

KS. JACEK BRAMORSKI

SZTUKA SAKRALNA WOBEC WYZWAŃ SEKULARYZACJI

Aleksander Solżenicyn, odbierając w 1983 roku Nagrodę Templetona, nawiązał w swoim przemówieniu do straszliwych konsekwencji rewolucji bolszewickiej: „Gdyby poproszono mnie dzisiaj, abym jak najzwężlej sformułował przyczynę tej rewolucji zniszczenia, która pochłonęła jakieś sześćdziesiąt milionów rosyjskich dusz, nie potrafiłbym tego lepiej ująć, tylko powtórzyłbym: ludzie zapomnieli o Bogu i dlatego to wszystko na nas przyszło”¹. Słowa te odnieść można również do duchowego i moralnego zagubienia człowieka naszych czasów. Źródło kulturowego kryzysu dzisiejszej ludzkości jawi się na skrzyżowaniu wielu dróg, których istotnym obszarem są procesy sekularyzacyjne. Wywierają one wpływ na wiele aspektów życia indywidualnego i społecznego, których odzwierciedleniem jest sfera sztuki.

Sytuacja ta wyraźnie pokazuje, że człowiek, oddalając się od Boga i żyjąc tak „jakby Go nie było”, niszczy samego siebie i pogrąża się w nonsensie. Sztuka jest nie tylko obrazem ludzkiej egzystencji, ale także wyrazem tęsknoty i dążenia do tego, co wykracza poza doczesność. Potwierdzają to wielkie arcydzieła, które pomimo, iż powstały przed wiekami ciągle nas zachwycają, gdyż ich twórcy czerpali inspirację z piękna chrześcijańskiej wiary. W czasach dzisiejszych „obraz” rzeczywistości przedstawiany przez sztukę bardzo często ulega deformacji. Twórczość artystyczna staje się niejednokrotnie apoteozą chaosu, brzydoty i perwersji. Miejsce harmonii i piękna zajmuje w niej duch nihilizmu, a nawet nienawiści do chrześcijańskich wartości i samego Boga. W ten sposób zamiast sztuki pojawia się antysztuka. Odejście od Boga pogrąża zarówno twórców, jak i odbiorców w poczuciu bezbronności i samotności wobec bezsensu. Sugestywnie wyrażają to słowa napomnienia, które Bóg wypowiedział przez proroka Jeremiasza: „Poszli za nicością i stali się sami nicością. (...) Opuścili Mnie, źródło żywej wody, żeby wykopać sobie cysterny, cysterny popękane, które nie utrzymują wody” (Jr 2, 5. 13). To „opuszczenie” Boga przez człowieka przyjmuje obecnie różne formy – od sekularyzmu, który radykalnie neguje rze-

¹ Cyt. za: P. Vancey, *Zaskoczeni łaską*, Katowice 2006, s. 264.

czywistość nadprzyrodzoną aż po desekularyzację z jej „nową duchowością”, będącą często nieokreślonym spirytualizmem w stylu New Age.

W tej perspektywie sztuka sakralna, zamiast ulegać presji zeświecczenia i naśladować wzorce popkultury, winna na nowo odnaleźć swoją tożsamość jako ważny element nowej ewangelizacji. Wobec dzisiejszego człowieka, który zagubił niejednokrotnie drogę do Boga, sztuka jako *via pulchritudinis* spełni wówczas misję ewangelizacyjną, stając się pełnym nadziei ukazywaniem sensu, jaki nadaje naszemu życiu tajemnica zbawczej miłości Chrystusa.

1. WSPÓŁCZESNE OBLICZA SEKULARYZACJI

Sekularyzacja (łac. *saecularis* – świecki; *saeculum* – świat ziemski) nie jest terminem jednoznacznym, gdyż często łączony jest ze zjawiskami pokrewnymi, takimi jak: laicyzacja, emancypacja, dechrystianizacja, modernizacja czy indyferentyzm. Najogólniej można stwierdzić, że sekularyzacja w czasach nowożytnych i współczesnych oznacza proces społeczno-kulturowy, w którym różne dziedziny życia społecznego, takie jak polityka, gospodarka, nauka, filozofia, kultura, oświata, wychowanie, a także sztuka stopniowo uniezależniają się od instytucji religijnych i kościelnych. W wyniku tego pojawia się zupełnie świecka wizja świata, która staje się udziałem coraz szerszego kręgu ludzi, traktujących rzeczywistość i swoje życie z pominięciem interpretacji religijnej².

Ogólna teza sekularyzacyjna głosi, że religia i modernizacja znajdują się w polu stałych napięć i konfliktów. Im bardziej unowocześnia się społeczeństwo, tym bardziej zmniejsza się znaczenie religii. W tym socjologicznym ujęciu religia i nowoczesność są uważane za wielkości mało kompatybilne. Sekularyzacja ujmowana jest jako rezultat przemian strukturalnych społeczeństwa pod wpływem funkcjonalnej dyferencjacji. Stanowi ona proces, w którym religijne wartości, działania i instytucje tracą społeczne znaczenie, stając się zjawiskiem marginalnym³.

Teza sekularyzacyjna w wersji skrajnej łączy się z sekularyzmem, czyli określonym systemem ideologicznym, który nie tylko usprawiedliwia sekularyzację,

² Por. J. Mariański, *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 67-85; P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 1997, s. 105-110; P. Bortkiewicz, *W służbie życia. Demaskacja „kultury śmierci”*, Niepokalanów 1999, s. 252-259; M. Stępnia, *Procesy „odbóstwiania świata”. Sekularyzacja, laicyzacja, dechrystianizacja*, w: *Wolność w prawdzie*, red. S. Skobel, Łódź 1997, s. 147-156.

³ Por. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 41; F. Adamski, *Sekularyzacja kultury*, w: *Moralność chrześcijańska*, Kolekcja Communio, t. 2, Poznań-Warszawa 1987, s. 286-294.

ale przyjmuje ją za cel i normę ludzkiego postępu, domagając się absolutnej wolności człowieka. Ideologia ta neguje wszelkie elementy religijne zarówno w kulturze, jak i w życiu społecznym człowieka. Ma ona wyraźny charakter ateistyczny, propagując skoncentrowanie uwagi wyłącznie na wartościach doczesnych, na wymiarze „tu i teraz” (*hic et nunc*), z wyłączeniem wszelkich relacji z Bogiem. Sekularyzm jako forma immanentnej koncepcji człowieka i świata, oderwanego od Transcendencji i zamkniętego na wartości duchowe, funkcjonuje na zasadzie jakby nowej religii, bliskiej ateizmowi i mającej zabarwienie antychrześcijańskie. Trudno nie dostrzec, że współcześnie sekularyzm nie jest jedynie ideologią, ale także zaprogramowanym działaniem, zmierzającym do osłabienia, a nawet całkowitej eliminacji wartości religijnych ze świadomości jednostek i społeczeństwa. Staje się w ten sposób swoistym antyteizmem, w którym występuje wrogość wobec wiary w Boga i walka z różnymi przejawami religii⁴.

Sekularyzm jako zespół poglądów i działań ukierunkowanych na humanizm całkowicie oderwany od Boga, skoncentrowany jest na kulcie produkcji, konsumpcji i hedonizmu. Program ten zbiega się obecnie z praktyką życiową wielu ludzi, dla których wiara religijna nie przedstawia większego znaczenia dla codziennego myślenia, wartościowania i działania⁵. W tej perspektywie bardzo aktualne jest napomnienie Chrystusa: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16, 26).

Człowiek zsekularyzowany usiłuje budować świat bez Boga albo tak, jakby Boga nie było. Nie twierdzi on, że Bóg nie istnieje, ale uznaje, że nie wkra- cza On w organizowanie się ludzkiej społeczności, która ulega zeświecczeniu⁶. Charakteryzując taką sytuację duchową, Sobór Watykański II stwierdza, że żyją wśród nas ludzie, którzy „nawet nie tykają pytań o Boga, zwłaszcza że wydają się nie doświadczać niepokoju religijnego, ani też nie widzą powodu, dla którego mieliby troszczyć się o religię”⁷. Znamienne jest w tym kontekście spostrzeżenie Martina Heideggera, który nawiązując do poezji Hölderlina, nakreśla obraz zsekularyzowanej rzeczywistości: „Czas Nocy Świata jest marnym czasem, gdyż marnieje coraz bardziej. Zmarniał aż tak, że nie potrafi już rozpoznać, iż brak Boga jest właśnie brakiem”⁸. W tej perspektywie współczesny ateizm jawi się nie tyle jako antyteizm, lecz raczej jako postteizm, który kształtuje du-

⁴ Por. P. Mazanka, *Sekularyzm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 10, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2009, s. 391-394.

⁵ Por. I. Borowik, *Socjologia religii XX wieku od „odkrycia” sekularyzacji do jej zanegowania*, „Ateneum Kapłańskie” 141(2003) z. 1, s. 34-46.

⁶ Por. M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, s. 25-74.

⁷ KDK 19.

⁸ M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 217; por. A. Kobyliński, *Martina Heideggera krytyka nowożytności*, „Studia Płockie” 32 (2004), s. 131-137.

chowy obraz świata bez obecności Boga – „jakby Bóg nie istniał” (*etsi Deus non daretur*)⁹.

Naznaczona sekularyzmem wizja świata ma istotne konsekwencje, wyrażające się w redukcji transcendentnego wymiaru człowieczeństwa. W rezultacie ideologia ta odmawia Bogu prawa istnienia w świecie i redukuje religię wyłącznie do sfery prywatności. Stanowi przez to zagrożenie dla człowieka, gdyż odmawiając mu jego transcendencji, nieredukowalności, podmiotowości, neguje samą istotę człowieczeństwa. Pozbawiając zaś osobę ludzką autentycznej nadziei, staje się dla niej źródło zagubienia i egzystencjalnego lęku¹⁰. Znajduje to swój wyraz we współczesnej, niejednokrotnie zdeformowanej sztuce, która jest jakby zwierciadłem, w którym można wyraźnie zobaczyć duchowy chaos, bezradność i niepokój ludzi, „którzy się odwracają od Pana, i którzy Go nie szukają i nie pytają o Niego” (So 1, 6).

2. KULTUROWY WYMIAR SEKULARYZACJI

Nakreślając diagnozę obecnej sytuacji kulturowej, św. Jan Paweł II pyta: „Czy można (...) przemilczeć zjawisko obojętności religijnej, która sprawia, że wielu współczesnych ludzi żyje dziś tak, jak gdyby Bóg nie istniał, albo zadowala się mglistą religijnością, niezdolną sprostać problemowi prawdy ani obowiązowi zachowania spójności między życiem i wiarą? Należy do tego dodać także powszechną utratę transcendentnego sensu ludzkiej egzystencji oraz zagubienie na polu etyki”¹¹.

Benedykt XVI, kontynuując nauczanie swojego świętego poprzednika, zauważa: „Sekularyzacja, która pojawia się w kulturach jako wizja świata i ludzkości bez odniesienia do Transcendencji, przenika wszystkie aspekty życia codziennego i powoduje rozwój mentalności, w której Bóg jest faktycznie nieobecny – całkowicie bądź częściowo – w życiu i świadomości człowieka. Owa sekularyzacja nie jest jedynie zewnętrznym zagrożeniem dla wierzących, lecz już od pewnego czasu daje się zauważyć w łonie samego Kościoła. Głęboko wynaturza ona od wewnątrz wiarę chrześcijańską, a w konsekwencji styl życia i codzienne postępowanie wierzących. Żyją oni w świecie i często ulegają wpływowi – jeżeli nie są przez nią uwarunkowani – kultury obrazu, która narzuca sprzeczne wzorce i bodźce, praktycznie negując Boga – Bóg stał się już niepo-

⁹ Por. J. Sobkowiak, *Granice wiary i niewiary – perspektywa teologicznomoralna*, „Studia Theologica Varsoviensia” 46(2008) nr 2, s. 197-208; A. Draguła, *O współczesnej (nie)potrzebie religii*, „Znak” 7-8(2011), s. 87-91.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 21-24.

¹¹ Jan Paweł II, *Tertio Millennio Adveniente*, 36.

trzebny, nie ma potrzeby myśleć o Nim, powracać do Niego. Ponadto dominująca mentalność hedonistyczna i konsumpcyjna prowadzi zarówno wiernych, jak i pasterzy na manowce powierzchowności i egocentryzmu, który szkodzi życiu Kościoła”¹². W rzeczywistości kształtowanej przez kulturę opartą jedynie na wartościach materialnych, wyznającą zasadę, aby za wszelką cenę „więcej mieć”, dochodzi do odrzucenia wartości transcendentnych, przez co praktycznie neguje się „bardziej być”¹³.

Poddając obecną kulturę głębokiej analizie teologicznej, Benedykt XVI неоднократно podkreślał, że grozi jej niebezpieczeństwo utraty nadzwyczajnego dziedzictwa zrodzonego i zainspirowanego przez wiarę chrześcijańską, stanowiącego zasadniczy kościół nie tylko kultury europejskiej, ale także światowej. Na chrześcijańskie korzenie Europy składa się bowiem obok życia religijnego także bezcenne dziedzictwo kulturalne i artystyczne. Na przestrzeni wieków wiara chrześcijańska prowadziła twórczy dialog z różnymi kulturami i sztuką, pobudzając je i inspirując do powstawania wielkich arcydzieł. Także i dzisiaj chrześcijańskie korzenie kultury są żywe i wydają wspaniałe owoce, odpowiadając na trudne wyzwania współczesności. Jednym z najpoważniejszych takich wyzwań jest, jak zauważa Benedykt XVI, „sekularyzacja, która nie tylko nakłania do tego, by abstrahować od Boga i jego planu, ale w rezultacie pozbawia człowieka jego godności, promując społeczeństwo regulowane wyłącznie przez egoistyczne interesy”¹⁴.

Odejście od Bożej prawdy sprawia, że wszystko staje się względne. Współczesny nurt relatywistyczny promuje światopogląd laicki, ukazując go jako neutralny, a przez to zasługujący na pełnienie dominującej roli w społeczeństwie. Mamy tu do czynienia z ewidentnym pomyleniem neutralności ze świeckością. Z tego błędnego założenia wynika sekularyzm, w którym nie chodzi tylko o uznanie świeckości świata, ale o pewien rodzaj ideologii postulującej ograniczenie religii do sfery wyłącznie prywatnej i usunięcie jej z życia publicznego¹⁵. Przybiera to obecnie niepokojący charakter „jedynie słusznego” poglądu, który próbuje narzucać się jednostkom i społeczeństwu. Jednym z najpoważniejszych problemów naszych czasów jest „dyktatura relatywizmu”. Przestrzegaliśmy przed tym kard. Joseph Ratzinger: „Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę pozostawia tylko

¹² Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury* (8.03.2008), OR 29(2008) nr 4, s. 35.

¹³ Por. B. Grulkowski, *Postawy „być” i „mieć” a poczucie sensu życia*, Gdańsk 1998, s. 11-17.

¹⁴ Benedykt XVI, *Wschód i Zachód, tradycja i nowoczesność spotykają się w muzyce* (20.05.2010), OR 31(2010) nr 7, s. 42-43.

¹⁵ Por. K. Glombik, *Sekularyzm w rozumieniu Benedykta XVI*, w: *Wartości moralne w kontekście współczesnego sekularyzmu*, red. J. Gocko, Lublin 2007, s. 103-124; W. Kawecki, *Kościół i kultura w dialogu*, Kraków 2008, s. 267-268.

własne «ja» i jego zachcianki”¹⁶. Paradoksalnym tego efektem jest ograniczenie wolności człowieka, gdyż promowana przez relatywizm „zagmatwana ideologia wolności prowadzi do dogmatyzmu, który okazuje się coraz bardziej wrogi wolności”¹⁷. Dokonujące się obecnie przemiany kulturowe niosą ze sobą zagrożenie podważenia samych podstaw kultury budowanej na prawdzie. W sferze sztuki prowadzi to dekadencji, konsumpcjonizmu i promowania zachowań dewiacyjnych¹⁸.

Nurty sekularyzacyjne zniszczyły odwieczną relację pomiędzy człowiekiem a sferą religijną, która jest zwornikiem kultur. A gdy zwornik odpada od konstrukcji, sklepienie się rozpada i budowla staje się ruiną. Człowiek nie może długo zadowalać się egzystencją „byle jaką”, gdzie zanikają etyczne punkty orientacyjne, gdzie trzeba posuwać się po omacku, we mgle, która zakrywa metafizyczne pewniki, gdzie gubi się znaczenie życia, miłości i piękna. Propagowana przez niektórych filozofów (np. Friedrich Nietzsche) „śmierć Boga” rodzi śmierć człowieka jako osoby i wartości transcendentnej, a także przerażającą utratę nadziei. Sekularystyczna wizja świata jest wizją okaleczoną, która wbrew pozorom pozostawia zawsze niedosyt i prowadzi do nihilizmu. Jej protagoniści mieli ambicję usunięcia tajemnicy poprzez rozwiązanie wszelkich problemów na drodze rozwoju techniki. Jednak odpowiedzi na liczne „jak?” zaostrzają tylko pytanie o „dlaczego?” Kim jesteśmy? Skąd przychodzimy? Dokąd zmierzamy? Nawet najbardziej zsekularyzowany człowiek nie może uciec przed tymi pytaniami, na które jedynie religijna wizja świata daje pełną odpowiedź. Bez tajemnicy życie staje się nie do zniesienia, więcej – ztraca ono swój sens¹⁹.

Kryzys sztuki sakralnej tam, gdzie wraz z utratą wiary i zwróceniem się twórcy ku samemu sobie zakwestionowana zostaje otwartość na tajemnicę Boga, a przez to postawa „uczestnictwa w czymś większym”²⁰. Sytuacja ta odnosi się do relacji pomiędzy wiarą a kulturą. Na przestrzeni historii europejska kultura wyrastała z korzeni religijnych i nawet w swoich świeckich formach wyrazu czerpała inspirację z odniesienia do Boga²¹. Jednak począwszy od schyłku doby Oświecenia wiara i kultura coraz bardziej się od siebie oddalały. W wyniku tego

¹⁶ J. Ratzinger, *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa* (18.04.2005), OR 26(2005) nr 6, s. 30.

¹⁷ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005, s. 53; por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabraj-ska, Kraków 2006, s. 414-419.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Prawda – wartości – władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 61-69; R. Kuligowski, *Josepha Ratzingera krytyka kultury współczesnej*, „Teologia i Moralność” 2(2007), s. 31-32.

¹⁹ Por. P. Poupard, *Pomiędzy barbarzyństwem i nadzieją. Kryzys współczesnej kultury i chrześcijańska odpowiedź*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin 2000, s. 17-33.

²⁰ Por. L. Sosnowski, *Sztuka jako świętowanie*, „Estetyka i Krytyka” 5(2/2003), s. 90-105.

²¹ Por. H. Juros, *Kościół – kultura – Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności*, Lublin-Warszawa 1997, s. 55-134.

Kościół stopniowo był spychany w pewien rodzaj subkultury znajdującej się na marginesie nurtu wiodącego w rozwoju kulturowym. Znalazło to swoje konsekwencje nie tylko w dzisiejszym stanie sztuki sakralnej, ale także w ogólnej kondycji współczesnej kultury, która została „zepchnięta na bezdroże, z którego coraz trudniej potrafi odpowiedzieć na pytanie o jej własne *quo vadis*”²². Obecnie, w dobie techniki i komercjalizacji, kultura wydaje się jakby bezużyteczna i niespełniająca żadnej funkcji w strukturze egzystencji człowieka i świata. Sprawia wrażenie, jakby istniała „sama dla siebie”, odbierana jedynie przez wąski krąg koneserów. Rezultatem utraty religijnych podstaw przez sztukę jest duchowe zubożenie zarówno jej samej, jak i życia religijnego²³.

Klasyczna koncepcja sztuki oparta jest na platońskim przekonaniu o ścisłym związku pomiędzy dobrem a pięknem. Antyczni myśliciele nazywali to *kalogatią*. Piękno kieruje człowieka w stronę dobra. Idąc za tą starożytną ideą, chrześcijaństwo dostrzegło w Bogu istotę piękna. Bóg jest jednocześnie Dobrem i Pięknem, stając się źródłem inspiracji twórczej. Zanegowanie tego podstawowego dla kultury europejskiej paradygmatu prowadzi do zubożenia szeroko rozumianej kultury, a zwłaszcza do zagubienia sensu sztuki sakralnej.

Spłylenie twórczych inspiracji w sztuce ma swoje źródło w fałszywych koncepcjach człowieka, które negują odniesienie do Boga. Poszukując odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek, trzeba poznać nie tylko samego człowieka, ale też podstawy jego istnienia. Odrzucenie Boga powoduje, że podstaw tych szuka się w samej naturze lub w społeczeństwie, lecz żadna z nich nie uzasadnia szczególnej pozycji osoby ludzkiej. Przejawem tego jest odrzucenie przez pewne nurty filozoficzne fundamentalnej prawdy antropologii biblijnej, ukazującej człowieka stworzonego „na obraz i podobieństwo Boże” (por. Rdz 1, 26-27). Negacja Boga podcina korzenie ludzkiej godności i wyrastającej z niej sztuki. Dlatego chrześcijaństwo, które jest religią osobowego Boga, ale także cywilizacją uznającą osobowy charakter człowieka, stanowi szansę na uniknięcie błędu antropologicznego, który stoi u podstaw współczesnej „antykultury”.

Trafną diagnozę dzisiejszej sztuki zagrożonej „antykulturą” dał św. Jan Paweł II, stwierdzając: „Piękno wydaje się być kategorią wypieraną ze sztuki na rzecz ukazywania człowieka w jego negatywności, w jego sprzecznościach, w jego zablakaniu bez wyjścia, w braku jakiegokolwiek sensu. (...) Czy zwierciadło negatywności, którym posługuje się współczesna sztuka, nie staje się celem samym w sobie? Czy nie prowadzi do zasmakowania w złu, do

²² J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana: wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 150-151.

²³ Por. J. Bramorski, *Muzyka jako objawienie piękna i nadziei w świetle przesłania Benedykta XVI do artystów*, w: *Musica sacra* 6, red. J. Bramorski, Gdańsk 2010, s. 50-52; S. Rodziński, *O laicyzacji sztuki sakralnej*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 182-185.

radości zniszczenia i upadku? Czy nie prowadzi do cynizmu i znieważania człowieka?”²⁴.

Te ważne pytania zadane przez świętego papieża stają się niezwykle aktualne w obliczu współczesnego, naznaczonego sekularyzmem kulturowego kontekstu sztuki. Coraz bardziej agresywna staje się „krucjata ateistów” wymierzona przeciwko chrześcijaństwu. W imię rzekomej wolności wyrazu artystycznego mamy do czynienia z rażącymi „pseudo-dziełami”, których celem jest obrażanie uczuć wierzących w Chrystusa, a zwłaszcza poniżanie katolików. Przykładem tego jest usiłowanie wystawienia plugawego spektaklu autorstwa Rodriga Garcii pt. *Golgota Picnic*. Za wszelką cenę próbowano nadać temu bezceństwu wymiar artystyczny podczas festiwalu Malta w Poznaniu w czerwcu 2014 roku. Wskutek protestu środowisk katolickich zrezygnowano z pokazu, ale w zamian ostentacyjnie zorganizowano czytanie i filmowe pokazy tej „pseudo-sztuki” w wielu miastach Polski. Chociaż środowiska promujące *Golgota Picnic* chętnie odwołują się do „wolności artystycznej”, nie przeszkodziło to w zwolnieniu z pracy aktora, który odniósł się do wspomnianego spektaklu krytycznie i odmówił wzięcia w nim udziału. Symptomatycznie ukazuje to, że wolność, która nie jest oparta na prawdzie, ma charakter jednostronny i traktowana instrumentalnie przemienia się w „jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”²⁵.

Wspomniana sytuacja świadczy o tym, że gdy sztuka staje się nośnikiem pseudowartości, pogardy dla świętości i prymitywnego relatywizmu, przemienia się tym samym w antysztukę. Niezwykle aktualne są w tych okolicznościach słowa św. Jana Pawła II, który, odnosząc się do duchowego zmagania na „nowożytnych areopagach”, stwierdził: „Wciąż na nowo Kościół podejmuje zmaganie się z duchem tego świata, co nie jest niczym innym jak zmaganiem się o duszę tego świata. Jeśli bowiem z jednej strony jest w nim obecna Ewangelia i ewangelizacja, to z drugiej strony jest w nim także obecna potężna antyewangelizacja, która ma też swoje środki i swoje programy i z całą determinacją przeciwstawia się Ewangelii i ewangelizacji”²⁶.

W obliczu tych wyzwań należy zadać pytanie o fundament, na którym budowana jest dzisiaj kultura i poprzez „ponowne wewnętrzne pojednanie z religią otrzymać od niej życiodajne soki”²⁷. Wobec przemian cywilizacyjnych szczególnie ważne jest przypomnienie o ścisłej relacji pomiędzy chrześcijańskim *sacrum* a kulturą. Ma to żywotne wręcz znaczenie, gdyż jak podkreśla

²⁴ Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, S. Wyłęzek, T. Gorzkula, Rzym 1986, s. 103.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 46.

²⁶ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 96; por. W. Kulbat, *Między sacrum a profanum. Antyewangelizacja czyli pogwałcenie demokracji*, w: *Wolność w prawdzie*, red. S. Skobel, Łódź 1997, s. 85-94.

²⁷ J. Ratzinger, *Nowa Pieśń*, s. 153.

Christopher Dawson: „Musi nastąpić powrót do jedności – duchowe scalenie kultury – jeżeli ludzkość ma ocaleć”²⁸.

3. SZTUKA SAKRALNA POMIĘDZY SEKULARYZACJĄ A DESEKULARYZACJĄ

Obecnie socjologowie zauważają tendencję „powrotu do duchowości” i formułują tezę o postsekularnym społeczeństwie lub o schyłku sekularyzacji w epoce postmodernistycznej. Zdaniem Janusza Mariańskiego, najnowsze badania socjologiczne nie potwierdzają hipotezy o postępującej kulturowej marginalizacji religii we współczesnym świecie. Chociaż religijność w ponowoczesnych społeczeństwach zmienia swoje kształty i funkcje, ale nie zanika²⁹. Peter Berger mówi o porażce tych, którzy głosili nieunikniony wzrost tendencji sekularyzacyjnych³⁰. Proces sekularyzacji jawi się jako ograniczony i chociaż wyraźnie osłabia religijność instytucjonalną (związaną z Kościołem), rodzi procesy przeciwstawne, objawiające się w odrodzeniu religijnej innowacyjności. W nowoczesnych społeczeństwach obserwuje się dzisiaj zjawisko rozproszenia pierwiastka religijnego, określane jako „niewidzialna religijność o odniesieniach osobowych”³¹. Współczesna „kultura, która uświadomiła sobie granice *profanum*, podejmuje w pewnym momencie wysiłek dotarcia do *sacrum*”³². Nurt desekularyzacji sprawia, że następuje ponowne odkrycie religii, a jednocześnie dystansowanie się od jej wymiaru instytucjonalnego. Procesy te nie stanowią tylko fenomenu w skali mikro, ale zachodzą na płaszczyźnie makrostrukturalnej³³.

W warunkach sekularyzacji coraz bardziej widoczna jest zatem desekularyzacja w sensie rozwijania się autonomicznej religijności. Jednak desekularyzacja nie zawsze oznacza powrót do religijnego obrazu świata, ale raczej do bliżej

²⁸ Ch. Dawson, *Religia i kultura*, tłum. J. Zielińska, Warszawa 1958, s. 241.

²⁹ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja a nowe formy religijności*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1 (2009), s. 48.

³⁰ Por. P. L. Berger, *Sekularyzm w odwrócie*, „Res Publica Nowa” 12(1998) nr 1, s. 67-74; S. Nowosad, *Mniej czy więcej Pana Boga w dzisiejszym świecie?*, w: *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń*, J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 111-115.

³¹ Por. P. M. Zulehner, *Die Kirchen und die Religion in Europa*, „Entschluß” 50(1995) nr 1, s. 6-10.

³² D. Bell, *Sprzeczności kulturowe kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1994, s. 29.

³³ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja – desekularyzacja*, s. 115-126; S. Martelli, *Szkoły formacji katolicko-społecznej w nowym społeczeństwie*, „Społeczeństwo” 5(1995) nr 4, s. 777-798.

nieokreślonej „nowej duchowości”, która przybiera charakter nihilistyczny³⁴. Ekspresja twórcza nie wykracza wówczas poza samą siebie, ale prowadzi ku ekstazy samowoli mającej charakter artystycznej utopii. Niejednokrotnie wykorzystuje się wówczas motywy religijne, nadając im znaczenie nie tylko dalekie od sfery *sacrum*, ale nawet bluźniercze. W takiej sztuce Bóg albo wcale się nie pojawia, albo zostaje zrównany z doświadczeniem natury, losem lub bliżej nieokreślonym spirytualizmem w stylu New Age. Św. Jan Paweł II przestrzega, że jest to nic innego, jak „odradzanie się starych poglądów gnostyckich”, w których „w imię głębokiego poznania Boga ostatecznie odrzuca się Jego Słowo, zastępując je tym, co jest wymysłem samego człowieka”³⁵. Myśl tę rozwija Benedykt XVI, stwierdzając: „W takim kontekście kulturowym istnieje niebezpieczeństwo duchowej atrofii i pustki serca, które niekiedy przejawiają się w zastępczych formach przynależności religijnej i nieokreślonym spirytualizmie”³⁶.

Świadczy o tym fakt, że w ostatnich latach wzrosło zainteresowanie terminem *sacrum* w odniesieniu do sztuki. Słowo *sacrum* jest niejednokrotnie nadużywane i nadaje się mu wielorakie znaczenia, będące często zaprzeczeniem samej idei świętości. We współczesnej kulturze określenia *sacrum* używa się często jako synonimu tego, co religijne. Próbuje się nawet zastąpić tym słowem samo pojęcie Boga. Termin *sacrum* stał się rodzajem „worka”, do którego wrzuca się różne, niejednokrotnie sprzeczne ze sobą treści. Dotyczy to także sztuki sakralnej, będącej tym obszarem ludzkiej twórczości, w którym człowiek usiłuje ukazać rzeczywistość świata niewidzialnego poprzez znaki widzialne. André Malraux pisał, że „w sztukach sakralnych przedstawiać znaczy tłumaczyć na język innego świata”³⁷. Nie znaczy to wcale, aby zbyt łatwo przenosić do dziedziny sztuki zjawiska przynależne religii, i odwrotnie – absolutyzować doświadczenie piękna, nadając mu od razu cechy sakralne. Takie przydawanie „absolutowi sztuki” funkcji religijnych jest symptomem pewnego typu współczesnej duchowości, w której człowiek, odczuwając własną niewystarczalność i kruchość, pragnie przekroczyć realność swojego „tu i teraz”. Jednak istota świętości i piękna pozostaje odrębna. Błędem byłoby zatem utożsamianie „estetyczności” z „sakralnością”, gdyż prowadziłyby to do spłycenia obydwu dziedzin.

Dzięki swej mimetyczności sztuka pozwala dostrzec w otaczającej nas rzeczywistości wymiar symboliczny i uchwycić jej wieczne znaczenie. Doznania estetyczne są w stanie wyrwać człowieka z mechanizmów rządzących codziennym życiem i pozwalają przynajmniej przez chwilę dotknąć „innego” – sfery transcendentnej. Niektórzy myśliciele i artyści XX wieku (m.in. Paul Klee, Kazimierz Malewicz, Piet Mondrian) próbowali traktować sztukę jako odrębną od

³⁴ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja-deseekularyzacja*, s. 148-170.

³⁵ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg*, s. 80-81.

³⁶ Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą*, s. 35-36.

³⁷ A. Malraux, *Przemiana bogów. Nadprzyrodzone*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1985, s. 213.

religii, a nawet konkurencyjną względem niej formę manifestowania duchowości oraz odnajdywania i wyrażania *sacrum*³⁸. Religia nie jest jednak „rozpłynięciem się” w nieokreślonym *sacrum*, ale konkretną i personalną relacją, w której ludzkie „ja” staje wobec Boga. Uznanie osobowego Boga, otwarcie się na Niego, implikuje intensywne doświadczenie własnego „ja”, które dokonuje się w akcie wiary. Realizuje się to także w postawie twórczej, gdy artysta pragnie uczynić swoje dzieło miejscem teofanii, czyli spotkania z Bożą Obecnością, która objawia się poprzez piękno³⁹.

Innym współczesnym zagrożeniem sensu sztuki sakralnej są próby nadawania pojęciu *sacrum* charakteru neutralnej i bezwyznaniowej religijności. Twórca, lękając się konfesyjnego „zaszeregowania”, zamiast poszukiwać w sztuce odniesienia do osobowego Boga, woli odwoływać się do bliżej nieokreślonych (a przez to wygodnych) „znaków transcendencji”. Niejednokrotnie, aby ukazać swą „oryginalność” i wyrazić „twórczy bunt”, posuwa się nawet do celowego zniekształcania elementów sakralnych, dążąc do bluźnierczego „anty-*sacrum*”. Jedną z metod twórczych i cechą wielu działań artystycznych stała się profanacja *sacrum* i sakralizacja *profanum*.

Odnosząc się do zacierania różnicy pomiędzy *sacrum* a *profanum*, L. Kołakowski zauważa obecną w dzisiejszej kulturze skłonność do przypisywania sakralnego sensu wszystkiemu: „Zuniwersalizować *sacrum* to je unicestwić. Powiedzieć, że wszystko jest sakralne, to tyle, co powiedzieć, że nic nie jest sakralne, jako że obie te jakości – *sacrum* i *profanum* – zrozumiałe są tylko w przeciwstawieniu wzajemnym, i każdą z nich można uchwycić tylko w opozycji do drugiej”⁴⁰. Nawiązując do tego typu zagrożeń w obrębie muzyki kościelnej, św. Jan Paweł II przypomniał, że „nie wszystko, co znajduje się poza świątynią (*profanum*), jest jednakowo zdadne do tego, by przekroczyć jej próg. (...) Z drugiej zaś strony znaczenie kategorii «muzyka sakralna» uległo dzisiaj takiemu poszerzeniu, że obejmuje repertuar, który nie może stać się częścią kultu bez pogwałcenia ducha i norm liturgii”⁴¹.

W sztuce *sacrum* przejawia się w pięknie, dąży do objawienia swej obecności w postaci estetycznej, czego koniecznym warunkiem jest połączenie czterech czynników: wiary, powołania, natchnienia i łaski. To one poprzez pracę twórcy wpływają na jakość dzieła. Tworzenie to dar łaski, na którą artysta odpowiada pokorą. Wówczas *sacrum* może uobecnić się na przykład w samej substancji muzycznej. Najdobitniej ukazuje to chorał gregoriański, który w swych kon-

³⁸ Por. K. Cichoń, *Sacrum w sztuce*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 17, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, k. 833-840.

³⁹ Por. T. Boruta, *Dzieło sztuki kościelnej – między znakiem a symbolem*, „Znak” 43(1991) nr 12, s. 66-69.

⁴⁰ L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 144.

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *Mosso dal vivo desiderio*, „Ethos” 19(2006) nr 1-2, s. 15; P. A. Kwasniewski, *John Paul II on Sacred Music*, „Sacred Music” 133(2006) nr 2, s. 4-22.

strukcjach melodycznych zawiera rdzeń symboliki teologicznej⁴². W ten sposób, jak podkreśla św. Jan Paweł II, ten sięgający wczesnego średniowiecza śpiew „przenosi ludzkie dusze ze świata zmysłowego w rzeczywistość wieczną”⁴³. Gdy słuchamy np. gregoriańskiej *Missa de angelis*, dzieł Palestriny czy *Mszy h-moll* Jana Sebastiana Bacha trudno oprzeć się przekonaniu, że ich początkiem stała się nie tylko pobożność twórców, lecz także szczególne doświadczenie *sacrum*. W tych dziełach sztuki zdolni jesteśmy usłyszeć *sacrum*, które odnosi nas do religijnych przeżyć kompozytorów⁴⁴.

Osobiste doświadczenie religijne twórcy nie może być jednak pojmowane indywidualistycznie, w oderwaniu do zasad liturgii i *sensus Ecclesiae*. Nurt postmodernizmu stał się pretekstem do tego, aby sprowadzić sztukę do wyrazu indywidualistycznego, mającego siebie za punkt odniesienia, oraz badać wszelkie możliwe odejścia od kanonów tradycyjnych, dla których osiągnięcie piękna było gwarancją zaistniałej komunikacji między dziełem a jego odbiorcą⁴⁵.

Tendencja ta prowadzi niejednokrotnie do swoistej „idolatrii twórczej” (od gr. *eidolon* – obraz lub posąg, *latreia* – kult), polegającej na ubóstwieniu przez artystę swojego dzieła. Przestrzega przed tym Karol Wojtyła: „Bóg Ewangelii jest artyście potrzebny nie tylko jako źródło natchnień – twórczych, artystycznych. Ten Bóg Ewangelii jest o wiele bardziej jeszcze potrzebny artyście jako człowiekowi. Jest potrzebny każdemu z nas – ten Bóg, który jest Pięknem. I to Piękno, które jest Bogiem, jest potrzebne każdemu z nas, ażebyśmy nie zatrzymali się ostatecznie przy tym pięknie tylko, które sami tworzymy. Żeby nasze własne dzieła nie wyrosły dla nas do rzędu bożyszcz. Żebyśmy ich nie ubóstwili. To jest wielka pokusa, zdawać by się mogło wzniosła pokusa, pokusa artysty: ubóstwić swoje własne dzieła. W nich widzieć namiastkę Boga, bożyszcze. Wtedy mówi się, że sztuka przesłania mi Boga. Ubóstwiając swoje własne dzieła, (...) jakoś człowiek ubóstwie siebie. To jest wielka, tragiczna pokusa. Pokusa tym większa i tym tragiczniejsza, im mniej sobie człowiek, artysta, człowiek sztuki zdaje z niej sprawę – z tego, że ona jest i czym ona jest. Bo człowiek siebie nie może ubóstwić”⁴⁶.

Piękno sztuki to jeszcze nie *sacrum*, ale droga do niego. Dzieło tylko wtedy jest prawdziwe, gdy wskazuje na rzeczywistość większą od siebie, gdy ją odsłania i do niej prowadzi. To nie sztuka jest święta – ona jedynie pozwala nam

⁴² Por. P. Wiśniewski, *Duchowość chorału gregoriańskiego*, „Liturgia Sacra” 19(2013) nr 1, s. 103-118; W. Mahrt, *Gregorian Chant As A Paradigm Of Sacred Music*, „Sacred Music” 133(2006) nr 1, s. 5-14.

⁴³ Jan Paweł II, *List do artystów*, 7.

⁴⁴ Por. K. Kiwała, *Muzyka i świętość. Rekonesans*, „Ethos” 27(2014) nr 1, s. 195-213; J.A. Piquet, *L'orecchio pensante. Ascoltare il nome trinitario di Dio: dal Gregoriano a W.A. Mozart e Ch. Gounod*, w: P. Tomatis (red.), *La liturgia alla prova del sacro*, Roma 2013, s. 245-276.

⁴⁵ Por. P. Portoghesi, *Sztuka i nowa ewangelizacja*, OR 33(2012) nr 3, s. 46-48.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Ewangelia a sztuka*, Salwator Kraków-Rzym 2011, s. 33-34.

w krótkim przebyśku dostrzec i doświadczyć świętości. Poszukiwanie poprzez sztukę ostatecznego fundamentu rzeczywistości jest otwarciem się na to, co Nieznane i co pozwala się raczej „przeczuć” niż „poznać”. U kresu poznania jest Niepoznawalne, a u kresu rozumienia – Niezrozumiałe. To jest właśnie to, co już filozofowie starożytni nazywali Absolutem. Sztuka staje się otwarciem na głębię i tajemnicę istnienia, sposobem poznania, w którym do człowieka docierają przebyśki Nieogarnionego⁴⁷. Dlatego twórcy sztuki sakralnej nie mogą ograniczać się do postawy estetyzmu, kontemplując jedynie piękno samego dzieła. Prawdziwie wielka sztuka jest jak światło wskazujące drogę wzwyż. Sugestywnie wyraził to Zbigniew Herbert w słynnym *Przesłaniu Pana Cogito*: „Czuwaj – kiedy światło w górach daje znak – wstań i idź. (...) Bądź wierny idź”⁴⁸.

4. SZTUKA SAKRALNA W PERSPEKTYWIE NOWEJ EWANGELIZACJI

To Herbertowskie „światło w górach” symbolizuje cel, do którego powinna zmierzać sztuka sakralna. Nie istnieje ona bowiem sama dla siebie, ale jest nośnikiem wartości duchowych, które otwierają nas na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Żyjąc w coraz bardziej zsekularyzowanym świecie, człowiek nie przestaje doświadczać swej ograniczoności i przygodności. Dąży zatem do „przekroczenia” siebie i spotkania z transcendentnym wymiarem rzeczywistości. Choć procesy sekularyzacji przyniosły chrześcijaństwu sporo porażek, to jednocześnie mobilizują one do dyskusji o miejscu *sacrum* w życiu współczesnego człowieka i społeczeństwa. Uświadamiają one także zagrożenia wynikające zwłaszcza z sekularyzmu. Pobudza to Kościół do szukania nowych sposobów dotarcia do świata z przesłaniem Ewangelii, aby ludzie mogli się z nią spotkać i doświadczyć jej piękna⁴⁹.

Dla współczesnego, zanurzonego w zsekularyzowanym świecie człowieka, drogą do tego spotkania staje się sztuka sakralna, będąca szczególnie sugestywnym „językiem” przekazywania wiary. To przez nią człowiek zbliża się do Boga, odkrywa w Nim źródło życia, miłości, prawdy i piękna. Rola sztuki sakralnej nie ogranicza się jedynie do wymiaru estetycznego, ale jest przede wszystkim działalnością ewangelizacyjną⁵⁰.

⁴⁷ Por. K. Tarnowski, *Muzyka, filozofia, transcendencja*, „Znak” 43(1991) nr 12, s. 98-101.

⁴⁸ Z. Herbert, *Przesłanie Pana Cogito*, „Nowa Polska” 5(1998), s. 35.

⁴⁹ Por. J. Macała, *Indywidualizacja i fragmentaryzacja religii – przejaw sekularyzacji czy desekularyzacji*, w: *Tożsamość europejska – wielokulturowość – globalizacja*, red. J. Beksiniński, Włocławek 2007, s. 113-123.

⁵⁰ Por. M. Lieggi, C. Alfano, *Vangelo e bellezza: evangelizzare attraverso l'arte e la musica*, „L'Odegitria” 86(2010) nr 2, s. 255-263.

Używając określenia „sztuka sakralna”, warto wskazać na zawarte w pojęciu *sacrum* cztery elementy konstytutywne: transcendencja (*sacrum* nie należy do bytów ziemskich), rzeczywistość (*sacrum* nie jest fikcją czy abstrakcyjną ideą, ale rzeczywiście istnieje), świętość (*sacrum* odznacza się charakterem boskim) i osobowość (*sacrum* ma cechy osobowe, czyli świadomość i wolność oraz zdolność nawiązywania dialogowego kontaktu). W takiej perspektywie religijny akt ludzki posiada swój przedmiot (*sacrum*) i podmiot (człowiek) oraz występującą pomiędzy nimi relację osobową. Znamienne jest to, że wiara biblijna ujmuje *sacrum* w kategoriach osobowych. Chrześcijańskie doświadczenie *sacrum* znajduje swoje apogeum w wejściu Boga przez osobę Jezusa Chrystusa w ludzką historię i pozostanie w niej za pośrednictwem obecnego i działającego w Kościele Ducha Świętego. W immanencji sztuki człowiek odkrywa transcendencję zbawczej rzeczywistości Boga żywego i prawdziwego. Otwarta dzięki sztuce sakralnej *via pulchritudinis* pozwala „dotknąć” ludzkie serce pięknem i pociągnać je ku dobru, wyrażając w ten sposób tajemnicę spotkania Boga i człowieka⁵¹.

W 2006 roku Papieska Rada ds. Kultury podjęła refleksję nad *via pulchritudinis* jako skutecznym sposobem ewangelizacji we współczesnym świecie. Wychodząc od prostego doświadczenia piękna, sztuka sakralna wzbudza w człowieku uczucie podziwu, otwierając przed nim drogę do poszukiwania ostatecznego źródła piękna, jakim jest Bóg. Jednocześnie osoba ludzka zostaje pociągnięta ku dobru, którego „widzialnością” jest niejako piękno. *Pulchrum* łączy się ściśle z *bonum*, które stanowi jego metafizyczny warunek. Piękno nie może zostać zredukowane jedynie do rangi przyjemności zmysłowej, gdyż jego natura jest uniwersalna i jako *transcendentale*, czyli wartość najwyższa, prowadzi do odkrycia odwiecznej prawdy i pełni Bytu. Sztuka sakralna tylko wówczas odnajduje swój sens, gdy nie zatrzymuje się na estetycznym wymiarze piękna, ale odnosi się do transcendencji. W ten sposób umożliwia ona spotkanie świata ducha i materii⁵².

Piękno – jako droga chrześcijańskiego świadectwa wiary – stanowi „jedną z możliwych dróg, być może najbardziej pociągającą i fascynującą, aby zrozumieć Boga i dotrzeć do Niego”⁵³. Benedykt XVI podkreśla, że piękno prowadzi do spotkania Boga: „*Via pulchritudinis* – droga piękna – jest uprzywilejowaną i fascynującą drogą zbliżenia się do tajemnicy Boga. Czym jest piękno, które pisarze, poeci, muzycy, artyści rozważają i przekładają na swój język, jeśli nie od-

⁵¹ Por. T. Bratkowski, *Musica sacra w liturgii*, „Studia Loviciensia” 13(2010), s. 57-58; L.F. Lalaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków 2002, s. 57-64.

⁵² Por. Pontificio Consiglio della Cultura, *La via pulchritudinis, cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo*, II, 3; A.F. Dziuba, *Sztuka – spotkanie świata ducha i materii*, „Studia Loviciensia” 13(2010), s. 105-106.

⁵³ Benedykt XVI, *Bądźcie zwiastunami i świadkami nadziei* (21.11.2009), OR 31(2010) nr 2, s. 31.

biciem blasku Słowa wiecznego, które stało się ciałem?”⁵⁴. *Via pulchritudinis* łączy w sobie wymiar artystyczno-estetyczny z wymiarem teologicznym. Papież, odwołując się do myśli kard. Balthasara, zauważa, że droga piękna prowadzi do odkrycia „Wszystkiego we fragmencie, Nieskończonego w skończoności, Boga w dziejach ludzkich”⁵⁵.

Sztuka sakralna staje się „mistyczną bramą” wprowadzającą człowieka w świat Bożego piękna. W tym kontekście Benedykt XVI przytacza myśl Simone Weil (1909-1943): „We wszystkim, co budzi w nas czyste i autentyczne poczucie piękna, jest rzeczywiście obecny Bóg. Istnieje niemal coś w rodzaju wcielenia Boga w świecie, którego znakiem jest piękno. Piękno jest namacalnym dowodem tego, że wcielenie jest możliwe. Dlatego też wszelka pierwszorzędna sztuka jest ze swej istoty religijna”⁵⁶. W tej perspektywie refleksja teologiczna nad pięknem, czyli estetyka teologiczna, staje się niezbędnym elementem całościowego ujęcia rzeczywistości Objawienia. Teologia sztuki, a w niej teologia muzyki, stanowi dialog teologii z pięknem, które jest kluczem do tajemnicy Boga jako ostatecznego źródła prawdy i dobra⁵⁷.

Odpowiedzią Kościoła na współczesne procesy sekularyzacyjne jest program nowej ewangelizacji, w której istotną rolę pełni twórczość artystyczna. Dzieła sztuki przez właściwą sobie specyfikę, dają możliwość przybliżenia człowiekowi prawd chrześcijańskiej wiary. Pomimo przemian kulturowych sztuka, w swej najgłębszej istocie, zachowuje więź wewnętrznego pokrewieństwa ze światem wiary, stając się w każdym czasie swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego⁵⁸. Bardzo mocno akcentował to św. Jan Paweł II, dostrzegając pilną potrzebę przekazywania ewangelicznego orędzia na gruncie kultury⁵⁹.

Wśród wielu wspaniałych inspiracji, które przekazał nam papież Benedykt XVI, odnajdujemy wezwanie do odkrywania piękna wiary. Można nawet uznać, że temat ten stał się jednym z podstawowych paradygmatów w interpretowaniu wielkości jego pontyfikatu. Piękno wiary w Chrystusa stało się

⁵⁴ Benedykt XVI, *O znaczeniu piękna jako drogi spotkania Boga* (18.11.2009), „Wiadomości KAI” 48(2009), s. 23-24; por. B. Forte, *La „via pulchritudinis” un „ponte” tra fede e culture*, w: *La via della bellezza. Cammino di evangelizzazione e dialogo*, red. G. Mura, Città del Vaticano 2006, s. 65-69.

⁵⁵ Benedykt XVI, *Bądźcie zwiastunami*, s. 31; por. H.U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Milano 1972, s. 223-226.

⁵⁶ Cyt. za Benedykt XVI, *Bądźcie zwiastunami*, s. 31; por. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 141.

⁵⁷ Por. B. Forte, *La porta della Bellezza. Per un’ estetica teologica*, Brescia 2002; W. Kawecki, *Kościół i kultura*, s. 229-231.

⁵⁸ Por. S. Szupieńko, *Piękno i sztuka – ewangelizacja i Kościół*, „Anamnesis” 73(2013) nr 6, s. 114.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Powołanie do życia Papieskiej Rady do Spraw Kultury. List do Kardynała Sekretarza Stanu*, OR 3(1982) nr 5, s. 26-27.

przewodnim motywem obradującego w 2012 roku Synodu Biskupów, który poświęcony był nowej ewangelizacji. Jego uczestnicy wzywali do głoszenia Dobrej Nowiny za pośrednictwem *via pulchritudinis*. Nie tylko duszpasterze, ale także artyści, powinni troszczyć się o to, aby piękno wiary na nowo zajaśniało w liturgii świętej, której integralną częścią jest sztuka sakralna jako narzędzie nowej ewangelizacji⁶⁰.

Droga piękna jest jedną z najbardziej uprzywilejowanych dróg o charakterze ewangelizacyjnym, które zbliżają współczesnych ludzi do tajemnicy Boga. Piękno, które artyści przekładają na język swojej sztuki, jest odbłaskiem Słowa Przedwiecznego, które stało się ciałem. Sztuka sakralna jest dla nowej ewangelizacji niezwykle skutecznym narzędziem, gdyż wyraża ona pragnienie zbliżenia się człowieka do tajemnic wiary i uczynienia widzialnym tego, co niewidzialne⁶¹.

We współczesnym świecie, w którym ścierają się nurty sekularyzacyjne i desekularyzacyjne, coraz wyraźniej ujawnia się narastający głód duchowości. Współczesny człowiek jest spragniony Boga tym bardziej, im mniej zdaje sobie z tego sprawę. W obliczu kultury, która promuje taki styl życia „jakby Bóg nie istniał”, odpowiedź chrześcijan nie powinna polegać jedynie na postawie krytyki czy na popadaniu w zniechęcenie lub poczucie bezradności⁶². Przeciwnie, w czasach kryzysu kultury zadanie głoszenia Dobrej i Pięknej Nowiny o zbawieniu poprzez twórczość artystyczną jest tym bardziej aktualne.

Aby jednak sztuka mogła służyć ewangelizacji, trzeba ją oprzeć na autentycznie chrześcijańskim życiu duchowym. Chrześcijaństwo pragnie bowiem wyrazić w sztuce to piękno, które objawiło się w Chrystusie. W obliczu sekularyzacji sztuka sakralna jako narzędzie ewangelizacji może pomóc w dziele rechrystianizacji. Konieczne staje się przewyciężenie zamieszania spowodowanego w dzisiejszym Kościele nieumiejętnością odróżnienia sztuki sakralnej od sztuki świeckiej.

Warto sięgnąć do orzeczeń Soboru Watykańskiego II, który wypracował teologiczną teorię sztuki, poświęcając temu zagadnieniu siódmy rozdział soborowej konstytucji *Sacrosanctum Concilium*. Dzieła sztuki sakralnej zdefiniowano w tym dokumencie jako „znaki i symbole rzeczywistości nadziemskiej”⁶³. Sym-

⁶⁰ Por. *Ewangelia w świecie. Orędzie Synodu Biskupów do ludu Bożego*, 10, OR 33(2012) nr 12, s. 32-33; J. Mariański, *Sekularyzacja – desekularyzacja*, s. 222-229; J. Sullivan, *The Beauty of Holiness: Sacred Art and the New Evangelization*, Washington 2012, s. 9-14.

⁶¹ Por. Benedykt XVI, *Średniowieczne katedry romańskie i gotyckie*, OR 31(2010) nr 1, s. 53-55; J. R. Szewczyk, *Nowa ewangelizacja a kultura w świetle myśli Benedykta XVI. Powiązania i perspektywy*, „Roczniki Teologii Duchowości” 5(2013), s. 101-125.

⁶² Por. K. Belch, *Nowa ewangelizacja w kulturze postmodernistycznej*, „Studia Pastoralne” 7(2011), s. 341-347; M. Dziewiecki, *Ewangelizacja w kulturze ponowoczesnej i medialnej*, „Kultura-Media-Teologia” 1(2010), s. 58.

⁶³ SC, 122.

bol religijny jest święty przez uczestniczenie w *sacrum*. Otwiera w ten sposób człowieka na tajemnicę świętości. Sobór ukazuje sztukę kościelną jako rzeczywistość naznaczoną świętością i z tego względu posiadającą wielką wartość. W konstytucji soborowej dokonano ponadto rozróżnienia pomiędzy sztuką sakralną, czyli kościelną, a sztuką religijną, która jest pojęciem szerszym i obejmuje wszelką działalność twórczą inspirowaną religią. Natomiast sztuka sakralna związana jest z publicznym kultem Kościoła i winna mieć względem liturgii charakter służebny. Sztuka ta wzbogaca duchowo wiernych, oddziałując na ich wolę; ponadto ma charakter formacyjny i kerygmatyczny, otwierając ludzki rozum na Bożą prawdę i przyczyniając się do jej przekazywania⁶⁴.

Nowa ewangelizacja potrzebuje sztuki, ale takiej sztuki, która potrafi odróżnić piękno prawdziwe od piękna złudnego. Podejmując refleksję nad tym zagadnieniem, Benedykt XVI zauważa: „Zbyt często jednak piękno, które bywa reklamowane, jest złudne i kłamliwe, powierzchowne, zaślepiające i odurzające, i zamiast skłaniać ludzi do przekraczania siebie, wskazywać im horyzonty prawdziwej wolności, pociągając ku temu, co w górze, więzi ich w samych sobie i jeszcze bardziej zniewala, pozbawia nadziei i radości. Jest to piękno fascynujące, lecz obłudne, które rozbudza żądzę, pragnienie władzy, posiadania, dominacji nad drugim (...) popada w obsceniczność, transgresję bądź bezcelową prowokację. Natomiast prawdziwe piękno rodzi w ludzkim sercu tęsknotę, głębokie pragnienie poznania, kochania, zbliżenia się do Drugiego, do tego, co je przerasta”⁶⁵. Pilnym zadaniem artystów, teologów i duszpasterzy staje się w związku z tym odróżnienie „autentycznego piękna”, które nas pociąga ku temu, co w górze, od „piękna złudnego”, które nas zniewala. Pierwsze ma istotne znaczenie w programie nowej ewangelizacji, drugie jest jego przeciwieństwem, gdyż sprzyja umacnianiu się sekularyzacji, nihilizmu i usuwania pierwiastka nadprzyrodzonego z życia społecznego.

Sztuka sakralna będąca nośnikiem „autentycznego piękna” stawia swoim twórcom wysokie wymagania. Niestety artyści zbyt często przejmują obecnie wzorce kultury popularnej. Przykładem tego są melodie rozbrzmiewające w kościołach, których estetyka bliższa jest niekiedy dyskotece niż świątyni⁶⁶. Sekularyzacja sztuki sakralnej powoduje banalizację *sacrum*. Przyczyną tego jest mylne przekonanie niektórych twórców i duszpasterzy, że kryterium sztuki jako narzędzia ewangelizacji powinno być dostosowanie jej do przeciętnych gustów. W ten sposób język popkultury przenika do twórczości religijnej. Zwłaszcza przenoszenie „produktów kultury masowej” do liturgii winno budzić zdecydowany sprzeciw. Są one bowiem nie tylko niezgodne z autentycznym duchem

⁶⁴ Por. J. Bramorski, *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Gdańsk 2012, s. 370-371.

⁶⁵ Benedykt XVI, *Bądźcie zwiastunami*, s. 31.

⁶⁶ Por. K. Waloszek, *Drogi i bezdroża muzyki kościelnej w Polsce po Soborze Watykańskim II*, „Liturgia Sacra” 19(2013) nr 2, s. 397-405.

liturgii, ale niejednokrotnie desakralizują miejsce jej sprawowania i nie służą duchowemu dobru wiernych⁶⁷.

Sztuka sakralna należy do obszaru sztuki wysokiej. Jeśli ma ona stać się skutecznym narzędziem ewangelizacji nie należy ograniczać jej tylko do wąskiego kręgu koneserów, ale uczynić zrozumiałą dla ogółu współczesnych odbiorców. Czy jednak jest w ogóle możliwa taka sztuka, która odznacza się wysokim poziomem, a jednocześnie przemawia do wielu? Odpowiadając na to pytanie, Witold Gombrowicz trafnie zauważył, że „cud kultury chrześcijańskiej polega na tym, że jest ona wielka dla wielu”⁶⁸. Dzięki temu *via pulchritudinis* obecna w sztuce sakralnej, może stać się współczesnym „areopagiem” głoszenia Chrystusowej Dobrej Nowiny.

Podsumowaniem powyższych refleksji może być przesłanie, jakie zawarł papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium*: „Dobrze by było, aby wszelka katecheza zwracała szczególną uwagę na «drogę piękną» (*via pulchritudinis*). Głoszenie Chrystusa oznacza ukazywanie, że wierzyć w Niego i iść za Nim jest nie tylko rzeczą prawdziwą i sprawiedliwą, ale także piękną, zdolną nappełnić życie nowym blaskiem i głęboką radością, nawet pośród trudnych doświadczeń. W tej perspektywie wszystkie formy autentycznego piękna mogą być uznane za drogę prowadzącą do spotkania z Panem Jezusem. Nie chodzi o szerzenie relatywizmu estetycznego, który może zaciemnić nierozdzielny związek między prawdą, dobrem i pięknem, ale o przywrócenie szacunku dla piękna, by móc dotrzeć do ludzkiego serca i by w nim zajaśniała prawda oraz dobroć Zmartwychwstałego. Jeśli, jak twierdzi św. Augustyn, kochamy tylko to, co jest piękne, Syn, który stał się człowiekiem, objawieniem nieskończonego piękna, jest w najwyższym stopniu godny miłości i pociąga nas ku sobie więzią miłości. Tak więc trzeba, aby formacja w *via pulchritudinis* została włączona w przekazywanie wiary. Należy sobie życzyć, aby każdy Kościół partykularny promował posługiwanie się sztuką w swoim dziele ewangelizacyjnym, nawiązując do bogactwa przeszłości, ale także do szerokiej gamy jej licznych aktualnych form w celu przekazywania wiary w nowym «języku przypowieści»”⁶⁹.

Sacred Art in the Face of Secularization Challenges

Summary

Secular processes are one of the reasons of the contemporary cultural crisis. They influence many aspects of individual and social life which is reflected in the sphere of

⁶⁷ Por. A. Zając, *Inkulturacja w obszarze muzyki liturgicznej wobec wyzwań współczesnej muzycznej pop-kultury*, w: *Musicam Sacram Promovere*, red. R. Tyrała, Kraków 2004, s. 65-78.

⁶⁸ Cyt. za: M. Dobrzyński, P. Radzyński, *Sacrum profokowane*, s. 196.

⁶⁹ EG, 167.

art. Artistic activity is not only a picture of human existence, but also an expression of longing and desire for what exceeds wordliness. Great masterpieces, in spite of being created many centuries ago, confirm this, as they do not stop to delight us because their creators were inspired by the beauty of Christian faith. The contemporary departure from God takes different forms – from secularization which radically denies the supernatural reality to desecularization with its “new spirituality”, being quite often an indefinite spiritualism in the New Age style. In this perspective, sacred art, instead of surrendering to the secularization pressure, should find its new identity as an important element of the new evangelization. Art as *via pulchritudinis* is to continue to fulfill its evangelizing mission for modern man who so often loses his way to God. It will then become for us a meaning full of hope which human life receives from the mystery of Christ’s redeeming love.

Die Kunst angesichts der Herausforderung der Säkularisierung

Zusammenfassung

Eine der Ursache der heutigen Kulturkrise sind Säkularisierungsprozesse. Sie beeinflussen viele von jenen Aspekten des individuellen und gesellschaftlichen Lebens, die ihren Wiederhall in der Kunst finden. Die künstlerische Tätigkeit ist nicht nur das Abbild der menschlichen Existenz, sondern sie spiegelt auch die Sehnsucht und Suche nach dem wider, das die diesseitige Existenz übersteigt. Dies wird an großen Meisterwerken sichtbar, welche – obwohl sie vor Jahrhunderten entstanden sind – immer noch beeindruckend, weil ihre Schöpfer die Inspiration aus der Schönheit des christlichen Glaubens geschöpft hatten. Das gegenwärtige Weggehen von Gott nimmt verschiedene Formen an: von einem Säkularismus, der die übernatürliche Wirklichkeit radikal in Frage stellt, bis hin zur Desakralisierung mit ihrer “neuen Spiritualität”, die nicht selten zu einem unbestimmten New-Age-artigen Spiritualismus verkümmert. In dieser Perspektive muss die sakrale Kunst, statt dem Laizisierungsdruck nachzugeben, ihre Identität als ein wichtiges Element der Neuevangelisierung wiederfinden. Gegenüber dem heutigen Menschen, der nicht selten den Weg zu Gott verloren hat, wird die Kunst als *via pulchritudinis* eine Evangelisierungsmission spielen können, indem sie den hoffnungsvollen Sinn darstellt, der unserem Leben das Geheimnis der erlösenden Liebe Christi verleiht.

Słowa kluczowe: sztuka sakralna, sekularyzacja, nowa ewangelizacja, *via pulchritudinis*.

Keywords: sacred art, secularization, new evangelization, *via pulchritudinis* (the way of beauty).

Schlüsselworte: sakrale Kunst, Säkularisierung, Neuevangelisierung, *via pulchritudinis*.