

tacji, propozycję kierunku lektury, a także cytaty lub niewielkie fragmenty tekstu przybliżające mówcę, jego myśl i specyficzny styl twórczości (s. 17-390). Na szerokim marginesie każdego hasła jest podana bibliografia przedmiotowa głównie o profilu merytorycznym i monograficznym (życie i twórczość oratora).

Dzieło Antoniego Bednarka jest opracowane starannie pod względem językowym, merytorycznym i leksykograficznym. Wydaje się jednak, że w przypadku niektórych biogramów fragmentarycznie zrealizowano zapisany we wstępie postulat zaprezentowania komplementarnej bibliografii przedmiotowej. Występują też pewne mankamenty w *Wykazie skrótów*: KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski (pełna nazwa brzmi Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), PENClub (skrót występuje w oryginale, a więc nie wymaga podania definicji opisowej), zabrakło też niektórych skrótów występujących w tekście (dn., PAN, pow., wyd.).

Wydane w oryginalnej szacie graficznej dzieło wnosi znaczący wkład w naukowe uporządkowanie i klasyfikację dorobku krasomówczego najbardziej znaczących – zdaniem Autora – mówców XIX i XX wieku. Stanowi też bazę do badań monograficznych nad oratorstwem tego okresu głównie pod kątem jego schyłkowości, meandrów oraz kierunków stylistycznych.

*Eugeniusz Ziemann SCJ*  
*Instytut Leksykografii KUL*

Witold K a w e c k i, *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XII do Jana Pawła II)*, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei 2008, ss. 415.

Człowiek i jego myśl nieustannie się rozwija i kreśli nowe etapy na ciągłej linii historii. Poczynając od kultu kosmosu i natury, w której dane mu było zaistnieć, snuje się jego myśl poprzez narodziny bogów i różnych religii, by w pełni czasu – jakim jest Wcielenie Bożego Logosu – pozostać jakby na stałe w budowaniu fundamentów Królestwa Bożego na ziemi. Szybko jednak powróciła pycha początku, by zamiast rajskim współistnieniem świata boskiego i ludzkiego, zająć się wyłącznie człowiekiem w imię tzw. humanizmu. Ten rewolucyjny, zdawać by się mogło, pogląd zwrotu ku człowiekowi, okazał się ostatecznie powtórzeniem pierwotnego zwrotu przeciw Bogu. Tak pierwotna, stwórcza relacja Boga i człowieka-świata stała się usankcjonowaną przez człowieka opozycją świata wobec Boga czy wobec Jego Kościoła.

Wielu uczonych chrześcijańskich stara się określić ów humanizm i nadaje mu imię „chrześcijański”. Chce przez to ratować relację człowieka do Boga przez jego realne odniesienie do żywego, osobowego Boga. Nie mówi się w takim humanizmie wyłącznie o człowieku, ani o alternatywie: albo człowiek, albo Bóg, lecz kreśli się

relację człowieka do Boga, której podstawą jest Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek. W czasach najnowszych doszło jednak do niespotykanej dotąd wyostrojonej opozycji między Bogiem a człowiekiem, czy konkretnie, teologicznie mówiąc – między Kościołem a światem, Kościołem a kulturą. I to zjawisko odważnie i precyzyjnie nazywa kardynał Józef Ratzinger „kulturowym kryzysem Europy”. „Europa hat eine Kultur entwickelt, in der Gott auf eine der Menschheit bisher völlig unbekanntem Weise aus dem öffentlichen Bewusstsein ausgeschlossen” – oto istota problemu ostatniej książki Ratzingera przed wyborem na papieża (*Benedikts Europa in der Kulturkrise*, Watykan 2005, tł. pol. *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. Wiesława Dzieża, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2006).

Związek między Kościołem a światem, czy Kościołem a kulturą, można określić także jako związek między religią a kulturą. Chyba jako pierwszy określił ten związek w sposób szczególny Arystoteles. Według niego religia jest jedną z czterech części kultury (*paidagogia*), która jest – najogólniej mówiąc – doskonaleniem człowieka w różnych dziedzinach: umysłu – poznania (nauka, wiedza); woli – postępowania (etyka, moralność); duszy – odniesienia do bóstwa (religia, kult) i władz sprawczych – sztuki (estetyka). Dzisiaj jednak należy odrzucić koncepcję Arystotelesa, ponieważ należy odróżnić religię od kultury, ale ich nie rozdzielać. Tym bardziej nie przeciwstawia się dziś religii i kultury, czego dobitnym przykładem jest miniona epoka komunistyczna. Religia nie jest ze swej strony kulturą, ani kultura nie może być w żadnej mierze religią. Rzeczywistości te nie leżą bowiem na tej samej płaszczyźnie. Kultura dotyczy natury i świata, a religia – Transcendencji, Boga. Widać tu wyraźną autonomię zarówno kultury, jak i religii. Podmiotem, w którym zarówno religia jak i kultura spotykają się ze sobą i współpracują – jest osoba ludzka.

W tym sensie temat rozprawy ks. Witolda Kaweckiego jest właściwy. Nie utożsamia on religii i kultury, lecz wykazuje, że religia korzysta z kultury i odwrotnie – kultura z religii. Na tym polega ich wspólny dialog. I choć ogólnie kultura jest uprzednia wobec religii, to tytuł dzieła na pierwsze miejsce wysuwa religię, Kościół, gdyż chce przez to wykazać, że Kościół jest tu właściwym podmiotem, który prowadzi ów dialog z kulturą, tzn. chce wzbogacić wiarę w Boga Jezusa Chrystusa, a jednocześnie stworzyć nowy humanizm dla świata.

Na wstępie należy jeszcze określić, o jaki zakres kultury chodzi Kaweckiemu, czyli z czym dialoguje chrześcijaństwo? Gdy kulturę będziemy rozumieć w trzech podstawowych zakresach jako kulturę duchową, materialną i cywilizacyjną, to wydaje się – już ze *Spisu treści* – że rozprawa ujmuje kulturę w najszerszym zakresie, choć wiodący jest zakres kultury duchowej. Otwarte pozostaje jednak pytanie: na jakiej definicji kultury opiera się Autor? Wystarczyłoby może najprostsze określenie: kultura to sposób nachylenia rzeczywistości do potrzeb człowieka (por. Cz. S. B a r t n i k, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 20). Definicją tą może posługiwać się Kościół, gdyż to „człowiek jest drogą Kościoła” (Jan Paweł II). Wydaje się, że Kaweckie szuka takiego właśnie ujęcia, gdyż człowiek jest dla niego „uzasadnieniem spotkania Kościoła i kultury” (s. 11). Zatem nie omawia on całej rzeczywistości w aspekcie danej definicji kultury, lecz raczej chce ukazać dialog Kościoła z konkretnym typem

kultury. We *Wstępie* wymienia te typy: od kultury ekonomiczno-technicznej i wychowawczej, artystycznej, religijno-moralnej aż po antykultury w sensie np. „kultury śmierci” (s. 14). Podstawą tego dialogu wydaje się być koncepcja M. Bubera, tzw. personalizm dialogiczny, w którym świat-kultura staje się miejscem spotkania ludzkiego „ja” z Boskim „Ty”. Tak więc spotkanie personalistyczne nie dzieje się gdzieś w abstrakcyjnym miejscu, lecz w duszy człowieka, czy jak Autor powie – w „sumieniu ludzkim” (s. 14). Dialogują nie tyle same instytucje, ile człowiek w konkretnej egzystencji i wierze. W nim samym dokonuje się ów dialog, czyli żywe przenikanie się tego, co ludzkość od biblijnego („Czyńcie sobie ziemię poddaną” – Rdz 1, 28) przesłania uczyniła swoim wytworem (łac. *cultura* – uprawa ziemi), z treścią Bożego Objawienia kształtującego nasze życie codzienne.

Na tych przesłankach zbudowana jest struktura rozprawy Kaweckiego. Uważa on, że dialog Kościoła ze światem (kulturą) trwa od samego początku chrześcijaństwa, a w zasadzie od początku świata ludzkiego. Chodzi bowiem o zbawczy dialog Boga z człowiekiem, który rozpoczął się już w samym akcie stwórczym Boga, konkretnie w procesie hominizacji, swoje apogeum osiągnął w Wydarzeniu Wcielenia Boskiego Logosu i ciągle trwa, gdyż dotyczy on wszystkich ludzi; można go określić za Janem Pawłem II jako „kultura ogólnoludzka”. Dialog ten przybrał jednak szczególne znamiona w nowożytności, eklezyjalnie można go określić osią soborową wychodzącą wstecz i w przód. Autor rozprawy nazwie to odpowiednio perspektywą przedsoborową (rozdz. I), soborową (rozdz. II) i współczesną (rozdz. III) albo określi to czasem historycznie sprawowanego urzędu Piotrowego: od Leona XIII do Jana Pawła II (podtytuł rozprawy).

Perspektywę przedsoborową charakteryzuje ogólne światło postrzegania dialogu Kościoła z kulturą w rzucie historycznym: jak rozumiano kulturę od starożytności po współczesność (s. 19-34), co było podstawą szczególnego dialogu papieży od Leona XIII do Piusa XII (s. 35-62), jak świat osoby ludzkiej tworzył współczesne pojęcie kultury w dialogu z chrześcijaństwem, tzw. prekursorzy dialogu religii i kultury (s. 63-88), i wreszcie jak Kościół przeszedł ostatecznie z postawy apologetycznej do dialogicznej i na ile przyjął proponowaną nową koncepcję kultury (s. 89-103).

Ze względu na wspomnianą autonomię religii i kultury rodzi się pytanie, czy istnieje strukturalnie „kultura religijna” [chrześcijańska] (s. 30 nn.)? Wydaje mi się, że nie. Można o niej jednak mówić, a nawet faktycznie żyć „kulturą religijną”, konkretnie „kulturą chrześcijańską”, ale tylko wtedy, gdy nasza własna kultura zostaje wyposażona w treści religii chrześcijańskiej. Wówczas nasza kultura czerpie z chrześcijaństwa najwyższe treści, formy i wartości. Kultura ta, rozumiana najprościej jako świat osoby, ubogaca się o relację tej osoby do Boga. Kultura nie jest wtedy tylko zwykłym rodzajem samorealizacji kreacyjnej człowieka, ale zyskuje nową, wyższą wartość dzięki religii, czy konkretnie chrześcijaństwu, dzięki jednostce czy wspólnocie, które żyją żywą relacją do swego Boga. Tak człowiek – jako osoba – określa swoją kulturę i realizuje samego siebie.

Perspektywa soborowa została przygotowana przez charyzmatycznego papieża Jana XXIII. Przygotował on nie tylko tło teologiczne pod przyszły sobór, ale nadał rozumieniu kultury nowy ton. Kultura jest obowiązkiem chrześcijanina, aby uczestniczył w budowaniu cywilizacji powszechnej solidarności (s. 109). Koncepcja kultury

opiera się bowiem na prawie czynnego udziału człowieka w życiu publicznym. Człowiek nie jest przedmiotem, lecz podmiotem tego życia. Dlatego kultura może istnieć jedynie w przestrzeni wolności i posiada przede wszystkim charakter duchowy, choć jej owocem są dzieła materialne. Dzięki wartościom duchowym można nieskrępowanie dążyć do prawdy, piękna, dobra, co powoduje rzeczywisty rozwój człowieka. Tak Jan XXIII związał kulturę z religią i moralnością (s. 109 nn.), ekonomią (s. 113 nn.), polityką (s. 118 nn.), współpracą międzynarodową (s. 123 nn.), a nade wszystko z pokojem (s. 125 nn.). Ale czy można mówić o „kulturze pokoju” bez żadnych konsekwencji? To pokój jest elementem kultury, a nie odwrotnie.

Natomiast Paweł VI nadał relacji Kościoła z kulturą jeszcze inny wymiar: ewangelizacyjny (s. 132 nn.) i intelektualny (s. 138 nn.), by w końcu włączyć w służbę kultury środki masowego przekazu (s. 143 nn.). Stał przy tym na stanowisku, że człowiek ma w kulturze podwójną rolę: aktywną i bierną, mówiącego i słuchającego, dającego i biorącego (s. 149). Sobór Watykański II tworzy nową koncepcję kultury, choć – jak zastrzega się wielokrotnie Kawecki – nie podaje jednoznacznej definicji (np. s. 159). Nowość soborowego ujęcia polega na złączeniu klasycznego (antycznego) rozumienia kultury jako „uprawy” ze współczesną koncepcją człowieka, będącą podstawą nowego humanizmu, służącego rozwojowi całego rodzaju ludzkiego (por. *Gaudium et spes*, 53, 2). Sobór jednak nie poprzestaje na określeniu postępu w rozwoju ludzkości i uniwersalnego dostępu do dóbr kultury, lecz wyraźnie mówi o kulturze religijnej. Jej istota polega na aktywnym poszukiwaniu Boga za pomocą otaczającego świata oraz wprowadzaniu w ten świat prakseologicznego rozumienia zbawienia Chrystusowego. Tak rodzą się nowe relacje wiary i kultury (s. 163 nn.), misji ewangelizacyjnej (s. 170 n.), a nawet sztuki sakralnej (s. 172 nn.).

Kawecki włączył wiekopomny wkład Jana Pawła II w dialog Kościoła z kulturą do perspektywy soborowej, tłumacząc, że polski Papież jest wiernym kontynuatorem *Vaticanium II* (s. 15). Bezsprzeczny jest udział bpa Wojtyły w pracach soborowych, ale czy pozostawienie Jana Pawła II w epoce soborowej nie zamazuje perspektywy współczesnej? Czy współczesność Kościoła nie żyje duchem pontyfikatu 1978-2005? Czemu pozostawiony jest współczesny dialog Kościoła z kulturą, gdy sam podtytuł mówi „Od Leona XII do Jana Pawła II). Współczesność zaczynałaby się zatem od roku 2005.

Pomijając już tę uwagę należy podkreślić, że koncepcja kultury – według Jana Pawła II (s. 181-240) – znacznie przerosła koncepcję soborową (s. 149-180). Jest to chyba najpełniej przedstawiona część rozprawy. Widoczny jest rozwój soborowej antropologii kultury, którą można ująć w schemat: człowiek tworzy kulturę, potrzebuje kultury i sam się tworzy przez kulturę (s. 182 n.). Narażony jest on przy tym na różne zagrożenia ze strony kultury, a w zasadzie antykultury, ale to staje się niejako dowodem, że autentyczna kultura musi otworzyć się na transcendencję. Tutaj dopiero w całej pełni odkrywa się wolność i godność człowieka, a także prawda o nim samym (s. 197 nn.).

Wspomniana perspektywa współczesna dialogu Kościoła z kulturą (s. 243-354) pełni jakby rolę wniosków płynących z analiz dwóch poprzednich rozdziałów, a więc: relacji współczesnej kultury do jej eklezjalnej recepcji (s. 243 nn.), personalistycznego ujęcia kultury (s. 271 nn.), dialogu teologii z kulturą (s. 293 nn.)

i konkretnych kroków Papieskiej Rady ds. Kultury w obecnym dialogu ze światem (s. 323 nn.). Tu ponownie Kawecki słusznie sygnalizuje trudności z określeniem definicji kultury (s. 243), wymieniając najpierw antynomie kultury (s. 244 nn.), a następnie jej zagrożenia (s. 258 nn.). Całkiem interesujący jest w zapowiedzi rozdział personalistycznego ujęcia kultury. Brak w nim jednak podstaw personalizmu polskiego, choćby w wydaniu Personalisty z KUL-u, prof. Cz. S. Bartnika, a więc ukazania systemu personalizmu, a nie tylko „teologii kultury”. Zamiast do źródeł filozoficzno-teologicznych sięga się w rozprawie do źródeł lingwistycznych (np. przyp. 105, s. 272). Tym bardziej, że wnioskowana koncepcja osoby Boethiusa (s. 272 n.) nie jest w żadnym wypadku personalistyczną koncepcją osoby, tylko co najwyżej koncepcją człowieka. Zatem koncepcja Boethiusa nie jest personalistyczna i nie można mówić o osobie jako „personalistycznej”.

Natomiast wzajemny dialog teologii i kultury, czyli inaczej wiary i kultury – jest jakby walką o to, co ma kształtować daną rzeczywistość: wiara kulturę czy kultura wiarę? Jak bowiem kultura wyraźnie sekularystyczna i relatywistyczna ma dobrze wpływać na przekaz wiary chrześcijańskiej? Albo jak fanatyzm religijny może ukształtować kulturę danej społeczności? Kawecki słusznie wychodzi z propozycją mediacji teologii między religią a kulturą (s. 309). Krótko potraktowana estetyka teologiczna (s. 313 nn.) słusznie stwierdza, że człowiek nie może być pojmowany wyłącznie przez istnienie, dobro czy prawdę (choć są to zasadnicze odniesienia), ale też przez piękno, estetykę, ale czy właściwe jest mówienie o Kościele jako „źródle sztuki”? Przecież Kościół nie rodzi sztuki jako takiej, lecz bardziej daje motyw dla sztuki. Już na tysiące lat przed historycznym zaistnieniem Kościoła Chrystusowego istniały malowidła w jaskiniach i grotach ludzi pierwotnych, odkryte w Południowej Francji czy w Australii.

Trudna tematyka rozprawy niesie w sobie bardzo dobre owoce żmudnych poszukiwań jej Autora. Do zasadniczych osiągnięć W. Kaweckiego należy – moim zdaniem – zaliczyć:

1. Rozciągnięcie na całe chrześcijaństwo dialogu Boga z człowiekiem, wyrażonym w Wydarzeniu Wcielenia Syna Bożego. Jest to jakby uduchowanie natury ze strony Boga, a jednocześnie nadanie nowego wymiaru dla kultury wobec człowieka.
2. Całkowite ujęcie problematyki dialogu Kościoła z kulturą w okresie przełomu soborowego, a konkretnie od Leona XIII do Jana Pawła II.
3. Wyodrębnienie i omówienie konkretnych przejawów tego dialogu w następujących zakresach: dialog religii i kultury; kulturotwórcza rola chrześcijaństwa; dialog Kościoła z nową cywilizacją; ze światem intelektualnym; ze sztuką; z mediami; dialog teologii i kultury; dialog wiary i kultury.
4. Podkreślenie perspektywy antropologicznej w dialogu Kościoła z kulturą, a także uznanie personalistycznej koncepcji kultury za nadrzędną koncepcję.
5. Wytyczenie konkretnych podstaw i aksjomatów pod tworzącą się coraz pełniej nową dyscypliną naukową – teologią kultury. A także uzasadnienie jej nieodzownego współistnienia z teologią chrześcijańską.
6. Nadanie nowej wartości dla szeroko rozumianej sztuki przez włączenie jej do żywego dialogu z wiarą i życiem Kościoła. Umożliwi to dojrzewanie idei do stworzenia swoistej teologii sztuki czy teologii piękna.

7. Promowanie nowego humanizmu chrześcijańskiego opartego na prawdziwym dialogu Kościoła i świata kultury we wspólnym dążeniu człowieka do eschatologicznej pleromy.

8. Uwrażliwienie człowieka na nowe formy dialogu Kościoła i świata – proponowane przez Papieską Radę ds. Kultury.

9. Ukazanie wyjątkowej roli Kościoła w dziejach tworzenia i kształtowania kultury dla potrzeb człowieka.

10. Solidne przebadanie wszystkich źródeł i tym samym wytyczenie jasnej drogi kontynuacji wzajemnego dialogu wiary i kultury.

W rezultacie rozprawa Witolda Kaweckiego CSsR jest bardzo ważnym przyczynikiem dla teologii i kulturologii chrześcijańskiej, polskiej i europejskiej. Wytycza ona szlak prawdziwego dialogu wiary i kultury, zarówno od strony historycznych początków, jak też intensywnych przemian zrodzonych na Soborze Watykańskim II, a nade wszystko właściwego ich współistnienia, którego podwaliny stworzył Jan Paweł II. Kawecki podjął się słusznie tego bardzo odpowiedzialnego i trudnego tematu, i dobrze go opracował, zarówno strukturalnie, metodologicznie, jak i merytorycznie. Rozprawa ta wykazała z całą stanowczością, że chrześcijaństwo samo w sobie jest kulturotwórcze. Nie chodzi tu o zwyczajne tworzenie sztuki w obrębie Kościoła, lecz o kształtowanie człowieka według orędzia ewangelicznego w konkretnej kulturze. Zatem kultura odznacza się przede wszystkim swoją duchową mocą, która objawia w człowieku jego naturalną dążność do poszukiwania sensu życia i ostatecznie znalezienie go w konkretnej egzystencji, ale zawsze w relacji do Boga. Można wtedy powiedzieć, za P. Tillichem, że prawdziwa kultura jest w istocie religijna. Ona prowadzi człowieka do Boga, kształtuje go według żyjącej w danej kulturze idei Boga. Nie oznacza to, jakoby kultura zbawiała człowieka, lecz jedynie – że kultura staje się miejscem zbawczego spotkania człowieka z Bogiem. Zarówno Odkupienie jak i zbawienie dzieją się w konkretnej historii, a więc są jak najbardziej realne i obiektywne, a nie mitologiczne i abstrakcyjne. Gwarantem tych wydarzeń jest Osoba Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka. Tak człowiek odkupiony jest w swoim poszukiwaniu spełnienia miarą kultury, w której żyje. Kultura ma mu ze wszech miar pomóc się urzeczywistnić, zrealizować, ostatecznie spełnić. Wtedy dialog religii i kultury znajduje swój właściwy sens.

*Ks. Krzysztof Góźdź*

*Instytut Teologii Dogmatycznej KUL*