

Kard. Gianfranco Ravasi: „Dlaczego chrześcijaństwo potrzebuje kultury?”

Serię "Wykładów Janopawłowych" (JP2 Lectures) zainaugurował 19 października 2020 r. kard. Gianfranco Ravasi, ówczesny przewodniczący Papieskiej Rady ds. Kultury. Przedstawił wykład pt. „Why does Christianity need culture?”. Organizatorem cyklu jest Instytut Kultury św. Jana Pawła II na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu (Angelicum).

Kard. Ravasi rozpoczął swój wykład od przypomnienia, że ujęcie kultury jako kategorii odnoszącej się do człowieka pojawia się w XVII wieku. Łaciński źródłosłów był używany przez starożytnych wyłącznie w kontekście rolniczym, w odniesieniu do uprawy, kultywacji. Współczesne rozumienie tego pojęcia jest więc ukształtowane pod wpływem znaczeń, którymi nazaczyli je europejscy teoretycy, szczególnie okresu Oświecenia, ale również jego późniejszych definicji, które podejmowane są do dzisiaj. – Nie bez znaczenia jest także fakt, że słowo „kultura” dopiero w XVIII wieku zaczęło być używane w liczbie mnogiej. Dotąd sądzono, że kultura jest jedna, to znaczy: kultura europejska. Dopiero wówczas zaczęto mówić o kulturach – podsumował swoją wprowadzającą myśl kard. Ravasi.

JP2 Lecture / Gianfranco Cardinal Ravasi: "Does Christianity..."



W jaki sposób takie pojęcie kultury okazuje się pomocne dla teologa? Okazuje się, że rozróżnienia, wprowadzone przez naukę o kulturze, stanowią przydatne narzędzia dla analizy historii Objawienia. Kard. Ravasi przywołuje przykład Starego Testamentu, w którym przedstawiane (i przeciwstawiane) są kultury nomadyczne, kultury miejskie i rolnicze. W Nowym Testamencie widzimy zaś, że chrześcijaństwo rodzi się w świecie, ukształtowanym przez kilka kultur, wzajemnie na siebie oddziałujących: kulturę grecką, rzymską, kultury

Żydów palestyńskich i diaspory. – W ten sposób nastąpiło spotkanie przedwiecznego Logosu z wielością kultur, które możemy dziś rozpoznać i zidentyfikować w tekście biblijnym – podsumował kard. Ravasi.

*Kultura jest chrześcijaństwu
niezbędna, aby stanowiła dla
niego podporę w świecie,
który odszedł dziś daleko od
chrześcijańskich wzorców
antropologicznych i
filozoficznych*

W przemówieniu do Papieskiej Komisji Biblijnej w 1979 roku Jan Paweł II w następujących słowach określił to zjawisko: „Samo Słowo Boże stało się ludzkim językiem, przyjmując sposoby

wyrażania siebie w różnych kulturach, które zostały w ten sposób obdarzone czcigodną tajemnicą zbawczej miłości Boga, dzięki czemu stała się przystępną i zrozumiałą dla pokoleń pomimo wielkiej różnorodności ich sytuacji historycznych”. Kard. Ravasi przywołał również myśl Ojców Kościoła i ich refleksję nad „ziarnami Logosu” w objawieniu się kosmosu.

Wracając zatem do postawionego w tytule pytania: kultura jest chrześcijaństwu niezbędna, aby stanowiła dla niego podporę w świecie, który odszedł dziś daleko od chrześcijańskich wzorców antropologicznych i filozoficznych. Wyzwaniem dla chrześcijaństwa – i religii w ogóle – jest dziś nie tyle ateizm, pojmowany jako pewna filozofia, lecz raczej obojętność, z którą nie można wejść w polemikę. – Przeciwno tej religijnej apatii nie można wystąpić w taki sposób, jak czynił to św. Tomasz. Racjonalna apologetyka nie rozwieje mglistej

obojętności. Tu z pomocą przyjść może jednak kultura – podkreślił kard. Ravasi, dodając że chrześcijaństwo nie jest religią, która odrywa nas od rzeczywistości i zamyka nas w bezpiecznej oazie. – Wiara ma wychodzić do świata, do życia codziennego, smutków i radości, problemów, nieprawości, także poprzez kulturę, która jest sposobem wyrażania się i komunikowania.

Kard. Gianfranco Ravasi, Dlaczego chrześcijaństwo potrzebuje kultury?" (tekst wykładu)

► PDF

1. „Kultura” jako pojęcie antropologiczne

Gdy termin ten ukuto, w siedemnastowiecznych Niemczech (*Cultur*, a później *Kultur*), jego zasadnicze pojmowanie było klarowne i precyzyjne: obejmowało wysoki zakres intelektualny, arystokrację myśli, sztuki, nauki, humanizmu. Natomiast od kilku dekad kategoria ta uległa niejako „demokratyzacji”, jej granice zostały poszerzone, nabrała bardziej ogólnego charakteru antropologicznego, w efekcie dziś dodaje się nawet przymiotnik „przekrojowa”, by zwrócić uwagę na wielość obszarów oraz ludzkich doświadczeń, które „przecina”.

Jej klasyfikacje obejmować mogą wręcz całe systemy. Wystarczy pomyśleć o subiektywnym dziedzictwie personalnym, kognitywno-intelektualnym oraz praktycznym (kultura filozoficzna, naukowa, literacka, artystyczna, techniczna itd., aż po „kulturystykę”, ang. *bodybuilding*...). Zwróćmy też uwagę na szeroki obszar obiektywno-historyczny (kultura prehistoryczna, klasyczna, średniowieczna, renesansowa, współczesna...), społeczny (kultura codzienna, przemysłowa, masowa), a także narodowy (kultura włoska, francuska, rosyjska, angielska i tak dalej), czy nawet kontynentalny (kultura afrykańska, azjatycka, latynoamerykańska itd.).

Jednakże owa płynność i nieokreśloność, czy, by tak rzec, „ogólność” prowadzi do koncepcji klasycznej, jako że funkcjonowały wówczas jej bardzo znaczące synonimy: weźmy grecką *paideię*, łacińską *humanitas*, czy włoskie *civiltà* (tak lubiane np. przez Piusa XII). W istocie, choć pochodzi ono od łacińskiego rdzenia, po łacinie słowo *cultura* poświadczane jest wyłącznie w *Rozmowach tuskulańskich* Cycerona (I, 3), we frazie *agri cultura*, czyli kultywowanie pól, zastosowane metaforycznie w odniesieniu do filozofii, *cultura animi*.

I to właśnie w owej poszerzonej, antropologicznej perspektywie słowo „kultura” zostało z pełnym przekonaniem zastosowane podczas Soboru Watykańskiego II, w dokumentach którego, a później także w magisterium Pawła VI, rozbrzmiewa aż 91 razy. Począwszy właśnie od Soboru oraz jego konstytucji *Gaudium et spes*, zagadnienie to było konsekwentnie rozwijane w różnych dokumentach Magisterium, od encyklik i adhortacji apostolskich aż po różnego rodzaju inne autorytatywne teksty Kościoła, na *Evangelii Gaudium* Papieża

Każda kultura jest wysiłkiem namysłu nad tajemnicą świata, a zwłaszcza człowieka: jest sposobem wyrażania transcendentalnego wymiaru życia ludzkiego. Serce każdej kultury ukształtowane jest przez jej stosunek do największej z tajemnic, tajemnicy Boga

Franciszka kończąc. W ten sposób wytworzył się prawdziwy horyzont tematyczny, mogący również przedstawiać wartość teologiczną i pastoralną. Jak to wyraził św. Jan Paweł II w swoim przemówieniu przed Zgromadzeniem Ogólnym Organizacji Narodów

Zjednoczonych (1995), „każda kultura jest wysiłkiem namysłu nad tajemnicą świata, a zwłaszcza człowieka: jest sposobem wyrażania transcendentalnego wymiaru życia ludzkiego. Serce każdej kultury ukształtowane jest przez jej stosunek do największej z tajemnic, tajemnicy Boga”.

W ramach tego kierunku – od lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia – rozwija się teologiczno-pastoralne zagadnienie *inkulturacji*, które tenże papież w encyklice *Slavorum Apostoli* (1985) zdefiniował jako „wcielenie Ewangelii w rodzime kultury – oraz wprowadzenie tych kultur w życie Kościoła”. Jest to zatem dwukierunkowy ruch dialogicznej wymiany, za pomocą którego – jak ów biskup Rzymu oznajmił biskupom kenijskim w roku 1980 – „kultura, przemieniona i ożywiona Ewangelią, w ramach swojej własnej tradycji wytwarza oryginalny wyraz chrześcijańskiego życia, celebracji oraz myśli”. Słowo „inkulturacja” przywoływane było przede wszystkim na poziomie

teologicznym jako znak przenikania się chrześcijaństwa i kultury w ramach wielce owocnego spotkania, chwalebnie poświadczonego już w chwili, kiedy teologia chrześcijaństwa wieków pierwszych zetknęła się z potężnym dziedzictwem grecko-rzymskim, a potwierdzonego z mocą we wspomnianej już encyklice *Evangelii Gaudium* (nr 68–70).

Oдноśny wniosek dotyczy „międzykulturowości”, kategorii dynamicznej, która zakłada podejście odmienne od prostej „wielokulturowości”. Ta ostatnia stanowi jedynie statyczną rzeczywistość bycia obok lub koegzystencji, jak dzieje się w rozmaitych dzielnicach etnicznych wielu metropolii. Natomiast międzykulturowość opiera się na rozpoznaniu owych różnic jako koniecznego i cennego kwiatu, wyrastającego ze wspólnego korzenia „adamowego” bez utraty własnej specyfiki. Proponuje się zatem poświęcanie uwagi, prowadzenie badań i dialogu z cywilizacjami początkowo prymitywnymi lub odległymi, które obecnie silnie zbliżają się ku centrum kultury, zajmowanemu dotychczas przez Zachód (myślę o Islamie, ale także o Indiach i Chinach). Zbliżeniu temu sprzyja nie tylko obecna globalizacja, ale również środki komunikacji zdolne przekraczać granice (sieć informatyczna stanowi jest tu symbolem fundamentalnym).

Owe kultury, „nowe” dla Zachodu, domagają się dialogu, co częstokroć wynika po prostu z ich dominującej pozycji; i rzeczywiście pojawiają się głosy o „glokalizacji” jako nowym zjawisku w interakcjach ogólnoświatowych. Należy zatem podjąć złożone próby kontaktu oraz dialogu, wymiany kulturalnej i duchowej, które moglibyśmy przedstawić – z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej – właśnie za pomocą fundamentalnego wyróżnika Pisma Świętego, szczególnie zaś Ewangelii.

2. Ewangelia i kultura

Aby omówić nasze zagadnienie na ogólnym poziomie teologicznym, konieczne jest wskazanie na pewną centralną i strukturalną tezę Objawienia biblijnego, a zwłaszcza ewangelicznego. Słowo Boże nie jest świętym meteorytem, który spadł z nieba, ale splotem boskiego *Logos* z historycznym *sarkis*: „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14). Chodzi tu o radykalne przeciwieństwo koncepcji greckiej, która nie dopuszczała, by wieczny i transcendentalny *Logos* wchodził w kontakt i zanurzał się w czasowości oraz materialności naszej historii. Inaczej jest w Biblii, gdzie natrafiamy na dynamiczny dialog między Objawieniem a poszczególnymi cywilizacjami, od koczowniczej po fenicko-kananejską, od mezopotamskiej po egipską, od hetyckiej po perską i greko-hellenistyczną, jeśli chodzi o Stary Testament, podczas gdy Objawienie nowotestamentowe skrzyżowane jest z judaizmem palestyńskim i judaizmem diaspory żydowskiej, z kulturą grecko-rzymską a nawet z formami kultu pogańskiego.

Święty Jan Paweł II w 1979 roku mówił przed Komisją Biblijną, że jeszcze przed przyjęciem ciała w osobie Jezusa Chrystusa, „samo słowo Boże stało się językiem ludzkim, przyjmując sposoby wypowiedzi różnych kultur, które – od Abrahama po proroka Apokalipsy – umożliwiły chwalebnej tajemnicy zbawczej miłości Boga stanie się dostępną i zrozumiałą dla różnych pokoleń pomimo wielorakiej różnorodności ich sytuacji historycznych”. To samo doświadczenie płodnej osmozy między chrześcijaństwem a kulturami – jak wspomniane początki inkulturacji chrześcijańskiego przesłania w odległych kulturach (warto przywołać choćby dzieło Matteo Ricciego w świecie chińskim) – było stale obecne również w tradycji, począwszy od

Koncepcja grecka nie dopuszczała, by wieczny i transcendentalny „Logos” wchodził w kontakt i zanurzał się w czasowości oraz materialności naszej historii. Inaczej jest w Biblii, gdzie natrafiamy na dynamiczny dialog między Objawieniem a poszczególnymi cywilizacjami

Ojców Kościoła, czy to w ich dialogu z kulturą klasyczną, czy też w

kategorii *synkatábasis/condescensio*, opisującej Objawienie i Wcielenie.

Na dowód owego spotkania kultur i duchowości wystarczy przytoczyć cytaty z *Pierwszej Apologii* św. Justyna (II w. n.e.): „Boski *Logos* był udziałem całego rodzaju ludzkiego; ci więc, którzy wiedli życie zgodnie z *Logosem*, są Chrześcijanami, nawet jeśli uważano ich za ateistów, jak wśród Greków Sokratesa i Heraklita, i innych im podobnych” (46, 2–3). Jak obrazowo stwierdził angielski pisarz katolicki, Gilbert K. Chesterton: „Ikonografia chrześcijańska przedstawia świętych z oczami otwartymi na świat, podczas gdy ikonografia buddyjska przedstawia każdą istotę z oczami zamkniętymi”. Chodzi więc o dwie różne typologie, odnoszące się do naszego tematu. Z jednej strony znajduje się koncepcja niemal wyłącznie transcendentalna, absolutna, usiłująca z zamkniętymi oczami wykroczyć poza świat, historię, czas i przestrzeń, cechujące się delikatnością, skończonością, ograniczeniami oraz

ciężarem. Z drugiej zaś strony mamy wizję chrześcijańską głęboko unerwioną wewnątrz różnych społeczeństw oraz licznych kultur po to, by wytworzyć – częstokroć nieodzowną – dialogiczną obecność.

Pozwalając sobie na odrobinę swobody, moglibyśmy strawestować twierdzenie Janowe w następujący sposób: „Słowo stało się kulturą” – właśnie w owym przedstawionym powyżej, szerokim, antropologicznym znaczeniu tego słowa. I rzeczywiście, sam Jezus – właśnie jako prawdziwy człowiek i jednocześnie prawdziwy Bóg – jest *Logosem*, który stał się Judejczykiem (J 4, 22; 19, 21), wcielonym w ściśle określonych okolicznościach historycznych i geograficznych (Galilea pierwszych trzech dekad wieku pierwszego pod rządami okupujących Rzymian), łącznie ze statusem społecznym „świeckiego” (z pokolenia Judy, a nie Lewiego: Hbr 7, 14; 8, 4), z zawodu zaś będącym początkowo rzemieślnikiem (Mk 6, 3), a następnie wędrownym kaznodzieją. Został on ukształtowany umysłowo wedle wyznaczników kultury semickiej, czego dowodzi używany przezeń język, pełen parataktycznych i wykorzystujących paralelizm logiów, symboliki przypowieści, cielesności, odmienny od świata greckiego, opierającego się na hipotaksie sylogizmu, spekulatywnej abstrakcji i metafizyce.

Samo sedno jego przesłania, „Królestwo Boże” (Mk 1, 15), opiera się na tropie typowym dla Starego Testamentu, wydobywającym elementy socjopolityczne Bliskiego Wschodu, równocześnie przedstawionym jako dynamiczny projekt zbawczy Boga, zachodzący w czasie (historia) oraz przestrzeni (stworzenie). Także historyczne istnienie Jezusa wiąże się z losami społeczeństwa, w tkankę którego włączał się on już to harmonijnie (jak dowodzi tzw. „trzecie poszukiwanie” oraz historiograficzne kryterium „ciągłości”), już to jako wybuchowy zapalnik poprzez swoją oryginalność nie tylko teologiczną, lecz także

kulturową (o czym przekonuje historiograficzne kryterium „niepodobieństwa” i „konsternacji”). „Żyd z marginesu”, owszem, by użyć słynnego wyrażenia Johna P. Meiera, ale jednocześnie postać niezwykła i radykalna, czego dowodem jest ostateczny podwójny, prawomocnie skazujący wyrok nań.

Poza tym chciał, by przesłanie jego było „inkulturowane”, począwszy właśnie od pierwotnego umiejscowienia w Izraelu: „Jestem posłany tylko do owiec zaginionych z domu Izraela” (Mt 15, 24); „Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10, 6). Ostatecznie jednak, w swym paschalnym objawieniu sięgnie on, wraz ze swym Kościołem, ogółu ekumeny: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19). Wzorcem takiego właśnie działania będzie św. Paweł, wcielający przesłanie chrześcijaństwa w cywilizacji grecko-rzymskiej, w ramach złożonego i niezwykle wyrafinowanego zabiegu inkulturacji mierzący się ze wszystkim trudnościami, jakie stawiało przed nim owo dzieło (Dz 17, 16–34). W ten sposób zaczęto używać w historii oraz w kulturze trzech potężnych metafor stworzonych przez Jezusa, prawdziwych i autentycznych skrótowych kompendiów inkulturacji: soli w posiłkach (Mt 5, 13), zaczynu w cieście (Mt 13, 33), ziarna w ziemi (J 12, 24).

3. Ogólne zmiany paradygmatu kultury

Od fundamentu przechodzimy teraz do konsekwencji współczesnych, kierując spojrzenie nasze na zmiany paradygmatu kulturalnego charakterystyczne dla dzisiejszej epoki postmodernizmu. Uczynimy to za pomocą poruszeń w dwóch kierunkach, z których pierwsze będzie

biegło szlakiem egzemplifikacji ogólnej, podczas gdy drugie będzie zdecydowanie bardziej precyzyjne i nakierowane na szereg haseł o szczególnej doniosłości.

Pierwsza obserwacja dotyczy erozji tożsamości kultowej, moralnej oraz duchowej, a także nietrwałości nowych modeli etyczno-społecznych i politycznych, zmienności oraz przyspieszenia zjawisk, ich niemal zupełnie ulotnej swobody (skodyfikowanej dziś w sławnym symbolu „płynności”, zaproponowanym przez socjologa Zygmunta Baumanną). Zjawiska te mają ewidentny wpływ również na *antropologię*, zwłaszcza młodzieży. Zagadnienie to jest, rzecz jasna, złożone i dopuszcza wiele różnych analiz oraz rozwiązań. Wskazujemy jedynie na fenomen fragmentarycznego „ja”, powiązany z prymatem emocji, z tym, co dostarcza natychmiastowej gratyfikacji, z linearną akumulacją rzeczy bardziej niż ze zgłębianiem ich znaczenia.

Społeczeństwo faktycznie usiłuje zaspokoić wszelkie potrzeby jednostki, jednak obchodzi wielkie pragnienia i unika projektów o zbyt dużym rozmachu, przyczyniając się w ten sposób do uczucia frustracji, a nade wszystko braku wiary w przyszłość. Życie ludzi przesycone jest próżną konsumpcją, bezbarwną a nieraz także duchowo obumarłą. To dlatego kwitnie narcyzm, jako rodzaj zwrócenia ku sobie (*autoreferenzialità*), przejawiającego się w szeregu obrazów symbolicznych, takich jak „selfie”, zestawy słuchawkowe, czy też etykietowane „tłumy”, dyskoteki albo cielesna zewnętrżność. Jednak radykalne odrzucenie (świata) występuje również w wersji przeciwstawnej, wyrażającej się w buncie prowadzonym dla niego samego lub w uogólnionej obojętności, a także poprzez popadanie w narkomanię, czy nawet samobójstwa ludzi w młodym wieku.

„Świeckość” stanowi wartość typowo chrześcijańską, opartą na ewangelicznym nakazie „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”, ale także na samym Wcieleniu, które nie unieważniło „sarks” na rzecz duchowej gnozy. Stąd wszelkie przejawy teokracji lub hierokracji są niechrześcijańskie, podobnie jak fundamentalizm religijny, pomimo powracającej ku niemu pokusy

W ten sposób tworzy się nowy

fenotyp *społeczeństwa*. Chcąc powołać się na znaczący przykład – jednocześnie odsyłając zainteresowanych do niezmiernych wyników badań socjologicznych, prezentowanych w zasadzie w trybie ciągłym – proponujemy ujęcie syntetyczne za pomocą żartobliwej frazy filozofa Paula Ricoeura: „Żyjemy w epoce, w której bulimii środków odpowiada atrofia celów”. I rzeczywiście, to narzędzie dominuje nad sensem, zwłaszcza nad sensem ostatecznym i całościowym. Wystarczy wspomnieć o nadrzędności technologii (tzw. „technokracji”) nad nauką; albo o władzy rynków finansowych nad gospodarką; o mnożeniu kapitału, przeważającym nad inwestycjami w produkcję oraz tworzenie miejsc pracy; o nadmiarze specjalizacji i zupełnym braku syntezy we wszystkich obszarach poznania, włącznie z teologią; o tym,

że państwa zajmują się jedynie administrowaniem a nie prawdziwymi projektami politycznymi; o wirtualnej instrumentalizacji komunikacji, zastępującej kontakt osobowy; o sprowadzeniu relacji międzyludzkich do samej tylko seksualności, spychającej na margines, a ostatecznie całkiem usuwającej namiętność i miłość; o nadmiarze dewocji religijnej, która zamiast wzmacniać pożera autentyczną wiarę itd.

Wreszcie, choć jedynie przelotnie, mierzymy się z *kwestią religijną*. „Świeckość” stanowi wartość typowo chrześcijańską, opartą na ewangelicznym nakazie „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga”, ale także na samym Wcieleniu, które nie unieważniło *sarks* na rzecz duchowej gnozy. Stąd wszelkie przejawy teokracji lub hierokracji są niechrześcijańskie, podobnie jak fundamentalizm religijny, pomimo powracającej ku niemu pokusy. Istnieje jednak również „zeświecczenie” lub „sekularyzacja”, zjawisko obficie badane (zob. np. obszerny i słynny esej *A Secular Age* Charlesa Taylora z roku 2007), wyraźnie sprzeciwiające się współistnieniu i współżyciu z religią. Postępuje ono różnymi ścieżkami: wskażemy dwie spośród tych bardziej subtelnych (otwarte ataki są, co jasne, łatwiejsze do zaobserwowania, zachodzą one jednak w ograniczonych obszarach).

Pierwsza to tzw. „apateizm”, czyli apatia religijna połączona z obojętnością moralną, dla której to, czy Bóg istnieje czy nie, jest zupełnie nieistotne, podobnie jak rozmyte, wzajemnie wymienne i całkowicie subiektywne są kategorie etyczne. Zostało to dobrze opisane przez Papieża Franciszka w *Evangelii Gaudium*: „W dominującej kulturze pierwsze miejsce zajmuje to, co zewnętrzne, bezpośrednie, widoczne, szybkie, powierzchowne i prowizoryczne. Pierwiastek realny ustępuje miejsca temu, co pozorne. (...) [występuje] inwazja wpływów należących do innych kultur, rozwiniętych gospodarczo, ale etycznie

osłabionych” (nr 62). Papież mówi również o drugiej ścieżce, łącząc ją z poprzednią: „Proces sekularyzacji zmierza do sprowadzania wiary do prywatnego i wewnętrznego kręgu. Ponadto, negując wszelką transcendencję, spowodował on wzrastającą deformację etyczną, osłabienie poczucia grzechu osobistego i społecznego oraz stopniowy wzrost relatywizmu, co powoduje ogólną dezorientację” (nr 64).

W praktyce, przyjmuje się koncepcję, że religijność jest wyłącznie duchowością wewnętrzną i osobistą, że stanowi ona rodzaj doświadczenia, które należy zamknąć w oparach kadzideł i blasku świec sakralnej przestrzeni świątyń, odizolowane od pulsującego na rynku życia. Owe dwa aspekty „nowego ateizmu” nie wyłączają, co jasne, obecności ateizmu bardziej konserwatywnego, wciąż wiążącego się z krytycznymi a nawet sarkastycznymi atakami (ze strony Hitchensa, Dawkinsa, Onfraya, Odifreddiego itd.), czy tzw. *Nones* – bezwyznaniowych, którzy sprzeciwiają się wszelkiej religijności, a przy tym, dość paradoksalnie, skłaniają się ku rytuałom pogańskim...

To tylko niektóre spostrzeżenia w ramach analizy zjawisk, stanowiące tego rodzaju wyzwania duszpasterskie i prowadzące ku zagadnieniom wagi ostatecznej, jak koncepcja „natury ludzkiej” oraz „prawdy” wraz z relatywną kwestią *gender*, albo jak problemy podnoszone przez ekologię i zrównoważony rozwój (zob. *Laudato si'*), na które młodzi ludzie są szczególnie wrażliwi, lub wpływ gospodarki zmiażdżonej przez rynki finansowe, które tworzą ogromne akumulacje kapitału, ale również ich „wirtualna” niestabilność, prowadząca do poważnych kryzysów społecznych, i, wynikająca z nich, plaga bezrobocia lub źle płatnego, niedostatecznego zatrudnienia. W związku z tym, szczególnie cenne wydaje się przesłanie encykliki *Fratelli tutti*. Wspomnijmy również o kwestiach konkretniejszych, jak zależność

między estetyką a kulturą, zwłaszcza wyłonienie się nowych języków w muzyce skierowanej do młodych, a także, w szerszym zakresie, więź łącząca sztukę z wiarą itd.

Jest jednak istotne, by pamiętać, że uwaga poświęcana zmianom paradygmatu społeczno-kulturalnego nie powinna przerodzić się w akt odrzucenia, ani ulec pokusie zamknięcia się w religijnej oazie, by w niej trwać na nostalgicznym wspomnianiu mitycznej przeszłości. Świat, w którym dziś żyjemy, pełen jest niepokoju i nieufności w stosunku do wiary, został jednak również obdarzony ogromem zasobów ludzkich i duchowych, nierzadko niesionych przez ludzi młodych: wystarczy wspomnieć o doświadczeniu solidarności, działalności charytatywnej, uniwersalizmie, pragnieniu wolności, triumfie nad wieloma chorobami, niezwykłym postępie naukowym, autentycznym świadectwie oczekiwany przez wielu, również niewierzących, od religii lub polityki itd. To rozdział niezwykle ważny, który jednak napisać należy równoległe do szkicowanego obecnie; rozdział, który wykracza już poza zakres wybranego przez nas ujęcia.

4. Dwie ścieżki konkretne: nauka i komunikacja informatyczna

Jak zapowiedzieliśmy, postaramy się teraz zawęzić bardzo rozległy i różnorodny horyzont przywoływany dotychczas, wprowadzając dwie trasy, które uznać możemy za kluczowe dla współczesnego świata, tj. naukę oraz komunikację. To dwie drogi, którymi szczególnie młodsze pokolenia kroczą pełne entuzjazmu, przekonane, że na nich właśnie odnajdą najpełniejsze odpowiedzi na wszystkie swoje oczekiwania.

Ostatecznie, chodzi o projekty fascynujące, chociaż wciąż znajdujemy się u ich zarania, zdolne dokonać rzeczywistych i prawdziwych rewolucji.

Rozpocniemy od trzech przykładów w ramach nieco może uproszczonego ekskursu w przestrzeń nauki. Po pierwsze, *genetyka* i odkrycie DNA wraz z jego elastycznością, a nawet możliwością jego modyfikacji, która odnotowała różnorodne wyniki: z jednej strony, rozwinęły się badania, mające na celu wyeliminowanie patologii; z drugiej jednak strony, wysuwa się hipotezy, dotyczące wykorzystania inżynierii genetycznej dla ulepszenia i zmienienia fenotypu ludzkiego, by w przyszłości móc skonstruować radykalnie odmieniony genom ludzki. To w tej ostatniej wizji otwiera się wciąż jeszcze mocno zagmatwana panorama trans- i post-humanizmu.

*Czy nowe ludzkie fenotypy
wciąż można będzie
klasyfikować jako należące do
gatunku homo sapiens?
Kwestie te nabierają statusu
palących w obszarze teologii
oraz etyki*

Owo manipulowanie DNA wytworzyło rozgałęziający się szereg różnorodnych pytań, wciąż jeszcze jedynie futurologicznych, począwszy od tego o samą podstawę gatunku ludzkiego:

czy owe nowe ludzkie fenotypy wciąż można będzie klasyfikować jako należące do gatunku *homo sapiens*? Kwestie te nabierają statusu palących w obszarze teologii oraz etyki: czy owe interwencje w samym sercu życia ludzkiego należałoby uznać za porównywalne, a zatem również możliwe do usprawiedliwienia przez wizję biblijną człowieka

jako namiestnika lub zastępcy, czy wreszcie „obrazu” Boga, czy też należałoby sklasyfikować je jako śmiertelny grzech pierworodny pokusy bycia „jak Bóg” w akcie adamowej *hybris*, osądzonej w rozdziale trzecim Księgi Rodzaju?

Drugim obszarem, w którym badania naukowe zdecydowanie posuwają się naprzód, jest *neuro nauka*. W tradycji platońsko-chrześcijańskiej umysł/dusza oraz mózg należą do planów odrębnych, pierwsze metafizycznego, drugie biochemicznego. Koncepcja arystotelejsko-chrześcijańska, choć uznaje substancjalną niezależność myśli od materii mózgu, dopuszcza, że ta ostatnia stanowi warunek instrumentalny dla prowadzenia aktywności umysłowej oraz duchowej. Model o charakterze bardziej „fizykalnym”, tak rozpowszechniony we współczesnym świecie w istocie, nawet opierając się na teorii ewolucji, nie cofa się przed radykalną redukcją umysłu oraz duszy do danych neuronalnych, skądinąd samych z siebie niezwykłych: nasz mózg, ważący 120–180 gram, obejmuje galaktykę ponad stu miliardów neuronów, równą liczbie gwiazd Drogi Mlecznej.

Wobec takiej złożoności, wystarczy nam podkreślenie, że i tutaj w polu widzenia znajduje się tożsamość człowieka, z całą pewnością posiadającą w mózgu-umyśle (o ile zakłada się ich związek) fundamentalne punkt węzłowy poprzez który, jeśli strukturalnie wpłynąć na ową rzeczywistość, wstąpić można na drogę redefinicji istnienia ludzkiego. Szereg problemów filozoficzno-teologiczno-etycznych nadmiernie nam się tu rozrasta: gdzie w ramach takiego podejścia umiejscowić wolną wolę, świadomość, wolność, odpowiedzialność, proces decyzję decyzyjny, balansowanie impulsów

zewnątrznych i wewnętrznych, interpretację uzyskanych informacji a przede wszystkim źródło myślenia, symbolizmu, religii, sztuki, a ostatecznie także – „ja”?

Nie naruszając ciągłości, myśl ta prowadzi do trzeciego równie niezwykłego i delikatnego przykładu – „maszyn myślących”, czyli *sztucznej inteligencji*. Na obecnym etapie tak zwana robotyka wytwarza coraz bardziej autonomiczne automaty. Jej wpływ na obszar medycyny, produkcji, funkcji menedżerskich oraz administracyjnych nie ulega wątpliwości. Jednak właśnie w owym ostatnim sektorze pojawiają się pytania o przyszłości pracy, pojmowanej w wizji klasycznej oraz biblijnej jako składnik samego człowieczeństwa („kultywowanie oraz strzeżenie” oraz „nadawanie imienia” bytom żywym i nieżywoym), którego brak prowadzić musi do nierównowagi społecznej i osobistej. Nierównowaga ta staje się ostrzejsza, gdy kształtuje się uprzywilejowana klasa konstruktorów, programistów i właścicieli maszyn tego rodzaju.

Pytania te stają się jeszcze bardziej naglące na gruncie antropologii, zważywszy, że już dziś niektóre maszyny posiadają znaczną umiejętność „przyswajania” mowy, w ten sposób autonomicznie formułując informacje. Pojawia się tu wreszcie jeszcze istotniejsze zagadnienie etyczne. Jakie wartości moralne zaprogramować można w algorytmach sterujących maszynami myślącymi w ich procesach decyzyjnych w obliczu scenariuszy, z którymi te mogą się zetknąć, i w kontakcie z którymi będą one musiały podejmować decyzje, mogące wpłynąć na życie istot ludzkich? Z niepokojem spogląda się szczególnie na tzw. „silną sztuczną inteligencję” (*artificial general intelligence* lub *Strong AI*), której systemy zaprogramowane są na potrzeby niezależności maszyny, aż do punktu samodzielnego

przeprowadzania przez nią badań i rozwijania zakresu działań, a zatem do osiągnięcia swego rodzaju „samoświadomości”. Dotychczas nienaruszalne wydawało się rozróżnienie między maszyną dysponującą sztuczną inteligencją a osobą ludzką, wedle twierdzenia amerykańskiego filozofa języka, Johna Searle’a (ur. 1932), który uważał, że komputery mogą opanować składnię, ale nie semantykę, czyli w istocie nie wiedzą, co robią. Jednakże zapowiedzi wspomnianej „silnej sztucznej inteligencji” – mającej być w stanie przekroczyć ową linię demarkacyjną wraz z nadejściem układów nie tylko myślących, ale wręcz samoświadomych – będą stanowić nowe rozdanie i wymagają przeprowadzenia nowych badań i postawienia pytań, a także pewnej dozy demitologizacji.

5. Infosfera

Drugi kierunek, w którym podążają współczesne kultura i społeczeństwo, jest tak istotny, że według niektórych już wyłonił się zeń nowy fenotyp człowieka. Chodzi tu o kwestię środków masowego przekazu. Precyzyjnie uchwycił owo zjawisko jeden z najwybitniejszych współczesnych „cyber” filozofów, Luciano Floridi z Uniwersytetu w Oxfordzie, w swej książce *The Fourth Revolution – How the infosphere is reshaping human reality* (2014). Po poprzednich wielkich, historycznych przemianach we współczesnej nauce, to znaczy trzech rewolucjach antropologicznych: kopernikańskiej, darwinowskiej oraz psychoanalitycznej, na scenę dziejów wstępuje rewolucja informatyczna, której udało się odmienić globalne współrzędne samej demokracji, nie mówiąc o kulturze.

Po historycznych przemianach we współczesnej nauce, to znaczy trzech rewolucjach antropologicznych: kopernikańskiej, darwinowskiej oraz psychoanalitycznej, na scenę dziejów wstępuje rewolucja informatyczna, której udało się odmienić globalne współrzędne samej demokracji, nie mówiąc o kulturze

Dziś nieco zdewaluowało się odwoływanie do pierwszych kroków poczynionych przez kanadyjskiego badacza, Marshalla McLuhana (1911–1980), w jego pierwotnych rozważaniach na temat napięcia między treścią a komunikacją, wraz z aforystycznym jego ujęciem tak nadużywanym, że z

czasem stało się wyświechtane: „medium jest przekazem”, przez co – jak ironizował sam kanadyjski uczoney w jednym z esejów zawartych w tomie *The Mechanical Bride* (1951) – „współczesnych wzorców elokwencji dostarczają już nie klasycy a agencje reklamowe”. Sprawy zaszły bowiem znacznie dalej. W istocie, najdonioślejszym znakiem zmian zachodzących w obrębie równowagi między treścią a komunikacją jest fakt, że obecnie komunikacja nie stanowi już *medium* podobnego do protezy, która wzmacnia funkcjonowanie naszych zmysłów, umożliwiając widzenie lub słyszenie na większe odległości (*tele-fon*, *tele-skop*, *tele-wizja*), ale stała się całym *środowiskiem*, globalnym i zbiorowym, atmosferą, którą nie sposób nie oddychać, nawet w przypadku tych, którzy łudzą się, że są w stanie jej unikać; chodzi oczywiście o „infosferę”.

I tak, we współczesnej komunikacji zarysowuje się nie tyle „przedłużenie nas samych”, jak chciał McLuhan (podtytuł jego eseju *Understanding Media* z roku 1964 brzmiał: *The Extension of Man*), ale przejście do nowej „kondycji ludzkiej”, nieznanego wzorca antropologicznego, którego cechy narzucane są przez ową wszechobecną rzeczywistość, której głównym sztandarem jest Internet. Podobnie było w przypadku Galileusza, który sądził, że przy pomocy swojego teleskopu zaledwie „poszerza” możliwości wzroku, a ostatecznie spowodował nie tylko rewolucję kosmologiczną, ale także epistemologiczną i antropologiczną, w wyniku której człowiek stracił swoje miejsce w centrum wszechświata („rewolucja kopernikańska”). Zatem znajdujemy się dziś w „uniwersum” różnym od „uniwersum” pierwotnego.

Zamieszkuje je wielu nowych, pełnoprawnych obywateli, którzy w roku 2001 określani zostali przez Marka Prensky’ego mianem *digital natives* – cyfrowych tubylców, w stosunku do których poprzednie pokolenia mogą aspirować co najwyżej do bycia „cyfrowymi migrantami”, niezdolnymi – jak to zwykle imigrantom bywa – do wyzbycia się dawnego akcentu. Wobec zanurzenia w tym nowym globalnym i powszechnym „środowisku”, jest rzeczą coraz trudniejszą i coraz bardziej bezcelową przyjmowanie poży apokaliptycznego odrzucenia. Jednocześnie należy zachować rozsądek i krytyczną wstrzeźliwość, by nie popaść w „informacyjną otyłość”, czyli całkowicie zintegrować się z systemem.

Nie należy więc popadać ani w nieosiągalny izolacjonizm, ani w radykalny krytycyzm. Natomiast konieczne jest zachowanie pewnej rezerwy. Na poziomie czysto językowym od razu zmierzyć się musimy

ze zjawiskiem równie problematycznym, co zasadniczym: niczym mieszkańcy biblijnego Babel, stajemy wobec ryzyka, że przestaniemy się rozumieć i stracimy zdolność dialogu, jako ofiary chorej komunikacji, nadmiernej zarówno ilościowo, jak i jakościowo, często padającej ofiarą przemocy, pełnej ogólników i stereotypów, przesady, wulgarności, a nawet fałszu. Dlatego też potrzebujemy kampanii *ekologii językowej*: prawdziwe „komunikowanie się”, jak sugeruje łaciński źródłosłów, polega na oddawaniu do dyspozycji drugiego (*cum*), pewnego *munus*, czyli „daru”, „misji”. Jest to zatem forma współdziałania w wartościach, zwierzeniach, różnorodnych treściach, uczuciach.

Ostatnie zastrzeżenie, wymagające zasygnalizowania, dotyczy innego zjawiska informatycznego, na pierwszy rzut oka pozytywnego, jakim jest wykładnicze *rozmnożenie* dostępnych *danych*. W istocie może ono bowiem prowadzić do agnostycznego relatywizmu, intelektualnej i moralnej anarchii, radykalnego zmniejszenia zdolności krytycznego wyboru. Wynikają stąd zaburzone hierarchie wartości, rozpad konstelacji prawd – sprowadzonych do gier zmiennych opinii w potężnym rezerwuarze pełnym informacji. W ten sposób niespodziewanie urzeczywistnia się zasada, sformułowana przez filozofa Thomasa Hobbes’a w jego słynnym *Lewiatanie* (1651): „Auctoritas non veritas facit legem”, to potężna i dominująca władza określa idee, myśl, wybory, zachowania, ale nie prawdę samą w sobie, prawdę obiektywną. Nową władzą staje się dominująca opinia publiczna – zdolna pozyskać największą przestrzeń i wykazać się największą skutecznością w owej potężnej masie przekazu informatycznego – która w ten właśnie sposób wytwarza swoje „prawdy”. Symbolem manowców, na które można zostać

sprowadzonym, jest triumf *fake news*, kłamstwa, które „otorbione”, podkreślane i rozpowszechniane w Internecie zyskuje nowe życie jako pseudo-obiektywna prawda.

Inna uwaga krytyczna wskazuje na degenerację dotyczącą elementu, który sam z siebie jest pozytywny. Pod przykrywką pozornej „demokratyzacji” komunikacji, pod *deregulacją* narzuconą przez informatyczną globalizację, która mogłaby stanowić zasadę pluralizmu, poniżej sygnalizowanej już wielości informacji, kryje się w istocie subtelna operacja *homologacji* oraz *kontroli*. Nieprzypadkowo sprawy sieci powierzane są zawsze w ręce magnatów lub „mega-korporacji”, czy też centrów władzy, które są w stanie skutecznie i zręcznie kierunkować, modelować, kształtować właściwe użycie (i użycie korzystne dla ich rynku oraz interesów) wytwarzanych treści i danych, skąd biorą się nowe wzorce zachowania i myślenia. Przykładem tego są niedawne przypadki związane z instrumentalnym, socjopolitycznym wykorzystaniem danych Facebook’a, czy też wywieranie zewnętrznego wpływu informatycznego na przebieg wyborów w danym kraju.

Ostatnie spostrzeżenie krytyczne dotyczy przyspieszenia oraz rozmnożenia kontaktów, wraz z ich jednoczesną redukcją do świata *wirtualnego*. Jak wspominaliśmy, można popaść w komunikację „zimną” i samotniczą, która szybko przybiera formy pełne niepokoju i perwersji. Z jednej strony znajduje się kupna intymność „*chat line*” albo Facebooka, w ramach której znaleźć się można w środowisku quasi-telewizyjnym, niczym w tak zwanych *reality show*; mamy tu do czynienia z wtargnięciem do subiektywnej świadomości, do wnętrza, do sfery prywatnej. Z drugiej strony, rezultatem mogą być wzmożone poczucie samotności, brak pojęcia o własnej głębi, szereg nieporozumień, wątpliwość tożsamości, utrata godności. Widzieliśmy, że

*Z pewnością nie jest postawą
chrześcijańską odcieleśnione
wycofanie się kogoś, kto
zamyka się w swym
antycznym świątku,
zadowolając się
przestrzeganiem dawnych
reguł i potępiając degenerację
dzisiejszych czasów*

gdy tylko
rozmnożyły się
komputery, a anteny
satelitarne zakwitły
na dachach domów,
ludzie pozamykali
się w środku i
opuścili rolety.
Paradoksalnie,
wejście do
rzeczywistości
wirtualnej i światów
medialnych okazało
się skutkować

oddzieleniem ludzi od siebie i śmiercią żywego i bezpośredniego dialogu „na wiosce”.

Wobec tak problematycznego pejzażu, silna może się okazać pokusa zniechęcenia i postawy zrezygowanej lub ustępliwej, wynikającej z przekonania o nieodwołalności tego rodzaju procesu, który musi ostatecznie wytworzyć nowy standard człowieczeństwa. Z pewnością nie jest postawą chrześcijańską odcieleśnione wycofanie się kogoś, kto zamyka się w swym antycznym świątku, zadowolając się przestrzeganiem dawnych reguł i potępiając degenerację dzisiejszych czasów. Zresztą, dla ludzi młodych to przecież *par excellence* ich własny świat, w którym się urodzili i w którym odnajdują swą swobodę.

Francuski filozof i socjolog Edgar Morin – choć dostrzegając, że nowe środki powstałe po to, by odróżnić rzeczywistość od manipulacji i prawdę od kłamstwa, jak fotografia, kino i telewizja, bywały

wielokrotnie używane po to, by wspierać iluzję, manipulację i kłamstwo – pokazał, wraz z wieloma innymi badaczami owych zjawisk, w jaki sposób nowa komunikacja może w ostatecznym rozrachunku prowadzić do rzeczywistości pełniejszej i bardziej złożonej, a przez to bardziej obfitej również po ludzku. To dlatego także na poziomie kościelnym często eksperymentujemy z przekazem oraz pracą duszpasterską za pośrednictwem nowych mediów.

Dlatego konieczna jest dalsza teologiczna i duszpasterska refleksja oraz praca nad komunikacją czasów Internetu i nad środkami, za pomocą których można angażować osoby w ewangeliczne objawienie. U podstaw znajduje się bowiem przekonanie, że Internet stanowi „domenę” o potężnym potencjale duchowym. Konieczne jest dalsze prowadzenie badań nad stworzeniem gramatyki komunikacji duszpasterskiej. W zadanie to muszą zostać włączeni „technicy” społeczeństwa cyfrowego, ale także pracownicy winnicy Pańskiej, podejmujący stały trud mierzenia się ze współczesnym profilem antropologicznym cyfrowych tubylców oraz nowego społeczeństwa *socjalnego*, a więc przede wszystkim ze światem ludzi młodych.

Nasze spojrzenie na konieczność, by Kościół poświęcał uwagę kulturze, kończymy stwierdzeniem nienagannego świadka, który przypomina o potrzebie łączenia humanizmu z technologią, a więc z wiary z kulturą współczesną. Chodzi o Steve’a Jobsa, założyciela Apple, zmarłego w roku 2011, który podczas swego słynnego wykładu dla studentów Harvardu w roku 2005 stwierdził: „Sama technologia nie wystarczy. Dopiero połączenie, splot techniki i sztuk wyzwolonych, nauki i humanizmu przynosi rezultaty, które sprawiają, że w sercu rodzi się pieśń”.

Kard. Gianfranco Ravasi

Z języka włoskiego przełożył Michał Szczurowski.

*

Comiesięczne otwarte wykłady Janopawłowe wygłaszane przez uczonych z całego świata są organizowane przez Instytut Kultury św. Jana Pawła II na wydziale Filozofii na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu – Angelicum w Rzymie, Rzymskiej Alma Mater Karola Wojtyły. W ramach tegorocznego cyklu swoje wykłady wygłosili: kard. Gianfranco Ravasi, prof. John Finnis, abp. Rowan Williams, prof. Marek A. Cichocki, prof. John Cavadini, prof. François Daguet OP, prof. Chantal Delsol, prof. Rémi Brague, prof. Renato Cristin, prof. Dariusz Gawin.

*

Instytut Kultury św. Jana Pawła II jest interdyscyplinarną instytucją naukowo-dydaktyczną powołaną na Wydziale Filozofii Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza z Akwinu (Angelicum) w Rzymie w stulecie urodzin Jana Pawła II. Misją Instytutu jest refleksja nad najważniejszymi problemami współczesnego Kościoła i świata inspirowana życiem i myślą św. Jana Pawła II. Celem Instytutu jest więc

nie tylko badanie dorobku Wielkiego Papieża, ale również myślenie wraz z nim o najważniejszych sprawach kultury duchowej, a więc np. solidarności, miłosierdziu, sztuce chrześcijańskiej, miejscu Kościoła we współczesnym świecie czy kryzysie duchowym Europy.

Fundacja Świętego Mikołaja jest współorganizatorem Instytutu Kultury Św. Jana Pawła II – instytucji finansowanej ze środków prywatnych darczyńców z Polski. Zapraszamy serdecznie do ich grona! >> <https://teologiapolityczna.pl/jp2>

JP2 Lectures (wykłady Janopawłowe) to całoroczny cykl interdyscyplinarnych wykładów z przedstawicielami świata nauki, którzy na nowo odczytują dorobek św. Jana Pawła II. Celem cyklu „JP2 Lectures” jest refleksja nad najważniejszymi problemami współczesnego Kościoła i świata biorąca za punkt odniesienia życie i myśl Jana Pawła II.

Informacje o wykładowcach cyklu „JP2 Lectures”:

► 19 października 2020 — *Dlaczego chrześcijaństwo potrzebuje kultury?*

Gianfranco Ravasi — *urodzony w 1942 r. Powołany na kardynała na konsystorzu w 2010 r. Przewodniczył Papieskiej Radzie ds. Kultury, Papieskiej Komisji Archeologii Sakralnej i Papieskiej Komisji ds.*

Dziedzictwa Kulturowego Kościoła. Bliski współpracownik papieży Benedykta XVI i Franciszka.

► 19 listopada 2020 — *John Paul II and the Fundamentals of Ethics*

John Finnis — urodzony w 1940 r. Australijski prawnik, filozof i uczyony. Profesor prawa na Uniwersytecie Notre Dame du Lac w Indianie i profesor emeritus na Uniwersytecie Oksfordzkim. Autor przełomowego traktatu *Natural Law and Natural Rights* (1980), wprowadzającego nowe spojrzenie na problematykę prawa naturalnego i po dziś dzień pozostaje głównym dziełem w myśli neo-naturalistycznej. Adwokat Gray's Inn w latach 1979-2010. Mianowany honorowym Radcą Królowej w 2017 r.

► 16 grudnia 2020 — *Faith on modern Aeropagus*

Rowan Williams — urodzony w Swansea w Walii w 1950 r. Anglikański biskup, uczyony, teolog i poeta. Master Magdalene College w Cambridge oraz profesor honoris causa na Wydziale Współczesnej Myśli Chrześcijańskiej na University of Cambridge. Ukończył teologię w Christ's College w Cambridge i uzyskał tytuł doktora filozofii w 1975 roku w Wadham College w Oksfordzie. Był arcybiskupem Walii w latach 2000-2002 i arcybiskupem Canterbury w latach 2002-2012. Mianowany jako life peer w Izbie Lordów w 2013 roku, pełnił tę funkcję jako baron Williams z Oystermouth od 2013 roku do przejścia na emeryturę 31 sierpnia 2020 roku.

► 21 stycznia 2021 — *European Identity. North and South: the main line of divide*

Marek A. Cichocki — urodzony w Warszawie w 1966 roku. Profesor Kolegium Europejskiego w Natolinie, współtwórca „Teologii Politycznej” i redaktor naczelny „Nowej Europy, Przeglądu Natolińskiego”. Doktorat oraz habilitację z filozofii obronił na Polskiej Akademii Nauk w 2013r.. W latach 2000-2003 był dyrektorem programowym Centrum Stosunków Międzynarodowych w Warszawie. Był także doradcą nieżyjącego już Prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego. Autor znanych i nagradzanych książek: „Porwanie Europy” (2004) oraz „Północ i południe, eseje o polskiej kulturze i historii” (2018).

► 26 lutego 2021 — *The Church in crisis*

John Cavadini — University of Notre Dame

► 24 marca 2021 — *Political Theology from St. Thomas Aquinas to John Paul II and Benedict XVI*

François Daguet OP — Académie Française / Catholic Institute of Toulouse

► 15 kwietnia 2021 — *The end of Christiendom*

Chantal Delsol — filozof, pisarka i profesor filozofii politycznej. Jako absolwentka Filozofii i Historii Sztuki Uniwersytetu w Lyonie uzyskała w 1982 roku tytuł doktora (es lettres) filozofii na Sorbonie pod kierunkiem Juliena Freunda. W 1992 została profesorem na Uniwersytecie Marne-le-Vallée. Członek Akademii Francuskiej. Laureatka wielu nagród, m.in. Nagrody Akademii Nauk Etycznych i Politycznych (1993,2002) Nagrody Mousquetaire (1996) oraz Nagrody Akademii Francuskiej (2001).

► 18 maja 2021 — *Meaning of Art in Christianity in Modern World*

Rémi Brague — włoski filozof, profesor filozofii na Uniwersytecie w Trieście. W latach 2003-2006 był dyrektorem Instytutu Kultury Włoskiej w Berlinie. Jego badania koncentrują się na: filozofii Leibniza, filozofii kultury, fenomenologii i hermeneutyce. Opublikował książki: *Europa al plurale. Filosofia e politica per l'unità europea* (1997), *La rinascita dell'Europa. Husserl e il destino dell'Occidente* (2001), *Technologien und Lebenswelten* (redakcja wraz z: G. Abel, W. Högrefe, A. Przyłębski; 2006), *Apologia dell'ego. Per una fenomenologia dell'identità* (2011), *I padroni del caos* (2018).

► 20 maja 2021 — *Formal Europe and vital Europe. Tradition as the ground of the identity*

Renato Cristin — University of Trieste

► 10 czerwca 2021 — *Phenomenon of Solidarity*

Dariusz Gawin — urodzony w Warszawie w 1964 r. Historyk idei, publicysta. Wicedyrektor Muzeum Powstania Warszawskiego, szef Instytutu Starzyńskiego. Kierownik Zakładu Społeczeństwa Obywatelskiego w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Autor m.in. książki „Polska: wieczny romans” za którą otrzymał nagrodę Andrzeja Kijowskiego.

*

[KLIKNIJ i dołącz do grona fundatorów Instytutu Kultury Św. Jana Pawła II w Rzymie](#)

[Myśląc z Janem Pawłem II. Relacja z inauguracji Instytutu Kultury św. Jana Pawła II w Rzymie](#)

[List Papieża Franciszka na inaugurację Instytutu Kultury św. Jana Pawła II w Rzymie](#)

[Myśl Jana Pawła II jest zbyt ważna, by zamknąć ją w muzeum. Przemówienie Dariusza Karłowicza na inauguracji Instytutu Kultury św. Jana Pawła II](#)

[Otwieramy „akademicki pomnik” dla św. Jana Pawła II. Rozmowa z rektorem Angelicum o. Michałem Paluchem OP](#)

Kard. Stanisław Ryłko: Instytut Kultury to bijące serce Uniwersytetu

O. Serge-Thomas Bonino OP: W duchu żywego tomizmu

Dariusz Karłowicz zaprasza do wspólnego budowania Instytutu Kultury
Św. Jana Pawła II

Start JP2 Studies, wykład Lorda Alderdice'a i wystawa fotografii Adama
Bujaka

Celem cyklu „JP2 Lectures” jest refleksja nad najważniejszymi problemami współczesnego Kościoła i świata biorąca za punkt odniesienia życie i myśl Jana Pawła II. Zapraszamy na kolejne wykłady z cyklu „JP2 Lectures”:

- ▶ **Prof. John Finnis** (University of Oxford / University of Notre Dame)
– John Paul II and the Fundamentals of Ethics (19.11.2020)

- ▶ **Abp. Rowan Williams** (University of Cambridge) – Faith on modern
Aeropagus (16.12.2020)

► **Prof. Marek A. Cichocki** (College of Europe / Natolin European Center) – European Identity. North and South: the main line of divide (21.01.2021)

► **Prof. John Cavadini** (University of Notre Dame) –The Church in crisis (26.02.2021)

► **Prof. François Daguet OP** (Académie Française / Catholic Institute of Toulouse) – Political Theology from St. Thomas Aquinas to John Paul II and Benedict XVI (24.03.2021)

► **Prof. Chantal Delsol** (Académie Française / University of Marne-le-Vallée) – The end of Christiendom (15.04.2021)

► **Prof. Rémi Brague** (Université de Paris) – (18.05.2021) – Meaning of Art in Christianity in Modern World

► **Prof. Renato Cristin** (University of Trieste) – Formal Europe and vital Europe. Tradition as the ground of the identity (20.05.2021)

► **Prof. Dariusz Gawin** (Polska Akademia Nauk) – Phenomenon of Solidarity (10.06.2021)

Wszystkie wykłady z cyklu „JP2 Lectures” będą dostępne w sieci w polskiej i angielskiej wersji językowej.

