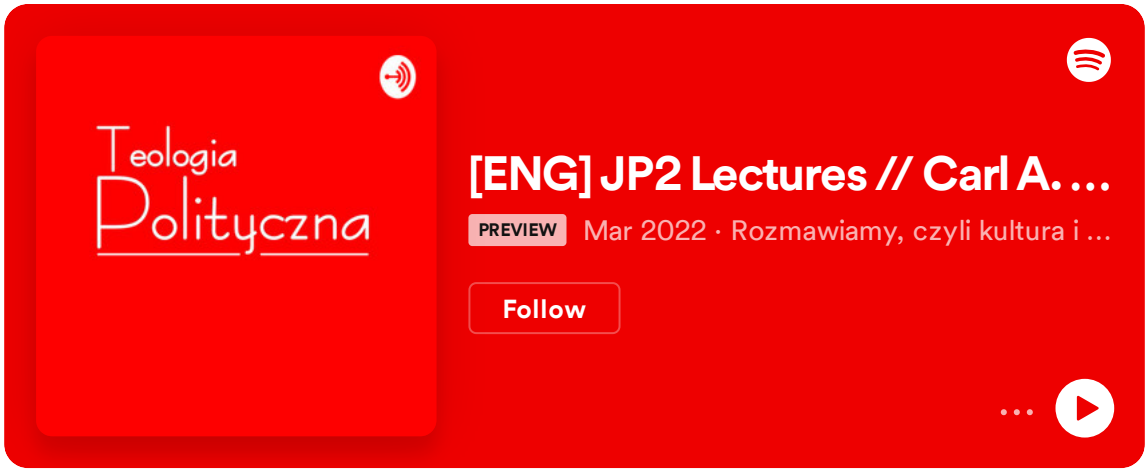
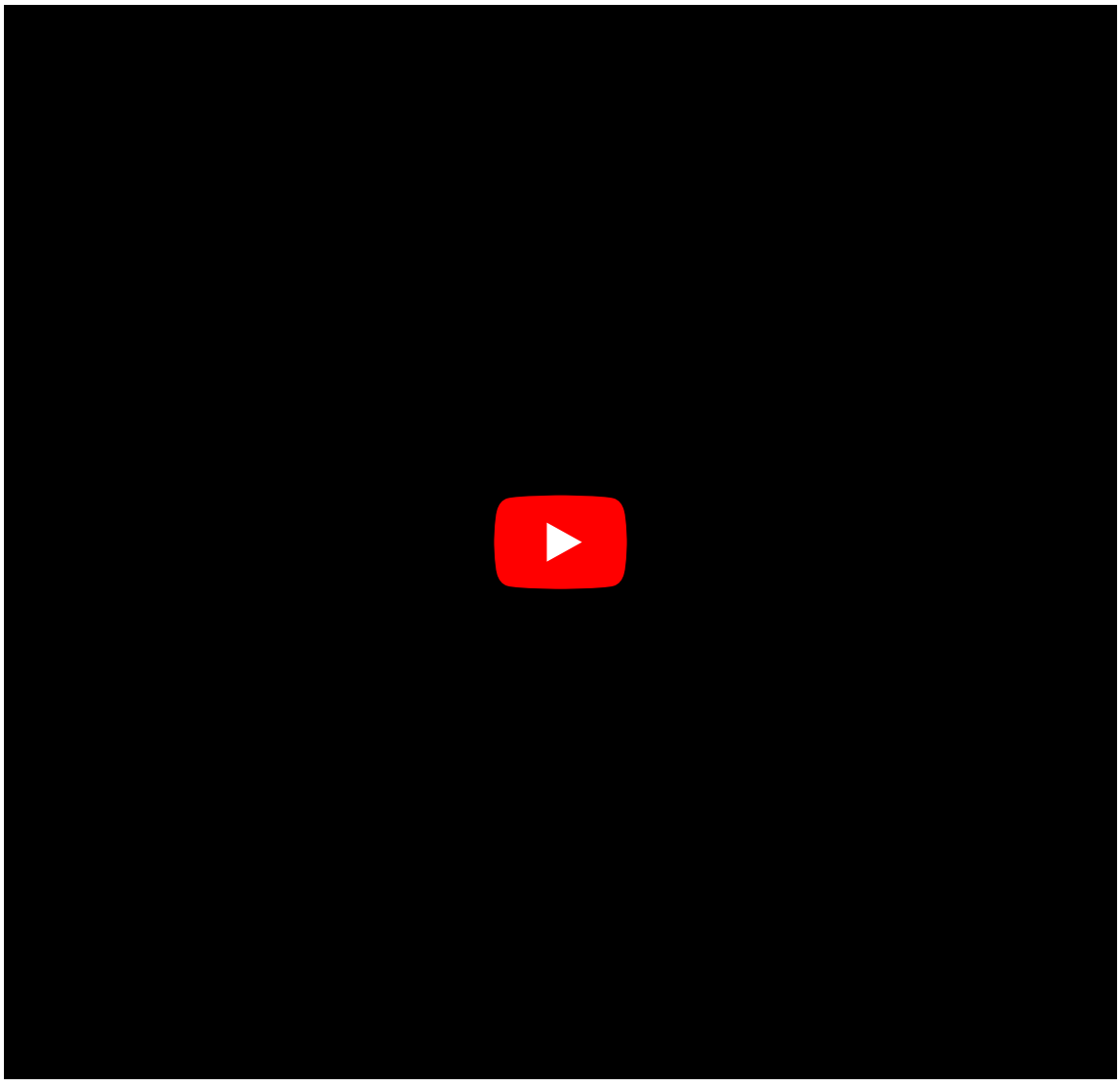
[CAŁY WYKŁAD]: Carl A. Anderson: „Chrześcijaństwo i kultura. Prawdziwie chrześcijańskie życie jest świadectwem wiary w Chrystusa”

Nasza praca w Watykanie uzmysłowiła nam trafność poczynionego przez Ottona von Simsona spostrzeżenia, że „religia ludzi średniowiecza była sama w sobie więzią z rzeczywistością nadprzyrodzoną: niewidzialną, a przecież bezpośrednio i nieustannie obecną” dzięki architekturze „współbrzmiącej z religijnym doświadczeniem epoki” – mówił Carl A. Anderson w wykładzie wygłoszonym w ramach cyklu „JP II Lectures”, organizowanego przez Instytut Kultury św. Jana Pawła II na rzymskim Angelicum. Zachęcamy do przeczytania całego wykładu w języku polskim.



Na samym początku chciałbym wyrazić wdzięczność dla prof. Dariusza Karłowicza oraz wszystkich osób reprezentujących Instytut Kultury św. Jana Pawła II i Fundację św. Mikołaja, jak również dla rektora Angelicum, o. Thomasa Josepha White’a OP, za zaproszenie do wystąpienia w ramach tej serii wykładów. Dziękuję też za zasugerowanie mi tematu „Chrześcijaństwo a kultura”. Uzupełniłem ten tytuł o uwagę poczynioną przez papieża Franciszka w tygodniu, w którym zostałem poproszony o wygłoszenie tego wykładu: „Życie prawdziwie chrześcijańskie daje świadectwo Chrystusowi”. W

kontekście współczesnej kultury zdanie to trafnie oddaje ponadczasowe wyzwanie, z jakim wiąże się życie katolicką wiarą w obliczu naporu sekularyzmu.



Przygotowując się do tego wykładu, ponownie sięgnąłem do książki Mario Vargasa Llosy *Cywilizacja spektaklu*. Poruszane w niej zagadnienie „śmierci kultury" już od dłuższego czasu przewija się w debatach podejmowanych w świecie północnoatlantyckim i można było mieć nadzieję, że noblista z Ameryki Łacińskiej wniesie do tych dyskusji coś nowego. Jednak Llosa opiera swe analizy na wcześniejszej pracy nieżyjącego już George'a Steinera, *W zamku Sinobrodego. Kilka uwag w kwestii przedefiniowania kultury*. Zarówno Llosa, jak i Steiner za swój punkt wyjścia obierają tezę Nietzschego o śmierci Boga. Llosa przejmuje przekonanie Steinera, według którego „śmierć Boga nie zaprowadziła (…) raju na ziemi; przyniosła piekło (…) Świat oswobodzony od Boga dostawał się stopniowo we władanie diabła, ducha zła, okrucieństwa, zniszczenia, wszystkiego, co miało osiągnąć swój wyraz w światowych pożogach, nazistowskich piecach

krematoryjnych i sowieckim Gułagu. Wraz z tym kataklizmem skończyła się kultura, a zaczęła era postkultury". Trudno się z tym nie zgodzić. Jednak Llosa powtarza nie tylko właściwy Steinerowi punkt wyjścia, ale również jego wnioski: kultura zachodnia znalazła się w ślepym zaułku i zapanowała w niej epoka – mówiąc słowami Nietzschego – „nocy i jeszcze większej nocy". Lecz ani Llosa, ani Steiner nie przedstawiają konstruktywnych rozwiązań tej sytuacji.

W zamku Sinobrodego to opublikowana wersja wykładów ku czci T.S. Eliota, wygłoszonych przez Steinera na University of Kent. Przy tej okazji Steiner poddał krytyce Eliotowskie *Uwagi ku definicji kultury*. Jego główny zarzut dotyczy tego, że Eliot, który wydał swą książkę niedługo po II wojnie światowej (w 1949 roku), w ogóle nie odnosi się do Holokaustu ani do faktu, że dokonał się on w samym sercu europejskiej kultury. Motyw zamku Sinobrodego stanowi nawiązanie do opery Béli Bartóka z 1918 roku, nadającej oprawę muzyczną francuskiej baśni o pewnym zamożnym człowieku, który poślubia, a następnie morduje kilka swoich żon. W operze Bartóka Sinobrody i jego czwarta żona, Judyta, niedługo po swym ślubie przybywają do zamku należącego do bohatera. Judyta odkrywa, że siedem znajdujących się w zamku drzwi pozostaje zamkniętych i domaga się, by je otworzono. Sinobrody błaga ją, by uszanowała jego prywatność i zaakceptowała go bez odkrywania jego tajemnic z przeszłości. Judyta ignoruje jego prośby i zaczyna otwierać drzwi. Prowadzą one do skąpanych w krwi, kolejno, izby tortur, zbrojowni, skarbca i pięknego ogrodu. Za piątymi drzwiami znajduje się królestwo Sinobrodego, w którym wszystko jest naznaczone kolorem krwi. Za szóstymi drzwiami jest „jezioro łez". Sinobrody błaga Judytę, by ostatnie drzwi pozostawiła zamkniętymi. Ta jednak otwiera je: zjawiają się w nich poprzednie żony Sinobrodego, które zabierają Judytę ze sobą do siódmej komnaty. Na końcu opery Sinobrody pozostaje sam w ciemnościach.

> *Jak można zaszczepić im poczucie transcendencji. Z historycznego punktu widzenia funkcję tę odgrywała sztuka*

We wczesnych inscenizacjach tej opery kładziono szczególny nacisk na wykorzystywaną przez Bartóka symbolikę, w tym zwłaszcza na prolog

utworu, w którym publiczności zadaje się pytanie: „Gdzie jest scena? Po tamtej stronie czy tu?”. Dla Steinera opera ta jest metaforą, zgodnie z którą, niczym Judyta, stoimy przed ostatnimi drzwiami zachodniej kultury. „Nie możemy wrócić”, pisze, „Otworzymy, jak się spodziewam, ostatnie drzwi zamku, nawet jeśli prowadzą, a może ponieważ prowadzą do rzeczywistości będącej poza zasięgiem ludzkiego zrozumienia i kontroli”, i to nawet jeśli będzie to nieść ze sobą „możliwość autodestrukcji”. Następnie Steiner stawia nas przed alternatywą, której żaden z członów nie wydaje się zbyt obiecujący. Zostają one opisane w następujący sposób: „Istnieje stoicka zgoda Freuda, jego ponuro zmęczone przypuszczenie, że ludzkie życie jest – niczym komórki rakowe – anomalią (…). I jest nietzscheańska radość w obliczu nieludzkiego (…) Obydwie postawy mają swoją logikę (…). Osobiście”, stwierdza Steiner, „pociąga mnie *gaia scienza*” Nietzschego”. Steiner sądzi, że chrześcijaństwo nie jest w stanie wywierać wpływu na postnowoczesną kulturę. Jego zdaniem, „choćby z powodu swego wysoce dwuznacznego wmieszania w *Holokaust* (…), nie może [ono] służyć jako ogniskowa przedefiniowania kultury”.

Steiner proponuje własną interpretację *Holokaustu*. Punktem wyjścia jest dla niej Nietzscheański opis monoteistycznego bóstwa, które narzuca ludzkości wymagania tak niemożliwe do spełnienia, że w końcu stają się one nieznośnym brzemieniem. Śmierć tak bardzo rygorystycznego boga okazuje się czymś nieuniknionym. Następnie Steiner rozciąga zaproponowaną przez Nietzschego logikę na naród żydowski. Według niego po uśmierceniu takiego boga społeczeństwo w naturalny sposób pragnie śmierci ludzi będących jego posłańcami. A zatem konsekwencją śmierci Boga jest eliminacja Żydów.

Za tym sposobem myślenia może kryć się pewna logika, jednak nie jest to logika historyczna. Opisywany przez Steinera bóg nie jest Bogiem chrześcijańskim – Bogiem Jezusa Chrystusa – niezależnie od tego, co Nietzsche sądził na temat dziewiętnastowiecznego, burżuazyjnego protestantyzmu niemieckiego. Nie jest on też Bogiem Żydów. Lecz nawet gdybyśmy uznali, że przedstawiona przez Steinera kosmologia jest trafna, nonsensowne byłoby założenie, że judaizm tak bardzo wpłynął na doświadczenia religijne Zachodu, iż z tego powodu naziści pragnęli unicestwić Żydów. Steiner ma prawo do własnych mitów, ale

nie ma prawa do własnych faktów. Oto jeden z powodów, dla których postmodernistyczny zwrot ku mitom okazuje się tak poręczny: wyzwala on ludzi z tyranii rzeczywistości.

> *Powinniśmy stawić czoła zarówno próbom unieważnienia dwóch tysiącleci chrześcijaństwa na Zachodzie, jak i redukcjonizmowi uznającemu tę religię za sprawę wyłącznie historyków.*

Jednak skoro według Steinera chrześcijaństwo nie jest w stanie wyprowadzić zachodniej kultury ze ślepego zaułka ze względu na swe „wysoce dwuznaczne wmieszanie w Holokaust", to dlaczego czynnikiem dyskwalifikującym nie jest również w oczywisty sposób „wmieszanie" w *Holokaust* i gułagi ateizmu? Skoro za punkt zwrotny w dziejach uznajemy *Holokaust*, to jak możemy poważnie traktować sugestię, że rozwiązaniem naszych problemów będzie Nietzscheańska „wiedza radosna"? Steiner proponuje tylko ślepą uliczkę autodestrukcyjnej przyszłości. Problemem ponownie jest Nietzsche. Ale nie chodzi tylko o jego koncepcje *Über-* i *Untermenscha*. Przyjrzyjmy się choćby jego poglądom na temat cierpienia. Nietzsche „buntował się przeciwko idei, że naszym najważniejszym celem ma być zachowywanie i pomnażanie życia, ograniczanie cierpienia (…). Odrzuca on egalitaryzm stojący za całą tą afirmacją zwyczajnego bytowania. Lecz jego bunt w pewnym sensie ma również charakter wewnętrzny. Samo życie może dążyć do okrucieństwa, dominacji wykluczenia" – zdaniem Nietzschego „właściwie rozumiane życie stanowi również afirmację śmierci i zniszczenia". Z tego punktu widzenia „radosna wiedza" wcale taka radosna nie jest. Właściwy jej sposób pojmowania dominacji kryje w sobie logikę Auschwitz. „Wmieszanie" dziewiętnastowiecznego ateizmu w Holokaust bynajmniej nie było „dwuznaczne". Czy możemy wyobrazić sobie Hitlera bez wcześniejszych wpływów kulturowych Wagnera, Nietzschego i Bismarcka albo Trzecią Rzeszę bez die *Götterdämmerung, der Übermensch* oraz *der Kulturkampf*? Dlaczego zatem z przyszłości Zachodu nie wyklucza się ateizmu?

Mario Vargas Llosa wprawdzie obiera za punkt wyjścia myśl Nietzschego, jednak w odróżnieniu od Steinera nie traktuje jej jako punktu dojścia. Ale również on nie proponuje żadnego rozwiązania – stąd tytuł angielskiego wydania jego pracy, Śmierć kultury. Zarówno Llosa, jak i Steiner dochodzą do wniosku, że doszliśmy do kresu pewnej epoki: do spustoszenia naszego kulturowego centrum, które nie ma przed sobą przyszłości. Obaj autorzy dają wyraz poczuciu rozkładu i porażki. Jak trafnie zauważa Carl Becker w *Państwie Bożym osiemnastowiecznych filozofów*, po odrzuceniu przez nas chrześcijaństwa bogini rozumu miała „wyprowadzić [nas] bezpiecznie z długiej nocy przesądów na światło dnia". Tak się jednak nie stało. To, co Henri de Lubac nazywa „dramatem humanizmu ateistycznego", utraciło swą intelektualną żywotność. Niczym Sinobrody pozostaliśmy samotni w ciemnościach.

Co zatem możemy uczynić?

Pierwszy ruch jest oczywisty: powinniśmy stawić czoła zarówno próbom unieważnienia dwóch tysiącleci chrześcijaństwa na Zachodzie, jak i redukcjonizmowi uznającemu tę religię za sprawę wyłącznie historyków. Chrześcijańskiej spuścizny Zachodu nie da się zachować poprzez ciągłe spoglądanie wstecz. Można ją ocalić tylko patrząc w przyszłość. Zaś skoro chrześcijaństwo zostało przez wielu ludzi Zachodu praktycznie „przekreślone", rodzi się pytanie: „Jak możemy na powrót zaszczepić wiarę religijną?". Papież Jan Paweł II wyraźnie zdawał sobie sprawę z tego zadania, wzywając nas: „Nie bójcie się, otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi. Dla Jego zbawczej władzy otwórzcie granice państw, systemów ekonomicznych i politycznych, szerokie dziedziny kultury, cywilizacji, rozwoju!". Lecz podejmując się tego, nie powinniśmy ignorować Steinerowskich uwag na temat Holokaustu. Zwłaszcza w tej kwestii katolicy mają do powiedzenia coś ważnego, czego nie może powiedzieć nikt inny. Można by zadać pytanie: „Na jakiej podstawie mamy prawo decydować o tym, które ofiary Holokaustu chcemy szanować, a które nie; których z nich będziemy słuchać, a których nie; które z nich będą mieć miejsce w naszej pamięci, a które z niej wypadną?". W zeszłym roku podczas podróży po Polsce miałem okazję odwiedzić Centrum św. Maksymiliana. Znajduje się ono kilka kilometrów od Auschwitz i

wystawiony jest w nim zbiór rysunków polskiego artysty, Mariana Kołodzieja, zatytułowany *Labirynty*. Kołodziej trafił do Auschwitz z pierwszym transportem więźniów i otrzymał w obozie numer 432. Był świadkiem tego, jak Maksymilian Kolbe zdecydował się umrzeć za współwięźnia. Pod koniec życia Kołodziej uwiecznił to wydarzenie oraz doświadczenia wielu innych więźniów w szeregu rysunków, ukazujących rzeczywistość Auschwitz w sposób daleko przekraczający wyobraźnię Hieronima Boscha.

Ksiądz Józef Tischner tak opisał dzieła Kołodzieja: „Byłem parę razy w Oświęcimiu (…). Ale nigdy nie zobaczyłem tam tego, co zobaczyłem na tej wystawie. Moja reakcja jest taka: prawdziwy Oświęcim jest tutaj [w sztuce tego artysty]". Również byłem w Auschwitz kilka razy i zgadzam się z ks. Tischnerem. W rysunkach tych najbardziej przeraża oddana w nich głębia duchowego cierpienia. Kołodziej przedstawia praktykę stosowaną w Auschwitz podczas Bożego Narodzenia: władze stawiały w obozie wysokie drzewo, na którego gałęziach wieszano ciała zmarłych więźniów i pod którym układano stos kolejnych zwłok. Gdy przechodzili obok niego więźniowie, strażnicy ogłaszali: „Patrzcie, oto wasze Boże Narodzenie!". To tylko jeden z przykładów strategii wykorzystywanej w obozach śmierci: najpierw niszczono życie duchowe, a następnie fizyczne. Steiner opisuje dwudziestowieczne masakry, obozy śmierci i gułagi jako „sezon w piekle". W swej wystawie Kołodziej ukazuje św. Maksymiliana Kolbe jako duchowe światło w mrokach Auschwitz. Świadectwa dane przez tego męczennika oraz przez samego Kołodzieja zasługują na pamięć – co więcej, jest wręcz konieczne, byśmy je uwzględniali. W przeciwnym wypadku znajdujemy się w sytuacji opisanej przez Aleksandra Sołżenicyna w jego noblowskim wykładzie jako „odcięcie dopływów" pamięci oraz „wstrzymanie ruchów serca".

> *Chrześcijańskiej spuścizny Zachodu nie da się zachować poprzez ciągłe spoglądanie wstecz. Można ją ocalić tylko patrząc w przyszłość*

W tym kontekście chciałbym zwrócić uwagę na kolejne takie światło duchowe: Edytę Stein, św. Teresę Benedyktę od Krzyża. Niektórzy z Państwa już teraz mogą uznać jej śmierć w Auschwitz oraz jej Wiedzę krzyża za opatrznościową odpowiedź na Nietzschego i jego Wiedzę

radosną. Obecnie postać tej świętej jest bardziej aktualna niż kiedykolwiek. Charles Taylor następująco rozpoczyna swoje studium na temat kultury sekularnej: „Chciałbym omówić wiarę i niewiarę nie jako konkurencyjne względem siebie teorie (…). Zamiast tego chcę zwrócić uwagę na rozmaite rodzaje żywych doświadczeń związanych z postrzeganiem własnego życia w określony sposób – na to, na czym polega życie jako osoba wierząca lub niewierząca". Sądzę, że kompetencje Stein jako filozofa zajmującego się fenomenologią wraz z Husserlem pozwoliły jej objaśniać życie duchowe oraz tajemnicę transcendencji w bardziej współczesny sposób. Weźmy pod uwagę choćby jej opis wiedzy poprzedzającej akt intelektu, zawarty w Wiedzy krzyża w omówieniu „Głębi duszy i myśli serca": „»Myśli serca« – to właśnie pierwotne życie duszy w samej jej istocie, w tej głębi, która poprzedza rozszczepienie duszy na różne siły i ich działalność. Tam, w głębi, żyje dusza, taka jaka jest sama w sobie, z dala od wszystkiego, co mogłyby w niej wywoływać stworzenia. (…) »Myśli serca« nie są właściwie »myślami« w zwykłym znaczeniu, nie są określonymi, uporządkowanymi i uchwytnymi konstrukcjami myślącego rozumu. Zanim takimi się staną, przechodzą różne przekształcenia". Sądzę, że kryje się tu pewna głębia, zwłaszcza jeśli chodzi o „inteligibilność" wiary w epoce sekularnej.

W swym *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* Joseph Ratzinger przedstawia ten problem jako skłonność naszego społeczeństwa do redukowania wiedzy do tego, co kwantyfikowalne. Wiedza o tym, co „rzeczywiste", jest ujmowana z punktu widzenia *factum* i *techne.* Jak zauważa Ratzinger, zgodnie z takim podejściem „możemy poznać prawdziwie" tylko *factum,* czyli „to, co zostało zrobione, co jest właściwe dla świata człowieka". Skutkiem tego jest techniczny sposób myślenia, który fundamentalnie przeformułował nasze poznanie poprzez redukcję rzeczywistości do tego, „co uchwytne".

Sformułowany przez Stein opis „myśli serca" stanowi jedno z możliwych ujęć tej kwestii. Zagadnienie to podejmuje również Jean-Luc Marion, ale już z odmiennej perspektywy. Mianowicie ukazuje je jako wyzwanie antropologiczne. Według Mariona nowożytność przyjmuje zaledwie częściowy, a przez to z konieczności zniekształcony obraz osoby ludzkiej, bowiem ignoruje to, co istotowe w człowieczej egzystencji. Dzieje się tak, gdyż w głębi jestestwa każdej osoby kryje się tajemnica, której nie da się zredukować do przedmiotu – której nigdy

nie da się uprzedmiotowić. Tajemnica ta stanowi samo sedno tego, na czym polega bycie stworzonym na obraz Boży, i właśnie ona w pewnym sensie chroni osobę ludzką przed „wpasowywaniem jej w ideologiczne schematy, które naruszają nasze człowieczeństwo". Jest tak z tego względu, że – zdaniem Mariona – „Bóg nie nadaje człowiekowi raz ustalonej i domkniętej istoty, która jest właściwa rzeczom i zwierzętom. Bóg udziela ludziom samej niepoznawalności, wyzwalającej ich z jakiejkolwiek definicji. Noszenie w sobie Bożego podobieństwa to niepodleganie upraszczającej wiedzy". A zatem, jak zauważa Marion, musimy poszukiwać „odmiennego sposobu poznawania niż uprzedmiotowianie, tak byśmy mogli uchwycić coś lepszego od przedmiotu". Tajemnica kryjąca się w samym sednie bycia osobą uwalnia nas od upraszczających opisów naszego jestestwa, a zarazem uprawomocnia nasze poczucie transcendencji. Jednak w związku z tym rodzi się również pytanie o to, jak w kontekście tej tajemnicy możemy odkrywać Bożą obecność. Ratzinger jasno dostrzega ten problem, pisząc: „Jeżeli Chrystus nie jest Bogiem, to Bóg odsuwa się w niezmierzoną dal; jeżeli Bóg nie jest już »Bogiem z nami«, to jest Bogiem nieobecnym, zatem właściwie nie jest w ogóle Bogiem: Bóg nie może nie móc oddziaływać na człowieka". Na pewnym poziomie chodzi o to, jak w obliczu tajemnicy Boga możemy poznawać Jego obecność. Pewnych wskazówek w tym względzie dostarczają nam ojcowie kapadoccy – Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli z Cezarei i Grzegorz z Nyssy – za pomocą czegoś, co Jaroslav Pelikan określa mianem ich „leksykonu transcendencji". Przekonanie o „niewysłowioności boskiej natury" było dla nich kluczem do przezwyciężenia ograniczeń związanych z dominującym w tamtych czasach neoplatonizmem. Według Grzegorza z Nyssy boskiej natury (*ousia*) nie da się opisać, bowiem Bóg jest kimś niewysłowionym, jednak Panu „nadają imiona ci, którzy Go wzywają – lecz odnoszone do Niego określenia nie dotyczą Jego istoty (bowiem natura Boga jest niewysłowiona), ale są tworzone na podstawie tego, co, jak sądzimy, stanowi Jego działanie w naszym życiu". Ten chrześcijański sposób pojmowania transcendentnego Boga, który mimo wszystko może być poznawany za pośrednictwem swych działań w nas, stanowi punkt wyjścia do ponownego otwarcia się na transcendencję.

Kolejny możliwy punkt wyjścia został wskazany przez Larry'ego Hurtado w książce *Destroyer of the Gods. Early Christian Distinctiveness in the Roman World*. Autor ten podkreśla radykalną odmienność chrześcijan na tle rzymskiego społeczeństwa, pokazując,

> *Skoro chrześcijaństwo zostało przez wielu ludzi Zachodu praktycznie „przekreślone”, rodzi się pytanie: „Jak możemy na powrót zaszczepić wiarę religijną?”*

jak bardzo ich powszedni styl życia uderzał w same podstawy klasycznej kultury pogańskiej, wskutek czego Tacyt i Swetoniusz określali chrześcijan jako wyznawców „niegodziwego przesądu”, zaś Pliniusz nazwał chrześcijaństwo „niegodziwym przesądem, nieznającym żadnej miary”. Opisy te są czymś niezwykłym, bowiem pogański Rzym był niezwykle tolerancyjny względem rozmaitych religii. Dlaczego więc żyjąca Ośmioma błogosławieństwami wspólnota wzbudzała takie reakcje? W starożytnym Rzymie panteon pogańskich bóstw stanowił gwarancję przetrwania, zamożności i powodzenia zarówno rodziny, jak i całego państwa. Pogańscy bogowie bywali hojni dla swych ulubieńców, jednak jeszcze częściej wykazywali się pychą, arogancją i mściwością. Jakakolwiek zniewaga mogła rozpalić ich gniew. Dziecko lub małżonek odmawiający składania ofiar domowym bóstwom nie tylko podważali jedność rodziny, ale też stanowili zagrożenie dla jej przyszłości. Obywatele nieoddający czci bogom patronującym miastu czy cesarstwu narażali na szwank powodzenie i przetrwanie całej wspólnoty, ryzykując „zawzięty gniew Junony srogiej”. Potworne prześladowania chrześcijan za Nerona i Kaliguli możemy uznać za wynik decyzji podejmowanych przez niezrównoważonych despotów. Jednak w prześladowaniach z czasów Trajana i Marka Aureliusza chodziło o coś innego. Hurtado stara się wykazać, że „chrześcijaństwo uważano za niebezpieczną nowość – którą, jak się wydaje, rzeczywiście było – podważającą panujące wówczas sposoby pojmowania religii, pobożności, tożsamości i postępowania. W rzeczy samej, w starożytnym Rzymie chrześcijaństwo było przez wielu ludzi postrzegane jako niereligijne, niepobożne i nieakceptowalne – jako zagrożenie dla społecznego porządku”. Podczas sporu ze św. Ambrożym o *Ołtarz Wiktorii* rzymski prefekt Symmachus w następujący sposób streścił stanowisko pogańskie: „Rzym woła do nas, mówiąc: »Miejcie szacunek dla wspaniałej epoki, która zapanowała dzięki świętym obrzędom (…). Kult ten sprawił, że świat został poddany moim prawom«”. Również Żydzi odmawiali składania ofiar pogańskim bóstwom – uznawano ich za kłopotliwych, a niekiedy za wręcz na tyle wywrotowych, by surowo się z nimi rozprawić. Jednak w odróżnieniu od

chrześcijan Żydzi nie stanowili zagrożenia dla całego imperium. Ryzyko z nimi związane uważano za ograniczone pod względem rasowym i geograficznym. Ponadto tworzyli oni wspólnotę skoncentrowaną na samej sobie, niezbyt zainteresowaną przyciąganiem nowych wyznawców. Natomiast chrześcijańskie roszczenia nie miały takich ograniczeń, rozciągając się na wszystkie miejsca i na całe społeczeństwo.

Chrześcijaństwo zagrażało panującym w antycznej rodzinie relacjom pod kilkoma kluczowymi względami. Najbardziej oczywisty jest tutaj fakt, że chrześcijanie potępiali aborcję i dzieciobójstwo – to zaś podważało zamożność i autonomię rodziny oraz władzę *pater familias.* Poglądy Bazylego z Cezarei na temat aborcji bynajmniej nie były nietypowe dla chrześcijan: „Kobieta, która rozmyślnie niszczy płód, podlega takiej karze, jak za zabójstwo". Jednak tym, co jeszcze bardziej zaburzało życie antycznej rodziny, była chrześcijańska moralność seksualna. Hurtado cytuje greckiego oratora, Demostenesa, opisującego postawę powszechnie panującą wśród będących poganami mężczyzn: „Nałożnice i nierządnice trzymamy dla przyjemności, niewolnice mamy do zaspokajania codziennych potrzeb, zaś żony są po to, by dawać nam prawomocnych potomków i strzec naszych domostw". Naturalnie chrześcijańska moralność kłóciła się z tego typu swobodą obyczajów. Lecz obecność w domostwie osób nawróconych na chrześcijaństwo mogła sprawiać również innego typu problemy ich będących poganami mężom czy panom. Codzienne funkcjonowanie rzymskiej rodziny było podtrzymywane przez skomplikowaną sieć pogańskich bogów. Małżeńskim pożyciem opiekował się cały szereg bóstw; wiele z nich było też kojarzonych z ciążą, porodem oraz opieką nad matką i noworodkiem. Podczas każdego posiłku w domostwie odkładano ofiary dla bogów. Zaś pochodzące z I wieku freski z Pompejów pokazują, jak bardzo pogańska religia bywała wpisana w życie rodzinne poprzez sztukę ukazującą bóstwa i sceny mitologiczne. Tak więc przynależność do rodziny osób nawróconych na chrześcijaństwo mogła być czymś dogłębnie zaburzającym jej egzystencję, podważając domową religijność oraz zagrażając spokojowi i bezpieczeństwu rodzinnej wspólnoty.

Religia rodzinna była nie tylko kluczowym aspektem rodzinnej kultury i tożsamości. Miała ona również wielkie znaczenie dla kultury i tożsamości całego Rzymu. Zgodnie z narodowym eposem rzymskim,

Eneidą, Eneaszowi nakazano zabrać bóstwa domowe z Troi i założyć dla nich nowe miasto. Te trojańskie bóstwa domowe nie tylko odegrały kluczową rolę w powstaniu Rzymu, ale wręcz stanowiły przyczynę jego ustanowienia. Były mitologicznym łącznikiem pomiędzy Rzymianami a ich trojańskimi przodkami i trojańską spuścizną oraz źródłem legitymizacji Rzymu. A zatem chrześcijańska odmowa oddawania czci bóstwom domowym uderzała w rzymską kulturę na wielu poziomach. Jak wskazuje Robert Louis Wilken, „chrześcijan uważano za religijnych fanatyków, zadufanych w sobie outsiderów, aroganckich innowatorów, według których tylko ich własne wierzenia miały być prawdziwe. Jednak żywiona przez Rzymian wiara w boską opatrzność, w konieczność zachowywania religijnych zasad dla dobra całego społeczeństwa oraz w skuteczność tradycyjnych obrzędów i praktyk była nie mniej szczera niż wiara chrześcijan". Nie chcę tutaj dokonywać rehabilitacji pogańskiego Rzymu, ale uzmysłowić, z jak głęboko zakorzenionym porządkiem filozoficznym, politycznym i kulturowym musieli się zmagać starożytni chrześcijanie.

Chrześcijaństwo przyniosło z sobą nie tylko nową kosmologię, ale również nowy sposób postrzegania religii. Yves Congar wskazuje, że w konfrontacji chrześcijaństwa z kulturą klasyczną chodziło „zasadniczo o zreformowanie człowieka". Była to kwestia antropologiczna, dotycząca tego, jak miała wyglądać „rzeczywistość, w ramach której ludzie żyją w zjednoczeniu z Bogiem". W traktacie O naturze bogów, Cyceron zauważa: „czy kto dziękował kiedykolwiek bogom za to, że jest prawym człowiekiem? Natomiast zawsze dziękuje się za to, że się jest bogatym, że zostało się zaszczyconym godnościami, że się cieszy pomyślnością. Najlepszego zaś i największego Jowisza wzywa się nie po to, by uczynił nas sprawiedliwymi, powściągliwymi i mądrymi, lecz po to, by obdarzył nas zdrowiem, dobrobytem, bogactwem i dostatkiem". Chrześcijanie patrzyli na to inaczej. Omawiając chrześcijańską krytykę kultury klasycznej, Charles Norris Cochrane wskazuje, że ojcowie Kościoła przyjmowali zarówno radykalnie nową kosmologię, jak i antropologię. Odmienność starożytnych chrześcijan znajdowała wyraz w antropologii nieodłącznie związanej z ich kosmologią. Augustowska koncepcja Roma aeterna została przez nich odrzucona nie tylko z tego względu, że kult cesarzy uznawali oni za bałwochwalczy, ale również dlatego, iż Pax Romana postrzegali jako iluzoryczną obietnicę ludzkiego rozwoju i doskonałości, mających zapanować w ramach określonego porządku politycznego oraz dzięki religijnemu kultowi cesarzy. A zatem

chrześcijaństwo rzuciło „wyzwanie całemu autorytetowi starożytności grecko-rzymskiej, wyrzekając się, w samej jej istocie, klasycznej idei państwa”. Gerhart Ladner czyni podobne spostrzeżenie w pracy *The Idea of Reform*, w której zajmuje się zwłaszcza koncepcją reformy jako przezwyciężania grzechu i zła poprzez odnawianie się w Chrystusie. Jak zauważa Pelikan, radykalność przyjmowanej przez chrześcijan postawy wyrażała się choćby w ich stosunku względem ustanowienia Nowego Rzymu. Ówcześni chrześcijanie celebrowali fakt, że Konstantynopol nigdy nie został skalany obecnością pogańskich świątyń, ołtarzy i ofiar, od samego początku będąc miastem chrześcijańskim .

> *Chrześcijaństwo przyniosło z sobą nie tylko nową kosmologię, ale również nowy sposób postrzegania religii. Yves Congar wskazuje, że w konfrontacji chrześcijaństwa z kulturą klasyczną chodziło „zasadniczo o zreformowanie człowieka”*

Charles Taylor wskazuje, że żyjemy w epoce, w której ludności „udaje się doświadczać [swojego] świata jako całkowicie immanentnego”. Harvey Cox, profesor Uniwersytetu Harvarda, przewidział tę sytuację w połowie lat sześćdziesiątych XX wieku w książce *The Secular City*. Przekonuje w niej, że sekularyzacja oznacza, iż chrześcijanie muszą się dostosować do kultury, w której odnoszące się do doświadczeń religijnych słowa i obrazy utraciły swój sens dla milionów naszych bliźnich. Cox sugeruje, iż powinniśmy na nowo przemyśleć nasze podejście do ewangelizacji, obierając (jak można by to nazwać) „bardziej praktyczne” sposoby komunikowania się – i to nie tylko w dialogu z niewierzącymi, ale również w liturgii, muzyce oraz przekładach świętych tekstów skierowanych do wierzących. Problem ten dostrzega także Joseph Ratzinger. Jak pisze, „wysunięto twierdzenie, że nasz wiek charakteryzuje się zupełnie nowym zjawiskiem: człowiek traci swoją wrażliwość na Boga. Rozwój społeczny i duchowy doprowadził do pojawienia się typu ludzkiego, w którym poznanie Boga nie znajduje żadnego punktu zaczepienia”. Ratzinger uznaje to za kwestię związaną nie tyle z językiem, co z doświadczeniem. „Po dwóch tysiącach lat chrześcijańskich dziejów”, stwierdza, „nie widzimy na świecie nowej

rzeczywistości”. Następnie wskazuje: „również w naszej egzystencji wciąż na nowo przeżywamy bezsilność chrześcijańskiej rzeczywistości wobec innych mocy, które na nas wpływają”.

Jeśli powrócimy do sposobu, w jaki formułuje ten problem Taylor, czyli do kwestii osób doświadczających swego świata jako całkowicie immanentnego, rodzi się pytanie o to, jak można zaszczepić im poczucie transcendencji. Z historycznego punktu widzenia funkcję tę odgrywała sztuka. Choć zagadnienie to było już omawiane w ramach tej serii wykładów w zeszłym roku w znakomitym wystąpieniu Remi Brague’a, chciałbym dodać tu kilka własnych spostrzeżeń. Sądzę, że tematyka ta została trafnie przedstawiona przez amerykańskiego malarza, Marka Rothko, w jego książce zatytułowanej T*he Artist’s Reality*. Philosophies of Art. Podobnie do Steinera, Rothko znajdował się pod wpływem Nietzschego, a zwłaszcza pracy Narodziny tragedii oraz Nietzscheańskiej idei, że sztuka pozostaje ściśle związana z mitem. Rothko bez wątpienia jest najważniejszym przedstawicielem amerykańskiego ekspresjonizmu abstrakcyjnego. Simon Schama w swym wyprodukowanym przez BBC serialu *The Power of Art* zdecydował się uwzględnić Rothko – obok Caravaggia, Berniniego, Rembrandta, Davida, Turnera, Van Gogha i Picassa – jako jednego z ośmiu artystów, na przykładzie których omawiał rozwój zachodniej sztuki. Punktem zwrotnym dla Rothko była II wojna światowa. Kierunek postępowania odkrył w Nietzscheańskiej filozofii. Jak sam pisze, „dokonana przez Nietzschego analiza tragedii greckiej dostarcza znakomitej hipotezy na temat tego, w jaki sposób tragedia ta samodzielnie rozwiązała problem bólu i zła. Nietzsche stwierdził, że życie byłoby dla Greków niemożliwe do zniesienia, (…) gdyby nie udało się za pomocą sztuki nadać cierpieniu heroicznego aspektu”. Nietzscheański wpływ ujawnia się również w przedstawionym przez Rothko opisie kultury klasycznej oraz chrześcijaństwa jako dostarczających wyłącznie mitów. Z punktu widzenia Rothko problem polega na tym, że „kiedy artysta pragnie ukazać interakcje, nieodmiennie musi sięgać do tych starych mitów, stanowiących jednak co najwyżej wyraz pewnego rodzaju nostalgicznego pogaństwa lub – w przypadku mitu chrześcijańskiego – wymuszonego emocjonalizmu, w ramach którego wszelkie zawirowania i cierpienia kojarzone są raczej z przywiązaniem do przeszłości (a zatem w tym sensie pozostają czymś akademickim) niż ze znaczącym doświadczeniem”.

Tak więc uchwycenie „znaczących doświadczeń” wymaga rezygnacji ze starych „mitów” oraz utworzenia nowych. Rothko stwierdza: „pod pewnym względem cały artystyczny proces od czasów renesansu można opisać jako nostalgiczną tęsknotę za mitem i poszukiwanie nowych symboli, które umożliwiłby sztuce ponowne wyrażenie najwyższej pełni rzeczywistości”. Następnie Rothko wskazuje, że w XX wieku „artyści zrozumieli, że współczesne ujęcia rzeczywistości nie uwzględniają mitu (…). A zatem zaczęli odnosić swój przedmiot (…) do abstrakcyjnych form i doznań, w których ludzki umysł najgłębiej doświadczał aktualnej rzeczywistości. Na podobnej zasadzie artyści zajmujący się emocjonalnością wyabstrahowali z niej samą emocję, odnosząc się raczej do niej niż do emocji obecnych w międzyludzkich interakcjach. W tym sensie przedmiotem sztuki stał się poziom, na którym nasza epoka znajduje swą najwyższą spójność: poziom cząstek atomowych, gdzie wszystko jest zredukowane do wyabstrahowanego wspólnego mianownika wszelkiej egzystencji”. Tak więc w ostatecznym rozrachunku rezygnuje się ze sprowadzania znaczenia do mitu, zaś tworzenie nowych mitów zostaje uznane za zajęcie bezsensowne. Jednak według Nietzschego celem mitów jest czynienie cierpienia i bólu znośnymi. Bez możliwości dokonania tego – nawet gdyby wiązało się to z koniecznością tworzenia mitów – artysta zostaje pozbawiony formy nadającej znaczenie graficznemu aspektowi jego dzieła. Rothko wskazuje, że rozwiązaniem tego dylematu jest dla artysty wyabstrahowanie z jego pracy samej emocji, wskutek czego wszystko ostatecznie zostaje zredukowane do abstrakcji, którą jest pewien wspólny mianownik. Jednak taki redukcjonizm sam w sobie nie może stanowić odpowiedzi na problem cierpienia i zła. Zaś problem ten pozostaje – lecz artysta pozostaje w jego kwestii niemy. Powracamy więc do zamku Sinobrodego. Wygląda na to, że w swym osobistym życiu trafił do niego w końcu również sam Rothko. Ostatnim zleconym dziełem, jakie wykonał – znanym obecnie jako Kaplica Rothko w Houston – było czternaście monumentalnych obrazów przeznaczonych do pozbawionej okien, bezwyznaniowej kaplicy. Powstało czternaście malowideł, wszystkie w odcieniach czerni poza jednym, którego centralny panel był purpurowy. Schama opisuje Kaplicę Rothko jako sprawiającą wrażenie „grobowca dla ducha”. Stwierdza, że „pomieszczenie wydaje się komnatą, w której kogoś pogrzebano żywcem; jest czarną kropką, kończącą podróż Rothko”. Tym właśnie dzieło to było dla artysty. Nie ujrzał go już ukończonego. Popełnił

samobójstwo w 1970 roku. Rothko, co smutne, wydaje się uosabiać swymi pismami, dziełami i życiem wewnętrzną logikę modernizmu w sztuce.

Powracamy do pytania o to, co możemy uczynić. Podczas swej dwudziestoletniej posługi jako Najwyższy Rycerz Zakonu Rycerzy Kolumba nadzorowałem budowę trzech miejsc kultu. Pierwszym z nich była kaplica Świętej Rodziny w siedzibie Najwyższej Rady Rycerzy Kolumba w New Haven w Connecticut, zaś następnymi kościół pod wezwaniem *Odkupiciela Ludzi* oraz kaplica T*ajemnic Światła* przy Narodowym Sanktuarium Jana Pawła II w Waszyngtonie. Projekty te zostały zrealizowane we współpracy z o. Markiem Ivanem Rupnikiem SJ oraz związanej z nim wspólnoty artystów skupionych w *Centro Aletti*. W tamtym okresie Rycerze Kolumba współpracowali również z Fabryką Świętego Piotra przy szeregu przedsięwzięć konserwacyjnych, z których najważniejszymi była odnowa: czternastowiecznego drewnianego krucyfiksu z Bazyliki św. Piotra, wizerunku *Madonny Mater Ecclesiae* z kolumny konstantyńskiej bazyliki św. Piotra oraz przedstawienia *Madonny „del Soccorso",* od wieków znajdującego się nad relikwiami Grzegorza z Nazjanzu w Bazylice św. Piotra, jak również kaplic i fresków *Madonna della Bocciata* i *Madonna delle Partorienti* z Grot Watykańskich w pobliżu Grobu św. Piotra. Każdy z tych projektów stanowił dla nas okazję do rozważań nad rolą sztuki i architektury w kulcie chrześcijańskim. Nasza praca w Watykanie uzmysłowiła nam trafność poczynionego przez Ottona von Simsona spostrzeżenia, że „religia ludzi średniowiecza była sama w sobie więzią z rzeczywistością nadprzyrodzoną: niewidzialną, a przecież bezpośrednio i nieustannie obecną" dzięki architekturze „współbrzmiącej z religijnym doświadczeniem epoki". Autor ten opisuje wspaniałe średniowieczne katedry jako będące „mistycznym obrazem wiecznej świątyni w Jeruzalem niebieskim". Właśnie takie podejście obraliśmy, pracując wraz z o. Rupnikiem przy rozbudowie Narodowego Sanktuarium św. Jana Pawła II. To zaś przedsięwzięcie pokazało prawdziwość najważniejszego twierdzenia von Simsona, zgodnie z którym „życiem form rządzą w sztuce dwie przeciwstawne zasady: jedna z nich jest twórcza i oryginalna, druga zaś – konserwatywna i tradycjonalna". Według von Simsona kluczem do zrozumienia tej kwestii jest relacja między stylem i językiem. Jak stwierdza, „zarówno styl, jak i język są środkami wyrazu, za pomocą których dana kultura wypowiada się w przeciągu szeregu pokoleń; fakt ten tłumaczy, dlaczego zasób obrazów,

właściwy określonym językom i stylom ma charakter statyczny i hamujący, dlaczego ogranicza on twórczą swobodę jednostki: artysty, poety. Ta trwała »matryca«", kontynuuje von Simson, „ulega rozbiciu dopiero wtedy, gdy świat przeżyć całej generacji znajdzie wyraz w dziele wielkiego artysty czy poety. W takim momencie (…) poeta stwarza nowy język, artysta – nowy styl". Sądzę, że właśnie w takiej sytuacji znajdujemy się obecnie. Po dekadach statycznego w charakterze zasobu obrazów i stylów, znajdujących się pod wpływem kultury sekularnej, nadszedł czas rozbicia tej sekularnej „matrycy" przez chrześcijańskich artystów, kierujących się spójną wizją teologiczną. Przykładem tego, jak może się to dokonywać, są prace o. Rupnika i Centro Aletti. Bez wątpienia są też inni artyści potrafiący wspierać wyznawców we wznoszeniu ducha na modlitwie za pomocą sztuki i architektury, w której znajduje wyraz wspólnota żywo komunikująca się ze świętą rzeczywistością.

Hans Urs von Balthasar opisuje pewną pokusę, jaka może się w związku z tym zrodzić. Zauważa on, że dla artysty „pierwszym odruchem będzie powrót do przeszłości. Takie posunięcie jest korzystne, ale tylko pod jednym warunkiem: artysta musi zdawać sobie sprawę z tego, że historia bynajmniej nie zwalnia nas z potrzeby twórczego wysiłku, ale wręcz ją nam narzuca. Nasi twórcy, w tym zwłaszcza architekci, są tego świadomi. Grecka świątynia, romański kościół, gotycka katedra – wszystkie te budowle zasługują na podziw, bowiem są świadectwem piękna i prawdy ucieleśnionych w czasie. Jednak odtwarzanie ich we współczesnym świecie byłoby anachronizmem". Tak więc nie chodzi tylko o kreatywność. Chodzi również o teologiczną wizję. Istotne jest tutaj także coś innego: zobowiązanie artysty do dania chrześcijańskiego świadectwa ucieleśnionego w naszych czasach i w kontekście naszej kultury, niebędącego zaledwie reprodukcją analogicznego świadectwa z innej epoki.

Warto tu przywołać epizod opisany w *Żywotach* Giorgio Vasariego. Ponoć Donatello, ukończywszy drewniany krucyfiks dla jednego z florenckich kościołów, zaprosił do siebie swego przyjaciela, Brunelleschiego, prosząc go o opinię na temat tego dzieła. Brunelleschi początkowo nie chciał się wypowiadać, jednak w końcu, przymuszony, skrytykował rzeźbę, stwierdzając, że Donatello umieścił na krzyżu chłopa, nie zaś Chrystusa, bowiem ciało tego ostatniego nawet w chwili śmierci było „najdelikatniejsze i najdoskonalszej budowy".

Niezadowolony z odpowiedzi przyjaciela Donatello rzucił mu wyzwanie: „Weź drzewo i spróbuj zrobić, jak mówisz”. Tak też uczynił Brunelleschi, rzeźbiąc krucyfiks takich samych rozmiarów, obecnie znajdujący się we florenckim kościele Santa Maria Novella. Vasari relacjonuje, że gdy Donatello ujrzał to arcydzieło, przyznał, że Brunelleschi rzeczywiście przedstawił na nim Chrystusa, podczas gdy on sam wykonał zaledwie postać chłopa. Richard Viladesau, omawiając to zajście, przedrukowuje opis Chrystusa rzekomo powstały w I wieku w Palestynie i będący w obiegu pod koniec XV stulecia, który kończył się słowami „Jest On najpiękniejszy spośród synów ludzkich”. Nie mamy żadnych dowodów na to, że tekst ten był znany Donatellowi czy Brunelleschiemu. Jednak obaj ci artyści z pewnością oswojeni byli z koncepcją „fizycznego piękna jako obrazu duszy”. To, o czym mówię, różni się od klasycznego, greckiego ideału piękna, opierającego się na porządku, symetrii i matematycznych proporcjach. Wspomniany już przeze mnie czternastowieczny krucyfiks z Bazyliki św. Piotra bynajmniej się w tym ideale nie mieści, ukazując nam zamiast tego kogoś, kogo moglibyśmy opisać jako „najpiękniejszy spośród synów ludzkich” w pełnym agonii momencie Jego śmierci.

> *Hans Urs von Balthasar opisuje pewną pokusę, jaka może się w związku z tym zrodzić. Zauważa on, że dla artysty „pierwszym odruchem będzie powrót do przeszłości. Takie posunięcie jest korzystne, ale tylko pod jednym warunkiem: artysta musi zdawać sobie sprawę z tego, że historia bynajmniej nie zwalnia nas z potrzeby twórczego wysiłku*

Moim zdaniem sam Pan włączył się w tę dyskusję nieomal pięćset lat temu za pośrednictwem cudownego wizerunku Matki Bożej z Guadalupe, który pojawił się na ponczu św. Juana Diego. W Ecclesia in America św. Jan Paweł II nazwał to przedstawienie „przykładem ewangelizacji doskonale zinkulturowanej”. W opracowaniu poświęconym Matce Bożej z Guadalupe, napisanym wraz księdzem prałatem Eduardo Chavezem, przeanalizowaliśmy dokładniej symboliczny język tego wizerunku,

niezbyt zrozumiały dla ówczesnych Hiszpanów, ale przemawiający do rdzennych mieszkańców Ameryki. Jednak ponczo to ukazuje też coś więcej: widać na nim nadzwyczajny obraz fizycznego i duchowego piękna właściwego matce. Gdy patrzy się na nie z bliska, przedstawia ono świetliste, promieniejące oblicze, którego widok – zdaniem wielu – potwierdza słowa wypowiedziane przez Maryję do Juana Diego: „Czyż tu nie jestem, ja, która mam zaszczyt być twoją matką? Czyż nie znajdujesz się w moim cieniu i nie jesteś pod moją opieką? Czyż nie jestem źródłem twojej radości?". W opublikowanym w „Communio" artykule David C. Schindler stwierdza, że „w religii piękno nie jest czymś przygodnym, ale stanowi jej nieunikniony wyraz: to, co boskie, nie może wkroczyć w fizyczne zróżnicowanie materii w czasie i przestrzeni, nie objawiając przy tym swej nadającej sens jedności, czyli nie powodując, że materia zaczyna jaśnieć przekraczającym ją pięknem". Również na tym polegał cud z Guadalupe. Jak zauważa św. Augustyn, „wszystko, co piękne, pochodzi od najwyższego piękna, jakim jest Bóg".

Marc Chagall ze swą religijną sztuką stanowi przykład takiego europejskiego modernisty, który poświęcił życie dawaniu wyrazu transcendencji oraz duchowemu pięknu. Podobnie do Rothko Chagall musiał się zmierzyć z potwornościami dotykającymi naród żydowski podczas II wojny światowej – świadczy o tym choćby jego Białe Ukrzyżowanie. Jednak po wojnie aż do swojej śmierci wykonywał dzieła zdecydowanie bardziej religijne i duchowe w charakterze. Weźmy pod uwagę choćby jego monumentalne, mistrzowskie witraże, jak ten nawiązujący do Psalmu 150, zatytułowany Sztuka Bożej chwale i przeznaczony dla katedry w Chichester w Sussex, czy też te znajdujące się w katedrach w Metz i Rheims. Słowa Chagalla, wypowiedziane przezeń w 1973 roku podczas otwarcia jego Muzeum Przesłania Biblijnego, są dziś szczególnie aktualne: „W Biblii niejako rozbrzmiewa cała natura i ten właśnie sekret staram się przekazywać (…). Bez tego ducha, mechanizm logiki i struktury nie będzie przynosił owoców ani w sztuce, ani w życiu". W swym dziele przeznaczonym do katedry w Chichester oraz w licznych obrazach Chagall pokazuje, jak można odkrywać nowe sposoby opowiadania o duchowych i świętych prawdach.

Choć chrześcijaństwo i kultura są rzecz jasna odmiennymi rzeczywistościami, to starają się przedstawiać pewien „całościowy sposób życia” i pod tym względem mogą się zarówno uzupełniać, jak i z sobą rywalizować. Ewidentnie przejawiało się to w konfrontacji chrześcijaństwa z kulturą klasyczną. Paralele między wyzwaniami stojącymi przed chrześcijanami żyjącymi w kulturze pogańskiej a tymi, z którymi zmagamy się obecnie w kulturze sekularnej (zwłaszcza w odniesieniu do życia rodzinnego), są zbyt oczywiste, by je tutaj objaśniać. Jeśli chodzi o przywołane przez Ratzingera pytanie o to, co nowego przynosi na świat Chrystus, chrześcijanie i poganie z pewnością mieli na ten temat odmienne poglądy, ale bez wątpienia zgodziliby się co do tego, że faktycznie mamy tu do czynienia z pewną nowością. Obecnie pytanie to ponownie się narzuca. Ale czy katolicy rzeczywiście mają dziś jakiś właściwy sobie „całościowy sposób życia” – czy postępują w sposób wyraźnie odmienny od tych, którzy żyją tak, jak gdyby Bóg nie istniał? Kościół nie tylko wchodzi w relacje z kulturą każdej epoki, ale też sam posiada określoną kulturę. W tym kontekście przydatne są analizy dokonane przez T.S. Eliota. Autor ten zauważa: „termin »kultura« ma różne asocjacje w zależności od tego, czy mamy na myśli rozwój indywidualny, rozwój grupy (…) czy też całego społeczeństwa. Częścią mojej tezy jest to”, kontynuuje Eliot, „że kultura jednostki jest zależna od kultury grupy czy klasy oraz że kultura grupy czy klasy jest zależna od kultury całego społeczeństwa”. Słusznie możemy więc rozważać relacje między chrześcijaństwem a kulturą sekularną na co najmniej trzech odrębnych, ale powiązanych ze sobą poziomach: zetknięcia z tą kulturą poszczególnych katolików, miejscowej wspólnoty katolickiej oraz Kościoła jako instytucji. Wszystkie te trzy formy katolickiej kultury są w rozmaitym stopniu miejscem spotkania z sekularną kulturą, w ramach której funkcjonują; wszystkie trzy w rozmaitym stopniu znajdują się pod wpływem tej kultury i wszystkie trzy w rozmaitym stopniu pozostają z nią w konflikcie. Inaczej być nie może. Ale pod jakim względem możemy powiedzieć, że chrześcijańska kultura na każdym z tych poziomów wiąże się z jakimś charakterystycznym stylem życia? Ponadto trzeba zapytać: „Czy istnieje taki styl życia, do obrania którego zachęca dziś swych wiernych Kościół w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i wspólnotowym?”. Zaś jeśli faktycznie można wyróżnić taki styl życia, rodzi się kolejne pytanie: „Jaka kultura w obrębie Kościoła jako instytucji pomaga dziś podtrzymywać ten sposób postępowania?”. Od samego początku chrześcijanie zdawali sobie sprawę z tego, że wędrują

wspólnie jako członkowie Kościoła pielgrzymującego. Idea ta stanowi wyraz przekonania, że nasze katolickie życie nie jest czymś, co już w pełni posiadamy, ale czymś, ku czemu nieustannie dążymy – i to nie samodzielnie, ale w ramach wspólnoty. Oznacza ona, że każdy z wiernych, jak i cała wspólnota chrześcijańska ponoszą odpowiedzialność za odnowę i reformę. Gerhard Ladner przypomina nam, że „zarówno w historii zbiorowej, jak i osobistej odnowa musi wypływać z najgłębszego sedna duszy". Następnie zaś zauważa: „trzeba niezwykle usilnie podkreślać, że (…) zgodnie z chrześcijańskim pojmowaniem wszelka odnowa (…) ma w pierwszym rzędzie charakter indywidualny [oraz] osobisty". Świadectwo dane przez starożytny Kościół może wciąż być dla nas pouczające zarówno jeśli chodzi o tę osobistą odpowiedzialność, jak i w odniesieniu do punktów zetknięcia między chrześcijanami a otaczającą ich kulturą.

Taylor kończy swe opracowanie na temat sekularyzmu nutą nadziei, wskazując na pojawienie się nowego pokolenia, bardziej otwartego na transcendencję. Stwierdza: „wielu młodych ludzi podąża za swymi duchowymi instynktami (…), dążąc do bardziej bezpośredniego doświadczania sacrum, do więszej bliskości, spontaniczności i duchowej głębi"; są oni też, jego zdaniem, rozczarowani „życiem całkowicie zamykającym się w porządku immanentnym". Według Taylora „jesteśmy na progu nowej epoki religijnych poszukiwań". Powiedziałbym, że rzeczywiście znajdujemy się u kresu pewnej epoki i że sekularyzm zbankrutował intelektualnie i artystycznie, nie oferując żadnych rozwiązań dla naszych obecnych dylematów kulturowych. Dotyczące młodych ludzi spostrzeżenie Taylora trafnie oddaje jałowość i porażkę sekularyzmu jako sposobu życia. Nieuzasadnione jest wykluczanie chrześcijańskiego świadectwa z doświadczeń właściwych tragicznym dziejom XX wieku – dziejom, które na naszych oczach dziś się powtarzają. Chrześcijańskie świadectwo dostarcza głębokiej odpowiedzi na te potworności, a katolickie wspólnoty, dające świadectwo Chrystusowi poprzez autentycznie chrześcijańskie życie, wskazują drogę wyjścia z horroru. Jesteśmy Kościołem pielgrzymującym, która to prawda pociąga za sobą liczne konsekwencje. Bez wątpienia jedną z nich jest fakt, że musimy dochowywać wierności tym, którzy pielgrzymują wraz z nami – a zwłaszcza tym, którzy tracą swe życie w takich miejscach jak Auschwitz, Aleppo, Niniwa, zaś obecnie również Kijów. Oznacza to, że chrześcijańska wiara będzie przemawiać najbardziej bezpośrednio do ludzi wówczas, gdy będzie

żywym doświadczeniem – jak ujął to niedawno papież Franciszek, „nie ma tutaj żadnej teorii, mówię o tym, co przeżyłem”. „Oto jednak przeszkoda”, jak powiedziałby Hamlet. Niektórzy przekonują, że „jeśli wiarą nie da się żyć w pełni, to w ogóle nie da się nią żyć, a przynajmniej nie w takiej formie, która byłaby wiarygodnym świadectwem”. Larry Chapp twierdzi, że „Kościół na Zachodzie »poszedł na ugodę« z burżuazyjną, liberalną nowoczesnością, tworząc taką odmianę katolicyzmu, która jest nudna [oraz] nieatrakcyjna”. Dochodzi on do wniosku, że tylko radykalne życie Ewangelią – którego przykład dały takie postacie, jak choćby Dorothy Day – „będzie mogło stanowić właściwą odpowiedź na wyjątkowe wyzwania, jakie rzuca nam liberalna nowoczesność”. W oparciu o własne doświadczenia związane z przewodzeniem ponad dwóm milionom Rycerzy Kolumba i ich rodzinom mogę powiedzieć, że jeśli chodzi o dawanie chrześcijańskiego świadectwa, współczesne „żniwo” może być bardziej obfite, niż nam się to wydaje. Problemem może być nie tyle to, że „robotników” jest mało, ale to, że tak niewielu powołaliśmy do prowadzenia takiego sposobu życia. Na własne oczy widziałem, jakie świadectwo dają tysiące katolików w Azji, Europie i Północnej Ameryce, wiarygodnie świadcząc o Chrystusie i wykazując się autentyczną miłością chrześcijańską. Dziś widzę, jak wspaniałych dzieł dokonują w Polsce i na Ukrainie. Odkryłem, że chodzi o zapewnienie świeckim – zwłaszcza na poziomie parafialnym – struktury, formacji, kierownictwa, wsparcia i okazji. Zaś najważniejsze jest wzywanie naszych braci w wierze do lepszego pojmowania chrześcijańskiego sposobu życia, powołania właściwego świeckim oraz ich przeznaczenia do bycia uczniami Chrystusa.

W tym kontekście chciałbym też przywołać świadectwo dane przez bł. Franza Jägerstättera, austriackiego męczennika, straconego w 1943 roku przez nazistów za odmowę służby militarnej. Ten rolnik, zakrystianin i franciszkański tercjarz miał wiele okazji, by uniknąć męczeństwa, jednak odmówił służby wojskowej w Trzeciej Rzeszy, która pociągałaby za sobą konieczność złożenia przysięgi wierności Hitlerowi – zaś wszystko to Jägerstätter uważał za współczesną odmianę pogaństwa. Kilka miesięcy przez swą egzekucją Jägerstätter zapisał: „Czego wymaga się dziś od chrześcijan? Żąda się od nas, byśmy nie tylko składali ofiary bożkom, ale też atakowali, obrabowywali, a nawet mordowali ludzi, dzięki czemu ma nastać narodowosocjalistyczne imperium światowe [Reich]. Jednak to ludzie nie chcący się podporządkować rozkazom państwowym są oskarżani o dopuszczanie

się czegoś niezwykle grzesznego. Czyż nie warto sięgnąć do życiorysów świętych, z których możemy się dowiedzieć, jak pierwsi chrześcijanie zareagowaliby na współczesne nakazy zła?”. Życie i śmierć Jägerstättera stanowią przedmiot niezwykle pięknego filmu Ukryte życie, nakręconego przez amerykańskiego reżysera Terrence’a Malicka. Ze względu na takie swoje dzieła, jak Ukryte życie, Wątpliwości i Drzewo życia Malick jest opisywany jako „twórca dotykający ontologii i transcendencji” – jako reżyser, którego filmy ukazują ludzką miłość jako uczestnictwo w Bożej miłości nie tylko na poziomie samego scenariusza, ale również za pomocą obrazów i muzyki. Niekiedy, jak na przykład w filmie *Wątpliwości*, chodzi o coś tak prostego, jak padające na końcu zdanie: „Miłości, która nas kochasz… Dziękuję”. Podobnie do Chagalla, Malickowi udało się wnieść uduchowiony i nasycony transcendencją styl do współczesnego środka wyrazu, skutkiem czego jest otwarcie publiczności dostępu do tajemnicy i sacrum. Obie te postacie są wybitnymi artystami, stwarzającymi własny styl we własnej dziedzinie sztuki. Podczas swego pobytu w 1979 roku w Auschwitz papież Jan Paweł II mówił o świadectwach danych przez Maksymiliana Kolbego oraz Edytę Stein, określając tego pierwszego mianem „patrona naszego trudnego stulecia”. Kilka lat później Jan Paweł II ogłosił świętych Benedykta, Cyryla i Metodego patronami Europy. Za jego przykładem chciałbym zaproponować, byśmy uznali Kolbego, Stein i Jägerstättera – polskiego księdza i franciszkanina, żydowską filozof i karmelitankę oraz austriackiego, żonatego świeckiego – za patronów świadectwa dawanego przez chrześcijan w naszym stuleciu. Bez wątpienia takimi patronami mogłoby być też wiele innych osób, ale w kontekście poczynionego przez George’a Steinera twierdzenia, że chrześcijaństwo nie powinno specjalnie wypowiadać się na temat naszej przyszłości ze względu na swe tak zwane „dwuznaczne” związki z Holokaustem, powiedziałbym, iż biografie tej trójki chrześcijan nie tylko dostarczają bardziej niż adekwatnej odpowiedzi na ten zarzut, ale też wzywają nas do głębszej refleksji nad wyzwaniami wiążącymi się z byciem uczniami Chrystusa w dzisiejszych czasach.

Wcześniej wspomniałem, że słowa wypowiedziane przez św. Jana Pawła II na początku jego papieskiej posługi wciąż są aktualne: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi”. Cały jego pontyfikat upłynął pod znakiem tego wezwania. Lecz jeden z najbardziej niezwykłych momentów długiej służby Jana Pawła II miał miejsce w ostatnich godzinach jego życia, kiedy to tysiące młodych ludzi zgromadziło się na modlitwie na Placu

św. Piotra. Usłyszawszy o ich obecności, papież miał powiedzieć: „Szukałem was, a teraz wy przyszliście do mnie. Dziękuję wam”. Analizując to wydarzenie w homilii rozpoczynającej jego własny pontyfikat, papież Benedykt XVI stwierdził: „objawiło się (…) naszym oczom, [że] Kościół żyje, Kościół jest młody. Niesie on w sobie przyszłość świata, dlatego ukazuje każdemu z nas życie ku przyszłości”. To ostatnie spotkanie młodych chrześcijan z Janem Paweł II, jak również nadzwyczajna historia Światowych Dni Młodzieży pokazują nie tylko pragnienie młodego pokolenia, by doświadczać świętej i duchowej głębi, ale też wskazują przestrzeń dawania chrześcijańskiego świadectwa. Kościół rzeczywiście kryje w sobie przyszłość całego świata, zaś ta przyszłość pod wieloma względami zależy od tego, na ile każdy z nas będzie w stanie włączyć się w budowę autentycznej kultury chrześcijańskiego świadectwa.

Carl A. Anderson

Informacje o wykładowcach cyklu „JP2 Lectures”:

 22 października 2021 – *Religion as Source of Peace or Unrest in Society?*
Lord John Alderdice – urodzony w 1955 w Ballymena w Irlandii Północnej. Emerytowany kierownik Centre for Resolution of Intractible Conflict (Centrum Rozwiązywania Nierozwikływalnych Konfliktów), które wcześniej założył i prowadził przez wiele lat. W 1996 został wskazany na para dożywotniego w Izbie Lordów, izbie wyższej brytyjskiego parlamentu. W ostatnich trzydziestu latach Lord Alderdice był zaangażowany w niemal każdy aspekt procesu pokojowego w Irlandii. Od 1987 roku, przez 11 lat był przewodniczącym Partii Sojuszu Irlandii Północnej i głównym negocjatorem w porozumieniach wielkopiątkowych z 1998 roku. Lord Alderdice zawodowo jest lekarzem, psychiatrą, zarówno klinicystą i akademikiem.

 18 listopada 2021 – *The Phenomenological Openness of Revelation*
Prof. Jean-Luc Marion – urodzony 3 lipca 1946 roku w Meudon we Francji. Historyk filozofii, fenomenolog i teolog rzymskokatolicki. Wykładał na Sorbonie oraz na Uniwersytecie Chicago. W 1992 roku otrzymał Grand Prix du Philosophie de l'Académie Française, a w roku

2008 Karl-Jaspers Preis. Jean-Luc Marion jest byłym uczniem Jacquesa Derridy, którego dzieła opierały się na teologii mistycznej, fenomenologii i filozofii nowożytnej. W listopadzie 2008 został wybrany do Akademii Francuskiej, jako *immortel* zasiadł na fotelu nr 4 w miejsce zmarłego kardynała Lustigera. Napisał wiele książe, między innymi *Bóg bez bycia* czy też *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji.*

 9 grudnia 2021 – *Karol Wojtyła's Areopagus Meditations: Lessons for the 21st Century West*
George Weigel – urodzony w 1951 roku w Baltimore, filozof i teolog katolicki, autor kilkudziesięciu książek, z których większość przetłumaczono i wydano również w Polsce – m.in. dwutomową biografię Jana Pawła II pt. *Świadek nadziei* oraz *Kres i początek*. Prowadzi Katedrę Studiów Katolickich Williama E. Simona w Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie. Odznaczony papieskim Krzyżem *Pro Ecclesia et Pontifice* oraz polskim Złotym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis".

 21 stycznia 2022 – *Giovanni Paolo II: eccezione o illusione?*
Prof. Andrea Riccardi – urodzony w 1950 roku w Rzymie. Włoski historyk, profesor i polityk. Jest profesorem historii współczesnej na Uniwersytecie La Terza w Rzymie, nauczał również na Uniwersytecie Bari. Kilka uniwersytetów przyznało mu tytuły honorowe w uznaniu za zasługi w dziedzinach kultury i historii. Uzyskał międzynarodową rozpoznawalność dzięki założeniu w 1968 roku Wspólnoty Sant'Egidio. W roku 2011 objął stanowisko ministra współpracy społecznej krajowej i międzynarodowej w rządzie, na czele którego stanął włoski premier Mario Monti. Urząd ten sprawował do 28 kwietnia 2013.

 17 lutego 2022 – *Virtue, Integralism and the Priority of the Social in Catholic Political Thought*
Prof. John Milbank – urodzony w 1952 roku w Kings Langley w Anglii. Jest emerytowanym profesorem na Wydziale Teologii i Religioznawstwa Uniwersytetu w Nottingham, pełni funkcję prezesa Centrum Teologii i Filozofii. Jest najważniejszym reprezentantem kierunku myśli znanej jako Radical Orthodoxy. Charakterystyczną cechą tego ruchu jest przekraczanie konwencjonalnych granic między teologią, filozofią, polityką i teorią socjologiczną.

 17 marca 2022 – *Christianity and Culture: A Truly Christian Life Bears Witness to Christ*

Carl A. Anderson – amerykański prawnik, trzynasty Najwyższy Rycerz Zakonu Rycerzy Kolumba - największej na świecie katolickiej organizacji świeckiej o charakterze charytatywnym zrzeszającej obecnie około 2 milionów członków. od 1983 do 1987 roku pracował w biurze Prezydenta Stanów Zjednoczonych. Był specjalnym asystentem prezydenta i pełnił funkcję dyrektora White House Office of Public Liaison. Od 1983 do 1998 roku jako profesor wizytujący wykładał prawo rodzinne w Papieskim Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. W 1988 roku został zastępcą prezydenta i pierwszym dziekanem nowo powstałego oddziału Wyższej Szkoły Teologicznej w Waszyngtonie, znajdującej się obecnie przy Katolickim Uniwersytecie Ameryki. W 1998 roku papież Jan Paweł II mianował go członkiem Papieskiej Akademii *Pro Vita*. Jest autorem bestselleru New York Timesa *Cywilizacja miłości: Co każdy katolik może zrobić aby zmienić świat.*

 7 kwietnia 2022 – *Non-Germanic Central Europe: Can Christian Europe Survive Without It?*

Prof. Ewa Thompson – urodzona w 1937 roku w Kownie (obecnie Litwa), profesor slawistyki na Uniwersytecie Rice (Houston). Laureatka nagrody Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie za upowszechnianie kultury i literatury polskiej w świecie (2015). Autorka pracy *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm* (2000). Jej książki i artykuły są tłumaczone na język polski, ukraiński, białoruski, rosyjski, włoski, chorwacki, czeski, węgierski i chiński. Praca *Zrozumieć Rosję. Święte szaleństwo w kulturze rosyjskiej* została przetłumaczona na chiński i opublikowana w Hongkongu w 1995, w Pekinie w 1998 oraz 2015 roku. W 2019 roku książkę w polskiej wersji językowej wydała „Teologia Polityczna".

 18 maja 2022 – *John Paul II as Statesman: Lessons for 21st-Century World Politics and Vatican Diplomacy*

George Weigel – urodzony w 1951 roku w Baltimore, filozof i teolog katolicki, autor kilkudziesięciu książek, z których większość przetłumaczono i wydano również w Polsce – m.in. dwutomową

biografię Jana Pawła II pt. *Świadek nadziei* oraz *Kres i początek*. Prowadzi Katedrę Studiów Katolickich Williama E. Simona w Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie. Odznaczony papieskim Krzyżem *Pro Ecclesia et Pontifice* oraz polskim Złotym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis".

 9 czerwca 2022 – *John Paul II and Philosophy*
Prof. Stanisław Grygiel – urodzony w 1934 roku w Zembrzycach - polski filozof, filolog i wykładowca. Współzałożyciel kwartalnika *„Il Nuovo Areopago"* i do 2002 roku jego redaktor naczelny. W latach 1980-1983 był dyrektorem Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej. Od 1981 był wykładowcą filozofii człowieka na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, gdzie kierował katedrą Karola Wojtyły na antropologii filozoficznej na Papieskim Instytucie Jana Pawła II. Był konsultorem Papieskiej Rady ds. Rodziny. W 1991 jako konsultor był uczestnikiem Synodu Biskupów dla Europy; po raz drugi uczestniczył w nim w roku 1999 wraz z małżonką.

*