

Jan Stanisław Wojciechowski

Teologia kultury : chrześcijańskiej, politycznej, wizualnej?

Studia Theologica Varsaviensia 48/1, 63-73

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.

JAN STANISŁAW WOJCIECHOWSKI

TEOLOGIA KULTURY: CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, POLITYCZNEJ, WIZUALNEJ?

Bardzo dyskusyjny i wielokrotnie podważany podział kultura *versus* natura stał się osnową bujnej, trwającej wiele dziesięcioleci debaty, która, w różnych odsłonach ewolucji metody nauk humanistycznych, zbudowała gmach akademickiej wiedzy o kulturze. Status tej wiedzy (w obrębie nauki w ogóle, a w obszarze nauk humanistycznych w szczególności), a nawet różne nazwy tej dziedziny w nazwie różnych uniwersyteckich katedr, pozostają przedmiotem dyskusji uczonych. Stały się one treścią nie jednej książki i nie jednej konferencji. Pozostawmy te kontrowersje swojemu dalszemu losowi, nas w tym momencie bowiem interesuje miejsce i status pewnej szczególnej odmiany tej wiedzy, która przyjęła nazwę teologia kultury i wyjaśnieniu tej kwestii podporządkujemy, skrótowo z konieczności, dalsze rozważania prowadzone w perspektywie kulturoznawstwa. Tak bowiem, na razie, bez wchodzenia w niuanse terminologii akademickiej odnoszącej się do różnych odmian nauk o kulturze nazwiemy dziedzinę, która ma być, w mojej intencji, projektowanym odniesieniem (partnerem, współnikiem) dla teologii, nauki skąd inąd również złożonej i wewnętrznie podzielonej¹. Trudno zresztą oprzeć się pierwszemu wrażeniu wywoła-

¹ Instytucjonalną, akademicką pozycję w Polsce zajęła sekcja Teologii Kultury na Wydziale Teologii UKSW w roku 2005. Treść tego pojęcia była przedmiotem zainteresowania także innych środowisk akademickich, w tym także filozofów kultury i kulturoznawców. Prof. Piotr Jaroszyński zauważa, iż „W realistycznym nurcie kultury chrześcijańskiej, reprezentowanym przede wszystkim przez św. Tomasza z Akwinu, pojawia się swoista teologia kultury, w której uwzględnią się z jednej strony filozofię

nemu użyciem tej tytułowej zbitki, iż oto spotykają się dziedziny, które na tle szerszej rozumianego gmachu współczesnej (w domyśle modernistycznej) nauki mają status dość wyjątkowy, żeby wprost nie powiedzieć kwestionowany, mimo swej mocnej pozycji uniwersyteckiej.

Zacznijmy od kulturoznawstwa (wywodzonego bądź z radykalnego politycznie *Cultural Studies* bądź antropologicznie zorientowanej *Kulturwissenschaften*), które w świetle żywego sporu na temat tożsamości tej dziedziny jawi się jako „humanistyka zintegrowana” i „późny wnuk filozofii”, jako swoiste zwieńczenie jej rozwoju, którego ukoronowaniem miałyby być jakoby przejęcie „korony” nauki podstawowej². Teza radykalna, zwłaszcza, że do tej pory miano to przysługi-

Arystotelesa z drugiej Objawienie. Chrześcijańska teologia opiera się na Objawieniu. (...) Ponadto średniowieczna teologia kultury, będzie w czasach nowożytnych odniesieniem, jawnym lub – znacznie częściej – ukrytym, dla nieklasycznych teorii kultury, zwłaszcza w wydaniu protestanckim, a także dla niezwykle wpływowej filozofii Jeana Jacquesa Rousseau”. P. Jaroszyński pisze także, iż teologiczny nurt kultury wprowadza poprzez stan natury opisany w *Księdze Wyjścia* elementy istotnie zmieniające perspektywę patrzenia na sens ludzkiego życia: grzech pierworodny i zbawienie. Por. P. Jaroszyński, *Filozofia kultury: między metafizyką i teologią*, w: Z. Rosińska i J. Michalik (red.), *Co to jest filozofia kultury*, Warszawa 2006, s.144.

² Kulturoznawstwo jako dziedzina akademicka odnoszone bywa do angielskiej tradycji *Cultural Studies* wywodzonych z założonego w 1964 roku *Birmingham Centre for Contemporary Culture*, bądź odnoszone jest do znacznie starszej bogatszej filozoficznie tradycji antropologicznej z elementami innych nauk, zwłaszcza socjologii. Na polskiej scenie nauk humanistycznych proces intelektualnego dojrzewania kulturoznawstwa odzwierciedlają losy „szkoły poznańskiej” kształtującej się od roku 1975 na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w toku „przepracowywania” głównych wątków XX-wiecznego sporu o poznawcze podstawy nauki. Można w wielkim skrócie powiedzieć, iż droga intelektualna mistrza tej szkoły Jerzego Kmity wiedzie od „logiki nauki” w wersji szkoły lwowsko-warszawskiej i Popperowskiego hipotetyzmu oraz klasyków socjologii (zwłaszcza Floriana Znanieckiego) poprzez własne odczytanie marksizmu oraz antypozytywistycznej humanistyki (...) do swoistego „nie-fundamentalistycznego antyfundamentalizmu” będącego wynikiem potrzeby zajęcia własnej (krytycznej) pozycji w debacie o postmodernizmie. Uczniowie „szkoły” bardziej zdecydowanie podejmują główne wątki debaty postmodernistycznej analizując na różne sposoby poznawczy status kulturoznawstwa bądź w duchu „intelektualistycznym” (Robin Horton, Ernest Gellner) bądź „symbolicznym” (Edmund Leach, Clifford

wało fizyce, zintegrowanej z matematyką³. Są trzy główne wyróżniki tego co stanowi o podstawowej roli danej dziedziny w nauce: wytyczanie aktualnych horyzontów poznawczych, pełnienie kluczowej roli w wyznaczaniu zadań ekonomicznych i innych przesądających o możliwości ludzi i kształtowaniu się struktury społecznej, wreszcie wiodąca rola światopoglądowa czyli ważny wpływ na kształtowanie się hierarchii „wartości ostatecznych”. Byłby to pozytywny (by nie powiedzieć pozytywistyczny) wariant miejsca i roli kulturoznawstwa we współczesnej nauce, a tym samym przyznający jej wyróżnioną pozycję na tle form instytucjonalnym w obrębie, istniejących już zakładów, katedr, kierunków studiów na uniwersytetach.

Jest jednak inna opinia o kulturoznawstwie jako dziedzinie wywrotowej wobec gmachu naukowej wiedzy i jego dotychczasowej architektury. Miałoby kulturoznawstwo swoje istotne źródło w bardzo późnym etapie kształtowania się poglądu nauki o samej sobie, jakim jest postmodernizm. Najistotniejszym jednak momentem tego zwrotu (oprócz dawnego już w końcu przełomu antynaturalistycznego) byłoby wniesienie do nauki „współczynnika humanistycznego” oraz późniejsze zwroty w humanistyce, które umocniły rolę czynnika „kulturowego” w procesie poznawczym do tego stopnia, iż można było zacząć dyskusję o jego przewadze we wszelkim poznaniu, również i tym, które nosiło dumny przymiotnik *science*, i bynajmniej nie chciało (i dalej nie ma zamiaru) poddać się takiemu przewartościowaniu, podejrzewając w nim próbę zamachu na naukę jako taką⁴.

Gertz) bądź bardziej jeszcze zdecydowanie w duchu swoistego „konstruktywizmu”, lub jak kto woli „anarchizmu”, Richarda Rorty.

³ Obrony tej tezy podjął się w swoim (niepublikowanym) referacie Andrzej Szahaj na zjeździe Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego i towarzyszącej mu Konferencji „Granice Kultury” (Katowice/Cieszyn) w październiku 2009 r.

⁴ Wyrazem tego szczególnego usytuowania kulturoznawstwa w porządku społecznych nauk jest m.in. stała gotowość kulturoznawców do badań Inter-dyscyplinarnych (trans-dyscyplinarnych), które kwestionują i próbują przemodelować strukturę współczesnego uniwersytetu a zwłaszcza metodologię badań. Innym, przykładowym aspektem jego nietypowego miejsca w krajobrazie modernistycznej humanistyki są skutki, stale ponawianych, prób skonfrontowania kulturoznawstwa z filozofią. Ralf Konersmann broni tezy o p r e g n a n c j i . czyli wielopostaciowości, płodności, ale tak-

Osnową wiedzy od czasów św. Augustyna zwanej teologią, jest pytanie o Boga lub pytaniem o treść rozmowy prowadzonej przez Boga z człowiekiem oraz człowieka z Bogiem⁵. W jakim sensie i w jakim zakresie może się ona stać także pytaniem o kulturę? Zwłaszcza, że pytanie o Boga domaga się określonej kondycji ludzkiej lub łaski jaką jest wiara – swoisty „współczynnik teologiczny”, nasuwający się przez pewną analogię z „współczynnikiem humanistycznym” w naukach o człowieku. Oba mają pewną wspólną cechę, fundują swoim dziedzinom pewien swoisty, odrębny status w ramach oświeceniowego modelu nauki, dla jednych mający rolę wzmacniającą poznawcze możliwości, dla innych dyskwalifikujący wobec „obiektywistycznego” ideału poznawczego. Ideału dla jednych utopijnego, a w gruncie rzeczy nieistniejącego, dla innych jedynego możliwego. Powiem szczerze, to poprzeczka intelektualna w tym momencie postawiona dla mnie za wysoko. Nasuwają mi się jednak pewne rozwiązania czyniące zarys projektu naukowego teologii kultury możliwym do wypełnienia określoną badawczą treścią. Możliwą do realizacji zarówno z pozycji teologii i teologów jak i z pozycji kulturoznawstwa.

Po pierwsze zatem, jeśli pytanie o Boga w teologii jako nauce, pojawia się nie tyle jako indywidualny (egzystencjalny) pytajnik, lecz jawi się, po pierwsze jako Słowo Boże w zapisach Starego i Nowego Testamentu, jako Słowo o losach i męczeństwie jego Syna Jezusa Chrystusa, w przekazie Apostołów, a w dalszej kolejności w zapisie dziejów Kościoła i jego Ojców, wreszcie innych, uznanych przez teologię wykładni wybitnych teologów uniwersyteckich, to jest to dostateczna podstawa do dialogu (lub sporu) z dorobkiem wiedzy kul-

że doniosłości i samodzielności pojęcia kultury. Przyjęcie tej tezy prowadzić by miało do przebudowy całego paradygmatu nauki. „Preparowanie nowoczesnego pojęcia kultury oraz coraz liczniejsze i w szybkim tempie tracące przejrzystość próby nadania mu pregnancji dokonują zerwania z tradycyjnymi wzorami wyjaśniania i modelami świata”. Zob. R. Konersmann, *Kulturoznawstwo a filozofia kultury. Pregnancja kultury czyli co właściwie znaczy to pojecie?*, (wykład inauguracyjny na I Konferencji Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego), Katowice 15 października 2009.

⁵ Por. Z. Kijas, *Nauka o Bogu w trudnych czasach*, TPow (2009) nr 48, z dnia 29 listopada 2009, s. 6.

turoznawczej, w swej aktualnej, metodologicznej i stosowanej, regule lub kanonicznej postaci⁶. Taka wersja teologii kultury wyłania się z żywego dyskursu toczonego zwłaszcza przez teologów (zwłaszcza przez księży i w naukach Kościoła) na temat współczesnej kultury i różnych jej przejawów. Nie jest to projekt zmierzający do ustanowienia jakiejś wspólnej płaszczyzny poznawczej, celem jest raczej skorzystanie ze specyficznej poznawczej perspektywy teologicznej, jaką jest „wiarą pytająca o Boga”, do opisu dostarczanego przez świecki projekt badawczy, wyposażony (i wspólny obu dziedzinom) we współczynnik, jakim jest pytający człowiek, nieredukowalny do żadnego teoretycznego schematu. Na tej płaszczyźnie raczej (poprzez człowieka) możliwe jest tu spotkanie obu dyscyplin, inne metodologiczne konstrukcje odwołujące się do złożonych konstrukcji współczesnej, krytycznej humanistyki, są raczej na tym etapie mało prawdopodobne. To wariant, w którym istotnym, wiodącym, powiedzielibyśmy, czynnikiem jest teologia w swej mniej lub bardziej kanonicznej postaci⁷. Czy jest też jakaś teologiczna perspektywa swoista dla kulturoznawcy? Sądzę, że tak.

Jeśli człowiek w swym egzystencjalnym doświadczeniu operuje pewnymi „figurami” porządkującymi jego stosunek do świata i są to figury obejmujące całość tego doświadczenia, to warto do tego „pokła-

⁶ Konstitutywnym aspektem tego dyskursu (dialogu) pozostaje rozdział teologii i kultury jako dziedzin odrębnych, pozostających na swych odrębnych pozycjach ontologiczno/epistemologicznych. Istotny wkład w porządkowanie relacji teologii i kultury opartych na takiej autonomii ma myśl H. Richarda Niebuhra, wyodrębniającego 5 typów takiej relacji. Por. D.M. Yeager, *H. Richard Niebuhr's Christ and Culture*, w: *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, Oxford 2005, s. 466-487. Por. także Krzysztof Góźdz, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006.

⁷ W tym świetle jawi się z pewnością nauczanie Jana Pawła II, a także to wszystko, co na ten temat napisano rozpatrując szczególne zainteresowanie papieża sprawami kultury. Bardzo aktualną próbą scalenia wiedzy na temat stosunku szeroko pojętej teologii chrześcijańskiej i Kościoła katolickiego do kultury jest książka Witolda Kaweckiego *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Kraków 2008.

du” człowieczeństwa sięgnąć, poznać go, ogarnąć rozumowo⁸. Takimi prototeologicznymi „figurami” lub, może lepiej powiedzieć, słownymi bądź obrazowymi „znakami” ujmującymi status człowieczeństwa zwłaszcza w jego wymiarze na jaki natrafia w związku z nieuchronną śmiercią, ale obejmujący również jego relacje z innymi ludźmi, są m.in.: wiara, objawienie, zbawienie, odkupienie, łaska, grzech. Ich „działanie” ma siłę biorąca się z „blasku wiary”, wyprzedzającą niejako porządkującą moc rozumu i kojarzoną z nim racjonalność, choć trudno odmówić racjonalności i towarzyszącej jej sile prawdy, jako centralnej kategorii rozumowania, miejsca pośród podstawowych „znaków” człowieczeństwa. Nie zmienia to faktu, że w takim ujęciu teologia sytuuje się niejako „przed” filozofią⁹. Centralne „znaki” kondycji ludzkiej mają siłę, która nie da się zredukować do racjonalności rozumowej i jej głównego czynnika argumentacji, do prawdziwości. Nie zmienia to też faktu, iż wiara chce prawdy, a prawda rozbłyska i nasyca się wiarą. Kwestia ta jest jedną z centralnych w dysputach teologicznych, gdzie rozumowanie musi się z wiarą zmierzyć i w jakiejś perspektywie również spotkać, a problem to nie byle jaki, bo porządek rozumowy człowieka nie jest jedynym, z którym człowieczeństwo ma do czynienia. To także jeden z centralnych problemów racjonalności europej-

⁸ Świadomie używam słów „znaki”, „figury” mających swoje źródło w refleksji na temat kultury artystycznej, zwłaszcza sztuki, by uniknąć scjentystycznej frazeologii w rodzaju „struktura”, „archetyp”, i aby podkreślić bardzo głębokie, być może nawet przedracjonalne, zakorzenienie tych ludzkich wysiłków ładotwórczych, mające swoje uzasadnione odniesienia do obrazowania i figuracji w ludzkich działaniach kulturowych.

⁹ Taki punkt widzenia prezentuje Agata Bielik–Robson w książce *„Na pustyni”*. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008. Leżące w samej istocie człowieczeństwa doświadczenie śmierci jest według niej źródłem traumy, która jest podtrzymywana lub niwelowana. „Te dwa źródłowe wybory określają prymarny horyzont teologiczny każdego myślenia. Religia to, tradycyjnie rzecz biorąc, myśl, która „organizuje” pierwotnie niezorganizowany odruch negatywności, czyli spontaniczne niedopasowanie człowieka do świata (...). Droga koncyliacji natomiast, najczęściej wybierana przez filozofię, głębiej zakorzeniona w paradygmacie hellenistycznym, zbliża ją do najszerzej pojętego naturalizmu, który pragnie postrzegać człowieka jako część spójnej całości; za cel stawiając sobie dezawuację owej pierwotnej, niezorganizowanej negatywności”, s. 12-13.

skiej, w której historyczna konkurencja (i czasowe sojusze) myślenia teologicznego (z jego centralną obecnością Boga, Objawieniem i wiarą) z myśleniem filozoficznym (z jego naciskiem na prawdę) wyznaczają całe epoki kulturowe, a dziś również potężne obozy kulturowo/polityczne. Już ten fakt kulturowo/społecznej obecności powyższego „układu” jest dostatecznym argumentem dla kulturoznawcy, by wziąć go na warsztat a wyniki badań ująć nazwą teologia kultury.

Ale to nie koniec możliwych, kulturoznawczych inspiracji, jakie daje spotkanie z teologią. Skoro kulturoznawstwo tak mocno uplasowało się w pejzażu nauk humanistycznych, i skoro nawet pretenduje do miana podstawowych nauk o człowieku, to ten pokład ludzkich „znaków”, na których bazuje teologia, nie może umykać jego uwadze. A zatem czy teologia kultury nie może pretendować do miana zwiastuna kolejnego „przełomu” metodologicznego w ramach tej dyscypliny? Skoro powodem takiego przełomu mogła być językowa, komunikacyjna specyfika ludzkiej kultury, później jej „teatralny” charakter, a dziś inspirująca kulturoznawców obrazowa podstawa wszelkich artykulacji kulturowych, nie ma powodu, aby ignorować prototeologiczne lub, mówiąc po prostu, religijne podstawy kultury. A cóż nowego w takim postawieniu sprawy, toż religioznawstwo od dawna jest obecne w ramach antropologii kulturowej? Myślę, że pomiędzy religioznawstwem uplasowanym w kanonie modernistycznej humanistyki, a „przełomem teologicznym” (postsekularyzmem) w dziedzinie nauk o kulturze mamy jednak bardzo wyraźną różnicę. Tak jak przełom lingwistyczny nadwątlił wcześniejsze, bardzo mocne podziały pomiędzy praktyką literacką a literaturoznawstwem (lub jeszcze inaczej mówiąc, spowodował wyraźniejsze oświetlenie i opracowanie literackich wątków i chwytów w praktyce kulturowej, zmieniając zresztą przy tej okazji samą praktykę literacką); jak przełom performatywny uświadomił kulturowy potencjał spektaklu poza teatrem, w społeczeństwie i m.in. formach sprawowania władzy; jak przełom obrazowy uświadamia rolę wizualizacji zwłaszcza w kulturze współczesnej, uświadamiając jego funkcjonowanie m.in. polityczne i zmieniając zresztą funkcjonowanie samej sztuki, tak hipotetyczny „przełom teologiczny” może uświadomić rolę „kodów religijnych” w kulturze. Wpływając zresztą zapewne

na funkcjonowanie Kościoła (kościółów). Tutaj między innymi ujawniają się konsekwencje kulturowego zwrotu w nauce i subwersywny poniekąd, potencjał kulturoznawstwa.

Czy mówimy o „przełomie” hipotetycznym? Nie sędzę, obserwujemy bowiem wielkie ożywienie debaty na temat roli i miejsca religii we współczesnym społeczeństwie, zwłaszcza debaty politologów, socjologów (ci zresztą nie od dziś nie obywają się bez wsparcia antropologii kulturowej)¹⁰. Znamienne jest zainteresowanie teologią myślicieli kojarzonych wcześniej ze środowiskami liberalnymi lub wprost lewicą. Przywoływany jest przez nich znamieny *passus* z *Tez o filozofii historii* Waltera Benjamina, który posłużył się metaforą gry szachowej prowadzonej przez automat kierowany przy pomocy sznurków przez karła siedzącego pod stołem. „Kukła zwana ’materializmem historycznym’ ma wygrywać za każdym razem. Zadanie to nie byłoby niewykonalne, gdyby na swe usługi nie wzięła teologię, która dzisiaj jak wiadomo, jest brzydka i trzeba trzymać ją w ukryciu”¹¹. Powraca się w tej debacie do pojęcia teologii politycznej, mówi się nawet wprost, tak jak John Gray, iż *Nowoczesna polityka to rozdział w dziejach religii*¹².

¹⁰ Zainteresowanie to przebiega na różnych poziomach refleksji i dotyczy głośniejszych i spornych wątków publicznej debaty, takich m.in. jak globalne ocieplenie. Por. np., S. McFague, *New Climate for theology, God, the World and Global Warming*, Minneapolis 2008. Książki sięgające do tekstów biblijnych lub wprost i z atencją posługujące się teologicznymi metaforami wydają intelektualności od Kościoła raczej odlegli, por. S. Žižek, *O wierze*, Warszawa 2008; G. Agamben, *Czas, który zostaje*, Warszawa 2009; M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, Warszawa 2009.

¹¹ Cytuję za A. Bielik Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 7. W przewrotnej, współczesnej parafrazie tej „figury historii” Benjamina, Sławoj Żiżek zamienia ironicznie pozycje owego szachowego automatu umieszczając kukłę „materializmu historycznego” pod stołem a „karła” teologii na powierzchni.

¹² J. Gray pisze dalej „*Najważniejsze z rewolucyjnych wstrząsów, które ukształtowały przeważającą część historii ostatnich dwóch stuleci, to epizody z dziejów wiary – etapy długotrwałego procesu rozpadu chrześcijaństwa i narodzin nowoczesnej religii politycznej. Świat na początku nowego tysiąclecia pokrywają ruiny utopijnych projektów, które – choć formułowane w języku świeckim, przeczącym prawdzie religii – były*

Tym, co przyciąga uwagę polemistów, zwłaszcza politologów, jest sposób funkcjonowania fundamentalnych pojęć wiary w dzisiejszym, zsekularyzowanym, wydawać by się mogło, świecie. To, co miało być porzucone, prześwituje mniej lub bardziej wyraziście w „tekstach” współczesnych, świeckich ideologii. Z faktu tego wyciągane są bardzo różne wnioski, od postulatu radykalnego dokończenia sekularnego zwrotu w dziejach społeczeństwa Zachodu do różnych koncepcji nowego „ułożenia” relacji tego, co świeckie i co sakralne, co kościelne i co państwowe. Dyskusja ta nie objęła jeszcze – jak mam prawo przypuszczać jako kulturoznawca specjalizujący się w problematyce zarządzania i polityki kulturalnej – innej, podstawowej dla funkcjonowania współczesnego państwa relacji pomiędzy kulturą symboliczną (w tym symbolami i rytuałami religijnymi) a strukturą społeczną w jej aspekcie gospodarczym (ekonomią i przedsiębiorczością). Zarys sporu na tle tego starego jak socjologia podziału na kulturę (także w jej teologicznym wymiarze) i cywilizacyjną strukturę społeczną (zwłaszcza w jej materialnym wymiarze) już się wyłonił, choć na razie konflikt przebiega jakoby pomiędzy cywilizacjami. Tymczasem przebiega on wewnątrz cywilizacji Zachodu¹³.

Bardzo ważnym i aktualnym nurtem zainteresowań kulturoznawstwa, zważywszy liczbę publikacji i konferencji na ten temat jest antropologia obrazu (*Visual Studies* lub *Visual Culture Studies*). Mówi się o zarysowujących się konturach nowej cywilizacji wizualnej, co nawet jeśli jest przesadą, to nie ulega wątpliwości, że obecność obra-

w istocie nośnikami religijnych mitów”. Por. J. Gray, *Czarna Masza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, Kraków 2009, s. 9.

¹³ Uświadamia to nam przebieg ostatniej „rewolucji kapitalistycznej” (neoliberalizm zwany także turbo kapitalizmem), gdy co najmniej od połowy lat siedemdziesiątych kultura symboliczna, zwłaszcza te jej aspekty związane z rozwojem nauki a także olbrzymi zakres twórczości artystycznej (sprzymierzonej z zabawą i w szerokim zakresie rozrywką), stały się nowym „surowcem” gospodarczym. Por. Manuel Castels, *Spoleczeństwo sieci*, PWN Warszawa 2008, a także J. Ryfkin, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, Wrocław 2003. Potencjał religii widzianej jako kluczowy aspekt kultury symbolicznej staje się na naszych oczach łakomym „surowcem” do rynkowego, czyli komercyjnego zagospodarowania.

zów w naszym otoczeniu zagęszcza się nadzwyczajnie. Ciśnienie obrazów, ich komercyjny walor oraz sterujący zachowaniami ludzi lub (coraz częściej) wywrotowy charakter stają się jednym z centralnych problemów cywilizacyjnych. Jakie to ma związki z teologią? Otóż obraz ma pewne cechy, które stwarzają trudności w jego racjonalizowaniu, trudności na jakie napotyka fundamentalna dla teologii relacja wiary i rozumu. Podstawą współpracy filozofów i teologów, przyjmując to założenie, jest zatem szczególny status obrazu, jego źródła, ale także złożony, umykający łatwej racjonalizacji, sposób oddziaływania. Interdyscyplinarny (trans-dyscyplinarny) charakter badań współczesnej cywilizacji wizualnej w sposób szczególnie uzasadnia obraz jako przedmiot tych badań ze względu na szczególne jego aspekty, do poznania których rości sobie prawo zarówno filozofia jak i teologia¹⁴. Otwarcie nowej perspektywy badawczej, której nazwa Teologia Wizualna w pierwszym czytaniu brzmi obco, po namyśle jednak wydaje się głęboko uzasadnione, oczywiste, a nawet pilne.

Summary

On what plane do theology and cultural studies meet? Both of them, understood as academic disciplines, have a peculiar status in the landscape of contemporary learning. For theology this is the faith (grace) factor, which permeates the cognitive perspective, and is referred to by this author as the “theological factor”; and for cultural studies it is the “humanistic factor”, as articulated by F. Znaniecki. Both these disciplines can meet through dialogue and reciprocal acknowledgement of the academic output resulting from their different perspectives. There is also a deeper layer, which lies at the foundations of Christian theology and to which the field of cultural studies, as

¹⁴ Na trans dyscyplinarny aspekt wiedzy o obrazie zwraca uwagę Anna Zeidler Janiszewska rekonstruując aktualny stan badań oraz podkreślając znaczenie ikonicznego zwrotu w naukach o kulturze. Przywołuje ona również francuskiego historyka sztuki Georgesa Didi-Hubermana postulującego dokładne przemyślenie „wewnętrznej siły negatywności” obrazu, który „igra” ze światem logiki. (G. Didi-Huberman, *Obraz jako rozdarcie i śmierć wcielonego Boga*, przeł. M. Loba, „Artium Questionares 2000 nr X.”). Por. Anna Zeidler Janiszewska, *Visual Culture Studies czy antropologicznie zorientowana Bildwissenschaft?. O kierunkach zwrotu ikonicznego w naukach o kulturze*, w: „Teksty Drugie” nr 4 (2006), s. 9-29.

a variant of cultural anthropology, also aspires: that of man's cognitive perspective. This constitutes the primary forms of organization and human imagining, and all kinds of sign symbolization and thinking in the face of human finiteness, expressing itself through the fact of inevitable death. The author, pointing out this dimension of collaboration of the two disciplines, notes that this peculiar exploitation of the fundamental layer of man's spirituality has already resulted in a number of important publications in the social sciences, especially in researching political structures and their accompanying forms of power, and also in another domain of knowledge – that dealing with image and the visual.