

O. ASHENAFI YONAS ABEBE

አሸናፊ ዮናስ አበበ

PERSONALISTYCZNA
TEOLOGIA KULTURY



PERSONALISTYCZNA
TEOLOGIA KULTURY

O. ASHENAFI YONAS ABEBE

PERSONALISTYCZNA TEOLOGIA KULTURY



Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu
Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa 2022

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2022

Recenzenci:

ks. prof. dr hab. Jarosław Różański

ks. dr hab. Robert Skrzypczak

Redakcja:

Magdalena Butkiewicz

Celina Hermanowicz

Projekt typograficzny, skład i łamanie:

Renata Witkowska

Projekt okładki:

Krzysztof Kopia

e-ISBN 978-83-8281-099-8



Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. 22 561-89-23

e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl

www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
ROZDZIAŁ I	
PERSONALIZM UNIWERSALISTYCZNY CZESŁAWA STANISŁAWA BARTNIKA	15
1.1. Rozumienie osoby według Czesława Stanisława Bartnika . .	24
1.1.1. Terminologia.	24
1.1.2. <i>Aliquis subsistens ut ego in natura rerum</i>	31
1.1.3. Osoba w aspekcie synchroniczno-diachronicznym . .	36
1.2. Relacyjna koncepcja osoby	42
1.3. Transcendentalia	45
1.3.1. Agapetologia personalistyczna	46
1.3.2. <i>Kalonika</i> personalistyczna	55
1.3.3. <i>Aletheia</i> personalistyczna	62
ROZDZIAŁ II	
KULTUROLOGIA CZESŁAWA STANISŁAWA BARTNIKA	70
2.1. Geneza pojęcia „kultura”	70
2.1.1. Arystokratyczna koncepcja kultury	81
2.1.2. Antropologiczna koncepcja kultury	85
2.1.3. Soborowa koncepcja kultury	88
2.1.4. Dynamiczna koncepcja kultury	93
2.1.5. Personalistyczna koncepcja kultury	94
2.2. Kultura a osoba (<i>cultura pro persona</i>).	98
2.3. Agatos kultury i agatos religii w tajemnicy osoby.	102
2.4. Zarys teologii kultury	107

2.4.1. Główne idee	110
2.4.2. „Soteryjny” wymiary teologii kultury	114
2.4.3. Osoba jako klucz do rozumienia i interpretowania kultu- rologii.	117
 ROZDZIAŁ III	
PERSONALISTYCZNA INKULTURACJA JAKO PODSTAWA PLURALIZMU TEOLOGII KULTURY	120
3.1. <i>In mysterium Verbi mysterium hominis</i> (Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego).	121
3.2. Uniwersalny wymiar Ewangelii i kultury	129
3.3. Personalizm jako klucz do zrozumienia pluralizmu teologii kul- tury	135
3.3.1. Od bagatelizowania do uznania różnorodności kulturo- wej	137
3.3.2. Od wielokulturowości do międzykulturowości	139
3.3.3. Od adaptacji i akomodacji do personalistycznej inkulturacji	141
3.3.3.1. „Ukulturowienie” osoby przed inkulturacją wiary.	148
3.3.3.2. Podstawy teologiczne personalistycznej inkulturacji	153
3.3.4. Od „westernalizacji” Ewangelii do wolności badań <i>semina Verbi</i> w kulturach	154
 ROZDZIAŁ IV	
PERSONALISTYCZNA EWANGELIZACJA (OSOBA JAKO PODMIOT EWANGELIZACJI)	162
4.1. Ewangelizacja osoby przed inkulturacją wiary	165
4.2. Osoba Jezusa Chrystusa centrum misji i życia Kościoła	170
4.3. Osobowy wymiar Królestwa Bożego	171
4.4. Kerygmatyczne odczytywanie Królestwa Bożego.	174
4.5. Kościół wyruszający w drogę	177
4.6. Interioryzowanie wiary: owoc autentycznej ewangelizacji i in- kulturacji	179
 ZAKOŃCZENIE.	 184
 WYKAZ SKRÓTÓW	 199

BIBLIOGRAFIA	201
1. Źródła	201
a. Podstawowe	201
b. Drugorzędne	201
2. Dokumenty Magisterium Kościoła	202
a. Dokumenty soborowe	202
b. Dokumenty Papieskiej Komisji ds. Kultury	202
c. Encykliki	202
d. Adhortacje	203
e. Przemówienia	203
3. Opracowania	204
4. Literatura pomocnicza	206
ANEKS 1	210
ANEKS 2	212
ANEKS 3	215

WSTĘP

Według Soboru Watykańskiego II warunki życia człowieka współczesnego uległy tak głębokim przemianom pod względem społecznym i kulturowym, że można mówić o „nowej epoce historii ludzkiej” (KDK 54). Zdaniem Jana Pawła II pierwszorzędnym podmiotem kultury jest osoba ludzka i zasadniczym zadaniem kultury jest „stawanie się człowieka coraz bardziej człowiekiem” (por. UNESCO, 1980). Książd prof. Czesław Stanisław Bartnik, twórca systemu personalizmu uniwersalistycznego, reprezentuje personalistyczną koncepcję kultury. Według niego kultura jest dynamiczną relacją człowieka jako osoby względem siebie i świata, która polega na kontynuacji Bożego dzieła stworzenia i aktywnej współpracy z Bogiem Stwórcą i Zbawcą.

Rozdźwięk między wiarą a kulturą stanowi tragedię naszej epoki – jak stwierdzał Paweł VI w *Evangelii nuntiandi*. Stąd potrzeba teologii kultury, która określa niezbędny dialog między wiarą i kulturą. Powołując do życia Papieską Radę ds. Kultury, Jan Paweł II stwierdził, że synteza kultury i wiary jest wymogiem nie tylko kultury, lecz także wiary, bowiem „wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną i nie przeżywą wiernie” (*Wiara i kultura*, Rzym 1988). Zdaniem ks. Bartnika istnieje ścisły związek między antropologią, teologią i kulturologią (por. rozdział II). Teologia kultury zatem ma poszukiwać i przekazywać wartości personalistyczne (prawdę, dobro, piękno, świętość) obecne, w świetle Objawienia, w każdej osobie ludzkiej i w każdej kulturze.

Na czym zatem polega personalistyczna koncepcja teologii kultury według Czesława Stanisława Bartnika? Oto zasadniczy problem badawczy niniejszej dysertacji. Wiążą się z nim takie zagadnienia, jak rozumienie osoby i kultury w dziełach ks. prof. Bartnika, *novum* personalizmu uniwersalistycznego, kulturologia, inspiracje personalizmu uniwersalistycznego oraz teologii kultury w procesie ewangelizacji i inkulturacji, personalizm wobec pluralizmu teologii kultury. Obok powyższych zagadnień, podjętych w niniejszej pracy, pojawia się też pytanie praktyczne: czy personalistyczna koncepcja teologii kultury stanowi odpowiedź na aktualny problem pastoralny Kościoła, jakim jest ewangelizacja pośród różnych kultur?

Problem personalistycznej koncepcji teologii kultury jest właściwie nowy, chociaż swymi korzeniami sięga do doświadczenia Kościoła, zwłaszcza na Soborze Watykańskim II, i badań teologów kultury. Problem ten był tam jednak ukryty, jakby w załączku, dlatego zasługą ks. Bartnika jest wydobycie go poprzez opracowanie teologii kultury pod kątem personalizmu uniwersalistycznego.

Niniejsza rozprawa wykorzystuje najważniejsze teksty autorstwa ks. Czesława Bartnika, zwłaszcza podstawowe, dotyczące personalizmu uniwersalistycznego, kulturologii i teologii kultury: *Personalizm* (Lublin 1995, 2013; Warszawa 2000), *Szkice do systemu personalizmu* (Lublin 2006), *Osoba i personalizm* (Lublin 2012), *Personalizm uniwersalistyczny* („Personalizm” 2002, nr 2, s. 53-62), *Chrześcijaństwo personalistyczne* (Lublin 2003) oraz *Teologia kultury* (Lublin 1999), *Kultura i świat osoby* (Lublin 1999), *Historiologia w kulturach starożytnych* (Lublin 2000), *Osoba i historia* (Lublin 2001). Ponadto praca korzysta ze źródeł drugorzędnych, jak: *Chrystus jako sens historii* (Wrocław 1987), *Historia ludzka i Chrystus* (Katowice 1987), *Dogmatyka katolicka* (t. I i II, Lublin 1999 – 2003), *Istota chrześcijaństwa* (Lublin 2004).

Korzystałem ze źródeł w języku oryginalnym, co dla mnie, jako Etiopczyka, było wielkim wyzwaniem (w szczególności liczne

neologizmy Autora, których próbę odczytania zawarłem w Aneksie 2.), a zarazem ubogaceniem i inspiracją twórczą w nowości personalistycznej teologii kultury. Język bowiem jest nośnikiem wartości kulturowych, historii, tożsamości narodowej i ogólnoludzkiej. W języku obecna jest, zdaniem Autora, osoba ludzka (*Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994). Prześledziłem chronologicznie również działalność naukową Czesława Bartnika dotyczącą personalizmu uniwersalistycznego, kulturologii i teologii kultury, co zostało zawarte w Aneksie 3. Nie wykorzystałem wszystkich pozycji Autora z uwagi na wielki dorobek naukowy i dostęp głównie w języku polskim.

W tym miejscu pragnę wyrazić wdzięczność ks. prof. Czesławowi Stanisławowi Bartnikowi, który przyjął mnie osobiście w maju 2014 roku i dzięki swojej erudycji i twórczym przemyśleniom udzielił mi trzygodzinnej konsultacji w postaci wykładu dotyczącego sposobu rozumienia przez niego personalizmu uniwersalistycznego i teologii kultury. To osobowe, bezpośrednie spotkanie twarzą w twarz z Autorem stanowi również szczególne źródło tej pracy.

Oprócz pierwszorzędnych i drugorzędnych źródeł korzystałem w przygotowywaniu rozprawy z dokumentów Magisterium Kościoła. Do najważniejszego nauczania *Magisterium Ecclesiae* dotyczącego godności osoby i teologii kultury należą dokumenty Soboru Watykańskiego II oraz kompendium wydane przez Papieską Radę ds. Kultury i zatytułowane: *Fede e Cultura. Antologia di testi del Magistero Pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II* (Vaticano 2003). Ostatni dokument wskazał ks. Tomasz Trafny, sekretarz tej Rady, uczeń ks. Bartnika, który okazał mi nieocenioną pomoc, trzykrotnie udzielając konsultacji: po raz pierwszy w *Pontificium Concilium de Cultura* w Watykanie (marzec 2016), po raz drugi w Kazimierzu nad Wisłą (czerwiec 2016) i po raz trzeci w Watykanie (luty 2017). Konsultacje te, które miały charakter naukowy, pozwoliły mi głębiej zrozumieć personalistyczną teologię kultury Czesława Bartnika i zarazem

zapoznały mnie z aktualnymi opracowaniami dotyczącymi relacji wiary i kultury w kontekście pluralizmu kulturowego. To pozwoliło mi ukazać próbę własnej koncepcji personalistycznej inkulturacji, inspirowanej dziełami ks. prof. Bartnika, jako podstawy pluralizmu teologii kultury oraz personalistycznej ewangelizacji, w której ewangelizacja osoby ma prymat przed inkulturacją wiary. Ważnymi dokumentami Kościoła dostępnymi w języku polskim są zbiory tekstów i wypowiedzi Jana Pawła II, m.in. *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie* (red. M. Radwan, Rzym 1988) i *Poznać człowieka w Chrystusie* (Częstochowa 1983) oraz *Teologia kultury*.

Nie istnieje jednolite opracowanie zagadnienia podejmowanego w niniejszej dysertacji. Ogólnie można stwierdzić, że opracowania personalistycznej teologii kultury według Czesława Bartnika występują bardzo fragmentarycznie. Dlatego praca ta wyznacza sobie nowatorskie podejście do zagadnienia, a tematy w niej zawarte podejmowane są głównie na podstawie oryginalnych źródeł. Jednak korzystałem również z opracowań, które podejmowały zagadnienia takie jak rozumienie osoby, personalistyczna koncepcja kultury, inkulturacja wiary i ewangelizacja kultury. Do głównych opracowań należało dwutomowe dzieło *In Persona Christi. Księga na 80-lecie Profesora Czesława S. Bartnika* (t. I i II, Lublin 2009) pod redakcją ks. prof. Krzysztofa Góździa oraz rozprawy doktorskie, m.in. Ryszarda Kozłowskiego, *Koncepcja osoby w pismach Czesława Stanisława Bartnika* (Poznań 2002); Roberta Mikołaja Rynkowskiego, *Teologia osoby w ujęciu Czesława S. Bartnika* (Warszawa 2004) i Pawła Rokickiego, *Wiara i kultura jako fundamenty duchowego zjednoczenia Europy w ujęciu Czesława S. Bartnika* (Warszawa 2004), a także praca magisterska Tomasza Łozowskiego, *Personalistyczna wizja kultury według Czesława S. Bartnika* (Lublin 2004).

Spośród opracowań bibliograficznych dorobku Czesława Bartnika cenny okazał się katalog bibliograficzny Mirosława Kowalczyka,

Działalność naukowa i pisarska Czesława S. Bartnika (Lublin 2009). Dużą pomocą w przygotowaniu rozprawy były też dla mnie książki: Krzysztofa Guzowskiego i Grzegorza Bartha, *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika* (Lublin 2016); Stanisława Kowalczyka, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły* (Lublin 2010); Witolda Kaweckiego, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę* (Warszawa 2006); Feliksa Wojciecha Bednarskiego, *Teologia kultury* (Kraków 2000); Jarosława Różańskiego, *Wokół koncepcji inkulturacji* (Warszawa 2008); Kazimierza Misiaszka, *Katecheza i kultura*, w: *Wybrane zagadnienia z katechetyki* pod redakcją Jana Stali (Tarnów 2003); Roberta Skrzypczaka, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień* (Warszawa 2011); Michaela Gallaghery, *Fede e Cultura: un rapporto cruciale e conflittuale* (Cisinello Balsamo 1999) i Josepha Gremilliona, *The Church and Culture since Vatican II* (Paris 1985). Ogólnie jednak trzeba stwierdzić, że praca musiała wytyczać sobie oryginalny szlak i główną pomocą były dla mnie seminaria naukowe w Katedrze Personalizmu Chrześcijańskiego na Wydziale Teologicznym UKSW prowadzone przez ks. prof. Bogumiła Gackę, MIC.

W pracy stosuję metodę personalistyczną, lingwistyczną i komparatywną. Metoda personalistyczna została przedstawiona przez Czesława Bartnika w *Metodologii teologicznej* (Lublin 1998). Polega ona na odniesieniu całej rzeczywistości, zarówno Niestworzonej, jak i stworzonej, do osoby, która stanowi klucz do rzeczywistości (Borden Parker Bowne, ojciec personalizmu amerykańskiego). Według Johna Henry'ego Newmana *the method of personation* opiera się na głębokim doświadczeniu własnej osoby i poprzez nią na doświadczeniu Osobowego Boga i innych osób oraz całego wszechświata. Zatem metoda personalistyczna opiera się na doświadczeniu istnienia własnej osoby, które jest podstawą doświadczenia istnienia Boga i stworzenia (Absolutnego Bytu Osobowego i bytów stworzonych). Według ks. prof. Bartnika osoba jest paradygmatem

metodologicznym, bowiem osoba ludzka na mocy swej struktury jest sednem rzeczywistości i zarazem fundamentalną metodą (*Metodologia teologiczna*, s. 476). Osoba bowiem jest najpierwszym i najwyższym bytem w sensie treści, głębi i celu, mieści w sobie strukturę bytu w ogóle, rekapitułuje go w sobie i określa sposób poznawania, czyli postępowania wobec rzeczywistości. Metoda personalistyczna także pozwala umieścić w samym centrum ewangelizacji, katechezy oraz w centrum życia człowieka rzeczywistość Osoby Jezusa Chrystusa, światło Ewangelii oraz prawdę o człowieku i społeczeństwie. W metodzie personalistycznej istotne są trzy elementy: realność osoby jako korony rzeczywistości; realność znaków, które wyrażają, komunikują osobę i realność relacji osób jako *communio personarum* (Karol Wojtyła – Jan Paweł II).

Metoda lingwistyczna polega na analizowaniu znaczeń używanych terminów, ich genezy, porównywaniu z innymi językami. Metoda ta jest związana z hermeneutyką personalistyczną, która bada znaczenia słów (semantyka) w odniesieniu do osoby, zwłaszcza w teologii – do Osób Boskich. Wobec różnorodności religii i ich tajemnicy oraz pluralizmu kultur metoda lingwistyczna pozwala dotrzeć w postawie pokory do rzeczywistości, która ukazuje się jako jedność w różnorodności.

Metoda komparatywna stanowi próbę porównywania różnych elementów w wielorakich kulturach i wyciągania wniosków na podstawie porównań. Jest ona szczególnie przydatna w religiologii i kulturologii oraz w teologii kultury. Metoda komparatywna ma charakter dialogu, który zawsze ma wymiar personalistyczny, jak pisał Jan Paweł II w Encyklice *Un unum sint* (1995).

Rozprawa składa się z czterech rozdziałów. Rozdział pierwszy, zatytułowany *Personalizm uniwersalistyczny Czesława Stanisława Bartnika*, zawiera trzy paragrafy, które ukazują rozumienie osoby, relacyjną koncepcję osoby i transcendentalia w ujęciu ks. Bartnika,

czyli agapetologię, *kalonikę* i *aletheię* personalistyczną. W rozdziale drugim badam kulturologię ks. Bartnika w czterech paragrafach, które zawierają genezę pojęcia kultura (personalistyczną koncepcję kultury), odniesienie kultury do osoby, *agatos* kultury i *agatos* religii w tajemnicy osoby, wreszcie zarys teologii kultury według Autora. Rozdział trzeci, ukazujący koncepcję własną personalistycznej inkulturacji jako podstawy pluralizmu teologii kultury, zawiera trzy paragrafy omawiające *in mysterium Verbi mysterium hominis*, uniwersalny wymiar Ewangelii i kultury oraz osobę jako podmiot inkulturacji w świetle szczegółowych zagadnień personalistycznej teologii kultury. Wreszcie rozdział czwarty prezentuje personalistyczną ewangelizację (osoba jako podmiot ewangelizacji) w sześciu paragrafach: ewangelizacja osoby przed inkulturacją wiary, Osoba Jezusa Chrystusa jako centrum misji i życia Kościoła, osobowy wymiar Królestwa Bożego, Kościół wyruszający w drogę oraz interioryzowanie wiary jako owoc autentycznej ewangelizacji oraz inkulturacji. Wobec braku w dziełach ks. Bartnika wystarczającej analizy zagadnień poruszanych w dwóch ostatnich rozdziałach, podczas ich przygotowania korzystałem głównie z dokumentów soborowych, posoborowych oraz z posynodalnych adhortacji apostołskich Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka.

„Uczę się ciebie, człowieku
powoli się uczę, powoli
od tego uczenia trudnego
raduje się serce i boli”

(Jerzy Liebert)

ROZDZIAŁ I

PERSONALIZM UNIWERSALISTYCZNY

CZESŁAWA STANISŁAWA BARTNIKA

Według ks. prof. Czesława Stanisława Bartnika personalizm jako system naukowy jest dość młody, a jego korzenie sięgają głęboko w historię, kulturę i w dzieła ludzkości. Pierwsze idee personalizmu pojawiły się już w pismach myślicieli grecko-rzymskiego antyku i chrześcijańskiego średniowiecza. Począwszy od antycznego Anaksagorasa (500-430 przed Chr.), Sokratesa (469-399 przed Chr.), Platona (427-347 przed Chr.) i Arystotelesa (384-322 przed Chr.), poprzez Boecjusza (480-524) z jego słynną definicją osoby¹, św. Augustyna (354-430) wyrażającego personalizm w swoich *Wyznaniach* i w *De Trinitate*, św. Bonawenturę aż do św. Tomasza z Akwinu (1225-1274), którzy wydobyli personalistyczną interpretację Arystotelesa, uwydatniając w ten sposób szczególnie geniusz wschodniej i zachodniej kultury².

¹ Por. A.M. Boethius, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium* (Roma, 512) III. 4-5: *personae est definitio naturae rationalis individua substantia*, zob. *Traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, *Osoba jest poszczególną substancją natury rozumnej*, Poznań 1926, s. 229.

² Por. B. Gacka, *Człowiek jest osobą*, w: *Ecce homo*. IV Forum Malarstwa Polskiego, Lesko 2004, zeszyt nr 5, Fundacja Malarstwa Polskiego, Toruń 2005, s. 9-11; C.S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, Lublin 2011, s. 9-15.

Bogumił Gacka, założyciel pierwszej na świecie Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego na UKSW w Warszawie, w swoich różnorodnych badaniach naukowych dotyczących personalizmu ukazał niektóre zasady personalistyczne obecne u Immanuela Kanta (1724-1804), Gottfrieda Leibniza (1646-1716) i Georga Barkeleya (1685-1753), jak również u francuskich filozofów – przede wszystkim u Rene Kartezjusza (1596-1650), Maine de Birana (1766-1824), Felixa Ravaissona (1813-1900), Gabriela Marcela, Henriego L. Bergsona (1859-1941), Emmanuela Mouniera, Jacquesa Maritaina (1882-1973) i u innych³.

W opracowaniu Walta Whitmana zatytuowanym *Demokracja i personalizm* ks. prof. Bogumił Gacka zauważył, że „personalści amerykańscy”⁴ twierdzą, iż personalizm jest szczególnym, a jednocześnie oryginalnym kierunkiem w filozofii, teologii i etyce społecznej, które leżą u podstaw amerykańskiej demokracji. Walt Whitman (1819-1892), najślynniejszy poeta amerykański, użył po raz pierwszy terminu „personalizm amerykański” w swoim eseju pt. *Personalizm*, który ukazał się w miesięczniku „The Galaxy” w maju 1868 roku⁵.

Friedrich D. Schleiermacher terminu „personalizm” (*der Personalismus*) użył najwcześniej, a miało to miejsce w dziele *über die Religion* w 1799 roku, na oznaczenie Boga Osobowego przeciwko panteizmowi apersonalnemu. I wreszcie Charles B. Renouvier opublikował pierwszą książkę pt. *Le Personnalisme* (1903 r.), używając terminu „personalizm” na oznaczenie systemu humanistyczno-moralnego wywodzącego się z kantyizmu. Wybitny niemiecki psycholog William Stern (1871-1939)

³ Tamże.

⁴ B.P. Bowne, E.S. Brightman, R.T. Flewelling, A.K. Knudson, P.A. Bertocci, G.H. Howison, M.L. King jr., C.S. Robb, W.G. Muelder i inni; por. B. Gacka, *Bibliography of American Personalism*, Lublin 1994; tenże, *American Personalism*, Lublin 1995.

⁵ Por. W. Whitman, *Demokracja i personalizm*, przekład i opracowanie B. Gacka, Lublin 1994, s. 5-7.

opublikował książkę *Osoba i rzecz* w Lipsku w latach 1906-1923 (3 tomy), podkreślając wymiar psychologiczny personalizmu. Potem zaś Max Scheler (1874-1928) zasłynął swoim personalizmem etycznym.

W opinii profesorów Aandrzeja Półtawskiego i Bogumiła Gacki cały dorobek filozoficzny i teologiczny (personalizm fenomenologiczny i relacyjny) Edyty Stein jest związany z rzeczywistością osoby i dotyczy rozumienia Osoby Boskiej, osoby anielskiej i osoby ludzkiej⁶.

Wielu personalistów polskich uważa, że w Polsce personalizm był od początku jednym z głównych ukierunkowań myśli rodzimej, choć bardzo długo nie był dostatecznie precyzowany naukowo. Stanisław Kowalczyk wymienia wielu zwolenników personalizmu na terenie Polski, którzy wywodzą się z kręgów filozofów, teologów, pedagogów, etyków oraz działaczy społeczno-politycznych⁷. Jednak ogromne zasługi dla rozwoju polskiego personalizmu filozoficznego, teologicznego oraz etycznego mieli Karol Wojtyła – pisał o tym nurcie w swej książce *Osoba i czyn*⁸, Józef Pastuszka, kard. Stefan Wyszyński, Wincenty Granat – autor pozycji *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*⁹ oraz Czesław Stanisław Bartnik, który tworzy personalizm oryginalny¹⁰ i ostatecznie określony przez niego jako personalizm uniwersalistyczny.

⁶ Por. św. Teresa Benedykta od Krzyża (E. Stein), *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*, tłum. I. Adamska, Kraków 2005; A. Półtawski, *Personalizm fenomenologiczny: Edith Stein i Karol Wojtyła*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXIII (1995), z. 1, s. 33-44.

⁷ Por. S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 10-30.

⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

⁹ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985. Zdaniem ks. Granata źródłem dla personalizmu jest łaciński termin *persona* z całą jego tradycją rzymską, rzymsko-łacińską, a następnie chrześcijańską, choć personalizm obejmuje zarówno myśl chrześcijańską, jak i niechrześcijańską.

¹⁰ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 189.

W książce *Osoba i czyn*, która powstała w klimacie personalistycznej myśli Soboru Watykańskiego II, kard. Karol Wojtyła, przyszedł papież Jan Paweł II, z całą mocą stwierdza, że personalizm ma kapitalne znaczenie dla teologii i jakby nakreśla przyszłe zadanie dla teologów:

» podejmując pracę nad zagadnieniem osoby, autor zdaje sobie sprawę z tego, że filozoficzne zagadnienie posiada równocześnie kapitalne znaczenie dla teologii. Poprzestajemy na stwierdzeniu tego – co w tej chwili jest jedynie właściwe i jedynie możliwe. Znaczenie problematyki personalistycznej w teologii – to zagadnienie olbrzymie. W studium niniejszym świadomie nie zamierzamy w żadnym miejscu przekroczyć progu tego zagadnienia. Może będzie można kiedyś i to uczynić po gruntownym przygotowaniu. W takim razie studium niniejsze może też służyć jako przygotowanie myśli do podjęcia problematyki personalistycznej na gruncie teologii¹¹.

Czesław Bartnik w swoim *Pamiętniku duchowym* w 1953 roku napisał: „Marzę, żeby w swym życiu stworzyć własny głęboki i wielki system naukowy o dziejach ludzkości i własny system filozoficzny, którego źródła dopatruję się w realizmie cudu osoby ludzkiej”¹².

Autor ten pisze dalej:

» [...] kiedy w roku 1958 podjąłem myśl tworzenia kierunku personalistycznego, wykraczającego poza naukę o samym fenomenie osoby (personologia, propozologia), to uważałem, że należy próbować porządkować problematykę personalistyczną, jawiącą się jakby nagle we wszystkich naukach humanistycznych, w filozofii, teologii i w innych, a także w całej współczesnej prakseologii ludzkiej w dzisiejszym świecie. Dlatego też dostrzegłem konieczność wyjścia poza samą personologię w kierunku tworzenia całego systemu personalistycznego i z czasem zacząłem inspirować

¹¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 24; por. także: R. Kozłowski, T. Kobierzycki, F. Maj, *Żyć myśleć wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej* Cz. S. Bartnika, Słupsk 2014, s. 31-48.

¹² Por. C.S. Bartnik, *Pamiętnik duchowy z lat 1950-1958*, Lublin 2006, s. 31.

specjalną szkołę personalizmu oryginalnego, nieeklektycznego niezbirowego i niezależnego w swej podstawowej konstrukcji od innych¹³.

Po otrzymaniu w prezencie pierwszego wydania *Personalizmu* (1995 r.), redagowanego przez ks. Bartnika, Ojciec Święty Jan Paweł II napisał do Autora na Wniebowzięcie Matki Bożej:

»» Drogi Księżu Profesorze!

Dopiero podczas wakacji zacząłem się wczytywać w „Personalizm”. Jest to wielka synteza. Rozmawialiśmy przy tym z Tadeuszem [Stycznem], który mi tutaj (Castel Gandolfo) towarzyszy. Podziwiam ogrom erudycji i wielkość przemyśleń. Czy personalizm sam jest systemem, czy też korzysta z systemów, choćby takich jak tomizm czy fenomenologia? W każdym razie serdecznie dziękuję: za książkę i za dedykację.

C. osc. fr. [Z pocałunkiem braterskim]¹⁴

Jan Paweł II

Według kard. Karola Wojtyły problematyka personalistyczna ma „uniwersalistyczne znaczenie”¹⁵. To określenie Ojca Świętego współbrzmi ze sformułowaniem ks. Bartnika, autora podwójnego wydania kompendium *Personalizm* (Lublin 1995, 2013; Warszawa 2000), który nazwał swój system personalizmem uniwersalistycznym. Wizją systemu personalizmu uniwersalistycznego jest cała rzeczywistość. Przyjmuje ona fakt osoby (*Realitas Realissima*) za punkt „stały”, za punkt wyjścia, za zwornik wszelkiej rzeczywistości.

Zdaniem Autora, „personalizm” ma dwa znaczenia: „prozopologia” lub „personologia”, czyli nauka o osobie ludzkiej, i „system personalistyczny”, czyli cały kierunek umysłowy, filozoficzny, teologiczny i społeczno-etyczny, który widzi najwyższą rzeczywistość,

¹³ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 158.

¹⁴ Tamże, s. 27.

¹⁵ Tamże, s. 24.

wartość, znaczenie, unikalność i nienaruszalność osoby oraz jej wspólnotowy wymiar i traktuje nie tylko o samej osobie, lecz o całej rzeczywistości. Autor zauważa, że personologia jest już opracowana szeroko i głęboko w świecie naukowym, w ramach większości kierunków umysłowych, zaś personalizm jako system o charakterze realistycznym i uniwersalistycznym – dopiero się rozwija.

W swojej przedmowie do pierwszego wydania *Personalizmu* Autor chlubi się nowym systemem o charakterze realistycznym i uniwersalistycznym, który się tworzy:

»[...] system personalizmu preferuję ponad inne systemy: ponad augustinizm, tomizm, fenomenologię, egzystencjalizm, marksizm, historyzm, strukturalizm i teilhardizm, gdyż Fenomen osoby stanowi najpierwszy punkt „stały”, oczywisty i bezpośredni dla myśli merytorycznej o rzeczywistości. Oczywiście byt osoby posiada również status metody, jest podstawą i kluczem metodologii, a także epistemologii i hermeneutyki. Poza tym osoba jest ujmowana jako zasada rzeczywistości nie tylko statycznej (synchronicznej), ale i dynamicznej (diachronicznej). Stąd personalizm jest wizją nie tylko bytu, lecz także dziejów, kultury, społeczeństwa, sztuki i prakseologii¹⁶.

Wiele fundamentalnych tematów, pojęć i narzędzi myślowych z zakresu prozopologii wypracowała kultura grecko-rzymska. Dla niej punktem wyjścia był świat fizyczny, kosmos, potem natura (*physis*). W średniowieczu i w późniejszych wiekach to chrześcijaństwo wypracowało „prozopologię” czy „personologię”. Dla personalizmu uniwersalistycznego (oryginalnego systemu filozoficzno-teologicznego), sformułowanego przez wielkiego teologa lubelskiego i obejmującego naukę o człowieku jako osobie, punktem wyjścia jest fakt osoby traktowanej równocześnie jako zwornik całej rzeczywistości.

¹⁶ Por. C.S. Bartnik, *Osoba i personalizm*, dz. cyt., s. 64.

Ten system jako najpewniejszy, oczywisty i bezpośredni *constans* myśli o całej rzeczywistości predysponuje do budowania metodologii, epistemologii oraz hermeneutyki¹⁷.

Jak odnotował Krzysztof Guzowski, na początku Czesław Bartnik określał swój system jako „personalizm realistyczny”¹⁸, ujmujący fenomen osoby realistycznie, w odróżnieniu od kantyzmu i systemów idealistycznych. Chciał przez to podkreślić, że osoba ujmowana jest realistycznie, a nie abstrakcyjnie (idealistycznie) jako punkt wyjścia i doświadczania całej rzeczywistości. Potem zmodyfikował to określenie na personalizm uniwersalistyczny. W ten sposób ukazał, że system ten nie traktuje wyłącznie o człowieku, lecz o całym uniwersum¹⁹, wychodząc od osoby ludzkiej będącej w ontycznej relacji do Osoby Niestworzonej i osób stworzonych²⁰.

Jak rozumie Krzysztof Góźdz, dla ks. Bartnika „personalizm uniwersalistyczny jest systemem intelektualnym, który bada, poznaje i interpretuje, a także przekłada na odpowiednią praktykę wszelką rzeczywistość z punktu fenomenu osoby ludzkiej”²¹. Według Czesława Bartnika dla budowania systemu najistotniejsze jest określenie punktu wyjścia. Autor wskazuje, że wielkie systemy za punkt wyjścia obierały albo zachwyt nad światem, albo świadomość, albo empirię, albo też kwestię religijno-kulturową lub społeczno-polityczną. Na przykład, dla platonizmu punktem wyjścia była „rzecz i jej praobraz”,

¹⁷ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 30-31.

¹⁸ Jak naświetla K. Guzowski, na bazie realistycznego rozumienia osoby C.S. Bartnik buduje właściwą teorię poznania, metodologię, hermeneutykę, teorię historii, a wreszcie ontologię i samą antropologię; por. K. Guzowski, *Hermeneutyka personalistyczna*, w: *In Persona Christi*, Lublin 2009, t. II, s. 331-350.

¹⁹ Dla Czesława Bartnika sama nauka o człowieku bez relacji do całej rzeczywistości pozostaje czymś od niej oderwanym i jakby fikcyjnym.

²⁰ Por. K. Guzowski, *Hermeneutyka personalistyczna*, dz. cyt., s. 331-350.

²¹ Por. K. Góźdz, *Personalizm uniwersalistyczny Cz. S. Bartnika*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2011, s. 335-337.

czyli idea; dla arystotelizmu – „akt i możliwość”, czyli stałość i zmienność; dla augustynizmu – „oczywistość aktów duchowych” (*si fallor ergo sum*); dla kartezjanizmu – „ewidentność myśli” (*cogito ergo sum*); dla kantyizmu – samopoznanie człowieka; dla idealizmu niemieckiego – wewnętrzna natura myśli; dla materializmu – materia. Jednakże w personalizmie wychodzimy od „osoby” jako optymalnego punktu dla antropologii oraz dla uniwersalnej interpretacji bytu.

Stanisław Kowalczyk przedstawia różnorodne nurty personalizmu, np. personalizm egzystencjonalno-teocentryczny (św. Augustyna); personalizm ontologiczno-systemowy (św. Tomasza z Akwinu); personalizm racjonalistyczny (Kartezjusza); personalizm dialektyczno-aksjologiczny (Blaise’a Pascala); personalizm idealistyczno-woluntarystyczny (Immanuela Kanta); personalizm fenomenistyczny (Charlesa Renouviera); personalizm egzystencjonalno-indywidualistyczny (Sorena A. Kierkegaarda); personalizm egzystencjonalno-wspólnotowy (Gabriela Marcela); personalizm egzystencjonalno-aksjologiczny (Karla Jaspersa); personalizm fenomenologiczno-aksjologiczny (Maxa Schelera); personalizm klasyczno-fenomenologiczny (Dietricha von Hildebranda); personalizm fenomenologiczno-ontologiczny (Romana Ingardena); personalizm dynamiczno-woluntarystyczny (Mauricego Blondela); personalizm fenomenologiczno-witalistyczny (Romano Guardiniego); personalizm dialogiczny (Martina Bubera); personalizm integralno-społeczny (Jacquesa Maritaina); personalizm społeczno-aktywistyczny (Emmanuela Mouniera); personalizm dynamiczno-społeczny (Jeana Lacroixa); personalizm kosmiczno-ewolucyjny (Pierra Teilharda de Chardina); personalizm egzystencjonalno-paliatywny (Viktora Frankla)²².

²² Por. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010; aneks II.

Także w Polsce na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na gruncie prozopologii augustyńsko-tomistycznej i fenomenologicznej powstały różne współczesne nurty filozoficzno-teologiczne: tomistyczno-egzystencjalny (Mieczysława Alberta Krąpca, Mieczysława Gogacza), tomistyczno-fenomenologiczny (Karola Wojtyły – Jana Pawła II), tomistyczno-augustyński (Franciszka Sawickiego, Wincen-tego Granata, Stanisława Kowalczyka), fenomenologiczny (Romana Ingardena), fenomenologiczno-agatologiczny (Józefa Tischnera), tomistyczno-aksjologiczny (Tadeusza Ślipko, Tadeusza Stycznia), chrześcijańsko-społeczny (Jana Piwowarczyka, kard. Stefana Wyszyńskiego, Czesława Strzeszewskiego), personalizm realistyczno-dynamiczny (Stanisława Kowalczyka)²³.

Książd prof. Czesław Bartnik, krytycznie analizując wyżej wymienio-nione nurty personalizmu, uważa, że z czasem rozwinęły się w teo-rie o różnym stopniu systematyzacji i bez dochodzenia do systemu o właściwym znaczeniu.

Według prof. Juana Manuela Burgosa²⁴, hiszpańskiego personali-sty, twórcy oryginalnego systemu personalizmu uniwersalistycznego, punkt wyjścia stanowi fenomen²⁵ osoby i jej ontologiczne bytowanie.

²³ Por. S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy...*, dz. cyt., s. 10-30; tenże, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007, s. 199-205; tenże, *Nurty personalizmu...*, dz. cyt.

²⁴ Personalista (personalizm ontologiczny), założyciel Hiszpańskiego Stowarzyszenia Personalizmu – *Asociacion Española de personalismo* (2003), w 2011 założył także Stowarzyszenie Personalizmu w Ameryce Łacińskiej (*Asociacion Iberoamericana de Personalismo*). Por. J.M. Burgos, *Introduccion al Personalismo*, Madrid 2012.

²⁵ To fenomen, mimo wszystko, najbardziej dostępny naszemu ludzkiemu doświad-czeniu wewnętrznemu i zewnętrznemu, będący najbardziej bezpośrednim przed-miotem i podmiotem poznania; por. J.M. Burgos, *El personalismo. Autores y temas de una filosofia nueva*, Madrid 2003; tenże, *Personalizm*, Warszawa 2010, s. 194-204. Zresztą dla prof. Bartnika także każde ludzkie poznanie w sposób pośredni lub bezpośredni prowadzi do poznania człowieka, ponieważ integralne zjawisko osoby jest dostępne już w punkcie wyjścia jako coś realnego, osoba okazuje się kluczem, modelem i kryterium ujmowania bytu w ogóle, por. C.S. Bartnik, *A personalistic Philosophy of History*, „Dialectics and Humanism”, Lublin 1984, R. 11, nr 1, s. 194.

System uniwersalistyczny, który rozwijają ks. Bartnik oraz jego uczniowie²⁶, skupia wokół osoby i interpretuje wszelką rzeczywistość, wychodząc z faktu osoby. Ksiądz Góźdz, uzasadniając fenomen osoby jako klucz do rzeczywistości, podkreśla, że personalizm uniwersalistyczny Czesława Bartnika nie zaczyna się od konkretnej definicji osoby, lecz od bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości świata osobowego, z czego na końcu tworzy się pełną definicję osoby²⁷.

1.1. Rozumienie osoby według Czesława Stanisława Bartnika

1.1.1. Terminologia

W podejmowanych próbach ogólnego postrzegania dziejów myśli filozoficznej wyodrębnić możemy kilka zasadniczych etapów: zachwyt człowieka otaczającym światem (Grecy), urzeczenie wielkimi dziełami Bożymi w świecie (chrześcijanie), odkrycie ludzkiej duszy (św. Augustyn), refleksja nad odmiennością człowieka od świata (św. Tomasz z Akwinu), odkrycie podmiotowego „ja” (Kartezjusz). Pomimo jednak różnorodności spostrzeżeń i ujęć, zdaniem Czesława Bartnika, istnieje coś stałego i niezmiennego – fenomen osoby ludzkiej²⁸.

²⁶ Profesorowie personaliści: ks. Bogumił Gacka, ks. Krzysztof Guzowski, ks. Krzysztof Góźdz, ks. Grzegorz Barth, ks. Mirosław Kowalczyk, ks. Ryszard Kozłowski, ks. Robert Skrzypczak, Juan Manuel Burgos i inni.

²⁷ Por. K. Góźdz, *Personalizm systemowy ks. Czesława Stanisława Bartnika*, w: *Personalizm polski*, Lublin 2008, s. 403-414; B. Gacka, *System personalizmu uniwersalistycznego*, w: *In Persona Christi*, dz. cyt., s. 395-404; K. Guzowski, *Hermeneutyka personalistyczna*, dz. cyt., s. 331-350; R. Kozłowski, *Filozofia osoby ludzkiej w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika*, Słupsk 2006, s. 11-32.

²⁸ Fenomen osoby ludzkiej jaśnieje jako „rzeczywistość rzeczywistości”, „świat świata” i „ośrodek bytu”, por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 26-27; por. także aneks I.

Jak naświetla ks. Bartnik, termin „osoba” ma swój prototyp w człowieku. Na początku „osoba” prawdopodobnie pokrywała się ogólnie z samym fenomenem ludzkim i wyrażana była przez znaki komunikacyjne, obrazy, zaimki językowe. Na wyższych stopniach rozwoju bóstwo zaczęło przewodzić jako model „osoby”²⁹. Na przykład w języku wedyjskim i hinduskim funkcjonowały następujące określenia: *atman* (jaźń podmiotowa) i *purusza* (duch, dusza); a w języku greckim pojawiła się potoczna nazwa *prosopon* oznaczająca pierwotnie lico, oblicze, twarz, w późniejszych czasach zlewając się ze znaczeniem maski w widowiskach oraz z rolą odgrywaną w przedstawieniach teatralnych³⁰.

W chrześcijańskich konwencjach chrystologicznych i trynitologicznych *prosopon* było bliskie terminom: sposób, postać, modus, toteż dla oznaczenia bytu samoistnego chętniej używano nazwy *hipostasis* (por. Hbr 1,3). Łacińskie *persona* pochodzi prawdopodobnie od etruskiego *phersu*, oznaczającego aktora w masce odgrywającego jakąś rolę na scenie; w korelacji pozostaje również hebrajskie *faneh* (lico), *panim* (oblicze). W języku greckim termin ten oddawano przez *prosopon*, *hipostasis*, *ousia*³¹.

Polski termin „osoba” wywodzi się prawdopodobnie, zdaniem ks. Bartnika, z praindoeuropejskiego zaimka zwrotnego *se*, po polsku: siebie, sobie, się (Aleksander Brückner), a więc wyrósł na gruncie odnoszenia rzeczywistości do własnego fenomenu, jak w czasownikach zwrotnych, co wskazuje na charakter pewnej refleksji, podmiotowości, a nawet poczucia „ja”³².

²⁹ Por. tenże, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 41-50.

³⁰ Tamże, s. 42.

³¹ Tamże; R.M. Rynkowski, *Teologia osoby w ujęciu Czesława S. Bartnika*, Warszawa 2004.

³² *Słownik etymologiczny języka polskiego* Brücknera podaje, że termin osoba wywodzi się od zwrotu „o sobie” (samym) – odkrywa ona siebie samą, odnosząc się do

Chcąc odnaleźć właściwe określenie terminu „osoby” w ścisłej korelacji z całym systemem, Autor ukazuje, że nie ma definicji osoby w ścisłym znaczeniu, pewne zaś próby bliższego określenia tajemnicy osoby kształtowały się przez wieki w trzech nurtach: teatrologicznym, ontologicznym i psychologizującym.

- a) Nurt teatrologiczny. Zgodnie z tym nurtem termin „osoba” nawiązuje do pradawnego, potocznego: lico, oblicze, twarz, identyfikując się z maską aktora, z rolą przez niego odgrywaną, a wreszcie – z samym aktorem jako człowiekiem³³. Według badania Autora stoicy przenieśli to z teatru na rzeczywistość świata, uważając, że opatrność wyznaczyła każdemu człowiekowi odrębną, określoną rolę w „dramacie światowym” i z tym zbiegały się idealnie terminy: *prosopon* i *persona*; było to więc określenie teatralno-życiowe, które nie podważa istotnego znaczenia „osoby”.

Greckie pojęcie osoby – pisze Elżbieta Wolicka w pracy *Mimetyka i mitologia Platona*:

»oddane słowem «prosopon» (łac. «persona»), zgodnie ze swym pierwotnym sensem, uwzględnia tylko element funkcjonalny: zewnętrzny przejaw roli, maski, antropologicznego «typu», ale nie wewnętrznej, istotowej i egzystencjalnej, ukonstytuowanej przez zdolność odrębności jednostkowego bytu ludzkiego względem świata rzeczy, zjawisk natury oraz własnych wytworów³⁴.

własnego „ja”. Terminy wywodzące się od osoby to „osobnie”, „osobie” (osobno), a także czasownik „osobić” (przywłaszczyć); por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970, s. 384; C.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 42.

³³ *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* tłumaczy *prosopon* najczęściej jako „twarz”; „oblicze” (człowieka); „osobiste zetknięcie się z kimś”; „zważanie na czyjś wygląd”; „przód”; „fasada”; „wyraz twarzy”; „powierzchnowość”; „osoba”, por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, nr 4253.

³⁴ E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, Lublin 1994, s. 218.

b) Nurt filozoficzno-ontologiczny. Autor zauważa, że ten nurt nawiązał raczej do starogreckiego, szczególnie arystotelesowskiego, pojęcia „substancji”, czyli bytu istniejącego w sobie na sposób (względnie) doskonały, odróżnionego w swym bytowaniu od drugich (*ousia, hipostasis, substantia*). Na bazie tego nurtu filozof Anicius Manlius Boethius stworzył swoją definicję osoby: *Persona est naturae rationalis (vel rationabilis) individua substantia* – „Osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej lub mogącej stać się rozumną”³⁵. Zdaniem ks. Bartnika definicja ta, choć przetrwała do naszych czasów jako ważna, ma jednak duże braki: opiera się na greckiej idei „logosu świata” lub „rozumu natury”, jest statyczna i anonimowa, nie uwzględnia niepowtarzalności „ja” ludzkiego³⁶. Jest to raczej definicja człowieka, a nie osoby³⁷. Także ks. Gacka sądzi, że ta definicja nie nadaje się do określenia Osób w Trójcy Świętej, ponieważ prowadziłyby do herezji tryteizmu (trzy substancje oznaczałyby trzech bogów).

Zgodnie z Magisterium Kościoła Osoby Trójcy Przenajświętszej – Ojciec, Syn i Duch Święty – mają udział w jednej i tej samej naturze Bożej oraz istnieją we wzajemnej zależności od siebie. Ojcowie greccy, mówiąc o Osobach Bożych, często woleli posługiwać się wyrazem *hipostasis*³⁸ (gr. byt, który istnieje indywidualnie) niż *prosopon* (gr.

³⁵ Por. *Liber de persona*, III, PL 64, 1343C.

³⁶ Według C.S. Bartnika „ja” się nie multiplikuje, jest zawsze identyczne ze sobą, niepowtarzalne, przez nie człowiek nie jest egzemplarzem natury ludzkiej, lecz samym sobą. „Ja” tworzy niezgłębiony świat wewnętrzny, podmiotowy, por. C.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 42-45.

³⁷ Ta definicja jest oparta na starej definicji człowieka: *zoon logikon, animal rationale*, istota żyjąca (nie zwierzę) rozumna. *Natura rationalis* lub *rationabilis* sugeruje, jakby była w naturze jakaś warstwa rozumna, por. C.S. Bartnik, *Ku definicji osoby*, „Teologia w Polsce”, Lublin 2007, s. 6.

³⁸ Wyraz ten był źródłem powstania wielu problemów podczas sporów chrystologicznych i trynitarnych w IV i V stuleciu, kiedy to oznaczał „konkretną jednostkową

twarz, oblicze), bo ten ostatni wyraz nasuwał na myśl czysty modalizm (Trzy Oblicza Boga). Były także kłopoty z łacińskim wyrazem *persona*, chociaż Tertulian (ok. 160 – ok. 220) zastosował ten wyraz po to, żeby zwalczyć modalizm Prakseasza³⁹. Sobór Chalcedoński (451 r.) i Sobór Laterański I (649 r.) używały słów *hipostasis* i *proso-pon* jako równoznacznych, tłumacząc słowo „osoba” poprzez greckie *hipostasis* lub przez łacińskie *subsistentia*⁴⁰.

Autor uważa, że po okresie głównych sporów chrystologicznych i trynitologicznych w chrześcijaństwie zachodnim kontynuowano bardziej zdecydowane odchodzenie od czysto modalistycznego i teatrolologicznego rozumienia osoby, kładąc nacisk, zwłaszcza w ośrodku rzymskim, na realne istnienie bytu osobowego i na „samoistność” (*subsistentia*): istnienie w sobie, z siebie i dla siebie, co na grecki przekłada się nie tyle na *prosopon*, co raczej na *hipostasis*⁴¹. Jak czytamy w wypowiedziach Magisterium Kościoła, dał temu wyraz, na przykład, papież Jan II w liście *Olim quidam* (534 r.), pisząc: *Christi ... persona sive subsistentia, quam Graeci hypostasim dicunt*⁴².

Tak jak wskazuje Czesław Stanisław Bartnik, w średniowieczu podjęto oba wątki, łącząc Boecjuszową „substancję indywidualną” (*substantia singularis*) ze „szczególnym istnieniem” (*existentia singularis, aliquis singularis*) razem jako „subsystemację niekomunikowalną” (*incommunicabilis subsistentia*: Ryszard od św. Wiktora, św. Tomasz

rzeczywistość” albo „odrębne osobowe istnienie”, a jednocześnie był używany na określenie ogólnej substancji gatunkowej. W końcu oficjalny Kościół nauczający przyjął sposób mówienia o Bogu jako o trzech „hipostazach”, mających jedną substancję albo naturę oraz o Chrystusie jako o dwóch naturach w jednej „hipostazie” lub osobie, por. DH 125-126, 300-303, 421.

³⁹ Por. C. Gerald, G. Edward, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, Kraków 2002, s. 227.

⁴⁰ Por. A. Baron, H. Pietras, *Dokumenty soborów powszednich*, t. 1, Kraków 2007.

⁴¹ Por. C.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 43.

⁴² Por. DH 401.

z Akwinu⁴³, bł. Jan Duns Szkot⁴⁴. Tu Bogumił Gacka zauważa brak relacyjności, ponieważ myśl grecka zawsze ujmowała poszczególne istoty, także poszczególnych ludzi, nie jako osobę, ale jako indywiduum.

c) Nurt psychologizujący. Według ks. Bartnika ten nurt ma być może odniesienie do starogreckiego hasła *gnothi seauton* (poznaj samego siebie) i do *Wyznań* św. Augustyna. Patriarchalnej rewolucji w rozumieniu osoby dokonał Kartezjusz⁴⁵ (1596-1650), francuski filozof i matematyk. Wszystkie dotychczas używane określenia podkreślały w osobie stronę przedmiotową, obiektywną. Natomiast Kartezjusz postawił na stronę podmiotową i subiektywną, nawiązując do starogreckiego określenia człowieka jako „istoty rozumnej”, ale zaakcentował „rozumność” (*rationalistas*), więc osoba to „ja myślące” – *Ego cogitans*. Zdaniem ks. Bartnika, w ten sposób Kartezjusz ode-rwał osobę ludzką od ciała, materii i przyrody, co prowadziło do ujęcia osoby jako idei, myśli, pojęcia, wartości, godności itd. Ostatecznie utworowało to drogę do pojmowania osoby jako „duszy”, „ducha”, czystego podmiotu i wreszcie do idealizmu antropologicznego w filozofii nowożytnej.

⁴³ Według św. Tomasza z Akwinu do osoby należą trzy realia: samoistność, rozumność i indywidualne istnienie (In I Sent. D 25, 1). Jednak C.S. Bartnik uważa, że tu za bardzo podkreślano jednostkowość, pojedynczość i szczególność istnienia: *singularitas*, co prowadziło do indywidualizmu.

⁴⁴ Próbowano rozwinąć motyw subsystemy. Mówiąc ogólnie, osoba jest subsystemą natury rozumnej: indywidualną, podmiotową i niekomunikowalną. I dodawano to, czego brakowało Boecjuszowi, a mianowicie, że każda osoba ma swoją szczególną właściwość, przez którą odróżnia się od wszystkich innych. Tu szczególnie mocno zaakcentowano subsystemę, czyli samoistnienie, por. C.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 43; tenże, *Ku definicji osoby*, dz. cyt., s. 7.

⁴⁵ C.S. Bartnik zaznacza, że Kartezjusz położył akcent na coś szczególnego, niepowtarzalnego i jednostkowego: „ja” (*ego*) i „myśl” (*cogito*), a więc na jaźń i samoświadomość, przedstawiając ujęcie podmiotowe i subiektywne osoby, por. C.S. Bartnik, *Szkice do personalizmu*, dz. cyt., s. 43; tenże, *Ku definicji osoby*, dz. cyt., s. 7-9.

Jak odnotuje ks. Bartnik w swoich badaniach personalistycznych, w XIX wieku zaczęto coraz częściej rezygnować z ontologicznego myślenia o osobie w kierunku wewnętrznych treści *ego*, szczególnie w psychologii, pedagogice, socjologii, kulturze, literaturze. Tym torem idzie do dziś prawie cała personologia nowożytna i współczesna. Również, jak podkreśla Kallistos Ware, współczesny termin „osoba” jest obciążony silną emfazą psychologiczną, której nie da się wskazać w greckich terminach (*prosopon*, *hipostasis*). W obecnym użyciu słowo „osoba” jest rozumiane subiektywnie, kojarzy się ze świadomością, podczas gdy terminy patrystyczne posiadają charakter bardziej obiektywny⁴⁶. Zauważa dalej, że greckie terminy w porównaniu ze współczesnym znaczeniem słowa „osoba” są mniej psychologiczne, w mniejszym stopniu zwracają się ku wnętrzu⁴⁷.

Mimo wszystko, według Czesława Bartnika i Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, istnieją dwa przejścia, które prowadzą do pełnego rozumienia i kształtowania się pojęcia osoby w teologii. Pierwsze jest przejście od substancji do subsystemy, czyli przejście od rozumienia statycznego i esencjalnego, niemal reistycznego, do rozumienia dynamicznego, historiozbawczego i egzystencjalnego, istnieniowego. Drugie jest przejście od subsystemy do subsystemy

⁴⁶ Por. K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, Białystok 1993, s. 16-17.

⁴⁷ Czy Grekom, czy łacinnikom chodziło o zewnętrzne znaczenie terminu osoba – maska: przedstawienie pewnych typów ludzi, ich cech charakteru, osobliwości właściwych tylko im samym. Maski były na swój sposób czytelne, oglądający łatwo rozpoznawał w nich prezentowaną osobę, por. K. Ware, dz. cyt., s. 16-17. Osoba ludzka jako kategoria zawierająca dzisiaj i wyrażająca wielorakie idee podawane przez psychologów, pedagogów, reformatorów społecznych, filozofów i teologów, wskazuje na różnice w rozumieniu osoby, które, na przykład, ks. W. Granat tłumaczy faktem rozpatrywania przez nich odmiennych rzeczywistości: psychologowie mają na uwadze świadomość i podmiotowość „ja”; etycy – podmiot wartościujący; filozofowie i teologowie – samoistność osoby lub jej integralny charakter, por. W. Grant, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, s. 313.

relacyjnej⁴⁸ – osoba to nie tylko samoistność, ale samoistność relacyjna. To ujęcie najbardziej wyraziło się u św. Augustyna w pojęciu Osoby Boskiej w Trójcy Świętej jako Relacja Subsystentna albo Subsystemencja Relacyjna⁴⁹.

1.1.2. *Aliquis subsistens ut ego in natura rerum*⁵⁰

Gdy patrzę na Twoje niebo,
dzieło palców Twoich,
na księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził:
czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,
czym syn człowieczy, że troszczysz się o niego?
Uczyliś go niewiele mniejszym od aniołów,
uwieńczyś go czcią i chwałą.
Obdarzyś go władzą nad
dziełami rąk Twoich,
wszystko złożyś pod jego stopy:
Owce i bydło wszelakie,
i dzikie zwierzęta,
ptaki niebieskie i ryby morskie,
wszystko, co szlaki mórz przemierza (Ps 8,4-9).

Wobec niewyczerpanych pytań o człowieka⁵¹ – kim jest człowiek? kim jest osoba? – W *Dogmatyce katolickiej* Czesław Bartnik twierdzi,

⁴⁸ Por. B. Gacka, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010, s. 320.

⁴⁹ Tamże, s. 22-36.

⁵⁰ To jest oryginalna definicja osoby ludzkiej według C.S. Bartnika. Osoba ludzka to „Ktoś subsystujący na sposób «ja» w łonie rzeczywistości”, por. *Neologizmy Czesława Stanisława Bartnika*, aneks II.

⁵¹ Kto to jest człowiek? Jaka jest istota człowieka? Jak współcześnie postrzegany jest człowiek? Kim jest osoba ludzka? Zdaniem Czesława Bartnika odpowiedź na takie merytoryczne pytania zależy od sposobu patrzenia na człowieka i jego godność.

że osoba jest kimś prapierwotnym i jako taka nie jest w żaden sposób dokładnie definiowalna. Może być tylko częściowo opisywalna. Zdaniem Autora osoba jest to istnienie w „Kimś” i Ktoś realizujący się przez istnienie. Jest to absolutna tożsamość bytu ze sobą. Jest to również nieskończone samozagłębianie się istoty ku wnętrzu, nierozbijalność jej centrum, pełnotematyczna podmiotowość, misterium jaźni. Jednak w Bogu jako „Osobie” zachodzi upodmiotowienie absolutne. Ma tam miejsce również absolutna tożsamość bytu z poznaniem, prawdą, wolą, dążeniem, miłością, wolnością, z aktem samowyróżnienia się i czynem *ad intra (actus)* oraz *ad extra (opus, praxis)*⁵².

Według Tadeusza Kobierzyckiego, ks. Bartnik próbuje odczytywać starożytne wątki myśli personalistycznej, integrując je na bazie tomistycznej teorii bytu.

» Osoba jest misterium i czymś pra-pierwotnym, czego nie można zdefiniować w sensie klasycznym. Wszelkie też określenia są jedynie aspekto-
we. Żadne z nich nie obejmuje całości treści rzeczywistości osoby. Mimo to trzeba podjąć jakąś próbę opisu osoby przez ujęcie najbardziej właściwych jej cech podstawowych. Opis osoby ludzkiej jest przecież kluczowy

Najczęściej mówiono, że na początku był kult kosmosu i natury, potem przyszła epoka bogów i narodzin wielkich religii. Epoka średniowieczna chciała budować Królestwo Boże na ziemi. W czasach Renesansu (XIV-XVI wiek) powracano do kultury starożytnej, a nurt ten nazwano „humanizmem” – polegał on na odchodzeniu od prymatu tematu Boga i Jego Królestwa na ziemi do pierwszeństwa tematyki człowieka i budowy społeczeństwa świeckiego. Zdaniem prof. Bartnika od Oświecenia epoka humanizmu przekształca się coraz wyraźniej w epokę kultu rozumu technicznego i samej techniki. O ile w starożytności helleńskiej i hellenistycznej rozum pełnił funkcję poznawania świata, to obecnie występuje przede wszystkim w roli przekształcenia świata i tworzenia sztucznego świata, a nawet niejako sztucznego człowieka, człowieka czysto technicznego: *homo technicus*, por. C.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 29-39; także aneks I.

⁵² Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1999, s. 94-95.

dla istnienia, poznania całego bytu i dla samorozumienia się człowieka we wszechświecie⁵³.

Dogmatyka ks. Bartnika uwydatnia obraz personalistyczny, czyli osobowy wymiar Boga. Bez osoby i bez kategorii osobowych nie ma żadnego prawdziwego opisu, obrazu czy nawet objawienia Boga. Wyjaśnia:

» Bóg nieosobowy nie byłby w żadnym aspekcie zrozumiały, co więcej: byłby niemożliwym do pomyślenia «potworem». Nie mieściłby się w ramach metafizycznej analogii względem stworzenia, nie pozostawiałby swego obrazu na swych dziełach, nie mógłby być poznawany, miłowany, pragniony, agatyczny (dobry), byłby pozbawiony najwyższego rodzaju piękna prozopocicznego i, wreszcie, nie byłby żadnym wzorem ani celem zachowań i działań, ani własnych, ani ludzkich. Personalność tedy jest jedynym sposobem naszej recepcji idei Boga i narzędziem konstruowania teologicznego obrazu Boga jako Bytu absolutnie doskonałego, jako Istniejącego i jako Kogoś, z kim człowiek może mieć właściwe sobie relacje osobowe⁵⁴.

Nawiązując do personologii, ks. Bartnik tworzy syntetyzującą definicję osoby: „Osoba jest to *ja* subsystujący realnie w łonie rzeczywistości” (*Ego subsistens realiter in natura rerum*). Mówiąc inaczej, jest to subsystencja bytująca na sposób kogoś *ut ego, ut aliquis*, lub ktoś subsystujący w łonie rzeczywistości (*aliquis subsistens in natura rerum*)⁵⁵. Chce przez to łączyć ujęcie reistyczne z jaźniowym. Tak to wyjaśnia:

» [...] mamy tu zatem substancję, własne istnienie i relację do «reszty» rzeczywistości, czyli samoistność, świat jaźni podmiotowej i centralną

⁵³ Por. tenże, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 189; T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości, od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001, s. 287-290.

⁵⁴ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 94-95.

⁵⁵ Por. tenże, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 43.

pozycję w stosunku do wszelkiego bytu. Ma tu miejsce jedyne w swoim rodzaju «ujaznienie» subsystemy, czyli zespolenie subsystemującego bytu z «ja», a w rezultacie podmiotu z przedmiotem, ciała z duszą, własnego istnienia z niepowtarzalną i absolutną interioryzacją. Jednocześnie subsystemacja na sposób kogos jest otwarta na relacje z innymi i ze światem rzeczy⁵⁶.

Tak, jak podkreśla Autor, ważną rolę w zdefiniowaniu osoby odegrał Kartezjusz (1596-1650) z jego słynnym sformułowaniem: *cogito, ergo sum*. Kartezjusz zatem podjął „podmiotowość osoby”, czyli jaźń, samoświadomość, osobowe „ja”. Przełom Kartezjusza w ten sposób naprowadził nowożytną filozofię na badania „jaźni” jako realnej i ontycznej rzeczywistości osoby ludzkiej⁵⁷.

Filozofia współczesna⁵⁸ i obecna teologia są więc wezwane – zdaniem ks. Gacki – do podjęcia syntezy czasów przed-kartezjańskich i po-kartezjańskich, to znaczy do podjęcia wielowiekowych wyników badań podmiotu obiektywnego osoby (*hipostasis*), jak i kontynuacji zapoczątkowanych badań podmiotu subiektywnego osoby (*proso-pon*)⁵⁹. „Ja” ludzkie bowiem, jak wskazuje ks. Bartnik, rozumiane

⁵⁶ Tamże; R.M. Rynkowski, *Teologia osoby...* dz. cyt.

⁵⁷ Por. aneks I.

⁵⁸ Chociaż filozofia postmodernistyczna próbowała uzasadnić racjonalność i wymiar ontologiczny człowieka, nie tylko nie potrafiła wypracować właściwej koncepcji człowieka, ale negowała jego podmiotowość. Na przykład, według Rorty'ego Richarda człowiek to subiektywny twór języka, sieć przekonań i pragnień: ilościowy zespół doświadczeń, przeżyć, aktów, przekonań, języków, emocji, poza którymi nie istnieje ontyczna natura ludzka. Rorty, negując istnienie fundamentalnych elementów osobowego bytu człowieka (rozum i wola) i jego podmiotowość, uznawał człowieka za „przygodną okoliczność historyczną”, por. R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 1996, s. 256. Także Jacques Derrida, wskazując na filozofię Hegla (*kres człowieka indywidualnego na rzecz społecznego kolektywizmu*), ogłasza tezy o człowieku, personalizmie i humanizmie, por. J. Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków 1993, s. 151-153. Niektórzy nawet mówili w ogóle o śmierci człowieka (Michael Foucault), która prowadzi do śmierci Boga (Friedrich Nietzsche).

⁵⁹ Por. B. Gacka, *System personalizmu uniwersalistycznego*, dz. cyt., s. 401.

nie tylko jako samoświadomość, ale także jako rodzaj ontycznej, unikalnej podmiotowości człowieka, pozostaje w specjalnej relacji do duszy i do ciała osoby ludzkiej. Stąd myśliciel personalizmu uniwersalistycznego definiuje osobę ludzką tak: „ktoś subsystujący na sposób *ja* w łonie rzeczywistości” (*aliquis subsistens ut ego in natura rerum*). Osoba ludzka bowiem to wielkość ontyczna, realna, która oznacza całość subsystencji ludzkiej, somatyczno-pneumatycznej, zapodmiotowanej w „jaźni”⁶⁰.

Nawiązując do wypowiedzi soborowej⁶¹, Czesław Bartnik słusznie określa osobę ludzką bardziej personalistycznie, jako „somatyczno-pneumatyczną, subsystentną jaźń w sobie, z głęboką relacją do wszelkiej rzeczywistości – *persona est somatico-pneumatica subsistentia per modum ego in se et in relatione ad universum*”. Wyraża to jeszcze krócej: „osoba jest to samoistność na sposób jaźni: *subsistentia ut ego*” lub „istniejący jako ktoś – *aliquis subsistens*, nie przypadłość”⁶².

Tę koncepcję osoby trafnie podsumowuje Krzysztof Góźdz, pisząc:

» [...] osoba jest zasadą i racją, celem i sensem wszelkiej rzeczywistości, jest warunkiem i sposobem samopoznania i samorozumienia bytu w ogóle. Fenomen osoby, głównie ze względu na odniesienie do Boga, sprawia, że systemowy personalizm jest realistyczny, obiektywny i uniwersalistyczny⁶³.

⁶⁰ Por. C.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 43.

⁶¹ Próbując definiować osobę ludzką jako jedność ciała i duszy: *corpore et anima unus* (KDK), Sobór Watykański II podkreślał znaczenie i godność osoby ludzkiej. Jednak pełny wymiar osoby ludzkiej wyraża Słowo Życia: *Będziesz kochał Boga ponad wszystko, a bliźniego swego jak siebie samego, to czyń, a będziesz żył* (Łk 10,27-28). Wobec tego osoba ludzka to podmiot w relacji do Boga i bliźniego.

⁶² Por. C.S. Bartnik, *Szkice do personalizmu*, dz. cyt., s. 43.

⁶³ Por. K. Góźdz, Referat na sympozjum w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Lublin 26-27 września 2007.

1.1.3. Osoba w aspekcie synchroniczno-diachronicznym⁶⁴

Po wielu latach zajmowania się personalizmem Czesław Stanisław Bartnik twierdzi, że osoba jest rekapitulacją i centrum całego stworzenia. Człowiek jest jednostką i zbiorowością, która staje się w świecie i spełnia jako względnie najwyższy podmiot. Osoba to subsystem ciała-duszy, transcendująca w jaźń, odniesiona fizycznie i metafizycznie do całości bytu, czyli osoba, to ktoś istniejący substancjalnie i stający się pełnym bytem jaźniowym. Jest to byt samoistny, doskonały, realizujący się w jaźni/świadomości/ indywidualnej i społecznej⁶⁵.

Według ks. Bartnika osobę tworzą:

- 1) jednostkowość,
- 2) ciało i dusza,
- 3) *natura rationalis*,
- 4) subsystemacja,
- 5) samoistność,
- 6) podmiotowość,
- 7) osobowość,
- 8) jaźń.

Ciało jest materialnym składnikiem osoby. W odróżnieniu od poglądów dawnych filozofów ks. Bartnik twierdzi, że materia jest doskonałością bytu. Tak to tłumaczy:

» [...] materia jest ostatecznie w relacji do ciała: ciało jest substancją materii, jej konkretyzacją, jej pełniejszą realizacją. Ciało w każdej postaci jest

⁶⁴ Innymi słowy, rozumienie osoby w wymierze statyczno-dynamicznym. Filozofowie przed Kartezjuszem, jak np. Arystoteles, św. Tomasz i inni, uwydatnili „byt statyczny” – obiektywizm. Tu C.S. Bartnik łączy ontologię z historią (dynamizm bytu).

⁶⁵ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 189; R.M. Rynkowski, *Teologia osoby...*, dz. cyt.

kresem, celem i sensem materii jako postaci bytu. [...] Stanowi też podstawę dla zmian ogólnych, dziejów stworzenia, ewolucji, trwania prostego i tworzenia dialogu między rzeczami, a wreszcie dla języka międzynarodowego oraz międzyosobowego⁶⁶.

W aspekcie synchroniczno-diachronicznym Autor tłumaczy odrębność i relację między osobą a osobowością. Osobowość w koncepcji ks. Bartnika jest rozumiana podwójnie jako proces i jako coś raz na zawsze doskonałego – staje się i jest. Osobę trzeba ujmować nie tylko od strony istnienia, ale i od strony stawania się:

» [...] osobę można ujmować jako coś doskonałego raz na zawsze i jako proces, a więc jako *prosopon* i jako *prosopoia* (osobotwórczość), jako *hypostasis*, jako *persona* i jako *personatio*. Osoba w znaczeniu aktywnym, twórczym i dynamicznym bywa często nazywana «osobowością»⁶⁷.

Zgodnie z myślą Autora, w aspekcie diachronicznym osoba jest to ktoś uistniający się jako jaźń, na sposób własnej i niepowtarzalnej roli w procesie realizującej się rzeczywistości. Osoba jest to samoistna rola podmiotowo-przedmiotowa w stwórczej ekonomii⁶⁸. W aspekcie ontologicznym osoba to byt istniejący jako ktoś. W świetle personalizmu uniwersalistycznego Autor próbuje zdefiniować i dać własne pojęcie osoby:

» [...] i tak w aspekcie synchronicznym można powiedzieć względnie ogólnie od strony ontologicznej, że osoba to indywidualna subsystencja cielesno-duchowa, uwewnętrzniająca się w swą jaźń i zaraz transcendująca się, aby się spełnić w innych osobach i bytach. Mówiąc bardziej analitycznie, jest subsystencja przedmiotowo-podmiotowa, somatyczno-duchowa, immanentno-transcendentna, indywidualno-społeczna i esencjalno-istnieniowa,

⁶⁶ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 189.

⁶⁷ Tamże, s. 173.

⁶⁸ Tamże.

rozwijająca się tematycznie w głąb, i miejsce w całości stworzenia. Jest to substancja ześrodkowująca się w jaźń transcendentálną. Jest to Alfa, Centrum i Omega wszelkiej rzeczywistości. Jest to praobraz swej roli, którą sam odgrywa we wszechbycie⁶⁹.

Zdaniem wielu teologów ta „omegalność”⁷⁰ osoby ludzkiej była i jest zagrożona⁷¹. Na przykład, lata powojenne XX wieku to okres nieuchronnej i nieodzownej refleksji nad największymi totalitaryzmami: nazizmem i komunizmem, które spowodowały niezwykle dramatyczne doświadczenia, co później w nauczaniu Jana Pawła II zostało określone jako „aberracja antropologiczna”⁷². W imię obu

⁶⁹ Tamże, s. 189; tenże, *Zło ateizmu*, Lublin 2016, s. 122-125.

⁷⁰ Por. aneks II.

⁷¹ Wstrząsające systemy minionego wieku – komunizm, nazizm, faszyzm itd. – sprowadziły tak wiele niegodziwości, ponieważ były owocem błędnej wizji człowieka. Słowami Benedykta XVI określonej jako „słaba wizja osoby” (*Caritas in veritate* 29). Tu można zaznaczyć pozytywizm Comte’a wzmocniony przez fałszywy i ateistyczny humanizm, subiektywizm Feuerbacha, idealizm Hegla, materializm Marksa czy nihilizm Nietzschego, które doprowadziły do zamordowania milionów ludzi czy bezdusznego samozniszczenia człowieka. Już wcześniej dziewiętnastowieczny ateistyczny humanizm, powiązany z nurtem sekularyzacji w Europie, którego początków należy szukać w czasach rewolucji francuskiej, w imię wyzwolenia człowieka usunął Boga ze sfery życia społecznego. Zdaniem Witolda Kaweckiego, wiek XX przyjął to dziedzictwo wrogości do Boga i dlatego właśnie nie potrafił wypracować właściwej koncepcji człowieka. Według tego autora był to czas duchowej pustyni, społeczeństwa chciwie pochłaniającego produkowane dobra, a w pustce bez Boga – zmierzającego do samozagłady, por. W. Kaweck, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, Warszawa 2006, s. 41-48.

⁷² Redukowanie człowieka do nicości ontologicznie i aksjologicznie. Zgodnie z założeniami krytyki religii Feuerbacha czy Marksa, leży u ich podstaw radykalna i absolutna negacja Boga, która pociąga za sobą zakwestionowanie natury ludzkiej w jej najbardziej konkretnym kształcie – zdolności racjonalnego rozpoznania dobra i zła, a także wartościowania według tego rozpoznania: wyrugowanie sumienia, por. K. Guzowski, G. Barth, *Współczesny fenomen osoby*, Lublin 2011, s. 126-127. Według francuskiego publicyisty i filozofa, Emmanuela Mouniera, takie procesy tworzenia „nowego człowieka” doby marksizmu i socjalizmu były atakiem na człowieczeństwo w całej jego głębi i istocie, por. E. Mounier, *Wprowadzenie do*

ideologii osoba ludzka i jej godność były deptane. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* stwierdza:

»[...] podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić, nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny. Skutkiem tej błędnej koncepcji osoby jest deformacja prawa, która określa zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej⁷³.

Również Ojciec Święty Benedykt XVI podkreśla, że głównym problemem współczesnej cywilizacji jest „słabe pojęcie osoby”⁷⁴. Jak zanotowaliśmy wyżej, w Encyklice *Caritas in veritate* (nr 29) Ojciec święty napisał o „zawężonej wizji osoby”, która podejmuje wymiar indywidualny osoby, ale nie podejmuje jej wymiaru relacyjnego; podejmuje wymiar ekonomiczny osoby, ale nie podejmuje jej rozwoju moralnego. Podobnie słaba wizja człowieka podejmuje prawa osoby, ale nie podejmuje jej obowiązków. We współczesnej cywilizacji, zdaniem Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, zachodzi zmaganie

egzystencjalizmów oraz wybór innych prac, wybór J. Zabłocki, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 263.

⁷³ Por. *Centesimus annus* 13; por. też: Synod Biskupów. Zgromadzenie specjalne dla Europy, Deklaracja *Ut testes simus Christi qui nos liberavit*, 1991, nr 1; K. Guzowski, G. Barth, *Współczesny fenomen osoby*, dz. cyt., s. 127.

⁷⁴ Por. Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*. Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na XL Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2007, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 2007, nr 2, s. 4-9; B. Gacka, *Personalizm w ekonomii*, Warszawa 2012, s. 15-20.

ontologiczne i moralne między „prawdziwą antropologią”⁷⁵ a „fałszywą antropologią”⁷⁶.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II już zauważyli to zmaganie, szczególnie w podejściu techniki⁷⁷, elektroniki i ekonomii (*homo sovieticus, technicus*) do godności osoby ludzkiej i domagali się jasnej zasady personalizmu, dostrzegając genezę tego zła naszych czasów bardziej w porządku metafizycznym niż moralnym. Podczas obrad Soboru Watykańskiego II, bp Karol Wojtyła podkreślał, że:

»[...] personalizm chrześcijański (*personalismus christianus*) stanowi klucz dla doktryny dogmatycznej, moralnej oraz społecznej Kościoła i domagał się jasnej zasady personalizmu⁷⁸ *claro principio personalismi* wobec niebezpieczeństwa instrumentalizacji osoby ludzkiej, poprzez środki społecznego przekazu, politykę i ekonomię⁷⁹.

⁷⁵ Ujmuje człowieka jako osobę, czyli jako obraz Boga z przyrodzoną i nadprzyrodzoną godnością.

⁷⁶ Traktuje człowieka jako produkt utylitaryzmu społecznego; słowami papieża Pawła VI – „technokracja”.

⁷⁷ Znany amerykański naukowiec i publicysta, Francis Fukuyama, w książce pt. *Koniec człowieka* zasygnalizował, że ludzkość stoi już u progu po-człowieczej przyszłości, w której technika zmienia esencję człowieka, a nowoczesna ideologia pragnie dać rodzicom jak największą możliwość wyboru cech ich dzieci, naukowcom – jak największą wolność badań, przedsiębiorcom – jak największą wolność czynienia użytku z techniki, por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, Kraków 2004; W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 41-43. Tak więc można powiedzieć, że współcześnie, wraz z rozwojem nauki (biologia, chemia, medycyna) podmiotowo-osobowe człowieczeństwo jest „deptane” (klonowanie, modyfikowanie genów, zmiany płci, manipulowanie gatunków), gdyż człowieczeństwo pojmuje się na sposób czysto inżynierski, medyczny, matematyczno-techniczny, jednym słowem – nieosobowy.

⁷⁸ Jasna zasada personalizmu polega na przyjęciu jasnej hierarchii wartości (*oporet claram imponere hierarchiam valorum*), domagając się integralnego rozwoju człowieka, który wyraża się bardziej w tym, kim jest, niż w tym, co posiada (por. KDK 35), słowami Gabriela Marcela – wielka wartość człowieka to „bardziej być niż więcej mieć”.

⁷⁹ „Zło w naszych czasach w pierwszym rzędzie polega na pewnego rodzaju degradacji, nawet zniszczeniu fundamentalnej jedności, unikalności każdej osoby ludzkiej. To zło leży nawet bardziej w porządku metafizycznym niż moralnym”.

Również papież Franciszek we wszystkich swoich wystąpieniach podkreśla, że autentyczny rozwój ekonomiczny nie jest tylko problemem technicznym, ale też etycznym i antropologicznym. „Jednym z powodów takiej sytuacji jest relacja, jaką ustanowiliśmy wobec pieniądza, akceptując jego nadrzędność nad nami i naszymi społeczeństwami. Do tego stopnia, że kryzys finansowy, przez który przechodzimy, sprawił, iż zapomnieliśmy, że u jego źródła leży głęboki kryzys antropologiczny: zanegowanie prymatu człowieka (por. *Przemówienie Papieża Franciszka*, Watykan 16 maja 2013).

Także w jednym z ostatnich przemówień do grupy ambasadorów papież Franciszek przywołał tę myśl, dookreślając charakter kryzysu jako antropologiczny i etyczny. Staje się on coraz bardziej przytłaczający. Potwierdzając następnie, że kryzys światowy dotyczy finansów i ekonomii, Franciszek przedstawia manifest: przyczyną tego jest poważny brak orientacji antropologicznej, która redukuje człowieka do jednej tylko z jego potrzeb – konsumpcji. Co gorsza, dzisiaj postrzega się człowieka jako dobro konsumpcyjne, którego można użyć, a następnie wyrzucić. My sami zainicjowaliśmy *cultura del'scarto* „kulturę marnotrawstwa” lub „kulturę uprzemiotowienia”⁸⁰. Prawdziwy rozwój ekonomiczny, który papież proponuje, powinien uwzględniać wszystkich ludzi z poszanowaniem godności każdej osoby i wszystkich grup społecznych.

por. *List abpa Karola Wojtyły do O. Henri de Lubaca w czasie zakończenia pierwszego zarysu Osoby i czynu*; B. Gacka, *Personalizm w ekonomii*, dz. cyt., s. 11-12; R. Skrzypczak, *Karol Wojtyła w Sobór Watykański II*, Warszawa 2011, s. 221.

⁸⁰ Ta kultura nie paropaguje pierwszeństwa człowieka, ale priorytet rynku i pierwszeństwo zysku. Mówiąc o problemie głodu na świecie w ostatnim przemówieniu dla FAO, papież Franciszek mówił po raz kolejny, że walka z głodem i niedożywieniem jest o tyle utrudniona, że musi zmagać się z pierwszeństwami praw rynku i zysku. Te zaś zredukowały wartość żywności do kategorii towaru jak każdego innego, uwzględniając spekulacje cenowe. „Głodny prosi nas o godność, nie o jałmużnę”, por. *Przemówienie Papieża Franciszka*, Watykan 20 listopada 2014.

Zdaniem Wojtyły, Ratzingera, Bergoglio i Bartnika osoba jest synchroniczna i diachroniczna, zawiera to, co trwałe i to, co zmienne, metafizykę i historię, ontologię i historię zbawienia. Osoba jest i staje się! Według twórcy systemu personalizmu uniwersalistycznego ostatecznie cała rzeczywistość pozostaje pod przemożnym znakiem „osoby”. Osoba jest jej ukoronowaniem, a także najwyższym sposobem jej interpretacji. Ks. Bartnik stwierdza, że tylko osoba jest bytem i bytowością w ogólności, ponieważ jest substancjalna, ma samoistne, podmiotowe istnienie, stąd jest stosunkowo absolutna. Istotą osoby jest bowiem istnienie samej w sobie, choć zarazem w dialektycznej relacji do innej osoby lub do „Innych”⁸¹.

1.2. Relacyjna koncepcja osoby

Jak zostało podkreślone wcześniej, w personalizmie uniwersalistycznym cała rzeczywistość jest interpretowana w świetle faktu i misterium osoby. Istnienie ma głęboką relację do osoby. Autor stwierdza, że istnienie jest absolutnie odniesione do osoby, a osoba do istnienia, ostatecznie – do Istnienia Samoistnego.

» Osoba jest racją istnienia, gdyż istnienie bez relacji do osoby nie ma właściwego sensu. Ponadto istnienie osoby wiąże się z całą rzeczywistością,

⁸¹ Zdaniem Ryszarda Kapuścińskiego poznanie i relacje ludzkie są dialektyczne. Słowem – chce poznać Innych, gdyż rozumie, że aby lepiej poznać siebie, trzeba poznać Innych, bo to właśnie Oni są tym zwierciadłem, w którym my się przeglądamy, wie, że aby zrozumieć lepiej Innych, należy móc się z nimi porównać, zmierzyć, skonfrontować. Czasem ten Inny może być postrzegany jako wróg i jako klient lub przyjaciel. Zdaniem autora to sytuacja, okoliczność lub kontekst decydują, czy w danym momencie w tej samej osobie widzimy nieprzyjaciela czy partnera. Bo ten Inny może być i jednym, i drugim – na tym polega jego zmienna, nieuchwytna natura, jego sprzeczne zachowania, których motywów sam niejednokrotnie nie jest w stanie zrozumieć, por. R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 14-16.

z *esse commune*, z *universum* oraz z Bogiem osobowym. Istnienie bez relacji do Boga osobowego byłoby wewnętrzną sprzecznością⁸².

Wyprowadzając pojęcie osoby i wiążąc myśl starożytną⁸³ z próbą podjętą przez św. Augustyna i św. Tomasza, określających pojęcie „osoby” w rozumieniu wzajemnych relacji Osób Boskich: Trójcy Świętej, Twórca systemu personalizmu uniwersalistycznego określa „osobę” jako istotę będącą w relacji – tak do innych, jak i do samej siebie⁸⁴.

Nawiązując do wcześniejszego zdania Profesora, można powiedzieć, że osoba realizuje się, staje się konkretnie sobą, spełnia, tematyzuje i wyjaśnia przez to, że jej istotą jest relacja do innych osób, a wtórnie także do rzeczy. Osoba jest więc zarazem substancją i relacją. W rezultacie zachodzi w niej misteryjna dialektyka: jest „substancją relacyjną”⁸⁵ i jednocześnie „relacją substancjalną”⁸⁶. To określenie Autora pojawia się w Magisterium Kościoła.

⁸² Por. C.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 63.

⁸³ Według Czesława Bartnika myśliciele starożytni, przede wszystkim Platon i Arystoteles, a także jeszcze stoicy, nie znali istotnego pojęcia osoby. W ich ujęciu, specyficznym dla człowieka aspektem było po prostu uczestnictwo w czymś boskim, dlatego na przykład Arystoteles reprezentował – niezbyt wyraźnie – ideę nieśmiertelności duszy czy przynajmniej jej najwyższej części, *nous*; ale ów *nous* nie był „Ja”, lecz czymś, co jest z pierwiastka boskiego, por. C.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 42-47.

⁸⁴ Święty Augustyn i św. Tomasz z Akwinu utworzyli na potrzeby nauki o Trójcy Świętej, wbrew kategorii Arystotelesa, koncepcję substancji jako relacji lub „relacji subsystemnej” – *relationes subsistentes*. Według tej koncepcji osoba, przynajmniej w Trójcy Świętej, nie jest substancją osobną w sobie, lecz relacją do drugich osób i przez tę relacyjność staje się sobą, por. C.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 44-45. Maurice Blondel uważa, że osoba jest czymś najdoskonalszym, bo odnosi się do dogmatu Trójcy Świętej – gdzie trzy Osoby posiadają jeden substancjalny byt – jako najwyższego wzoru współuczestnictwa osób, por. M. Blondel, *L'etre et les etres*, Paris 1935, s. 278-281.

⁸⁵ Podmiot w relacji.

⁸⁶ Por. C.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 45.

Należy zwrócić uwagę na odkrycie „osoby jako subsystemacji” i „osoby jako relacji”. W swoim personalizmie relacyjnym Joseph Ratzinger stwierdza, że osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje:

»[...] istnienie osoby wskazuje na drugą osobę, inną osobę, bowiem osoba jest kimś w relacji z drugą osobą. Na podstawie relacyjnego pojmowania osoby rozum ludzki jest w stanie stwierdzić, przeczucić i wyrazić, że w Bogu istnieje nie tylko jedna osoba, ale dopiero wiara objawia, że Bóg jest Trójcą Świętą, Komunią Trzech Osób Boskich. Więc osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje. Skoro absolut jest osobą, nie jest absolutną liczbą pojedynczą. Co nie ma i mieć nie może relacji, nie mogłoby być osobą. Tak więc przekroczenie liczby pojedynczej zawiera się z konieczności w pojęciu osoby⁸⁷.

Zdaniem papieża więc osoba konstryuuje się wyłącznie w relacji z drugą osobą. W tym sensie szczyt tożsamości osobowej znajdujemy w Trójcy Przenajświętszej. Innymi słowy, w ścisłym znaczeniu, osoba rozpoznaje siebie jako osobę dopiero wtedy, gdy dostrzeża, że została wprowadzona przez Chrystusa w dynamizm trwałej relacji między Osobami Trójcy. Takie uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej stało się możliwe w Misterium Paschalnym: w zbawczej misji, kulminującej w Krzyżu i w Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. To Chrystus zatem objawia osobie jej głęboką tożsamość, a objawienie to dokonuje się poprzez wcielenie do Kościoła, mistycznego Ciała Chrystusa, którego komórką – według Wojtyły – jest osoba.

Również w Biblii, w nauczaniu Jezusa Chrystusa, odniesienie do relacyjności osoby pociąga ze sobą odniesienie do miłości. Ponieważ miłość jest aktem osobowym. Osoba kocha: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna Swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Jak wykazuje

⁸⁷ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 184; B. Gacka, *Personalizm europejski*, Warszawa 2014, s. 183.

św. Jan Pawł II, właściwym odniesieniem do Osób Boskich i osób ludzkich jest miłość, bo miłość związana jest z osobami: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem, a swego bliźniego jak siebie samego. To czyn, a będziesz żył” (Łk 10,27-28).

W personalistycznej antropologii Wojtyły ściśle wyeksponowany jest wymiar relacyjny osoby ludzkiej: interpersonalna relacja typu „ja-ty” oraz większa społeczność „my”⁸⁸. Żadna społeczność nie powinna degradować ludzkiego „ja”, dlatego relacja „ja-ty” ma profil międzyosobowy. W relacji takiej poznajemy „twarz” drugiej osoby. „Ja” kształtuje się wewnętrznie dzięki relacji do „ty”, które z kolei jest formowane przez nasze „ja”⁸⁹. Według papieża, teologa i duszpasterza, chciał w takiej relacji „odsłania się” osobowość każdego z partnerów (por. *Miłość i odpowiedzialność*), to jednak każdy z nich posiada elementy wzajemnie nieprzekazywalne. Spotkanie „ja” i „ty” respektuje ich podmiotowość, samorealizację i transcendencję. Wówczas dopiero możliwe jest wzajemne zaufanie, oddanie się sobie oraz obopólna akceptacja. Taka relacja prowadzi do autentycznego zjednoczenia osób, które można nazywać *communio personarum*⁹⁰.

1.3. Transcendentalia

Według Greków istotę wyższej kultury stanowi triada aksjologiczna (*kalon, agathon, aletheia*). Twierdzenie to nie straciło nic na znaczeniu do dziś. Zdaniem Czesława Bartnika człowiek czerpie

⁸⁸ U Jana Pawła II „my” ma odniesienie do małżeństwa, natomiast Benedykt XVI, gdy mówił o „my”, to zawsze dotyczyło to Kościoła na poszczególnych kontynentach i w poszczególnych formach wspólnotowych postaci na całym świecie.

⁸⁹ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 2, s. 24-28.

⁹⁰ Tamże, s. 29.

tę trójwartość nie tylko ze świata, ale i z kultury, a jednocześnie jego powinnością jest dostrzeganie ich, rozwijanie i pomnażanie, a także realizowanie w sobie. W metafizyce scholastycznej wyróżnia się transcendentalia, czyli powszechne własności bytu, przysługujące każdemu bytowi jako takiemu, a różniące się między sobą jedynie punktem widzenia. Według ks. Bartnika są to: byt (*ens*), rzecz (*res*), jedno (*unum*), coś (*aliquid*), prawda (*verum*), dobro (*bonum*) i piękno (*pulchrum*)⁹¹.

Personalistycznie ujmując, ta triada aksjologiczna może zaistnieć i być poznana tylko w relacji do osoby. Osoba ludzka nie byłaby zrozumiana, gdyby pozbawiono ją wymiarów istnienia (*existens*), prawdy (*verum*), miłości (*caritas*), dobra (*bonum*) oraz piękna (*pulchrum*) z całym światem estetycznych wartości i estetycznego doświadczenia.

1.3.1. Agapetologia personalistyczna⁹²

Zdaniem Czesława Stanisława Bartnika miłość, jak i większość rzeczywistości egzystencji i życia, należy do tajemnic, których nie da się do końca wyjaśnić, zrozumieć ani zdefiniować. Miłość jest wieloznaczna, różnaita i wielokształtna, gdyż jest treścią i wyrazem całego życia osobowego⁹³. Jednak dla poznania fenomenu miłości konieczne jest zapoznanie się, choćby bardzo powierzchowne, z odpowiednią terminologią grecką i łacińską.

⁹¹ Por. C.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, dz. cyt., s. 367.

⁹² Por. aneks II. Zdaniem C.S. Bartnika naukowe, systemowe traktowanie o miłości jest elementem prozopologii (personologii). Myśl chrześcijańska stara się zrozumieć miłość przez dobro i wolę, widząc w niej czyn oraz postawę. Święty Augustyn wiąże ją w istotny sposób z moralnością. Po linii platońskiej św. Tomasz z Akwinu ujmuje miłość jako „pragnienie dobra, dążenie do niego i upodobanie w nim” (*Appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni*, STh II-II, q. 27 a. 2). Personalizm uniwersalistyczny zaś ujmuje ją ontologicznie.

⁹³ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 269-275.

Książd Bartnik wymienia pięć terminów, które występują w języku greckim, głównie na oznaczenie fenomenu miłości z perspektywy jej aspektów⁹⁴:

- a) *eros*: miłość płciowa, pożądanie zmysłowe, stosunek seksualny, osoba, rzecz lub fenomen ukochany; sympatia, skłonność do kogoś lub czegoś, uniesienie, radość itd.;
- b) *storge*: przywiązanie, przyjemność, czułość, zainteresowanie kimś lub czymś, zaangażowanie itd.;
- c) *philia*: przyjaźń, żywa skłonność do kogoś lub czegoś, zażyłość, przywiązanie, serdeczność, upodobanie, związek uczuciowy, łączenie osób lub rzeczy itd.;
- d) *agape*: miłość wyższa, oddanie serca i umysłu komuś, oddanie się duchowe, miłość narzeczeńska, małżeńska, rodzinna, miłość szlachetna, religijna, miłosierdzie, łaskawość, jałmużna, radość duchowa, nakłanianie do dobra itd.;
- e) *philadelphia* (*philos* – miłośnik, *adelphos* – brat): miłość do rodzeństwa, odznaczanie się braterską miłością, miłowanie ludzi itd.

Według Autora te greckie terminy u chrześcijan zachowały wyraźny dualizm między *eros* (miłość cielesna, doczesna) a *agape* (miłość duchowa, moralna). Natomiast literatura łacińska na początku chrześcijaństwa posługiwała się terminami greckimi, ale od III wieku zastosowała własne:

- a) *amor*: miłowanie, kochanie; miłość erotyczna, zmysłowa, stosunek seksualny; miłość małżeńska, rodzinna; pragnienie kogoś lub czegoś; przyjaźń, więź wzajemna; kochana osoba, rzecz; lubienie, przywiązanie, łaskawość itd.;
- b) *caritas* (*carus* – drogi, *itos* – łaska): wysoka wartość, bliskość; miłość, uczucie, przywiązanie; miłość duchowa, religijna;

⁹⁴ Tamże.

- miłosierdzie, łaskawość, litość itd.;
- c) *dilectio* (*diligare, dis* i *legere* – wyróżniać, wybierać, wyszukiwać): miłość, przywiązanie, upodobanie; pragnienie, ukochanie, szanowanie; dobroć, miłosierdzie, łaskawość itd.;
 - d) *benevolentia* (*bene* – dobrze, *volens* – chcący): życzliwość, przychylność, dobre życzenie; wyrozumiałość, łagodność, dobra wola; dobrodziejstwo, hojność, miłosierdzie itd.;
 - e) *fikir* (*mefiker, meluded, lib, hiywot* – po amharsku, Etiopia): miłować, odczuwalność, dar życia, ofiarowanie, serce, życzliwość, ukochanie itd.

Książd Bartnik, analizując rozmaite definicje miłości w różnych językach, zauważa, że termin „miłość” jest ogólny, obejmuje wszelkie rodzaje miłości; nie jest więc precyzyjny⁹⁵, nie dysponuje semantyką tak szczególną jak *agape*. Dla uzyskania wyższych znaczeń, jak *agape*, trzeba posługiwać się przydawkami, jak np. „miłość Boża”, „miłość ewangeliczna”, „miłość mistyczna” itp. albo po prostu terminami greckimi *agape, caritas*⁹⁶.

Także filozofowie, teologowie i psychologowie średniowieczni i nowożytni próbowali znaleźć podstawową cechę miłości w ogóle, a ludzkiej w szczególności. Z cechą tą wiązała się też próba określenia miłości. Na przykład, dla św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu główną cechą miłości jest pęd do godziwego dobra (*bonum honestum*); dla Maxa Schelera, Martina Bubera, Ferdinanda Ebnera i Emanuela Lèvinasa miłość to czucie drugiego „ja” i rozpoznawanie w nim siebie samego; dla Edmunda Husserla i Romano Guardiniego miłość wywodzi się z niezwykłego, podniosłego i pełniejszego światła

⁹⁵ Dziś w ślad za kulturą materialistyczno-erotyczną i konsumpcjonistyczną wkrada się do języka potocznego wielki redukcjonizm, według którego semantyka rzeczownika „miłość” sprowadza się niemal wyłącznie do aktu seksualnego i przyjemności.

⁹⁶ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 279.

poznania oglądowego, natomiast dla Sigmunda Freuda, marksistów, postmodernistów i skrajnych liberałów miłość wywodzi się z popędu seksualnego i w nim się wyraża w sposób zasadniczy, „wyższe” rodzaje miłości są tylko pochodnymi życia seksualnego⁹⁷.

Według Edyty Stein miłość jest życiem w najwyższej doskonałości; jest istnieniem, które się wiecznie oddaje. Wielość Boskich Osób Edyta Stein tłumaczy tym, że Bóg jest miłością. Miłość zaś to wolne oddanie się „ja” jakiemuś „ty” i bycie jednością w „my”.

» Bóg, będąc duchem, jest dla siebie przezroczysty i wydaje z siebie od wieków, należy do Jego bytu «obraz», w którym w sobie ogląda siebie – Syna równego sobie istotą, zwanego Mądrością albo Słowem. Bóg jest Miłością, dlatego również miłością jest zrodzony przez Niego «obraz». Wzajemny stosunek Ojca i Syna jest miłością siebie i jednością w miłości. Miłość jest tym, co najbardziej wolne z wszystkiego, co istnieje; ofiarowaniem siebie samego, jako czynu posiadającego siebie, tj. *osoby*. U Boga jest to jednak czyn Osoby, która istnieje i kocha nie tak jak my, ale jest samą miłością, czyli istnienie jej jest miłością. Dlatego sama miłość Boska musi być osobą: *Osobą miłości*. Gdy Ojciec i Syn wzajemnie siebie miłują, ich oddanie się sobie jest zarazem czynem Osoby miłości⁹⁸.

Personalistyczna Encyklika Jana Pawła II, *Redemptor hominis*, kontempluje miłość w świetle Tajemnicy Odkupienia.

» Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, «objawia

⁹⁷ Por. tenże, *Próba ujęcia istoty miłości*, „Roczniki Teologiczne”, T. LIII (2006), nr 2, s. 6-7.

⁹⁸ Por. E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1995, s. 424-425.

w pełni człowieka samemu człowiekowi». To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo⁹⁹.

Papież Benedykt XVI, w Encyklice *Deus Caritas est*, uwydatnia ludzki wymiar miłości. Tu wspomina o istnieniu licznych rodzajów miłości i niektóre z nich wymienia: „Mówi się o miłości ojczyzny, o umiłowaniu zawodu, o miłości między przyjaciółmi, o zamiłowaniu do pracy, o miłości pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy rodzeństwem i krewnymi, o miłości bliźniego i o miłości Boga. Jednak z całej tej wielości znaczeń miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozzerwalny [...], wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu”¹⁰⁰. Tu papież odślania w miłości ludzkiej zespolenie dwóch światów: ciała i duszy. Nie jest ona tutaj ani wyłącznie cielesna, ani wyłącznie duchowa, bez żadnego związku z żywym organizmem człowieka¹⁰¹. Wobec tego „musi być jedność ciała i duszy”¹⁰². Prowadzi to do sformułowania, że „kocha człowiek, osoba”¹⁰³.

W ujęciu personalistycznym miłość jest nie tylko uczuciem, aktem, funkcją, czynem, działaniem lub postawą moralną¹⁰⁴, lecz ma także charakter ontologiczny, egzystencjalny, tematyczny¹⁰⁵ i stanowi

⁹⁹ Por. RH 10.

¹⁰⁰ Por. Benedykt XVI, *Deus Caritas est*, Watykan 2005, nr 2.

¹⁰¹ Tamże, nr 3-8.

¹⁰² Tamże, nr 5.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Zdaniem Czesława Bartnika myśl klasyczna zalicza miłość religijną do uczuć duchowych, które podlegają woli, a więc także obowiązkowi, nakazom, przykazaniom Bożym (normy moralne).

¹⁰⁵ Zdaniem Mieczysława Gogacza sens życia człowieka nie jest realizowaniem celów, spełnieniem człowieczeństwa, marzeń czy ambicji, lecz jest dążeniem do nich. Jest

jedną z głównych struktur świata osobowego. Według Czesława Bartnika, obok prawdy i czynu, miłość stanowi element konstytutywny osoby, bo w najgłębszym ujęciu osoba jest cała zbudowana z miłości, jest miłością i wyraża się przez miłość¹⁰⁶.

Jak wskazano wcześniej, w rzeczywistości miłość jest wieloraka (zmysłowo-afektywna, organiczna, erotyczna, rodzinna, socjalna, kosmiczna, religijna itd.), gdyż jest treścią i wyrazem całego życia osobowego. Miłość odnajduje się i spełnia się w osobach. Fundamentem jest absolutny byt i absolutna prawartość osoby¹⁰⁷. Chociaż Autor wymienia różne rodzaje miłości, to jednak dla niego właściwa miłość jest „całosobowym” zwróceniem się istoty rozumnej i wolnej ku drugiej osobie i społeczności osób w celu spełnienia się we wszelkich aspektach.

Mówiąc inaczej, miłość „całosobowa” to:

» [...] aktywność całej osoby, nie tylko pozwolenie innym kochania nas (miłość bierna), ale aktualizacja całej naszej osoby i przekładanie całego «ja», duszy, umysłu, woli, energii uczuciowych, władz wykonawczych, działań – na aktywność absolutnie pozytywną względem drugiej osoby lub społeczności osób. Jest to przekładanie własnej osoby na radosne i świetlane «dla» i «ku» w ramach agapetologicznej ekonomii rzeczywistości¹⁰⁸.

Zdaniem ks. Bartnika miłości nie można zredukować jedynie do przywiązania, przyjemności, sympatii czy do erotyki lub do uczucia. Nie są słuszne próby wywodzenia miłości tylko od skłonności

sposobem organizowania życia, jego integracją. Jest też „scalaniem życia”, realizacją planów, uszczęśliwianiem. Sens życia to relacja, jaka wiąże człowieka z jego celami, które są skierowane na coś najcenniejszego, najważniejszego, do *amicitia et caritas*, por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985, s. 144.

¹⁰⁶ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 280.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże.

danych jednostek ku sobie (bł. Jan Duns Szkot), od pędu do dobra wspólnego (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu), od czucia drugiego „ja” (Max Scheler, Martin Buber), od odkrycia wartości w drugiej osobie (Franciszek Sawicki). Nie rodzi się ona także mechanicznie z poznania umysłowego (Emmanuel Husserl, Romano Guardini), z intuicji (Henri Bergson), z popędu, seksu (marksiści). Według Karola Wojtyły i Czesława Bartnika miłość wyłania się ostatecznie z głębi osobowych, ze zdarzenia i procesu spotkania się osób na drodze prawdy, dobra, piękna, wolności i wzajemnej komunii. Jak rozumie ks. Bartnik, personalistyczna miłość jest komunijna:

» [...] jest to wzniosłe, angażujące, donatywne i służebne wiązanie własnego świata osobowego ze światem drugiej osoby. *Ad extra* jest czynna relacja komunijna z kimś lub czymś na zasadzie wspólności, podobieństwa, kontrastu lub dopełnienia się, ale zawsze w granicach pewnego systemu wartości i zasklepiającego kontekstu życia, w którym dużą rolę odgrywają jasność i przejrzystość osobowa, urok i piękno osoby oraz duży obszar ludzkiej i życiowej syntonii¹⁰⁹.

Miłość ze swej natury – jak stwierdza Stanisław Kowalczyk – jest dialogiczna i alterocentryczna, to znaczy nakierowana na inne osoby. Tym samym więc jest ona prospołeczna. Miłość, pomimo wszelkich ograniczeń bytu ludzkiego, jest jedyną trwałą podstawą życia społecznego w każdym jego wymiarze: rodzinnym, sąsiedzkim, zawodowym, społeczno-narodowym, państwowym i międzynarodowym. Miłość jest warunkiem normalnego funkcjonowania społeczności mniejszych i większych, jest także ich powołaniem i sensem¹¹⁰.

¹⁰⁹ Tamże, s. 282.

¹¹⁰ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 200.

Zgodnie ze stwierdzeniem ks. Bartnika – nie ma miłości we właściwym znaczeniu poza światem osobowym. Jednocześnie miłość jest jednym z konstytutywnych aktów lub w ogóle podstawowym aktem osoby, samą strukturą osoby, życiem osoby i jej najwyższym tematem. Również miłość, jako współstruktura¹¹¹ osoby, stanowi misterium osoby. Nie sposób jej opisać do głębi; nie sposób sformułować jej wszystkich reguł kategorialnych i transcendentalnych. Ponadto podlega tajemniczym strukturom dialektyki bytu i istnienia.

W wymiarze ontologicznym miłość jest „relacją ontyczną”¹¹² bytu ludzkiego do innych bytów, przede wszystkim osobowych. Jest ona w swej głębi ontologicznej strukturą relacyjną¹¹³, szczególnym, wzniosłym przymierzem „komunii” z inną osobą lub innym bytem¹¹⁴. Poznaliśmy miłość, bo Jezus Chrystus oddał za nas życie. Forma miłości wyrażona w chwalebnym krzyżu Jezusa Chrystusa stanowi prawdę o Bogu i człowieku: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16).

Św. Paweł w swoich listach wielokrotnie zaznacza, że miłować, to oddać życie, przekroczyć śmierć. Jezus Chrystus zrealizował ontologicznie miłość, gdy oddał za nas swoje życie, gdy

¹¹¹ Według prof. Bartnika miłość, będąc współstrukturą świata osobowego, podziela wszystkie wymiary bytu osobowego. Jest materialna i duchowa, obiektywna i subiektywna, immanentna i transcendentna, skończona i nieskończona, por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 282-284.

¹¹² Jak osoba jest relacją ontyczną do świata innych, tak miłość jest też ontyczna i jest istotnym tematem, wyposażeniem i wypełnieniem tej relacji.

¹¹³ Zdaniem Czesława Bartnika struktura relacyjna jest obustronna: rzeczy do rzeczy, osoby do osoby i do osób, a wtórnie i do rzeczy.

¹¹⁴ Por. C.S. Bartnik, *Próba ujęcia istoty miłości*, dz. cyt., s. 8. Miłość na poziomie ludzkim wyraża się w bogatej dynamice spotkania się dwóch lub wielu światów, które łączą się ostatecznie w jeden wspólny świat „My” – *communio personarum* (Karol Wojtyła).

byliśmy grzesznikami. W wymiarze funkcjonalnym – jak pisze Benedykt XVI – miłość polega na całej dynamice funkcjonowania tej relacji: w sposób cielesny i duchowy.

W agapetologii personalistycznej ks. Bartnik nadmienia, że miłość religijna, miłość Boża jest ponad-empiryczna, to meta-agape, nad-miłość. Jest to *Emmanuel*, miłość Boża wcielona w człowieka¹¹⁵. Można wnioskować, że w wymiarze inkarnacyjnym jest odniesiona do wszystkich trzech pasm postawy osobowej: „Będziesz miłował (*agapeseis*) Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym umysłem. Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22,37-38; Pwt 6,5; Kpł 19,18; Rz 13,8-10).

W rezultacie, zdaniem ks. Bartnika, wnioskowanie etymologiczne głównych obszarów semantycznych terminu „miłość” w językach starogreckim, łacińskim, polskim czy etiopskim ukazuje bogactwo znaczeń uczuciowych, erotycznych, społecznych i duchowych. Obecnie następuje wszakże głęboki kryzys semantyczny słownictwa związanego z miłością, która sprowadzona jest niemal wyłącznie do miłości seksualnej, cielesnej, doczesnej i to bezosobowej. Według Autora teologia katolicka potrzebuje zdecydowanej odnowy terminu i pojęcia „miłości”. Może się to dokonać w ramach personalizmu. Miłość bowiem we właściwym znaczeniu może zachodzić jedynie między osobami. Tutaj w każdej miłości prawdziwej jest coś absolutnego, *aliquid divinum*, coś z realnej „trynitofanii”¹¹⁶.

¹¹⁵ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s 283-284, miłość Boża to „Bóg w nas”: jest wspólnotą osobową z Bogiem, posiada aspekt strukturalno-personalny, por. Leon Wielki, *Tractatus* 48, 3, i ma transcendencję eschatologiczną, por. 1 J 4,17-18; KDK 42.

¹¹⁶ Wartość estetyczna (piękno) w wymiarze personalistycznym, por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 286; aneks II.

1.3.2. *Kalonika personalistyczna*¹¹⁷

Personalistyczna estetyka jest próbą zinterpretowania osoby w aspekcie piękna (*pulchrum personae*). Ksiądz Bartnik jest jednym z inicjatorów tej dziedziny. Ta estetyka, w jego rozumieniu, jest nieodłączna od personologii. Osoba ludzka nie byłaby zrozumiana, gdyby pozbawiono ją wymiarów istnienia (*existens*), prawdy (*verum*), dobra (*bonum*) oraz piękna (*pulchrum*) z całym światem estetycznych wartości i estetycznego doświadczenia¹¹⁸.

Według Autora piękno jest wieloznaczne, wielowymiarowe:

1. W języku polskim: ładność, wdzięk, śliczność, wzniosłość, ozdobność, uroda, elegancja, subtelność, wspaniałość, odpowiedniość itd.;
2. W języku hebrajskim: *hadar, hemed, hen* itd.;
3. W języku amharskim (w Etiopii): *melkam, konjo, tiru, des yemiasen* itd.;
4. Po łacinie: *pulchritudo* (od *pulchrum*), *bellum, bonum* itd.;
5. Po grecku: *kallos* (od *kalon* – to, co piękne¹¹⁹).

Filozofowie, językoznawcy, psychologowie, teologowie oraz inni zajmowali się zagadnieniem terminu „piękno”. Wszyscy oni twierdzą jednak, że nie ma jednej precyzyjnej definicji piękna. Istnieje wiele

¹¹⁷ Personalistyczne doświadczenie i wartości estetyczne *kalon* (piękna) w wymiarze ontologicznym. Człowiek odkrywa sam siebie w pięknie i jednocześnie tworzy piękno ze strony świata swojej osoby. Tak więc powstają antropologia piękna i personalizacja piękna.

¹¹⁸ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 433-448.

¹¹⁹ Analizując termin *kallos* zauważamy, że kategoria piękna bardziej rozwijała się w świecie greckim niż innym. Jednak w kulturze hellenistycznej panował dualizm: widziano osobno piękno religijne, boskie, duchowe, a osobno piękno świeckie, naturalne i materialne. W czasach nowożytnych, można rzec, piękno religijne jest niemal w zupełnym zaniku. A w ostatnich czasach postmodernizm mocno zaatakował wszelkie piękno, nawet i świeckie.

ujęć istoty piękna¹²⁰: „to, co piękne zmysłowe i umysłowe” (Grecy), „to, co przyjemne dla wzroku i słuchu” (sofiści), „rodzaj idealnego dobra dającego blask” (Platon), „to, co będąc dobrem, jest przyjemne” (Arystoteles), „odpowiedniość, *convenientia*, czyli dostosowanie rzeczy do jej natury i celu na niwie życia ludzkiego” (św. Bazyli Wielki), „istota piękna to doskonałość” (św. Tomasz z Akwinu), najwyższa potrzeba człowieka (Fiodor Dostojewski), osoba (Czesław Bartnik).

Wielu współczesnych filozofów, analizując porządek *transcendentale*, uważa, że piękno jest jakąś syntezą prawdy i dobra (Etienne Gilson, Antonin-Gilbert Sertillanges). Jacques Maritain przyjmował, że piękno jest syntezą wszystkich transcendentaliów. Według Mieczysława Krąpca i Piotra Jaroszyńskiego piękno jest pierwszym *transcendentale*, w porządku poznawczo-wolitywnym. Jednak Czesław Bartnik uwydatnia realność piękna: jest ono własnością bytu w aspekcie jego drogi od stanu alfałnego do omegalnego, jego niezamienialnej tematykacji świata osobowego¹²¹. Piękno jest dla osoby jedną z podstawowych treści życia, drogą rozwoju (zwłaszcza duchowego) oraz sposobem samorealizacji i samotranscendencji całej rzeczywistości doczesnej. Piękno jest konieczną strukturą całej rzeczywistości¹²².

¹²⁰ U pitagorejczyków piękno ma charakter jakiegoś misterium religijnego, w którym główną rolę odgrywa „niebiańska duchowa harmonia”. Według Sokratesa piękno jest idealnym obrazem duszy i należy je utożsamiać z dobrem (*kalokagathia* – „pięknodobro”). Dla Platona piękno obejmuje wszelkie byty i zjawiska, gdyż jest odbiciem piękna idei: Bóstwa i świata idei. Za Sokratesem podkreślił on jeszcze mocniej, że piękno udoskonała moralnie i staje w rzędzie prapierwotnej triady, którą tworzą dobro, prawda i piękno. Arystoteles empirycznie prowadził piękno do teorii sztuki i związał je z dążeniem człowieka do szczęścia, pozostawiając w nim jednak jako istotne dążenie do Boga, por. C.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, dz. cyt., s. 277-279.

¹²¹ Tamże, s. 367.

¹²² Pięknem stroi się natura: fauna, flora, ziemia, zachód słońca, tęcza, światło. Kładzie się ono również i na techniczne otoczenie człowieka: domy, miasta, maszyny, narzędzia pracy, pojazdy. Piękno weszło do osobistego otoczenia człowieka: strój,

Zdaniem Witolda Kaweckiego w teologii piękna Bóg jako piękno ukazywany jest w aspekcie estetycznym, poznawczym i ontologicznym. Mieczysław Kotlarczyk – twórca krakowskiego Teatru Rapsodycznego, w którym grał Karol Wojtyła – podkreślał, że piękno jest jednym z profili Boga i ma odnośnienie do Bytu Doskonałego¹²³. Ksiądz Kawecki w swoich badaniach teologicznych uwydatnia osobowy¹²⁴, stworzy¹²⁵ i zbawczy¹²⁶ charakter piękna¹²⁷. Bóg jest najwyższym Pięknem i jest źródłem wszelkiego piękna. Według tego autora pięknem jako drogą do Boga – *via pulchritudinis* – zajmowano się od zawsze:

» [...] od św. Augustyna po Romano Guardiniego, od Dionizego Areopagity po Solowjewa, od św. Tomasza z Akwinu po Jacques'a Maritaina, od św. Franciszka z Asyżu po Hansa Ursa von Balthasara, od Blaisa Pascala po Sorena Kierkegaarda. Św. Augustynowi zawdzięczamy pierwsze symptomy

moda, zdobienie się, urządzenie mieszkania, ozdoby, reklamy itd. Ponadto sztuka odkrywa przed człowiekiem nowy porządek rzeczywistości, nowe obszary spraw, drogi pozanaukowe. Według Czesława Bartnika współpraca z pięknem to sztuka, bo człowiek wkracza w świat poprzez sztukę: piękno nasycy umysł, zmysły, wyobraźnię i uczucia; a współpraca z nim jest najwyższym rodzajem spełnienia człowieczeństwa, por. C.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, s. 175-176.

¹²³ Według Platona piękno na świecie jest odbłaskiem Bytu Doskonałego – jedni, czyli piękno bazuje na zasadzie jedności i jednoczenia się rzeczywistości. Istotą piękna jest to, co przez nie prześwieca w świecie, a więc boskość, jedność, dusza, idea. Sama sztuka więc to odzwierciedlanie ducha, por. C.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, dz. cyt., s. 277-279.

¹²⁴ Człowiek jest powołany, aby stawać się „obrazem i podobieństwem Boga” (Rdz 1,26-28), który sam w sobie jest pełnią piękna, miłości i dobra.

¹²⁵ Piękno przynależy do aktu stworczego Boga. „A wszystko, co Bóg uczynił, było dobre – piękne” (Rdz 1,31).

¹²⁶ Przez ból, cierpienie, opuszczenie i śmierć na Krzyżu Jezus objawia piękną i wielką miłość Boga Ojca do człowieka. „Bóg nie oszczędził własnego Syna, ale Go ofiarował za nas wszystkich” (Rz 8,32), aby nas pojednać ze sobą. Ta piękność Boga – miłość do wroga.

¹²⁷ Por. W. Kawecki, *Dokąd zmierzamy... Rozmowy o życiu, wierze i świecie*, Kraków 2010, s. 224-225.

teologii piękna, gdy w znakach kulturowych postrzegają możliwość i uwielbienia Boga¹²⁸.

Krzysztof Góźdz twierdzi, że jest nierozłączny związek między osobą, ludzką kulturą a dziełem Boga, ponieważ przez sztukę i kulturę człowiek przybliża światu to, co niewidzialne i czego nie można nazwać. Tak to wyjaśnia:

»[...] człowiek niejako odkrywa świat jako rzeczywistość daną przez Boga. Kultura zaś jawi się jako system i sposób życia człowieka, który pochodzi od Boga, ale jest odkrywany w danym stadium rozwoju przez człowieka. Zatem człowiek dochodzi do danej kultury, jakby biorąc ją z ręki Boga, i dalej ją kształtuje, i nią żyje. Bóg jawi się tu jako Twórca jedności kultury¹²⁹.

Pisarz i myśliciel rosyjski, Fiodor Dostojewski¹³⁰, dostrzegając absolutny charakter piękna jako najwyższą potrzebę człowieka w *Braćjach Karamazow*¹³¹ pisał, że „na świecie istnieje tylko jedna osoba

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Por. K. Góźdz, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 435-436.

¹³⁰ Pisarz i myśliciel rosyjski, uważany za mistrza realistycznej prozy psychologicznej na pograniczu realności i wyobraźni; w swych utworach często używał motywu walki dobra ze złem czającym się wszędzie. Głosił tezę o rosyjskim „posłannictwie” historycznym i religijnym, łącząc to przeświadczenie z niechęcią do Zachodu, socjalizmu i rewolucji, atakował ówczesny indywidualizm filozoficzny, dopatrując się w nim destrukcyjnego wpływu na człowieka i jego moralność; potępił zarówno kapitalistyczną cywilizację, jak i ruchy socjalistyczne oraz rewolucyjne, zarzucając im zagubienie wartości chrześcijańskich i opowiadając się stanowczo przeciwko ateizmowi, por. Portal wiedzy, *Fiodor Michajłowicz Dostojewski*, http://portalwiedzy.onet.pl/57484,,,dostojewski_fiodor_michajlowicz,haslo.html (dostęp 10 maja 2022).

¹³¹ Ostatnia powieść Dostojewskiego. Książka opisuje historię ojcostwa, w którą w różnym stopniu są zamieszani wszyscy synowie zamordowanego człowieka. Powieść koncentruje się na psychologicznych pobudkach kierujących bohaterami. Roztrząsa odwieczne dylematy ludzkości, takie jak choćby istnienie wolnej woli, Boga, zła, miłości i ateizmu. Dostojewski po mistrzowsku penetruje najmroczniejsze

absolutnie Piękna – Chrystus¹³². W Nowym Testamencie czytamy, że we Wcieleniu Jezusa Chrystusa niewidzialne życie Boga stało się widzialne dla ludzi (1J 1,2; Kol 1,15), można więc powiedzieć, że wcielenie Jezusa Chrystusa – Bóg stał się Człowiekiem – było najcudowniejszą *epifanią* piękna.

Personalistycznie ujmując, piękno może zaistnieć i być poznane tylko w relacji do osoby. Według ks. Bartnika piękno to rozwijanie się osoby w relacji do Boga, rzeczywistości pozaosobowej i samej siebie.

» Rzecz piękna pozostaje w rodzaju pewnego ruchu realistycznego. Jest to ruch rzeczy od stanu alfa do stanu omega, ku wyższej rzeczywistości, ku jakiejś «nad-realności» w stosunku do siebie i do osoby, choć może po części być odbiciem natury w sobie lub koncepcją osobowego twórcy. Chodzi tu o ruch, o ile on zmierza ku futuryczności, omegalności i eschatologiczności, gdzie staje się ostateczną treścią i tematyką świata osobowego. Piękno to relacja ku nadrealności¹³³.

Personalista¹³⁴ dostrzega człowieka jako osobę, ujmuje go w jego integralnym „obrazie piękna”, czuje wspólnie z nim we wszystkim i jest szczególnie uwrażliwiony. Poprzez piękno osoba staje się bliższa, cieplejsza, urocza i realna. Zdaniem Autora człowiek w przeżyciu piękna porywany jest w stronę „nowego świata”, „nowej ziemi”, „Ziemi Obiecanej”, Raju (Rdz 12,1-7; Wj 3,7-12; Mdr 13,2-5; Ps 96,6; 89,15). Ksiądz Bartnik, okalając „ikonę człowieka”, jej twarz¹³⁵, ręce,

zakamarki duszy ludzkiej i targające człowiekiem namiętności, por. *Bracia Karamazow*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Bracia_Karamazow (dostęp 10 maja 2022).

¹³² K. Góźdz, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 225.

¹³³ Por. tenże, *Kultura i świat osoby*, dz. cyt., s. 266.

¹³⁴ Personalista jest niejako pełnym odkrywcą osoby ludzkiej i staje na „drodze do osoby”, własnej i wszystkich innych, por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 415.

¹³⁵ Twarz to niejako ekran całego człowieka, jego streszczenie i najpełniejszy wyraz. Nie bez znaczenia termin *prosopon* odgrywa tak istotną rolę w prozopologii. Według C.S. Bartnika medialna struktura osoby ma swe odzwierciedlenie w ludzkiej

postać, psychikę i osobowość z całą dziedziną *praxis*, dowodzi tajemniczości i realności osoby, jej wielowymiarowej struktury i bytu zwróconego ku „nad-realności”¹³⁶.

Zdaniem Autora tylko osoba jest piękna w ścisłym znaczeniu, bo piękno ma sens tylko w odniesieniu do świata personalnego. Piękno nie może zaistnieć obiektywnie bez osoby (Boskiej, anielskiej czy ludzkiej)¹³⁷. Piękny jest Chrystus, Słowo Wcielone¹³⁸.

» Piękno ma rację w osobie. Samo w sobie jest «realnością nadrealności». Obiektywnie wywołuje zachwyt ontyczny swoim urokiem, czarem, bezwarunkowością. W Bogu owa nadrealność jest nieskończona. Oczywiście największy zachwyt wywołuje osoba, druga osoba, zespół osób, rzeczy materialne, natura zachwyca jedynie w sposób analogiczny. Tylko osoba jest piękna w dosłownym znaczeniu¹³⁹.

Personalizm uniwersalistyczny ks. Bartnika przyjmuje niezbędne znaczenie piękna w strukturze i egzystencji osoby, przede wszystkim

twarzy – na twarzy elementy układają się w język, ciało przechodzi w duszę, znaki w sensy ludzkie, ten świat w tamten świat, por. C.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, dz. cyt., s. 260.

¹³⁶ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 433-448.

¹³⁷ Rzeczywistość stworzona jest względnie piękna i wskazuje na kaloniczny charakter swego Stwórcy. A zatem z piękna stworzeń poznaje się, że istnieje Stwórca oraz że sam Stwórca jest Piękny (Mdr 13). Kiedy człowiek patrzy na piękno nieba, kwiaty, na majestat gór, na wspaniałość ziemi i morza, to widzi ślady Boga niejako bezpośrednio wpisanego w piękno i rozjaśnionego przez nie – *manifestatio Dei*, por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 435-448.

¹³⁸ Ksiądz Bartnik sygnalizuje, że nie raz głoszone były poglądy radykalne, np. „tylko Bóg jest piękny, świat jest brzydotą” (Pseudo-Dionizy Areopagita). Później w średniowieczu głównie podkreślano zalety duchowego i nadprzyrodzonego wymiaru piękna. Według ks. Bartnika piękno samo w sobie ma wymiar doczesny (punkt wyjścia) i wymiar transcendentny (boski). Ostatecznie piękno polega na absolutnej wzniosłości osoby – w Bogu i w stworzeniu. Dla Autora, we właściwym znaczeniu, tylko osoba jest piękna i tylko ona może ująć czar piękna.

¹³⁹ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 441.

w Trójcy Świętej. Nie byłoby piękna bez odniesienia jednej osoby do drugiej. Druga osoba jest racją piękna, które rodzi się jedynie w komunikacji:

»[...] w Trójcy Świętej jedna osoba wiecznie zachwyca się drugą. Ojciec zachwyca się Synem, choć ten jest Odbiciem Piękna Ojca. Syn zachwyca się Ojcem, który jest Jego Chwałą. Razem zachwycają się nad osobą Ducha Świętego, który jako ich Komunia i Jedność jawi się jako «Piękno Piękna»¹⁴⁰.

W dzisiejszym konsumpcjonistycznym i hedonistycznym świecie, gdzie piękno zredukowane jest do wymiaru zewnętrznego¹⁴¹, czystego utylitaryzmu estetycznego i natychmiastowego zaspokojenia¹⁴² własnych pragnień, personalizm uniwersalistyczny ks. Bartnika uwydatnia najgłębszą kategorię estetyczną, moralną i metafizyczną piękna – „piękno zbawia świat” (Fiodor Dostojewski).

Podsumowując „kaloniczną myśl” Czesława Bartnika, można powiedzieć, że personalizm uniwersalistyczny rozumie piękno jako istotny element w strukturze i egzystencji osoby. Jest kategorią osobową. Nie ma piękna bez osoby, dlatego prozopologia interpretuje piękno w relacji do osoby. W rozumieniu estetyki personalistycznej więc piękno istnieje w osobie, przez osobę i dla osoby. Osoba bowiem jest istotą kaloniczną, estetyczną, pięknotwórczą, wydobywającą, odczytującą i pięknem żyjącą. Pięknem jako kategorią aksjologiczną interesuje się sztuka, literatura, filozofia, teologia itd. Jak stwierdził ks. Bartnik, ono jest dziełem człowieka dla człowieka, które powstaje we współpracy z Pięknem Piękna – Trójjedynym Bogiem.

¹⁴⁰ Tamże, s. 256.

¹⁴¹ Posiadanie, oglądanie, podziwianie, urok, czar i zachwycenie się przedmiotami luksusowymi.

¹⁴² Piękno w kategoriach użyteczności: produkt rynkowy, supermarketowy, łatwo i tanio dostępny.

Autor, kontemplując niezwykłość i piękno osoby, stwierdza, że personalizm jest otwarty na różne treści, metody i techniki, nie iluminuje żadnych twórczych kierunków. Raczej jest inspiracją do budowania własnej, prawdziwościowej i *agapetologicznej* koncepcji człowieka i świata oraz do tworzenia własnej „estetyki personalistycznej”.

1.3.3. *Aletheia* personalistyczna

Grecki termin *aletheia* oznacza odkrycie, otwieranie się, odsłanianie. *Aletheia* personalistyczna więc to odsłonięcie się bytu i odkrycie prawdy. W książce *Hermeneutyka personalistyczna*¹⁴³ ks. Bartnik prezentuje trzy podstawowe koncepcje prawdy zgodnie z myślą zachodnioeuropejską:

- I. Prawda jako zrównanie umysłu z rzeczą czy upodobanie intelektu do przedmiotu; według formuły Izaaka ben Salomona: *Veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est*;
- II. Prawda jako poprawność formalno-logiczna, czyli jako zgodność wyrazu (znaku) z abstrakcyjną rzeczywistością poznaną;
- III. Prawda jako zgodność semantyczna lub pragmatyczna wewnątrzjęzykowa: zgodność mowy ze strukturami języka (*adaequatio sermonis ad linguam*).

Analizując hermeneutykę średniowiecza, można zaznaczyć, że relacja werytatywna (poznanie realizmu i obiektywizmu) jest złożona: rzecz-intelekt, język-intelekt. Współcześni hermeneutycy (Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Luigi

¹⁴³ Por. C.S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 255-262.

Pareyson itd.), zdaniem Autora, harmonizując wszystkie te koncepcje (rzecz-język-intelekt), unikają zredukowania prawdy do czystej zgodności wypowiedzi z samymi idealnymi odpowiednikami poznawczymi (formalnymi, abstrakcjami, intelektualnymi), przyznając prymat bytowi, bo poznanie ma swe ontologiczne podstawy w strukturze bytu¹⁴⁴. A więc w hermeneutyce musi istnieć zgodność rzeczywistości z jej znakiem (językiem¹⁴⁵) i intelektem w misterium osoby ludzkiej.

Według ks. Bartnika fundamentem prawdy jest rzeczywistość. Przy tym prawda jest pewną pochodną bytu: jego otwierania się, odkrywania i odsłaniania (*aletheia*), chodzi tu o otwieranie się bytu względem osoby. Prawda jest czymś więcej niż tylko *adaequatio rei et antellectus* czy *mensuratio ad rem*. Jest to relacja wzajemna: *rei ad personam et personae ad rem*, bo trzonem prawdy jest osoba w relacji do całej rzeczywistości.

» Ze strony personalizmu trzeba tu dopowiedzieć, że odsłonięcie się bytu stanowi tylko etap alfabny prawdy. Chodzi tu o otwarcie bytu względem osoby, a więc pewne «wosobienie się» rzeczywistości, o prozopoje-tyczny charakter bytu (osobotwórczy byt – prawda tworzy wyposażenie świata osoby), a osoba odnajduje siebie, spełnia się w relacji do całej rzeczywistości. W rezultacie prawda jest czymś więcej, niż tylko *mensuratio ad rem*, jest to relacja obustronna: *rei ad personam et personae*

¹⁴⁴ Tamże.

¹⁴⁵ Język, zdaniem ks. Bartnika, jest nerwem historyzacji i uaktualniania prawdy, bo poprzez język proces historyczny wiąże poznanie i doświadczenie rzeczywistości, które dzieje się w czasie i staje się aktualnie realnością. Według Spinozy, Schellinga oraz Hegla język jest mediatorem uniwersalnego doświadczenia i poznania; jest mediatorem między podmiotem a przedmiotem oraz podmiotem a podmiotem i zajmuje miejsce Wspólnego Ducha. Język więc nie utożsamia się z prawdą, lecz pośredniczy w drodze do prawdy. Generalnie w całym nurcie przedromantycznym prawda to nie *adaequatio rei et antellectus*, lecz odpowiednia mediacja między podmiotem w kierunku uniwersalności, por. C.S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, dz. cyt., s. 55-67.

ad rem. Poza tym obszar realnego styku między osobą a rzeczywistością w prawdzie jest szerszy niż tylko sam intelekt. Jest to raczej *adaequatio personae et rei* – obustronne zrównanie osoby z rzeczywistością i rzeczywistości z osobą¹⁴⁶.

Ujmując to personalistycznie, należy stwierdzić, że poznanie jest dynamiczne i dialektyczne. Poznanie nie jest zagadnieniem samego przedmiotu ani samego podmiotu, lecz jest wewnętrzną korelacją przedmiotu i podmiotu. Prawda jawi się jako poprawność poznawcza owej tęczy personalnej, rozpostartej nad podmiotem – przedmiotem. Przede wszystkim prawda ma wymiar osobowy i jest relacją ku-osobową. Autor tak to wyjaśnia:

»[...] nie jest dla anonimowej rzeczy ani dla siebie samej, ani rozmową podmiotu ze sobą samym. Lecz jest odsłonięciem papierwotnej relacji w danym aspekcie osoby i rzeczy. W konkretnych układach występuje struktura główna: podmiot-przedmiot oraz struktury pochodne: osoba-osoba, osoba-rzecz, rzecz-rzecz (wtórnie). Prymat, czyli punkt Omega, przysługuje «biegunowi jaźniowemu» (szczyt wiązania bytu). Stąd prawda jest relacją ku-osobową. Nie jest to struktura samej rzeczy, jak chciał Arystoteles, ani sam wystrój umysłu, jak chciał Kant. Jest to kognitywnie pozytywna relacja podmiotu i przedmiotu w osobie¹⁴⁷.

W myśl założeń personalizmu uniwersalistycznego byt konkretyzuje się w sposób najpełniejszy w osobie. Innymi słowy, byt dąży do bycia poznanym w osobie. Poznanie, zdaniem ks. Bartnika, „jest czymś docelowym i eschatologicznym dla bytu, który pozostaje przynajmniej w realnej relacji do osoby. [...] Poznanie wyrasta z bytowości i byt dąży do bycia poznanym”¹⁴⁸. Zwracając uwagę na jedno

¹⁴⁶ Tamże, s. 257.

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ Por. tenże, *Personalizm*, dz. cyt., s. 318-319.

z podstawowych założeń Autora, można zaznaczyć, że byt (*on, ens, esse, existentia, res, res rerum*) jest zarazem podmiotem poznania, przedmiotem i relacją onto-kognitywną, czyniącą byt „bardziej” bytem w prawdzie, dobru, pięknie, wolności i realizacji¹⁴⁹.

Czesław Bartnik, wyjaśniając zagadnienie procesu poznawczego osoby, uzasadnia, że osoba jest integrującym i dopełniającym czynnikiem podmiotowo – przedmiotowym (subiektywno-objektywnym, aprioryczno-aposteryorycznym) charakteru poznania zmysłowego¹⁵⁰ i umysłowego człowieka. Osoba ludzka realizuje się dzięki umysłowi i poznaniu umysłowemu¹⁵¹. W personalizmie uniwersalistycznym umysł określony jest jako modalność osoby¹⁵², sposób jej bycia wobec siebie i wobec innych bytów. Poznanie umysłowe, zdaniem ks. Bartnika, jest jedną z najbardziej niezwykłych i prapierwotnych struktur osobowych, stąd osoba jako poznająca, podmiot poznający, wysuwa się na plan pierwszy¹⁵³.

W tej analizie nowością wniesioną przez ks. Bartnika jest stwierdzenie, że ostatecznie poznaje nie umysł, ale osoba poprzez umysł. Zdaniem Autora, żeby poznanie było całoosobowe, pełne,

¹⁴⁹ Tamże, s. 319.

¹⁵⁰ Wyjściowym elementem spotkania osoby z rzeczywistością jest poznanie zmysłowe, w którym ujawnia się nasze uwarunkowanie czasem i przestrzenią. Jednak poznanie zmysłowe osoby ludzkiej domaga się dopełnienia ze strony poznania umysłowego, por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 230-232, R. Kozłowski, *Filozofia osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 106-110.

¹⁵¹ Czesław Bartnik mocno zaznaczy umysł jako główną drogę dojścia do siebie osoby i jej modalną auto-identyfikację, ponieważ dzięki umysłowi i poznaniu umysłowemu osoba ludzka nieustannie się realizuje, uosabia, poznaje i identyfikuje, por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 231-232.

¹⁵² W personalizmie uniwersalistycznym modalność bytu osobowego konstituuje najpierw osobę jako już „kogoś istniejącego”, jej podmiotowość poznawczą, jej samorealizację podmiotową i jej kluczowy charakter w strukturze i istnieniu wszelkiego bytu, por. tamże, s. 231.

¹⁵³ Por. tamże, s. 230-232.

najwyższym warunkiem jest podmiotowość¹⁵⁴ poznawcza, czyli osoba.

»To właśnie ona, jako wyposażona w receptory, władze i funkcje zmysłowo-umysłowe, zwiędca tę całość w postać poznania osobowego przy względnej autonomii poszczególnych elementów. Dlatego możliwe jest stwierdzenie, że poznanie cało-osobowe jest najistotniejsze, najpotężniejsze, prapierwotne i najbardziej godne miana poznania. W rezultacie na sposób umysłowy wpływa osoba, a nie jakieś poszczególne władze¹⁵⁵.

Nawiązując do wyżej wspomnianych stwierdzeń Autora, możemy zaznaczyć, że w sposób szczególny eksponowany jest tu immanentny i ontyczny wymiar podmiotu osobowego. Bowiem zgodnie z jego myślą wykluczenie immanencji podmiotu pociągałoby za sobą wykluczenie poznania. Podmiot poznający – jako byt immanentno-transcendentny – stanowi punkt wyjścia poznania całoosobowego. Dlatego „im doskonalszy podmiot poznający, tym bardziej odpowiada przedmiotowi, utożsamia się z nim, a zwrotnie, sam staje się znowu bardziej immanentny, samo-refleksyjny i autonomiczny”¹⁵⁶.

Podsumowując myśl ks. Bartnika, można powiedzieć, że cały proces poznania wywodzi się z osoby i osoba przez posiadanie najwyższej subsystemalności jest podmiotem dla przedmiotów i podmiotem dla podmiotów, *concretum universale* (Bogumił Gacka), czyli konkretem o uniwersalnym odniesieniu. Osoba ludzka jako ciągle stająca się (Karol Wojtyła), twórcza, realizująca się w dynamizmie wychodzenia poza siebie i wchodząca w głąb siebie w poznaniu

¹⁵⁴ C.S. Bartnik wyjaśnia podmiotowość bytu. To jego strukturalna i ontyczna autorefleksja, wymiar interioryzacji bytu, jego istnienia i procesów dziejowych, zgłębienie się bytu w siebie samego i w pewne widzenie siebie samego od swego wnętrza, por. tamże, s. 337.

¹⁵⁵ Tamże, s. 337.

¹⁵⁶ Por. tamże, s. 340.

zmysłowym i umysłowym, czyli osobowym, poprzez uwewnętrznienie, refleksję ontyczną i poprzez jej historyczność nachyla ku sobie całą rzeczywistość.

Jak nadmieniliśmy uprzednio, osoba ludzka jest jądrem rzeczywistości i zarazem fundamentalną metodą, hermeneutą otaczającego świata. Jak stwierdził ks. Bartnik, realizacją człowieka jest Bóg Osobowy. Bóg jaśnieje w osobie, zaś osoba znajduje wyjaśnienie tylko w Bogu¹⁵⁷. Człowiek nie zdoła ująć obiektywnie świata i samego siebie bez światła Objawienia Jezusa Chrystusa. Dopiero w Nim ostatecznie siebie rozumie. Człowiek wpatrzony w Osobę Jezusa Chrystusa odczytuje siebie i całą rzeczywistość. Chrystus bowiem ukazuje oblicze swoje i człowieka „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” (KDK 22).

Wobec tego hermeneutyka personalistyczna w ujęciu Czesława Bartnika może mieć zastosowanie w wielu dziedzinach nauk humanistycznych, gdyż uznaje, że prądródłem i podmiotem rozumienia, interpretacji i całego procesu hermeneutycznego jest nie tyle język lub intelekt, ile raczej osoba. To ona jest prądródłem kodu językowego i łącznikiem między przedmiotem i podmiotem¹⁵⁸.

Uczniowie ks. Bartnika zachęcają współczesnych teologów do skorzystania z hermeneutyki personalistycznej, która pozwala na połączenie epistemologii z ontologią, prawdy bytu z prawdą egzystencji człowieka wierzącego. Jak przekonuje Krzysztof Guzowski, to jest bardzo istotne dla teologii, aby mogła nadal proponować prawdy objawione w Chrystusie jako uniwersalne i dotyczące każdego człowieka, chroniąc przyszłe pokolenia przed mieliznami przesadnego subiektywizmu i sceptycyzmu w naszej epoce postmodernizmu, który charakteryzuje się relatywizmem i zanikiem pasji dla

¹⁵⁷ Por. tenże, *Hermeneutyka personalistyczna*, dz. cyt., s. 256-259.

¹⁵⁸ Por. K. Gózdź, *Hermeneutyka personalistyczna*, dz. cyt., s. 331-350.

prawdy¹⁵⁹. Zdaniem twórcy personalizmu uniwersalistycznego i jego uczniów prawda nie może pozostać prawdą immanentną chrześcijaństwa, a hermeneutyka teologiczna nie powinna być pozbawiona zasad hermeneutyki filozoficznej. Jeśli Jezus Chrystus zjednoczył się z każdym człowiekiem, to warto, abyśmy zobaczyli, że hermeneutyka personalistyczna łączy różne płaszczyzny poznania i rzeczywistości w fenomenie osoby.

Reasumując myśli Autora, osoba jest kluczem wszelkiej interpretacji. Jest bowiem twórcą refleksji, jej interpretatorem – hermeneutą, metodą, modelem, celem i sensem procesu hermeneutycznego¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Tamże, s. 350.

¹⁶⁰ Na przykład teologia Słowa Boga zakłada personalność Boga, ponieważ Bóg z definicji jest bytem najdoskonalszym, a w świecie – zdaniem C.S. Bartnika – bytów istniejących najdoskonalszym bytem jest byt osoby, dlatego też Bóg jest Osobą. Personalistycznie ujmując, tylko osoba może wypowiadać słowo, rodzić słowo, być słowem i spełnić słowo, por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1 Lublin 2000, s. 762-763; tenże, *Hermeneutyka personalistyczna*, dz., cyt. s. 110-118.

„Kultura staje się i jest”

(Czesław Stanisław Bartnik)

ROZDZIAŁ II

KULTUROLOGIA

CZESŁAWA STANISŁAWA BARTNIKA

Problemem badawczym w niniejszym rozdziale będzie próba odpowiedzi na pytania: czym jest kulturologia Czesława Stanisława Bartnika? Czym jest teologia kultury?

2.1. Geneza pojęcia „kultura”

Chociaż stworzono niewyczerpaną ilość definicji kultury, to jest ona zjawiskiem bardzo trudnym do zdefiniowania w ścisłym znaczeniu. Korzenie terminu „kultura” sięgają starożytności: pojawił się on w Grecji pod nazwą *paideia*. W okresie hellenistycznym Rzymianie zapoznali się z kulturą grecką. Dzisiejsze pojęcie „kultury” czerpie częściowo z greckiego *paideia*, *paidagogia* i łacińskiego *colo* (*colere, colui, cultum*). Według ks. Bartnika łacińskie terminy *colo* i *colere* obejmują pole semantyczne od *cultus agri, cultus agrorum*, zamieszkiwania, uszlachetniania ziemi i jej uprawy, aż do kultu religijnego. W sensie przenośnym po raz pierwszy użył tego pojęcia Cynceron, dając określeniu nowe znaczenie – *cultura animi*. W rozmowach tuskulańskich myśliciel posłużył się metaforą *cultura animi* w znaczeniu kształtowania, uprawiania umysłu i aktywności ducha przez filozofię – *cultura animi philosophia est* (*De Tusculanibus Quaestionibus*,

8a, 11,5). Ksiądz Bartnik analizuje etymologię czasownika *colere*¹⁶¹ następująco:

- zamieszkiwać jakieś pole, teren lub kraj;
- uprawiać ziemię, pole, ogród;
- uprawiać rośliny i hodować zwierzęta;
- czuwać nad czymś czy nad kimś, pielęgnować, troszczyć się;
- zajmować się czymś lub kimś;
- oddawać się czemuś z pasją, hołdować czemuś czy komuś;
- zaangażować się w coś;
- kierować czymś, obsługiwać coś, doglądać czegoś;
- wyposażać coś, zaopatrywać, dostarczać;
- wychowywać, kształcić, doskonalić duchowo;
- cenić kogoś lub coś, czcić, wenerować;
- wielbić, obchodzić uroczyscie, spełniać święte obrzędy.

Dzisiejsze pojęcie kultury czerpie także częściowo ze starogreckiego terminu *paideia*, *paidagogia*. Według analizy Autora termin ten oznaczał:

- wychowanie, formowanie;
- uczenie, kształcenie;
- uprawę, hodowlę;
- opiekowanie się kimś lub czymś;
- troskę, pielęgnowanie;
- kierowanie, sterowanie, przewodzenie;
- leczenie, ratowanie przed chorobą, strzeżenie przed zagrożeniami;
- usługiwanie, pomaganie, towarzyszenie komuś;
- odznaczenie, schlebianie, wysokie wartościowanie.

Zdaniem ks. Czesława Bartnika termin grecki *paideia*, *paidagogia* (*pais-* dziecko, *ago-* prowadzę) jest mniej empiryczny, publiczny,

¹⁶¹ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 18.

oficjalny czy religijny, a bardziej humanistyczny¹⁶². Idąc tropem Auctora, można powiedzieć, że semantyka łacińska wskazuje bardziej na odpowiednie kształtowanie rzeczywistości i świata, podczas gdy grecka semantyka sprowadza się do formowania samego człowieka stosownie do jakiegoś ideału. Jednakże dziś należy łączyć oba znaczenia¹⁶³.

Jak podkreślano poprzednio, przez lata pojęcie „kultura” było znane i używane przede wszystkim jako *cultura agri*¹⁶⁴. „Kultura” i „kultury”, bez próby ich precyzyjnego określenia i odróżnienia, były stosowane jedynie do ekonomii rolnej. Termin używany początkowo w kulturze agrarnej, został w VI wieku przed Chr. przeniesiony przez Cyserona do humanistyki i określał od tej pory dążenie do uszlachetniania życia duchowego. Zdaniem Witolda Kaweckiego właśnie od Cyserona i Seneki dowiadujemy się, że termin rozumiano jako kształcenie w oparciu o kulturę umysłową i duchową – *animi cultus* oraz *cultura animi* – kultura ludzkiego ducha¹⁶⁵. Obok terminów *cultus* i *cultura* spotkamy u Rzymian termin *humanitas*¹⁶⁶, oznaczający człowieczeństwo wyzwolone z dzikości, okrucieństwa i prostactwa, nawiązujący do wspomnianego wcześniej greckiego

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tamże, s. 19.

¹⁶⁴ Według stwierdzenia W. Bednarskiego zazwyczaj kulturą zwano uprawianie ziemi. W starożytności stosowano łaciński wyraz „kultura” do tego, co uchodziło za godne szczególnej czci: do bóstwa, do mądrości, do arystokracji. W późniejszych czasach używano raczej wyrazu „cywilizacja” na określenie poziomu rozwoju jakiegoś narodu, a wyraz „kultura” odnoszono do różnych przejawów sztuki ludów „pierwotnych”, których jeszcze nie obejmuje pojęcie „cywilizacja”, wskazując na wyższy poziom rozwoju, zwłaszcza naukowego i technicznego, widoczny w cywilizacjach np. Egiptu, Babilonii, Indii, Chin, Izraela, a przede wszystkim Grecji, por. W. Bednarski, *Wstęp do teologii kultury*, Rzym 1982, s. 262.

¹⁶⁵ Por. W. Kaweckie, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 15-18; Cysero, *De finibus* 5, 54; Seneka, *De beneficiis* 6, 15, 2.

¹⁶⁶ Pochodzi od słowa *homo* – człowiek.

*paideia*¹⁶⁷. W okresie średniowiecza słowo „kultura” wiązano z kultem religijnym i czcią dla męki Chrystusa (*cultura dolorum, cultura Christianae religionis*)¹⁶⁸. Natomiast w epoce renesansu nastąpił powrót do starożytnego pojmowania kultury jako uprawy umysłu, kształcenia i wychowania. To pojęcie regularnie i stale odnosi się w głównej mierze do człowieka: „uprawiać”, kształtować, uszlachetniać, troszczyć się o rozwój duchowy i cielesny.

Pojęcie kultury w XVIII wieku odnoszono do umysłowego życia człowieka oraz do rozwoju sztuki i wiedzy – oznaczało możliwości intelektualne, wycucie estetyki oraz zmysł artystycznego piękna – „osoby kulturalne”, „osoby szlachetne i wykształcone”¹⁶⁹.

W kolejnych latach posługiwano się zamiennie terminami „kultura” i „cywilizacja”, aczkolwiek w krajach niemieckojęzycznych utrwaliło się przeciwstawianie kultury (sfery wartości duchowej) i cywilizacji (zewnątrznej rzeczywistości dorobku materialnego i organizacyjnego człowieka). W tym również okresie zaistniał podział między kulturą a naturą, jakby natura powstała bez ingerencji człowieka¹⁷⁰.

¹⁶⁷ W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 16.

¹⁶⁸ Por. K. Czuba, A. Dudek, *Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014, s. 117.

¹⁶⁹ Na przykład w XVIII wieku we Włoszech, Francji i Anglii kultura rozumiana była jako umysłowe życie człowieka, jego cechy i wytwory; natomiast w Niemczech akcentowano kulturę jako kształcenie, proces ewolucji ludzkości od najniższego poziomu po wspólnotę kulturową narodu. Jak czytamy w opracowaniach Joachima Lelewela *Wykład dziejów powszechnych*, w Polsce kultura obejmowała moralność, religię, obyczaje, organizację społeczną, pracę fizyczną i umysłową, nauki i sztuki, por. W. Bednarski, *Wstęp do teologii kultury*, dz. cyt., s. 262-272.

¹⁷⁰ Często przez naturę rozumie się to, co istnieje lub staje się niezależne od człowieka. Starożytni filozofowie przez naturę rozumeli to, co jest wspólne wszystkim, jak na przykład ziemia i woda (Demokryt). W filozofii platońsko-arystotelesowskiej naturą każdej rzeczy jest to, co ją zasadniczo wyróżnia od wszystkich innych rzeczy i stanowi podstawę swoistego dla niej działania. Zdaniem Bednarskiego, chrześcijańska nauka, skryształizowana w filozofii św. Tomasza z Akwinu nie przeciwstawia

Tu powstał podział na nauki humanistyczne i przyrodnicze, domagające się zastosowania innych metod badawczych¹⁷¹.

Badania wskazały, że w XX wieku rozpowszechniło się pojmowanie kultury w sensie społeczno-historycznym jako systemu wartości, norm i ideałów w przeciwieństwie do cywilizacji traktowanej jako zespół procesów i osiągnięć materialnych¹⁷². Obecnie kulturę pojmuje się szeroko, tj. zarówno jako normy, wartości i wzory zachowań, jak i efekty oraz procesy tworzenia dóbr naukowych, artystycznych czy techniczno-cywilizacyjnych. Mimo wszystko, zdaniem Kazimierza Misiaszka, odniesienie pojęcia kultury do agrokultury pozostało do dzisiaj w użyciu w wielu językach¹⁷³.

Z wymienionych wyżej licznych terminów i teorii kultury można wywnioskować, że kultura to kategoria wieloznaczna, przez niektórych uznawana nawet za niedefiniowalną. Wszelkie więc wypowiedzianie się o kulturze jest uwarunkowane i w jakiś sposób ograniczone faktem, że istnieje wiele definicji, które odnoszą się do rzeczywistości bardzo złożonej.

Badania kulturologiczne w poprzednim stuleciu doprowadziły do wypracowania wielu teorii na temat kultury i jej pojmowania. Na przykład w opracowaniach Alfreda Kroebera czy Clyde'a Kluckhohna można znaleźć analizy historyczne tego pojęcia już w 1871 roku¹⁷⁴.

kultury naturze. Przeciwnie, natura jest poniekąd źródłem kultury, a doskonalenie natury jest celem kultury, por. tamże.

¹⁷¹ Można powiedzieć, że powstaje tu kultura opierająca się na racjonalności i naukach empirycznych. Charakterystyczne elementy tej kultury wzięte są z ruchów filozoficznych i ideologicznych: Oświecenia, racjonalizmu, pozytywizmu itd. z dominującymi kategoriami racjonalności i „użyteczności” jako celami życia ludzkiego.

¹⁷² Por. W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 15-18.

¹⁷³ Por. K. Misiaszek, *Katecheza i kultura*, w: *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 19-71; T. Łozowski, *Personalistyczna wizja kultury według Czesława S. Bartnika*, Lublin 2004.

¹⁷⁴ Por. A. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York 1963; T. Wróbelki, *Wstęp do etnografii. Etnografia, lud, kultura*, Poznań 1969, s. 103-115.

Autorzy zgromadzili ponad dwieście różnych definicji¹⁷⁵. Współcześnie ilość definicji kultury znacznie wzrosła i nadal wzrasta, jest ona bowiem przedmiotem badań wielu nauk¹⁷⁶. Pojęciem tym posługują się całe mnóstwo dyscyplin i specjalności naukowych, poczynając od literatury i filozofii, poprzez teologię, socjologię, antropologię, psychologię, misjologię, katechetykę, aż do ekonomii.

Na podstawie różnych przejawów kultury i akcentując różne jej aspekty, badacze wyodrębnili sześć sposobów definiowania kultury¹⁷⁷:

- opisowo-wyliczające (nominalistyczne) – polegające na wyliczaniu cech i elementów składających się na kulturę¹⁷⁸;
- historyczne – eksponujące rolę tradycji, dziedziczenia, dobroku, obyczaju i historii jako czynnika twórczego kultury¹⁷⁹;
- normatywne – eksponujące reguły życia, ideały, wartości i zachowania jako właściwe elementy kulturowe¹⁸⁰;

¹⁷⁵ Już w połowie XX wieku A. Kroeber i C. Kluckhohn dokonali klasyfikacji sformułowanych definicji kultury; przeanalizowali 164 przykłady, ale niektórzy szacują, że było ich 300, a inni mówią nawet o 800 definicjach, por. T. Wróbelki, *Wstęp do etnografii...*, dz. cyt., s. 103-115.

¹⁷⁶ Kultura stała się ostatnio centralnym przedmiotem zagadnień wielu nauk humanistycznych. Etnolodzy, historycy, kulturoznawcy, psychologowie, antropologowie, filozofowie, teologowie itd. uważają ją za podwalinę, na której spoczywa cała budowla nauk socjologicznych i humanistycznych. C.S. Bartnik zauważa, że zainteresowanie współczesnych naukowców skoncentrowane jest głównie na pochodzenie kultury, na jej różne postacie i przejawy, jej rozwój, ale nie na poszukiwanie jej głębszego znaczenia personalistycznego i transcendentalnego.

¹⁷⁷ Por. K. Czuba, A. Dudek, *Wielka Encyklopedia...* dz. cyt.; W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 15-18.

¹⁷⁸ Ta definicja kultury sprowadza się do wyliczenia jej części składowych. To można zauważyć w definicji E. Tylora, który twierdzi, że: kultura, czyli cywilizacja, jest to złożona całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawa, obyczaje oraz inne zdolności.

¹⁷⁹ Ta definicja akcentuje tradycję jako mechanizm przekazywania dziedzictwa kulturowego w drodze wychowania i nauczania przyszłego pokolenia.

¹⁸⁰ Według tej definicji normy, wzory, wartości i modele są elementami konstytutywnymi kultury. Obowiązują członków danej zbiorowości ludzkiej i warunkują

- psychologiczne – podkreślające psychiczne mechanizmy; aspekt uczenia się, formowania przyzwyczajzeń kulturowych i dostosowywania się do środowiska i społeczeństwa¹⁸¹;
- strukturalne – uwypuklające organizacyjny i systemowy charakter poszczególnych kultur i wewnętrzne powiązania ich zasadniczych elementów¹⁸²;
- genetyczne – wyjaśniające pochodzenie kultury poprzez docieranie do jej źródeł, koncentrujące się na symbolach, ideach, instytucjach, narzędziach, postrzeganych jako efekty działania człowieka.

Według ks. Bartnika współczesne naukowe definicje kultury są przeważnie aspektowe, czasami wartościujące¹⁸³, czasami opisowe¹⁸⁴ i nie precyzują ściśle, czym jest kultura¹⁸⁵. Na ogół podnoszą one kwestie:

- dostosowywania świata do potrzeb człowieka;
- kształtowania natury wedle idei;

jej trwanie. To ujęcie bliskie jest rozważaniom L. Kroebera i T. Parsonsa, którzy definiują kulturę jako przekazane i stworzone treści oraz wzory wartości, idei i innych symbolicznie znaczących systemów, będące czynnikami kształtującymi ludzkie zachowania oraz wytwory stanowiące zachowania.

¹⁸¹ Zwraca uwagę na wpływ kultury na kształtowanie osobowości jednostek. Tu można przywołać definicję Stanisława Ossowskiego, dla którego kultura jest pewnym zespołem dyspozycji psychicznych przekazywanych w łonie danej zbiorowości przez kontakt społeczny, uzależnionych od całego systemu stosunków międzyludzkich.

¹⁸² Tu przedmiotem jest struktura konkretnej kultury, jej elementy (materialno-techniczne, społeczne, ideologiczne i psychologiczne) oraz ich wewnętrzne powiązania.

¹⁸³ Sposób określenia kultury, który zawiera ocenę kultur poszczególnych zbiorowości ludzkich (kultury lepsze i gorsze, wyższe i niższe, bardziej lub mniej cywilizowane). Można powiedzieć, że kultura tu oceniana jest od strony rozwoju, zjawiska i stopniowania.

¹⁸⁴ Neutralny sposób określenia kultury jako zespołu wielu zróżnicowanych zjawisk, których wzajemne powiązania i uwarunkowania przedstawiono jako przedmiot opisu i analizy, ale nie wartościowania.

¹⁸⁵ C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 20.

- doskonalenia człowieka jako jednostki i jako społeczności;
- rozwoju psychologicznego, moralnego i duchowego człowieka;
- rozwoju wiedzy, nauki i sztuki;
- opanowania świata przez nauki pozytywne i technologię;
- rozwoju techniki, narzędzi i metod pracy;
- rozwoju cywilizacji, prawodawstwa i umysłu;
- zwrócenia się życia ludzkiego ku ideom, wyższym wartościom.

Chociaż kultura jest całością organiczną, Czesław Bartnik przedstawia trzy warstwy kultury w etapach rozwoju somatyczno-psychicznego człowieka¹⁸⁶, a mianowicie:

- I. Antropologizacja: człowiek jawi się na początku jako *ens initiantum, crassum et bruntum* i staje wobec zadania rozwoju ku postaci „człękoksztaltnej”¹⁸⁷ w aspekcie somatycznym i psychicznym: *modus essendi ut antropus*. Antropologizacja to ontyczna, fizyczna i biologiczna podstawa zjawiska kultury człowieka.
- II. Humanizacja: kształtowanie ducha ludzkiego, identyfikacja duszy ludzkiej oraz „oswajanie” całej rzeczywistości zewnętrznej przez ducha ludzkiego: *humanum*. Jest to jakieś uwewnętrznianie świata, uduchowienie życia ludzkiego przez realizację ducha i tworzenie wartości stanowiących człowieczeństwo w sensie wyższym.
- III. Personalizacja: konstytuowanie się osoby. Osoba jest ostatnim etapem rozwoju somatyczno-psychicznego człowieka,

¹⁸⁶ Tamże, s. 139.

¹⁸⁷ Kultura istniała od początku istnienia człowieka: ma długą historię i rozwijała się etapami. Można stwierdzić, że kultura jest przewodem myślenia. Można więc też skonstatować, że proces ewolucyjny kultury jest procesem biologiczno-kulturowej ewolucji człowieka od *homo habilis* (człowiek zręczny) przez *homo erectus* (człowiek wyprostowany) do *homo filozoficus* (człowiek rozumny). Podstawowe pytania o własną tożsamość i cel (Kim jestem? Skąd jestem? Dokąd zmierzam?) są także pytaniami kulturowymi, por. Y.A. Cohen, *Man in adaptation: the cultural present*, California 1974.

uzyskując nowy rodzaj subsystencji absolutnej. Dla ks. Bartnika personalizacja jest sferą finalną, pleromiczną i absolutyzującą. Jest to finalizacja i „omegalizacja” stworzenia człowieka, gdzie dochodzi do głosu radykalna absolutyzacja bytu ludzkiego w odnoszeniu do duszy w relacji do ciała i świata. Osoba jest realizacją człowieka i kultura jest jednym z podstawowych sposobów tej realizacji.

Na tych etapach rozwoju somatyczno-psychicznego kultura kształtuje człowieka. Zatem w określonej kulturze człowiek uzyskuje własną tożsamość oraz ukierunkowuje swój świat ku sobie, ku najgłębszej jaźni ludzkiej, wtórnie zaś ku społeczności osób, gdzie się spełnia. Jako byt w relacji poprzez rzeczywistość stworzoną, doczesność i immanencję człowiek nawiązuje swoją osobową relację z Absolutem, z Bogiem, z Transcendencją¹⁸⁸.

Zdaniem Louisa J. Luzbetaka, antropologa, kulturoznawcy i misjologa, kultura jest w dużym stopniu rodzajem mapy czy projektem życia. Stanowi plan, według którego społeczeństwo ma dostosować się do środowiska fizycznego, społecznego i idealnego¹⁸⁹.

Louis Luzbetak odróżnia kulturę od ekspresji kulturowych. Kultura jest zbiorem norm, standardów, pojęć i wierzeń oraz tworem umysłu określającym sposoby bycia i zachowania. Gdy mówimy o kulturze, nie mówimy o rzeczach czy zdarzeniach jako takich, ale o ideach, kategoriach, myśli. Kultura jest „ideacyjnym kodem leżącym u podłoża zachowań”¹⁹⁰. Kultura może wyrażać się w artefaktach, w konkretnych interrelacjach społecznych i w postrzega-

¹⁸⁸ Por. Pontificio Consiglio della Cultura, *Fede e Cultura. Antologia di testi del Magistero Pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Vaticano 2003, s. 1446-1454; 1460-1468; C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 23-24.

¹⁸⁹ L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998, s. 173.

¹⁹⁰ Tamże.

nym współdziałaniu oraz w praktykach rytualnych i magicznych; są to jednakże tylko sposoby ekspresji idei i dlatego same nie są kulturą.

W badaniach Luzbetaka kultura jest przedstawiana jako wzorzec dla zachowania i samo zachowanie, a więc w sposób, w jaki rysunki stolarza są wzorem dla produkowanych mebli oraz owe meble, choć same te rysunki nie są meblami. Kultura dotyczy tego, czego ludzie się uczą, nie zaś tego, co czynią lub wytwarzają. Kultura jest zbiorem symboli i znaczeń¹⁹¹.

Kulturologia ks. Bartnika nie usiłuje precyzyjnie zdefiniować kultury, raczej na nowo odkrywa jej głębsze znaczenie personalistyczne dla współczesnego człowieka i świata jako „modalność prozopoiczną”. Autor rozumie więc kulturę jako kształtowanie natury według idei albo jako uczłowieczenie rzeczywistości, czy też jako personalizację człowieka i świata. W wypowiedzi Autora chodzi o nachylenie wszelkiej rzeczywistości ku człowiekowi, ku budowie jego osoby, jego jaźni – absolutnej, nieskończonej, nieodwracalnej i wiecznej¹⁹². Kultura zatem jest zjawiskiem naturalnym, „ontologicznym” i kontynuacją stworzenia oraz odkupienia: jest niezbywalną modalnością antropogenezy. Wobec tego kultura musi być rozumiana dogłębnie jako modalność prozopoicznej samorealizacji człowieka w świecie.

Kultura rozumiana jako proces realizacji ludzkości w świecie ku pełni osobowej obejmuje całość ludzkiej percepcji rzeczywistości (kultura pasywna) oraz działań ludzkich (kultura aktywna), zmierzającą do personalizacji natury ludzkiej (*intus*) i do nachylenia (*foras*) w pozytywny sposób świata ku jaźni ludzkiej, indywidualnej i zbiorowej (pragmatyka kultury)¹⁹³. Tu można nadmienić, że w szeroko pojmowanej kulturze najczęściej wyróżnia się „kulturę materialną”,

¹⁹¹ Tamże.

¹⁹² Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 220.

¹⁹³ Por. tamże, s. 138-139.

która obejmuje realizację wartości biologiczno-materialnych i użytkowych, „cywilizację” rozumianą jako wartości społeczne kształtujące relacje międzyludzkie oraz „kulturę duchową”, na którą składa się nauka (dążenie do prawdy), moralność (dążenie do dobra), sztuka (dążenie do piękna) oraz religia (dążenie do świętości)¹⁹⁴.

Z powyższych analiz możemy wywnioskować, że nie można o kulturze wypowiadać się w sposób identyczny i jasny. Autor dochodzi do wniosku, że każda osoba zajmująca się kulturą współczesną (socjolog, antropolog, kulturoznawca, teolog, filozof, misjonarz czy katecheta) musi dobrze określić, jakie zagadnienie czy aspekt kultury chce omawiać, ponieważ samo słowo „kultura” nie jest precyzyjne i każda z dyscyplin naukowych podkłada pod ten termin nieco inną treść. Analizując niektóre bardziej rozpowszechnione koncepcje kultury, zauważymy, jak one bardzo się różnią¹⁹⁵. To nie

¹⁹⁴ Por. J. Różański, *Misje a kultura*, „Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne” 2013, nr 1, s. 16.

¹⁹⁵ Zanim dojdziemy do personalistycznej i dynamicznej definicji kultury według C.S. Bartnika, najpierw zasygnalizujemy niektóre wybrane jej definicje: „Kulturę można określić jako ogół wytworów ludzi, zarówno materialnych, jak i niematerialnych: duchowych, symbolicznych (takich jak wzory myślenia i zachowania)”. „Istotą wszelkiej definicji kultury jest bowiem to, że wybiera pewne aspekty całego pojęcia oznaczanego owym terminem i kładzie nacisk na nie kosztem innych aspektów. Nacisk ten, a w konsekwencji także wartość definicji, będą zależały od tego, jaki szczególny cel definiujący miał na uwadze. Istnieje wiele możliwości definiowania kultury, a każda jest użyteczna w powiązaniu z dociekaniem określonego rodzaju” (Ralph Linton); „Kultura, czyli cywilizacja, jest to złożona całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, moralność, prawa, obyczaje oraz inne zdolności i nawyki nabyte przez ludzi jako członków społeczeństwa” (Edward Tylor); „Kultura jest to złożona całość zawierająca nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa” (Ruth Benedict); „Kultura jest integralną całością składającą się z narzędzi i dóbr konsumpcyjnych, twórczych zasad różnych grup społecznych, ludzkich idei i umiejętności, wierzeń i obyczajów” (Bronisław Malinowski); „Kultura jest dobrem zbiorowym i zbiorowym dorobkiem, owocem twórczego i przetwórczego wysiłku niezliczonych pokoleń [...] Jest nią całokształt zobiektywizowanych elementów dorobku społecznego, wspólnych szeregowi grup i z racji swej obiektywności ustalonych i zdolnych

dziwi, biorąc pod uwagę fakt, że mamy do czynienia z rzeczywistością niezmiernie bogatą i złożoną. Wobec tego omawiamy tu tylko pięć wybranych koncepcji kultury (arystokratyczną, antropologiczną, soborową, dynamiczną, personalistyczną), które odnoszą się do naszego zagadnienia.

2.1.1. Arystokratyczna koncepcja kultury

Koncepcja ta wywodzi się z klasycznego grecko-rzymskiego pojęcia kultury pojmowanej jako intelektualny i estetyczny wymiar ludzkiej twórczości, a zatem oznaczającej erudycję, finezję umysłu, twórczość artystyczną i literacką. Takie rozumienie zostało przywrócone w okresie odrodzenia pod wpływem studiów humanistycznych¹⁹⁶. Według tej koncepcji człowiek uformowany stawał się uformułowany i kulturalny, jeśli studiował literaturę klasyczną, muzykę, sztuki piękne, filozofię i odznaczał się szczególnie wyrafinowanym sposobem odnoszenia się do drugich¹⁹⁷. Poprzez studia humanistyczne, które

rozszerzać się przestrzennie” (Stefan Czarnowski); „Kultura, to przekazane i wytworzone treści i wzory wartości, idei i innych symbolicznie znaczących systemów, będące czynnikami kształtującymi ludzkie zachowania oraz wytwory stanowiące produkt zachowania” (Alfred Kroeber i Talcott Parsons); „Kultura jest pewnym zespołem dyspozycji psychicznych przekazywanych w łonie danej zbiorowości przez kontakt społeczny i uzależnionych od całego systemu stosunków międzyludzkich” (Stanisław Ossowski). Por. *Kultura*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. X, Lublin 2004, s. 188-203; *Domowy popularny słownik języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 2003, s. 223.; W. Ramambason, *Kultura*, w: *Misjologia i kontekst ekumeniczny*, I. Bria, P. Chanson, J. Gadille, M. Spindler, Warszawa 2007, s. 166-168.

¹⁹⁶ Grecy i łacińscy autorzy klasyczni uwydatniali humanistyczny wymiary nauki i kultury.

¹⁹⁷ Żeby wyszczególnić rzeczywistość, którą dzisiaj określamy pojęciem kultury, zdaniem ks. Misiaszka, należy użyć także określenia *manus civilisque cultus*. Pojęcie to odnosi się do różnych form humanizacji ludzkich zachowań, stylu życia, zdolności i możliwości działań duchowych. W sposób ewidentny są także brane pod uwagę działania ludzkie ukierunkowane na rzeczywistość nadprzyrodzoną, por. K. Misiaszek, *Katecheza i kultura*, dz. cyt., s. 19-71.

dla biednych były nieosiągalne z powodu opłat, kultura ta pozostawała przywilejem klas wyższych i zamożnych¹⁹⁸.

Sięgając do źródła pojęcia „kultura”, zanotowaliśmy, że u Greków i Rzymian kultura miała znaczenie arystokratyczne, elitarne i intelektualne. Rozumiana w sensie *humanus civilisque cultus* była przywilejem wolnych obywateli. Niewolnicy byli z niej wykluczeni, bez względu na fakt, czy znajdowali się wśród nich ludzie o wysokich kwalifikacjach intelektualnych i duchowych czy też nie¹⁹⁹.

Zdaniem niektórych teologów i misjologów²⁰⁰ należy pamiętać, że arystokratyczna koncepcja kultury, niezależnie od zawartych w niej wartości (humanistycznych), była obarczona przez dłuższy czas uprzedzeniami ideologicznymi, które dzisiaj są bardzo krytycznie oceniane i nawet odrzucane²⁰¹. Na przykład przez wiele wieków narody były oceniane i dzielone na ogół na dwie grupy: narody „kulturalne” – cywilizowane i pozbawione kultury – barbarzyńskie. Wobec tego, jeśli jakiś naród uważał, że znajduje się na samym szczycie kultury cywilizowanej, dość łatwo strącał innych do środowisk prymitywnych, niewykształconych (barbarzyńskich). Ksiądz Misiaszek, przytaczając niektóre konkretne przykłady, przypominał, że Juliusz Cezar pisał: *Belgae a cultu atque humanitate provinciae longissime absunt* (*De bello gallico*, lib. I.1.3). W XIX wieku etnologia była określana jako „nauka o ludach pozbawionych kultury”. Jeszcze w pierwszej

¹⁹⁸ Tamże.

¹⁹⁹ Tamże.

²⁰⁰ To elitarne pojmowanie kultury oddzielało *volens volens* grupę osób wykształconych, „kulturalnych” od niewykształconych, czy nawet – w okresie wzmoczonej dominacji europejskiej – od ludów „bez kultury” czy też prymitywnych. Nauki teologiczne, szczególnie misjologia, bardzo szybko korzystały z dwudziestowiecznych zdobyczy antropologii. Na przykład L.J. Luzbetak, przyjmując w dziele swego życia złożony model kultury, akcentuje antropologiczny i społeczny wymiar kultury, por. tenże, *Kościół a kultura*, dz. cyt., s. 172-173.

²⁰¹ J. Różański, *Misje a kultura*, dz. cyt., s. 43-47.

połowie XX wieku łatwo można było znaleźć czasopisma parafialne, zakonne czy misyjne, w których mówiło się o misjonarzach udających się do pracy wśród ludów pozbawionych kultury. Bardzo często misjonarze byli przedstawiani jako osoby przynoszące naukę, cywilizację i kulturę dla tak zwanego „trzeciego świata”²⁰².

Dłatego Louis J. Luzbetak dość surowo ocenia koncepcje adaptacji i akomodacji w historii misji. Obydwie bowiem skupiały się na misjonarzach i misyjnym kontekście, ale robiły to kosztem lokalnych kultur i rodzących się Kościołów. Podobnie cechowała ich nadmierna ostrożność, wyższość, paternalizm i nieufność do miejscowych kultur. Ponadto ich nieadekwatność stawała się widoczna, kiedy chodzi o przystosowanie przesłania ewangelicznego do różnych kultur, gdyż zawierała to w sobie możliwość zniekształcenia czy też nawet zakłamania samego przesłania Ewangelii. Krytycznie oceniając zarówno adaptację, jak i akomodację²⁰³, należy wskazać, że z punktu widzenia

²⁰² Por. K. Misiaszek, *Katecheza i kultura*, dz. cyt., s. 19-71; T. Łozowski, *Personalistyczna wizja kultury...* dz. cyt.

²⁰³ Według *Wielkiej Encyklopedii PWN* „akomodacja” (łac. *accomodatio* – przystosowanie), to metoda działalności misyjnej Kościoła katolickiego polegająca na dostosowaniu formy przepowiadania Ewangelii do miejscowej kultury i mentalności odbiorców; pierwsi zaczęli ją stosować od XVI wieku jezuici w Indiach i Chinach. Metoda akomodacji była kontrowersyjna i nie w pełni akceptowana przez Kościół. Współcześnie termin akomodacja jest zastępowany pojęciem inkulturacja, por. *Wielka Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001, s. 269. Chociaż w przeszłości używano ich jako synonimy, to w dokumentach Soboru Watykańskiego II zastosowano dość wyraźnie rozróżnienie między „adaptacją” i „akomodacją”. Określenie „adaptacja” odnosiło raczej do współczesnych warunków kulturowych i interpretowano jako *aggiornamento* (otwarcie się, odnowę, przystosowanie), zaś „akomodację” stosowano w odniesieniu do ducha i charakteru rodzimych kultur. W liturgii „adaptację” rozumiano jako zmiany wprowadzone oficjalnie w rytuałach, podczas gdy „akomodację” odnosiło do czasowo wprowadzanych przez celebransów zmian ze względu na kulturową odrębność zgromadzenia wiernych, por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym nr 4 i nr 44; J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, dz. cyt., s. 22-23. Zdaniem J. Różańskiego koncepcje adaptacji i akomodacji wniosły do historii misji wiele przemian i oczywistych zasług,

innych tradycji religijnych mogły one wydawać się tylko sprytną taktyką obliczoną na zdobywanie adeptów nowej religii oraz ziemi. Te procesy rozpatrywane z dzisiejszego punktu widzenia przypominają bardziej proces „przeszczepiania” niż „siewu”²⁰⁴.

Aż do niedawna, kiedy kultura już była dobrze opracowana, tematycznie rozwinięta i rozważana w wielu krajach europejskich, można było się spotkać z praktyką zapisywania się na uniwersytet tylko ze świadectwem ukończenia studiów klasycznych (greki i łaciny). Jeżeli chodzi o Kościół, Harve Carrier odnotował, że jeszcze w czasach Piusa XII kultura była rozumiana prawie wyłącznie w kategoriach humanistycznych. Chociaż nie podjęto tematu w czasie Soboru Watykańskiego II, niektórzy ojcowie soborowi pragnęli powrócić do formacji łacińskiej, do literatury klasycznej, do filozofii scholastycznej jako jedynej formy kulturowej odpowiadającej formacji duchownych. Projektowało się taki sam model wychowania także dla seminarzystów z krajów pozaeuropejskich.

Z wymienionych powyżej koncepcji adaptacji i akomodacji wynika, że przez wiele lat przedstawiciele eurocentryzmu uważali kulturę europejską za szczyt kultury ludzkiej. Większa część Europejczyków

pozwalając na zauważenie problemów związanych z pierwszym spotkaniem Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa, wyrażonej najczęściej w kulturze europejskiej, z miejscową kulturą, niedocenianą w swoim czasie, por. J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, dz. cyt., s. 30; W. Kowalak, *Idea akomodacji misyjnej w przeddzień Vaticanum II*, „Collectanea Theologica” 1970, nr 40, s. 152-156. Badania teologów i misjologów pokazują, że obydwie terminy stały się nieadekwatne, bo skupiały się na misjonarzach i misyjnym kontekście kosztem lokalnych kultur. Dla późniejszych badaczy adaptacja czy akomodacja, korzystające z nauk społecznych, zawierają możliwe zakłamania samego przesłania Ewangelii. Zatem wydają się „sprytną taktyką” obliczoną na zdobywanie nowych kandydatów (adeptów) nowej religii. Zdaniem L.J. Luzbetaka, tu nie było „siewu”, tylko „przeszczepianie”, por. tenże, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, tłum. S. Kotarski, Warszawa 1998, s. 82.

²⁰⁴ Por. tenże, *Kościół a kultury*, dz. cyt., s. 80-83.

nie potrafiła też sobie wyobrazić innej drogi prowadzącej do pełnego humanizmu. Zdaniem ks. Misiaszka nie można jednak tego faktu absolutyzować i przyjąć, jakoby tendencje takie były obecne tylko w kulturze europejskiego Zachodu. Każda bowiem wielka kultura, nawet dziś, uważa siebie za najwyższą formę życia ludzkości i profilowania świata²⁰⁵.

Analizując literaturę i opracowanie ks. Bartnika można zaznaczyć, że Autor nie interesuje się bardzo arystokratyczną koncepcją kultury ani jej nie rozwija, raczej proponuje przejście od koncepcji arystokratycznej do antropologicznej, dynamicznej i personalistycznej, uwypuklając wzorce, modele i wartości ludowej²⁰⁶ koncepcji kultury jako szlak do personalizacji człowieka i świata.

2.1.2. Antropologiczna koncepcja kultury

Od drugiej połowy XIX wieku można odnotować większe zainteresowanie analizą rzeczywistości kulturowej w aspektach socjologicznym, antropologicznym, misjologicznym i katechetycznym niż w etnograficznym czy folklorystycznym. W genezie antropologicznej koncepcji kultury tkwi odkrycie świadomości powszechnej i uniwersalnej obecności kultury w życiu ludzkim. Człowiek istnieje i rozwija się w otoczeniu szeroko rozumianej kultury, która jest jego naturalnym środowiskiem życia. Kultura jest niezbędna człowiekowi do spełnienia potrzeb biologicznych, społecznych, ekonomicznych czy religijnych²⁰⁷. Ta koncepcja uzasadnia, że człowiek czy naród bez kultury jest właściwie nie do pojęcia. Zdaniem Jana Pawła II człowiek żyje naprawdę ludzkim życiem dzięki kulturze.

²⁰⁵ Tamże.

²⁰⁶ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 118-222.

²⁰⁷ Zdaniem Jana Pawła II kultura jest tym, przez co człowiek staje się bardziej człowiekiem, por. Jan Paweł II, *Przemówienie*, Coimbra 1982, Paris 1998.

» Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. [...] Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest» [...]. Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, którą łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury». I dlatego właśnie jest ona tym znamienitym wychowawcą ku temu, aby „bardziej być” we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż człowiek i jego rodzina²⁰⁸.

Człowiek jako istota kulturotwórcza jest podmiotem i przedmiotem kultury: tworzy ją i w niej się realizuje²⁰⁹. Według ks. Bartnika w kulturze człowiek nade wszystko ukierunkowuje całą swoją stronę somatyczną (materię, ciało, naturę, organizm, sytuację doczesną) ku osobie, ku jaźni własnej, ku Absolutnemu. Dynamizm struktury człowieka wyraża się w tym, że człowiek ciągle się staje. Kultura polega więc na samorealizacji człowieka. Jest możliwością rozwojowego istnienia w dziejach, w konkretnych czasach i miejscach. Na przestrzeni dziejów człowiek poddany jest samoczynnemu procesowi kulturowemu. W związku z tym indywidualna i społeczna antropogeneza i historiogeneza istotnie wiążą się z kulturogenezą²¹⁰.

Kultura w tej optyce jest tym wszystkim, co człowiek w ciągu swej historii i teraźniejszości wytworzył w celu humanizacji swojego życia. W szerokim rozumieniu tego terminu kultura jest wkładem

²⁰⁸ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 49; tenże, *Przemówienie w siedzibie UNESCO*, Paryż 2 czerwca 1998.

²⁰⁹ W antropologicznej, aksjologicznej i pedagogicznej koncepcji kultury zauważymy, że człowiek jest istotą kulturotwórczą, czyli podmiotem, ale i sam jest tworzony przez nią jako odbiorca, adresat kultury. Toteż konieczne jest wychowanie do kultury, jak i wychowanie przez kulturę. Dla Bogdana Romana Nawroczyńskiego, twórcy polskiej pedagogii kultury, człowiek żyje dzięki kulturze i pełnej pedagogii. Żadne życie nie jest możliwe poza kulturą, w oderwaniu od kultury czy w wyrzuceniu się jej, por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 25-27; W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 33-37.

²¹⁰ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 25-27.

w wysiłek tworzenia wspólnoty. Jest więc pewnym faktem uniwersalnym. Takie wyobrażenie kultury daje się zauważyć już pod koniec XIX wieku. Klasycznym reprezentantem tego najbardziej powszechnego ujęcia kultury jest Edward Burnett Tylor, który charakteryzuje ją, pisząc:

»Kultura jest zbiorem wszystkiego, co zawiera w sobie poznanie, wierzenia, sztukę, moralność, prawo, obyczaje i jakiegokolwiek inne zdolności i zwyczaje zdobyte przez człowieka, który jest członkiem szerszej społeczności²¹¹.

Zgodnie z poglądem niektórych teologów, antropologów, misjologów czy katechetów, konsekwencje tej antropologicznej koncepcji kultury są dwustronne.

Z jednej strony obserwujemy rosnące przekonanie, że każdy naród posiada swoją godną szacunku kulturę oraz że „ludy prymitywne”, „ludy bez ducha” czy „ludy bez kultury” są wymysłem eurocentryzmu, co sprawiło, że sama tendencja eurocentryczna została zrelatywizowana, wchodząc w okres znacznego kryzysu²¹². Wielu badaczy narodów, ludów i kultur twierdzi, że wszystkie kultury mają swoją wartość i należy im się odpowiedni szacunek. Wszystkie są niedoskonałe, niedokonane i podlegają zmianie. Każda kultura zawiera w sobie elementy, które mogą ubogacić inną. Wobec faktu istnienia różnorodności kultur ulegają relatywizacji tradycyjne opinie i sądy o wyższości jednej kultury nad drugą.

Z drugiej strony, zdaniem Kazimierza Misiaszka, *de facto* ten rodzaj koncepcji kultury, pomimo tendencji do pozostawiania formą opisową, zawiera w sobie pewną ideologię i uprzedzenia.

²¹¹ Por. E. Taylor, *Primitive Culture. Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Culture*, London 1871; M. Herskovits, *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology: The Nature of Culture*, New York 1948, s. 15.

²¹² Por. K. Misiaszek, *Katecheza i kultura*, dz. cyt., s. 19-71.

A mianowicie, traktując jako równorzędne wszystkie formy i wyrazy kultury, w efekcie nie docenia tych wysiłków ludzkich, które zmierzały w ciągu historii do nobilitowania ludzkiego współzycia, etyki, instytucji, sprawiedliwości społecznej itd. Jak twierdzą ks. Bartnik i ks. Misiaszek, współcześnie zauważa się powstawanie pewnego typu wartościowania o charakterze relatywistycznym w stosunku do kultur: „Wszystkie kultury są jednakowe i posiadają taką samą wartość”²¹³. Wielu współczesnych intelektualistów i badaczy preferuje opisowe, enumeratywne widzenie kultury, uciekając od tych, które mają charakter wartościujący.

Zdaniem Czesława Bartnika, mimo iż koncepcja akcentowała, że kultura jest dla człowieka, nie podkreślała wystarczająco mocno, że pierwszorzędnym podmiotem kultury jest osoba ludzka rozważana we wszystkich wymiarach swojego bytu (ontologicznym, moralnym, społecznym, dynamicznym, aksjologicznym itd.).

2.1.3. Soborowa koncepcja kultury

Kultura stała się jednym z ważnych tematów Soboru Watykańskiego II. Dzięki temu rozwinęła się świadomość antropologiczno-teologicznego znaczenia kultury. Sobór Watykański II – jako wydarzenie historyczne i kulturowe – dostrzegł wiele wartości w antropologicznej koncepcji kultury, postrzegając to zagadnienie przez pryzmat przekazu wiary chrześcijańskiej w świecie współczesnym. Zwrócił uwagę także na fakt, że kultura ma aspekt historyczny i społeczny, a samo jej pojęcie przybiera często znaczenie socjologiczne i etnologiczne. Sobór po raz pierwszy w dziejach Kościoła zajął się nie tylko pewnymi zjawiskami, ale sprawami kultury w ogóle, wprowadzając pewne korekty dotyczące koncepcji wartości i ich rozwoju, i syntetyzując

²¹³ Tamże.

wymienione wyżej koncepcje. Widać to wyraźnie w najczęściej komentowanej przez teologów Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Istnieją liczne dokumenty soborowe poświęcone kulturze, jej pojęciom, rodzajom, stosunkowi do człowieka, religii i moralności – między innymi Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (nr 33-39, 53-63); Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* (art. 12); Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (art. 17, 36); Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (art. 18); Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (art. 11, 17, 22, 27, 34, 57) oraz Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (art. 5, 8, 10)²¹⁴.

We wprowadzeniu do rozdziału II, zatytułowanego *Należyty sposób podnoszenia poziomu kultury*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (nr 53-63), przypisując kulturze ludzkiej aspekt historyczny²¹⁵ i społeczny, podaje ogólną opisową definicję kultury:

» [...] słowem kultura w znaczeniu ogólnym określa się wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłując dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie

²¹⁴ Por. Pontificio Consiglio della Cultura, *Fede e Cultura...*, dz. cyt., s. 117; W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 73.

²¹⁵ Kultura ma wymiar społeczny i historyczny, ponieważ przekazuje dziedzictwo w określonym środowisku historycznym i narodowym. Jak twierdzą W. Kawecki i F. Bednarski, historyczność kultury oznacza, że jest ona zależna od określonych warunków życia człowieka danego okresu dziejów; człowiek działa w określonym środowisku, a jego kultura ujawnia się w zależności od tego środowiska, w które się zresztą włącza i które go kształtuje. Ponieważ w każdym środowisku i czasie człowiek jest w stanie odnaleźć nowe sposoby tworzenia wartości kulturowych, można mówić o wielości kultur, por. F. Bednarski, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 105.

społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej, a na przestrzeni dziejów wyraża, przekazuje i zachowuje w swoich dziełach wielkie doświadczenia duchowe i pragnienia po to, aby służyły rozwojowi wielu, a nawet całego rodzaju ludzkiego (KDK 53).

Zdaniem Czesława Bartnika soborowe określenie kultury jest definicją zbiorczą zawierającą następujące elementy:

- doskonalenie duchowe i cielesne;
- opanowywanie świata przez poznanie, naukę i pracę;
- uczłowieczenie życia na ziemi przez postęp moralny i instytucjonalny w zakresie rodziny i społeczeństwa obywatelskiego;
- przekaz dziedzictwa i dążeń w celu postępu indywidualnego i zbiorowego.

Autor dostrzega pewne braki w soborowej chrześcijańskiej definicji kultury i sygnalizuje w niej brak aspektów osobowego, ontologicznego i uniwersalnego²¹⁶. Określenie to widzi w kulturze przede wszystkim rozwój człowieczeństwa, natury ludzkiej, społeczności i wytworów ludzkich łącznie z doświadczeniem życia. Teologia widzi w tym szczególnie przypadek owej *creatio continua* jako dopełnienie stworzenia oraz jako współkreację człowieka. Kultura zatem wiąże się w jakiś sposób z Bogiem Stwórcą, z Trójcą Świętą stwarzającą, spełniającą człowieka jako jednostkę oraz społeczność²¹⁷. Trzeba więc akcentować w nim to, co jest samą istotą kultury. Kultura zatem jest

²¹⁶ W tym miejscu C.S. Bartnik poczyni istotną uwagę, że mimo tego wszystkiego Sobór Watykański II nie wypracował i nie do końca usystematyzował refleksję ontologiczną nad kulturą jako rzeczywistością transcendentną. Zdaniem W. Kaweckiego w nauczaniu poszczególnych papieży pojęcie kultury było pojmowane w sensie antropologicznym i stosowane zazwyczaj do analizy sytuacji społeczno-kulturalnej. Począwszy od Leona XIII, poprzez Piusa XII, Jana XXIII i nauczanie Pawła VI, a na Janie Pawle II skończywszy, można zaobserwować zbliżanie się pojęcia cywilizacji do pojęcia kultury, por. W. Kaweckie, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 73-74.

²¹⁷ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 39-44.

po prostu humanizacją człowieka i natury²¹⁸ oraz całej rzeczywistości, w której człowiek żyje. Ksiądz Bartnik argumentuje więc, że soborowa definicja jest definicją opisową, nie określa wyraźnie granic i płaszczyzn postępu oraz nie podaje elementu konstytutywnego kultury: osoby ludzkiej²¹⁹.

Po Soborze Watykańskim II wyraźne odniesienia kultury do człowieka i jego rozwoju w wymiarze ludzkim znajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II:

» [...] prawdziwa kultura jest humanizacją [...]. Kultura powinna rozwijać człowieka i to każdego człowieka w zakresie jego integralnego i pełnego człowieczeństwa, umożliwiając poszczególnemu człowiekowi i wszystkim ludziom całkowity rozwój każdego ludzkiego wymiaru. Zasadniczym więc celem kultury jest doskonalić byt ludzki i zapewnić mu konieczne środki do rozwoju jego indywidualnego i społecznego charakteru²²⁰.

W przemówieniu w siedzibie UNESCO (1980) papież wymownie przypomniał o prymacie człowieka w kulturze. W dziedzinie kultury człowiek jest zawsze faktem pierwszym: pierwotnym

²¹⁸ Zdaniem J. Różańskiego z punktu widzenia nauk teologicznych ważne jest podkreślanie, że „kultura” jest gatunkową cechą wyłącznie człowieka, ku któremu kieruje się działalność misyjna. Konceptje przypisujące tworzenie „kultury” także zwierzętom, pozostają odosobnione i spotykają się ze zdecydowaną krytyką. Mówiąc o „humanizacji natury”, podkreślano relację „człowiek – natura”, nie zapominając jednak o relacji odwrotnej, tj. „natura – człowiek”, uwypuklającej fakt, że kultura jest także formą adaptacji do środowiska naturalnego, co podkreślali zwłaszcza zwolennicy ewolucjonizmu. Wydaje się, że ten element adaptacji do środowiska naturalnego jest zdecydowanie pomijany w misjologicznej (teologicznej) refleksji nad kulturą, por. J. Różański, *Misje a kultura*, dz. cyt., s. 11.

²¹⁹ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 39.

²²⁰ Jan Paweł II, *W dziele kultury Bóg zawarł przymierze z człowiekiem. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*, Rio de Janeiro 1 lipca 1980, nr 1, w: tegoż, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 82-83. Tu papież podkreśla najważniejsze przesłanie soboru w kwestii kultury: ostatecznym celem kultury jest doskonałość życia ludzkiego.

i podstawowym²²¹. Prócz tego mocno podkreślał wychowawczy charakter kultury:

»[...] pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie. W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, ażeby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał» – aby więc poprzez wszystko, co «ma», co «posiada», umiał bardziej i pełniej «być» nie tylko «z drugimi», ale także i «dla drugich»²²².

Analogiczną postawę, akcentując wymiar personalistyczny, zajęła także Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Wiara i inkulturacja* (1988 r.).

»Pierwszorzędnym podmiotem kultury jest osoba ludzka, rozważana we wszystkich wymiarach swojego bytu. Człowiek kultywuje się – to jest pierwszy cel kultury – ale czyni to dzięki dziełom kultury i pamięci kulturowej. W konsekwencji kultura wskazuje również na środowisko, w którym i dzięki któremu osoby mogą wzrastać²²³.

Podsumowując antropologiczne rozumienie kultury w oparciu o naukę Soboru Watykańskiego II, Jana Pawła II i Czesława Bartnika, kulturę rozumie się jako całokształt sposobów i środków realizowania się człowieka ku pełni osobowej na wszystkich poziomach: biologicznym, umysłowym, moralnym i religijnym w łonie dynamicznej rzeczywistości świata. Innymi słowy, jest to humanizacja

²²¹ Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż 2 czerwca 1980*, nr 8, w: w: tegoż, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., s. 69.

²²² Tamże, s. 71.

²²³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja* (1988), nr 5, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 254.

życia i świata. Zdaniem Autora, ta koncepcja stanowi tylko część dynamicznej i personalistycznej definicji kultury.

2.1.4. Dynamiczna koncepcja kultury

Są ujęcia kultury statyczne i dynamiczne. Dla Czesława Bartnika kultura jest wydarzeniem dynamicznym, dlatego możemy powiedzieć, że Autor reprezentuje personalistyczną i zarazem dynamiczną koncepcję kultury. To jest zgodne ze stwierdzeniem, że „osoba jest i staje się”. Z tego wynika, że kultura nie jest czymś zastanym, jest dynamicznym procesem: czasoprzestrzennym, historycznym i duchowym. Tak więc kultura ma wymiar społeczny i historyczny, ponieważ przekazuje dziedzictwo w określonym środowisku historycznym i narodowym w konkretnych realiach. Można skonstatować, że kultura jest jak życie: zawsze w ruchu, w drodze, staje się, dzieje się! Jest wiecznym czynem i zmierza ku stanom wyższym, a ostatecznie idealnym; jest procesem nieustannego rozwoju: „Kultura jest i staje się”.

Uwypuklając egzystencjalny, dynamiczny i aksjologiczny wymiar kultury, ks. Bartnik twierdzi, że kultura jest dynamiczną relacją człowieka względem siebie i świata, polegającą na kontynuacji stworzenia oraz aktywnej współpracy z Bogiem. Kultura jest dynamiką esencjalną i istnieniową człowieka. Jednak subsystemną formą, tworzącą kulturę, jest osoba ludzka w nieustająco rozwijającej i zmieniającej się kulturze; bo wielkie kultury powstają, rozwijają się, żyją, a także rozpadają się i umierają. Zdaniem Autora wszelka kultura posiada swój początek, swoje centrum i swój kres. Teorie o ich wieczności są utopią²²⁴. Rzeczywiście, pewne podstawowe elementy kultury, jak idee, prawdy, modele działań, normy obyczajowe i reguły techniczne

²²⁴ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 21-22.

są względnie stałe i trwałe, ale one są jednocześnie „momentami ruchu” ku Omedze, Ideałowi i Celowi. Stąd nie ma kultury w całości nieruchomej, zastygłej. Trwałe są osoby w dynamicznie zmieniającej się kulturze.

Kultura jako rzeczywistość dynamiczna odgrywa monumentalną rolę w rozwoju osoby ludzkiej *ad extra* i *ad intra*. W ciągle się dziejącej, dążącej i stającej się kulturze, rozwój duchowy do wewnątrz osoby, *ad intra*, jest niewyczerpany, jak stwierdza ks. Bartnik – jest „bez dna”²²⁵. Człowiek jest rozpisany na partyturę czasu, przestrzeni i tematu dziejowego. Ciągle się dzieje, staje, dąży, aż stanie się w sposób optymalny i absolutnie finalny, choć i w wieczności będzie się rozwijał *ad intra*, bo duch nie posiada dna. Kultura więc jest taką drogą, procesem *paidagogopoesis*, *kulturopraxis*²²⁶, przez którą osoba odnosi się do samej siebie i powraca do siebie twórczo, przechodząc przez całą rzeczywistość. Wobec tego ruch, pęd i dążenie do dokończenia, spełnienia i pleromizacji należy do podstawowej struktury człowieka jako osoby²²⁷.

2.1.5. Personalistyczna koncepcja kultury

Personalistyczna koncepcja kultury wyraża się w słowach: „kultura jest dla osoby ludzkiej”, a zatem jej podstawowym celem jest realizacja osoby we wszystkich jej wymiarach (biologicznym, umysłowym, moralnym i społecznym). Można stwierdzić, że najwyższym

²²⁵ Tamże, s. 22.

²²⁶ Zdaniem C.S. Bartnika kulturogeneza wynika koniecznie z antropogenezy i kosmogogenezy, ponieważ po swoim zaistnieniu i wejściu w potok działania się człowiek poddany jest z konieczności procesowi kulturowemu: przetwarzaniu relacji do rzeczywistości, „rzeźbieniu” kształtów pro-ludzkich na rzeczywistości” i przekładaniu teorii kulturowej na praktykę kulturową (*kultropraxis*, *paidagogopoesis*). Innymi słowy, jest to kształtowanie świata na korzyść człowieka.

²²⁷ Por. tamże, s. 21.

zadaniem kultury jest integralny rozwój osoby, a więc jej formacja intelektualna, etyczna, artystyczna, społeczna i religijna.

Zdaniem Autora najkrótszym określeniem kultury jest ucłowieczenie życia; humanizacja i personalizacja bytu ludzkiego i świata. Jest to dążenie – z pewnymi rezultatami – do amelioracji fenomenu ludzkiego oraz całej rzeczywistości w relacji do centrum osoby ludzkiej. Wyjaśnia zarazem, że chodzi tu o statyczno-dynamiczną relację dążenia do stanu idealnego i pleromicznego²²⁸. Twórca systemu personalizmu uniwersalistycznego tak przekonuje:

» [...] byt ludzki jest tylko rozpoczęty, jest niespełniony i niedokończony. Ruch, pęd i dążenie do dokończenia, spełnienia i pleromiczacji należy do podstawowej struktury człowieka. Kultura jest dynamiczną relacją człowieka względem siebie samego i świata, polegającą na kontynuacji stworzenia oraz aktywnej współpracy z Bogiem i Spełnieniem. Byt ludzki oraz cała rzeczywistość do niego odniesiona stają wobec wnętrza osoby jako wyzwanie, zadanie, program, idea, obraz «bytu przyszłego». Człowiek stoi z istoty wobec rzeczywistości jako zadania. Wypełnianie tego zadania to właśnie kultura. Kultura to przesuwanie bytu od stanu alfałnego do omegalnego²²⁹.

Personalistycznie ujmując, kultura to humanizacja czy personalizacja całej rzeczywistości (KDK 57-62). Rozciąga się ona na całość człowieka i na całość rzeczywistości, z którą człowiek jest lub może być w kontakcie. Autor to tak uzasadnia:

» [...] kultura oznacza zatem ogólnie całość doznań, stanów, samo-rozumień (kultura bierna), sposób bycia, życia i działań w sferze wewnętrznej i zewnętrznej (kultura czynna) oraz bilans udanych owoców i wytworów idealnych i materialnych (proces kulturowy), przy zmierzaniu wszystkich

²²⁸ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 447-448.

²²⁹ Tamże.

sfer do utworzenia z natury ludzkiej wymiaru osobowego na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej (kultura jaźniowa, personalizacja)²³⁰.

Książd Bartnik dochodzi do wniosku, że proces personalizacji (KDK 6) człowieka bierze za punkt wyjścia jednostkę (mikrokultura, *cultura individualis*), następnie społeczność ludzką (makrokultura, *cultura socialis*) poprzez kulturę ludzkości w całej czasoprzestrzeni (megakultura, *cultura universalis*) aż po pankosmiczną egzystencję człowieka (kultura kosmiczna, *pankultura*). Wszystko, co nie jest związane z uczłowieniem i personalizacją, jest „nie-kulturą”, np.: procesy chemiczne, fizyczne, astronomiczne. Zło moralne, grzech zawsze są antykulturą²³¹.

W celu uszczegółowienia powyższych poglądów, Autor wyjaśnia trzy warstwy składające się na pojęcie „kultury”:

- kultura duchowa²³² – sposób realizowania przez człowieka swojego ducha (uwypukla duchowy *modus existendi* człowieka);
- kultura materialna²³³ – opiera się o sferę materii, ciało człowieka i jego środowisko. Jest „materializowaniem się” istoty ludzkiej w rzeczywistości;

²³⁰ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 22.

²³¹ Tamże, s. 42-47.

²³² Jest ona domeną ducha: autointerpretacja istoty ludzkiej, samo-wyraz osoby, ukształtowanie idei Boga, pielęgnowanie wartości najwyższych, moralność, duchowość, organizacja poznań, świadomość społeczna, dziedziczenie dóbr religijnych oraz zapodmiotowanie wszystkiego w osobie ludzkiej na sposób duchowy, por. tamże, s. 47.

²³³ Obejmuje ciało, biologię ludzką, fizykę człowieka, ekonomię, pracę, technikę, dorobek, wytwory, dzieła, opanowywanie przyrody, przemysł, urbanizację, zakorzenienie w kosmosie, wszelkie obiektywizacje i materializacje istoty ludzkiej i „materializowanie się” istoty ludzkiej w rzeczywistości, por. tamże.

- cywilizacja²³⁴ (*civis, civitas*) – społeczny, kolektywny, socjalny i polityczny wymiar życia, który jest pośrodku kultury duchowej i materialnej.

Według Jana Pawła II i Czesława Bartnika te trzy sfery składają się na organiczną całość poprzez twórczą transcendencję osoby ludzkiej, która jest miejscem przechodniości między tymi sferami. Oni stwierdzają, że osoba jest źródłem każdej kultury, jej istotą i kształtem oraz najwyższym celem. Kultura pojmowana w jej personalistycznej koncepcji obejmuje dwa wymiary człowieka: to kim jest („być”) i to, co posiada („mieć”). Jan Paweł II syntetycznie wyraził to słowami:

» [...] wszystko, co człowiek «ma», posiada, o tyle jest ważne dla kultury, o ile jest kulturotwórcze, o ile człowiek poprzez to, co posiada, może równocześnie pełniej «być» jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych dla człowieczeństwa wymiarach swego bytowania²³⁵.

Personalistyczna struktura, w przekonaniu ks. Bartnika, nie oznacza antropomorfizmu świata ani solipsyzmu ludzkiego, ani też idealizmu. Osoba jest najwyższą rzeczywistością, centrum wszelkiej rzeczywistości i zwornikiem całego bytu. Można stwierdzić, że kultura nie jest dla siebie samej i nie wysuwa się z siebie samej. Kulturą nie są również wyłącznie wytwory ludzkiego działania, lecz także sam człowiek. Źródłem, centrum i celem kultury jest człowiek jako jednostka i wspólnota, a ściślej – osoba ludzka. Wobec tego kultura

²³⁴ Polega na społecznym wyrazie życia: język, pismo, sztuka, nauka, prawo, odkrycia, wychowanie, tradycja, historia, styl życia, struktury ludnościowe, folklor, role klas i stanów, rozrywka i sport, estetyka społeczna, komunikacja socjalna, ideologie programowe, reformatorskie i inne, por. tamże.

²³⁵ Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., s. 68; W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 36.

jest modalnością samorealizacji człowieka jako osoby, jest sposobem prozopoiicznej finalizacji stworzenia i zbawienia²³⁶.

2.2. Kultura a osoba (*cultura pro persona*)

Kultura jest konstytutywnym wymiarem osoby ludzkiej. Ksiądz Czesław Bartnik przekonuje, że osoba ludzka identyfikuje się bardzo głęboko z kulturą, do tego stopnia, że nie można, bez wyraźnego uszczerbku, zastępować jednej kultury drugą. W sensie pozytywnym zachowanie człowieka – jako bytu inteligentnego, wolnego, zrównoważonego – zależy w dużej mierze od kultury, w której żyje. Szczególnie kultura przekazana przez rodzinę i środowisko jest fundamentem dla ludzkiego zachowania, rozwoju i ukształtowania. Tworzy ona podstawowe odniesienia życiowe, aby umożliwić przeżywanie sensu: w stosunku do samego siebie, kosmosu, do innych ludzi, do wartości etycznych i symbolicznych, religijnych, do języka itd.

Zdaniem Jana Pawła II kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami, bo kultura jest właściwością człowieka, wywodzi się od człowieka i istnieje dla człowieka²³⁷. Uzasadniając tę tezę, papież pisze:

» [...] kultura charakteryzuje człowieka i wyodrębnia go spośród wszystkich innych istot nie mniej wyraźnie, niż inteligencja, wolność czy język. [...] Człowiek też otrzymuje od natury zespół zdolności [...], które winien rozwinąć i uczynić owocnymi, [...] a pierwszorzędnym przedmiotem kultury jest rozwój człowieka jako człowieka, człowieka jako osoby, czyli – człowiek jako jedyny i niepowtarzalny „osobnik” w rodzinie ludzkiej²³⁸.

²³⁶ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 43.

²³⁷ Por. Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami*, nr 3, w: tenże, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., s. 152.

²³⁸ Tamże.

Książd Bartnik zauważa, że relacje między osobą (indywidualną i zbiorową) a kulturą są bardzo skomplikowane i trudne do jednoznacznego ujęcia. Przede wszystkim zachodzi tu pewne „koło personogenetyczne” (*circulus personogeneticus*). Kultura wychodzi od osoby, wkracza w świat rzeczy i wraca do osoby na wyższym poziomie. Według Autora to nie jest „cyklizm pusty”, lecz twórczy: powrót osoby do siebie samej poprzez kulturę jest rozwojem, postępowaniem, realizacją i spełnieniem osoby²³⁹.

Tu można dodać stwierdzenie, że to ma odniesienie do Wielkiej Drogi Soteryjnej Jezusa Chrystusa: Słowo Boże wychodzi od Ojca Niebieskiego, przychodzi na świat i opuszcza świat, aby powrócić do Ojca w postaci Słowa wcielonego: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca” (J 16,28). Kultura więc jest taką drogą, procesem czy modalnością, przez którą osoba odnosi się do samej siebie i powraca do siebie twórczo, przechodząc przez całą rzeczywistość²⁴⁰.

Jak zauważaliśmy uprzednio, należy podkreślać dynamiczną relację między kulturą a osobą²⁴¹. Kultura jest jak życie: zawsze w ruchu, w drodze staje się, dzieje się, jest wiecznym czynem i zmierza ku stanom wyższym, a ostatecznie idealnym: podstawowe elementy kultury są względnie stałe i trwałe, ale są „momentami ruchu” ku Omedze, Ideałowi i Celowi. Stąd nie ma kultury w całości zastygłej²⁴².

²³⁹ Por. C.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, dz. cyt., s. 337-340.

²⁴⁰ Zdaniem Jana Pawła II i Czesława Bartnika kultura jest szczególnym wyrazem ludzkiej egzystencji. Tworzy więzi w każdej społeczności i określa charakter relacji międzyludzkich. Podmiotem i twórcą kultury jest osoba ludzka, która przez nią wyraża samą siebie i odnajduje równowagę, por. C.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, dz. cyt., s. 337-340.

²⁴¹ Kultura jest dynamicznym procesem: czasoprzestrzennym, historycznym i duchowym.

²⁴² Por. C.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, dz. cyt., s. 538.

Podkreślając misję kultury, ks. Bartnik zaznacza, że osoba jest źródłem działalności kulturalnej. Działalność ta ma w sobie „obraz osoby” (*imago personae*) i misję otrzymaną od osoby (*missio personalis*), a wreszcie ma za cel przywieść wszelką rzeczywistość do osoby, żeby tę osobę rozwinąć i spełnić na możliwie najwyższym poziomie. Rzeczywistość zatem jest transcendentalnie „proosobowa”, czyli jest dla osoby, w służbie osoby, pełni rolę finalizującą i spełniającą w stosunku do osoby²⁴³.

Według Czesława Bartnika osoba wyraża się w istnieniu niejako „pierwotnym”, potem w historii, a następnie w kulturze. Tak to wyjaśnia:

»[...] bytowość osobowa człowieka kulminuje się w kulturze. Osoba wyraża się najpierw w istnieniu niejako «pierwotnym», potem w historii, która jest «istnieniem formowanym antropologicznie», a następnie – w kulturze. Kultura to niejako sfera «post-historyczna», kreowana przez ducha ludzkiego, bliższa jaźni. Jednak nie jest to jakiś czysty spirytualizm. Także kultura jest emanacją całej osoby człowieka i na jego obraz, czyli nie ginie w niej bynajmniej wyraz somatyczny. Kultura jest szczególnym rodzajem personalizacji rzeczywistości, a więc tworzenia niejako «drugiego świata» na obraz osoby ludzkiej. W kulturze człowiek stara się ująć w swoje ręce świat, a przede wszystkim samego siebie, żeby zrealizować własny ideał²⁴⁴.

Zgodnie więc z zamysłem Autora obok historii i religii, kultura jest przede wszystkim personalizacją funkcji antropologicznych oraz tematyzacją świata osoby. To „personalizowanie świata” oraz dostarczenie tworzywa: treści, obszarów i wątków tematycznych dla poznania, dążeń i całego obszaru zachowań i sprawczości. Surowy świat za sprawą kultury staje się pełny prawd, dóbr i działań realizujących osobę²⁴⁵.

²⁴³ Tamże.

²⁴⁴ Tenże, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 449.

²⁴⁵ Tamże.

Dynamiczna i personalistyczna koncepcja kultury ks. Bartnika przekonuje, że wewnątrz i zewnątrz kultura jest związana mocno z bytem osobowym jako darem możliwości, zdolnością i sposobem samorealizacji osoby ludzkiej. Kultura na zewnątrz osoby (*ad extra*) ma wymiar tworzenia idei, czyli pomysłów, koncepcji, pojęć i projektów w przetwarzaniu relacji do rzeczywistości²⁴⁶. Kultura do wewnątrz osoby, analogicznie kultura duchowa, to uwewnętrznienie duchowych wartości, duchowe życie osoby ludzkiej. Zdaniem Autora w tej dynamicznej relacji człowieka z rzeczywistością „na stronie” wewnętrznej i zewnętrznej kulturogeneza wynika niezaprzeczalnie z antropogenezy i kosmogenezy.

» Jest możliwością postępującego odnajdywania się w rzeczywistości na sposób ludzki i coraz bardziej na sposób ludzki, na sposób pozytywny dla człowieka. Przez to jest współrozciągła do całego pola styku człowieka z rzeczywistością na stronie wewnętrznej i zewnętrznej. Po swoim zaistnieniu i wejściu w potok działania się człowiek poddany jest z konieczności procesowi kulturowemu: przetwarzaniu relacji do rzeczywistości, rzeźbieniu kształtów pro-ludzkich na rzeczywistości i przekładaniu teorii kulturowej na praktykę kulturową (*kulturopraxis, paidagogopoiesis*). Tak więc kulturogeneza wynika koniecznie z antropogenezy i kosmogenezy²⁴⁷.

Autor, uwydatniając dynamiczną i personalistyczną koncepcję kultury, uzasadnia, że kultura to ucłowieczenie życia wewnątrz zmieniającej się kultury. Jest to humanizacja i personalizacja bytu ludzkiego i świata. Jest to dążenie – z pewnymi skutkami – do ameliacji fenomenu ludzkiego oraz rzeczywistości w relacji do centrum

²⁴⁶ W swej relacji *ad extra* kultura jako *existentia et potestas culturalis* jest nie tylko sposobem odślaniania się osoby sobie samej i światu, ale także pewną medialnością między osobą a bytem pozaosobowym w obu kierunkach (od osoby do świata i od świata do osoby). W tej medialności staje się szeroko rozumianym językiem, por. tamże, s. 140.

²⁴⁷ Tamże, s. 21.

osoby ludzkiej. Chodzi tu o statyczno-dynamiczną relację dążenia, *talematu*, do stanu idealnego i pleromicznego. Byt ludzki jest tylko „rozpoczęty”, jest niespełniony i niedokończony. Ruch, pęd i dążenie do dokończenia, spełnienia i pleromizacji należą do podstawowej struktury człowieka²⁴⁸.

Dokonując podsumowania, nie mamy wątpliwości, że zagadnienia relacji między osobą ludzką a kulturą są wielopłaszczyznowe i trudne do jednoznacznego ujęcia, jednakże podejmując ujęcie i wnioski płynące z badań ks. Bartnika, możemy powiedzieć, że kultura posiada bogaty i niewyczerpany urok człowieka. Jest to cała struktura modalności bytu ludzkiego, tematyzacja świata osobowego, zespół form zmagania się z rzeczywistością *pro persona* i wykres dróg dążenia do spełnienia się w świecie tak, żeby nadać mu najwyższy sens i jednocześnie transcendować go ku wieczności.

2.3. Agatos kultury i agatos religii w tajemnicy osoby

Dwa tysiące lat temu Arystoteles podkreślał ścisły związek między kulturą a religią. Ujmował to w ten sposób, że religia jest jedną z czterech części kultury²⁴⁹; ponieważ grecka koncepcja kultury (*paidea*, *paidagogia*) zakłada doskonalenie się człowieka w następujących obszarach²⁵⁰:

- w dziedzinie umysłu – doskonalący się umysł i poznanie (nauka, wiedza);

²⁴⁸ Tamże.

²⁴⁹ Według Arystotelesa kultura to działanie doskonalące człowieka: w poznaniu (wiedza), w dobru (etyka), w działalności sprawczej (sztuka) i w relacji do Boga (religia). Zdaniem C.S. Bartnika w tym ujęciu, oczywiście, „kultura religijna” nie miałaby sensu, bo religia jest częścią składową kultury, a może i jej formą jakby „substancjalną”.

²⁵⁰ Por. C.S. Bartnik, *Kultura i świat osoby*, dz. cyt., s. 30.

- w dziedzinie woli – doskonalące się postępowanie człowieka (moralność);
- w dziedzinie duszy – doskonaląca się relacja do bóstwa (religia, kult);
- w dziedzinie władz sprawczych – doskonaląca się twórczość: technika, sztuka (estetyka).

Książd Bartnik przeciwstawia Arystotelesowe²⁵¹ i Tomaszowe umieszczenie religii jako jednego z czterech współelementów kultury. Religia nie stoi na tej samej płaszczyźnie, ponieważ ma ona wymiar nadprzyrodzony. Także wycofanie rzeczywistości religijnych z płaszczyzny rozumu, intelektu, dogmatu jest błędem, podobnie jak związanie chrześcijaństwa z kulturą hellenistyczną i z filozofią średniowieczną w kierunku życia czysto wolitywnego, emocjonalnego, osobistego i subiektywistycznego²⁵².

Na przestrzeni wieków przeciwstawienie kultury względem religii znalazło odbicie w teoriach wielu filozofów (Augusta Comte'a, Friedricha Nietzschego, Karola Marksa i Friedricha Engelsa)²⁵³. Zdaniem Witolda Kaweckiego i Józefa Życińskiego zwłaszcza ideologia oświecenia zatowarowała podział pomiędzy kulturą przyrodniczą i humanistyczną z jednej strony, a kulturą religijną i przyrodniczą z drugiej, co przyniosło sekularyzację życia społecznego oraz skrajny racjonalizm i doprowadziło w konsekwencji do antagonizmu religii i kultury, a także do zubożenia i deformacji tej ostatniej. To przyczyniło się w kolejnych latach do konfliktu między instytucjami

²⁵¹ Arystoteles nie tylko ustalił ścisły związek pomiędzy kulturą a religią, lecz także przypisywał kulturze rolę określającą religię.

²⁵² Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 220-222.

²⁵³ Religia nie jest wynikiem zwodniczego procesu ciemnych i destrukcyjnych sił podświadomości ani przejawem masowego złudzenia, jak twierdzili niektórzy materialści i marksści. Zdaniem Christophera Dawsona wielkie religie były kamieniem węgielnym wielkich kultur świata, por. C. Dawson, *Religion and Culture*, London 1949, s. 27.

religijnymi a nauką, także pomiędzy mentalnością przyrodniczą a religijną wizją świata²⁵⁴.

Czesław Bartnik udowadnia, że religię i kulturę należy odróżniać, ale nie należy ich rozdzielać: *dividuntur sed non separentur*²⁵⁵. Religia nie jest ze swej natury kulturą ani kultura nie może być w żadnej mierze religią. Kultura dotyczy natury i świata, a religia implikuje objawienie i dotyczy transcendencji. Także Emmanuel Mounier, Jacques Maritain czy Romano Guardini, podkreślając eschatologiczny wymiar kultury, twierdzą, że religia jest fenomenem ponadkulturowym i transcendentnym. Jednak obie – religia i kultura – spotykają się tam, gdzie dotyczą wspólnego podmiotu, a mianowicie osoby ludzkiej²⁵⁶.

Szukając odpowiedzi na pytanie o to, co jest pierwsze – religia czy też kultura, Autor stwierdza: dla wielu religioznawców, teologów, dogmatyków, katechetów czy personalistów religia jest starsza od kultury. Może paradoksalnie kultura jawi się w człowieku wcześniej niż religia, na przykład dziecko musi się nauczyć mówić i myśleć, żeby mogło mówić o Bogu czy modlić się. Zdaniem Autora religia jako relacja do Boga jest ontycznie pierwsza w stosunku do kultury, ale metodycznie i funkcjonalnie jest ona uwarunkowana przez kulturę. Podobnie Feliks Wojciech Bednarski i Witold Kawecki twierdzą, że kultura warunkuje zewnątrznie i wewnątrznie przejawy religii, ale to religia wyznacza człowiekowi ostateczny cel jego życia, hierarchię wartości, prawdę, dobro, piękno jako najważniejsze cele do zrealizowania. Kultura stanowi tworzywo religii i dostarcza jej środków do osiągnięcia właściwego dla niej celu. Kultura, wyrastająca

²⁵⁴ Por. W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 67-69; J. Życiński, *Trzy kultury*, Poznań 1990, s. 144-151.

²⁵⁵ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 25.

²⁵⁶ Chociaż kultura i religia mają swoją autonomię, nie istnieją całkiem pojedynczo, istnieje ukryty związek między obiema w tajemniczej głębi osoby: gdzie agatos kultury i agatos religii przechodzą w jedno wspólne agatos osoby.

z zależności od religii, jest urzeczywistnianiem ludzkich możliwości doskonalenia życia. Książd Bednarski wyjaśnia to, pisząc:

»[...] im bardziej człowiek będzie dojrzały pod względem religijnym, tym bardziej będzie kulturalny, tym dojrzsze będą jego dzieła kulturowe. Jaki bowiem jest człowiek, taka jest jego kultura, gdyż prawdziwie wielka kultura ma swoje źródło w twórczym działaniu ducha ludzkiego, poznającego prawdę o swoim istnieniu i swoim celu ostatecznym, oraz urzeczywistniającego swe możliwości doskonalenia życia osobistego i społecznego²⁵⁷.

Zdaniem ks. Bartnika natura oraz cel religii i kultury nie są jednakowe. Nie można więc sprowadzać religii do kultury ani kultury do religii, choć kultura warunkuje zewnętrzne, a nieraz wewnętrzne, przejawy religii, która ze swej strony warunkuje rozwój kultury, wyznaczając ludziom ich ostateczny cel życia. Analizując pozytywną relację między kulturą a religią, Autor zasygnalizuje, że na „Zachodzie²⁵⁸ chrześcijańskim” nadal rozwija się swoisty subordynacjonizm, gdzie religia jest funkcją kultury i jej służebnicą: *religio ancilla culturae*²⁵⁹.

Jak dowiedziono wcześniej, kultura i religia pozostają w relacjach komplementarności²⁶⁰, czyli wzajemnie się dopełniają i spotykają się

²⁵⁷ Por. W. Bednarski, *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 26-27; W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 69.

²⁵⁸ Państwo sekularystyczne odrzuca religię, pozostając jedynie przy kulturze materialnej, hedonistycznej i konsumpcjonistycznej z pustymi hasłami wyższymi. Jak stwierdza C.S. Bartnik, dla wielu współczesnych artystów kultura zostaje pseudo-religią i ideologią. Chociaż społeczne zmiany kulturowo-cywilizacyjne bezpośrednio przekładają się na etos religijny, trzeba zaznaczyć niezbędny religijny wymiar życia kulturowego dla współczesnego człowieka.

²⁵⁹ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 25-27.

²⁶⁰ Zdaniem Dawsona w kulturze pierwotnej religia była główną siłą kulturotwórczą i wywierała ogromny wpływ na literaturę, sztukę i naukę. Jak świadczą paleoantropologiczne oraz archeologiczne wykopaliska, z najstarszymi nawet przejawami kultury wiążą się ślady wierzeń religijnych w życie pozagrobowe i składanie ofiar

wewnętrznie w osobie ludzkiej jako wspólne dobro. Czesław Bartnik przekonuje, że kultura i religia są jedna dla drugiej niezbędne.

» Kultura bez religii nie wzniesie się na wyżyny, stanie się pusta, albo przerodzi w groźną pseudoreligię lub ideologię. Przeciwnie, religia bez kultury nie może się rozwinąć. Wysoka kultura²⁶¹ umożliwia i wspiera wyższą religijność. Brak kultury, przede wszystkim duchowej, może nie dopuścić do zaistnienia religijności lub w ogóle samej religii czy może radykalnie zahamować rozwój religijności. Kultura może i powinna czerpać z religii najwyższe treści, tematy i wątki personalistyczne: idee, etykę, motywy życia, sens, obrzędy, pojęcia i język²⁶².

Współcześnie, zdaniem Autora, do kulturologii wkradł się ogromny irracjonalizm, subiektywizm i relatywizm. Teolodzy zwracają uwagę, że należy dążyć do intelektualizmu, obiektywizmu i werytatywizmu w koncepcji kultury²⁶³. Przede wszystkim trzeba pamiętać, że największymi współczesnymi wyzwaniem kultury są indywidualizm materialistyczny, sekularyzm ateistyczny, hedonizm, konsumpcjonizm itd. Należy dziś zaznaczyć, że pierwszym emanatem egzystencji społecznej i głównym podmiotem kultury jest osoba ludzka.

W wymiarze antropologicznym kultura tworzona jest „na obraz i podobieństwo” człowieka jako jednostki i jako wspólnoty. Dlatego podlega wszystkim kategoriom ludzkim: realizowaniu się istoty człowieka, jego istnienia, życia, historii, etyki, estetyki, moralności,

tajemniczym siłom czy bóstwom, które człowiek pierwotny podziwiał i bał się ich potęgi. W okresie neolitycznym budowano monumentalne grobowce. Można powiedzieć, że wiara religijna więc była już wtedy bodźcem do tworzenia dzieł sztuki, a tym samym do rozwoju kultury. Na przykład egipskie „księgi umarłych” stanowią nie tylko wyraz kultu religijnego, ale równocześnie są bezcennym zwierciadłem współczesnej kultury, por. Ch. Dawson, *Religion and Culture*, dz. cyt., s. 22-27.

²⁶¹ Zdaniem C.S. Bartnika dominują w niej wartości wyższe, nastawione na duchowy rozwój człowieka, takie jak prawda, dobro, piękno, *sacrum*.

²⁶² Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 27.

²⁶³ Tamże, s. 31.

praktyki i pożytku. Można więc założyć, że kulturologia jest naturalną konsekwencją antropologii indywidualnej i społecznej. Ksiądz Bartnik dochodzi do wniosku, że bez antropologii nie ma żadnej kulturologii ani kulturo-praktyki, choć człowiek jest zawsze transcendentny w stosunku do całej rzeczywistości kultury²⁶⁴.

Ksiądz Bartnik przeciwstawia się arianizmowi (gdzie religia pozostaje w służbie kultur *religio ancilla culturae*), monofizytyzmowi (religia jako wartość naczelna), nestorianizmowi (religia i kultura obok siebie) oraz teokracji (religia spełnia wszystkie funkcje kultury). Idąc za ustaleniami Soboru Chalcedońskiego, Autor twierdzi, że religia i kultura nie utożsamiają się i nie mieszają, ale też nie istnieją oddzielnie, spotykają się wewnątrznie w osobie ludzkiej²⁶⁵, bo tu ma miejsce ukryty związek między obiema – w tajemniczej głębi osoby, gdzie *agatos* kultury i *agatos* religii przechodzą w jedno wspólne *agatos* osoby.

2.4. Zarys teologii kultury

Na czym polega teologia kultury? W jakim celu powstała? Na czym polega teologia kultury Czesława Stanisława Bartnika? Szukając odpowiedzi na te pytania, możemy zasygnalizować najwyżej niektóre zarysy teologii kultury, ponieważ to zagadnienie wymaga bardziej obszernego i analitycznego potraktowania. Teologia kultury na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego²⁶⁶ powstała z potrzeby

²⁶⁴ Tamże.

²⁶⁵ Tamże, s. 48

²⁶⁶ Zdaniem Jana S. Wojciechowskiego instytucjonalną, akademicką pozycję w Polsce zajęła sekcja Teologii Kultury na Wydziale Teologii UKSW założona w 2005 roku. Treść tego pojęcia była przedmiotem zainteresowania także innych środowisk akademickich, w tym filozofów kultury i kulturoznawców. Piotr Jaroszyński zauważa: „W realistycznym nurcie kultury chrześcijańskiej, reprezentowanym przede

dialogu między wiarą a kulturą w duchu Soboru Watykańskiego II, który odnowił spojrzenie Kościoła na świat i człowieka, a przez to stworzył podstawy do nowej wrażliwości na kulturę i jej relacje z wiarą. Witold Kawecki, kierownik Sekcji Teologii Kultury i wykładowca UKSW, wyjaśniając, dlaczego teologia kultury powstała jako nauka, przekonuje, że wiara chrześcijańska wyraża się w określonej kulturze, otwiera się na nowe kultury, rozwija kulturę, a na polu ewangelizacji przechodzi różnego rodzaju problemy inkulturacji. Kultury świata z kolei potrzebują Ewangelii, aby im pomogła przezwyciężyć to, co jest w nich niedoskonałe, a nawet nieludzkie. Różni papieże, szczególnie Paweł VI i Jan Paweł II, zaznaczyli, że kontrast pomiędzy wiarą (Ewangelią) a kulturą jest bez wątpienia tragedią naszej epoki. Dlatego potrzeba spotkania i dialogu pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami i różnorodnych relacji istniejących pomiędzy przesłaniem zbawienia a kulturą²⁶⁷.

Powołując do życia Papieską Radę ds. Kultury, Jan Paweł II w 1982 roku sformułował znakomitą myśl, która wyznacza kierunki, jakimi powinna iść nowoczesna teologia. Także ta wypowiedź papieska, można powiedzieć, jest inspiracją do uprawiania teologii kultury.

wszystkim przez św. Tomasza z Akwinu, pojawia się swoista teologia kultury, w której uwzględnia się z jednej strony filozofię Arystotelesa, z drugiej Objawienie. Chrześcijańska teologia opiera się na Objawieniu (por. *Studia Theologica Varsoviensia* UKSW 48 (2010) nr 1). [...] Ponadto średniowieczna teologia kultury będzie w czasach nowożytnych odniesieniem, jawnym lub – znacznie częściej – ukrytym, dla nieklasycznych teorii kultury, zwłaszcza w wydaniu protestanckim, a także dla niezwykle wpływowej filozofii Jeana Jacquesa Rousseau”. Jaroszyński pisze także, że teologiczny nurt kultury wprowadza poprzez stan natury opisany w Księdze Rodzaju elementy istotnie zmieniające perspektywę patrzenia na sens ludzkiego życia: grzech pierworodny i zbawienie, por. P. Jaroszyński, *Filozofia kultury: między metafizyką i teologią*, w: *Co to jest filozofia kultury*, red. Z. Rosińska, J. Michalik, Warszawa 2006, s. 144.

²⁶⁷ Por. W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 7-14.

»» Od początku mojego pontyfikatu utrzymywałem, że dialog Kościoła z kulturami naszych czasów stanowi żywotne pole działania, na którym w tych ostatnich latach XX wieku rozgrywają się losy świata. [...] człowiek żyje życiem w pełni ludzkim właśnie dzięki kulturze. Tak! Przyszłość człowieka zależy od kultury. [...] A skoro kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej sobą, wchodzi tu w grę samo przeznaczenie człowieka. Stąd ważność dla Kościoła – który jest za nie odpowiedzialny – dalekowzrocznego i uważnego duszpasterskiego postępowania wobec kultury, zwłaszcza tej, którą nazywa się *kulturą żywą*, to znaczy wobec zespołu zasad i wartości tworzących etos danego ludu. [...] Synteza kultury i wiary jest wymaganiem nie tylko kultury, lecz także wiary. [...] Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, nie w całości przemyślaną, nie przeżywą wiernie²⁶⁸.

Idąc tym tropem, ks. Bartnik twierdzi, że istnieje ścisły związek między antropologią, teologią i kulturologią. Teologia kultury ma poszukiwać i przekazywać wartości personalistyczne (prawda, dobro i piękno) obecne w każdej osobie i w każdej kulturze w świetle Objawienia. Jak stwierdza ks. Kawecki, zadaniem teologii kultury jest także ukazywanie kultury sytuującej się w podstawowej i koniecznej relacji do tego, kim jest człowiek (antropologia), a zatem pozostającej w ścisłym związku z teologią zajmującą się człowiekiem. Tu można dostrzec, że teologia kultury szuka odpowiedzi na współczesne kryzysy i zagadnienia osobowo-kulturowe.

»» W dobie ideowo-duchowego kryzysu współczesnej kultury tj. jej pragmatyczno-technokratycznego charakteru odchodzącego od właściwej antropologii i personalizmu, teologia kultury pragnie przyczynić się do jego przezwyciężenia przez ukazywanie pełnej prawdy o człowieku jako

²⁶⁸ Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do spraw Kultury*, w: *Wiara i kultura...*, dz. cyt.; W. Kawecki, *Kościół i kultura w dialogu (od Leona XIII do Jana Pawła II)*, Kraków 2008.

osobie, realizując wartości wyższe: poznawcze (prawda), etyczne (dobro), estetyczne (piękno), religijno-sakralne (miłość, poświęcenie, dobroć)²⁶⁹.

Jak ks. Bartnik rozumie teologię kultury? Studiując teksty i opracowania Autora, zauważymy, że nie definiuje on precyzyjnie czym jest teologia kultury, raczej otwiera nieboskłon poszukiwań jej głębszego znaczenia dla dalszych badań. Zdaniem Autora to jest sposób refleksji lub ujmowania fenomenu kultury, który otwiera się na wymiar transcendentny. W ten sposób pozwala wpisać kulturę w wymiar stwórczy i zbawczy. Kultura, *de facto*, nie wyczerpuje się w rzeczywistości doczesnej. Jest nośnikiem elementów ponadczasowych, uniwersalnych, wiecznych. Tu ks. Bartnik zmierza od ujęcia cząstkowego do wskazania pełnego kierunku teologii kultury.

2.4.1. Główne idee

Czesław Bartnik może nie opracował całościowo zagadnienia teologii kultury jako systemu, ale przedstawia pewne intuicje, które mogą stać się punktami kardynalnymi dla teologii kultury. Według Autora teologia kultury ma następujące cele:

- a. Rzuca światło Objawienia na proces kulturowej dynamiki społecznej – objawiony charakter w kulturach przy zachowaniu tego, co jest wartościowe (ludzkie i Boskie). Teologia kultury, wprowadzając rozróżnienie istoty wiary i kultury, zaznacza wiarę jako nośnik wymiaru nadprzyrodzony i „duszę kultury”; ona bowiem przewyższa każdą kulturę na miarę Chrystusa. Jak zaznaczyliśmy uprzednio, ks. Bartnik odrzuca współczesną zaawansowaną sekularyzację, która sprowadza wiarę do funkcji

²⁶⁹ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 24-27.

kultury (*religio ancilla culturae*)²⁷⁰, traktując ją jako fenomen społeczny i kulturowy, pozbawiając przy tym swego podstawowego i nadprzyrodzonego znaczenia. Należy ściśle zaznaczyć, że wiara nie jest wytworem kultury, zatem jest ponad kulturą, ponieważ ma swoją genezę w Objawieniu Bożym, które nie utożsamia się z jedną lub wybraną grupą kultur. Tajemnice Wcielenia i Zmartwychwstania zaznaczają konkretny i uniwersalny wymiar wiary i kultury.

- b. Teologia kultury odkrywa głębszy sens historii i kultury – Autor podkreśla historyczność człowieka: cały człowiek jest podmiotem historii, jest historią, centrum historii uniwersalnej, personalnym dzianiem się, kontynuacją procesu stworzenia. Zatem historia jest generatywna, istnieniowa, formująca się, transcendentna: jest stawaniem się, szansą kontynuowania osoby, samorealizacją człowieka, humanizacją rzeczywistości; nie jest skutkiem historii grzechu pierworodnego; w Jezusie Chrystusie Bóg wkroczył osobowo w dzieje, stał się historią świętą; historia otrzymała kategorię teologiczną, chrystologiczną i pneumonologiczną²⁷¹. Autor, zaznaczając dogmatyczny wymiary teologii kultury, twierdzi, że jedynie w świetle Objawienia możemy odczytać sens historyczno-kulturowy i zbawczy śmierci Jezusa Chrystusa. Zdaniem ks. Trafnego można pokusić się o sformułowanie, że „Bóg sprawia kulturę zbawczą”²⁷², co ks. Bartnik ujął jako „środowisko zbawcze”²⁷³. To jest rzeczywistość Kościoła.

²⁷⁰ Tamże, s. 26.

²⁷¹ Tenże, *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, Lublin 2001, s. 41.

²⁷² Fragment z konsultacji naukowej z ks. Tomaszem Trafnym odbytej w Rzymie 15 marca 2016 roku.

²⁷³ Fragment z konsultacji naukowej z ks. prof. Czesławem Bartnikiem odbytej w Lublinie 10 maja 2014 roku.

c. *Locus theologicus* – wydarzenie kultury jest dla teologii naturalnym *locus theologicus*²⁷⁴, źródłem głębszego rozumienia historii, funkcjonowania i rozkwitu człowieka nieustannie poszukującego piękna, prawdy i dobra; jednym słowem – Boga. Należy stwierdzić, że poszukiwanie *locus theologicus* w kulturach, dziejach historycznych czy sztukach nie jest niczym zastanawiającym, bo teologia potrzebuje kultury, aby bardziej rozumieć człowieka, do którego kieruje swoje przesłanie o Bogu. Można artykułować to w ten sposób: choć teologia nade wszystko operuje „Słowem”, od zawsze rozwijała się poprzez kulturę i w kulturze. Kultura stanowi więc niejako *locus manifestatio* (miejsce Objawienia), jest miejscem teologicznej interpretacji i komunikowania prawd wiary.

Z prac badawczych i opracowań Autora można wywnioskować, że teologia kultury ks. Bartnika:

- ma odniesienie do ontologii (realność bytu Bożego i ludzkiego);
- otwiera kulturę na transcendencję;
- uwydatnia soteryjny wymiar teologii dla kultury ludowej;
- inspirowała trwałą i dynamiczną więź między kulturą, wiarą a osobą.

Novum teologii kultury w ujęciu ks. Bartnika stanowi trwałą więź kultury i wiary z osobą. Mówiąc inaczej, nie ma kultury bez związku z osobą. Według Autora subsystemną formą, tworzącą kulturę, jest osoba w indywidualnym, a także społecznym wymiarze (małżeństwo, rodzina, naród). Tu Czesław Bartnik twierdzi, że kultura jest obrazem osoby i narodu. Albowiem naród jako wspólnota osób wyznaczających swoje głębokie dążenie tworzy uprzedmiotowienie kultury w swoim obszarze historycznym i dziejowym.

²⁷⁴ Kultura jest miejscem teologicznej interpretacji świata i komunikowania wiary. Jest także miejscem konstytutywnym ewangelizacji.

Zdaniem ks. Trafnego nie wystarczy mówić o dziejach. Plan zbawczy jest kluczowym elementem kultury. Bóg jest „gospodarzem historii zbawienia”²⁷⁵.

Osoba ujawnia, ukrywa i odkrywa plan historii zbawienia (teleologia osoby). Zatem osoba realizuje się w historyczno-kulturowych wydarzeniach, bo tylko w osobie historia ma swoje źródło, w niej jest zapodmiotowana, przez nią się kształtuje, ona ją rozpoznaje, odczytuje, w miarę możliwości pojmuje i ona stanowi cały horyzont historyczności²⁷⁶. Zdaniem ks. Bartnika wszystko, co się dzieje, ma charakter historyczny czy dziejowy tylko o tyle, o ile ma lub może mieć jakąkolwiek relację do osoby ludzkiej.

W pierwszym rozdziale zaznaczyliśmy, że właśnie osoba jako byt, który tworzy historię – bo tworzy fakty i je poznaje, ocenia i interpretuje – posiada w sobie pryncypia i reguły rozumienia i interpretacji, przerastające historię i zarazem wcielone w nią. Zdaniem Krzysztofa Guzowskiego osoba jest pewnym *constans* historii, gdyż porusza się swobodnie w kierunku przeszłości, przyszłości i – świadoma swej terażniejszości – jest podstawą dla kontaktu rozumieniowego, a wreszcie zespala horyzont historyczny prawdy z horyzontem metafizycznym. Ontologia osoby warunkuje również realizm prawdy, bo prawda nie może być tylko produktem umysłu w oderwaniu od rzeczywistości²⁷⁷.

Zdaniem ks. Guzowskiego spośród istotnych zdobyczy hermeneutyki personalistycznej należy najpierw wymienić uznanie historyczności horyzontu osobowego prawdy. Czesław Bartnik przyjmuje, że osoba jest bytem historycznym, a to oznacza, że jest bytem konkretnym, kreatywnym, dynamicznym i wolnym. Zatem nie istnieje

²⁷⁵ Idąc tropem św. Ireneusza, w takich potwierdzeniach czy upatrywaniach trzeba zachować wierność Ewangelii, Magisterium Kościoła i Prawdom wiary.

²⁷⁶ Por. C.S. Bartnik, *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, dz. cyt., s. 35.

²⁷⁷ Por. K. Guzowski, *Hermeneutyka personalistyczna*, dz. cyt., s. 331-350.

osoba ogólna, lecz konkretna, z własnym doświadczeniem, historią drogi, losem, poznaniem, tradycją, cechami dziedzicznymi, osobowościowymi i kulturowymi²⁷⁸. Tak więc dynamiczna i personalistyczna koncepcja teologii kultury ks. Bartnika otwiera człowieka na poznanie Wyższego Bytu oraz na dynamiczną relację względem siebie i świata, polegającą na kontynuacji stworzenia oraz aktywnej współpracy z Bogiem Stwórcą i Zbawcą²⁷⁹. Zgodnie ze stwierdzeniem Jana Pawła II i ks. Bartnika byt ludzki oraz cała rzeczywistość do niego odniesiona stają wobec wnętrza osoby jako wyzwanie, zadanie, program, idea, obraz „bytu przyszedłego”. Jak zanotowaliśmy wcześniej, człowiek stoi w istocie wobec rzeczywistości jako zadania. Wypełnienie tego zadania to właśnie kultura. Zdaniem ks. Bartnika kultura to przesuwanie bytu od stanu alfałnego do omegalnego²⁸⁰.

Dynamiczno-personalistyczna teologia kultury Autora uwidatnia pięć jej wymiarów: transcendentny, dynamiczny, osobowy, objawiający i soteryjny.

2.4.2. „Soteryjny” wymiary teologii kultury

Czesław Bartnik przypisuje teologii kultury charakter „soteryjny”, czyli protekcyjny: ochrania ona i zabezpiecza kulturę, poprzez

²⁷⁸ Tamże, s. 346.

²⁷⁹ Uwydatnieniem Papieski Rady ds. Kultury, jeśli kultura jest właściwym jedynie człowiekowi sposobem dotarcia do istoty istnienia oraz jeśli w wierze człowiek otwiera się na poznanie Wyższego Bytu, na obraz i podobieństwo którego został stworzony (Rdz 1,26) nie można nie dostrzec, jak głęboki jest związek pomiędzy tymi dwoma doświadczeniami. To pozwala zrozumieć, dlaczego Sobór Watykański II podkreślał niezwykłą pomoc, jaką wiara chrześcijańska niesie człowiekowi, aby mógł z zaangażowaniem realizować swoje zadanie, czyniąc świat bardziej ludzkim i wypełnić tym samym uniwersalne powołanie człowieka, por. Pontificio Consiglio della Cultura, *Fede e cultura...*, dz. cyt., nr 1462, s. 702.

²⁸⁰ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 21.

konieczną strukturę, przed wchodzeniem w ciemności. W tym znaczeniu i w poszukiwaniu tego wymiaru Autor, w swoim rozważaniu teologii kultury, uwydatnia jej wartość pozytywną, głębszą dla kultury ludowej niż dla wyżej wymienionych koncepcji arystokratycznej, naukowej lub humanistycznej. Teologia kultury ks. Bartnika jest bowiem ukierunkowana ku poszukaniu najgłębszego sensu kultury i jej ponadczasowości. Według niego kultura ludowa²⁸¹ jest to kultura w ogóle. Podział na ludową i nieludową czy „ponadludową” (miejską, urbanistyczną, szlachecką, wyższą itd.) jest raczej sztuczny. Zgodnie ze spostrzeżeniem Autora kultura ludowa jest narodowa, macierzysta, pierwotna, oryginalna i twórcza w stosunku do wszystkich innych kultur.

» Kultura ludowa jest to ludowy zespół zwyczajów, obyczajów i wzorów działania, narzędzi pracy, wytworów materialnych i twórczości duchowej, a także wierzeń, zasad i norm etyczno-społecznych. Jest ona narodowa, macierzysta, pierwotna i ściśle twórcza, niejako «samorodna», podczas gdy kultura miejska bywa często sztuczna lub importowana. Kultura ludowa również ulega wpływom zewnętrznym i sama się przekształca, ale jest to proces dosyć powolny²⁸².

Uwydatniając „soteryjny” wymiar teologii kultury, Autor twierdzi, że kultura ludowa nie jest upokarzającym przekazem, mitem czy folklorem, jest tworzeniem tożsamości i ochroną ludu i narodu. Wytwory duchowe, tradycje, konwencje i instytucje są sposobami i środkami społecznej organizacji. Natomiast religia, filozofia, nauka i sztuka mają udział w walce o zabezpieczanie społeczeństwa, zatem mają wymiar socjalny i „soteryjny”.

²⁸¹ Kultura ludowa, zdaniem C.S. Bartnika, jest to kultura tworzona, kontynuowana i rozwijana przez najniższą warstwę danego społeczeństwa, rozpadającą się zazwyczaj na grupy regionalne, ale źródłowe dla wszystkich innych kultur.

²⁸² Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 53.

Zauważyliśmy uprzednio, że kultura jest konieczną strukturą życia indywidualnego i wspólnotowego, niejako jego duszą. Odgrywa ona rolę chroniącą, ocalającą, ratującą, jakby „soteryjną”²⁸³. Upadek kultury ludowej, twierdzeniem Autora, może wprowadzić chaos, antypragmatyzm, pozór, zerwanie z naturą, rozbicie tego, co najwartościowsze społecznie, a więc pewnego *sacrum*, bo lud zawsze wyrażał spontanicznie pierwotne idee: Boga, wolności, równości, współpracy, ducha narodu i jedności. Także przez sztukę wyrażał swoją wiarę, swoje marzenia o doskonałej wspólnotcie i swoje pragnienie wyższego życia²⁸⁴.

Wobec tego można konstatować, że „twórczość ludowa to twórczość kulturowa”. Zdaniem ks. Trafnego przykładem są polskie kołedy, gorzkie żale – wytwory ludowe, których nawet dogmatyka nie byłaby w stanie odszyfrować. Albo przeogromny szacunek do rodziny, starszyny i przodków w kulturach afrykańskich, którego teologia nie mogłaby ściśle uzasadnić. Zatem dla ks. Bartnika kultura ludowa jest pewnym językiem zbawczym. Jest hermeneutyką codzienności, sposobem odczytywania codzienności, sposobem działania Boga. Jest nośnikiem wartości, tożsamości, samorealizacji.

Podsumowując, można powiedzieć, że personalistyczna teologia kultury Czesława Bartnika uwydatnia pięć wymiarów kultury: transcendentny, dynamiczny, osobowy, objawiający i soteryjny. Tu można zauważyć, że znajdujący się w centrum osobowy wymiar kultury jest wynikiem wymiaru transcendentnego i dynamicznego, a zarazem stanowi podstawę dla objawiającego i soteryjnego wymiaru kultury.

²⁸³ Tamże.

²⁸⁴ Tamże.

2.4.3. Osoba jako klucz do rozumienia i interpretowania kulturologii

W personalistycznej teologii kultury ks. Bartnika osoba ludzka jest celem i sensem kultury. Zauważyliśmy uprzednio, że *novum* w teologii kultury w jego ujęciu stanowi trwały związek kultury z osobą. Mówiąc inaczej, nie ma kultury bez związku z osobą. W tym ujęciu Autor mógłby stwierdzić, że „teologia kultury to teologia osoby”. Dlatego kultura musi być rozumiana dogłębnie jako modalność propoizycznej samorealizacji człowieka w świecie²⁸⁵.

Jan Paweł II wyraźnie zaznaczał, że kultura jest właściwością człowieka i wyrazem jego egzystencji,²⁸⁶ wywodzi się od człowieka i istnieje dla człowieka. Wysuwając tę tezę papież uwypuklał, że pierwszorzędnym przedmiotem kultury jest rozwój człowieka jako człowieka, człowieka jako osoby, czyli człowieka jako jedyne i niepowtarzalnego osobnika w rodzinie ludzkiej²⁸⁷.

Ksiądz Bartnik, podkreślając misję kultury, zaznacza, że osoba jest źródłem działalności kulturalnej i kluczem jej interpretacji. Działalność ta nosi „obraz osoby” (*imago personae*) i misję otrzymaną od osoby (*missio personalis*), a wreszcie ma za cel przywieść wszelką rzeczywistość do osoby, aby tę osobę rozwinąć i spełnić na możliwie najwyższym poziomie. Rzeczywistość zatem jest transcendentalnie

²⁸⁵ Por. tamże, s. 221.

²⁸⁶ Papieska Rada ds. Kultury w kompendium *Fede e cultura* wiele razy zaznacza relacyjny wymiar kultury. Kultura jest szczególnym wyrazem ludzkiej egzystencji. Tworzy więzi w każdej społeczności i określa charakter relacji międzyludzkich. Podmiotem i twórcą kultury jest człowiek, który poprzez nią wyraża samego siebie i odnajduje równowagę, por. Pontificio Consiglio della Cultura, *Fede e cultura...*, dz. cyt., nr 1461, s. 702.

²⁸⁷ Por. Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami*, nr 3, w: *Wiara i kultura...*, dz. cyt. s. 152.

„proosobowa” czyli jest dla osoby, w służbie osoby, pełni rolę finalizującą i spełniającą w stosunku do osoby²⁸⁸.

Hermeneutyka personalistyczna ks. Bartnika podkreśla, że podstawową „normą rozumienia” i interpretacji relacji między przedmiotem a podmiotem jest nie tyle intelekt lub sam umysł, ile raczej cała osoba, która jest normą ontyczną, prapierwotną, logiczną i prakseologiczną. Osoba właśnie w swoim bycie i w swoim kontakcie z rzeczywistością jest siedliskiem interpretacji, horyzontem rozumienia. Jak stwierdza Autor, dzięki jej bytowemu zespoleniu wewnętrzności i zewnętrżności, naprzemiennemu doświadczaniu transcendencji i immanencji istnienia, bytowemu otwarciu na relacje z innymi osobami i ze światem, osoba jest *par excellence* „hermeneutą” bytu, historii i kulturologii²⁸⁹.

²⁸⁸ Tamże.

²⁸⁹ Por. K. Guzowski, *Hermeneutyka personalistyczna*, dz. cyt., s. 335.

„Teologia kultury w symfonii teologii kultur”

(Ashenafi Yonas Abebe)

ROZDZIAŁ III
PERSONALISTYCZNA INKULTURACJA
JAKO PODSTAWA PLURALIZMU
TEOLOGII KULTURY

Klasyczne filozofie i teologie były budowane na filozofii i kulturze grecko-rzymskiej. Wobec współczesnego pluralizmu filozoficznego, teologicznego i kulturowego należałoby postawić następujące pytania:

- Czy powinniśmy mówić o teologii kultury czy o teologiach kultur?
- Czy poszczególne kultury mają prawo do charakterystycznej dla nich ekspresji teologicznej? Na przykład, czy kultury afrykańskie mają prawo do własnej teologii ze względu na swoją specyfikę?
- Na jakiej podstawie można mówić o tożsamości i godności każdej kultury?
- Czy personalizm uniwersalistyczny Czesława Stanisława Bartnika może stanowić inspirację do prowadzenia nowej ewangelizacji wśród różnych kultur?

3.1. *In mysterium Verbi mysterium hominis* (Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego)

Na początku było Słowo,
a Słowo było u Boga,
i Bogiem było Słowo.
Ono było na początku u Boga.
Wszystko przez Nie się stało,
a bez Niego nic się nie stało,
co się stało.
W Nim było życie,
a Życie było Światłością ludzi,
a Światłość w ciemnościach świeci,
i ciemność Jej nie ogarnęła.
Pojawił się człowiek posłany przez Boga,
Jan mu było na imię.
Przyszedł on na świadectwo,
aby zaświadczyć o Światłości,
by wszyscy uwierzyli przez niego.
Nie był on Światłością,
lecz [posłanym] aby zaświadczyć o Światłości.
Była Światłość prawdziwa,
która oświeca każdego człowieka,
gdy na świat przychodzi.
Na świecie było [Słowo],
a świat stał się przez Nie
lecz świat Go nie poznał.
Przyszło do swojej własności,
a swoi Go nie przyjęli.
Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli,
dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi,

tymi, którzy wierzą w Imię Jego –
którzy ani z krwi,
ani z żądz ciała,
ani z woli męża,
ale z Boga się narodzili.

A SŁOWO CIAŁEM SIĘ STAŁO [wyróżnienie – A.Y.A.]
i zamieszkało wśród nas
(J 1,1-14)²⁹⁰

Podjmując misterium człowieka w misterium Słowa nie zamierzamy realizować żadnych analiz egzegetycznych czy interpretacji teologicznych *Logosu*²⁹¹ w prologu św. Jana Ewangelisty, jedynie próbujemy wydobyć personalistyczne znaczenie tajemnicy Odkupienia i Wcielenia Syna Bożego jako wydarzenia konkretnego, rzeczywistego i kulturowego w odkrywaniu prawdy o człowieku i o rzeczywistości. Tajemnica bowiem człowieka jest w najgłębszych swych pokładach tajemnicą samego Boga²⁹². Ojcowie soborowi

²⁹⁰ Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przykładzie z języków oryginalnych*, Warszawa 1990.

²⁹¹ Nie próbujemy analizować ani genezy terminu *Logos*, ani nie studiujemy jego rozwoju chrystologicznego, raczej interesuje nas personalistyczne odkrycie Tajemnicy Objawienia *Logosu*, ponieważ przedmiotem i podmiotem Objawienia jest osoba. Bowiem termin *Logos*, Słowo, w teologii Janowej oznacza Całą Osobę Boga – Człowieka, Jezusa Chrystusa. *Logos* – Słowo – to Osoba pełna dynamizmu, związana ze stworzeniem świata i z całą historią zbawienia (J 1,1-3). Zdaniem C.S. Bartnika *Logos* jest Zasadą Istnienia i Źródłem wszystkiego istnienia, wyraża dynamicznie Trójcę Świętą w Jedności Bożej. Więc *Logos* jest Osobą odrębną i od Osoby Ojca, i od Osoby Ducha Świętego, lecz pozostaje w trwałej jedności trynitarniej Wspólnoty Miłości, Życia, Chwały Osób, por. C.S. Bartnik, „*Osoba*” w *Trójcy Świętej*, „*Collectanea Theologica*” 1983, nr 53, s. 17-27. Także *Logos* jako osoba generuje się w konkretnej kulturze: *Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami* (J 1,14). Można tu powiedzieć, że osoba Słowa respektuje konkretność różnych kultur jako dzieło Ojca, bo dziełem Ojca jest dzieło natury i kultury.

²⁹² Odkrycie prawdy o człowieku i o świecie zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, innymi słowy – w tajemnicy Miłości, bo przedmiotem Objawienia jest

w czasie obrad *Vaticanum II* mocno podkreślali, że tajemnica człowieka wyjaśnia się namacalnie, prawdziwie w tajemnicy Słowa Wcielonego (*in mysterio Verbi mysterium hominis vere clarescit*). W soborowej konstytucji *Gaudium et spes* wyrażono to tak: Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, nowy człowiek, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości²⁹³ objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi (*Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi domini plenne manifestat*) i okazuje mu najwyższe jego powołanie (KDK 22), gdyż On, Syn Boży, przez Wcielenie swoje „zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”. Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu²⁹⁴.

W zacytowanym wyżej dokumencie widać, że przenikanie się tajemnicy człowieczeństwa z misterium Chrystusa sprawia, że człowiek odnajduje samego siebie jedynie we Wcieleniu Jezusa Chrystusa. Osoba Jezusa Chrystusa, Boga i Człowieka, stoi w centrum

miłość. Zdaniem Edwarda Schillebeeckxa, Biblia nie naucza ani antropologii, ani kosmologii, mówi nam ona po prostu, że człowiek jest umiłowany. Chrześcijaństwo uczy nas, że człowiek został wprowadzony w tajemnice łaski Bożej lub tajemnica człowieka jest w najgłębszych swych pokładach tajemnicą samego Boga, zob. E. Schillebeeckx, *La mission de l'église. Approches théologiques IV*, Bruxelles 1969, s. 72.

²⁹³ Według słów ojców soborowych, ta Jego miłość wyrażona w chwalebnym krzyżu Jezusa Chrystusa stanowi prawdę o Bogu i człowieku, dotyczy nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostatecznie powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie Boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tym paschalnym misterium, por. KDK 22.

²⁹⁴ Por. Hbr 4,15; KDK 22; AAS 55 (1966) 1042 n.

Bożego planu zbawienia. Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (DI 6) eksponuje Osobę Bożą Wcielonego Słowa, „prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka”:

» [...] w Jezusie Chrystusie dokonało się pełne i ostatecznie objawienie zbawczej tajemnicy Boga. Dlatego słowa, czyny i całe historyczne wydarzenie Jezusa, chociaż są ograniczone jako rzeczywistość ludzka, mają jednak jako podmiot Osobę Bożą Wcielonego Słowa, «prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka», a zatem zawierają w sobie ostateczne i pełne objawienie zbawczych dróg Boga, aczkolwiek głębia tajemnicy Bożej sama w sobie pozostaje transcendentna i niewyczerpana²⁹⁵.

Głębia tajemnicy człowieka jako osoby i jego nadprzyrodzona godność w całej pełni ujawniają się w świetle Objawienia, Wcielenia²⁹⁶ i Zmartwychwstania. Zatem zagadnienie godności osoby ludzkiej stanowi jeden z podstawowych elementów myślenia soborowego²⁹⁷. Zgodnie ze stwierdzeniem ks. Bartnika człowiek posiada naturalną i nadprzyrodzoną godność jako „osoba w relacji”. Naturalna godność osoby ludzkiej (każdy człowiek jest obrazem Boga, stworzonym na Jego obraz, zob. Kol 1,15) i nadprzyrodzona godność osoby ludzkiej (człowiek jest powołany w Chrystusie²⁹⁸, aby stać się przybranym dzieckiem Bożym²⁹⁹) wynikają z relacji Boga do człowieka i ze zdolności relacji człowieka do Boga.

²⁹⁵ *Dominus Iesus* 6.

²⁹⁶ Soborowe dokumenty mocno akcentują, że wielkość tajemnicy człowieka w całej pełni ujawnia się w świetle Objawienia. Zatem, żeby naprawdę zrozumieć siebie, człowiek musi odnieść się do Jezusa Chrystusa i w Nim szukać prawdy swojego bytowania, por. RH, DI, KDK, EG itd.

²⁹⁷ K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, „Personalizm” 2001, nr 1, s. 64.

²⁹⁸ Człowiek nie może istnieć i żyć bez miłości Chrystusowej (Rz 5,5).

²⁹⁹ Rz 8,14.

W personalistycznej teologii kultury ks. Bartnika Objawienie ma pierwszeństwo³⁰⁰. Człowiek odnajduje swoją godność w Jezusie Chrystusie, gdyż wraz z Nim jest w stanie osiągnąć godność przybranego dziecka Bożego. Według św. Tomasza z Akwinu Wcielenie Słowa Bożego (*Incarnatio Verbi Divini*) oznacza przyjęcie ludzkiej natury przez Drugą Osobę Trójcy Przenajświętszej, aby uleczyć nasze nędze i nas wywyższyć. Zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem, które dokonało się w Jezusie Chrystusie, zwane jest unią hipostatyczną (*hipostasis*).

Jezus Chrystus przez tajemnicę Wcielenia, życie, Krzyż i śmierć ukazał człowiekowi jego prawdziwą godność. Bóg w Jezusie Chrystusie żył wśród ludzi, cierpiał za nich, umarł i zmartwychwstał w ciele. W tych wydarzeniach ujmujemy głębię ludzkiej godności i przebóstwienie³⁰¹ człowieka (*Sic factus est homo ut hominem faceret Deum*)³⁰². Zdaniem św. Tomasza Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stawał się Bogiem, bo szczęściem człowieka i celem ludzkiego życia jest Bóg³⁰³.

W eklezjologii personalistycznej Josepha Ratzingera – Benedykta XVI – wiara w Jezusa jako Chrystusa jest namacalnie osobowa. To znaczy, że taka wiara nie jest przyjęciem pewnego systemu, lecz przyjęciem tej Osoby, która jest własnym Słowem – przyjęciem Słowa jako Osoby i Osoby jako Słowa³⁰⁴. Także w czasie jednej z ostatnich pielgrzymek do Szwajcarii św. Jan Paweł II oznajmił:

³⁰⁰ Według C.S. Bartnika Objawienie jest pewnym kodem, źródłem światła dla osoby ludzkiej, bo w świetle samego Objawienia człowiek interpretuje znaki czasów i obecne życie mężczyzn i kobiet, por. DCG II.

³⁰¹ Św. Augustyn i św. Tomasz uzasadniają, że człowiek został powołany do udziału w życiu samego Boga, a przebóstwienie człowieka jest owocem jego współpracy z łaską Bożą.

³⁰² Por. *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 6.

³⁰³ Tamże.

³⁰⁴ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 212.

» Chrześcijaństwo nie jest jakimś rodzajem kultury czy ideologii, systemem wartości i zasad, nawet bardzo wzniosłych. Chrześcijaństwo to Osoba, obecność, oblicze: to Jezus, który daje człowiekowi sens i pełnię życia³⁰⁵.

Jak zanotowaliśmy w pierwszym rozdziale, personalistyczna encyklika *Redemptor hominis* Jana Pawła II ukazuje, że tajemnica odkupienia ma nie tylko Boski, lecz także ludzki wymiar miłości (*agapetologia* personalistyczna), bo objawia człowieka człowiekowi. Człowiek, który odnajduje w Chrystusie swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa „zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo, stworzony na nowo” (RH 10). Autor encykliki akcentował naturalną i nadprzyrodzoną godność osoby ludzkiej. Pierwsza z nich jest konsekwencją faktu, że tylko człowiek jest podmiotem, czyli osobą: bytem samoświadomym i wolnym, zdolnym do poznania prawdy, wrażliwym na wartości moralne (sprawiedliwość, solidarność, miłość, piękno) oraz posiadaczem sumienia. Nadprzyrodzona godność człowieka płynie z aktu stwórczego Boga i powiązania z Chrystusem³⁰⁶.

Według Autora zacytowanej powyżej encykliki zadaniem Kościoła w każdej epoce jest skierowanie całej ludzkości w stronę tajemnicy Chrystusa jako środka wszechświata, historii i kultury. To stwierdzenie Jan Paweł II precyzuje następująco:

³⁰⁵ Por. Jan Paweł II, pielgrzymka do Szwajcarii, Berno 5 czerwca 2004 roku. Także we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* (s. 218) Joseph Ratzinger – Benedykt XVI przekonuje, że wiara chrześcijańska nie odnosi się do idei, kultury czy obyczajów dawnych, tylko do osoby. I dopiero w osobie odkrywamy bogactwo treści wizji chrześcijaństwa.

³⁰⁶ Człowiek odnajduje tylko w Jezusie Chrystusie swoją właściwą wielkość, godność i wartość swojego człowieczeństwa (RH 10).

» Kościół, który nie przestaje kontemplować całej tajemnicy Chrystusa, wie z całą pewnością wiary, że Odkupienie, które przyszło przez Krzyż, nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie, sens w znacznej mierze zagubiony przez grzech. I dlatego też to Odkupienie wypełniło się w tajemnicy paschalnej, prowadzącej przez krzyż i śmierć do zmartwychwstania. Jest to podstawowe zadanie Kościoła we wszystkich epokach, a w szczególności w epoce naszej, aby skierowywał wzrok człowieka, aby skierowywał świadomość i doświadczenie całej ludzkości w stronę tajemnicy Chrystusa, aby pomagał wszystkim ludziom obcować z głębią Odkupienia, która jest w Jezusie Chrystusie. Przez to samo dotykamy równocześnie największej głębi człowieka: ludzkich serc, ludzkich sumień, ludzkich spraw³⁰⁷.

W centrum personalizmu tomistyczno-fenomenologicznego Jana Pawła II znajduje się osoba ludzka, jej godność, podmiotowość, osobowość, powołanie, fundamentalne wartości, prawa, obowiązki i formy życia społecznego. Podejmując wartościowanie rzeczywistości w kluczu personalizmu, Karol Wojtyła – Jan Paweł II posługiwał się „normą personalistyczną”³⁰⁸ i argumentem personalistycznym, które podkreślają podmiotowość osoby ludzkiej i wymiar miłości. Według tej normy osoba jest takim bytem, że właściwym dla niej odniesieniem jest miłość. Miłość osoby wyklucza traktowanie jej jako przedmiotu użycia³⁰⁹.

³⁰⁷ RH 10.

³⁰⁸ Norma personalistyczna, jako zasada w koncepcji Karola Wojtyły, mówi: „Osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”. Dalej Wojtyła wyjaśnia, że zgodnie z tą normą każdy człowiek jest osobą, ma swój cel i nie może być przez nikogo traktowany jako środek do celu i narzędzie w rękach innych, por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, B. Gacka, *Personalizm europejski*, Warszawa 2014.

³⁰⁹ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 29-30, B. Gacka, *Personalizm Jana Pawła II*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2014, nr 1, s. 29-58.

» Respektowanie godności człowieka, jako podmiotu i osoby, jest istotnym kryterium humanizmu czy antyhumanizmu tak indywidualnych ludzi, jak też ideologiczno-społecznych systemów. Niszczenie podmiotowości człowieka nieuchronnie dyskredytuje jakikolwiek nurt społeczno-polityczny, niezależnie od jego «humanistycznych» deklaracji czy haseł³¹⁰.

Zdaniem ks. Bartnika tylko w świetle Tajemnicy Paschalnej (życia, śmierci i zmartwychwstania) możemy zrozumieć podmiotowość osoby ludzkiej, odkrywać i interpretować wszechświat, historię i kulturę³¹¹. Innymi słowy, Autor twierdzi, że Osoba Jezusa Chrystusa jest kluczem do rozumienia czasoprzestrzeni. W homilii podczas Mszy Świętej odprawionej na Placu Zwycięstwa w Warszawie 2 czerwca 1979 roku papież Jan Paweł II mocno stwierdza, że człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa.

» Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa³¹².

Reasumując powyżej przytoczone stwierdzenia, należy powiedzieć, że jedynie przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, który jest Zbawicielem ludzkości, oraz w zbliżeniu się do Boga godność osoby ludzkiej zostaje uratowana. Jak zauważyliśmy uprzednio, fundamentalna prawda chrystologii głosi: Wcielenie, czyli „Słowo stało się ciałem” (*Verbum caro factum est*) (J 1,14), Odkupienie

³¹⁰ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 11.

³¹¹ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 173.

³¹² Por. Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy Świętej odprawionej na Placu Zwycięstwa, Warszawa 2 czerwca 1979.

i Zmartwychwstanie świadczą o wielkiej miłości Boga do osoby ludzkiej i o jej ontologicznej godności. Papież św. Leon Wielki dostrzegł godność osoby ludzkiej przede wszystkim w jej odkupieniu przez Chrystusa: „Poznaj swoją godność chrześcijaninie, bo stałeś się uczestnikiem Boskiej natury, porzuć więc wyrodne obyczaje dawnego upodlenia i już do nich nie powracaj”³¹³.

Według stwierdzenia ks. Bartnika osoba rozpoznaje siebie jako osobę dopiero wtedy, gdy dostrzeża, że została wprowadzona przez Chrystusa w dynamizm trwałej relacji między Osobami Trójcy³¹⁴. Takie uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej stało się możliwe dzięki szczególnemu związkowi między pochodzeniem Syna a Jego zbawczą misją kulminującą się w Krzyżu i w Zmartwychwstaniu. To Chrystus zatem objawia osobie jej głęboką tożsamość, a objawienie to dokonuje się poprzez wcielenie do Kościoła, mistycznego Ciała Chrystusa, którego komórką – według Wojtyły – jest osoba³¹⁵.

3.2. Uniwersalny wymiar Ewangelii i kultury

Analizując zagadnienie pluralizmu teologii kultury w świetle personalizmu ks. Bartnika, można by szukać odpowiedzi na następujące pytania:

- Na czym polega uniwersalność Ewangelii i uniwersalność kultury?
- Czy wiara w Jezusa Chrystusa objawionego, wcielonego i zmartwychwstałego może stać się źródłem kultury?
- Czym jest kultura religijna?

³¹³ Por. Św. Leon wielki, *Kazanie I o Narodzeniu Pańskim*, 1-3, w: *Liturgia godzin*, t. I, s. 366-367.

³¹⁴ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 41.

³¹⁵ B. Gacka, *Personalizm Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 32.

- Czy istnieje „kultura chrześcijańska”?
- Czy Ewangelia utożsamia się z którąś z kultur, grup etnicznych czy ras?

Jak zauważa ks. Bartnik, kultura *ex principio* nie jest ani religijna, ani świecka. Jawi się jako przedreligijna i przedświecka, dlatego też nie istnieje jako taka kultura chrześcijańska, kultura islamska, kultura buddyjska, choć historycznie, jeśli dochodzą do głosu elementy, treści, prawdy, wartości konkretnej religii (np. chrześcijaństwa), to możemy wtórnie mówić o określonym chrześcijańskim wymiarze kultury³¹⁶.

W drugim rozdziale nadmieniliśmy, że kultura jest planem, projektem wciąż oczekującym zrealizowania, niedokończonym. Zatem żadna wspólnota czy społeczność nie wytwarza kultur doskonałych. Zdaniem Jarosława Różańskiego nie ma wzorcowej kultury chrześcijańskiej, gdyż żadna ze wspólnot chrześcijańskich nie jest w stanie w sposób doskonały wcielić zasad Ewangelii do wszystkich wymiarów swego życia³¹⁷. To zapatrywanie znalazło swoje odzwierciedlenie w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, która mówiąc o wielorakich powiązaniach dobrej nowiny Chrystusowej z kulturą ludzką, podkreśla wymiar osobowy i społeczny osoby ludzkiej w łonie rzeczywistości kulturowej.

» Pomiedzy orędzim zbawienia a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania. Bóg bowiem, objawiając się ludowi swemu aż do pełnego okazania się w Synu Wcielonym, przemawiał stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom. Podobnie i Kościół, żyjący w ciągu wieków w różnych warunkach, posłużył się dorobkiem różnych kultur, ażeby Chrystusowe orędzie zbawcze rozpowszechnić swym przepowiadaniem wśród wszystkich narodów oraz wyjaśniać je, badać, głębiej zrozumieć oraz lepiej

³¹⁶ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 40-42.

³¹⁷ Por. J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, dz. cyt., s. 20-22.

wyrazić w odprawianiu liturgii i w życiu wielopostaciowej społeczności wiernych. Ale równocześnie Kościół, posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca, nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym zwyczajem. Wierny własnej tradycji i zarazem świadomy swej uniwersalnej misji, potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury, przez co bogacą się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury. Dobra nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i zło, płynące z ciągle grożącego człowiekowi zwodzenia przez grzech. Nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego ludu czy wieku niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie. W ten sposób Kościół wypełniając własne zadanie, tym samym pobudza i nakłania do kultury życia osobistego i społecznego i działalnością swoją, także liturgiczną, wychowuje człowieka do wewnętrznej wolności³¹⁸.

W refleksji antropologiczno-kulturowej zawartej w zacytowanym wyżej dokumencie podkreśla się, że kultura jako projekt wciąż oczekujący zrealizowania jest długotrwałym postępowaniem. Mówiąc o przeróżnych powiązaniach Dobrej Nowiny Chrystusowej z kulturą ludzką dokument stwierdza, że pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką istnieją ściśle i rozmaite relacje.

W podobnie wyraźny sposób *Gaudium et spes* zaznacza, że Ewangelia ma uniwersalne orędzie, więc nie utożsamia się z żadną konkretną rasą czy kulturą w sposób wyłączny. Kościół bowiem jest posłany do wszystkich narodów na ziemi we wszystkich czasach. Dlatego jest wierny swej uniwersalnej misji i potrafi nawiązać kontakt z różnymi formami kultury, co pozwala na ewangelizację ludzi pośród różnych kultur i inkulturację wiary.

³¹⁸ Por. KDK 58.

» Kościół posyłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca, nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów, żadnym dawnym czy nowym zwyczajem. Wierny własnej tradycji i zarazem świadomy swej uniwersalnej misji, potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury, przez co bogacą się zarówno sam Kościół, jak i różne kultury³¹⁹.

To stwierdzenie miało również swoje szerokie odzwierciedlenie w różnych nauczaniach papieskich, na przykład Jan XXIII w *Princeps pastorum* zwracał uwagę, iż Kościół nie utożsamia się z żadną konkretną kulturą ani nawet z kulturą Zachodu, z którą jego historia jest tak ściśle związana; jego misja należy do innego porządku, do porządku religijnego zbawienia człowieka³²⁰.

Analogicznie papież Paweł VI w adhortacji o Ewangelizacji w świecie współczesnym stwierdzał, że Ewangelia i ewangelizacja nie mogą być utożsamiane z jakąś kulturą, bo są niezależne od wszystkich kultur. To stwierdzenie tak wyjaśnia:

» Ewangelia, a zatem i ewangelizacja, nie mogą być utożsamiane z jakąś kulturą, bo niezależne są od wszystkich kultur. Niemniej Królestwo, ogłoszone w Ewangelii, wprowadzają w życie ludzie, którzy przynależą do swojej określonej kultury, i w budowaniu tego Królestwa muszą korzystać z pewnych elementów kultury i kultur ludzkich. Chociaż Ewangelia i ewangelizacja nie należą właściwie do żadnej z kultur, to jednak nie znaczy, że nie mogą się z nimi łączyć, ale wręcz przeciwnie, zdolne są je przenikać, nie oddając się w służbę żadnej z nich³²¹.

Również w encyklice *Fides et ratio*, nawiązując do relacji kultury i chrześcijaństwa oraz respektując tożsamość każdej kultury,

³¹⁹ Tamże.

³²⁰ Por. *Princeps pastorum* 16.

³²¹ EN 20.

Jan Paweł II zaznacza, że określona kultura nie może być kryterium oceny, a tym bardziej ostatecznym kryterium prawdy w odniesieniu do Objawienia Bożego. Wyjaśnia to następująco:

» Ewangelia głoszona w różnych kulturach domaga się wiary od tych, którzy ją przyjmują, ale nie przeszkadza im zachować własnej tożsamości kulturowej. Nie prowadzi to do żadnych podziałów, ponieważ cechą wyróżniającą społeczność ochrzczonych jest powszechność, która potrafi przyjąć każdą kulturę, wspomagając rozwój tych jej elementów, które pośrednio prowadzą ją do pełnego wyrażenia się w prawdzie. Wynika stąd, że określona kultura nigdy nie może się stać kryterium oceny, a tym bardziej ostatecznym kryterium prawdy w odniesieniu do Objawienia Bożego. Ewangelia nie przeciwstawia się danej kulturze, to znaczy w spotkaniu z nią nie chce pozbawiać jej właściwych dla niej treści ani narzucać jej obcych, niezgodnych z nią form. Przeciwnie, orędzie głoszone przez chrześcijanina w świecie i w różnorodności kultur stanowi prawdziwą formę wyzwolenia od wszelkiego nieładu wprowadzonego przez grzech, a zarazem powołania do pełni prawdy. To spotkanie niczego kulturom nie odbiera, ale przeciwnie pobudza je do otwarcia się na nowość ewangelicznej prawdy, aby mogły zaczerpnąć z niej inspirację do prawdy³²².

Jak rozumieć więc kulturę chrześcijańską? Czy taka kultura istnieje? Zgodnie z przekonaniem Witolda Kaweckiego wiara w Chrystusa może być źródłem kultury o profilu chrześcijańskim, ponieważ punktem wyjścia dla kultury będzie zawsze człowiek. Zatem zadaniem kultury jest wyrazić to, kim człowiek jest (antropologia personalistyczna). W tradycji chrześcijańskiej wierzymy, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26-27), będący przybranym dzieckiem Boga (nadprzyrodzona godność osoby ludzkiej), pozostający w najgłębszej relacji ze swoim Stwórcą i Zbawcą, jednoczący, unifikujący w sobie cielesność i duchowość, jest powołany

³²² Por. FR 71.

do współpracy z Bogiem w czynieniu dobra (*agatos, kalos*), a tym samym do działania na rzecz ulepszenia środowiska życia³²³. W tym znaczeniu można mówić o kulturze chrześcijańskiej. Papieska Rada ds. Kultury, zaznaczając antropologiczno-personalistyczny wymiar kultury chrześcijańskiej i kultury w ogóle, twierdzi, że kultura jest jakby drugą naturą człowieka, co wyjaśnia tak:

»[...] nie ma innej kultury, jak tylko ta, dotycząca człowieka, dokonująca się przez człowieka i dla człowieka. Kultura w takim znaczeniu to cała działalność człowieka, jego inteligencja, jego afektywność, jego poszukiwanie sensu, jego zachowania i odniesienia etyczne. W ten sposób kultura staje się drugą naturą człowieka³²⁴.

Jak zaznaczyliśmy w drugim rozdziale, personalistyczna teologia kultury ks. Bartnika, wprowadzając rozróżnienie istoty wiary i kultury, podkreśla wiarę jako wymiar nadprzyrodzony i „duszę kultury”; ona bowiem przewyższa każdą kulturę o wymiar Osoby Chrystusa. W tym znaczeniu Autor odrzuca współczesną konsumpcyjną sekularyzację, która sprowadza wiarę do funkcji kultury³²⁵, traktując ją jako fenomen społeczny i kulturowy, pozbawiając przy tym swego podstawowego, transcendentnego i nadprzyrodzonego znaczenia. Należy ściśle zaznaczyć, że wiara nie jest jakimś produktem kultury, zatem jest ponad kulturą, ponieważ ma swoją genezę w Objawieniu Bożym, które nie utożsamia się z jedną lub wybraną grupą kultur w szczególności³²⁶.

Podsumowując odpowiedź ks. Bartnika na pytanie, czy istnieje kultura chrześcijańska, należy powiedzieć, że Autor, unikając

³²³ Por. W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 80-81.

³²⁴ Papieska Rada ds. Kultury, *Per una pastorale della cultura...*, dz. cyt., nr 2; W. Kawecki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 81.

³²⁵ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 24-26.

³²⁶ Tamże.

klasycznego utożsamiania chrześcijaństwa z Zachodem lub kulturą elitarno-europejską, afirmuje istnienie kultury chrześcijańskiej jako chrześcijańskiego sposobu rozumienia i odczytywania kultury, ponieważ jego cechą charakterystyczną jest odniesienie do „osoby” w świetle tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, które stanowiło wydarzenie immanentne i transcendentne.

3.3. Personalizm jako klucz do zrozumienia pluralizmu teologii kultury

Są kategorie uniwersalne, powszechne kulturowo (życie, rodzina, małżeństwo, edukacja, organizowanie społeczeństwa itd.). Są także kategorie specyficzne dla każdej kultury. W związku z tym można mówić o teologii kultury lub o teologiach kultur. Można powiedzieć, że teologię kultury charakteryzują kategorie kulturowo uniwersalne, a teologie kultur stanowią ekspresję tych kategorii uniwersalnych lub ukazują nowe, inne kategorie istotne dla określonych kultur (rodzina, przodkowie, wspólnota, edukacja tradycyjna, przekaz ustny, narracja itd.).

Jak zauważyliśmy uprzednio, Jezus Chrystus jako Osoba (Boga – Człowieka) wszedł w historię człowieka przez tajemnicę Wcielenia, która była konkretnym, rzeczywistym, historycznym i kulturowym wydarzeniem³²⁷. Wydarzeniem konkretnym i uniwersalnym. Zdaniem Marco Doldiego Wcielenie Syna Bożego stanowiło zarazem wydarzenie immanentne (związane z określoną kulturą) i transcendentne (Chrystus nie utożsamiał się z jedną kulturą), lecz stało się dla nas punktem odniesienia dla odnowy każdej kultury, w której

³²⁷ Według Tomasza Trafnego podstawowe idee teologii kultury mają dwa źródła: Wcielenie (w chrześcijaństwie) oraz Objawienie (we wszystkich kulturach: namiastka objawienia w różnych kulturach).

przychodzi człowiekowi żyć³²⁸. Zdaniem Kaweckiego to stwierdzenie jest szczytem antropologii personalistycznej, różnorodności kulturowej i źródłem największej godności człowieka i kultury. W ten sposób antropologia i chrystologia wiążą się ze sobą w najściślejszy sposób³²⁹.

Tu można konstatować, że personalizm stanowi klucz do pluralizmu teologii kultur³³⁰, ponieważ dla ks. Bartnika personalizm to system, ale również metoda, sposób życia, praktyka. Personalizm, przyjmując osobę ludzką za metodę, nie sugeruje wyczerpania tematu, zamknięcia lub spoczynku, raczej pozostaje otwarty na rzeczywistość osoby i „meta osoby”³³¹.

Zanim dojdziemy w naszych rozważaniach do personalistycznej inkulturacji i ewangelizacji, najpierw zatrzymamy się przy wyjaśnieniu, co oznacza różnorodność, ponadczasowość³³² i uniwersalność kultury, ponieważ podjęcie tematów personalistycznej inkulturacji i pluralizmu teologii kultury domaga się następującego przejścia: od bagatelizowania do uznania różnorodności kultur, od wielokulturowości do międzykulturowości oraz przejścia od adaptacji i akomodacji do inkulturacji i ewangelizacji personalistycznej.

³²⁸ Por. M. Doldi, *La fede in Cristo fonte di cultura*, Turin 2003, s. 31-35.

³²⁹ Por. W. Kaweckki, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt., s. 81.

³³⁰ Fragment z konsultacji naukowej z Tomaszem Trafnym odbytej w Watykanie 24 lutego 2017 roku.

³³¹ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 462.

³³² Odkreślając uniwersalność i ponadczasowość kultury, Jan Pawł II przekonuje, że ten, kto odcina się od własnej kultury narodowej, pozbawia się punktu odniesienia koniecznego, aby wejść w kulturę w jej uniwersalnym i ponadczasowym wymiarze. Poprzez kulturę osoba ludzka dochodzi do uniwersalnego, prawdziwego i pełnego człowieczeństwa, por. KDK 53.

3.3.1. Od bagatelizowania do uznania różnorodności kulturowej

W drugim rozdziale zanotowaliśmy, że przez wieki istniała tylko jedna i jedyna kultura, a mianowicie kultura europejska. Przez pięć wieków Europa dominowała nad światem. Dominowała nie tylko politycznie i gospodarczo, ale także kulturowo. Narzucała swoją wiarę, filozofię, teologię, ustanawiała prawo, skale wartości, wzorce zachowań, języki itd. Kultura i religia europejska stanowiły kryterium oceny wszystkich „innych kultur”, jeśli istniały. Ryszard Kapuściński twierdzi:

» [...] nasze relacje z *Innymi* były zawsze asymetryczne, z naszej strony niezmiennie władcze, apodyktyczne, etnocentryczne oraz paternalistyczne. Długie i wiekowe istnienie takiego nierównego, zaburzonego, niesprawiedliwego układu wytworzyło między jego uczestnikami liczne i silne nawyki, szczególnie w Afryce i Ameryce Południowej³³³.

Były także epoki, w których wspólnota kościelna była bardziej podatna na ocenę kultur, podążając za tradycją apostołską i ewangeliczną. Zdarzało się i tak, że pod wpływem czasowej władzy lub

³³³ Por. R. Kapuściński, *Ten Inny*, dz. cyt., s. 21-39. Zdaniem tego autora stosunki Europejczyków z „Innymi” można by podzielić na kilka epok: epokę kupców i posłów (wymiany towarów, spotkanie na szlakach handlowych itd., okres ten trwa mniej więcej do XV wieku); epokę wielkich odkryć geograficznych (epoka patronatów i podboju); epokę oświecenia i humanizmu (otwarcie na inne kultury, pierwsze próby ich rozumienia, nawiązywania kontaktów, rozwijania wymiany nie tylko towarów, ale również wartości kulturowych i duchowych). Według Kapuścińskiego oświecenie daje początek nowej, trwającej do dziś epoce, którą charakteryzować będą kolejno trzy przełomy: przełom antropologów (przechodzenia od wąskiego eurocentryzmu do wizji bardziej uniwersalnych, do akceptacji różnorodności, inności jako konstytutywnych cech rodzaju ludzkiego); przełom Emmanuela Levinasa (filozofia spotkania, odkrycie „Innego”, odpowiedzialność wobec niego; Levinas postrzega inność jako bogactwo, wartość i dobro) oraz przełom wielokulturowości, por. tamże, s. 21-29.

dominujących ideologii oraz błędnych interpretacji jej doktryny, Kościół ignorował różnorodności kulturowe lub wręcz całkowicie je negował, chcąc narzucić jedną i tę samą kulturę wszystkim, którzy się nawracali. Można zasygnalizować, że linia ta nosi nazwę „linii etnocentrycznej” i polega na uważaniu kultury własnego narodu za wyższą względem kultur innych narodów lub grup etnicznych. Negatywne konsekwencje linii etnocentrycznej są dobrze znane. W późniejszych epokach przeważała „linia adaptacji zewnętrznej”, która nie potępiając napotkanych kultur, przyjmowała od nich pewne elementy.

Historycznie rzecz ujmując, należy przypomnieć, że w wielu krajach afrykańskich dopiero w połowie XX wieku zaczął się proces dekolonizacji. Według stwierdzenia kronikarzy i badaczy dwie trzecie ludności świata zdobywało, przynajmniej formalnie, status wolnych obywateli i sięgało powoli do swoich korzeni i tożsamości, odradzając swoje kultury. Afrykańczycy zaczynają podkreślać z dumą ich wagę, czerpać z nich siły³³⁴.

Można stwierdzić, że przełomem naszej ery jest mobilność ludzi, podróże, migracja, ewolucja komunikacji medialnej i proces socjalizacji (KDK 6). Świat jest w nieustannym ruchu, a wymiana informacji odbywa się w skali nieznaney wcześniej w historii. Żyjemy więc w świecie wielokulturowym. Można powiedzieć, że dzięki rewolucji w środkach społecznej komunikacji i łączności przez media, ta świadomość jest coraz głębsza. Ludzie najprzeróżniejszych ras, grup etnicznych, kolorów skóry i kultur spotykają się. Tworzą wielostronne relacje, chociaż czasami te relacje mogą być płytkie, powierzchowne, problematyczne i konfliktowe.

Dzisiaj wielu chrześcijan posiada o wiele bardziej pogłębioną wiedzę i szacunek dla współczesnej kultury oraz pluralizmu kulturowego.

³³⁴ Tamże.

Zdaniem ks. Misiaszka różnorodność kulturowa nie jest już uznawana jako zagrożenie lub degradacja kultury chrześcijańskiej. Także o kulturach nieeuropejskich nie mówi się już, że są one ubogie, zniekształcone czy posiadają mniejsze znaczenie³³⁵.

Wobec powyższego stwierdzenia, kwestjonuję i pozostawiam do przemyślenia: jak rozumieć dziś problemy migracji, terroryzmu, wojny i przemieszczania się ludzi? Czy można powiedzieć, że dziś różnorodność kulturowa czy religijna nie jest problemem społecznym? Czy to nie jest jeden z powodów tworzenia muru, a nie mostu międzynarodowego i odrzucenia drugiego człowieka, „Innego”, jego tożsamości i prawa do godnego życia? Jak mówić o pokoju i dialogu w świecie wielokulturowym? Jak ewangelizować dziś wśród różnych kultur, szanując specyfikę i tożsamość każdej kultury?

3.3.2. Od wielokulturowości do międzykulturowości

Na czym polega wielokulturowość, a na czym międzykulturowość? Czy personalistyczna teologia kultury ks. Bartnika rzuca światło na złożoną problematykę wielokulturowości i międzykulturowości?

Jak zrealizować „ukulturowienie”³³⁶ osoby, „uludowienie Ewangelii”³³⁷, inkulturację wiary i ewangelizację kultury w kontekście wielokulturowości, to znaczy w kontekście zglobalizowanego społeczeństwa złożonego dziś z różnych grup etnicznych, rasowych i kulturowych?

Należy więc przyjąć właściwą postawę i mieć świadomość, która będzie wykraczać poza fakt współistnienia obok siebie różnych kultur (wielokulturowość) i iść w kierunku pojęcia międzykulturowości

³³⁵ Por. K. Misiaszek, *Katecheza i kultura*, dz. cyt., s. 35-45.

³³⁶ Neologizm C.S. Bartnika: proces wprowadzenia osoby ludzkiej do wiedzy i życia w konkretnej kulturze przez wzajemnie oddziaływania (por. aneks II).

³³⁷ Por C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, s. 31-34.

(*interculturality*)³³⁸ – w świetle Objawienia, akceptacji wartości ewangelicznych obecnych w kulturach, z którymi się stykamy, relatywizując krytycznie zarówno inne kultury, jak i własną. Aby ten cel osiągnąć, należy się kształcić i realizować długi proces odkrywania godności każdej osoby i każdej kultury.

Chodzi tu o ruch wzajemności i dialogu, który nie powoduje dominacji jednej kultury nad drugą i nie narzuca własnych kryteriów kulturowych. O międzykulturowości mówimy wówczas, kiedy wychodzi się na spotkanie z drugim, uznaje się i szanuje jego odmienność oraz otwiera się na przyjęcie jego wartości. Zdaniem Kapuścińskiego to wychodzenie na spotkanie z drugim, „innym” w świecie wielokulturowym wymaga silnego i dojrzałego poczucia tożsamości.

Sobór Watykański II zaakcentował fakt uznania „pluralizmu kulturowego”³³⁹ i promowania wzajemnego i międzykulturowego świata jako koniecznej drogi do dialogu wiary-kultury i podkreślał, że wiara chrześcijańska powinna wchodzić w każdą kulturę, wyrażać się poprzez różne kultury czy też zgodnie z nimi. Szczególnie po Soborze wielu teologów, katechetów i misjologów uważa „inkulturację wiary” za klucz, który pozwala rozwiązywać wiele trudnych problemów

³³⁸ “*Interculturality as cooperation and communication among different cultures. No culture is the culture for the whole of humankind*”, zob. R. Mall, *Intercultural Philosophy*, Oxford 2000, s. 8.

³³⁹ Według stwierdzenia R. Kapuścińskiego, fakt uznania wielokulturowości świata to oczywiście postęp, bo tworzy klimat sprzyjający awansowi kultur jeszcze wczoraj skrzywdzonych i poniżonych. Zdaniem tego autora postęp ten kryje dwa zagrożenia. Pierwsze – ogromna energia i ambicja świeżo wyzwolonych kultur mogą być wykorzystane przez nacjonalistów i rasistów do wojny przeciw *Innym*; drugie – hasło rozwijania kultury własnej może być wykorzystywane do rozniecania etnocentryzmu, ksenofobii, wrogości wobec *Innych*. Kapuściński sygnalizuje tu, że w teorii samodzielnego rozwijania się kultur, w uznaniu ich prawa do nienaruszalnej odrębności – a tak bywa interpretowana zasada wielokulturowości – może kryć się chęć separacji, negowania potrzeby i pożytku wymiany, arogancja i wstręt do *Innych*. Wobec tego uczestnictwo w świecie wielokulturowym wymaga silnego i dojrzałego poczucia tożsamości, por. R. Kapuściński, *Ten Inny*, dz. cyt., s. 37-38.

dotyczących ewangelizacji i przekazu wiary we współczesnym wielokulturowym świecie. Także w procesie „ukulturowienia”³⁴⁰ osoby, inaczej mówiąc – w procesie insercji osoby misjonarza w drodze ewangelizacji misyjnej, konieczne jest przejście od adaptacji i akomodacji do personalistycznej inkulturacji, która ustanawia osobę punktem alfanym ewangelizacji.

3.3.3. Od adaptacji³⁴¹ i akomodacji do personalistycznej inkulturacji

Spotkanie różnorodnych kultur z Ewangelią interpretowane było z perspektywy historycznej, a niekiedy współczesnej, w wielu terminach. Inkulturacja jest terminem teologiczno-pastoralnym względnie nowym, o długiej genezie. Zanim doszło do utworzenia tego terminu we współczesnym znaczeniu, istniały pojęcia nawiasowe. Przykładem są:

³⁴⁰ Proces wprowadzenia osoby ludzkiej do wiedzy i życia w konkretnej kulturze przez wzajemnie oddziaływanie (interkulturacja).

³⁴¹ Określenie wywodzące się z łaciny i oznaczające dostosowanie, przystosowanie się do czegoś nowego. Francis Vincent Anthony, misjolog z Indii południowych, określając wymiar pedagogiczny terminu *adaptatio*, zauważa, że można go dostosować do procesu ewangelizacji, chociaż termin ten używany jest w biologii, naukach społecznych i pedagogice. W tych dyscyplinach akomodacja uważana jest za jeden z etapów procesu adaptacji i jej element konstytutywny, por. F.V. Anthony, *Ecclesial Praxis of Inculturation. Toward an Empirical-theological Theory of Inculturizing Praxis*, Roma 1997, s. 32-34. Według stwierdzenia Feliksa Zapłata i Jarosława Różańskiego, akomodacja dokonywała się już w czasach apostołskich. Jako „akomodacja misyjna” termin ten pojawił się w związku z nowożytnymi odkryciami geograficznymi i zderzeniem chrześcijaństwa powiązanego z kulturą Zachodu z nowymi religiami i kulturami Wschodu. W tym znaczeniu akomodacja to przystosowanie sposobów przepowiadania Słowa Bożego, form liturgii i struktur kościelnych do kultury spotkanych narodów i ludów, por. J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, dz. cyt., s. 22-23; F. Zapłata, *Akomodacja misyjna*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. I, Lublin 1973, kol. 249-250.

- akomodacja;
- adaptacja;
- indygenizacja³⁴²;
- afrykanizacja;
- lokalizacja³⁴³;
- akulturacja³⁴⁴;
- inkarnacja³⁴⁵;
- *transplantatio Ecclesiae*³⁴⁶;

³⁴² W misjologicznym znaczeniu odnosi się do miejscowego kleru. Zdaniem J. Różańskiego indygenizacja (po polsku hinduizacja) wyraża to, co jest narodowe, rodzime, to, co wywodzi się i rośnie w kontekście konkretnych warunków geograficznych.

³⁴³ Odnośnik Kościoła lokalnego, miejscowego (*local theology*). Tu pojawiły się terminy „afrykanizacja”, „indianizacja” w celu utworzenia miejscowego kleru i miejscowej hierarchii kościelnej. U protestantów pojawiło się określenie „kontekstualizacja”, które podkreśla potrzebę wzięcia pod uwagę wszystkich znaczących aspektów życia społecznego: religijno-kulturowego, społeczno-politycznego i ekologiczno-ekonomicznego. Chociaż ten termin nie uwydatnia głębokiego poziomu religijno-kulturowego, zaznacza prawo wspólnot miejscowych i nie traktuje go jako ustępstwa (akomodacja). „Kontekstualizacja” znana jest jako „inkulturacja” i „inkarnacja”. Według Luzbetaka misjologiczny termin „inkulturacja” (nie należy go mylić z antropologiczną inkarnacją czy akulturacją) zastąpił używany wcześniej termin „inkarnacja”, por. L.J. Luzbetak, dz. cyt, s. 83).

³⁴⁴ Antropologicznie rzecz ujmując, termin *aculturatio* jest procesem złożonym i obejmuje przemiany kulturowe wywołane przez konfrontację odmiennych systemów kulturowych. W teologii misjologicznej ten termin oznaczał także spotkanie dwóch systemów kulturowych, przy czym jeden z nich nosił miano „kultury chrześcijańskiej”, określanej jako „chrześcijański sposób życia”, w praktyce kultury europejskiej – metoda *tabula rasa*. Chodzi o przekazywanie kultury i moralności Zachodu ewangelizowanym ludom, por. P. Chrales, *Missiologie et acculturation*, dz. cyt., s. 27; J. Perszon, *Akulturacja*, LTF 47. Ostatnio akulturacja już jest wyparta z teologii i zastąpiona inkulturacją, która koncentruje się na bezpośredniej relacji Ewangelii i kultury.

³⁴⁵ Oznacza tajemnicę Słowa, które stało się Ciałem i zamieszkało pośród nas (J 1,14). C.S. Bartnik podkreśla, że Syn Boży obejmuje ludzką naturę nie tylko zewnętrznie i abstrakcyjnie, lecz z całą realnością, z całą kulturowo-historyczną egzystencją osoby ludzkiej w wymiarze transcendentno-immanentnym.

³⁴⁶ Przeszczepiania, przesadzania Kościoła.

- *plantatio Ecclesiae*³⁴⁷;
- transkultuacja³⁴⁸;
- interkultuacja³⁴⁹.

W tej dysertacji nie zamierzamy opracowywać wszystkich powyższych pojęć, które miały swe zastosowanie na różnych etapach spotkania kultur z chrześcijaństwem, a przede wszystkim wyrażały problematykę głoszenia Słowa Bożego w innych kulturach, obcych wtedy względem chrześcijaństwa, wykorzystując właściwe im metody i sens rozumienia wiary, głoszenia kultury. Dzisiaj te wszelkie terminy zostały w większości zastąpione pojęciem inkulturacji³⁵⁰.

Czym jest inkultuacja wiary? Na czym polega personalistyczna inkultuacja? Na początku trzeba wyjaśnić, co to jest inkultuacja i skąd wziął się ten termin³⁵¹.

³⁴⁷ Zaszczepiania, zasadzania Kościoła na przykładzie „ziarna gorczycy” (Łk 13,18-21). W tekstach Soboru Watykańskiego II można odnotować tendencję odchodzącą od *transplantatio Ecclesiae* na *plantatio Ecclesiae*.

³⁴⁸ Ten termin zwraca naszą uwagę na powstającą globalną kulturę i na potrzebę międzynarodowego spotkania z wiarą eklezjalną.

³⁴⁹ Wzajemne oddziaływanie między kulturami chrześcijańskich wspólnot.

³⁵⁰ Por. M. Jagodziński, *Misje. Teologia – Historia – Rzeczywistość*, Radom 2013, s. 147-155; F. Galbiati, *Misja Kościoła u progu trzeciego tysiąclecia w świetle dorobku pięciu synodów kontynentalnych*, cz. 2, „Światło Narodów. Papieska Unia Misyjna” 2000, nr III, s. 55 -69.

³⁵¹ Zdaniem M. Kowalczyka pojęcie inkulturacji jest porównywane z *enculturation*, neologizmem wprowadzonym do antropologii kultury w 1948 roku przez Melville’a J. Herskovitsa. Miało ono wyjaśniać proces socjalizacji, a szczególnie wprowadzanie dziecka w kulturę jego rodziców i ludzi, wśród których miało ono wzrastać. Natomiast pierwszym, który użył pokrewnego do inkulturacji pojęcia *catholicisme inculturé*, które można przetłumaczyć jako „katolicyzm wszczepiony w kulturę”, był ojciec Joseph Masson. Posłużył się on tym sformułowaniem po zakończeniu pierwszej sesji Soboru Watykańskiego II, gdy dyskutowane były kwestie pluralizmu kulturowego. O ile natomiast wiadomo, pierwszym misjologiem, który użył pojęcia „inkultuacja”, był Pierre Charles, por. tenże, *Missiologie et acculturation*, dz. cyt., s. 15-32. Według stwierdzenia Kowalczyka, termin ten jest wyraźną transkrypcją, błędną zresztą, antropologicznego pojęcia *enculturation*, por. M. Kowalczyk, *Inkultuacja katechetyczna*, dz. cyt., s. 13-14; K. Ryszard, *Leksykon teologii pastoralnej*,

Termin „inkulturacja” wymaga bardzo obszernego analitycznego potraktowania, ponieważ jest terminem wieloznacznym, służącym do oznaczania związku wiary z określoną kulturą, ich wzajemnego oddziaływania i dopasowywania się. Został on upowszechniony przez Melville’a Herskovitsa jako „enkulturacja”³⁵². Termin „inkulturacja” wprowadził do teologii oraz misjologii w 1953 roku Pierre Charles SJ, określając nim związki Ewangelii z kulturą. W 1962 roku Joseph Masson SJ sprecyzował powyższy termin, postulując potrzebę otwarcia się Kościoła na wszelkie kultury³⁵³. W związku z tym, że Czesław Bartnik nie opracował w pełni zagadnienia inkulturacji, to możemy tylko zasygnalizować niektóre przejawy inkulturacji personalistycznej w świetle dokumentów soborowych i posoborowych, chociaż nie spotyka się tam wprost terminu „inkulturacja”.

Można powiedzieć, że aktualnie termin „inkulturacja” jest używany przede wszystkim w znaczeniu teologiczno-pastoralnym. W odróżnieniu od antropologicznego pojęcia akulturacji odnosi się do

Lublin 2006, s. 301; H. Carrier, *Ewangelia i kultury...*, dz. cyt.; A. Shorter, *Toward a theology of inculturation*, New York, 1997. Także *Wielka Encyklopedia PWN* błędnie tłumaczy termin „inkulturacja” jako proces wrastania w kulturę, więc jest synonimem pojęcia „enkulturacja”, por. *Wielka Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001, s. 146.

³⁵² Według tłumaczenia *Wielkiej Encyklopedii PWN: Enculturatio* (łac.) to proces wrastania w kulturę danego społeczeństwa, sprawiający, że jednostka staje się integralnym członkiem tego społeczeństwa i nosicielem jego kultury. Melville J. Herkovits wprowadził termin „enkulturacja” do etnologii. Według tego myśliciela enkulturacja przebiega w toku biologicznego dojrzewania jednostki w obrębie różnych grup społecznych, gdzie wyróżnia się dwa etapy, a mianowicie: enkulturacja w wieku dziecięcym i dorastania oraz dojrzałym. Zdaniem Herkovitsa enkulturacja jest zawsze związana z określonym systemem kulturowym, przystosowuje jednostkę do życia w danym społeczeństwie, kształtuje jej osobowość i przeobraża jej zachowania w nawykowe i zgodne z obowiązującymi normami, wartościami i wzorami. Jest mechanizmem transmisji kultury, w której obrębie dokonuje się przekaz dziedzictwa kulturowego, por. *Wielka Encyklopedia PWN*, Warszawa 2001, s. 269.

³⁵³ Por. K. Ryszard, *Leksykon teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 301.

charakterystycznego, podstawowego procesu wprowadzania chrześcijaństwa w kultury niezachodnie, nieeuropejskie i jest kategorią teologiczną, gdyż inkulturacja wiąże się z chrystianizacją określonej kultury. Zdaniem Marka Kowalczyka różnica między akulturacją a inkulturacją dotyczy podmiotu: w akulturacji jest nim misjonarz i jego praca, w inkulturacji – dzieło kultury, która przyjmuje orędzie ewangeliczne³⁵⁴. Kazimierz Misiaszek uważa, że ten termin użyty był w sposób poprawny podczas 29. Tygodnia Misjologicznego na uniwersytecie w Lowanium w Belgii (1959 r.) przez Josepha Massona. Na tym samym sympozjum inni uczestnicy używali pojęć wcześniejszych, jak adaptacja, akulturacja, afrykanizacja, inkarnacja, transkultuacja itp. Zgodnie ze stwierdzeniem Misiaszka, wtedy nie dostrzegało się potrzeby tłumaczenia go, co znaczy, że był on już w powszechnym użyciu i oznaczał pełną inkarnację Ewangelii. Treści związane z tym pojęciem są obecne w większej mierze w tekstach Soboru Watykańskiego II, chociaż nie spotyka się tam wprost terminu „inkulturacja”. Znaleźć go można w komentarzu Josepha Massona do dekretu *Ad gentes*³⁵⁵.

Yves Marie Joseph Congar³⁵⁶, francuski teolog, dominikanin i Pedro Arrupe³⁵⁷, hiszpański jezuita, odegrali bardzo ważne role

³⁵⁴ Por. M. Kowalczyk, *Inkulturacja katechetyczna*, dz. cyt., s. 17.

³⁵⁵ J. Masson, *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa*, Torino 1966, s. 311; K. Misiaszek, *Katecheza i kultura*, dz. cyt., s. 35-45.

³⁵⁶ Yves Marie Joseph Congar wyjaśnia termin inkulturacji w sposób bardziej jasny i ścisły. Inkulturować znaczy według niego: wrzucać ziarno wiary w kulturę i je rozwijać, posługując się środkami i geniuszem określonej kultury. Inkulturacja oznacza, że chrześcijaństwo (wiara katolicka) musi być wrzucane w ziemię, jak ziarno, określonej kultury, w określony obszar socjo-kulturowy człowieka, i musi ono znaleźć własny sposób wyrażania się, wychodząc od samej kultury. To jest niezmiernie trudny problem. Por. Y. Congar, *Cristianesimo come fede e come cultura*, „Il Regno Documenti” 21(1976) n. 2, s. 38-43.

³⁵⁷ Pedro Arrupe postrzega inkulturację jako inkarnację życia i orędzia chrześcijańskiego w konkretnym obszarze kulturowym pod warunkiem, że nie tylko łączy

w poszukiwaniu znaczenia inkulturacji w wymiarze uniwersalnym; innymi słowy, aby ten termin był mniej europejski i bardziej odpowiadający innym kulturom. Jednakże dla głębszego zrozumienia idei inkulturacji należy odwołać się do misyjnego dekretu *Ad gentes*, który jednocześnie jest punktem odniesienia dla wcześniejszych refleksji i punktem wyjścia dla ewangelizacji w okresie posoborowym (KDK 22). W dokumentach papieskich termin ten pojawił się po raz pierwszy w adhortacji Jana Pawła II *Catechesi tradendae* z 1979 roku. Papież tłumaczy go tak:

» Zajmę się obecnie drugą sprawą: jak powiedziałem do członków Komisji Biblijnej, francuskie konkretne słowo *acculturation* lub *inculturation* jest wprawdzie słowem nowym, wyraża jednak znakomicie jeden z elementów wielkiej Tajemnicy Wcielenia. Chcę stwierdzić, że katecheza konkretnie, jak i ewangelizacja w ogóle, ma za zadanie wszczęcie siły Ewangelii w samą istotę jej kultury i jej zasadniczych elementów; dostrzegać to, co je jaśniej wyraża; szanować jej wartości i bogactwa. W ten sposób będzie mogła doprowadzić ludzi o różnych formach kultury do poznania ukrytej tajemnicy i dopomóc im w wydobywaniu z ich własnej

elementy własne danej kultury (byłaby to jedynie sztuczna adaptacja). Chodzi więc przede wszystkim o to, aby to samo doświadczenie przemieniało się w zasadę inspiracji, zarazem normę i siłę zjednoczenia, która przemienia i przekształca tę kulturę, będąc w ten sposób u początków nowego tworzenia. Tu inkulturacja jawi się jako aktywna zasada, stanowiąca o asymilacji orędzia Ewangelii przez kulturę w taki sposób, że Ewangelia nie tylko wyraża się za pomocą specyficznych elementów tej kultury, ale ona sama staje się źródłem twórczej inspiracji, zdolnej przemieniać tę kulturę i dawać jej nowe impulsy we wszystkich jej wymiarach. Inkulturację w ścisłym znaczeniu przechodzi właśnie Ewangelia, która okazuje się prawdziwym potencjałem tajemniczego działania, gdy pada na podatny grunt danego ludu. Wydobywając personalistyczny wymiar ostatniego zdania, działa ona konkretnie w osobach i wspólnotach kulturowych, będących podmiotami i uczestnikami tego procesu, por. P. Arrupe, *Lettre sur l'inculturation*, w: *Ecrits pour évangéliser*, Paris 1986, s. 169-170; M. Kowalczyk, *Inkulturacja katechetyczna*, dz. cyt., s. 23; K. Misiaszek, *Katecheza i kultura*, dz. cyt., s. 35-45; M. Jagodziński, *Misje. Teologia, historia, rzeczywistość*, dz. cyt., s. 151-155.

żywej tradycji oryginalnych znaczeń chrześcijańskiego życia, sprawowania liturgii i sposobu myślenia³⁵⁸.

W procesie personalistycznej inkulturacji zasadniczy sprawca to nie misjonarz ani nie Kościół, który posyła, ale chrześcijańska wspólnota miejscowa i kulturowa pod natchnieniem i działaniem Ducha Świętego. Celem inkulturacji nie jest zakładanie Kościoła miejscowego lub dyfuzja, lecz narodziny Kościoła lokalnego z własnymi cechami charakterystycznymi, wyrażanie swej wiary we własnej kulturze i akcentowanie jedności w różnorodności (EN 53). Zdaniem Marka Jagodzińskiego obecnie inkulturacja jawi się jako aktywna zasada stanowiąca o asymilacji orędzia Ewangelii przez kulturę w taki sposób, że Ewangelia nie tylko wyraża się za pomocą specyficznych elementów tej kultury, ale ona sama staje się źródłem twórczej inspiracji, zdolnej przemieniać tę kulturę i dawać jej nowe impulsy we wszystkich jej wymiarach. Pojmując to personalistycznie, inkulturacja działa konkretnie w osobach i wspólnotach kulturowych będących podmiotami i uczestnikami tego procesu.

Podsumowując powyższe stwierdzenie i podejmując personalistyczną poprawkę, można powiedzieć, że antropologiczno-teologicznym fundamentem do rozumienia pojęcia inkulturacji jest tajemnica Wcielenia Słowa Bożego, które stało się członkiem ludzkiej społeczności usytuowanej kulturowo w przestrzeni i w czasie³⁵⁹, która ukazuje, co Bóg zamierza uczynić dla całego rodzaju ludzkiego. Wcielenie Jezusa Chrystusa przejawia więc, urzeczywistnia i uwiarygodnia najbardziej paradygmatyczną formę personalistycznej inkulturacji.

³⁵⁸ Por. CT 53.

³⁵⁹ Na Wcielenie jako podstawę chrystologiczną inkulturacji zwrócił uwagę Jan Paweł II, twierdząc w *Ecclesia in Africa*, że ta tajemnica, która dokonała się w historii, w ściśle określonym czasie i przestrzeni, w środowisku konkretnego narodu posiadającego własną kulturę, ukazuje, co Bóg zamierza uczynić dla całego rodzaju ludzkiego (por. EAfr 61).

Pokazuje także kluczową zasadę procesu personalistycznej inkulturacyj jako obopólną wymianę dialektyczną: od Ewangelii do kultury i od kultury do Ewangelii w tajemnicy osoby ludzkiej, ponieważ ten proces dokonuje się przez osobę, w osobie i dla osoby bez względu na uwarunkowania historyczno-kulturowe, ponieważ „ziarno” Ewangelii, słowami Ojców Soboru – *semina Verbi*, jest obecne i wzrasta w każdej kulturze³⁶⁰.

Wiele fragmentów Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* można zinterpretować w kluczu stosunku do miejscowych ludzi i kultur. Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, wyraża się zawsze w konkretnej ludzkiej kulturze. Duch Święty przenika każdą kulturę. Jezus wcielił się niegdyś w jedną z kultur ludzkich i przez wieki powtarza to w różnych miejscach świata, w różnym czasie. Konstytucja ta, odczytywana w świetle personalistycznej inkulturacyj, ukazuje Lud Boży jako dziedzica wszystkich kultur świata. Lud ten bowiem, przechodząc przez różne kultury, tworzy się w nich³⁶¹.

3.3.3.1. „Ukulturowienie” osoby przed inkulturacją wiary

Jak nadmieniliśmy w rozdziałach drugim i trzecim, istnieje merytoryczny związek między osobą, kulturą i Ewangelią. „Ukulturowienie”³⁶²,

³⁶⁰ Dla uwydatnienia soborowych i posoborowych dokumentów na temat inkulturacyj kładzie się w literaturze nacisk na pojęcia „ziarno”, „zarodek”. Pragnie się przez to podkreślić następujący aspekt ewangelizacji: ziarno wyrasta z gleby i srodowiska, w którym było siane i tylko w nim następuje jego konieczny wzrost, aż do dojrzałości. Analogicznie, Ewangelia musi wyrastać z kultury, gdzie była głoszona, aby nastąpił jej wzrost, rozwój, i aby mogła rzeczywiście wyjaśniać różne sytuacje życiowe. Z punktu widzenia teoretycznego i na poziomie zasad należy uważać kulturę nie tylko za punkt wyjścia dla ewangelizacji i przepowiadania, ale za element konieczny, aby Ewangelia mogła w pełni rozbrzmiewać, por. K. Misiaszek, *Katecheza i kultura*, dz. cyt., s. 35-45.

³⁶¹ Por. KK 1; J. Różański, *Wokół inkulturacyj*, dz. cyt., s. 206.

³⁶² Por. aneks II.

czyli insercja³⁶³ ewangelizatora (misjonarza), katechety lub wolontariusza do konkretnego kraju, a zwłaszcza do nowej kultury, obyczajów i mentalności ludu miejscowego ma kapitalne znaczenie dla ewangelizacji kultur lub inkulturacji Ewangelii. Powinien on „wszczepić się” w świat społeczno-kulturowy tych ludzi, do których został posłany, przewyciężając uwarunkowania miejsca własnego pochodzenia. Istnieją postawy, które bezwzględnie powinien przyjąć. Proces ten jest żmudny, ale konieczny.

Pozostawiając na inny moment analizę, jak ma wyglądać cały proces personalistycznej inkulturacji wiary, skoncentrujemy naszą uwagę na „ukulturowieniu”³⁶⁴ (procesie wprowadzenia do konkretnej kultury), którego powinna dokonać każda osoba posyłana. Jest to pierwszy i natychmiastowy proces, którego dokonuje ewangelizator, duszpasterz lub katecheta, przyjeżdżając do innego kraju lub przybywając do innej grupy społecznej. Jest to moment spotkania kulturowego osoby posłanej z odbiorcami misji. To spotkanie jest decydujące dla aktualności, przyszłości i skuteczności misji. Misjonarz spotyka się z inną i nieznaną kulturą, wobec której mogą zrodzić się zarówno postawy otwartości i przyjęcia, jak i zdarzenia prowadzące do konfrontacji, do nałożenia własnych kryteriów i celów kulturowych, przecząc różnorodności i obcym wartościom.

Na przykład, już w XVI wieku, kiedy misjonarze wyruszali na Wschód, pisali następujące wskazówki: czy może być coś bardziej absurdalnego w przywożeniu do Chin tego, co jest właściwe dla Francji, Hiszpanii, Włoch lub innej części Europy? Te elementy nie są ważne dla wiary, której nie zaszkodzą. Nie zabijają jej też ani rytuały ani

³⁶³ Termin misjologiczny: włączenie się do konkretnej kultury, mentalności, obyczajów ludu. C.S. Bartnik stosuje terminy „ukulturowienie osoby” oraz „uludowienie Ewangelii” w procesie personalistycznej inkulturacji i ewangelizacji, por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 218-222.

³⁶⁴ Por. tamże.

zwyczaje jakiegokolwiek narodu, chyba, że byłaby tu mowa o rytuałach lub zwyczajach nierozsądnych (Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów).

Moment ukulturowienia jest niezwykle istotny. Na podstawie własnego doświadczenia mogę odważyć się powiedzieć, że znaczna większość duszpasterzy w krajach misyjnych nie zna w wystarczającym stopniu rzeczywistości, w jakiej rozwija się misja. Niewiele wiedzą o kraju, o kulturze narodu, o jego wartościach ani o sposobie ich wyrażania; nie mówią też językiem miejscowej ludności zamieszkującej dany kraj lub region ani nie znają jego historii, symboli, czynników psychologicznych, politycznych i socjologicznych, które go warunkują. Stają więc wobec rzeczywistości złożonej, trudnej do przeanalizowania, zrozumienia i przyjęcia.

Trzeba być świadomym tego, że konieczne jest wnikliwe poznanie rzeczywistości danego ludu i narodu, jego bogactwa kulturowego, językowego i dziejowego, aby móc w sposób rozsądny, poważny i odpowiedzialny zaangażować się w jego życie i móc głosić mu Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie³⁶⁵. Dlatego istotne jest, aby osoba posłana przeszła przez ważny i powolny proces ukulturowienia, ponieważ dojrzały proces personalistycznej inkulturacji gwarantuje efektywność akcji misyjnej i pastoralnej. Sobór Watykański II

³⁶⁵ Zdaniem Michaela Amaladossa inkulturacja charakteryzuje się przede wszystkim wysiłkiem włączania orędzia chrześcijańskiego i nauczania wiary w inne kultury. Mówiąc tylko o proklamacji Słowa, inkulturacja wyraża się we właściwej prezentacji Dobrej Nowiny w języku i symbolach czytelnych dla ludzi, którym jest ona głoszona, por. tenże, *Inculturation and Tasks of Mission*, „East Asian Pastoral Review” 17(1980) no 2, s. 119. Dokumenty Soborowe oraz adhortacje apostołskie uzasadniają, że ewangelizator powinien być przekonany, że kultura może być bowiem pomocna, co więcej, może być wartością kluczową dla głoszenia chrześcijaństwa, przekazywania wiary, w przepowiadaniu, dla wyrażania jej w liturgii, usystematyzowania myśli teologicznych itp. Każda bowiem osoba ma prawo słyszeć orędzie ewangeliczne we własnym języku i w dialogu z własną kulturą (Zesłanie Ducha Świętego).

wypowiedział się na temat konieczności ukulturowienia w następujący sposób:

» [...] do tak wspaniałego dzieła przyszły misjonarz powinien przygotować się przez specjalną formację duchową i moralną. Powinien bowiem być skory do podejmowania inicjatywy, stały w wykonywaniu pracy i wytrwały w trudnościach, znosząc cierpliwie i mężnie samotność, zmęczenie i bezowocną pracę. Z otwartym umysłem i szerokim sercem wychodził będzie ludziom naprzeciw; chętnie będzie przyjmował powierzone mu zadania; wspaniałością dostosuje się także do cudzych obyczajów narodowych i do zmieniających się warunków; w zgodzie i wzajemnej miłości podejmie solidarną współpracę z braćmi i tymi wszystkimi, którzy poświęcają się tej samej sprawie, aby w ten sposób razem z wiernymi, naśladując wspólnotę apostołską, byli jednym sercem i jednym duchem. Te zalety duchowe powinno się już w czasie studiów gorliwie ćwiczyć i pielęgnować, a przez życie duchowne podtrzymywać i rozwijać. Misjonarz, przepojony żywą wiarą i niesłabnącą nadzieją, niech będzie mężem modlitwy; niech płonie duchem mocy, miłości i trzeźwości; niech uczy się wystarczać sobie w potrzebach swoich; w duchu ofiary niech nosi w sobie konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiało się w tych, do których się go posyła; w swej gorliwości o dusze niech chętnie ofiaruje wszystko, a nawet wyda samego siebie tak, żeby wzrastał poprzez codzienne sprawowanie swej powinności w miłości Boga i bliźniego. W ten sposób, posłuszny razem z Chrystusem woli Ojca, poprowadzi dalej Chrystusowe dzieło pod hierarchicznym zwierzchnictwem Kościoła i będzie współpracował w tajemnicy zbawienia³⁶⁶.

W tym samym Dekrecie czytamy, że misjonarze mają poznawać szerzej historię, struktury społeczne i zwyczaje ludów, aby zgłębili porządek moralny i nakazy religijne, jak również najskrytsze pojęcia, jakie ludy te na podstawie uświęconych tradycji wytworzyły sobie o Bogu, o świecie i o człowieku.

³⁶⁶ Por. DM 25.

Jan Paweł II, pisząc na temat tego procesu, stwierdza, że misjonarze pochodzący z innych Kościołów i krajów powinni włączyć się w świat społeczno-kulturowy tych, do których zostali posłani (RM 53). Tu mówi o współrzędnych procesach, wskazując głównie ich negatywną stronę, tzn. ogołocenie (*kenosis*), którego misjonarz ma osobiście doświadczyć, podążając za przykładem swojego Mistrza; potrzebę przezwyciężenia uwarunkowań kulturowych kraju, z którego pochodzi. Jednocześnie papież podkreśla najważniejsze aspekty drogi, którą osoby posłane mają do przebycia. Powinni oni nauczyć się języka regionu, w którym pracują, poznać najbardziej znamienne przejawy tamtejszej kultury, odkrywając jej wartości w bezpośrednim doświadczeniu przez ich integrację w chrześcijaństwie³⁶⁷.

Tak więc słowa kluczowe dla personalistycznego ukulturowienia to: uczyć się, nawrócić się, zrozumieć, docenić krytycznie, wspierać integralnie, kochać i ewangelizować. Jedynie w tak zrozumianym i realizowanym procesie insercji, można nieść narodom poznanie Dobrej Nowiny. Tak rozumiał to św. Paweł, który sam pozostając Żydem, stał się Grekiem dla Greków, Rzymianinem dla Rzymian i Żydem dla Żydów. Paweł dobrze zinterpretował przykład Mistrza, który, aby nas zbawić, stał się jednym z nas: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14). Można stwierdzić, że to jest droga „ukulturowienia” na wczoraj, na dziś i na zawsze.

Z tego względu dobrze zrozumiany proces ukulturowienia nie zmusza misjonarza do wyrzeczenia się jego własnej kultury, ale do

³⁶⁷ W nauczaniu Kościoła posoborowego inkulturację określa się jako wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach. Ten proces ma charakter dialogu. To znaczy, że funkcjonuje w dwóch aspektach: *ad extra* i *ad intra*. *Ad extra* wskazuje na wpływ, jaki ewangelizacja wywiera na kulturę ludzi, którzy przyjmują Dobrą Nowinę, natomiast inkulturacja *ad intra* ukazuje oddziaływanie kultury na sposób przeżywania i przekazywania życia chrześcijańskiego danej grupy (RM 52).

właściwego docenienia kultur narodów i ludów, do których został posłany i które ma wspierać oraz ubogacać słowem Ewangelii w sposób dynamiczny i personalistyczny.

3.3.3.2. Podstawy teologiczne personalistycznej inkulturacji

W dysertacji nie zamierzamy rozwijać głębszych podstaw teologicznych dotyczących inkulturacji wiary i ewangelizacji kultur, ponieważ dokumenty posoborowe i adhortacje apostołskie³⁶⁸ opracowały to zagadnienie do głębi i szeroko przedyskutowały. Wytuczają one drogi ewangelizacji i inkulturacji na wszystkich kontynentach.

Na pierwszym miejscu jako fundament teologiczny inkulturacji przedstawia się tu misterium Wcielenia Syna Bożego, który staje się jednym z nas (J 1,49) i przyjmuje na siebie całą ludzką rzeczywistość, aby ją oczyścić, przemienić i uwolnić. Oto istota inkulturacji (EAfr 60). W tym kontekście Jan Paweł II zwrócił się do portugalskich studentów: „Wcielenie się Syna Bożego, który stał się człowiekiem jest także wcieleniem kulturowym” (Uniwersytet w Coimbra, 1988 r.).

Tajemnica krzyża, *kenosis*, wskazuje nam jednocześnie drogę, którą należy iść w procesie inkulturacji. Jest to droga oddania życia i ogołocenia, bo bez męki, bólu i cierpienia na wzór Chrystusa nie ma zbawienia. Tylko z wysokości krzyża można dokonać właściwego rozróżnienia między tym, co jest wartością a tym, co jest

³⁶⁸ Por. EAfr, EAm, EAs, EO, EEu. Te dokumenty mają charakter pastoralny, z uprzywilejowaniem obszarów związanych z ewangelizacją i inkulturacją. W adhortacjach temat misji powraca zawsze jako centralne zadanie Kościoła. Te synody i adhortacje mają wymiar personalistyczny, ponieważ w centrum zainteresowań stawiają właśnie Osobę Jezusa Chrystusa. Zatem chrystologiczne uzasadnienie misji jest owocem refleksji posoborowej, por. Rozdział I; RM 12-20.

antywartością. W zrozumieniu tego mogą być pomocne słowa Pawła, który mówi nam o ogołoceniu Jezusa Chrystusa (Flp 2,6-9).

Misterium Paschalne ukazuje nam przekształcające działanie Ewangelii w określonej kulturze. Jeśli kultury spotkają się z Chrystusem, to już nie będą mogły kontynuować swojego biegu jak wcześniej, tylko ulegają przekształceniu i powtórnemu narodzeniu.

W końcu misterium Zesłania Ducha Świętego ukazuje owoc całego procesu, to znaczy powszechną jedność w szacunku dla różnorodności, jedność w różnorodności (EAfr 61).

3.3.4. Od „westernalizacji”³⁶⁹ Ewangelii do wolności badań *semina Verbi* w kulturach

Analizując powyższe terminy (akulturacja, adaptacja, akomodacja, *transplantatio Ecclesiae*), zauważyliśmy, że proces ewangelizacji przez wiele lat miał „język i twarz zachodnią” i budowany był w wytworze, kanonie, metodzie, kulturze i mentalności zachodniej. Zatem istniała tylko jedna i jedyna kultura zachodniochrześcijańska oraz jedyna teologia Zachodnia, która dyktowała, jaka ma być edukacja, formacja, ewangelizacja, katecheza czy misja. Z tego powodu zdemolowano, zdematerializowano i zniszczono „dziedzictwo kulturowe” różnych plemion, narodów i ludów w procesie inkulturacji, tak zwanej „ewangelizacji” i kolonizacji. Jeśli istniała „inna kultura”, to jednak traktowana była raczej jako przypadłościowa, niesystematyczna i animistyczna.

Na „terenach misyjnych” głównymi aktorami byli przybysze z zewnątrz, którzy koncentrowali się na przekazywaniu wiary, nauki, moralności i kultury Zachodu ewangelizowanym ludom, przeszczepiając

³⁶⁹ Narzucania zachodnioeuropejskiego modelu ewangelizacji i sposobu odczytywania Ewangelii w różnych miejscach globu.

i „przesadzając” Kościół. Dopiero w minionym wieku Sobór Watykański II wyraźnie zaznaczył konieczność odchodzenia od *transplantatio Ecclesiae* na rzecz *plantatio Ecclesiae*, nawiązując do obrazu sadzenia i rozwoju rośliny z przypowieści ewangelicznej mówiącej o małym ziarnku gorczycy, które ktoś wziął i posiał na swojej roli, i które stało się drzewem (Łk 13,18-21; Mt 13,31-32; Mk 4,30-34). Ponadto ustalenia Soboru oznaczały koniec ekspansji modelu zachodniego chrześcijaństwa i misji postrzeganej jako rozszerzanie chrześcijaństwa.

Chociaż inkulturacja jako termin teologiczno-misjologiczny jest nowy i trudny do zdefiniowania za pomocą prostej formuły³⁷⁰, to jednak jego korzenie sięgają do początku chrześcijaństwa, ponieważ chrześcijaństwo od chwili swoich narodzin inkulturowało się w różnych kontekstach kulturowych: rzymskich, greckich, syryjskich, koptyjskich, etiopskich, indyjskich, ormiańskich itd. Sięgając do historii misji, można więc zanotować to dążenie do ewangelizacji wcielonej, inkarnacyjnej w różnorodności języków, obyczajów i tradycji ludów i krajów, do których dotarła Ewangelia, chociaż w późniejszych wiekach przez wpływ zachodnioeuropejskiego polityczno-ekonomicznego podziału świata, podboju i kolonizacji Kościół tracił swój paradygmat misji i ewangelizacji inkulturowanej.

Motyw spotkania Ewangelii z kulturami został ściślej zwerbalizowany przede wszystkim na Soborze Watykańskim II. Najistotniejszą doktrynę soborową dotyczącą tego tematu można streścić

³⁷⁰ Encyklika *Redemptoris missio* określa inkulturację jako wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach. Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej, por. RM 52; EAfr 59.

na podstawie niektórych krótkich fragmentów jej dokumentów: uznanie wartości kulturowych ludów, które są ewangelizowane (DM 26); prawda i dobro obecne w kulturach i religiach niechrześcijańskich (*Optatam Totius* 16); uznanie świętości w innych religiach (NA 2); docenienie kultur uważanych za „przygotowanie ewangeliczne” (KK 16); znaczenie, jakie trzeba nadać mądrości narodów ewangelizowanych (DM 22); uznanie obecności „ziaren Słowa” w Słowie obecnym w różnych kulturach (DM 15); uwzględnienie Opatrzności Bożej obecnej we wszystkich narodach (NA 1); należyty sposób podnoszenia poziomu kultury (KDK 53-62). Po Soborze pojawiły się inne dokumenty, książki, opracowania, odbyły się kongresy, które rozwinęły i względnie usystematyzowały temat inkulturacji i ułatwiły nam, przynajmniej w sposób teoretyczny, jego głębsze zrozumienie.

Można stwierdzić, że Sobór czynił to na dwa sposoby. Z jednej strony nakłaniając do poszukiwań, „jakimi sposobami zwyczaj, światopogląd i porządek społeczny mogłyby być zharmonizowane z obyczajami określonymi przez Objawienie Boże”³⁷¹, a z drugiej strony uznając za kulturę „wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała”³⁷².

Idąc tym tropem Paweł VI promował dialog Kościoła misyjnego z rodzimymi kulturami. Na przykład, przełomowym wydarzeniem dla Kościoła afrykańskiego były jego podróże apostolskie z lipca 1969 roku do Ugandy (Kampali) i deklaracja nadająca większe znaczenie inkulturacji i wyrażająca troskę o to, aby lokalne Kościoły same wypracowywały odpowiedzi inspirowane Ewangelią: „Wy, Afrykanie, jesteście odtąd swoimi własnymi misjonarzami. W poszukiwaniu właściwego wyrazu «jednej wiary», zgodnego z waszą kulturą, możecie

³⁷¹ Por. DM 22.

³⁷² Por. KDK 53.

i musicie mieć chrześcijaństwo afrykańskie”³⁷³. Wyrażało to respekt dla podmiotowości Kościoła partykularnego, inspirowanego przez Osobę Ducha Świętego³⁷⁴.

Sięgając do historii świata, w latach 60. i 70. XX wieku w Afryce rozwijają się różne ruchy dekolonizacyjne, różnorakie kraje zdobywają nie tylko niepodległość, ale także własną tożsamość kulturową i religijną. Zdaniem Chansona w tych latach, pod naporem różnych nurtów teologii Trzeciego Świata, zajmowanie się sprawami Kościoła przechodzi w ręce chrześcijan rodzimych, a stare Kościoły uświadamiają sobie konieczność nawiązania dojrzałych relacji z Kościołami Południa. Szybki rozwój tych Kościołów i rozkwit wspólnot podstawowych (*Small Christian Communities*) przygotowały grunt pod inkulturację, kładąc kres wyłącznie eurocentrycznej i jednokierunkowej działalności misyjnej – głoszenia Ewangelii na coraz bardziej odległych terenach i narzucania „form myślowych” jednej kultury innym kulturom³⁷⁵.

³⁷³ M. Jagodziński, *Misje. Teologia, Historia, Rzeczywistość*, dz. cyt., s. 150-151. Jest to zadanie trudne i delikatne, ponieważ wiąże się z nim kwestia wierności Kościoła wobec Ewangelii i Tradycji apostoelskiej w kontekście nieustannie zmieniających się kultur. Także ojcowie synodalni zauważyli, że w związku z szybkimi przemianami kulturowymi, społecznymi, gospodarczymi i politycznymi, Kościoły lokalne muszą na nowo podejmować wysiłek inkulturacji, kierując się dwiema zasadami – zgodności z orędziem chrześcijańskim i komunii z Kościołem powszechnym, unikając wszelkiego synkretyzmu (por. EAfr 62).

³⁷⁴ Chrystus wyraża się zawsze w konkretnej ludzkiej kulturze. Duch Święty przenika każdą kulturę. Jezus wcielił się niegdyś w jedną z kultur ludzkich i przez wieki powtarza to w różnych miejsca świata w różnym czasie. Konstytucja *Lumen gentium* odczytywana w świetle personalistycznej inkulturacji ukazuje Lud Boży, dziedzica wszystkich kultur świata. Lud ten bowiem, przechodząc przez różne kultury, tworzy się w nich, por. KK 1; J. Róžański, *Wokół inkulturacji*, dz. cyt., s. 206.

³⁷⁵ Por. P. Chanson, *Inkulturacja, Misjologia*, dz. cyt., s. 129-136; S. Demel, *Von der kulturmission zur Glaubensmission*. „Stimmen der Zeit” 2006, no. 7, s. 439; M. Jagodziński, *Misje. Teologia, Historia, Rzeczywistość*, dz. cyt., s. 150-151; RM 53.

Kwestionując „westernalizację Ewangelii, teologii, katechezy oraz liturgii”, we wrześniu 1974 roku biskupi Afryki francuskojęzycznej i Madagaskaru wydali, w ramach Synodu Rzymskiego o ewangelizacji, deklarację *Propagować ewangelizację we współodpowiedzialności*. Zalecali w niej taką teologię afrykańską, która byłaby wypracowywana w ścisłym powiązaniu z życiem wspólnot. Owoc tej refleksji znalazł swój oddźwięk w Synodzie Rzymskim o Afryce (1994 r.)³⁷⁶ oraz w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Africa* (1995 r.), gdzie zostały przypomniane bogate dzieje Kościoła afrykańskiego. Nowością tego synodu lub tej adhortacji jest odchodzenie od modelu akomodacji oraz adaptacji dające autonomię Kościołom lokalnym i wyznaczające centralne miejsce zadaniom inkulturacji, którą należy podjąć we wspólnotach podstawowych „Małych Wspólnot” (*Small Christian Communities*) oraz w komisjach kleru lokalnego, które zajmowały się przede wszystkim problematyką małżeństwa, rodziny, kultu przodków i świata duchów oraz dokonywały głębokiej analizy wszystkich kulturowych aspektów i problemów, jakie się wyłaniają w perspektywie teologicznej, sakramentalnej i prawnej³⁷⁷.

³⁷⁶ Synod „Rodziny Bożej” w Afryce był szczególnym wydarzeniem, historycznym momentem, prawdziwym *kairos* dla Kościoła, nie tylko afrykańskiego, ale i powszechnego. Synod ten został przygotowany z gorliwością i entuzjazmem, najpierw w małych wspólnotach, a później w diecezjach, obejmując wiele trudnych zagadnień jak: poligamia, celibat kapłański, adaptacja w liturgii. Podstawowe zagadnienia zostały przygotowane w *Lineamentach*, na postawie których przygotowano po wielu dyskusjach *Instrumentum laboris*. Później w adhortacji posynodalnej sam papież zanotował wielką współpracę i mówił: „Wspólnoty chrześcijańskie Afryki modliły się gorąco o pomyślny przebieg prac specjalnego Zgromadzenia i prosiły dla niego o obfite błogosławieństwo Boże”, zob. EAfr 140.

³⁷⁷ Por. EAfr 64. Odwiedzając Malawi w 1989 roku, Jan Paweł II powiedział: „Wzywam was dziś, abyście odrzucili styl życia niezgodny z tym, co najlepsze w waszych lokalnych tradycjach, i z wiarą chrześcijańską. Wielu mieszkańców Afryki szuka w innej kulturze tak zwanej wolności nowoczesnego stylu życia. Wzywam was dziś, abyście sięgali w głąb własnych serc. Zwracajcie się ku bogactwu własnych tradycji, ku wierze, której dajemy świadectwo przez to spotkanie. W nich

Owoce powyższego działania jest także zatwierdzenie zairyskiego rytuału mszalnego przez Kongregację Sakramentów i Kultu Bożego w 1988 roku. Tu można stwierdzić, że Kościół afrykański i teologowie afrykańscy uważają, że tylko rodzimi chrześcijanie mają odpowiednie kwalifikacje, aby dobrze przeprowadzić prawdziwą inkulturację chrześcijaństwa, ponieważ wiara nie jest kształtowana od zewnątrz, lecz na podstawie struktur racjonalności właściwych inkulturowanej ludności. Toteż teologowie afrykańscy nadal pracują nad tym, żeby wiara stała się kulturą i życiem, gdyż wiara – jak mówił Jan Paweł II – która nie staje się kulturą i codziennym doświadczeniem Jezusa Chrystusa, nie jest wiarą w pełni przyjętą, głęboko przemyślaną i wiernie przeżywaną.

Podkreślając wolność prowadzenia badań teologicznych w różnych kulturach i narodach, możemy skonstatować, że w ostatnich latach zrealizowano różne próby badań. W związku z tym pojawiły się różne „teologie inkulturowane” (teologia afrykańska, teologia wyzwolenia, teologia indiańska itd.), chociaż z wieloma pytaniami i mankamentami. Do tych wolnych badań teologicznych można zaliczyć także teologię narodu³⁷⁸ Czesława Stanisława Bartnika, która jest oryginalna i nowatorska. Jego twórczość językowa, biegłość w analizie i kreatywność pracy myślowej były istotne podczas pionierskich prób odkrycia teologii na nowo.

Ksiądz Bartnik odczytuje dzieje kulturowe w świetle Chrystusa i twierdzi, że dzieje bez Chrystusa są „bez horyzontów na dzieje”. Według Autora kategoria dziejów to kategoria kulturowa i teologiczna.

znajdziecie prawdziwą wolność, w nich znajdziecie Chrystusa, który was poprowadzi ku prawdzie”, EAfr 48. To odchodzenie od „westernalizacji” Ewangelii domaga się kerygmaticznej ewangelizacji, czyli odczytywania w świetle życia, śmierci i zmartwychwstania Pana Jezusa Chrystusa różnorodności kultur, języków, obyczajów i tradycji, ludów i krajów.

³⁷⁸ Por. C.S. Bartnik, *Teologia narodu*, Lublin 1999.

W tym miejscu jego sposób myślenia i dorobek prowadzą do postawienia pytania: Jak odczytywać dziś dzieje, naród, historię i kulturę w sposób nowy?

Z rozmów prowadzonych podczas konsultacji z ks. prof. Bogumiłem Gacką oraz z ks. Tomaszem Trafnym wynika, że istnieje potrzeba tworzenia nowych szkół badań teologicznych w różnych kulturach, zachowujących wierność Ewangelii, Tradycji, Magisterium Kościoła i *Sensus Fidei* (całego Kościoła). Szkoły te powinny³⁷⁹:

- a. ustalić ontologię (jasna wizja ontologiczna);
- b. porządkować metodologię i epistemologię;
- c. uwydatnić hermeneutykę komunikacyjną (określoną konkretnymi, jasnymi terminami).

Podsumowując, można powiedzieć, że ukulturowienie, „uludowanie Ewangelii”³⁸⁰ jako warunek personalistycznej inkulturacji i ewangelizacji stanowi konieczność wejścia w historię, kulturę, tradycję i życie każdego człowieka, ludu i narodu, aby na nowo czytać wszelkie rzeczywistości w świetle osoby, ponieważ według założeń personalizmu uniwersalistycznego ks. Bartnika osoba jest punktem wyjścia refleksji, kluczem interpretacji wszelkiej rzeczywistości oraz kryterium przekształcania świata³⁸¹.

Wniósłując z powyższych stwierdzeń można powiedzieć, że personalistyczna inkulturacja jest koniecznym elementem, żeby mógł istnieć pluralizm teologii kultury. Zatem personalizm stanowi klucz dla uznania i szanowania specyficzności, tożsamości i godności każdej kultury. Uwydatnia także dla każdej kultury pewną perspektywę, kategorię i metodę badań dla własnej ekspresji teologicznej ze względu na swoją specyficzność kulturową.

³⁷⁹ Druga konsultacja naukowa z ks. Bogumiłem Gacką i ks. Tomaszem Trafnym odbyta 28 marca 2016 roku w Kazimierzu nad Wisłą.

³⁸⁰ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury* dz. cyt. s. 222.

³⁸¹ Por. tenże, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt. s. 7.

„Należy ewangelizować – i to nie od zewnątrz
jakby się dodawało jakąś ozdobę czy kolor, ale od
wewnątrz, od centrum życiowego i korzeni życia”

(Paweł VI)

ROZDZIAŁ IV

PERSONALISTYCZNA EWANGELIZACJA (OSOBA JAKO PODMIOT EWANGELIZACJI)

Jak zanotowaliśmy w poprzednich rozdziałach, procesy kulturowe są ściśle związane z głoszeniem Ewangelii i z pracą duszpasterską Kościoła. Mówienie o różnorodności kulturowej, wielokulturowości, międzykulturowości, inkulturacji lub o „interkulturacji” jest zwyczajnie wejściem w znaną problematykę misji *ad gentes*. Także Nowy Testament zaświadcza o pluralizmie, w jakim żyły pierwsze wspólnoty ze względu na różne uwarunkowania kulturowe i historyczne każdego z narodów, w których się rodziły. Nietrudno jest więc zrozumieć zainteresowanie Kościoła tą problematyką.

Jak docierać dziś z Ewangelią do konkretnej osoby ludzkiej? Jaką katechezę i nauczanie prowadzić w obliczu współczesnych wyzwań ewangelizacji? Czy w katechezie głosić tylko formację doktrynalną czy też Osobę Jezusa Chrystusa? Czy głoszeniu Ewangelii powinny towarzyszyć pytania: czy dociera ona do konkretnej osoby i czy jest dla niej zrozumiała? Czy personalistyczna teologia kultury Czesława Bartnika mogłaby być podstawą ewangelizacji? Co stanowi centrum misji i życia Kościoła?

W obecnym, nowym kontekście dzisiejszego społeczeństwa borykającego się z problemami imigracji, sekularyzacji³⁸², laicyzacji,

³⁸² Jak twierdzi Pavol Macala, sekularyzacja świata, dramatyczny upadek religijności cywilizacji zachodniej nie jest przejawem „słabości” Boga czy jego nieistnienia.

agnostycyzmu, zeświecczenia; w kontekście misji Kościoła, teologicznej refleksji i nowej ewangelizacji wiara powinna być na nowo przedstawiona poprzez proces personalistycznej inkulturacji, skonfrontowana z różnymi kulturami współczesnymi i połączona z nimi w sposób dynamiczny, krytyczny i personalistyczny; tym samym powinna być wcielona w rzeczywistość wieloreligijną i wielokulturową naszego świata. Chodzi tu o proces, który Kościół postrzega jako „priorytet” i pilną potrzebę w życiu lokalnych wspólnot i Kościołów (EAfr 59).

Personalistyczna ewangelizacja działa z perspektywy osoby. Jest ukierunkowana ponad wszystko na osobę i jej świat, jej dylematy, problemy; w osobie widzi klucz do zrozumienia i zinterpretowania orędzia zbawczego. Jej celem jest bezpośrednia i osobowa więź człowieka z Jezusem Chrystusem zmartwychwstałym i żywym. Według założeń personalizmu uniwersalistycznego ks. Bartnika, centrum Tajemnicy Zbawienia i życia Kościoła jest Osoba Jezusa Chrystusa³⁸³.

Jak podkreśliliśmy w trzecim rozdziale, personalistyczna inkulturacja i ewangelizacja – wskazując kim człowiek jest i kim powinien być, jaki jest jego cel jako bytu – ukazują także, kim jest Bóg Trójjedy-ny oraz jaki jest jego zamysł stwórczy i zbawczy. Taka ewangelizacja ujmuje i przedstawia Chrystusa jako Osobę żywą, dynamiczną i realną rzeczywistość dziejącą; Boga jako żywego, osobowego, otwartego, bliskiego, zawsze obecnego w Chrystusie oraz w Jego Kościele.

Problem wiary, braku akceptacji Boga powstał i tkwi w arystotelesowsko-kartezjańskim myśleniu, które ewolucję poznania pozbawiło egzystencjonalnego, osobowego kontekstu (czego owocem jest współczesna nauka), depersonalizowało kulturę, społeczeństwo, eliminowało osobowy podmiot z myślenia, również wyeliminowało z myślenia pozanaukowe przypowieści, symbole, obrazy – niezbędne elementy integralności myślenia – w których jest zawarty duchowy aspekt rzeczywistości i które są narzędziem uduchowienia życia, por. P. Macala, *Personalizm Slovian*, s. 11-23.

³⁸³ Por. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., s. 636-637.

Zdaniem Piotra Goliszka można powiedzieć, że człowiek i Bóg zostają połączeni zbawczym słowem jak „mystyczną tęczę”. Dokonuje się zbawienie, dochodzi do doskonałego wypełnienia człowieczeństwa, do przeobstwienia egzystencji ludzkiej³⁸⁴.

Według Jana Górskiego pytanie o Jezusa Chrystusa jest najistotniejsze dla wiary chrześcijańskiej, a więc dla misji Kościoła³⁸⁵. W personalistycznej adhortacji posynodalnej *Ecclesia in Asia*, w samym *Wprowadzeniu*, papież, przypominając szczególny kontekst Kościoła w Azji, czyli „problem spotkania chrześcijaństwa z prastarymi kulturami i religiami”, podkreśla, że Jezus Chrystus, który stoi w centrum orędzia chrześcijańskiego, stanowi największy dar także dla innych religii. W tym samym dokumencie w rozdziale trzecim zaznaczono rolę Ducha Świętego – Pana i Ożywiciela – który nie tylko umacnia sam Kościół w jego misji, ale prowadzi także do owocnego dialogu z prastarymi kulturami i religiami na tym kontynencie³⁸⁶. W tym procesie dialogu i poszukiwania prawdy ewangelicznej wśród różnych kultur, personalistyczna teologia kultury ks. Bartnika, interpretując znaki czasu, może dokonywać humanizacji oraz personalizacji kultury i religii świata, bowiem metoda personalistyczna pozwala umieścić w samym centrum ewangelizacji i katechezy oraz w centrum życia człowieka rzeczywistość Jezusa Chrystusa, światło Ewangelii oraz prawdę o człowieku i społeczeństwie³⁸⁷.

Jak zauważyliśmy wyżej, największym darem i celem misyjnego oddziaływania jest Osoba Jezusa Chrystusa. Misje są głoszeniem

³⁸⁴ Por. tenże, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 138-151; P. Goliszek, *Katecheza a osoba. Wybrane zagadnienia z metodologii personalistycznej w katechezie*, Lublin 2010, s. 162.

³⁸⁵ Por. J. Górski, *Nowy paradygmat misji. Teologia misji w świetle posynodalnych adhortacji kontynentalnych Jana Pawła II*, Warszawa 2006, s. 133.

³⁸⁶ EAs 2.

³⁸⁷ Por. C.S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, dz. cyt., s. 93-94; P. Goliszek, *Katecheza a osoba...*, dz. cyt., s. 161.

tego daru dla wszystkich ludzi i kultur. Chrystus posłał uczniów do wszystkich ludów i narodów, aby dali o Nim świadectwo: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,18). „Będziecie Moimi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei, i w Samarii i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Dlatego uniwersalny misyjny wymiar Kościoła jest tu elementem zasadniczym zadania powierzonego Apostołom (RM 23). Jasno z tego wynika, jak ważne miejsce zajmowała kultura w życiu i misji Kościoła.

4.1. Ewangelizacja osoby przed inkulturacją wiary

Ewangelizować kulturę czy konkretną osobę ludzką? Oto jedno z kluczowych pytań tej dysertacji.

W historii misji można zauważyć, że misje akcentowały dawniej humanitarny charakter (pomoc ludzką) swoich przedsięwzięć, korzystając z powszechnej wiary w misję cywilizacyjną Zachodu, z woli współdziałania na rzecz rozwoju i z humanitarnego współczucia. Tu zaakcentowana była antropocentryczna wizja misji: ucywilizowanie i podwyższenie poziomu życia, chrystianizacja nowego świata i zakładanie Kościoła, a nie głoszenie samej Ewangelii. To gwarantowało misjonarzom zachowanie schematów bezpieczeństwa, poczucia wyższości i uprawiania paternalizmu.

Unikając historycznego uogólnienia, można zasygnalizować dominujące nurty misyjne (etnocentryczne, akomodacyjne lub kontekstualne), które zależały bardziej od sytuacji kulturowej, społecznej czy politycznej niż oficjalnej zasady głoszonej przez Kościół³⁸⁸

³⁸⁸ Zdaniem L.J. Luzbetaka podejścia, strategie motywujące i nurty misyjne były w historii misji bardzo zróżnicowane. Ze względu na dominujące rysy można je podzielić na trzy główne kategorie: etnocentryczne, akomodacyjne i kontekstualne. Według autora nie można uogólniać tych modeli, ponieważ konkretne modele misji były raczej odzwierciedleniami epok: sytuacji kulturowej, społecznej

i utrudniały realizowanie autentycznego celu misji. Krytycznie postrzegając proces ewangelizacji w wielu krajach, można zauważyć dziś konsekwencje tak zwanej „ewangelizacji powierzchownej”. Zdaniem Louisa J. Luzbetaka głosiciele byli dziećmi swych czasów i kontekstów. Często spotykanym błędem jest dzisiaj spoglądanie wstecz na dążenia misji i ocenianie ich w kategoriach współczesnych, z pozycji dzisiejszej wiedzy, możliwości, naukowego, kulturowego i społecznego kontekstu³⁸⁹.

W procesie ewangelizacji Kościoł od początku swego istnienia, szukając łagodnych, pokojowych sposobów wprowadzania chrześcijaństwa, tolerował niektóre obrazy, obyczaje, obrzędy i kultury. Miało to charakter czysto akomodacyjno-tolerancyjny: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne” (Dz 15,28). Także Paweł, przemawiając w świątyniach, z szacunkiem wyrażał się o nadziejach pogańskich przodków. Na ateńskim Areopagu uznał pogański kult „Niezanego Boga” (Dz 17,22-31).

Podobnie w ewangelizacji i chrystianizacji Europy w ciągu pierwszych pięciu wieków zanotowano niezwykle rozwój chrześcijaństwa, ponieważ popierały to władze polityczne, nie tylko Konstantyn, ale również cały szereg kolejnych rzymskich władców. Zatem chrześcijaństwo kojarzyło się z potęgą i prestiżem Cesarstwa Rzymskiego.

W późniejszych wiekach, także wielkim staraniem wielu misjonarzy, następowało szerzenie chrześcijaństwa, ucywilizowanie „trzeciego świata”, zdobycie jak największej liczby pogan dla Królestwa Bożego

czy politycznej. Różne plemiona germańskie, a także Burgundowie, Frankowie, Goci i Celtowie przyjęli chrześcijaństwo nie tylko dzięki ewangelizacji, ale często idąc za przykładem władców, a w pewnych przypadkach – reagując na pewne kroki prawne, zagrożenia i inne naciski, por. L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury...*, dz. cyt., s. 78-101. Bóg działa w historii człowieka.

³⁸⁹ Por. tamże, s. 98.

i odkrycie Nowej Ziemi dla korony czy papieża. Można więc powiedzieć, że pierwszym celem był wzrost Kościoła, a nie pogłębienie wiary w Jezusa Chrystusa. Zatem nie była to ewangelizacja, której istotę stanowiła osoba ludzka, jej problemy, dylematy. Nie skupiła się na interioryzowaniu orędzia ewangelicznego przez osobiste spotkanie z Jezusem żywym. Serce jej działań skupiło się raczej na liczbie nawróconych, ilości postawionych nowych kościołów i zdobytych terytoriów.

Ewangelizacja kultury w ścisłym znaczeniu to interioryzowanie wiary czy orędzia ewangelicznego, a nie magiczne podejście do wiary poprzez „tolerancyjno-akomodacyjną kulturę” jak święcenie drzewa, góry i źródła, postawienie krzyża i figurki (problem duszpasterski Ameryki Południowej) lub obrzędy ognia, wody, kult dębów, hołd składany przodkom (problem duszpasterski w Europie, Afryce). Także współcześnie młody człowiek skupia się na zbieraniu podpisów poświadczających obecność na Mszy Świętej przed komunią i bierzmowaniem lub odbyciu wystarczającej liczby spotkań na kursach przedmażeńskich. Stąd to pytanie: czy ewangelizować kulturę, osobę czy konkretną wspólnotę?

Novum teologii kultury w ujęciu ks. Bartnika stanowi trwały związek kultury i wiary z osobą. Mówiąc inaczej, nie ma kultury bez związku z osobą. W tym ujęciu Autor mógłby potwierdzić, że „teologia kultury to teologia osoby”³⁹⁰. Wobec tego ewangelizuje się konkretną osobę, wspólnotę ludzką. To ta ewangelizowana osoba lub wspólnota kształtuje kulturę, więc dokonuje „personalizacji kultury”³⁹¹. Tym tropem idzie ks. Goliszek, pisząc:

» [...] wydarzenie zbawcze – które jest treścią katechezy – dotyczy zawsze rzeczywistości personalnej i dokonuje się ostatecznie w jakiejś osobie. Osoba

³⁹⁰ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 138-151.

³⁹¹ Fragment z konsultacji naukowej z ks. Bogumiłem Gacką i ks. Tomaszem Trafnym odbytej w Kazimierzu nad Wisłą w 2016 roku.

jako całość stanowi podmiot zbawczego działania. W osobie spotyka się treść orędzia zbawczego z doświadczeniem ludzkim. Dochodzi do spotkania osoby Jezus Chrystusa z osobą człowieka. W ten sposób katecheza otwiera rozum, wolę i całą osobę ludzką na wiarę oraz uzdalnia człowieka do podjęcia dialogu ze Zbawicielem. Ten rzeczywisty kontakt z osobą Zbawcy pozwala wierzącemu uczestniczyć w «dzianiu się» zbawienia³⁹².

Wobec tych problemów duszpasterskich Kościoł dziś powinien iść w kierunku personalistycznej ewangelizacji opierającej się na systemie personalistycznym, który ze swojej istoty uwagę kieruje ku osobie, prowadzi do osoby i pozwala dostrzegać związek między osobą a Ewangelią, odsłaniając istotę Boga i człowieka. Jak zaznaczyliśmy uprzednio, bez odnoszenia się do osoby Objawienie mogłoby być pojmowane tylko reistycznie. Papież Paweł VI, precyzując wkład synodu biskupów w adhortację apostolską *Evangelii nuntiandi*, odchodzi od modelu adaptacji do klucza autentycznej i personalistycznej ewangelizacji, która prowadzi do interioryzacji wiary. Podkreślał to następująco:

» [...] należy ewangelizować – i to nie od zewnątrz jakby się dodawało jakąś ozdobę czy kolor, ale od wewnątrz, od centrum życiowego i korzeni życia – czyli należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka, w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu³⁹³.

Podobnie w adhortacji *Ecclesia in Africa* uwypuklono, że celem ewangelizacji jest przekształcanie od wewnątrz, odnawianie samej ludzkości, czyli odnowa wewnątrz człowieka. Wartości duchowe, jakie każdy człowiek oraz naród posiadają i wnoszą, zostają wzbogacone przez Chrystusa. Także w posynodalnej adhortacji *Ecclesia*

³⁹² Por. P. Goliszek, *Katecheza a osoba...*, dz. cyt., s. 162.

³⁹³ Por. EN 20.

in America podkreślono, że nowym, mocno zaakcentowanym celem misji jest nie tylko głoszenie Jezusa Chrystusa czy prawd zbawczych, ale doprowadzenie współczesnych ludzi do osobistego spotkania z Chrystusem³⁹⁴. Innymi słowy, do osobistego przyłgnięcia do Osoby Jezusa Chrystusa i powstania żywych wspólnot chrześcijańskich, które stanowią *communio personarum* dzięki Osobie Ducha Świętego. Piotr Goliszek tak to objaśnia:

» Głoszenie ewangelicznego orędzia, docieranie przez Ewangelię do konkretnych osób i doświadczenie wspólnoty eklezjalnej jest spotkaniem osobowym. Bóg i Jego zbawcze orędzie zawsze stanowi centrum przepowiadania, ale aby prawda chrześcijańska dotarła do człowieka, rozbudziła jego wiarę i pobudziła go do dialogu, trzeba uczynić wszystko, aby w proklamacji nie sam dogmat był najważniejszy, lecz osoba. Przepowiadaniu powinno towarzyszyć pytanie, czy dociera ono do osoby i czy jest dla niej zrozumiałe³⁹⁵.

Jednak dla personalistycznej ewangelizacji łaska, miłość, dobro i piękno mają pierwszeństwo przed metodą, dydaktyką, treścią lub katechezą. Zdaniem Franciszka Blachnickiego ewangelizacja czy katecheza prowadzona metodą personalistyczną uwzględnia działanie Boga, ale również reakcję człowieka na zbawcze orędzie Boga. Przede wszystkim bierze pod uwagę strukturę osoby, jej uwarunkowania, percepcję, środowisko, historię, kształt życia, problemy. Słowem, traktuje integralnie całą egzystencjalną koherencję osoby³⁹⁶.

³⁹⁴ Por. EAm 68.

³⁹⁵ Por. P. Goliszek, *Katecheza a osoba...*, dz. cyt., s. 160; C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 138-151.

³⁹⁶ Por. F. Blachnicki, *Problemy metody w katechezie kerygmatycznej*, „Katecheta” 1966, nr 5, s. 212.

4.2. Osoba Jezusa Chrystusa centrum misji i życia Kościoła

Humanitarny wymiar misji, pomoc i promocja ludzkości, jej rozwój poprzez misyjną działalność Kościoła oraz ukulturowienie, inkulturacja, interkulturowanie, dialog międzyreligijny i międzykulturowy są wymiarami nieodłącznie i bezpośrednio związanymi z ewangelizacją. Chociaż zadania te są ważne, niezbędne i nie można ich ignorować, jednak misja nie powinna stracić z oczu swego kardynalnego celu, jakim jest głoszenie Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym i o Prawdzie Ewangelii. To jest wymiar zbawczy Kościoła i właściwa istota wszystkich pozostałych wymiarów. Nie ma prawdziwej ewangelizacji bez głoszenia tajemnicy Jezusa Chrystusa z Nazaretu, Jego Osoby, życia, przesłania i obietnic (EN 22).

W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II pojmując Królestwo w odniesieniu do Osoby Chrystusa i do Kościoła. Królestwa nie można odłączać ani od Chrystusa, ani od Kościoła.

» Dziś o Królestwie mówi się wiele, ale nie zawsze zgodnie z *sensus Ecclesiae*. Istnieją bowiem koncepcje zbawienia i misji, które nazwać można «antropocentrycznymi» w zawężonym znaczeniu tego słowa, gdyż skupiają się na ziemskich potrzebach człowieka. W tej perspektywie Królestwo zmierza ku temu, by stać się rzeczywistością całkowicie ludzką i ześwieczoną, w której tym, co się liczy, są programy i walki o wyzwolenie społeczno-ekonomiczne, polityczne, a również kulturalne, ale z horyzontem zamkniętym na to, co transcendentne. Nie można zaprzeczyć, że również na tej płaszczyźnie istnieją wartości zasługujące na poparcie, tym niemniej, koncepcja taka pozostaje ograniczona do królestwa człowieka pomniejszonego o swój autentyczny i głęboki wymiar i łatwo się wyraża w jakiejś ideologii postępu czysto ziemskiego. Królestwo Boże natomiast «nie jest z tego świata (...), nie jest stąd» (J 18,36)³⁹⁷.

³⁹⁷ Por. RM 17-18.

W personalistycznej inkulturacji i ewangelizacji Osoba Jezusa Chrystusa i Jego Królestwo stanowią centrum misji i życia Kościoła, Słowo jest podstawą wszelkiej ewangelizacji i argumentem do ciągłego jej zgłębiania. Głównym tematem przedstawionym już w pierwszym rozdziale posynodalnej adhortacji *Ecclesia in Oceania* jest Osoba Jezusa Chrystusa. W tym dokumencie zaznaczono ukazywanie człowiekowi Jezusa Chrystusa jako najwyższego zadania³⁹⁸. Także encyklika poświęcona misjom *Redemptoris missio* zaznacza, że powszechna misja Kościoła rodzi się z wiary w Jezusa Chrystusa, który jest jedynym Zbawicielem wszystkich ludzi. Ludzie mogą wejść w komunię z Bogiem jedynie za pośrednictwem Chrystusa i pod wpływem działania Ducha Świętego.

Prawda, którą Jezus objawił nam o swoim Ojcu, świadectwo (J 18,37), które nam zostawił oraz program życia, jaki nam proponuje, zawierają w sobie przede wszystkim „nowość” – nowość w sposobie widzenia świata, nowość w relacji z drugim człowiekiem, nowość postawy wobec wydarzeń życiowych, zarówno tych prostych, jak i tych bardziej złożonych. Niewątpliwie to ewangeliczne tchnienie – Jezus przyszedł z misją głoszenia nowego świata: „Nawróćcie się i wiercie w Ewangelię, bo Królestwo Boże jest bliskie”. Zdaniem Bendykta XVI nawrócenie i wiara mają osobowy i wspólnotowy wymiar.

4.3. Osobowy wymiar Królestwa Bożego

Według stwierdzenia Jana Pawła II misyjność, głoszenie Królestwa Bożego całemu światu nie stanowi jakiegoś zadania czy powinności Kościoła, ale jego najgłębszą definicję i rację istnienia. Niewątpliwie taką samoświadomość Kościołowi przywrócił ostatni Sobór. Intuicja podpowiada, że głębokie korzenie dynamiki misyjnej tkwią w osobie.

³⁹⁸ Por. EO 17.

Zdaniem Roberta Skrzypczaka Karol Wojtyła, który swój personalizm budował w oparciu o klucz osoby i czynu, twierdzi, że osoba ujawnia się i urzeczywistnia w czynie. I choć całość argumentacji Wojtyły rozwijał na polu filozofii, a zwłaszcza etyki, niemniej jednak przewidywał możliwość szerszego zastosowania, dostrzegając jej kapitalne znaczenie dla personalistycznej teologii misyjnej³⁹⁹.

Głoszenie Dobrej Nowiny o Królestwie Bożym stanowi serce misji Jezusa Chrystusa i Jego apostołów: „Wypełnił się czas i przybliżyło się Królestwo Boże. Nawróćcie się i uwierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15); „Uzdrowiajcie chorych, którzy tam są, i mówcie im: Przybliżyło się do was Królestwo Boże. Lecz jeśli do jakiego miasta wejdziecie, a nie przyjmą was, wyjdźcie na jego ulice i powiedzcie: Nawet proch, który z waszego miasta przylgnął nam do nóg, strząsamy wam. Wszakże to wiedzcie, że bliskie jest Królestwo Boże” (Łk 10,9); „Odtąd począł Jezus nauczać i mówić: Opamiętajcie się, przybliżyło się bowiem Królestwo Niebios” (Mt 4,17).

Według założeń personalistycznej teologii kultury Czesława Bartnika, Królestwo Boże nie jest jakąś ideą ani czymś pomysłem, jest Osobą. Jezus uobecnia Królestwo Boże. Głosi On „Dobrą Nowinę” nie tylko przez to, co mówi albo czyni, ale przez to, kim jest. Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio* poświęca cały drugi rozdział tematowi Królestwa Bożego.

☪ Jezus z Nazaretu doprowadza plan Boży do spełnienia. Otrzymałszy w chrzcie Ducha Świętego, ujawnia swe powołanie mesjańskie: chodzi po Galilei i głosi Ewangelię Bożą, mówiąc: «Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!» (Mk 1,74-75; por. Mt 4,17; Łk 4,43). Głoszenie i ustanowienie Królestwa Bożego są przedmiotem Jego misji: «Na to zostałem posłany» (Łk 4,43). Więcej jeszcze: sam

³⁹⁹ Por. R. Skrzypczak, *Osoba i misja. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle personalizmu papieża Jana Pawła II*, Warszawa 2005, s. 13-27.

Jezus jest «Dobrą Nowiną», jak stwierdza już na początku posłannictwa w synagodze swojego miasta, zastosowując do siebie słowa Izajasza o Namaszczonym, posłanym przez Ducha Pańskiego (por. Łk 4,14-21). Skoro Chrystus jest «Dobrą Nowiną», zachodzi w Nim tożsamość pomiędzy posłaniem i posłanym, pomiędzy tym, co mówi, co czyni i kim jest. Jego moc, tajemnica skuteczności Jego działania, leży w całkowitym utożsamieniu ze zwiastowanym przez Niego orędziem: głosi On «Dobrą Nowinę» nie tylko przez to, co mówi albo czyni, ale przez to, kim jest⁴⁰⁰.

Jezus, głosząc Dobrą Nowinę o Królestwie Bożym, wskazuje także na jego wymagania. Są nimi ogołocenie siebie (*kenosis*) i stanie się wewnątrznie ubogim, co rozwiązuje więzy człowieka, uwalnia go i pozostawia gotowym do pójścia za Nim; otwartość na słuchanie i bycie uważnym uczniem, aby usłyszeć nowe słowo i być dyspozycyjnym, żeby wyruszyć w nową drogę, którą to słowo proponuje.

W *Redemptoris missio* podkreślano, że Królestwo Boże ma osobowy wymiar. Przeznaczone jest dla każdego i dla wszystkich ludzi, gdyż wszyscy są powołani i posyłani, aby być jego członkami. Dla zaznaczenia tego aspektu, Jezus przybliżył się zwłaszcza do tych, którzy znajdowali się na marginesie społeczeństwa, dając im pierwszeństwo, gdy głosił Dobrą Nowinę. Na początku swej posługi obwieszcza, że został posłany, aby ubogim głosić Dobrą Nowinę (por. Łk 4,18). Wszystkim ofiarom odrzucenia i pogardy Jezus oświadcza: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy” (Łk 6,20), a ponadto tym zepchniętym na margines pozwala już doświadczać wyzwolenia, gdy „przebywa z nimi”, a nawet „jada z nimi” (por. Łk 5,30; 15,2), traktuje ich jak równych sobie i przyjaciół (por. Łk 7,34), daje im odczuć, że Bóg ich kocha i objawia w ten sposób Jego niezmierną czułość względem potrzebujących i grzeszników (Łk 15,1-32) we wszystkich wymiarach⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Por. RM 13.

⁴⁰¹ Tamże.

» Wyzwolenie i zbawienie, które przynosi Królestwo Boże, docierają do człowieka zarówno w jego wymiarze fizycznym, jak i duchowym. Dla misyjnej służby Jezusa znamienne są dwa rodzaje czynów: uzdrawianie i odpuszczanie grzechów. Liczne uzdrowienia ukazują Jego ogromne współczucie wobec ludzkich nieszczęść, oznaczają jednak również, że w Królestwie nie będzie już chorób ani cierpień i że Jego posłannictwo zdąży od samego początku do wyzwolenia od nich ludzi. W Jezusowej perspektywie uzdrowienia są również znakiem wybawienia duchowego, to znaczy uwolnienia od grzechu. Dokonując uzdrowień, Jezus wzywa do wiary, do nawrócenia, do tego, by pragnąć przebaczenia (por. Łk 5,24). Po przyjęciu wiary uzdrowienie pobudza, by iść dalej: wprowadza w zbawienie (por. Łk 18,42-43). Uwolnienia od opętania przez złego ducha, będącego najwyższym złem oraz symbolem grzechu i buntu przeciw Bogu, są znakami, że «przyszło do was Królestwo Boże» (Mt 12,28)⁴⁰².

Właściwie to osobiste spotkanie z Chrystusem prowadzi do nawrócenia, wolności, zmiany mentalności i własnego postępowania. Na przykład Abraham zostawił ziemię ojców, Paweł z prześladowcy chrześcijan zmienił się w misjonarza Ewangelii, a uczniowie upadli na duchu, zmierzając do Emaus i oddalając się od Jerozolimy, wrócili pełni entuzjazmu, aby opowiadać o tym, czego doświadczyli. I tak do chwili obecnej setki tysięcy misjonarzy, konsekrowanych i wiernych świeckich, kontynuują to zadanie głoszenia Ewangelii po całym świecie, uobecniając miłość Bożą do każdego człowieka. Bóg nieustannie szuka i zbawia osobę ludzką.

4.4. Kerygmaticzne odczytywanie Królestwa Bożego

Odchodzenie od „westernalizacji” Ewangelii domaga się kerygmaticznej ewangelizacji, czyli odczytywania w świetle Słowa Wcielnego różnorodności kultur, języków, obyczajów i tradycji, ludów

⁴⁰² Por. RM 14.

i krajów. Jezus Chrystus głosił Królestwo Boże, uobecnił je na ziemi, określił jego znamiona i wymogi, a Kościół służy temu Królestwu: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18,37). Głoszenie Królestwa może dokonywać się jedynie w świetle Słowa Wcielonego, czyli idąc śladami Jezusa Chrystusa, i poprzez całkowite przyjęcie Jego postawy. Na kartach Nowego Testamentu odnajdujemy prawdziwą metodę, którą misjonarz, katecheta lub każdy, kto chce ewangelizować, powinien przyjąć i przestrzegać, głosząc Królestwo Boże.

Po pierwsze, widzimy, że Jezus kieruje się do konkretnych osób (personalistyczna misja Jezusa Chrystusa), rozmawia z ich krewnymi, z mieszkańcami swojej rodzinnej wioski, mówi do urzędników, celników i grzeszników, uzdrawia chorych, polemizuje z uczonymi i znawcami Pisma, pozwala przychodzić do siebie dzieciom, wchodzi w dialog z kobietami i odwiedza swoich przyjaciół.

Po drugie, Jezus pokazuje swoim uczniom drogi głoszenia Ewangelii. Są nimi: łagodność, ubóstwo, cierpienie, *kenosis* i prześladowania z powodu Jego Imienia; pragnienie sprawiedliwości i pokoju, prawdy i miłości. Wszystko to reasumuje w Kazaniu na Górze jako nowym prawie swojego narodu (Mt 5,1-12), a nawet przeciwstawiając je Prawu Starego Przymierza. Wynosi je ponad Prawo Mojżesza. To wszystko wymaga interioryzowania wiary, nieustannego nawrócenia, trwania w komunii z Chrystusem poprzez codzienne i osobiste doświadczenie Go.

W adhortacji *Evangelii gaudium* papież Franciszek powiedział, że rozpoczynamy nowy etap ewangelizacji (EG 17, 287) i wyraził pragnienie, aby był on „bardziej gorliwy, radosny, pełen dynamizmu, zapалу, miłości i żywiołowości zdolnej do zarażania innych” (EG 261). W bulli *Misericordiae vultus*, ustanawiającej Jubileusz Miłosierdzia, napisał: „Misją Kościoła jest głoszenie miłosierdzia, bijącego serca Ewangelii, która musi dotknąć serce i umysł każdego człowieka.

W naszych czasach, w których Kościół jest zaangażowany w nową ewangelizację, temat miłosierdzia powinien być przedstawiony z nowym entuzjazmem i z odnowioną działalnością duszpasterską. Dla Kościoła i wiarygodności jego przesłania kluczowe jest to, żeby sam był świadkiem miłosierdzia. Język Kościoła i jego działanie powinny przekazywać miłosierdzie tak, aby weszło ono w serca ludzi i zachęciło ich do odnalezienia drogi powrotu do Ojca” (MV 12).

Jest więc oczywiste, że dla papieża Franciszka istnieje ścisły związek pomiędzy nowym etapem ewangelizacji i misji a praktykowaniem miłosierdzia. Dlatego też, poprzez swoje słowa i czyny, nadał *Jubileuszowemu Rokowi Miłosierdzia* charakter misyjny, stopniowo przedstawiając teologię, duszpasterstwo i duchowość Kościoła wyruszającego w drogę, Kościoła misyjnego. Podczas całego roku ojciec święty praktykował te założenia teologii, duszpasterstwa i duchowości Kościoła w drodze, które przedstawił w *Evangelii gaudium* i do których nawiązał w bulli *Misericordiae vultus*.

W obliczu tego przesłania papieża Franciszka trzeba powrócić do lektury dokumentów Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza *Lumen gentium*, *Ad gentes*, *Gaudium et spes* oraz adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* Pawła VI. Odnajdziemy w ten sposób nowe założenia teologii, zasady postępowania, radość zgłębiania Ewangelii oraz duchowość nowego etapu personalistycznej misji i ewangelizacji, które powinny każdego zachęcić do odnowy zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, aby autentycznie świadczyć o Jezusie Chrystusie w dzisiejszym świecie.

» Potrzeba odwagi, aby umocnić niepewne kroki, aby na nowo odkryć radość zgłębiania Ewangelii, odzyskać wiarę w moc, którą niesie ze sobą misja. Dzisiaj jest czas odwagi, nawet jeśli bycie odważnym nie jest gwarancją sukcesu. Potrzeba nam odwagi do walki, niekoniecznie, aby zwyciężyć, odwagi do głoszenia, choć niekoniecznie, aby nawracać, odwagi, aby być alternatywą dla świata, a jednocześnie nie sprzeciwiać się mu w sposób

agresywny. Potrzeba nam odwagi do otwartości na innych jednocześnie nie umniejszając nigdy absolutności i wyjątkowości Chrystusa, jedyne Zbawiciela wszystkich ludzi. Potrzeba odwagi, aby przeciwstawić się niedowiarstwu, jednocześnie nie będąc aroganckimi. Potrzeba nam również odwagi pokornego celnika z Ewangelii, który nie ośmielił się podnieść oczu ku niebu, ale bił się w pierś mówiąc: «Boże, miej litość dla mnie, grzesznika!» Dzisiaj jest czas odwagi, dzisiaj potrzeba odwagi⁴⁰³.

4.5. Kościół wyruszający w drogę

Sobór Watykański II zamyka pewien etap w historii Kościoła i otwiera kolejny, co zostało podkreślone w adhortacjach *Evangelii nuntiandi* papieża Pawła VI oraz *Evangelii gaudium* papieża Franciszka. Kończy się etap „drugiego” Kościoła: zachodniego, europocentrycznego, „Kościola wielu misji”. Rozpoczyna się etap „trzeciego” Kościoła: Kościoła policentrycznego, „Kościola Misji”. Kościół misyjny przekształca się w Kościół apostołów misji, w którym misja nie jest już marginalną częścią działalności, ale znajduje się w centrum.

Papież Franciszek przedstawia ten nowy etap, mówiąc o Kościele wyruszającym w drogę⁴⁰⁴:

- z Kościoła jako twierdzy, który chronił swoich wiernych od niebezpieczeństw współczesnego świata, do Kościoła jako szpitala polowego, który troszczy się o każdego zranionego bez względu na sytuację, ideologię czy postawę moralną;

⁴⁰³ Fragment z przemówienia papieża Franciszka, *Anioł Pański*, Watykan 23 października 2016; <http://www.consolata.org/new/index.php/mission/missioneoggi/item/895-l-anno-della-spiritualita-samaritana-il-volto-misericordioso-di-dio-buon-samaritano> (dostęp 24 października 2016).

⁴⁰⁴ Por. EG 20-24, 41, 46, 111, 169, 176, 197, 198, 273; <http://www.consolata.org/new/index.php/mission/missioneoggi/item/895-l-anno-della-spiritualita-samaritana-il-volto-misericordioso-di-dio-buon-samaritano> (dostęp 24 października 2016).

- z Kościoła jako instytucji skoncentrowanej na sobie, do Kościoła stale otwartego na dialog z innymi Kościołami i religiami;
- z Kościoła hierarchii powodującej nierówności, do Kościoła ludu Bożego, w którym wszyscy są braćmi i siostrami, tworząc wielką braterską wspólnotę;
- z Kościoła władzy autorytarnej, oddalonego od swych wyznawców, nieraz odwracającego się od nich, do Kościoła dobrego Pasterza, który idzie razem z ludźmi jako swymi owcami;
- z Kościoła jako ojca biskupów i chrześcijan, który rządzi się prawem kanonicznym, do Kościoła – biskupa Rzymu, który przewodzi w miłości i tylko w ten sposób staje się ojcem Kościoła uniwersalnego;
- z Kościoła jako nauczyciela doktryn i norm, do Kościoła jako czulej i miłosiernej Matki, którego drzwi są otwarte na spotkanie ze wszystkimi, bez względu na przynależność religijną, moralną czy ideologiczną, stawiając w centrum tak zwane peryferie egzystencjalne;
- z Kościoła potęgi, pełnego przepychu, uroczystych szat, pałaców apostoelskich i szlachetnych tytułów, do Kościoła ubożego i dla ubogich, pozbawionego dostojeństwa, Kościoła, który służy i przeciwstawia się gromadzeniu dóbr materialnych i systemowi, który powoduje biedę, cierpienie i śmierć innych;
- z Kościoła, który nie tylko mówi o biednych, do Kościoła, który z nimi pielgrzymuje, rozmawia, otacza ich opieką;
- z Kościoła utrzymującego dystans do systemów politycznych i ekonomicznych, do Kościoła, który jest blisko pokrzywdzonych i umie nazwać po imieniu odpowiedzialnych za niesprawiedliwość. Kościoła, który jest gotowy zaprosić do Rzymu przedstawicieli ruchów społecznych i podjąć z nimi dyskusję, poszukując alternatywnych rozwiązań;

- z Kościoła sztywnych zasad i rygoru, przypominającego uczonych w Piśmie lub faryzeuszy, do Kościoła, którego jedyną zasadą jest czułość, miłosierdzie i troska, wzorem „miłosiernego Samarytanina”;
- z Kościoła smutnego, „z pogrzebową miną”, do Kościoła, który żyje radością i nadzieją Ewangelii;
- z Kościoła będącego poza światem, który godzi się na powstanie świata bez Kościoła, do Kościoła-Świata wyczulonego na szacunek dla wspólnego domu na Ziemi i jego przyszłości.

Chodzi o stworzenie „nowego Kościoła”, który powróci do kerigmatycznego nauczania. Kościoła apostołów misyjnych żyjącego i głoszącego przesłanie Ewangelii, współpracującego z Bogiem w budowaniu nowego świata, który będzie sakramentem Królestwa Niebieskiego. Apostołowie misji poświęcają swoje życie w imię wolności biednych i odrzuconych, inkulturacji Ewangelii, dialogu międzykulturowego i międzyreligijnego oraz troski o dzieło stworzenia⁴⁰⁵.

4.6. Interioryzowanie wiary: owoc autentycznej ewangelizacji i inkulturacji

Jak ewangelizować dziś, aby wiara była żywym spotkaniem z Jezusem Chrystusem? Obecnie wielu ludzi nie potrafi łączyć ewangelicznego przesłania z codziennym doświadczeniem. Chociaż ludzie uczęszczają do kościoła, uczestniczą w Mszy Świętej, biorą udział w przeróżnych akcjach religijnych i charytatywnych, coraz bardziej wzrasta trudność doświadczenia Boga i przeżywania osobistej wiary w Jezusa Chrystusa.

Jak podkreślaliśmy poprzednio, inkulturacja wiary nie jest zewnętrzną adaptacją tekstów, rytów, muzyki lub jakichkolwiek innych

⁴⁰⁵ EG 20-24.

ekspresji kulturowych. Powinna iść o wiele dalej, docierając do coraz głębszych warstw. Powinna dążyć do odkrycia istoty i wartości duszy danego ludu i narodu. Jeśli się tego nie zrobi, to właściwy proces inkulturacyjny nie będzie zrealizowany. Jan Paweł II pisze:

» Inkulturacyjność oznacza wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach (RM 52; EAfr 59).

Z cytowanych wyżej dokumentów wynika, że proces personalistycznej inkulturacyjności składa się z dwóch podstawowych elementów i są nimi:

- a) wiara – doktrynalne jądro, przesłanie Jezusa objawione i historycznie przekazane, które uobecnia się zakorzenione w różnych kulturach. Przesłanie rozwijające się w dziejach i tworzące spuściznę wspólnoty całego Kościoła, które powinno osiągnąć wszystkich aspektów życia ludzi ochrzczonych (myśli, zachowań, ekspresji i urzędów);
- b) kultura – żywa i dynamiczna, podlegająca ciągłej transformacji, ale wierna wartościom, które ją stanowią. Kultura nie jako coś materialnego, powtarzającego się, stałego, co nigdy nie ulegnie zmianie, lecz dynamiczna. Jak dowiedliśmy w drugim rozdziale: „kultura jest i staje się”.

Interpretując to personalistycznie, ewangelizacja powinna budować „komunikacyjny most” pomiędzy osobą, wiarą a kulturą oraz starać się wyleczyć rany zadane tak zwanym „głoszeniem Ewangelii” oderwanej od rzeczywistości społeczno-kulturowej i osobowej. Zdaniem o. Francisco L. Martinez jest to wyzwanie ogromnej wagi składające się z trzech podstawowych realiów⁴⁰⁶:

⁴⁰⁶ Por. F. Lerma, *El desafío de la mision. Reflexiones sobre los temas fundamentales de la mision ad gentes*, Madrid 2006, s. 55-59.

- a. pokonania przepaści między chrześcijaństwem a tożsamością kulturową każdego narodu;
- b. rozwiązania kwestii rozłamu między wiarą i życiem;
- c. przewyciężenia synkretyzmu religijnego z harmonizowaniem spuścizny kulturowej z Ewangelią.

Adhortacja apostołska *Ecclesia in Africa* podkreśla, że inkulturacja jako droga do pełnej personalistycznej ewangelizacji ma sprawić, aby człowiek mógł przyjąć Jezusa Chrystusa całym swoim życiem osobowym, kulturowym, ekonomicznym i politycznym, dążąc do pełnej wierności Bogu Ojcu i do świętości życia dzięki działaniu Ducha Świętego. Personalistyczna inkulturacja czy ewangelizacja jest bowiem głęboko zakorzeniona w tajemnicy Wcielenia⁴⁰⁷, Zmartwychwstania⁴⁰⁸ i Pięćdziesiątnicy⁴⁰⁹.

Podsumowując nowatorską myśl personalistycznej inkulturacji i ewangelizacji, można wnioskować następująco⁴¹⁰:

⁴⁰⁷ Ta tajemnica dokonała się w historii: w ściśle określonym czasie i przestrzeni, w środowisku konkretnego narodu posiadającego własną kulturę, który Bóg wybrał i któremu towarzyszył w całych dziejach zbawienia, aby ukazać, co zamierza uczynić dla całego rodzaju ludzkiego: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14).

⁴⁰⁸ Tajemnica Zmartwychwstania jest drogą i jest światłem prowadzącym osoby i kultury na spotkanie z Jezusem Chrystusem i Jego Ewangelią. „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obmurze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obmurze, przynosi plon obfity” (J 12,32). Każda więc osoba i kultura musi zostać przemieniona przez Ewangelię w świetle tajemnicy paschalnej, por. EAfr 61.

⁴⁰⁹ Posynodalna adhortacja *Ecclesia in Africa* podkreśla, że dzięki zesłaniu i działaniu Ducha Świętego, który łączy w jedno różne dary i talenty, wszystkie ludy ziemi, wchodząc do Kościoła, przeżywają nową Pięćdziesiątnicę, wyznają we własnym języku jedną wiarę w Jezusa Chrystusa i głoszą wielkie dzieła, których Bóg dla nich dokonał. Duch, który na płaszczyźnie „przyrodzonej” jest źródłem mądrości ludów, swoim „nadprzyrodzonym” światłem prowadzi Kościół do poznania całej prawdy. Kościół natomiast, przyswajając sobie wartości różnych kultur, staje się *sponsa ornata monilibus suis* – oblubienicą strojną w swe klejnoty, por. Iz 61,10; EAfr 61.

⁴¹⁰ Fragment z konsultacji naukowej z ks. Bogumiłem Gacką i ks. Tomaszem Trafnym odbytej w Kazimierzu nad Wisłą w 2016 roku.

- na styku z Ewangelią rodzi się nowość kultury, czyli kultura ciągle się odnawia, a zarazem Kościół stoi przed wyzwaniem ewangelizowania ciągle zmieniającej się kultury, więc jest to proces żywy i dynamiczny;
- oba te procesy, czyli nieustanne odnawianie się kultury na styku z Ewangelią i zarazem ewangelizowanie wciąż zmieniającej się kultury, świadczą o działaniu Boga Żywego w relacji do żyjących osób ludzkich. Bogumił Gacka i Tomasz Trafny podkreślają objawieniowy wymiar kultury i zaznaczają, że relacja osobowa jest żywa, czyli Kościół wydarza się pośród kultur wciąż na nowo;
- Czesław Bartnik rozwija styk wiary, kultury i osoby na poziomie dogmatu, teologii i filozofii. Także dla Autora całe to środowisko jest „soteryjnym” polem kultur⁴¹¹;
- w procesie ewangelizacji kultury i inkulturacji wiary personalistyczna teologia kultury ks. Bartnika uwydatnia pięć wymiarów kulturologii: transcendentny, dynamiczny, osobowy, objawiający i soteryjny. Można tu wnioskować, że osobowy wymiar kultury jest wynikiem transcendentnego i dynamicznego wymiaru, a zarazem stanowi podstawę dla objawiającego i soteryjnego wymiaru teologii kultury⁴¹².

Zdaniem twórcy personalizmu uniwersalistycznego realizacją człowieka jest Bóg Osobowy. On jaśniej w osobie, zaś osoba znajduje wyjaśnienie tylko w Bogu przez osobiste spotkanie z Jezusem Chrystusem. Człowiek nie zdoła ująć obiektywnie świata i samego siebie bez światła Objawienia Jezusa Chrystusa. Dopiero w Nim ostatecznie siebie rozumie. Człowiek wpatrzony w Osobę Jezusa Chrystusa odczytuje siebie i całą rzeczywistość. Chrystus bowiem

⁴¹¹ Por. C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 218-222.

⁴¹² Por. tamże, s. 222.

ukazuje oblicze swoje i człowieka „objawia się w pełni człowieka samemu człowiekowi” (KDK 22). Podsumowując, jak podkreśliliśmy w trzecim rozdziale, personalizm stanowi klucz do inkulturacji wiary i ewangelizacji kultury. Zatem osoba ludzka jest jądrem rzeczywistości i zarazem fundamentalną metodą, hermeneutą otaczającego świata i kultury.

Podsumowując myśl Autora, można stwierdzić, że interioryzowanie wiary jest konieczną drogą do rozumienia i przetwarzania kultury na sposób teologiczny, ponieważ w świetle zinterioryzowanej wiary kategorie kulturowe są na nowo postrzegane i na nowo interpretowane.

Dziś często dyskutuje się o liturgii, sakramentach, rytuałach, obrzędach, problemach duszpasterskich, współczesnych kulturach i metodach katechetycznych. Wydaje się, że troska o personalistyczną percepcję treści ewangelizacji i katechizacji powinna być ważniejsza niż troska o szerzenie chrześcijaństwa, utrzymanie znacznej liczby wiernych i zakładanie nowych kościołów. Czy nie należałoby raczej pracować nad tym, „żeby wiara stała się życiem i kulturą, gdyż wiara, która nie staje się życiem i kulturą, nie jest wiarą w pełni przyjętą, głęboko przemyślaną i wiernie przeżywaną”, jak mówił Jan Paweł II w 1982 roku?

ZAKOŃCZENIE

Według Soboru Watykańskiego II „Kościół przypomina wszystkim, że kulturę odnosić należy do integralnej doskonałości osoby ludzkiej, do dobra wspólnoty i całej społeczności ludzkiej” (KDK 59). O relacji zaś wiara-kultura czytamy: „Pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania. Bóg bowiem, objawiając się ludowi swemu aż do pełnego okazania się w Synu Wcielonym, przemawiał stosownie do stanu kultury właściwego różnym epokom. Podobnie i Kościół, żyjący w ciągu wieków w różnych warunkach, posłużył się dorobkiem różnych kultur, ażeby Chrystusowe orędzie zbawcze rozpowszechnić swym przepowiadaniem wśród wszystkich narodów oraz wyjaśniać je, badać, pozwalać głębiej zrozumieć oraz lepiej wyrazić w odprawianiu liturgii i w życiu wielopostaciowej społeczności wiernych” (KDK 58). Sobór Watykański II użył również terminu „personalizacja” i wyjaśnił, że polega ona na „należytych dojrzewaniu osoby i relacjach naprawdę osobowych – *congruentem personae maturationem et relationes vere personales (personalisationem)*” (KDK 6). Termin „personalizacja” odnosi się najpierw do procesu socjalizacji (termin użyty przez Jana XXIII w Encyklice *Mater et Magistra*). Na proces ten, czyli zbliżenie się ludzi i narodów, składa się proces urbanizacji (wielkie skupiska miejskie, metropolie, miasta), następnie proces komunikacji (samoloty międzykontynentalne, samochody, autostrady, statki oceaniczne) oraz proces mass mediów, czyli środków społecznego przekazu (radio, telewizja,

telefon, komputery, internet, telefony komórkowe). Dokument Soboru w sposób profetyczny podejmuje proces socjalizacji (urbanizacja, komunikacja, mass media) i z wyraźną inspiracją Ducha Świętego i mądrością Bożą stwierdza, że jednak nie zawsze proces socjalizacji (*socialisatio*) prowadzi do rozwoju człowieka na miarę Osoby Jezusa Chrystusa i do relacji prawdziwie osobowych – personalizacji (*personalisatio*).

Te trzy ważne kategorie soborowe: kultura, relacja wiary i kultury (teologia kultury) i personalizacja stanowią sedno rozprawy zatytułowanej *Personalistyczna koncepcja teologii kultury według Czesława Stanisława Bartnika*. Problematyka osoby i kultury stała się przedmiotem wielu opracowań i badań filozoficznych, antropologicznych oraz teologicznych, prezentujących różne punkty widzenia. Do najważniejszych i najszerszych opracowań bez wątpienia należy dorobek ks. prof. Bartnika, którego oryginalny system personalizmu uniwersalistycznego badamy w pierwszym rozdziale niniejszej rozprawy.

W książce *Osoba i czyn* kardynał Karol Wojtyła napisał, iż „podejmując pracę nad zagadnieniem osoby, autor zdaje sobie sprawę z tego, że to filozoficzne zagadnienie posiada równocześnie kapitalne znaczenie dla teologii”. Dalej z całą mocą stwierdza, jakby wytyczając przyszłe zadanie dla teologów: „Zagadnienie problematyki personalistycznej w teologii – to zagadnienie olbrzymie”. To prowadzi Kardynała Wojtyłę, przyszłego Wielkiego Papieża Jana Pawła II, do sformułowania, że problematyka personalistyczna „ma uniwersalistyczne znaczenie”. To określenie współbrzmi ze sformułowaniem ks. Bartnika, autora kompendium *Personalizm* (Lublin 1995, 2013; Warszawa 2000), który nazwał swój system personalizmem uniwersalistycznym. Przekonuje on, że personalizm uniwersalistyczny stanowi dobry klucz do odczytania i właściwego rozumienia teologii kultury w duchu Soboru Watykańskiego II. Czesław Bartnik rozróżnia personologię, czyli naukę o człowieku jako osobie i personalizm

jako system, bowiem stanowi on metodę, czyli sposób odczytywania wszelkiej rzeczywistości przez pryzmat osoby: rzeczywistości Stwórcy i rzeczywistości stworzenia. Osoba jest kluczem do rzeczywistości, jak twierdził też Borden Parker Bowne (1847-1910), ojciec personalizmu amerykańskiego. Zdaniem Czesława Bartnika i Bogumiła Gacki personalizm – jako kierunek naukowy, filozoficzny (społeczno-etyczny) i teologiczny – widzi największą rzeczywistość i wartość w osobach: Boskich, ludzkich oraz anielskich (osoba jest koroną rzeczywistości absolutnie w Bogu, zaś analogicznie w człowieku czy też osobowym stworzeniu). Według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI i Czesława Bartnika są dwa przejścia, które prowadzą do pełnego rozumienia i kształtowania się pojęcia osoby w teologii. Pierwsze kształtowało się w okresie przejście od substancji do subsystemy, czyli przejścia od rozumienia statycznego i esencjalnego, niemal reistycznego, do rozumienia dynamicznego, historyczno-zbawczego i egzystencjalnego, istnieniowego. Drugie – w okresie przejścia od subsystemy do subsystemy relacyjnej. Wobec tego osoba to nie tylko samoistość, ale samoistość relacyjna. To ujęcie najtrafniej odzwierciedlone jest u św. Augustyna w pojęciu Osoby Boskiej w Trójcy Świętej jako relacja subsystemna albo subsystema relacyjna. W książce *Szkice do systemu personalizmu* ks. prof. Bartnik podaje własną, oryginalną definicję osoby ludzkiej jako *aliquis subsistens ut ego in natura rerum*, czyli ktoś subsystujący na sposób „ja” w łonie rzeczywistości⁴¹³.

Autor rozumie osobę ludzką w aspekcie synchroniczno-diachronicznym, czyli statyczno-dynamicznym, zatem łączy w pojęciu osoby ontologię z historią. Ponadto Twórca systemu personalizmu uniwersalistycznego określa osobę jako istotę w relacji tak do innych, jak i do samej siebie (relacyjna koncepcja osoby). W odniesieniu do

⁴¹³ C.S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, dz. cyt., s. 43.

trzech transcendentaliów (prawdy, dobra, piękna) jako istotne elementy w strukturze i egzystencji osoby ludzkiej ks. Bartnik rozwinął *aletheię*, agapetologię i kalonikę personalistyczną. Te trzy kategorie osobowe stanowią również strukturę książki *Personalizm*⁴¹⁴, w której nawiązuje do tego, aby „rodzina ludzka wznosiła się ku wyższym przesłankom prawdy, dobra i piękna” (KDK 57).

W rozdziale drugim podejmuję próbę badania kulturologii Czesława Bartnika. Śledząc genezę pojęcia „kultura”, wyszczególniam arystokratyczną, antropologiczną i soborową koncepcję kultury, aby stwierdzić, że u ks. Bartnika dominuje dynamiczna i personalistyczna koncepcja kultury. Kultura stała się ostatnio centralnym przedmiotem badań wielu nauk humanistycznych. Etnolodzy, historycy, kulturoznawcy, psychologowie, antropologowie i filozofowie uważają ją za podwalinę, na której spoczywa cała budowla nauk socjologicznych i humanistycznych. Jednak ks. Bartnik zauważa, że zainteresowanie współczesnych naukowców budzi głównie pochodzenie kultury, jej różne postacie i przejawy, jej rozwój, a nie poszukiwanie jej głębszego znaczenia personalistycznego i transcendentalnego. Analizując literaturę i opracowania autorstwa ks. Bartnika, można stwierdzić, że Autor nie interesuje się mocno arystokratyczną koncepcją kultury ani jej nie rozwija, raczej proponuje przejście od koncepcji arystokratycznej do antropologicznej i personalistycznej, uwypuklając wzorce, modele i wartości ludowej koncepcji kultury jako szlak do personalizacji człowieka i świata.

Istnieją ujęcia kultury statyczne i dynamiczne. Dla Czesława Stanisława Bartnika kultura jest wydarzeniem dynamicznym, dlatego możemy powiedzieć, że Autor reprezentuje zarazem personalistyczną, jak i dynamiczną koncepcję kultury. Jest to zgodne z rozumieniem, że „osoba ludzka jest i staje się”. Z tego wynika, że kultura nie

⁴¹⁴ Tenże, *Personalizm*, Warszawa 2000.

jest czymś zastanym, jest dynamicznym procesem: czasoprzestrzennym, historycznym i duchowym. Można skonstatować, że kultura jest jak życie: zawsze w ruchu, w drodze, staje się, dzieje się, jest nieustannym czynem i zmierza ku stanom wyższym, a ostatecznie idealnym; jest procesem nieustannego rozwoju – „kultura jest i staje się”. Kultury wielkie powstają, żyją, rozwijają się, a także rozpadają się i umierają. Zdaniem Autora wszelka kultura posiada swój początek, swoje centrum i swój kres. Teorie o wieczności kultur są utopią. Rzeczywiście, pewne podstawowe elementy kultury, jak idee, prawdy, modele działań, normy obyczajowe i reguły techniczne są względnie stałe i trwałe, ale one są jednocześnie „momentami ruchu” ku Omedze, Ideałowi i Celowi. Stąd nie ma kultury w całości nieruchomej, zastygłej. Trwałe są dojrzewające osoby ludzkie w zmieniającej się kulturze.

Zdaniem ks. Bartnika kulturogeneza wynika koniecznie z antropogenezy i kosmogogenezy, ponieważ po swoim zaistnieniu i wejściu w potok działania człowiek poddany jest z konieczności procesowi kulturowemu – przetwarzaniu relacji do rzeczywistości, rzeźbieniu kształtów pro-ludzkich na rzeczywistość i przekładaniu teorii kulturowej na praktykę kulturową (*kultropraxis, paidagogopoiesis*). Chociaż kultura i religia mają swoją autonomię, nie istnieją całkiem pojedynczo, ponieważ jest ukryty związek między obiema w tajemniczej głębi osoby: gdzie *agatos* kultury i *agatos* religii przechodzą w jedno wspólne *agatos* osoby.

Czym jest teologia kultury według Czesława Stanisława Bartnika? Autor nie definiuje wprost czym jest teologia kultury. Jego zdaniem jest to sposób refleksji lub ujmowania fenomenu kultury, który otwiera się na wymiar transcendentny. W ten sposób pozwala wpisać kulturę w wymiar stwórczy i zbawczy. Kultura, *de facto*, nie wyczerpuje się w rzeczywistości doczesnej. Jest nośnikiem elementów ponadczasowych, uniwersalnych, wiecznych. Tu ks. Bartnik zmierza od ujęcia cząstkowego do wskazania pełnego kierunku teologii kultury.

Kreśląc zarys teologii kultury według ks. Bartnika, dochodzę do wniosku, że *novum* teologii kultury w ujęciu Autora stanowi trwały związek kultury i wiary z osobą. Mówiąc inaczej, nie ma kultury bez związku z osobą. Według niego subsystemną realnością tworzącą kulturę jest osoba – indywidualna i także społeczna (małżeństwo, rodzina, naród, Kościół). Można odważyć się na twierdzenie, że kultura jest „obrazem” osoby, ludu i narodu, bowiem naród osób, wyznaczając swoje głębokie dążenie, tworzy kulturę w swoim obszarze historycznym i dziejowym.

Osoba stanowi klucz do rozumienia i interpretowania historii i kulturologii. Osoba ujawnia, ukrywa i odkrywa plan historii zbawienia (teleologia osoby). Zatem osoba realizuje się w historyczno-kulturowych wydarzeniach, bo tylko w osobie historia ma swoje źródło, w niej jest zapodmiotowana, przez nią się kształtuje, ona ją rozpoznaje, odczytuje, w miarę możliwości pojmuje i ona stanowi cały horyzont historyczności. Wszystko, co dzieje się, ma charakter historyczny czy dziejowy tylko o tyle, o ile ma lub może mieć jakąkolwiek relację do osoby ludzkiej. Zatem trzeba podkreślić, że nie istnieje osoba ogólna, abstrakcyjna, lecz tylko konkretna, z własnym doświadczeniem, historią drogi, losem, poznaniem, tradycją, cechami dziedzicznymi, osobowościowymi i kulturowymi. Zadaniem teologii kultury jest ukazywanie kultury sytuującej się w podstawowej i koniecznej relacji do tego, kim jest człowiek (antropologia), a zatem pozostającej w ścisłym związku z teologią zajmującą się człowiekiem. W dobie ideowo-duchowego kryzysu współczesnej kultury, tj. jej pragmatyczno-technokratycznego charakteru odchodzącego od właściwej antropologii i personalizmu, teologia kultury pragnie przyczynić się do jego przezwyciężenia przez ukazywanie pełnej prawdy o człowieku jako osobie oraz realizowanie wartości wyższych: poznawczych (prawda), etycznych (dobro), estetycznych (piękno), religijno-sakralnych (miłość, poświęcenie, dobroć i świętość).

Reasumując, należy stwierdzić, że teologia kultury ks. Bartnika jest ukierunkowana na szukanie najgłębszego sensu kultury i jej ponadczasowości. W procesie ewangelizacji kultury i inkulturacji wiary personalistyczna teologia kultury według Autora uwydatnia pięć wymiarów kultury: transcendentny, dynamiczny, osobowy, objawiający i soteryjny. Tu można wywnioskować, że osobowy wymiar kultury jest wynikiem transcendentnego i dynamicznego wymiaru, a zarazem stanowi podstawę dla objawiającego i soteryjnego wymiaru kultury.

Rozdział trzeci jest próbą odkrycia *novum* personalistycznej inkulturacji jako podstawy pluralizmu teologii kultury. Według ks. Bartnika osoba stanowi podmiot inkulturacji, która jest uprawniona przede wszystkim w oparciu o Misterium Wcielenia Słowa Bożego. Wyjaśniając „koło personogenetyczne” między osobą a kulturą, Autor stwierdza, że ma to odniesienie do Wielkiej Drogi Soteryjnej Jezusa Chrystusa: Słowo Boże wychodzi od Ojca Niebieskiego, przychodzi na świat i opuszcza świat, aby powrócić do Ojca w postaci Słowa Wcielonego: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca” (J 16,28). Kultura więc jest taką drogą, procesem czy modalnością, przez którą osoba odnosi się do samej siebie i powraca do siebie twórczo, przechodząc przez całą rzeczywistość.

Wobec uniwersalnego wymiaru Ewangelii i kultury odniesienie do osoby ludzkiej pozwala widzieć zachodzące procesy dotyczące personalistycznej inkulturacji: od bagatelizowania do uznania różnorodności kulturowej, od wielokulturowości do międzykulturowości i od adaptacji oraz akomodacji do personalistycznej inkulturacji, wreszcie od „westernalizacji” Ewangelii, czyli narzucania zachodnioeuropejskiego modelu ewangelizacji i sposobu odczytywania Ewangelii w różnych miejscach globu do wolności badań *semina Verbi* w kulturach.

Jan XXIII w *Princeps pastorum* zwracał uwagę, iż Kościół nie utożsamia się z żadną konkretną kulturą ani nawet z kulturą Zachodu, z którą jego historia jest tak ściśle związana; jego misja należy do innego porządku, do porządku religijnego zbawienia człowieka. Według Jana Pawła II Wcielenie się Syna Bożego, który stał się człowiekiem, jest także „wcieleniem kulturowym” (Coimbra, 1988). Osoba Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, przerasta wszystkie kultury, oczyszcza je przez Misterium Paschalne, bowiem ma wymiar zbawczy – jest Odkupicielem człowieka (RH 10).

Praca prezentuje inkulturację wiary na postawie personalizmu uniwersalistycznego Czesława Stanisława Bartnika, lecz również wnosi jako nowość problem ewangelizacji kultur. Zagadnienie to obecnie badane jest w Papieskiej Radzie ds. Kultury, jak podczas konsultacji naukowych w Rzymie (15 marca 2016) stwierdził ks. Tomasz Trafny, Sekretarz tejże Rady. Zarysowuje się zatem w teologii kultury wzajemna korelacja inkulturacji wiary i ewangelizacji kultur.

Chociaż inkulturacja jako termin teologiczno-misjologiczny jest nowy i trudny do zdefiniowania za pomocą prostej formuły, to jednak jego korzenie sięgają do początku chrześcijaństwa, ponieważ chrześcijaństwo od chwili swoich narodzin inkulturowało się w różnych kontekstach kulturowych: rzymskich, greckich, syryjskich, koptyjskich, etiopskich, indyjskich, ormiańskich itd. Sięgając więc do historii misji, można zanotować to dążenie do ewangelizacji wcielonej, inkarnacyjnej w różnorodności języków, obyczajów i tradycji, ludów i krajów, do których dotarła Ewangelia, mimo że w późniejszych wiekach przez wpływ zachodnioeuropejskiego polityczno-ekonomicznego podziału świata, podbojów, handlu niewolnikami i kolonizacji Kościół tracił swój paradygmat misji i ewangelizacji inkulturowanej.

Encyklika *Redemptoris missio* określa inkulturację jako wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa

w różnych kulturach. Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej (RM 52; EAfr 59). Idąc tym tropem, Paweł VI promował dialog Kościoła misyjnego z rodzimymi kulturami. Na przykład, przełomowym wydarzeniem dla Kościoła afrykańskiego były jego podróże apostolska z lipca 1969 roku do Ugandy (Kampali) i deklaracja dająca większe znaczenie inkulturacji i wyrażająca troskę, aby lokalne Kościoły same wypracowywały odpowiedzi inspirowane Ewangelią: „Wy, Afrykanie, jesteście odtąd swoimi własnymi misjonarzami. W poszukiwaniu właściwego wyrazu «jednej wiary», zgodnego z waszą kulturą, możecie i musicie mieć chrześcijaństwo afrykańskie”. Wyrażało to respekt do podmiotowości Kościoła partykularnego, inspirowanego przez Osobę Ducha Świętego. Jest to zadanie trudne i delikatne, ponieważ wiąże się z nim kwestia wierności Kościoła wobec Ewangelii i Tradycji apostolskiej w kontekście nieustannie zmieniających się kultur. Także ojcowie synodalni zauważyli, że w związku z szybkimi przemianami kulturowymi, społecznymi, gospodarczymi i politycznymi Kościoły lokalne muszą na nowo podejmować wysiłek inkulturacji, kierując się dwiema zasadami – zgodność z orędziem chrześcijańskim i komunią z Kościołem powszechnym, aby unikać wszelkiego synkretyzmu (EAfr 62).

Według Papieskiej Rady ds. Kultury nie ma innej kultury, jak tylko ta dotycząca człowieka, dokonująca się przez człowieka i dla człowieka. Kultura w takim znaczeniu to cała działalność człowieka, jego inteligencja, jego afektywność, jego poszukiwanie sensu, jego zachowania i odniesienia etyczne. W ten sposób kultura staje się drugą naturą człowieka. Jak zauważyliśmy, Jezus Chrystus jako Osoba (Boga – Człowieka) wszedł w historię człowieka przez tajemnicę Wcielenia, która była konkretnym, rzeczywistym, historycznym

i kulturowym wydarzeniem. Zdaniem Marco Doldiego Wcielenie Syna Bożego stanowiło zarazem wydarzenie immanentne (związane z określoną kulturą) i transcendentne (Chrystus nie utożsamiał się z jedną kulturą), przez co stało się dla nas punktem odniesienia dla odnowy każdej kultury (uniwersalny wymiar kultury), w której przychodzi człowiekowi żyć. Zdaniem Witolda Kaweckiego to stwierdzenie jest szczytem antropologii personalistycznej, różnorodności kulturowej i źródłem największej godności człowieka i kultury. Tak oto antropologia i chrystologia wiążą się ze sobą w najściślejszy sposób⁴¹⁵. Obecnie inkulturacja jawi się jako aktywna zasada, stanowiąca o asymilacji orędzia Ewangelii przez kulturę w taki sposób, że Ewangelia nie tylko wyraża się za pomocą specyficznych elementów tej kultury, ale ona sama staje się źródłem twórczej inspiracji, zdolnej przemieniać tę kulturę i dawać jej nowe impulsy we wszystkich jej wymiarach. Patrząc z perspektywy personalistycznej, inkulturacja konkretnie działa w osobach i wspólnotach kulturowych będących podmiotami i uczestnikami tego procesu.

Podsumowując powyższe stwierdzenia, można powiedzieć, że antropologiczno-teologicznym fundamentem do rozumienia pojęcia inkulturacji jest tajemnica Wcielenia Słowa Bożego, które stało się członkiem ludzkiej społeczności usytuowanej kulturowo w przestrzeni i w czasie, która ukazuje, co Bóg zamierza uczynić dla całego rodzaju ludzkiego. Wcielenie Jezusa Chrystusa przejawia, urzeczywistnia i uwiarygodnia najbardziej paradygmatyczną formę personalistycznej inkulturacji. Dotyczy to także kluczowej zasady procesu personalistycznej inkulturacji jako obopólnej wymiany: od Ewangelii do kultury i od kultury do Ewangelii w tajemnicy osoby ludzkiej, ponieważ ten proces dokonuje się przez osobę, w osobie i dla osoby bez względu na uwarunkowania historyczno-kulturowe, gdyż ziarno

⁴¹⁵ W. Kaweck, *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, dz. cyt.

Ewangelii, słowami ojców Soboru – *semina Verbi*, jest obecne i wzrasta w każdej kulturze.

W rozdziale czwartym podejmujemy rozważania o personalistycznej ewangelizacji, w której podmiot stanowi osoba. Zachodzi, jak zauważyliśmy, relacja zwrotna, czyli korelacja między inkulturacją wiary i ewangelizacją kultur, ale najbardziej odkrywczym faktem w personalistycznej teologii kultury ks. Bartnika jest prymat ewangelizacji osoby przed inkulturacją wiary, a nawet ewangelizacją kultury – „uludowienie Ewangelii”⁴¹⁶. Bóg kocha konkretne osoby, konkretne narody – wszystkie narody – „idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19). Pius IX powiedział, że nie można nigdy tracić z oczu pierwszeństwa ewangelizacji, bo zadaniem Kościoła jest ewangelizować, nie cywilizować, a jeżeli cywilizuje, to poprzez ewangelizację (KDK 58).

Odchodzenie od „westernalizacji” Ewangelii domaga się krygmatycznej ewangelizacji, czyli odczytywania w świetle Słowa Wcielonego różnorodności kultur, języków, obyczajów i tradycji, ludów i krajów. Personalistyczna ewangelizacja opiera się na systemie personalistycznym, który ze swojej istoty uwagę kieruje ku osobie, prowadzi do osoby i pozwala dostrzegać związek między osobą a Ewangelią, odsłaniając istotę Boga i człowieka. Jak zauważyliśmy uprzednio, bez odnoszenia do osoby Objawienie mogłoby być pojmowane tylko reistycznie czy legalistycznie. Metoda personalistyczna pozwala umieścić w samym centrum ewangelizacji, katechezy oraz w centrum życia człowieka rzeczywistość Osoby Jezusa Chrystusa, światło Ewangelii oraz prawdę o człowieku i społeczeństwie. Personalistyczna ewangelizacja, interpretując znaki czasu, może dokonywać humanizacji i personalizacji chrześcijaństwa i świata, obszaru przepowiadania zbawczego orędzia Boga.

⁴¹⁶ C.S. Bartnik, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 222.

Personalistyczna ewangelizacja, ukazując, kim człowiek jest i kim powinien być, jaki jest jego cel jako bytu, ukazuje także, kim jest Bóg i jaki jest jego zamysł zbawczy. Taka ewangelizacja ujmuje i przedstawia Chrystusa jako Osobę żywą, dynamiczną i realną rzeczywistość dziejową; Boga jako żywego, osobowego, otwartego, zawsze obecnego w Chrystusie oraz w Jego Kościele. Tu można powiedzieć, że człowiek i Bóg zostają połączeni zbawczym słowem jak „mystyczną tęczą” – dokonuje się zbawienie, dochodzi do doskonałego spełnienia człowieczeństwa, do przebóstwienia osoby ludzkiej.

Dla personalistycznej ewangelizacji łaska ma prymat przed metodą, dydaktyką, treścią lub katechezą. Zdaniem Franciszka Blachnickiego ewangelizacja czy katecheza prowadzona metodą personalistyczną uwzględnia działanie Boga, ale również reakcję człowieka na zbawcze orędzie Boga. Przede wszystkim bierze pod uwagę strukturę osoby, jej uwarunkowania, percepcję, środowisko, historię, kształt życia, problemy. Innymi słowy, traktuje integralnie całą egzystencjalną koherencję osoby⁴¹⁷. Troska o personalistyczną percepcję treści ewangelizacji i katechizacji powinna być ważniejsza niż troska o szerzenie terytorialne chrześcijaństwa i zakładanie nowych świątyń.

Papież Paweł VI, precyzując wkład Synodu Biskupów w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*, odchodzi od modelu adaptacji do klucza autentycznej i personalistycznej ewangelizacji, która prowadzi do interioryzacji wiary. Podkreślał to następująco: „należy ewangelizować – i to nie od zewnątrz jakby się dodawało jakąś ozdobę czy kolor, ale od wewnątrz, od centrum życiowego i korzeni życia”, czyli należy przepajać Ewangelią kultury, a także kulturę człowieka, w najszerszym i najpełniejszym znaczeniu. Podobnie w adhortacji *Ecclesia in Africa* uwypuklono, że celem ewangelizacji jest przekształcanie od wewnątrz, odnawianie samej ludzkości, czyli odnowa wewnątrz

⁴¹⁷ Por. F. Blachnicki, *Problemy metody w katechezie kerymatycznej*, dz. cyt., s. 212.

człowieka; wartości duchowe, jakie każdy człowiek oraz naród posiadają i wnoszą, zostają wzbogacone przez Chrystusa. Także w posynodalnej adhortacji *Ecclesia in America* podkreślono, że nowym, mocno wyakcentowanym celem misji jest nie tylko głoszenie Jezusa Chrystusa czy prawd zbawczych, ale doprowadzenie współczesnych ludzi do osobistego spotkania z Chrystusem, inaczej mówiąc, do osobistego przyłgnięcia do Osoby Jezusa Chrystusa i powstania żywych wspólnot chrześcijańskich, które stanowią *communio personarum* dzięki Osobie Ducha Świętego. Zatem Osoba Jezusa Chrystusa stanowi centrum misji i życia Kościoła, Królestwo Boże ma wymiar osobowy, powinno być odczytywane i głoszone kerygmatycznie poprzez Misterium Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, aby doprowadzić do zinterioryzowania wiary w osobach ludzkich jako prawdziwego owocu autentycznej ewangelizacji i inkulturacji.

Novum pracy zawiera się w trzech generalnych konkluzjach:

1. Według założeń personalizmu uniwersalistycznego Czesława Stanisława Bartnika osoba jest punktem wyjścia refleksji, kluczem interpretacji wszelkiej rzeczywistości oraz kryterium przekształcania świata. Osoba ludzka jest kluczem do pojmowania całej rzeczywistości dzięki jej bytowemu zespoleniu wewnętrzności i zewnętrżności, naprzemiennemu doświadczaniu transcendencji i immanencji istnienia, bytowemu otwarciu na relacje z innymi osobami i ze światem. Wobec tego osoba ludzka jest *par excellence* hermeneutą bytu, historii i kulturologii. Osoba ludzka jest jądrem rzeczywistości i zarazem fundamentalną metodą, hermeneutą otaczającego świata. Według ks. Bartnika realizacją człowieka jest Bóg Osobowy. Bóg jaśnieje w osobie, zaś osoba znajduje wyjaśnienie tylko w Bogu. Człowiek nie zdoła ująć obiektywnie świata i samego siebie bez światła Objawienia Jezusa Chrystusa. Dopiero w Nim ostatecznie

siebie rozumie. Człowiek wpatrzony w Osobę Jezusa Chrystusa odczytuje siebie i całą rzeczywistość. Jezus Chrystus bowiem ukazuje oblicze swoje i człowieka „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” (KDK 22).

2. *Novum* teologii kultury w ujęciu ks. Bartnika stanowi trwały związek kultury i wiary z osobą. Mówiąc inaczej, nie ma kultury bez związku z osobą. W tym ujęciu można zauważyć, że „teologia kultury to teologia osoby”. Wobec tego ewangelizuje się konkretną osobą ludzką. To ta ewangelizowana osoba kształtuje tę kulturę, innymi słowy, dokonuje „personalizacji kultury”. Personalistyczna teologia kultury ks. Bartnika wydatnia pięć wymiarów teologii kultury: transcendentny, dynamiczny, osobowy, objawiający i soteryjny. Zdaniem Autora należy ściśle zaznaczyć, że wiara nie jest wytworem kultury, zatem jest ponad kulturą, ponieważ ma swoją genezę w Objawieniu Bożym, które nie utożsamia się z jedną lub wybraną grupą kultur. Według Tomasza Trafnego nie wystarczy mówić o dziejach. Plan zbawczy jest kluczowym elementem kultury. Bóg jest „gospodarzem historii zbawienia”. Osoba ujawnia, ukrywa i odkrywa plan historii zbawienia (teleologia osoby). Osoba realizuje się w historycznych wydarzeniach. Zachodzi dialog między kulturą, historią, wiarą i osobą ludzką.
3. Ujmując inkulturację i ewangelizację personalistycznie, dochodzimy do zasadniczego wniosku, że ewangelizowanie osoby – „uludowienie Ewangelii” – ma pierwszeństwo przed inkulturacją wiary i ewangelizacją kultury. Na styku z Ewangelią rodzi się nowość kultury, czyli kultura ciągle się odnawia, a zarazem Kościół stoi przed wezwaniem ewangelizowania ciągle zmieniającej się kultury, więc jest to proces żywy i dynamiczny. Oba te procesy, czyli nieustanne odnawianie się kultury w styczności z Ewangelią i zarazem ewangelizowanie wciąż zmieniającej się

kultury, świadczą o działaniu Boga Żywego w relacji do żyjących osób ludzkich, objawieniu się Boga żyjącego wobec żyjącego człowieka. Relacja osobowa jest żywa, czyli Kościół wydarza się pośród kultur wciąż na nowo, ponieważ priorytet ma ewangelizowanie konkretnych osób ludzkich, które mają imiona, pośród różnych kultur i narodów. Personalistyczna ewangelizacja, działając z perspektywy osoby, jest ukierunkowana nade wszystko na osobę i jej świat, jej dylematy, problemy; w osobie widzi klucz zrozumienia oraz interpretowania orędzia zbawczego. Jej celem jest bezpośrednia i osobowa więź człowieka z Jezusem Chrystusem Zmartwychwstałym i Żywym.

Na koniec, pochylając się nad dorobkiem naukowym ks. prof. Czesława Bartnika w kontekście tematu niniejszej pracy, chcę powiedzieć, że bogactwo myśli jest tak obszerne, iż istnieje potrzeba, wręcz konieczność, prowadzenia dalszych badań naukowych. Przybliżyłyby one przemyślenia Księdza Profesora i pozwoliłyby zastosować je w praktyce nauczania i życia powszechnego Kościoła, choć sam Autor zauważa, że jego praca naukowa nie ujęła całości zagadnienia osoby. Tak to podkreśla:

»» Chciałem raczej przedstawić pewne próbki analityczne. Jeszcze tyle byłoby do ujęcia w koncepcji personalistycznej: społeczeństwo, świat, praca, nauka, ekonomia, polityka, przemysł, sztuka, religia itd. Wszystkie nauki humanistyczne i niehumanistyczne można zaproponować w orientacji personalistycznej. Dla nauk o człowieku i dla całego życia personalizm przynosi niezwykle wartości: realizm widzenia, zdecydowany optymizm, wewnętrzny pokój, twórczą nadzieję, społeczny pęd w nieskończoność, oswojenie «pytania ludzkiego» (*quaestio humana*), osiągnięcie sensu⁴¹⁸.

⁴¹⁸ C.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 465.

WYKAZ SKRÓTÓW⁴¹⁹

- CT Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*.
- DCE Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej.
- DI Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*.
- DM Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*.
- DV Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata.
- DWR Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.
- E Afr Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Africa*.
- E Am Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in America*.
- E As Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Asia*.
- E Eu Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*.
- EG Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*.
- EN Paweł VI, Posynodalna adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi* o ewangelizacji w świecie współczesnym.
- EO Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Oceania*.
- EV Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego.
- FR Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem.
- KDK Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.
- KK Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.
- KKK Katechizm Kościoła Katolickiego.
- LE Jan Paweł II, Encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens*.

⁴¹⁹ Oprócz skrótów podanych w wykazie, zastosowano inne, powszechnie przyjęte i zamieszczone w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1993. W niektórych fragmentach tej dysertacji umieszczono całą nazwę dokumentu.

-
- MV Franciszek, Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Rok Miłosierdzia *Misericordiae vultus*
- NA Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.
- NMI Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*.
- RH Jan Paweł II, Encyklika o Odkupicielu człowieka *Redemptor hominis*.
- RM Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego.
- SA Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum Apostoli*.
- TMA Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*.
- VS Jan Paweł II, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis splendor*.
- WK Jan Paweł II, *Wiara i kultura*. Dokumenty, przemówienia, homilie.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła

a. Podstawowe

- Bartnik C.S., *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994.
- Bartnik C.S., *Teologia kultury*, Lublin 1999.
- Bartnik C.S., *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999.
- Bartnik C.S., *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000.
- Bartnik C.S., *Personalizm*, Lublin 1995, Warszawa 2000, Lublin 2013.
- Bartnik C.S., *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, Lublin 2001.
- Bartnik C.S., *Personalizm uniwersalistyczny*, „Personalizm” 2002, nr 2, s. 53-62.
- Bartnik C.S., *Chrześcijaństwo personalistyczne*, Lublin 2003.
- Bartnik C.S., *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004.
- Bartnik C.S., *Od humanizmu do personalizmu*, Lublin 2005.
- Bartnik C.S., *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006.
- Bartnik C.S., *Studies in Personalist System*, Lublin 2007.
- Bartnik C.S., *Teologia i świat osoby*, Lublin 2008.
- Bartnik C.S., *Osoba i personalizm*, Lublin 2012.

b. Drugorzędne

- Bartnik C.S., *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987.
- Bartnik C.S., *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987.
- Bartnik C.S., *Teologia społeczno-polityczna*, Lublin 1998.
- Bartnik C.S., *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998.

Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka, t. I-II*, Lublin 1999-2003.

Bartnik C.S., *Teologia historii*, Lublin 1999.

Bartnik C.S., *Teologia narodu*, Lublin 1999.

Bartnik C.S., *Chrystus, Syn Boga Żywego*, Lublin 2000.

Bartnik C.S., *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002.

Bartnik C.S., *Istota chrześcijaństwa*, Lublin 2004.

Bartnik C.S., *Misterium człowieka*, Lublin 2004.

2. Dokumenty Magisterium Kościoła

a. Dokumenty soborowe

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.

Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, Rzym 1965.

Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965.

b. Dokumenty Papieskiej Komisji ds. Kultury

Pontificio Consiglio della Cultura, *Fede e Cultura. Antologia di testi del Magistero Pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Vaticano 2003.

c. Encykliki

Paweł VI, Encyklika na temat kultury ludzkiego postępu i rozwoju *Populorum progressio*, Rzym 1967.

Jan Paweł II, Encyklika o Jezusie Chrystusie Odkupicielu człowieka *Redemptor hominis*, Rzym 1979.

Jan Paweł II, Encyklika o pracy ludzkiej *Laborem exercens*, Rzym 1980.

Jan Paweł II, Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio*, Rzym 1990.

- Jan Paweł II, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis splendor*, Rzym 1993.
- Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności ludzkiego życia *Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem *Fides et ratio*, Rzym 1998.
- Benedykt XVI, Encyklika o miłości chrześcijańskiej *Deus caritas est*, Rzym 2005.

d. Adhortacje

- Paweł VI, Adhortacja o zadaniach ewangelizacyjnych Kościoła *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.
- Jan Paweł II, Adhortacja o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio*, Rzym 1981.
- Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska o Kościele w Afryce *Ecclesia in Africa*, Rzym 1994.
- Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska o Kościele w Ameryce *Ecclesia in America*, Rzym 1999.
- Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska o Kościele w Azji *Ecclesia in Asia*, Rzym 1999.
- Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska o Kościele w Oceanii *Ecclesia in Oceania*, Rzym 2001.
- Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska o Kościele w Europie *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, Rzym 2010.
- Benedykt XVI, Posynodalna Adhortacja Apostolska o Kościele w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju *Africae munus*, Rzym 2011.
- Franciszek, Adhortacja apostolska o nowej ewangelizacji *Evangelii gaudium*, Rzym 2013.

e. Przemówienia

- Jan Paweł II, Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury, w: *Wiara i Kultura*. Dokumenty, przemówienia, homilie, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, Przemówienie do intelektualistów i naukowców w Coimbrze, Coimbra, 15 maja 1982.

Jan Paweł II, *Spotkanie z nowożytnymi kulturami i inkulturacja*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1987, nr 1.

Jan Paweł II, *Przyszłość człowieka zależy od kultury*. Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980.

3. Opracowania

Gacka B., *System personalizmu uniwersalistycznego*, w: *In Persona Christi. Księga pamiątkowa na 80-lecie profesora Czesława S. Bartnika*, t. II, Lublin 2009, s. 395-404.

Gacka B., *Personalizm amerykański*, Lublin 1996.

Gacka B., *Splendor personae*, Warszawa 2017.

Góźdz K., *Publikacje i działalność naukowa ks. Prof. Cz. S. Bartnika*, KUL, „Przegląd Uniwersytecki” 11 (1999) nr 5 (61), s. 10-11.

Góźdz K., *Personalizm systemowy ks. Czesława Stanisława Bartnika*, w: *Personalizm polski*, Lublin 2008, s. 403-414.

Góźdz K., *Personalizm uniwersalistyczny Bartnika*, w: A. Maryniarczyk (red. nacz.), *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 335-337.

Góźdz K. (red.), *In Persona Christi. Księga pamiątkowa na 80-lecie profesora Czesława S. Bartnika*, t. I-II, Lublin 2009.

Góźdz K., *Katedra Historii Dogmatów*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. Red. M. Rusecki, s. 173-183, s. 355-356.

Góźdz K., Kowalczyk M., *Personalistyczne rozumienie narodu*, „Ethos” 4 (1991) nr 3-4, s. 272-277.

Goliszek P., *Katecheza a osoba. Wybrane zagadnienia z metodologii personalistycznej w katechezie*, Lublin 2010.

Guzowski K., *Historia personalistyczna*. „Zamojski Kwartalnik Kulturalny” 2001, nr 3-4, s. 2-6.

Guzowski K., *Bartnik Czesław Stanisław*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin 2002, s. 142-145.

Guzowski K., *Ermeneutica e ceristologia in Czesław S. Bartnik*, Roma 1993 (teza doktorska, Angelicum).

Guzowski K., *Hermeneutyka personalistyczna*, „Akcent” 1995, nr 61-62, s. 199-203.

Guzowski K., *Il personalismo polacco di Czesław Bartnik*, „Prospettiva Persona” 1998, nr 25/26, s. 13-14.

Guzowski K. i Grzegorz B., *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika*, Lublin 2016.

- Jan Paweł II, *Teologia kultury. Wybór tekstów*, w: *Poznać człowieka w Chrystusie*, Częstochowa 1983, s. 191-281.
- Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, Rzym 1988, s. 85-86.
- Kawecki W., *Ocalić człowieka, ocalić kulturę*, Warszawa 2006.
- Konieczny M., *Kreacja świata w ujęciu systemu personalizmu uniwersalistycznego*, w: *In Persona Christi. Księga pamiątkowa na 80-lecie profesora Czesława S. Bartnika*, t. II, Lublin 2009, s. 437-448.
- Kowalczyk M., *Działalność naukowa i pisarska Czesława S. Bartnika*, Lublin 2009.
- Kowalczyk S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
- Kozakiewicz R., *Geneza historyczna Kościoła w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika*, Warszawa 1994.
- Kozakiewicz S., *Zrozumieć osobę. Krótkie zamyślenie ucznia o Mistrzu Personalistacie*, w: *In Persona Christi. Księga pamiątkowa na 80-lecie profesora Czesława S. Bartnika*, t. II, Lublin 2009, s. 919-925.
- Kozłowski R., *Koncepcja osoby w pismach Czesława Stanisława Bartnika. Studium analityczno-krytyczne*, Poznań 2002 (rozprawa doktorska pod kier. ks. bpa prof. hab. M. Jędraszewskiego).
- Kozłowski R., *Filozofia osoby ludzkiej w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika*, Słupsk 2006.
- Kozłowski R., *Osoba i historia w ujęciu Czesława S. Bartnika*, Poznań 1999
- Kozłowski R., Kobierzycki T. i Maj F., *Żyć, Myśleć, Wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej Czesława Stanisława Bartnika*, Słupsk 2014.
- Latawiec J., *Personalizm kultury*, w: *In Persona Christi. Księga pamiątkowa na 80-lecie profesora Czesława S. Bartnika*, t. II, Lublin 2009, s. 671-688.
- Łozowski T., *Personalistyczna wizja kultury według Czesława S. Bartnika*, Lublin 2004 (praca magisterska, AB KUL).
- Misiaszek K., *Katecheza i kultura*, w: *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, red. J. Stala, Tarnów 2003, s. 19-71.
- Regulski W., *Osoba Jezusa Chrystusa w personalistycznej koncepcji dziejów zbawienia według Czesława S. Bartnika*, Poznań 2001.
- Rokicki P., *Wiara i kultura jako fundamenty duchowego jednoczenia Europy w ujęciu Czesława S. Bartnika*, Warszawa 2004.
- Różański J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008.
- Rynkowski R., *Teologia osoby w ujęciu Czesława Stanisława Bartnika*, Warszawa 2004.
- Skolimowski M., *Teologia narodu według ks. Czesława Stanisława Bartnika*, Wrocław 1992.

Skrzypczak R., *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*, Warszawa 2011.

Wojtkiewicz K., *Trynitologia prozopologiczna*, w: *In Persona Christi. Księga pamiątkowa na 80-lecie profesora Czesława S. Bartnika*, t. II, Lublin 2009, s. 449-460.

4. Literatura pomocnicza

Abebe Y.A., *Resignificacion de algunos valores culturales del pueblo Kambata-Etiopie a la luz del Mensaje Evangelico*, Bogota 2008.

Adams J.L., *Philosophy of culture. Science and Religion*, London 1971.

Adamek Z., *Teologia, Kultura, Współczesność*, Tarnów 1995.

Adamek Z., *Elementy wiedzy o kulturze*, Tarnów 2001.

Agirrebaltzategi P., *Configuracion eclesial de las culturas. Hacia una teologia de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II*, Bilbao 1976.

Ariarajah, Wesley S., *Gospel and Culture: An Ongoing Discussion within the Ecumenical movement*, Geneva 1994.

Barnouw V., *Culture and Personality*, Dorsey 1973.

Barry W., *Culture and contemporary Spirituality*, w: "Review for Religious" 54, Dorsey 1995.

Baur J., *2000 Years of Christianity in Africa. An African Church history*, Nairobi 1994.

Battle M., *Reconciliation, the Ubuntu Theology of Desmond Tutu*, Ohio 1997.

Bednarski W., *Teologia kultury*, Kraków 2000.

Bernardi, B., *Uomo cultura societa. Introduzione agli studi etno-antropologici*, Milano 1974.

Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.

Buber M., *Problem człowieka*, Warszawa 1993.

Burgos J.M., *Personalizm. Autorzy i tematy nowej filozofii*, Warszawa 2010.

Cisło W., Jaszewska D., Piwko A., *Wizualizacja a ewangelizacja. Przeszość i teraźniejszość*, Warszawa 2015.

Colzani G., *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007*, Milano 2010.

Czajka A., *Kultury świata w dialogu*, Warszawa 2012.

Czajka A., *Wielkie Księgi ludzkości*, Warszawa 2013.

Czajka A., *Międzykulturowość i filozofia*, Warszawa 2016.

Damm K., *Antropologia kultury, zagadnienia i wybór tekstów WUW*, Warszawa 2005.

Dajczer T., *Sakrament obecności. Rozważania o Eucharystii*, Warszawa 2009.

Dawson Ch., *Religion and Culture*, London 1948.

- Dhavamony M., *Inculturazione: riflessione sistematiche di antropologia sociale e di teologia Cristiana*, Cinisello Balsamo 2000.
- Dyczewski L., *Człowiek w perspektywie nowoczesnej kultury*, w: *Kultura polska w nowej sytuacji historycznej*, Warszawa 1998.
- Dziuba A., *Świat chrześcijaństwa i kultury*, „Colloquim Salutis” 1991-1992, nr 23-24, s. 225-228.
- Dziuba A., *Chrześcijaństwo a kultura*, Warszawa 2008.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Warszawa 1996.
- Eliot T.S., *Christianity and Culture*, New York 1949.
- Flanagan K., *The Enchantment of Sociology: A study of Theology and Culture*, London 1996.
- Gacka B., *Personalistyczna eklezjologia Johna H. Newmana*, Lublin 1989.
- Gacka B., *American Personalism*, Lublin 1995.
- Gacka B., *Bibliography of The Personalist*, Lublin 1999.
- Gacka B., *Człowiek jest osobą*, w: *Ecce homo. IV Forum malarstwa polskiego*, Lesko 2004, zeszyt 5, Toruń 2005.
- Gacka B., *Znaczenie osoby według Josepha Ratzingera*, „Personalizm” 2007, nr 12, s. 73-82.
- Gacka B., *Personalizm w ekonomii*, Warszawa 2012.
- Gacka B., *European Personalism*, Lublin 2015.
- Galarowicz, J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994.
- Gallagher M.P., *Clashing symbols: an introduction to faith and culture*, London 1997.
- Gellner E., *Reason and Culture*, Oxford 1992.
- Gismondi G., *Fede e Cultura: un rapporto cruciale e conflittuale*, Cinisello Balsamo 1999.
- Gismondi G., *Fede e Cultura tecnoscintifica*, Bolonia 2000.
- Gremillion J., *The church and culture since Vatican II*, Notre Dame 1985.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.
- Górski J., *Nowy paradygmat misji*, Warszawa 2006.
- Gózdź K., *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006.
- Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Jezusie Chrystusie*, Lublin 1972.
- Granat W., *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985.
- Guz T., *Benedykt XVI – obrońca tradycji, relacja pomiędzy nauką a wiarą*, w: *In Persona Christi. Księga pamiątkowa na 80-lecie profesora Czesława S. Bartnika*, t. II, Lublin 2009, s. 479-491.
- Guzowski K., Barth G., *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, Lublin 2011.

- Jagodziński M., *Misje. Teologia – Historia – Rzeczywistość*, Radom 2013.
- Jan Paweł II, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1977, nr 24, s. 6-39.
- Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Kawecki W., *Zobaczyć wiarę. Studium obrazu postrzeganego jako komunikacja wiary z perspektywy teologii kultury i teologii mediów*, Kraków 2013.
- Kawecki W., *Teologia piękna. Poszukiwanie „locus theologicus” w kulturze współczesnej*, Poznań 2013.
- Kobierzycki T., *Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001.
- Kraft C., *Christianity and culture*, New York 1979.
- Labouvie-Vief G., *Modes of knowledge and the organization of development*. w: ed. M.L. Commons, C. Armon, L. Kohlberg, F.A. Richards, T.A. Grotzer, *Adult development, vol. 2: Models and methods in the study of adolescent and adult thought*, New York 1994, s. 43-62.
- Lane D., *Religion and Culture in Dialogue*, Dublin 1993.
- Luzbetak L.J., *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998.
- Lyonnet S., *Fede e cultura*, Roma 1970.
- Łęcicki G., *Światło Ewangelii. Wpływ Kościoła oraz chrześcijaństwa na rozmaite dziedziny życia, kultury i cywilizacji*, Warszawa 1999.
- Macala P., *Nàcrt personalizmu slovanov*, Bratislava 2015.
- Martinez L.F., *El desafio de la mision. Reflexiones sobre los temas fundamentales de la Mission ad gentes*, Madrid 2006.
- Maykrzak H., *Godność i niegodność człowieka*, Kraków 2014.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1984.
- Maritain J., *Religia i kultura*, Warszawa 2007.
- Maryniarczyk A. (red.), *Encyklopedia filozofii polskiej*, Lublin 2011.
- Mbiti J., *African religions and philosophy*, London 1988.
- Mondin B., *Una nuova cultura per una nuova societa’. Analisis della crisi epocale della cultura moderna e dei progetti per superarla*, Milano 1982.
- Montefiore H., *The Gospel and Contemporary Culture*, London 1992.
- Morin E., *Science aver Conscience*, Paris 1990.
- Mura G., *Una rilettura di Dio nella cultura contemporanea*, Roma 1995.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Warszawa 1971.
- Ravasi, G., *Breve storia dell'anima*, Milano 2003.
- Skrzypczak R., *Ecclesia in statu missionis. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle dokumentów Papieża Jana Pawła II*, Lublin 2003.

- Skrzypczak R., *Osoba i misja. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle personalizmu papieża Jana Pawła II*, Warszawa 2005.
- Skrzypczak R., *Kościół misyjny według Jana Pawła II*, Lublin 2005.
- Szczyrba S., *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialogiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, Łódź 2009.
- Tutu D., *The Ubuntu Theology*, Pretoria 1997.
- Zagórska W., *Integration of logos and mythos as a developmental necessity*, w: *Subject-subject relation as a significant aspect of personal development in adulthood*, "Polish Psychological Bulletin" vol. 42(4), Warszawa 2011, s. 181-187.
- Zolli F., *Essere missione oggi. Verso un nuovo immaginario missionario*, Bologna 2012.

ANEKS 1

I. Paradygmaty filozoficzne rozumienia człowieka

Pierwszy filozofujący przyrodnicy	Obraz człowieka na paradygmacie bytu materialnego.
Platon	Obraz człowieka na paradygmacie bóstwa. Człowiek to duch-bóstwo.
Arystoteles	Paradygmat zwierzęcia, byt z natury: <i>zoon logikon, animal rationale</i> .
Boecjusz	Paradygmat substantia: <i>rationalis naturae individua substantia</i> .
Tomasz z Akwinu	Paradygmat antropologiczny: człowiek to ciało i dusza.
Kartezjusz	Paradygmat logiki: <i>ergo sum</i> , świadomość.
W filozofii nowoczesnej i współczesnej	Paradygmat funkcji i właściwości: <i>homo symbolicus, homo faber, homo viator, homo ridens, homo religiosus, homo electronicus</i> itd. ⁴²⁰
Jan Paweł II, Benedykt XVI, Bartnik	Paradygmat osoby w relacji subsystemalnej.

⁴²⁰ Por. K. Guzowski, G. Barth, *Fenomen osoby*, Lublin 2011, s. 48.

II. Paradygmaty wykorzystywane przy formowaniu rozumienia osoby

Paradygmat relacyjny (Chrystologiczny- -trynitarny)	Paradygmat relacyjnej koncepcji osoby to przełom w rozumieniu człowieka jako osoby. – dyskusje chrystologiczne (IV wiek): Osoba w kontekście Osób Trójcy Świętej; – relacyjność.
Paradygmat analogiczny	Osoba jako inteligencja, byt duchowy, <i>res cogitans</i> . – redukcja osoby do czystej świadomości; – samoświadoma jaźń.
Paradygmat etyczny	Osoba jako podmiot czynów wolnych i odpowiedzialnych. – nosiciel wartości (np. Immanuel Kant)
Paradygmat substancji	Osoba to byt, który jest podmiotem, a nie przedmiotem. Jest substancją (zdolny do autonomicznego istnienia i działania: byty żywe jak rośliny, zwierzęta i człowiek). – substancjalna koncepcja osoby została wprowadzona do filozofii wraz z Boecjusza definicją osoby jako <i>rationalis naturae individua substantia</i> ⁴²¹ .
Paradygmat subsystemy	Wymiar relacyjny osoby Boskiej, anielskiej oraz ludzkiej: <i>relacja subsystemna</i> .

⁴²¹ „Osoba” (łac. *persona*) w personalizmie chrześcijańskim wyprowadzony jest od greckiego słowa *prosopon* oznaczającego maskę, którą posługiwano się w starożytnym teatrze. Aktor zakładał maskę określającą, czy widz ma do czynienia z tragedią, czy z komedią. Treść sztuki była rozpoznawana po słowach i gestach scenicznych aktora. Termin ten wskazuje na specyfikę bytu ludzkiego, który za Boecjuszem określony został jako *rationalis naturae individua substantia*: natury rozumnej jednostkowa substancja (por. Rozdział I).

ANEKS 2

Próba odczytania neologizmów

Czesława Stanisława Bartnika

- *Agatologia* personalistyczna: dobro, miłość w wymiarze ontologicznym.
- *Agatyczność*: dobroć, miłość osobowa.
- *Aletheia* personalistyczna: prawda w kluczu osoby, proces hermeneutyczny.
- *Aliquis*: „ktoś” – element istotowy, esencjonalny, podmiotowy, jaźniowy i ideowy.
- *Amelioracja*: doskonalenie, sięganie coraz wyżej.
- *Antropologizacja*: rozwój ku postaci „człekokształtnej” w aspekcie somatycznym i psychicznym.
- *Antykultura*: to, co nie jest związane z ucłowieczeniem i personalizacją, np. zło moralne, grzech.
- *Culturopraxis*: przekładanie teorii kulturowej na praktykę kulturową.
- *Ego*: „ja” szczególnie w człowieku. Każdy człowiek ma *ego*, ale każde *ego* jest inne tożsamościowo, istnieniowo i tematycznie.
- *Existens*: „istniejący” – istniejący samoistnie, absolutnie, niezależnie.
- *Futurystyczna* przyszłość: przyszłość eschatologiczna, ruch we wnętrze przyszłości.

- *Hipostasis*: relacyjność nieodłączna (por. rozdział I).
- Historyczność osoby: *prozopopoietyczny* ruch osoby ku swemu wnętrzu (immanentyzujący) i wychodzący poza siebie (transcendujący).
- Historyczność: twórczy kontakt osoby z rzeczywistością na sposób umysłowy.
- Humanizacja: uwewnętrznianie świata, uduchowienie życia ludzkiego przez realizację ducha i tworzenie wartości stanowiących człowieczeństwo w sensie wyższym.
- „Ja”: rzeczywistość niepowtarzalna i nieprzekazywalna w człowieku. „Ja” się nie multiplikuje, jest zawsze identyczne ze sobą, niepowtarzalne, przez nie człowiek nie jest egzemplarzem natury ludzkiej, lecz sam sobą. „Ja” tworzy niezgłębiony świat wewnętrzny, podmiotowy. Jest ono najwyższym rodzajem bytowania *in natura rerum*; kimś uniwersalnym.
- Jaźń: świadomość nie tyle mentalna, ile dotycząca istoty człowieka. Według Bartnika to przełom Kartezjusza naprowadził nowożytną filozofię na badania jaźni jako realnej i ontycznej rzeczywistości osoby ludzkiej.
- *Kaloniczność*: piękność w ujęciu personalistycznym.
- *Kalonika* personalistyczna: piękno w kluczu osoby.
- „Ktoś”: określenie osoby w szkole św. Wiktora (np. *aliquis singularis*, ktoś jednostkowy). Zdaniem Bartnika jednak ten termin nie oddaje głębi znaczenia świata wewnętrznego osoby (por. rozdział I).
- Kultura bierna: całość doznań, stanów, samo-rozumień.
- Kultura czynna: całość sposobów bycia, życia i działań w sferze zewnętrznej i wewnętrznej.
- *Kulturologia*: kultura w kluczu osoby (por. rozdział II).
- *Logos*: Słowo w Osobie Jezusa Chrystusa.
- Naród: „rodzina rodzin”, osoba społeczna (Czesław Bartnik, Cyprian Kamil Norwid, Stefan Wyszyński).

- *Omegalizacja*: finalizacja, sfera pleromiczna.
- *Osoba* (Boska, ludzka, anielska): wymiar ontologiczny.
- *Osobowość*: dynamiczny, twórczy, historyczny charakter osoby.
- *Personalizacja*: konstituowanie się osoby, pojmowanie rzeczywistości w kluczu osoby, na miarę Chrystusa, osoba w relacji.
- *Pleromiczny stan*: stan pełni, pełnia.
- *Prosopon*: osoba (por. rozdział I).
- *Prosopopoiesis*: „czynienie osoby”. Odchodząc od starogreckiego, czystego zewnętrznego znaczenia terminu „osoba”, Czesław Bartnik konstruuje *prosopopoiesis* na fundamencie relacji międzyludzkiej, miłości Chrystusowej. *Prosopon* (persona) to sposoby objawienia się bytu osobowego, szukania drogi nawiązywania z nim kontaktu, odkrywania go i opisywania, a wreszcie tworzenia – *prosopopoiesis*, czyli pewne czynienie osoby. Osoba jest i staje się (Karol Wojtyła).
- *Samoistość* (*subsystencja*): istnienie w sobie, z siebie i dla siebie, czyli istnienie w sobie samym, a nie w innym, więc nie przypadłość (por. rozdział II).
- *Stan alfalny*: stan początkowy, praprzyczyna.
- *Stan omegalny*: stan końcowy, wypełnienie.
- *Subsystencja w relacji*: podmiot w relacji (por. rozdział I).
- *Telemat*: statyczno-dynamiczne dążenie do celu.
- *Telematyczny*: dążeniowy.
- *Teleologia*: celowość (nauka).
- *Ukulturowienie osoby*: proces wprowadzenia osoby ludzkiej do wiedzy i życia w konkretnej kulturze przez wzajemnie oddziaływania (interkulturacja).
- *Uludowanie*: przyjęcie horyzontu kulturowego danego narodu w procesie ewangelizacji.
- *Uludowanie Ewangelii*: kapitalny krok do personalistycznej inkulturacji oraz ewangelizacji (por. *Teologia kultury*, s. 222).

ANEKS 3

Działalność naukowa Czesława Stanisława Bartnika dotycząca personalistycznej teologii kultury

1962

4 września 1962. Kraków, *Personalizm w apologetyce*, Rps s. 10.

1964

15 listopada 1962. *Personalistyczna teologia historii*, w: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, red. M. Finke, Poznań 1964, s. 283-298.

1964/1965

1964/1965. *Staroegipska i mezopotamska wizja dziejów. Notatki do wykładów w IHK*, Rps s. 178; mps s. 86; *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000, s. 51-125.

1970/71

1970/1971. *Hermeneutyka teologiczna. Notatki do wykładów z teologii dogmatycznej*, Rps s. 110.

1971/72

1971/72. *Hermeneutyka biblijna. Notatki do wykładów*, Rps s. 75.

1972

2 XII 1972. *Wspólnota i kultura w wymiarze religijnym*, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 75-82.

Kultura w aspekcie ikony, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 54-55.
Rec. *Personalistyczna filozofia historii* (K. Jędrzejczak, *O personalistycznej filozofii dziejów* (ruch „Esprit”), Poznań 1969), w: *Chrześcijańin w świecie* 1972, nr 4; *Zeszyty Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych*, Warszawa, nr 2, s. 50-61.

1973

Personalistyczna koncepcja historii, w: „Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej” 1973, nr 3, s. 137-143.

1974

11 maja 1974. *Metoda apologetyki personalistycznej*, w: *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 169-182.

Z prób określenia kultury, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 16-17.

1976

2 marca 1976. *Finalizm życia i kultury*, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 138-143.

1978

Antropologia personalistyczna. J.H. Newman, w: *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 112-113.

Personalizm społeczny, w: *Teologia społeczno-polityczna*, Lublin 1998, s. 122-123.

1979

23 października 1979. *Eklezjologia personalistyczna według Kard. Karola Wojtyły*, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 333-348.

Medytacja personalistyczna o zbawieniu, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. C. Bartnik, Lublin 1979, s. 169-186.

Personalizm teologiczny według Kard. Karola Wojtyły, w: „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 22 (1979) nr 1-3, s. 51-60 (res.).

1980

Historyczność człowieka w ujęciu personalistycznym, w: „Roczniki Teologiczno- Kanoniczne” 27 (1980) z. 2, s. 5-17 (summ.).

Kultura katolicka?, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 51-53.

Personalizacja Kościoła w ujęciu Kard. Karola Wojtyły, „Znak” 32 (1980) nr 11, s. 1412-1418.

Wprowadzenie do personalistycznej filozofii dziejów, „Novum” 1980, nr 8, s. 33-45.

1981

9 maja 1981. *Kultura jako miłość terapeutyczna. E. Fromm*, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 214-215.

29 maja 1981. *Personalistyczna soteriologia Piotra Abelarda*, w: *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 373-374.

Nadzieja mocą kultury, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 246-249.

1982

Kultura a piękno religijne. W. Tatarkiewicz, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 277-279.

Kultura i świętość. G. Thils, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 153-154.

Personalistyczny charakter łaski według Franciszka Dziaska, w: *Mysł eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 308-309.

Wiara a teologia w ujęciu personalistycznym, w: „Przegląd Powszechny” 99 (1982) nr 1-2, s. 37-48 (res.).

1983

Kultura a chwała. Św. Ignacy Loyola, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 250-251.

1984

11 grudnia 1984. *Teologia kultury*, w: *Krzak gorejący*, homilie, kazania, przemówienia, Lublin 1991, s. 356-359.

Pedagogia kultury, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 57-58.

1985

17 kwietnia 1985. Opole, *Personalistyczny nurt w teologii*, Rps s. 5.

30 października 1985. *Rola chrześcijaństwa w formowaniu się polskiej kultury narodowej*, w: „Studia Polonijne” 1987, nr 11, s. 1-19 (summ.).

Kultura a nadzieja. G. Marcel, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 244-245.

Kultura a społeczność, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 65-67.

1986

12 października 1986. *Rola chrześcijaństwa w formowaniu się polskiej kultury narodowej*, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 244-262.

Elementy religijne w polskiej kulturze narodowej, w: „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 60 (1986) nr 7, s. 152-157.

1986-1990

1986-1990. *Personalizm. Notatki do wykładów*, Rps s. 239. Por. *Personalizm*, Lublin 1995, 2013.

1987

3 grudnia 1987. *Rozumienie kultury*, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 34-36.

3 grudnia 1987. *Kultura i Kościół w normach prawnych państwa*, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 58-61.

Elementy religijne w polskiej kulturze narodowej, „Pismo Okólne”, Biuro Prasowe Episkopatu Polski, 20 (1987) nr 1, s. 32-37.

Personalistyczne rozumienie odkupienia, w: *Pedagogia narodowa prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2001, s. 53-54.

Poznanie zmysłowe według personalizmu, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 34 (1987) z. 2, s. 177-192.

Rola chrześcijaństwa w formowaniu się polskiej kultury narodowej, „Chrześcijanin a współczesność” 1987, nr 2, s. 35-49 (bibl.).

1988

9 kwietnia 1988. *Eucharystia – Sakrament kultury*, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 508-514.

22 października 1988. *Na styku kultury antycznej i chrześcijańskiej*, w: *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, Lublin 2001, s. 178-181.

1 listopada 1988. *Kultura i antropologia*, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 54-62.

Podmiot i przedmiot w poznawaniu personalistycznym, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 35 (1988) z. 2, s. 13-24.

1989

4 lutego 1989. *Kultura a system filozoficzny*, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 43-53.

16 lutego 1989. *Współczesna kultura religijna w Polsce*, „Przegląd Religioznawczy” 1992, nr 2, s. 35-46.

16 lutego 1989. *Kultura, sztuka, religia*, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 29-42.

3 XI 1989. *Kultura i wolność. Sługa Boży Wincenty Granat*, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 223-227.

Wszechświat personalistyczny, w: *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, Lublin 2001, s. 366-367.

Z teologii kultury, „Ateneum Kapłańskie” 1989, nr 112, s. 354-365.

1990

10 maja 1990. *Refleksja filozoficzna nad kulturą polską*, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 263-276.

22 maja 1990. *Katecheza a kultura*, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 138-151.

Apologetyka personalistyczna, „*Studia Teologiczne*” 1990, nr 8, s. 23-32.

Ku apologetyce personalistycznej, w: *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, s. 10.

Kultura „ludowa”, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 53-54.

„*Religijna*” *wartość kultury*, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 69-70.

Wspólnota jako cel kultury, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 65-66.

Współczesna kultura religijna w Polsce, w: *Współczesna Polska religijna kultura muzyczna jako przedmiot badań muzykologii. Zakres pojęciowy. Możliwości badawcze*. red. B. Bartkowski, S. Dąbek, A. Zoła, Lublin 1992, s. 7-9.

1991

2 sierpnia 1991. *Z kulturologii Jana Pawła II*. Z. Stachowski, w: *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, s. 3.

Kultura a grzech. J. Steinbeck, w: *Kultura i świat osoba*, Lublin 1999, s. 125-126.

Kultura jako „forma troski ostatecznej”, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 49-51.

Wymiar kulturowy [katechezy], w: *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków 1991, s. 169-186.

Personalistyczne rozumienie narodu. Ks. K. Gózdź, ks. M. Kowalczyk, „*Ethos*” 4 (1991) nr ¾ (15-16), s. 272-227.

Kowalczyk M., *Personalizm*, w: *Historia i Logos*, Lublin 1991, s. 168-174.

Gacka B., *Personalistyczna eklezjologia*, w: *Historia i Logos*, Lublin 1991, s. 196-207.

Seweryniak H., *W stronę personalistycznej teologii fundamentalnej*, w: *Historia i Logos*, Lublin 1991, s. 285-296.

1992

2 lipca 1992. *Współczesne inwazje kulturowe i narodowe*, w: *Walka o Kościół w Polsce*, Lublin 1995, s. 228-231.

15 września 1992. *Personalistyczny zarys teologii katolickiej*, w: *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 37-47.

Grzech pierwotny kultury współczesnej. H. Marcuse, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 127-129.

Kultura i słowo, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 17-28.

Współczesna kultura religijna w Polsce, w: „Przegląd Religioznawczy” 1992, nr 2, s. 35-46 (summ.).

Współczesna kultura religijna w Polsce, w: *Współczesna Polska religijna kultura muzyczna jako przedmiot badań muzykologii*, red. B. Bartkowski [i in.], Lublin 1992, s. 7-19.

1993

10 maja 1993. *O inkulturacji i ewangelizacji indiańskiej*, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 100-103.

31 lipca 1993. *O systemie personalizmu realistycznego i uniwersalnego*, w: *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, Lublin 2001, s. 377-379.

Budowa ogólnej metody personalistycznej, „Causa nostra” 1993, nr 1, s. 2-4; w: *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 165-168.

Fenomen kultury i religii, „Nasza Służba” 2 (1993) nr 19, s. 2.

Ku eschatologii personalistycznej. S. Vitalini, w: *Mysł eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 112-113.

Kultura a pokój, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 240-241.

Kwestie do dyskusji podane przez... [w ramach dyskusji przewodu doktorskiego ks. Zdzisława Rakoczego; *Inkulturation Ewangelii oraz ewangelizacja kultury Indian Shuar*] „Teologia w Polsce” 1993, nr 34, s. 15-20.

Personalistyczny zarys teologii katolickiej, „Roczniki Teologiczne” r. 40 (1993) z. 2, s. 103-114.

1994

3 stycznia 1994. Ks. *Profesor dr hab. Marian Rusecki KUL*, *Personalistyczna teologia fundamentalna znaku*, w: *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, s. 6.

21 listopada 1994. *Z duchowości personalistycznej*, w: *Dotknąć Boga Żywego. Różne szkice teologiczne*, Lublin 2004, s. 92-95.

Hermeneutyka personalistyczna, Lublin 1994.

Ku personalizmowi społecznemu. R.T. Flewelling, w: *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 353-355.

Kultura i prawo, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 242-243.

Kultura i świat uczuć, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 256-257.

Kultura według tomistów, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 48-49.

Piasecka J.A., *Personalistyczna wizja Kościoła w polskiej teologii posoborowej*, Lublin 1994 (mps, AB KUL).

1995

Kultura według personalizmu, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 44-48; „Pedagogia narodowa prymasa Stefana Wyszyńskiego”, Lublin 2001, s. 157-160.

Kulturotwórczość wiary. Jan Paweł II, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 412-413.

Personalistyczna koncepcja woli. W. Granat, w: *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 285-286.

Personalizm, Lublin 1995.

Posłowie, Kultura w ujęciu personalistycznym, w: J.Z. Celej, *Kultura chrześcijańska duszą narodu w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1995, s. 217-221.

1996

17 marca 1996. *Ewangelizacja przez kulturę*, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 218-222.

6 maja 1996. *Personalistyczny charakter łaski według Wincentego Granata*, w: *Mysł Eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 309-313.

18 maja 1996. *Personalizm tomistyczny*, w: *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 125-126.

23 października 1996. *Duszpasterstwo „ludzi kultury”*, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 348-350.

Estetyka kultury, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 63-64.

Konkordat a kultura, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 372-374.

Kultura a kobieta. P. Evdokimov, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 252-253.

Nieświadome struktury kultury, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 56-57.

Wspólnota jako podmiot kultury, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 63-64.

1998

16 czerwca 1998. *Humanizm chrześcijański w kulturze polskiej*, w: *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 276-285.

2 grudnia 1998. *Kultura i łaska*, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 159-162.

Estetyka personalistyczna, w: „Roczniki Teologiczne” t. 45 (1998) z. 2, s. 93-109 (summ.).

Kultura jako miłość Boża. R. Coste, w: *Kultura i świat osoby*, Lublin 1999, s. 216-217.

1999

10 marca 1999. *Personalizm uniwersalistyczny – nowy kierunek naukowy*, w: *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii*, Lublin 2001, s. 27-33.

14 marca 1999. *Personalistyczna koncepcja aktu wiary*, w: *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, s. 6.

Teologia kultury, Lublin 1999 [Dzieła zebrane t. VI].

Kultura i świat osoby, Lublin 1999 [Dzieła zebrane t. XIII].

Personalizm B.P. Bowne'a, w: *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 114-115.

2000

23 czerwca 2000. *Ku Katedrze Personalizmu*, w: *Chrześcijaństwo personalistyczne*, Lublin 2003, s. 284-285.

Historiologia w kulturach starożytnych, Lublin 2000 [Dzieła zebrane t. XV].

Personalizm, Lublin 2013 (wyd. II, poszerzone i poprawione).

Humanizm chrześcijański w kulturze polskiej, w: *Ojczyzna i Wolność*, Lublin 2000, s. 355-364.

Personalistyczna koncepcja stworzenia, w: *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 49-50.

2001

8 września 2001. *Dlaczego personalizm?* w: *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 102-103.

8 września 2001. „Personalizm”, *Pierwszy periodyk w Polsce poświęcony systemowi personalizmu*, w: *Dni Anioła Siódmego. Ze współczesnej teologii społeczno-politycznej*, Radom 2003, s. 92-94.

Dlaczego personalizm? „Personalizm. Prawda, Dobro, Piękno” 2001, nr 1, s. 7-8.

Jezus Chrystus jako zasada kultury chrześcijańskiej, w: *Pedagogia narodowa prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 2001, s. 155-156.

2002

7 kwietnia 2002. *Kulturotwórczość chrześcijaństwa jako motyw jego wiarygodności*, w: *Apologetyka personalistyczna*, Lublin 2004, s. 8.

19 września 2002. *Antropologia personalistyczna. W. Granat*, w: *Misterium człowieka*, Lublin 2004, s. 120-121.

2003

17 kwietnia 2003. *Personalistyczny wymiar duchowości według Prymasa Wyszyńskiego*, w: *Gorycz prorocтва. Polska a Unia Europejska*, Lublin 2003, s. 116-120.

2004-2006

Chrześcijaństwo personalistyczne, Lublin (2003) 2004.

Elementy religijne w polskiej kulturze narodowej, „Cywilizacja” 2004, nr 8, s. 216-223.

Ontologia personalistyczna, „Personalizm” 2004, nr 5, s. 12.

Rokicki P., *Wiara i kultura jako fundamenty duchowego jednoczenia Europy w ujęciu Czesława Bartnika*, Warszawa 2004 (pms UKSW).

Łozowski T., *Personalistyczna wizja kultury według Czesława S. Bartnika*, Lublin 2004 (pms AB KUL).

Rynkowski R.M., *Teologia osoby w ujęciu Czesława S. Bartnika*, Warszawa 2004 (teza doktorska, UKSW).

Gózdź K., *Dogmatyka personalistyczna*, w: *Dotknąć Boga Żywego. Różne szkice teologiczne*, Lublin 2004, s. 397-403.

Gózdź K., (laudacja) Ks. Czesław Stanisław Bartnik, *Od humanizmu do Personalizmu*, Lublin 2006.

Rozprawy doktorskie

Kozakiewicz S., *Personalizm soteriologii Piotra Abelarda*, Lublin 1981, ss. 235; „*Studia Warmińskie*” 1982, nr 19.

Celej J.Z., *Personalistyczny charakter kultury chrześcijańskiej w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Lublin 1986, ss. 321.

Gacka B., *Personalistyczna eklezjologia Johna Henry Newmana*, Lublin 1987, ss. 317; druk: Lublin 1989.

Wojtkiewicz K., *Personalizm św. Tomasza z Akwinu*, w „*Traktacie o człowieku*”, Lublin 1996, ss. 323, druk: Olszty 1999.

Wójcik E., *Osoba w rozumieniu współczesnego personalizmu polskiego*, RW 3.03.1998.

Madej A., *Personalizm chrześcijański według Paula Tillicha*, RW 25.06.2001.

Prace magisterskie i licencjackie

Stolz T., *Teologiczne założenia personalizmu Emanuela Mouniera*, Lublin 1980.

Cizmiński K., *Teologia kultury według Arnolda Rademachera*, Lublin 1980.

Stefanek A., *Personalistyczny charakter łaski według Franciszka Dziańska*, Lublin 1982.

- Olszewski W., *Personalistyczne ujęcie wiary u Johna Henry Newmana*, Lublin 1982.
- Guz T., *Chrześcijańskie aspekty kultury duchowej według Bogdana Nawroczyńskiego*, Lublin 1984.
- Lizakowski P., *Personalistyczny charakter nadziei według księdza Wincentego Granata*, Lublin 1985.
- Kunicki Z., *Personalistyczne rozumienie odkupienia w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w latach 1970-1981*, Lublin 1987.
- Zaręba J., *Istota kultury według Paula Tillicha*, Lublin 1991.
- Koczwarą W.M., *Religijne aspekty kultury polskiej w świetle publikacji kuloskich*, Lublin 1993.
- Wójcik E., *Racjonalność wiary w personalistycznej myśli kard. Johna Henry'ego Newmana*, Lublin 1994.
- Lubelski M., *Personalistyczna koncepcja woli u Wincentego Granata*, Lublin 1995.
- Pawężka T., *Kulturotwórczość wiary wg Jana Pawła II w przemówieniach do środowisk uniwersyteckich*, Lublin 1995.
- Nadbrzeżny A., *Personalistyczny wymiar wolności w Traktacie o Człowieku św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1996.
- Szulej A., *Dobro jako zasada kultury wg Feliksa Konecznego*, Lublin 1996.
- Rytsar R., *Personalistyczne przeżycie Boga wg Anselma Gruna*, Lublin 2002.