

JÓZEF KULISZ SJ  
Warszawa, UKSW

## TEOLOGIA W SŁUŻBIE WIARY I KULTURY

1. Czym jest kultura? – 2. Kultura w świetle *Gaudium et spes*

Zacznijmy od wspomnienia. W liście z 19 czerwca 1926 r. TEILHARD DE CHARDIN pisał:

Przedwczoraj, w grupie słuchaczy chińsko-amerykańskiej, bardzo sympatyczny profesor z Harvardu wygłosił nam, w sposób jasny i prosty, referat na temat budzenia się myśli w linii zwierzęcej. Myślałem o przepaści dzielącej świat naukowy, w którym przebywam, którego język znam, od świata teologicznego i rzymskiego, którego język jest mi również znany. Po pierwszym szoku na myśl, że rzeczywistość, o której mówi teologia, może być tak realna jak świat, o którym mówi nauka, widzę, że jestem zdolny wyrazić językiem nauki to, o czym mówi teologia, której język jest dla wielu niezrozumiały. Doszedłem do wniosku, że Chrystus, *hic et nunc*, nie jest obcy zajęciom prof. Parkera i wystarczy mała pomoc, by przeszedł on ze swej pozytywistycznej psychologii ku perspektywie mistycznej. To spostrzeżenie postawiło mnie na nogi<sup>1</sup>

Refleksja Teilharda nad możliwością wyrażenia językiem epoki tego, o czym mówi teologia, była bardzo daleka od oficjalnej teologii lat dwudziestych ubiegłego stulecia<sup>2</sup> Teologia Kościoła I poł. XX w. była, w swej strukturze i treści, oderwana od ducha epoki. Nie mogło być inaczej. Od XIX w. ducha epoki tworzył i kształtował skrajny racjonalizm, ewolucjonizm. Z nich rodził się nowy obraz świata, wydający się wtedy nie do pogodzenia z obrazem świata teologii tego czasu.

Na przełomie XIX i XX w. w samym łonie katolicyzmu zrodził się modernizm katolicki, który stawiał sobie za cel ściślejsze powiązanie tradycji katolickiej z nowoczesną perspektywą w filozofii, nauk historycznych i innych dziedzin wiedzy oraz ideałami społecznymi. Modernizm powstał spontanicznie w kilku krajach Europy, jego zwolennicy, nie mając wspólnego programu, bardzo często różnili się między sobą<sup>3</sup> W ruchu tym można wymienić kilka głównych tendencji i idei. Naj-

---

<sup>1</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *List z 1926 r.*, w: TENŻE, *Lettres de voyage (1923–1955)*, Paris 1956, s. 91–92.

<sup>2</sup> Zob. R. D'OUINCE, *Un prophète en procès: Teilhard de Chardin et l'avenir de la pensée chrétienne*, t. II, Paris 1970, s. 31–49.

<sup>3</sup> Do głównych przedstawicieli ruchu modernistycznego we Francji należeli m.in.: A.F. Loisy, M. Blondel, L. Laberthonnière, E. Le Roy; we Włoszech: R. Murki, A. Fogazzaro; na Wyspach Brytyjskich: F. von Hügel, G. Tyrrel.

pierw, jego zwolennicy przyjmowali z czasów Oświecenia krytyczny pogląd na Biblię, który już wtedy był powszechnie akceptowany poza Kościołem katolickim. Do zapisu biblijnego zwolennicy modernizmu podchodzili z większym sceptycyzmem niż uczeni protestanczy ze szkoły liberalnej XIX w. Wystąpili też przeciw intelektualizmowi teologii scholastycznej. Wielu modernistów przyjmowało filozofię działania (M. BLONDEL), pragmatyzmu (w wydaniu W. JAMESA) czy też intuicjonizm H. BERGSONA. Istoty chrześcijaństwa poszukiwali nie w doktrynie czy w systemie intelektualnym, ale w nurcie samego życia. Objawienie Boże nie miało miejsca w Jezusie Chrystusie, ale do dziś dokonuje się w każdym człowieku, w jego wnętrzu, w irracjonalnym uczuciu religijnym wyłaniającym się z podświadomości. To właśnie w uczuciu rodzi się wiara, której dogmaty zmieniają się wraz z rozwojem świadomości ludzkiej w historii. Ponieważ wzrost i rozwój Kościoła dokonuje się pod kierownictwem Ducha Świętego, istota Ewangelii znajduje się nie w pierwotnych początkach, ale w jej rozprzestrzenianiu się. Dlatego nie ma większego znaczenia, czy Jezus założył Kościół, czy nie, ważne jest to, że ziarno Ewangelii rozwinęło się w ogólnoswiatową instytucję, która umożliwiła spotkanie z nadprzyrodzonością. Co do Chrystusa, historia pozwala jedynie ustalić, że człowiek imieniem Jezus istniał, i jak każdy człowiek doświadczał w swym wnętrzu tajemnicy Boga, którego nazywał Ojcem.

Modernizm katolicki w pragnieniach twórców miał być próbą dialogu z duchem epoki. I to trzeba docenić. Jednak w dialogu tym ludzkie *ratio* zaprzeczyło *Fides* w rozumieniu Kościoła. Magisterium Kościoła, któremu zostało powierzone *Fides* — Boże Objawienie — wykazało błędy i zagrożenia doktrynalne podjętego dialogu teologii z duchem epoki<sup>4</sup>

Magisterium przypominało też, jak należy rozumieć teologię, i pouczało, jak należy ją uprawiać. Pierwsze wskazania pochodzą od PIUSA IX. Papież pouczał, że najszczytniejsze zadanie teologii polega na wskazywaniu, jak nauka, którą Kościół podaje do wierzenia, zawiera się w źródłach i że należy ją podawać w tym samym znaczeniu, w jakim Kościół ją określił.

PIUS X w wydanym w 1910 r. motu proprio *Sacrorum antistitum* domagał się od duchownych — zwłaszcza wykładających teologię — złożenia przysięgi antymodernistycznej przy obejmowaniu różnych urzędów. Treść przysięgi sankcjonowała teologię w rozumieniu papieża Piusa IX, której istotę przypominał również PIUS XII. W encyklice *Humani generis* (1950), powołując się na Piusa IX, przypominał, że zadaniem teologii jest wykazanie, jak zdefiniowana przez Kościół doktryna zawiera się w następujących źródłach: Pismo Święte, Ojcowie Kościoła, nauczanie soborów i papieży. Teologia winna być śledzeniem tajemnic wiary i gromadzeniem ich w jedność — w wiec miała ukazać treść wiary — wykładając

<sup>4</sup> Modernizm, oficjalnie określony jako synteza wszystkich herezji, został potępiony dekretem Piusa X *Lamentabili* w 1907 r. oraz encykliką *Pascendi Dominici gregis* (1907).

i interpretując ją<sup>5</sup> Taką teologię mamy od II poł. XIX aż do lat 60-tych XX w. w podręcznikach tzw. teologii szkolnej — seminaryjnej<sup>6</sup> Wystarczy przypomnieć np. dwu autorów, dziś już klasyków, dominikanina R. GARRIGOU-LAGRANGE' A i jezuitę CH. BOYERA. W 1945 r. Garrigou-Lagrange wydaje książkę pt. *De Christo Salvatore*<sup>7</sup>. Liczy ona 549 stron, napisana jest po łacinie, jak niemal każdy podręcznik do studium teologii w tamtym czasie. Lektura i studium podręcznika szybko przekonuje o wielkiej erudycji autora. Ten wielki teolog zna doskonale tradycję Ojców, nauczane Kościoła i papieży, a przede wszystkim św. TOMASZA. *De Christo Salvatore* to chrystologia doskonała, wykończona w najdrobniejszych szczegółach, której treść jest umieszczona w tradycji filozoficzno-teologicznej, zwłaszcza tomistycznej. Nie ma w niej nierozwiązanych problemów i pytań bez odpowiedzi. Wśród podziałów i wyjaśnień komentarzami św. Tomasza nie brakuje też, po rozróżnieniu osoby i natury, jakże subtelnego pytania: *Utrum Christus, secundum quod homo, sit Filius Dei adoptivus...* Lektura podręcznika jest pasjonująca, choć przytłacza erudycją i subtelnością tomistycznych wyjaśnień. Osoba i tajemnica Chrystusa w tym podręczniku są podobne do pięknie i doskonale wykonanego pomnika, umieszczonego wysoko na cokole. Chrystus Garrigou-Lagrange'a jest oderwany od naszej rzeczywistości, zastygły w doskonałości, dlatego nie może zstąpić z cokołu, by iść razem z nami.

Drugi wspomniany przez nas teolog to CH. BOYER — jezuita, profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. W 1929 r. ukazała się jego książka—podręcznik pt. *De Deo create et elevante*<sup>8</sup>. Autor to wielki erudyta, znający doskonale scholastykę, jej metodę i sposoby dowodzenia. Ukazuje, jak zdefiniowana przez Kościół doktryna o Bogu Stworzycielu i darze łaski wprowadzającym człowieka do wspólnoty ze sobą, zawiera się w Piśmie Świętym, w tradycji Ojców i w nauczaniu Kościoła. Metoda scholastyczna jest w dowodzeniu jasna, nie pozostawia żadnych wątpliwości. Autor, omawiając pochodzenie — stworzenie człowieka, odnosi się również do najnowszych odkryć paleontologiczno-antropologicznych, z których wynika, iż wiek ludzkości jest inny, niż utrzymywała to teologia, oraz że człowieka trzeba umieszczać w szeroko pojętym nurcie ewolucyjnego rozwoju. Odpowiedź autora na nowe problemy i pytania, które stawiała już nauka w latach dwudziestych, była bardzo prosta: nauczanie Pisma, Ojców i Kościoła o pochodzeniu czło-

<sup>5</sup> PIUS IX, *Inter gravissimas*, 28 X 1970, *Acta*, t. I, s. 260; PIUS XII, *Humani generis*, AAS, t. XXXXII, 2 IX 1950 r., nr 11, s. 568–569.

<sup>6</sup> Zob. choćby takich autorów, jak: B. Beraza, Ch. Boyer SJ, R. Garrigou-Lagrange OP, J.M. Dalman SJ, L. Lerher, D. Palmieri, AD. Tanqueray. Podobnie jak wielka czterotomowa *Sacra Theologiae Summa — Patres Societatis Iesu Facultatum Theologicarum in Hispania Professores*, Matriti 1955–1962.

<sup>7</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore. Commentarius in III partem Summe Theologiae sancti Thomae*, Romae – Taurini 1945, s. 312.

<sup>8</sup> C. BOYER, *De Deo create et elevante. Synopsis scholastica*, Romae 1929; 1957<sup>5</sup>; zob. też R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo trino et creatore, Commentarius in Summa Theologicam S. Thomas (Ia q. XXVII – CXIX)*, Taurini – Paris 1943.

wieka jest inne, niż sugeruje to nauka. Prawdą jest to, czego naucza Kościół, a w jego nauczaniu nie znajdujemy treści ewolucyjnego pochodzenia człowieka. Dlatego to, co sugeruje nauka, należy odrzucić<sup>9</sup>

Choć Bóg nie pozwala, byśmy poznali pewniejszy czas stworzenia Adama, niewiedzę tę tym spokojniej przyjmujemy, im piękniejszych rzeczy o ukształtowaniu i naprawie jego grzechu pewni jesteśmy<sup>10</sup>

R. Garrigou-Lagrange i Ch. Boyer — jako przedstawiciele dwu rzymskich uniwersytetów: *Angelicum* i *Gregorianum* — należą już dziś do klasyków teologii. Kościół wiele im zawdzięcza, a ich podręczniki i dziś mogą służyć za kompendia, a nawet encyklopedie wiedzy teologicznej. Mimo to trzeba dopowiedzieć, że na ich przykładzie widać, że uzasadniane przez nich zdefiniowane nauczanie Kościoła jest oderwane od ich współczesności. Ktokolwiek zna ducha czasu w Kościele po kryzysie modernistycznym, rozumie postawę teologów i ich styl nauczania. Nic w tym dziwnego, że zarówno Garrigou-Lagrange, jak i Boyer sięgali do języka przeszłości, a ich mistrzem w komentarzu i dowodzeniu był św. Tomasz. On stwarzał granicę pewności i ortodoksyjności teologii. Komentowanie św. Tomasza, czy też komentowanie nauczania Kościoła mądrością Akwinaty, dawało teologowi poczucie bezpieczeństwa i ustawiało go na linii ortodoksyjności wobec Magisterium Kościoła.

Nurt tzw. teologii szkolnej nie jest jedynym nurtem myślenia teologicznego pierwszej połowy XX w. Począwszy od lat trzydziestych XX w. zostały zainicjowane badania nad dziejami dogmatu i źródłami teologii. Pojawiło się wołanie o teologię, której podstawowym zadaniem byłoby systematyczne opracowanie i pogłębione głoszenie wiary (kerygmat). W rodzącym się nurcie teologii egzystencjalnej i zwrocie antropologicznym widziano możliwość odczytania egzystencjalnej sytuacji człowieka w świetle objawienia Bożego. Rozumiano je jako swoiste odszyfrowanie ukrytych w egzystencjalnej sytuacji możliwości odmiany ludzkiego losu.

Kontakt z myślą wczesnochrześcijańską stał się silnym impulsem metodologicznym kształtującym nową formę dyskursu teologicznego. Jego cechą jest integralne

<sup>9</sup> To samo przekonanie, choć w nieco łagodniejszej formie, wyraża również autor w piątym wydaniu książki (1957).

<sup>10</sup> *Quod si Deus non procuravit ut de tempore creationis Adami certiora sciremus, eo tranquillus illud ignoremus quo pulchiora de Adami prima institutione et reparatione certo scimus; tamże*, s. 172. Zarówno R. Garrigou-Lagrange, jak i Ch. Boyer nie dopuszczają myśli ewolucyjnego stworzenia człowieka (co do ciała). Po osiemdziesięciu latach kard. Józef Ratzinger mówi: „Wiara chrześcijańska przyjmuje, że świat powstał w następstwie skomplikowanego procesu ewolucyjnego, ale w swych głębiach wywodzi się od Logosu”; zob. *Bóg i świat. Wiara i życie w naszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, Kraków 2005, s. 126. Kardynał mówi, za księgami mądrościowymi, że „Bóg przekazał nam świat do dyskusji. Wiedza naukowa jest, można tak powiedzieć, przygodą, Bóg pozostawił nam samym”; *tamże*, s. 111. W innym miejscu tego wywiadu stwierdza: „Bóg nie zastępuje naszego myślenia. Nie zastępuje nauki, nie zastępuje naszego wysiłku duchowego... zostawia nam świat do dyskusji, abyśmy się z nim sami konfrontowali. Bóg nie wypełnia luk naszej wiedzy, lecz daje nam mądrość — która, rzecz jasna, niesie ze sobą także wiedzę, bez niej nie byłaby rzeczywistą mądrością”; *tamże*, s. 140.

powiązanie tekstu biblijnego z interpretującą go refleksją teologiczną, która nawiązywała również do pytań i doświadczeń tradycji oraz współczesności. Ten nurt podjęła tzw. nowa teologia, tworzona w sposób szczególny przez dwa ośrodki — dominikański *Le Saulchoir* i jezuicki Wydział Teologiczny w Lyonie<sup>11</sup>. Niestety, ogłoszona w 1950 r. encyklika *Humani generis* stała się czerwonym światłem dla tego rodzaju uprawiania teologii, jak też dla teologii odnowy podejmowanej na wielu innych płaszczyznach w duchu interdyscyplinarnym<sup>12</sup>.

Wydaje się, że na opisaną w wielkim skrócie próbę dialogu teologii z duchem epoki, na zagrożenia i niejasności, które niósł on ze sobą, jak też na encyklikę *Humani generis* przynoszącą bolesne decyzje dla wielu teologów, patrzymy dziś już z perspektywy czasu. A oznacza to, że należy odróżnić dwie ważne sprawy. Pierwsza z nich: teologia potrzebuje filozofii — również dziś. Mimo niemożliwego już do przewyciężenia pluralizmu w filozofii, który pociąga za sobą analogiczny pluralizm w teologii, trzeba pamiętać, jak H. VORGRIMLER, o następujących sprawach. I tak pisze on:

Jeden Kościół o tym samym wyznaniu wiary, i jednym Urzędzie Nauczycielskim dla wszystkich jego członków nie może zrezygnować przynajmniej do pewnego stopnia z tej samej teologii, której potrzebuje do interpretacji i zachowania jednego wyznania wiary, a nawet do jednego określonego zespołu reguł językowych służących do tego, aby upewnić się co do sensu tego, co się mówi. Taka poniekąd ujednolicona „teologia szkolna” (z pojęciami wyjaśnionymi w kategoriach szkolnych), której potrzebuje urząd Kościoła wystawiony na różne wyzwania pojawiające się w nurcie rozwoju historycznego, wymaga także pewnej kościelnej filozofii szkolnej w zakresie metod i podstawowych pojęć, przyjętych jako powszechnie stosowane i zrozumiałe<sup>13</sup>

W szkolnej teologii filozofia czy też propedeutyka do filozofii, dostarczająca pewnych informacji o metodach, podstawowych pojęciach i epokach czy okresach dawniejszej filozofii szkolnej, jest potrzebna i dziś, pisze autor, inaczej nie będzie się wiedziało, o czym się w niej mówi<sup>14</sup>. Jednocześnie, i to jest druga sprawa, antymodernistyczne dokumenty Kościoła, jak i później *Humani generis* świadczą, że w Kościele nauczającym nie zdawano sobie sprawy z trudności wiary w dzisiejszym świecie<sup>15</sup>

Jest ciekawe, że w rok po ogłoszeniu encykliki *Humani generis* Pius XII ogłasza nową encyklikę: *Evangelii praecones*. Pouczał w niej, że słowo Boże trzeba wyrażać językiem i duchem danej epoki i środowiska, w których jest ono głosz-

<sup>11</sup> Zob. M. SCHOOF, *Przełom w teologii katolickiej*, tł. H. Bortnowska, Kraków 1972; J.I. SARANYANA, J.L. ILLIANES, *Historia teologii*, tł. P. Rak, Kraków 1997, s. 421–482.

<sup>12</sup> By zrozumieć choć trochę czasy poprzedzające encyklikę, czasy jej wydania i to, co ona niósła ze sobą, warto przeczytać, co w formie dzienników zapisał YVES CONGAR OP; zob. choćby: TENŻE, *Teolog na wygnaniu. Dziennik 1952–1956*, Poznań 2008.

<sup>13</sup> H. VORGRIMLER, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 104.

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 104–105.

<sup>15</sup> K. RAHNER, H. VORGLIMLER, *Mały słownik teologiczny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 245.

ne<sup>16</sup> Prawda objawiona nie może być przynoszona do misyjnego środowiska jak wcześniej ścięte drzewo<sup>17</sup>

W 1962 r., tuż przed rozpoczęciem prac II Soboru Watykańskiego, kard. A. BEA przypominał, że współcześni teologowie, podobnie jak czynili to Ojcowie Kościoła i wielcy teologowie wieków poprzednich, powinni wyrażać prawdy wiary językiem naszych czasów. „Teolog naszych czasów — pisał kardynał — powinien czynić to samo w atmosferze intelektualnej jakże innej niż czasy Ojców i wielkich teologów z przeszłości”<sup>18</sup>

JAN XXIII w bulli *Humanae salutis*, zwołującej II Sobór Watykański, w nawiązaniu do Mt 16,4 wprowadził wyrażenie „znaki czasu”, które to wyrażenie weszło na stałe do oficjalnych dokumentów Kościoła. W bulli czytamy:

Pokładając całą nadzieję w Zbawicielu, który zachęca nas do rozpoznawania znaków czasu, pośrodku nie przenikniętych ciemności, dostrzegamy liczne oznaki, które zdają się zapowiadać lepsze czasy dla Kościoła i rodzaju ludzkiego<sup>19</sup>

W encyklice *Mater et Magistra*<sup>20</sup>, choć w jej oryginalnym, łacińskim tekście nie znajdujemy słów „znaki czasu”, to jednak każda jej część (a są cztery) kończy się analizą wydarzeń, w których należy dostrzec oczekiwanie na Bożą łaskę i obecność Kościoła w świecie. Tymi wydarzeniami — znakami czasu — są m.in.: socjalizacja, wzrost znaczenia klasy robotniczej, dążenie kobiet do równouprawnienia i coraz większy ich udział w życiu publicznym, emancypacja ludów kolonialnych<sup>21</sup>

W orędziu otwierającym II Sobór Watykański Jan XXIII mówił, że czym innym jest sam depozyt wiary — prawda przekazana przez Boga, a czym innym sposób jej wyrażania, w którym zachowuje ona swój odwieczny sens, doniosłość i znaczenie. Papież zachęcał do cierpliwej pracy nad nową formą wyrazu prawd wiary, by mogły one odpowiedzieć na potrzeby naszej współczesności<sup>22</sup>

PAWEŁ VI w encyklice *Ecclesiam suam*<sup>23</sup>, za Janem XXIII, wskazał wszystkim dostrzegającym doskonałość w niezmienności form, które istniały w Kościele od wieków, na potrzebę analizy w duchu wiary znaków czasu. W encyklice czytamy:

<sup>16</sup> PIUS XII, *Evangelii praecones*, AAS 43 (1951), s. 523.

<sup>17</sup> *Quasi transposita arbor*, tamże, 523.

<sup>18</sup> A. BEA, *Travail scientifique et enseignement universitaire au service de l'unité chrétiens*, NRTh (1962), nr 2, s. 118.

<sup>19</sup> JAN XXIII, Bulla *Humanae salutis*, w: *Discorsi, Messaggi, Coloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, t. IV, Tipografia Poliglotta Vaticana 1963, s. 868.

<sup>20</sup> JAN XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, w: *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej (Mater et Magistra)*, Paris 1965.

<sup>21</sup> M.D. CHENU, *Les signes des temps. Réflexio théologique, L'Église dans le monde de ce temps, Constitution pastorale Gaudium et spes*, Paris 1967, s. 206–207. Czytamy tu, że w styczniu 1949 r. „La vie Intellectuelle” otworzył na swych łamach rubrykę *Znaki czasu*. W 1959 r. „Signes du temps” stało się tytułem czasopisma wydawanego przez *Les Éditions de Cerf*. Zajmowało się ono szczególnie sprawami wiary i świata; tamże, s. 201, przyp. 1.

<sup>22</sup> JAN XXIII, *L'ouverture solennelle du XXI. Concile oecuménique*, DC (1962), t. LIX, nr 1387, s. 1383.

<sup>23</sup> PAWEŁ VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Warszawa 1978.

Będziemy (...) przywoływać na pamięć Kościołowi, by stale pobudzać jego wiecznie odradzający się zapal i by dzięki właściwej mu zdolności obserwacji, czujnie śledził znaki naszych czasów. Oraz by dzięki młodzieńczej gorliwości, zawsze i wszędzie doświadczał wszystkich rzeczy, a co szlachetne — zachował (por. 1 Tes 5,21)<sup>24</sup>

W adhortacji *Evangelii nuntiandi* Paweł VI, nawiązując, jak się wydaje, do obrazu — *quasi transposita arbor* — Piusa XII, nauczał:

(...) należy ewangelizować — i to nie od zewnątrz, jakby się dodawało jakąś ozdobę czy kolor, ale od wewnątrz, od centrum życiowego i od centrum życia — czyli należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu, jakie wyrazy mają w Konstytucji *Gaudium et spes*<sup>25</sup>

I dodaje, że

Królestwo głoszone w Ewangelii wprowadzają w życie ludzie, którzy przynależą do określonej kultury, i w budowaniu tego Królestwa muszą korzystać z pewnych elementów i kultur ludzkich<sup>26</sup>

Papież dostrzegał dramat naszych czasów, a jest nim rozdźwięk między Ewangelią a kulturą, jaki istniał także w innych epokach. Paweł VI wzywa, by dołożyć wszelkich starań i zabiegów i zewangelizować troskliwie ludzką kulturę czy raczej same kultury<sup>27</sup>

II Sobór Watykański, wprowadzając, za Janem XXIII i Pawłem VI, ideę znaków czasów, naucza, że Kościół — prezbiterzy i świeccy — mają obowiązek nie tylko badać i wyjaśniać je w świetle Ewangelii (KDK 4), ale też starać się w tych wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach rozpoznawać, jakie mieszczą się tam prawdziwe znaki obecności lub zamysły Boże (KDK 10, 11, 42, 44; KL 43). Pierwsza część tego wielkiego dokumentu to analiza znaków czasu, rozpoznanie sytuacji, w której żyje Kościół. W drugiej zaś części Kościół określa stanowisko Ludu Bożego wobec świata. Dzięki temu znaki czasu stały się autentycznym źródłem nauczania II Soboru Watykańskiego. Czym są znaki czasu? Powiada się, że są to „zjawiska, które z racji swego upowszechnienia i częstotliwości charakteryzują epokę i za pośrednictwem których wyrażają się potrzeby i aspiracje dzisiejszej ludzkości”<sup>28</sup>. Za II Soborem Watykańskim i za współczesnymi teologami można wskazać następujące znaki czasu:

Socjalizację, praktyczny ateizm mas, dążenie kobiet do równouprawnienia, poczucie solidarności wszystkich narodów, świadomość słusznej autonomii rzeczy świeckich, dążność do wielkiej ogólnoludzkiej wspólnoty, odnowę liturgii, ruch ekumeniczny, wzrost znaczenia klasy robotniczej, emancypację ludów kolonialnych, dążność do sprawiedliwości i pokoju<sup>29</sup>

Jednak, jak wyjaśnia M. CHENU OP, to nie sam ateizm czy dążenie kobiet do równouprawnienia są same w sobie już znakiem czasu, ale świadomość i postawy

<sup>24</sup> *Tamże*, nr 50; zob. też nr 41, 44, 48, 50.

<sup>25</sup> TENŻE, *Adhortacja Evangelii nuntiandi*, nr 20, WAW (1976), nr 7–8, s. 202.

<sup>26</sup> *Tamże*.

<sup>27</sup> *Tamże*.

<sup>28</sup> M.D. CHENU, *Znaki czasu. Refleksja teologiczna*, ChS (1969), nr 1, s. 47

<sup>29</sup> S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 41–42.

ludzkie zrodzone przez te zjawiska charakteryzujące epokę<sup>30</sup> W dobrym odczytaniu znaków czasu i ich należytych, teologicznym rozumieniu chrześcijaństwo jawi się nie jako ponadczasowa doktryna, ale jako prawdziwa ekonomia zbawienia, jako obecność Chrystusa w dziele jednoczącego stworzenia.

Wreszcie papież JAN PAWEŁ II. W encyklice *Fides et ratio* czytamy:

W różnych epokach dziejów teologia — jako rozumowe ujęcie Objawienia — stawiała zawsze przed zadaniem recepcji dorobku różnych kultur, a następnie przyswojenia im treści wiary przy pomocy pojęć odpowiadających tym kulturom<sup>31</sup>.

Papież dodaje, że to zadanie powierzył teologii w swoim czasie II Sobór Watykański, zadanie, w myśl którego treści wiary mają być na nowo poznane i wyrażone językiem i pojęciami naszych czasów<sup>32</sup>.

Duch czasu, język czasu, znaki czasu, zjawiska charakteryzujące epokę, dorobek różnych kultur, pojęcia odpowiadające kulturom — tych sformułowań używają papieże II poł. XX i początku XXI w., wzywając jednocześnie, by treści wiary przyswoić za pomocą pojęć wyznaczających horyzont ludzkiego rozumienia i poszczególnych kultur.

## 1. Czym jest kultura?

Słowo to spontanicznie wywołuje w nas obraz człowieka wykształconego, człowieka, który otrzymał staranne wykształcenie, a wiedza i zachowanie — dobre maniere — wyróżniały go od innych. Taki człowiek kocha literaturę, sztuki piękne, cechuje go pewne wyrafinowanie na tle środowiska. Głównym jego zajęciem to kształcenie siebie, pielęgnowanie ducha i umysłu w odróżnieniu od innych, którzy pracują fizycznie. Takiemu pojęciu kultury w świecie greckim odpowiadało pojęcie *paideia* — wychowanie prowadzące człowieka ku prawdziwemu człowieczeństwu.

Samo słowo „kultura” pochodzi od łacińskiego *colere* – „uprawiać rolę”, od tego pochodzi *agricultura* – „uprawa roli”, *agricola* – „rolnik”, „wieśniak”. Łacina klasyczna kulturę w sensie humanistycznym wyrażała słowami: *humana civilisque cultus*, co oznaczało „wykształcenie klasyczne”. Było ono zarezerwowane tylko dla wolnych obywateli – *civis romanus*. Z tego wywodzi się też pojęcie „cywilizacja”. Takie rozumienie kultury przez długie lata kształtowało myśl zachodnią. Mieliśmy szkoły o profilu humanistycznym. Dawały one wykształcenie klasyczne — dobrą znajomość łaciny, greki i kultury antycznej. Było to pojęcie arystokratyczne.

W XVII w. F. BACON i PUFFENDORFF przeciwstawiali stan kultury stanowi natury, określając go jako panowanie rozumu, usunięcie niewiedzy. W XVIII w., jak pisze W. TATARKIEWICZ, rozpowszechniło się hasło cywilizacji i cywilizowanej

<sup>30</sup> CHENU, *Les signes des temps*, s. 217.

<sup>31</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 92.

<sup>32</sup> *Tamże*.

ludzkości. Najpierw zaistniało ono we Francji, następnie w Anglii w końcu w Niemczech. Słowo „kultura” jako idea, przenośnia, zaczęło funkcjonować dopiero w XVIII w. Francuzi upodobali sobie wyraz „cywilizacja”, Niemcy — „kultura”, natomiast Anglicy posługiwali się oboma.

Początkowo — jak pisze Tatarkiewicz — oba wyrazy dotyczyły form zewnętrznych: dobrych obyczajów i manier; później nastąpiło pogłębienie pojęć; istota kultury i cywilizacji została przesunięta z form na treść życia społecznego, w szczególności na naukę i sztukę<sup>33</sup>

W XIX w. rozumiano jeszcze cywilizację jako stan duchowy danego czasu i danego narodu. BUCKLE był przekonany, że jest tylko jedna cywilizacja, zawsze taka sama<sup>34</sup>.

Kiedy więc na początku XIX w. rodziła się etnologia, zajmująca się ludami pierwotnymi, nazwana na początku nauką zajmującą się ludami niecywilizowanymi, twierdzono, że przedmiotem jej badań są ludzie żyjący w stanie natury — *Naturvölker*. Sugerowało to, że odkrywamy i badamy ludy bez kultury, żyjące w stanie nie-kultury. Szybko się jednak okazało, że nie ma ludu czy narodu bez kultury. Nawet tzw. *Naturvölker* żyją w kulturze pełnej znaczeń i odniesień. Badania E.B. TAYLORA, B. MALINOWSKIEGO, M. ELIADE oraz Szkoły Kulturowo-Historycznej o. WILHELMA SCHMIDTA i jego uczniów oraz współpracowników wykazały, że nie ma kultur wyższych i niższych — są tylko różne kultury, w odmienny sposób zaspokajające potrzeby i oczekiwania jej uczestników. Każda z nich spełnia wszystkie funkcje i zaspakaja potrzeby w ramach swej struktury<sup>35</sup>. Jej powszechność i różnorodność zarazem były opisywane na różne sposoby. To była, jak pisze Tatarkiewicz,

największa przemiana w systemie pojęć: gdy początkowo cywilizacja i kultura były, jedna i druga, traktowane abstrakcyjnie i obie rozumiane jako wyższy poziom życia i myśli, to teraz zaczęto różnicować kultury (i cywilizacje): jest ich tyle, ile formacji społecznych. U Azteków były inne niż u Rzymian, w średniowieczu inne niż w naszych czasach, dziś w Europie są inne niż w Tasmanii<sup>36</sup>

Choć dzisiaj często pojęcia „cywilizacja” i „kultura” są używane zamiennie, to jednak przy bliższej ich analizie dostrzegamy, że oznaczają one różne elementy tak bardzo złożonego życia społecznego. Cywilizacja, zdaniem Tatarkiewicza,

oznacza to wszystko, co ludzkość stworzyła, dodała do natury w celu ułatwienia i ulepszenia życia, i co wielu ludziom jest wspólne, a kultura — te przeżycia i czynności

<sup>33</sup> W. TATARKIEWICZ, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 74–75.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 75.

<sup>35</sup> E.B. TAYLOR, *Cywilizacja pierwotna*, Warszawa 1898; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, Aschendorff Münster in Westfalen 1912–1955. Całe dzieło liczy 12 tomów; B. MALINOWSKI, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958; M. ELIADE, *Traktat o historii religii*, tł. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966; B. MALINOWSKI, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, Warszawa 1981; zob. też CH. DAWSON, *Formowanie się chrześcijaństwa*, tł. J. Marzęcki, Warszawa 1987, s. 18–57; H. CARRIER, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, tł. L. Kamińska, Warszawa 1990; B. MALINOWSKI, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, London 1994; W. KAWECKI, *Kościół w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Kraków 2008.

<sup>36</sup> TATARKIEWICZ, *dz. cyt.*, s. 76.

poszczególnych ludzi, którzy wydali cywilizację i z cywilizacji korzystają. Cywilizacja czyni, że świat dzisiejszy jest różny od pierwotnego, a kultura, że ludzie dzisiejsi są od pierwotnych różni”<sup>37</sup>

W złożonym jednak życiu społecznym między kulturą a cywilizacją dokonuje się wymiana.

Jednostki o wyższej kulturze — jak pisze Tatarkiewicz — przyczyniają się do postępu cywilizacji, a postępująca cywilizacja przyczynia się do podniesienia kultury innych jednostek. Teorie naukowe, doktryny filozoficzne, wierzenia religijne, wchodzące do ideologii cywilizowanych społeczeństw, poczęły się dzięki kulturze uczonych, filozofów, proroków. Indywidualne cechy tych jednostek w cywilizacji stały się ponadindywidualne i anonimowe<sup>38</sup>.

Cywilizacja więc, zdaniem Tatarkiewicza, „jest wytworem ludzi posiadających kulturę, ale jest też glebą, na której wytwarza się dalsza kultura”<sup>39</sup>

## 2. Kultura w świetle *Gaudium et spes*

W naszym poszukiwaniu istoty i wartości kultury, a więc tej przestrzeni, w której może się realizować głoszenie słowa Bożego, skorzystajmy najpierw z jakże mądrego opisu tej przestrzeni, którą znajdujemy w jednej z książek CH. DAWSONA. Czytamy w niej:

Kultura jest nazwą nadaną społecznej spuściźnie człowieka — wszystkiemu, czego ludzie nauczyli się z przeszłości przez proces naśladownictwa, wychowania i nauki, i wszystkiemu, co przekazali w ten sam sposób swym potomkom i spadkobiercom. A to dotyczy wszystkiego, co człowiek ma i czym jest. Gdyby bowiem można było odłączyć jednostkę całkowicie od jej kultury i od jej społecznego dziedzictwa, stałaby się ona głupcem, żyjącym we własnym świecie bezkształtnych doznań, prymitywniej jednak niż zwierzęta, ponieważ zabrakłoby jej już przewodnictwa instynktu, który stanowi podstawę zachowania się zwierząt. Stąd więc wszelka ludzka społeczność, choćby najbardziej pierwotna czy barbarzyńska, stanowi jakąś kulturę, i właśnie proces kulturowy czy też tradycja powołuje do życia społeczeństwo. Nawet bardzo proste i prymitywne ludy umieją rozpoznawać różnorodność kultur oraz znaczenie, jakie ma dla każdego ludu jego własny sposób życia<sup>40</sup>.

Dawson nie rozróżnia kultury i cywilizacji. Przyjmuje tradycję określającą cywilizację jako stadium wyższej kultury, wiążącej się z rozwojem miast i używaniem pisma. Cywilizacja, pisze autor, to forma kultury, która pojawiła się najpierw „w Mezopotamii i Egipcie jakieś pięć tysięcy lata temu i stopniowo rozpowszechniła się, aż w końcu objęła cały zamieszkaną świat”<sup>41</sup>. Przyglądając się bliżej defi-

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 76.

<sup>38</sup> *Tamże*, s. 84.

<sup>39</sup> *Tamże*, s. 80. Autorowi bliższe jest rozumienie kultury w sensie arystokratycznym. Jest on bowiem za rozróżnieniem cywilizacji i kultury. Nie uważa bowiem za kulturę układu wartości, norm i ideałów, lecz, zgodnie z pojęciem arystokratycznym, mniejsze lub większe ich zrealizowanie w jednostkach, grupach i instytucjach; *tamże*, s. 84.

<sup>40</sup> DAWSON, *dz. cyt.*, s. 28.

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 29.

nicji kultury danej przez Dawsona, możemy powiedzieć, że człowiek nigdy nie jest dany sobie sam. Rodzi się we wspólnocie i kształtuje go wspólnota. Ona podsuwa mu formy myślenia, działania i odczuwania. Owa struktura wspólnoty to kultura. Do niej przynależy język, organizacja społeczna — państwo i jego instytucje, prawo, obyczaje, przekonania moralne, sztuka, formy kultu — religia. Można powiedzieć, że jest to swoista nisza, stwarzająca możliwość stawania się człowiekiem. Nisza ta, wypełniona treścią i formą życia — to kultura<sup>42</sup>. TEILHARD DE CHARDIN wyraził to jeszcze dokładniej. Píše on:

To środowisko [ma na myśli kulturę] powstające „addytywnie”, tworzące się stopniowo w doświadczeniu zbiorowym, jest dla każdego z nas czymś w rodzaju łona naszych matek. Jest to rzeczywista pamięć gatunku, z której czerpią i w której dopełniają się nasze pamięci jednostkowe<sup>43</sup>

To nowe łono matczyne koegzystuje z całą ludzkością. Nowo narodzony człowiek zostaje zanurzony w społeczną formę życia, w różne tradycje, które wyrażają się przez język, szkoły, filozofie, biblioteki, muzea, przez złożony *corpus* legislacji, religie, różnorodność nauk. Jakże cudowna forma przekazu dziedzictwa ludzkości dokonująca się już nie drogą biologicznego dziedziczenia, lecz wejściem w kolektywną pamięć ludzkości — w kulturę, pozwalającą stawać się człowiekiem. Również w tym łonie matczynym, jakim jest nisza kulturowa, człowiek musi być chroniony, nie wolno go zranić — a formy zranienia mogą być różne. Dziś najbardziej odczuwaną formą zranienia jest świadomość wzrastania w człowieczeństwie bez umiejętności wskazania racji i sensu istnienia. Dawson pisze, że człowiek, który znalazłby się nagle poza kulturą, poza jej społecznym dziedzictwem, a w pewnym sensie też człowiek, który nie odkrywa sensu swego istnienia w drugim łonie matczynym — społecznym dziedzictwie, to człowiek znajdujący się na rozdrożu. Brakuje mu przewodnictwa instynktu, który stanowi podstawę zachowania się zwierząt, nie ma on jednocześnie sensu, którego domaga się jego świadomość<sup>44</sup>

Dramat rozdroża — człowieka nie mającego sensu istnienia — opisywał też w ubiegłym wieku E. FROMM<sup>45</sup> Wolność „do” — wolność jako możliwość działania z wyboru, którym człowiek określa swoją przyszłość, bez podania jej racji „dla czego”, jest skazaniem człowieka na samotność. Z problemem wolności pojawia się, zdaniem Fromma, potrzeba przedmiotu czci, systemu orientacji i oddania. Jest to potrzeba specyficznie ludzka, pojawia się wraz z wolnością i należy do istoty

<sup>42</sup> Zob. J. RATZINGER, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2004, s. 46–47.

<sup>43</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *Dziedziczość społeczna a postęp. Uwagi o humanistycznych i chrześcijańskich wartościach wychowania*, w: TENŻE, *Moja wizja świata i inne pisma*, t. III, Warszawa 1986, s. 108; zob. też TENŻE, *La formation de la Noosphère*, w: TENŻE, *L'Avenir de l'homme*, t. V, Paris 1959, s. 209.

<sup>44</sup> DAWSON, dz. cyt., s. 28.

<sup>45</sup> Zob. E. FROMM, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1968; TENŻE, *Rewolucja nadziei*, tł. H. Adamska, Poznań 1996; TENŻE, *Zerwać okowy iluzji*, tł. R. Saciuk, Poznań 2000; TENŻE, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tł. J. Karłowski, Warszawa – Wrocław 2000. Warto też zapoznać się z: K. OBUCHOWSKI, *Psychologia ludzkich dążeń*, Warszawa 1983.

ludzkiej egzystencji. Dlatego tak wiele systemów myśli, zarówno teistycznych, jak i nieiteistycznych, które starają się dać człowiekowi odpowiedź na pytanie o znaczenie tego, co go otacza, oraz o rzeczywisty sens jego egzystencji<sup>46</sup>. Jednak proces wzrastania świadomości jest procesem przebudzenia, pozbywaniem się złudzeń, jest procesem uświadamiania sobie, „że śmierć stanowi ostateczne przeznaczenie człowieka, nawet jeśli usiłuje temu zadać kłam w swych różnych fantazjach”<sup>47</sup>

Choć wiele instytucji i systemów myśli stara się dać człowiekowi odpowiedź na jego niepokój egzystencjalny, to prawdziwa moc ich działania, jak pisze Z. BAUMAN, jest już dawno poza ich zasięgiem<sup>48</sup>. Współczesna kultura, a w niej ludzkość, pisze Bauman, przypomina, „pasażerów samolotu, którzy lecąc wysoko w chmurach, odkrywają nagle, że kabina pilotów jest pusta”<sup>49</sup>. Dramat powiększa nasza świadomość, że „centrum kontroli stało się dzisiaj miejscem zagadkowym: nie zasiada w nim żaden znany przywódca i nie obowiązuje tam żadna jasna ideologia”<sup>50</sup>. Nie wiemy, dokąd zdążamy.

W kulturę przenikniętą agnostycyzmem, a często i nihilizmem, ma wkroczyć słowo zbawcze Ewangelii. Trzeba powiedzieć, że przez ostatnie dwieście lat Kościół odnosił się z rezerwą do współczesności, do kultury, w której przyszło mu trwać. A w naszej współczesności nie zanurzył się jeszcze w pełni.

Pradawne, rzeczywiście ważne i wielkie słowa — jak mówi kard. RATZINGER — znów musimy nasycić doświadczeniem życia tak, by dał się słyszeć ich sens — jest to wielkim zadaniem, które stoi przed nami<sup>51</sup>

II Sobór Watykański w *Gaudium et spes* bardzo wnikliwie podjął zagadnienie kultury i jej ewangelizacji (KDK 52–62). Sobór nie rozróżnia już cywilizacji i kultury. Mianem zaś kultury,

określa się wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej, a na przestrzeni dziejów wyraża, przekazuje i zachowuje w swoich dziełach wielkie doświadczenia duchowe i pragnienia po to, by służyły rozwojowi wielu a nawet całego rodzaju ludzkiego (GS 53).

Takie rozumienie kultury, w aspekcie historycznym i społecznym, przybiera znaczenie socjologiczne i etnologiczne — mówi się o wielości kultur. Kultura to

<sup>46</sup> FROMM, *Szkice z psychologii religii*, s. 138–139; TENŻE, *Niech się stanie człowiek*, s. 46; TENŻE, *Rewolucja nadziei*, s. 90–95.

<sup>47</sup> TENŻE, *Ucieczka od wolności*, tł. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1978, s. 48; TENŻE, *Rewolucja nadziei*, s. 92.

<sup>48</sup> Z. BAUMAN, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 207.

<sup>49</sup> *Tamże*, s. 207.

<sup>50</sup> G. DEBORD, *Comments on the Society of the Spectacle*, London 1990, s. 9; cyt. za BAUMAN, *dz. cyt.*, s. 207.

<sup>51</sup> *Bóg i świat. Z Kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, s. 24.

określone środowisko społeczne, w którym powstają wspólne warunki życia i różne formy układu dóbr życiowych.

Dziś, przy tak wielkich przemianach społeczno-kulturowych, należy mówić o nowej epoce historii ludzkiej. Przygotował ją ogromny wzrost nauk przyrodniczych i humanistycznych, postęp w wytwarzaniu i rozpowszechnianiu środków komunikowania się ludzi między sobą (KDK 54). Nową epokę znamionują następujące cechy: nauki ścisłe, rozwijające ogromnie zmysł krytyczny oraz badania psychologiczne, tłumaczące głębiej aktywność ludzką. Nauki historyczne uczą nas ujmowania rzeczy pod kątem widzenia ich zmienności i ewolucji; rodzi się zmysł krytyczny wobec wszystkiego. Jesteśmy mniej naiwni wobec siebie i świata, wobec autorytetu, wobec religii, a nawet wobec prawa moralnego. Z przerażeniem patrzymy, jak środki przekazu tworzą oblicze naszej współczesności. Potrzeba zaledwie kilku sekund, by wiedzieć, co się dzieje w świecie — tak zdobywamy świadomość innych świadomości — ludzi rozsianych po naszym globie. Dziś spotkanie kultur odbywa się nie tylko przez migracje czy kolonizację (wojny), ale przez postęp techniczny, wymianę dóbr, wymianę i spotkanie ludzi, fachowców z ich bogactwem wiedzy i kultury. To prowadzi powoli do cywilizacji uniwersalnej, jedności rodzaju ludzkiego, oby przy poszanowaniu kultur poszczególnych narodów.

W nowej epoce historii ludzkiej uświadamiamy sobie jeszcze coś więcej: człowiek to nie tylko istota kulturalna, wykształcona, ale przede wszystkim twórca kultury — tworzący lepszy świat. Wypowiadając swoje wnętrza w dziełach kultury, zmienia ziemię na obraz i podobieństwo swoje. To nowe, które rodzi się z ludzkiej pracy i twórczości, domaga się również odpowiedzialności ludzkiej, konkretnie: odpowiedzialności każdego człowieka. Domaga się odpowiedzialności przed innymi, za innych i za świat. Przypomnijmy sobie, jak w historii opisywano człowieka. ARYSTOTELES nazywał go zwierzęciem myślącym i politycznym. Wieki średnie widziały istotę człowieka w jego pragnieniu oglądania Boga. KARTEZJUSZ zaś w swym metodologicznym zwątpieniu widział istotę w *cogito ergo sum* – *res cogitans*. PASCAL mówił, że człowiek jest złamaną trzcina, ale trzcina myślącą. Od rewolucji francuskiej aż do I poł. XX. w. istotę człowieka widziano w wolności. Nie sposób nie wspomnieć tu dwu wielkich twórców XX w., którzy bezbłędnie wyczuwali, w czym i przez co winien człowiek objawić swoją wielość, a tym samym istotę swego człowieczeństwa. Mam na myśli ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY'EGO i o. P. Teilharda de Chardina. Ziemia to ojczyzna ludzi — mówił A. de Saint-Exupéry. Według Teilharda de Chardina, Ziemia pokrywa się świadomą warstwą, którą nazywa noosferą – tajemniczą duchową jednością. Na Ziemi, w tajemniczej jedności — w noosferze — być człowiekiem, to być odpowiedzialnym za siebie, za innych i za losy planety Ziemi. Być odpowiedzialnym, to czuć wstyd za biedę i nędzę wokół nas, za bezsens istnienia, który jak choroba zaczyna niszczyć ludzkie istnienie; być odpowiedzialnym, to radować się ze zwycięstwa innych, to dokładać cegiełkę dla dobra wspólnego domu ludzkości. Budzenie się odpowiedzialności

to coś więcej, niż spekulacja i zdolność wytwarzania. To zmysł etyczny, zdolność człowieka do powiedzenia „nie” przemocy, to radość z otwarcia się, jak mówi LEVINAS, na oblicze drugiego, otwarcia się, by mu pomóc, by mu służyć.

Postawa odpowiedzialności człowieka wymaga dojrzałości, tym bardziej, że wraz z demokratyzacją kultury zacierają się podziały między ludzimi na elity i masy. W coraz bardziej zdemokratyzowanym społeczeństwie pojawia się humanizm ateistyczny, który nie udowadnia nieistnienia Boga, ale ukazuje autonomię i odpowiedzialność człowieka w świecie, w którym przyszło mu żyć i tworzyć kulturę.

W latach czterdziestych ubiegłego stulecia Teilhard de Chardin przypominał, że jeszcze do niedawna teoria doskonałości chrześcijańskiej

opierała się na przekonaniu, że w świecie dzisiejszym „natura” (w przeciwieństwie do „nadnatury”) jest całkowicie ukończona. Pod względem ilościowym duch, rzecz jasna, rośnie (mnożenie się dusz). Pod względem jakościowym jednak (w swych mocach „przyrodzonych”) jest niezmienny, nigdzie nie zdąża, po prostu utrzymuje się, trwa. W tych warunkach doskonałość nie może być dla człowieka niczym innym jak indywidualnym wzlotem w sferę nadprzyrodzoną. Reszta nie ma żadnego znaczenia dla Królestwa Bożego poza tym, że trzeba zapewnić na czas nieokreślony funkcjonowanie i zachowanie życia w ciągu wieków. Zauważmy, że „dzieci wieku” poradzą sobie doskonale z tym zadaniem. W zasadzie chrześcijanin jest tym bardziej i tym prawdziwiej chrześcijaninem, im szybciej odrywa się od świata. Im mniej potrzebuje stworzeń, tym bardziej się zbliża do ducha<sup>52</sup>.

Jakże ten opis jest daleki od myśli konstytucji *Gaudium et spes* o kulturze. Szukanie i dążenie do tego, co w górze, nie zdejmuje z nas odpowiedzialności za Ziemię, za jej przemianę. Przeciwnie, człowiek wierzący ma się podjąć zadania współpracy z wszystkimi ludźmi w budowaniu świata bardziej ludzkiego (zob. KDK 57).

Gdy człowiek pracą swoich rąk albo za pomocą środków technicznych uprawia ziemię, aby wydała owoc i stawała się godnym mieszkaniem całej rodziny ludzkiej, oraz bierze świadomy udział w życiu grup społecznych, wypełnia wczas objawiony w początku czasów Bóży plan poddania ziemi człowiekowi (KDK 57).

Kultura zajmuje centralne miejsce w powołaniu człowieka. Gigantyczny wysiłek w ciągu wieków, w którym człowiek usiłuje zmienić warunki swego istnienia, odpowiada Bożym zamiarom (KDK 34). To dzięki pracy na wszystkich możliwych polach, gdy człowiek czyni sobie ziemię poddaną, doskonalili rzeczy stworzone, a tym samym doskonalili samego siebie, oddaje siebie na służbę swym braciom, przyczynia się do nowej jedności rodziny ludzkiej, a jedność ta znajdzie u końca dziejów swe ukończenie w Misterium Paschalnym (KDK 38, 39, 57).

Kultura ma więc odniesienie społeczne, buduje solidarność między ludźmi. W niej i poprzez nią kochamy naszych bliźnich. Kochać drugiego człowieka — to

<sup>52</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *Note sur la notion de perfection chrétienne*, w: TENŻE, *Les directions de l'avenir*, t. XI, Paris 1973, s. 113–114; cyt. za: TENŻE, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, t. II, Warszawa 1985, s. 123.

budować sprawiedliwość społeczną, czynić świat lepszym, bardziej ludzkim, to przygotowywać miejsce na wcielenie Chrystusa w wymiarze społecznym.

Kultura, i o tym trzeba pamiętać, jedynie umożliwia człowiekowi spełnienie swego ostatecznego przeznaczenia. Nie mówi i nie może powiedzieć ostatecznego słowa o człowieku. Uprawiając różne nauki — od filozofii aż do przyrodoznawstwa — umysł ludzki może odkryć *logos*—mądrość przenikającą stworzenie, wskazującą na jego Stwórcę. Począwszy od XVII w. współistnienie kultury i chrześcijaństwa nie zawsze było współistnieniem wzbogacającym, uzupełniającym się, a już na pewno nie wspomagającym się. PAWEŁ VI nazwał rozdzwięk między Ewangelią a kulturą dramatem naszych czasów<sup>53</sup> W tym dramacie przyszło i nam istnieć, by nie powiedzieć: uczestniczyć. Treści tego dramatu można wyrazić słowami T. HALIKA:

Od XVII stulecia dominującą *religio* Zachodu jest nauka. Oczom ludzi Oświecenia i ich dziedzicom tradycyjna wiara chrześcijańska (czy to jako ludowa pobożność, mistyczna kontemplacja czy metafizyka lub abstrakcyjna teologia) jawi się jako *superstitio*, zabobon, religia tych drugich, zacofanych. Wiara chrześcijańska zyskuje status światopoglądu, jednej z ideologii, nauka zaś staje się arbitrem prawdziwości; słowo „naukowy” powoli staje się synonimem słów „prawdziwy”, „rzeczywisty”, „pewny” Nauka opanowuje przestrzeń publiczną, wiara odchodzi na wygnanie<sup>54</sup>.

Wiarę w naukę, wiarę w technikę i wiarę w twórczą moc człowieka Teilhard de Chardin nazwał religią ziemi, w której Bóg jawi się pod postacią postępu czy dojrzewania. Od tego momentu człowiek już nie pyta Boga, jak zmieniać świat, gdyż, będąc odpowiedzialny jedynie przed sobą, będzie go zmieniał sam<sup>55</sup> Tak z religii ziemi wyrósł współczesny ateizm.

Konstytucja *Gaudium et spes* przypomina, że „(...) Bóg, objawiając się swojemu ludowi aż do pełnego objawienia we wcielonym Synu, przemawiał odpowiednio do kultury właściwej różnym okresom” (KDK 58). Oznacza to, że Objawienie Boże wpisuje się w historię. Historia, jak mówi Jan Paweł II, jest drogą dla Ludu Bożego. Staje się ona dziedziną, w której możemy dostrzec działanie Boga<sup>56</sup>. Przemawia On do ludzkości przez to, „co jest jej najlepiej znane i łatwo postrzegalne, ponieważ stanowi rzeczywistość naszego codziennego życia, bez której nie umielibyśmy się porozumieć”<sup>57</sup>

Historia Kościoła świadczy o tym, że również on posługiwał się w swym przepowiadaniu dorobkiem różnych kultur, by rozpowszechnić zaproszenie Boże skier-

<sup>53</sup> PAWEŁ VI, Adhortacja *Evangelium nuntiandi*, nr 20.

<sup>54</sup> T. HALIK, *Europa: rany przeszłości wyzwania jutra*, w: S. ZIĘBA (red.), *Europa wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy*, KUL 24–26 IX 2004, Lublin 2004, s. 137.

<sup>55</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'Incroyance moderne*, w: *Science et Christ*, t. IX, Paris 1965, s. 150–151.

<sup>56</sup> JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 11.

<sup>57</sup> *Tamże*, nr 12.

rowane do ludzkości. Z tego płynie wołanie papieży i ostatniego Soboru, skierowane do teologów, by z całą rzetelnością poznali dorobek różnych kultur, by szukali coraz bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym, a przez to prowadzić wiernych do rzetelniejszego i dojrzalszego życia wiary. Poszukiwania i dociekania teologów — jak również wiernych — mają na celu odkrycie i poznanie sposobów myślenia i odczuwania znajdujące wyraz w ich kulturze umysłowej. Jedynie wtedy ujawni się lepiej znajomość Boga, a głoszenie Ewangelii stanie się dla umysłów ludzi bardziej zrozumiałe, wszczepione w warunki ich codziennego życia. Wszczepianie Ewangelii w warunki codziennego życia czy też nasycenie Ewangelii doświadczeniem życia, by dał się słyszeć jej sens, wymaga od teologów i wiernych poznania nowych nauk i doktryn, najnowszych wynalazków, tego, czym żyje współczesny człowiek. Jedynie wtedy Objawienie Boże stanie się prawdą wpisaną w nasze dzieje, prawdą podlegającą uwarunkowaniom mentalności koncentrującej uwagę na subiektywnych doznaniach, jak i ograniczeniom logiki technokratycznej. Jednie wtedy ukaże się ono — Objawienie — ostatnią daną przez Boga szansą powrotu do pełni pierwotnego zamysłu miłości, którego początkiem było stworzenie<sup>58</sup>

Pisaliśmy, powołując się na B. MALINOWSKIEGO, że nie ma kultur niższych i wyższych — są tylko kultury różne, w odmienny sposób zaspokajające potrzeby i oczekiwania tych, którzy je tworzą i w nich żyją. Sprawcami i twórcami kultury swej wspólnoty są ludzie (KDK 55). Tworząc kulturę, tworzą określone historyczne środowisko, z którego czerpią wartości do doskonalenia kultury osobistej i społecznej. Historia to droga spotkania kultur, ich wzajemnego wzbogacania i udoskonalania się. W świecie dzisiejszej komunikacji i wymiany wartości „tworzy się bardziej uniwersalna forma kultury ludzkiej, która tym bardziej wspiera i wyraża jedność rodzaju ludzkiego, im lepiej uwzględnia odrębności różnych kultur” (KDK 54). W kulturze i przez kulturę człowiek pragnie dojść do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa, szuka swego ostatecznego przeznaczenia. Nic więc dziwnego, że w każdej kulturze człowiek stawiał i stawia dalej pytanie o sens, jaki kultura i wiedza mają dla osoby ludzkiej (KDK 61). Sensu oczekują nasze czasy. „Ludzie — czytamy w encyklice *Pacem in terris* Jana XXIII — po rozbiciu atomu i w darciu się w przestrzenie międzyplanetarne szukają nowych dróg, prowadzących niemal w nieskończoność”<sup>59</sup> Ona może przyjść i przychodzi jedynie przez Chrystusa, który wprowadza nas w tajemnicę Osób Bożych.

Wiara i kultura — wyrażanie Wiecznej Prawdy ludzkim słowem, rodzącym się w doświadczeniu życia, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym — to zaiste śmiały eksperyment Pana Boga.

<sup>58</sup> *Tamże*, nr 15.

<sup>59</sup> JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr 156, w: *O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, Kraków 1963.

## Theologie im Dienst des Glaubens und der Kultur

### ZUSAMMENFASSUNG

Im ersten Teil des Artikels wurden Hauptrichtungen des Dialogs der Theologie des 20. Jahrhunderts mit dem Geist der Epoche sowie das Verhältnis des Kirchlichen Lehramtes zur Dialogpraxis der Theologie präsentiert. Das nächste Fragment stellt eine sehr dichte Reflexion über den Kulturbegriff dar. Die Darlegung dieses Begriffs bildet den Ausgangspunkt für die Überlegungen des dritten Teils des Artikels, in dem sowohl das Phänomen der Kultur als auch das Verhältnis der Theologie zur Kultur im Lichte des Konzilsdokumentes *Gaudium et spes* analysiert werden. Das Konzil ermutigt die Theologen sorgfältig die Errungenschaften der verschiedenen Kulturen kennenzulernen mit dem Ziel, in ihnen Fundamente für die zeitgemäße Vermittlung der kirchlichen Lehre an die Menschen zu finden und so zum bewussteren und reiferen Glaubensleben beizutragen. Die Erkenntnis der Denkweise und der Sensibilität, die für eine bestimmte Kultur und Epoche charakteristisch sind, sollen die Glaubensverkündigung verständlicher machen und das Evangelium in das Alltagsleben einzupflanzen ermöglichen.