnoty i służby, dokonuje się w kulturze i poprzez określoną kulturę. Zrozumiał, że era kontrreformacji nie tylko religijnej, ale także kulturowej skończyła się, a rozpoczął się okres religijnej i kulturowej ekumenii. Odrzucając monopol na religijność, mógł odkryć siebie jako autentyczne źródło powszechności. Zrywając z epoką konstantyńską i triumfalizmem, odkrył prawdziwe bogactwo uniwersalizmu. Bardziej niż kiedykolwiek wcześniej uznając, że Boża ekonomia opiera się na dwu strukturach – Stworzeniu i Odkupieniu, które się nie wykluczają, lecz dopełniają, „Uwierzył” w człowieka, przyznając, że odpowiedzialność za człowieka ponosi również sam człowiek.

Gaudium et spes rozważając sytuację kultury w świecie współczesnym, chce zauważyć istnienie ważnego kulturowego fenomenu – nowej *uniwersalnej formy kultury*²⁷, która niejednokrotnie będzie utożsamiana z nowym humanizmem. Cechami charakterystycznymi tego humanizmu są: „zmysł krytyczny, który się rozwinął pod wpły-

²⁵ F. Bednarski, *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 105.

²⁶ F. Bednarski zauważa, że można jednak mówić o własnej tradycji i wartościach, jakie niesie Kościół, a które są niespotykane w innych społecznościach. Jest to swoistego rodzaju specyfika kultury chrześcijańskiej, która dotyczy: rodzaju doskonalenia poprzez kulturę, czyli celu; metody owego doskonalenia, czyli drogi, po której zmierza do owej doskonałości; środków urzeczywistnienia celu; a wreszcie specyficznych cech wytworzonych wartości. Zob. tamże, s. 117.

²⁷ Tamże, s. 54.

wem nauk ścisłych”, rozwój dyscyplin historycznych, urbanizacja, uprzemysłowienie, kultura wolnego czasu, kultura masowa, komunikacja społeczna. Warto podkreślić, iż kultura masowa nie jest poddana *a priori* ocenie krytycznej. Sobór opisuje fakt jej powstania, wyrażając nadzieję, że nowe formy kulturowe tworzyć będą bardziej uniwersalne postaci kultury, wyrażające jedność i uwzględniające odrębności kulturowe. W odniesieniu do komunikacji społecznej należy zauważyć, że poprzez rozwój środków audiowizualnych, zarówno w płaszczyźnie techniki, jak i życia społecznego, w XX w. dokonała się swoista „rewolucja kopernikańska”. Sobór nie mógł zignorować tej dziedziny, dlatego w nawiązaniu do nauczania papieża minionych dziesięcioleci postanawia opublikować dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*. Przywołany dekret był jednym z pierwszych dokumentów soborowych, rodzącym się zresztą w dużych trudnościach, o czym świadczy fakt, że otrzymał on najwięcej głosów przeciwnych (164) spośród wszystkich dokumentów zatwierdzanych podczas sesji plenarnej w obecności papieża. *Inter mirifica* zajmuje się środkami masowego przekazu jako zjawiskiem cywilizacyjnym. Eksperci twierdzą, że dokument, wydany w r. 1963, ukazał się za wcześnie (praca nad nim trwała od 1962 r.), w okresie, gdy Sobór nie opracował jeszcze koncepcji teologii rzeczywistości ziemskiej i antropologii religijnej, których brak w tekście jest ewidentny²⁸. Z tego względu omawiany dekret zajmuje się zasadniczo zastosowaniem środków komunikacji społecznej, a nie antropologiczno-teologiczną analizą zjawiska kulturowego, jakie media stanowią²⁹. Tym niemniej może on być postrzegany jako ważny dokument kulturowy przyczyniający się do dialogu pomiędzy ludźmi i w konsekwencji dialogu z Bogiem.

Optymistyczna ocena kultury jako twórczego wysiłku człowieka w jego rozwoju nie przysłoniła twórcom *Gaudium et Spes* trudności, jakie pojawiają się wraz z rozwojem kultury. Sobór nazywa je *antyno-*

²⁸ E. Gabel, *Środki społecznego przekazywania myśli*, w: B. Lambert, red., *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 300.

²⁹ IM 3-22.

*mią kultury*³⁰, którą widzi choćby w narastającym konflikcie pomiędzy humanizmem antycznym a humanizmem – nazwijmy go – progresywno-technicznym. Jest to konflikt pomiędzy myśleniem syntetycznym a myśleniem specjalistycznym. Konflikt pomiędzy kulturą klasyczną a kulturą antropologiczną. Do antynomii kultury zalicza także: osłabienie przywiązania do tradycji narodowych wraz z rozwojem kultury technicznej, która nie zawsze respektuje kulturę duchową; niwelowanie poziomu kulturalnego wraz z szerokim dostępem do kultury mas ludzkich i dostosowywaniem się kultury do ich poziomu; dążenie kultury do immanencji, tj. zaistnienia wyłącznie w sprawach ziemskich, gdy tymczasem kultura powinna być autonomiczna, czyli zharmonizowana z religią, a tym samym otwarta na transcendencję³¹.

Model kultury religijnej zarysowany na Soborze, to rozwój religijności przez aktywne poszukiwanie Boga przy uwzględnieniu otaczającej rzeczywistości i włączenia wartości ziemskich w owo poszukiwanie. Każda sytuacja człowieka jest bowiem naznaczona znamieniem kultury religijnej – boskiej i ludzkiej, które syntetycznie tworzą, każda na swój sposób, element konstytutywny powołania człowieka. W analizowanym dokumencie religia przedstawiona jest jako inny wymiar człowieczeństwa realizowany poprzez kulturę. Konstytucja znosi sztuczne granice między *sacrum* i *profanum*, usuwa antynomię, tak często w historii Kościoła podkreślaną, między ciałem a duchem, nie odbierając znamion świętości samej sytuacji egzystencjalnej człowieka. Kultura religijna wprowadza w przestrzeń religijności całość spraw człowieka, przypominając chrześcijaninowi, że zbawienie Chrystusa należy nieść w życie, stosując prostotę języka religijnego i zrozumiałość znaków i symboli, dzięki którym chce się to czynić³². Dokument daleki jest przy tym od naiwnego przekonania, że harmonijne łączenie kultury z nauką chrześcijańską jest oczywiste i łatwe³³. Warto tu zaznaczyć,

³⁰ GS 56.

³¹ Zob. J. Pastuszka, *Człowiek a kultura w świetle Soboru Watykańskiego II*, ZNKUL 3 (1970), s. 15-26.

³² Tamże, 58.

³³ Tamże, 62.

że *Gaudium et Spes* proponuje stosowanie w duszpasterstwie nie tylko zasad teologii, ale i osiągnięć nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii. W opinii Soboru, współpraca świata sztuki i literatury, także tej o nowych nurtach, ze światem wiary wydaje się konieczna³⁴. Równie konieczna jest pamięć o roli kultury w formacji chrześcijańskiej, także formacji duchownych. We wspomnianej współpracy nie można zapominać o wolności badań i otwarciu się na nowe aspekty współczesnej myśli naukowej³⁵. Takie postawienie sprawy w omawianej konstytucji jest ewidentnym zaproszeniem teologii do interdyscyplinarności badań i szukania przestrzeni spotkania z kulturą, np. przez tworzenie teologii kultury.

3. KONCEPCJA TEOLOGII KULTURY

Próbując określić relację teologii do kultury, stwierdzić należy, iż implikowana jest ona stosunkiem Kościoła do świata. Teologia jest jedną z form działania Kościoła – świat uosobieniem ludzkiej historii i kultury. Niewątpliwie też obserwowany współcześnie związek teologii z kulturą jest wynikiem otwarcia się Kościoła na świat według usilnych wskazań Soboru Watykańskiego II. Jest to otwarcie nie tylko w relacji do filozofii czy nauk pozytywnych, ale przede wszystkim w stosunku do ludzkiej kultury pojmowanej jako całość twórczej aktywności ludzkiej. Nie można jednocześnie relacji tej przypisać wartości soborowego *novum*, gdyż także wcześniej teologia poprzez filozofię sprzężona była z kulturą danej epoki, z twórczością literacką i religijną, a także z wydarzeniami życia społecznego i polityczne-

³⁴ Poupard stwierdza w tym kontekście, że u Dostojewskiego, Bernanosa i Mauriacca jest więcej teologii niż w np. podręczniku łaciny Tanquerey'a. W tej przerośni językowej należy upatrywać prawdy, że nie istnieje wielka literatura, która nie zawierałaby refleksji nad kondycją człowieka. Poupard pisze, że sąd ten weryfikuje się dzisiaj w spotkaniu z kulturami. Nie można podążać do Boga, nie rozumiejąc człowieka i nie odpowiadając na jego problemy. Zdaniem kard. Pouparda właśnie to zrozumienie jest niezaprzeczalnym wkładem Soboru Watykańskiego II w dziedzinę kultury. Zob. *W sercu Watykanu. Od Jana XXIII do Jana Pawła II*, Katowice 2005, s. 37.

³⁵ GS 62.

go. Zawsze też teologia była zależna od sytuacji, w jakiej znajdował się Kościół i wszelkich jego uwarunkowań społeczno-kulturowych. Nowością Soboru jest jednak coraz bardziej rozwijająca się świadomość tego faktu i branie jej pod uwagę w samej refleksji teologicznej³⁶.

Próby zrozumienia teologii jako poznawczej działalności człowieka znaleźć możemy w antropocentryzmie teologicznym K. Rahnera, w hermeneutycznym ujęciu teologii R. Bultmana, P. Ricoeura i E. Schillebeckxa. Wraz z pracami takich teologów jak H. de Lubac i H.U. von Balthasar teologia przybiera nową postać, uwalniając się z wąskiego kręgu interpretacji biblijnych i ściśle dogmatycznych. Nie stosując już dualizmu „Kościół w opozycji do świata”, przyjmując, iż istnieje jedna rzeczywistość zbawienia, teologia odnalazła swoje miejsce w samym centrum świata. Przypomnijmy tu, że Sobór Watykański II dualizm wiary i życia, natury i łaski nazwał jednym z najgroźniejszych błędów naszych czasów³⁷.

Jak się wydaje, początków soborowego myślenia szukać można już w latach czterdziestych XX w. W r. 1946 G. Thils wydaje pracę *Teologia rzeczywistości ziemskich*³⁸, która staje się drogowskazem dla nowej teologii. Wraz z działalnością Soboru nurt ten zaczął funkcjonować pod nazwą *teologii znaków czasu* zawierały się w niej historyczne i konkretne zjawiska społeczne postrzegane jako znaki realizującej się historii zbawienia. Teologię znaków czasu nazywa się też *teologią świata* czy *teologią kultury*. Thils uświadamia, że teologia posiada postać przemijającego świata, dzieląc z ludzką wiedzą jej ułomność, względność, historyczność. Można ją zatem analizować z kulturowego punktu widzenia. Istnieje jednak także i odwrotność tej relacji, teologia zajmuje się ludzką kulturą i różnymi jej aspektami, dostrzegając w niej otwartość na transcendencję, odniesienie do zbawienia, zdolność do oczyszczenia. Takie szerokie zaangażowanie teologii w zjawi-

³⁶ A. Zuberbier, *Teologia a kultura*, STV 18 (1980) nr 1, s. 10.

³⁷ GS 43.

³⁸ G. Thils, *Theologie des realites terrestres*, I. Preludes, Paryż-Bruges 1946; II. *Theologie de l'histoire*, Paryż-Bruges 1949.

ska społeczno-polityczne, w kulturę sprzyjało pogłębieniu pluralizmu teologicznego i pozwalało też lepiej go zrozumieć³⁹.

Przedstawianą powyżej koncepcję teologii podjął Jan Paweł II, dokonując syntetycznego spojrzenia na dynamicznie rozwijający się w okresie powojennym pluralizm teologiczny. Papież analizuje temat kultury nie w kontekście abstrakcyjno-pojęciowym, ale jako doświadczenie Kościoła i człowieka współczesnego. Stąd w tekstach Jana Pawła II widoczny jest akcent położony na tożsamość chrześcijanina, a nie abstrakcyjnego człowieka. Zdaniem papieża, człowiek nie powinien uciekać ze świata, ale w nim pozostawać, aby go przemieniać. Chodzi o takie bycie bosko-ludzkie, w którym zostają uratowane obecność i tożsamość⁴⁰. Chrześcijanin, który nie rozumie własnej tożsamości, zostaje poza światem, na jego uboczu. Zauważyć należy, że papieska wizja kultury jest sferą praktyki ludzkiej najbardziej uwikłaną w materię współczesnego świata, decydującą o jego losach. U podstaw Wojtyłowej teologii kultury stoi przekonanie, że istnieje chrześcijańska koncepcja kultury, gdyż – jak to uzasadnia papież – „(...) wiara w Chrystusa nie jest czystą, zwyczajną wartością wśród innych wartości, które znajdują się w orbicie zainteresowań różnych kultur; dla chrześcijanina jest ona ostatecznym osądem, któremu poddane są wszystkie te wartości, przy pełnym poszanowaniu dla ich własnych treści”⁴¹. Z tego względu kultura, wywodząc się z wiary, jest pewnego rodzaju tradycją przechowywaną i przekazywaną innym. Już w niej samej tkwi wewnętrzny, dialogiczny związek, a zarazem obopólna potrzeba tak wiary, jak i kultury. Podstawy tak rozumianej teologii kultury znajdują się z jednej strony w soborowej teologii *znaków czasu*, z drugiej w antropologii wiary i Kościoła. Słowo Boże wyraża się bowiem nie tylko w klasycznych *loci theologici* – dziełach ojców Kościoła, dokumentach Magisterium, ale także w wydarzeniach uważanych za czy-

³⁹ A. Zuberbier, *Teologia a kultura*, STV 18 (1980) nr 1, s. 13.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.

⁴¹ Jan Paweł II, *Istnieje – trzeba to stwierdzić bez lęku – chrześcijańska koncepcja kultury*. Przemówienie podczas audiencji generalnej (Rzym, 8 lutego 1984 r.), w: *Wiara i Kultura*, dz. cyt., s. 248.

sto świeckie, dziś nazywanych „znakami czasu”. Teologia konkretnie rozumianej kultury dotyka doświadczenia ludzkiego i chrześcijańskiego, które poddaje wstępnej analizie krytycznej, a następnie zmierza do przedstawienia jego chrześcijańskich rozwiązań. Teologiczne zainteresowanie współczesną kulturą, w której żyje i działa Kościół, jest nieodzowne dla zrozumienia struktury teologii praktycznej. Związki zachodzące pomiędzy teologią a kulturą każą bowiem spoglądać na historię i kulturę jako miejsce i znak zbawczego działania Boga. Nie istnieje historia świecka i boska. Jest jedna historia ludzka, która jest historią zbawienia. W toku takiego rozumowania teologia odnajduje swe miejsce w kulturze, przewyciężając dualizm wiary i życia, natury i łaski.

Prezentowana przez Jana Pawła II antropologia ma charakter dialogiczny, to znaczy, że nie uznaje kultury za coś odmiennego od religii (religia jako coś „z góry”, kultura zaś „z dołu”), nie dopuszcza dialektyki, według której Ewangelia jest z Boga, kultura z człowieka, a w konsekwencji między religią i kulturą istnieje nieustanne napięcie (chrześcijaństwo przeciwko kulturze). Teologia kultury według Jana Pawła II, jak zauważa A. Wójtowicz, to trojaka wypowiedź w obrębie świadomości Objawienia, kultury i dialogu. Wypowiedź wobec świadomości Objawienia to wypowiedź teologiczna, wobec świadomości kultury – wypowiedź konkretna o z góry określonej dyscyplinie, wobec świadomości dialogu – wypowiedź w ogóle, zgodnie ze starożytną zasadą *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Można powiedzieć, że Wojtyła przechodzi od oryginalności doświadczenia religijnego do fenomenalności kultury, wewnątrz której osoba urzeczywistnia istotę⁴².

Tak rozumiana teologia – którą nazwiemy *teologią kultury* – nie jest pozaczasowym teoretycznym układem rozumowań opartym na pozaczasowych tekstach, lecz nabiera atrybutu historyczności (czasowości), a nawet polityczności (w sensie nadawanym temu słowu przez

⁴² A. Wójtowicz, *Osoba i transcendencja. Karola Wojtyły antropologia wiary i Kościoła*, Wrocław 1993, s. 11.

J.B. Metz⁴³), przez swój udział w dziele budowania lepszego świata, który wiąże się w tajemniczy sposób z Królestwem Bożym⁴⁴. Teologię kultury możemy postrzegać także w wewnętrznym dialogu teologii z nauką. Obydwie dyscypliny, jeśli przestrzegają właściwych im zasad metodologicznych i zmierzają do prawdy we wszystkich jej aspektach, nie mogą osiągnąć sprzecznych rezultatów. Dla obydwu bowiem rozum i wiara pochodzą z tego samego źródła wszelkiej prawdy. Mogą zatem bez przeszkód rozwijać konstruktywny dialog, który umożliwi im badanie tajemnicy człowieka, jego egzystencji i transcendencji. W równym stopniu partnerami w dialogu z wiedzą teologiczną mogą być nauki ścisłe, ponieważ w człowieku spotykają się i kultura naukowa, i teologia⁴⁵.

PODSUMOWANIE

Generalnie rzecz ujmując, refleksja teologiczna na temat kultury w obrębie katolicyzmu przez długi okres powieliła dwa podstawowe

⁴³ J.B. Metz we wstępie do swojej *Teologii politycznej* próbuje skrótowo określić, co rozumie przez teologię polityczną: „Pierwsza odpowiedź brzmi: stosowana tu definicja ‘teologii politycznej’ nie jest w pierwszym rzędzie teorią państwa, prawa lub społeczeństwa, lecz w pełnym tego słowa znaczeniu teologią z ‘twarzą zwróconą ku światu’, słowem Boga głoszoną ‘w tych czasach’”. Zob. J.B. Metz, *Teologia polityczna*, Kraków 2000, s. 9.

⁴⁴ A. Zuberbier, *Teologia a kultura*, STV 18 (1980) nr 1, s. 17.

⁴⁵ Jan Paweł II, *W poszukiwaniu prawdy korzystny jest dialog między nauką a teologią*. Przemówienie do laureatów nagrody Nobla (Rzym, 22 grudnia 1980 r.), w: *Wiara i Kultura*, dz. cyt., s. 110-113. Zob. także Jan Paweł II, *Odpowiedzialność nauki i technologii*. Przemówienie do naukowców i przedstawicieli Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych (Hiroshima, 25 lutego 1981 r.), w: *Wiara i Kultura*, dz. cyt., s. 115-124; Jan Paweł II, *W pracy naukowej, w badaniach służycie człowiekowi*. Homilia dla studentów i intelektualistów (Ibadan, 15 lutego 1982 r.), w: *Wiara i Kultura*, dz. cyt., s. 125-130; Jan Paweł II, *Kościół jest solidarny z Uniwersytetami w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku*. Przemówienie do świata uniwersyteckiego (Bolonia, 18 kwietnia 1982 r.), w: *Wiara i Kultura*, s. 131-140; Jan Paweł II, *Dobro kulturalne każdego człowieka jest wartością dla innych*. Przemówienie do przedstawicieli Katolickiego Uniwersytetu Portugalskiego (Lizbona, 14 maja 1982 r.), w: *Wiara i Kultura*, dz. cyt., s. 141-149.

błędy: o kulturze przez długi czas nie mówiła, a jeśli już to czyniła, obawiała się jej spotkania z religią. Kulturę uważano za bezbożną, czyli czysto świecką z istoty - nie jest ona nastawiona ani pozytywnie, ani negatywnie do Boga. W refleksji teologicznej spotkać można także uznawanie kultury za bezbożną w sensie negatywnym, tj. stwierdzenia, że kultura jest zwrócona przeciwko Bogu, a nawet że jest bałwochwalcza. Spotkać też można stanowiska ujmujące kulturę jako mocno osadzoną na przyrodzonej, racjonalnej znajomości Boga i Jego prawa. Z ujęć tych wyrosła refleksja na temat czterech form braku *kultury wiary*: „anemii” religijnej, laickiej marginalizacji, duchowości pozbawionej zakotwiczenia oraz kulturowego spustoszenia. „*Anemię*” religijną rozumie się jako wynik stosowanego przez Kościół niezrozumiałego dla wierzących języka, nie biorącego pod uwagę kontekstu kulturowego przyjmującego przesłanie ewangeliczne. *Laicką marginalizację* pojmuje jako skutek zeświecczonej kultury, obecnej zwłaszcza w mediach, ignorującej sprawy religijne albo zacieśniającej je do kwestii osobistego gustu. *Duchowość pozbawiona zakotwiczenia* to duchowość prowadząca do osłabienia chrześcijańskich korzeni, a w konsekwencji do różnych wypaczeń wiary typu agnostycyzmu czy odradzającego się pelagianizmu (dechryścianizacja). Jej owocem może być także brak zrozumienia przez Kościół prawdziwych potrzeb ludzkich, brak otwarcia się na świat, pozostawienia człowieka w jego „prywatności” prowokującej wybór bądź „nowych religii”, bądź podążanie w kierunku rygoryzmu i fundamentalizmu religijnego. Efektem *spustoszenia kulturowego* jest trywialne zawładnięcie ludzkiej wyobraźni do tego stopnia, że człowiek nie jest już wolny w spotkaniu z Objawieniem, nie jest zdolny do słuchania tego, co płynie z wiary (Rz 10, 17)⁴⁶. Zarysowane wcześniej stanowiska dają niektórym teologom podstawę do stwierdzeń, iż współcześnie mamy do czynienia nie tyle z kryzysem wiary, ile z kryzysem kultury, który utrudnia, a niekiedy wręcz uniemożliwia drogę wiary⁴⁷. Wysoka kultura wspiera bowiem religijność, a brak

⁴⁶ M.P. Gallagher, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, dz. cyt., s. 158-162.

⁴⁷ B. Lonergan, *Collection* (red. F. E. Crowe), London 1967, s. 266.

kultury, zwłaszcza duchowej, może skutecznie blokować rozwój religijności, jak to miało miejsce choćby w ZSRR, gdzie ateistyczna ideologia potrafiła zmarginalizować mistyczne skądinąd prawosławie.

Efektom historycznego procesu „napięcia” istniejącego pomiędzy światem kultury i przestrzenią wiary były trzy odpowiedzi Kościoła na kulturę. Pierwszą z nich metaforycznie można nazwać jako *niepokojącą wrogość*. Wrogość ta zasadzała się na przekonaniu, że kultura jest zasadniczo „chora”. Postrzegać ją w aspekcie pozytywnym, oznacza zejść do taniego i fałszywego kompromisu. Kulturę przedstawia się tu jako przestrzeń zlaicyzowaną i manipulującą. Dla chrześcijan konsekwencje takiego myślenia Kościoła o kulturze są oczywiste – chrześcijanie powinni chronić się od zepsucia kulturowego, pozostając „zdrowo” wierni Kościołowi, który reprezentuje bastion obronny przeciwko laicko-kulturowym nurtom współczesnego świata. Można założyć, że u fundamentów tej wrogości stoi lęk, a nie sama treść kulturowa. Strach przed nowym, innym i niezrozumiałym. Ze strony Kościoła brakuje wysłuchania kultury i dialogu z nią.

Drugą postawę Kościoła można określić jako *naiwną akceptację*, czyli niedostrzeganie niebezpieczeństw – tak teoretycznych, jak i praktycznych – wynikających z rozpoznania złożonej rzeczywistości kulturowej. Wspomniana postawa może przybrać trzy formy szczegółowe: *pasywnego poddania się*, w którym nie ma żadnej próby wpływu na kulturę lub stwarzania alternatyw; *nierozważnej sekularyzacji*, która bezkrytycznie przyjmuje wszystko ze świata, asymiluje bez zastrzeżeń, nie dokonując selekcji kultury antystrukturalnej, antysymbolicznej, antyduchowościowej; *zaślepionej akceptacji pluralizmu* – w tym ujęciu prawdziwy pluralizm nie jest zwykłym rozpoznaniem istniejących różnorodności i praw do wolności, uznaje on prawa innych, nawet jeśli nie współgrają one z jego wartościami, a przy tym ma odwagę oceniać kultury.

Trzecią odpowiedzią-postawą Kościoła – dodajmy postawą właściwą – jest *rozważa w tworzeniu kultury*. Wzorem i źródłem tej postawy może być mowa św. Pawła na greckim areopagu (Dz 17). Przykład Pawła uczy, że podejście Kościoła do kultury może przybrać formę pozytywną, człowiek w swoim człowieczeństwie może się realizować,

wzrastając w harmonii pomiędzy aspiracjami humanistycznymi, nawet jeśli są o charakterze świeckim, a myśleniem nowotestamentowym. Wychodząc bowiem od fundamentalnego doświadczenia ludzkiego, wielu ludzi szuka „nieznanego Boga”. Pawłowe słowa – „(...) bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: ‘Jesteśmy bowiem z Jego rodu’”⁴⁸ (Dz 17,28) odczytać można jako przykład wejścia w kulturę i zaproszenia skierowanego do ludzi, aby swoją wiarę oparli na wartościach dogłębnych. Przykład przemawiającego na areopagu Pawła uwidacznia też, że kontakt z nową kulturą może co prawda prowokować drastyczne i negatywne reakcje – św. Paweł z trudnej dla siebie próby wyszedł tylko częściowo zwycięskim, przez niektórych bowiem został wyśmiany. Z drugiej jednak strony może być twórczym otwarciem na bogactwo kulturowe i zaczynem dialogu religijnego prowadzącym do konkretnego wyboru – Pawłowi słuchacze w części weszli na drogę nawrócenia. Z całą pewnością rozważa w tworzeniu kultury jest chrześcijańskim sposobem czytania humanizmu w nowej rzeczywistości społecznej. Jest sposobem poszukiwania Ducha w humanizmie. Kultura prowadzi bowiem do tego, co jest dogłębnie humanizujące i twórcze. Postulowana przez Kościół rozważa w tworzeniu kultury niewątpliwie zależy od duchowości i od stopnia osobistego dialogu z kulturą. Jeśli dominuje w nim izolacja, pozostaje tylko gorzka krytyka rzeczywistości. Jeśli jest w nim radość otwarcia, w każdej kulturze pośród wielu negatywów odnajdziemy także wartości autentyczne⁴⁹.

Wspomniana rozważa w tworzeniu kultury sprawiła, że współczesna myśl chrześcijańska, traktując o kulturze, koncentruje się wokół trzech różnych punktów widzenia: kultura postrzegana jest jako *kontekst dla transcendencji ludzkiej*, czyli twórczego spotkania z Bogiem; kultura, będąc tworem ludzkim, postrzegana jest jako *źródło* pewnej dwuznaczności – może być bowiem dobra i zła, np. pseudokultura, antykultura, która potrzebuje *wyboru i oczyszczenia*; kultura widziana jest

⁴⁸ Aluzja do tekstu z hymnu Kleantesa do Zeusa oraz do poematu Aratosa z Soloi w Cylicji.

⁴⁹ Por. M.P. Gallagher, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, dz. cyt., s. 163-172.

jako *środek mediacyjny w przekazywaniu wiary ludziom*⁵⁰. Tak pojmowaną kulturę, będącą bezpośrednią konsekwencją stworzoneści bytu ludzkiego, należy rozumieć szerzej niżli tylko określony sposób życia, działalność, technikę, tradycję. Jak podpowiada współczesna teologia, kultura to misterium człowieka żyjącego w świecie. Obejmuje ona zarówno zjawiskową istotę człowieka, jego egzystencję, doznawanie, działanie i sprawczość. Jak zauważa Cz. Bartnik⁵¹, jest ona tak treścią, jak i metodą. W aspekcie merytorycznym polega bowiem na odpowiedniej, pożądaney i celowej tematykacji świata osoby, w aspekcie metodologicznym natomiast jest zespołem środków prowadzących do faktycznego osiągnięcia najwyższych celów personalizacyjnych, polegających na nachyleniu natury ludzkiej i całej rzeczywistości do potrzeb ludzkiego *ja*.

RIASSUNTO

L'articolo sta analizzando il problema della conoscenza culturale della Chiesa, cioè l' sviluppo – attraverso la storia – delle relazioni tra cultura e teologia. Generalmente queste relazioni si può dividere su due periodi: prima e dopo il Concilio Vaticano II. Nel primo periodo esistente pluralismo culturale ha causato che l'insegnamento della Chiesa si è indirizzato da una parte all'insegnamento sociale, d'altra parte alle considerazioni ecclesiali e teologiche. Nel secondo periodo si vede la nuova prospettiva culturale cioè l'aspetto storico e sociale. Storicità della cultura significa la sua dipendenza dalle condizioni e circostanze della vita. Socializzazione invece significa dipendenza dall'ambiente.

⁵⁰ Zob. G. Langevin, *L'inculturation selon le magistere de l'Eglise catholique romaine*, „Nouveau Dialogue” 97 (1993), s. 23.

⁵¹ Cz. Bartnik, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 388.