

Grzegorz Dziewulski

Wyzwania postmodernizmu wobec Kościoła i teologii fundamentalnej

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 8, 27-58

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Grzegorz Dziewulski

Wyzwania postmodernizmu wobec Kościoła i teologii fundamentalnej

Wstęp

Fenomen ponowoczesności nie stanowi jednorodnej postawy i nurtu, obejmuje bowiem procesy, fenomeny i stanowiska wzajemnie się wykluczające, a funkcjonujące zarówno w teoretycznej sferze filozofii, jak i na płaszczyźnie praktyki społeczno-kulturowej, występuje w postaci umiarkowanie pluralistycznej i skrajnie antytetycznej (irracjonalnej), w formie radykalnej (nietzscheańskiej) i umiarkowanej (systematycznej). Zjawisko to wyrosło z radykalizacji tendencji kulturowych nowoczesności, takich jak wielość i różnicowanie, i jest nie tylko filozoficznym nurtem, ale także, i chyba nie mniej, życiowym nastawieniem. Jego tożsamość można określić, wskazując kluczowe paradygmaty, jak odrzucenie wielkich narracji o wyzwoleniu ludzkości, teleologii ducha i hermeneutyce sensu (J.-F. Lyotard); heterogenność, pluralność i różnicowanie (G. Deleuze, F. Guattari); radykalizacja pluralności, doświadczenie wielości form wiedzy i życia, opcja antytotalitarna, konwergencja zjawisk z różnych sfer rzeczywistości, transcendowanie nowoczesności, pozyskiwanie obszarów wolności (W. Welsch)¹.

¹ S. Wendel, *Postmoderne*, w: *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, A. Franz, W. Baum, K. Kreutzer (Hrsg.), Freiburg in Breisgau 2007², s. 310–320; I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 118–119; G. Dziewulski, *Chrześcijaństwo i jego wiarygodność w kontekście postmodernizmu*, w: *W mocy Ducha: księga jubileuszowa w 25. rocznicę konsekracji biskupiej arcybiskupa Władysława Ziółka metropolity łódzkiego*, Łódź 2005, s. 388–394; H. Kireś, *Postmodernizm*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/postmodernizm.pdf> [dostęp: 10.01.2013].

Omówienie tytułowego zagadnienia poprzedzi odniesienie się do kwestii możliwości spotkania teologii katolickiej z ponowoczesnością jako dwóch nie tylko różnych, ale w wielu kwestiach wprost wykluczających się opcji. Następnie przedstawione zostaną wyróżnione ujęcia teologii bądź kluczowe kategorie, które wydają się nieść adekwatność mówienia teologii o wierze w kontekście ponowoczesności, z uwzględnieniem konkretnych różnic i przeciwieństw między nimi. W ostatniej części zostanie podjęta tematyka antropologiczna, będąca istotnym przedmiotem sporu teologii katolickiej z ponowoczesnością.

1. Kwestia możliwości spotkania teologii katolickiej z ponowoczesnością

W nauczaniu Soboru Watykańskiego II obecna jest ważna wskazówka i zachęta kierowana do teologów i do świeckich, aby odróżniali depozyt wiary od sposobów jego wyrazu zachowującego sens i znaczenie tych prawd, i dlatego w duchu otwartości poznawali współczesną kulturę dla lepszego jej zrozumienia, i w konsekwencji adekwatniejszego wypowiedzenia prawdy objawionej (KDK, 62). Takie odniesienie się do ponowoczesności pozwalałoby mówić o nowych aspektach źródłowej topiki teologicznej w postaci nienatchnionych miejsc poznania teologicznego (*locus theologicus*), zawierających poznawalne treści Objawienia bądź ułatwiające dostęp do świadectwa wiary, np. w postaci takich znaków czasu jak pluralność czy metaforyczność języka. Teologia staje więc przed kwestią możliwości spotkania myśli chrześcijańskiej, jako „rozumu mocnego” (*intellectus fidei*) z myślą ponowoczesną tj. wątpięcym w siebie „rozumem słabym”².

² I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 229–230. Należy nadmienić, że postulowana i rozwijana przez ponowoczesność pluralność racjonalności nie zamyka się w wielości heterogenicznych typów. W. Welsch wysunął postulat wypracowania nowej koncepcji rozumu, tzw. rozumu transwersalnego (po-racjonalnego, sytuującego się w poprzek dotychczasowej tradycji myślenia), który byłby wolny od aroganckiej omnipotencji i totalitarnych roszczeń, zdolny ogarniać nowe fragmenty rzeczywistości bez ich klasyfikowania, otwarty na estetyzującą drogę poznania, kładący przejścia między różnymi typami racjonalności, jak np. naukowa, estetyczna, techniczna, religijna. Idea takiego rozumu mogłaby być pomocna

Chociaż nie sposób odmawiać teologom katolickim dobrej woli i gotowości do dialogu, nie można jednak nie dostrzegać poważnych powodów do sceptycyzmu wobec możliwości prowadzenia takiego teologicznego dyskursu. Takimi powodami byłoby dość dowolne posługiwanie się przez postmodernistycznych myślicieli pojęciami *prawdy*, *różnicy* i *heterogenności*, *podmiotowości* czy *dyskursu*. Inną racją jest rezygnowanie z prawdy w imię zachowania *radikalnej nieobecności transcendencji Absolutu* (J. Hoff), chociaż wynika ono z pozytywnego zamiaru jego ochrony przed zamykaniem go w granicach pojęć³. Przeszkodę o charakterze antropologicznym stanowi niweczenie więzi osobowych i wspólnotowych, będące pochodną wprowadzania absolutnych różnic i heterogenności, oraz takie posługiwanie się pojęciem osoby, które pozbawia jednostki znaczenia ich personalności. Od strony teologicznej należy wskazać na posługiwanie się intelektualistycznym, a więc anachronicznym, modelem Objawienia, określającym człowieka biernym jedynie recipientem „objawionych treści” oraz zakwestionowanie przez J.-F. Lyotarda rzeczywistości Wcielenia, pochodzące z myślenia kategoriami nieobecności. Nie można też nie wspomnieć o odcinaniu się zwolenników projektu ponowoczesności od metodologicznej zasady artykulacji przyjmowanych (*a priori*) założeń i stosowania się do nich⁴.

w szukaniu porozumienia między różnymi dyskursami i sporami, zwłaszcza ze względu na jego komprehensywność (tamże, s. 118, 320–322).

- ³ Ponowoczesne pojmowanie prawdy jest obce tradycyjnemu pojęciu prawdy logicznej i prawdy bytu (metafizycznej). Prawda może bowiem oznaczać stopień porozumienia społecznego między uczestnikami tej samej tradycji będącej grami językowymi (F. Saussure), może być niedościgła i niepojmowalna, a jeśli dostępna, to na sposób „dotyku” (J. Derrida), jest uchwytana jedynie w granicach kontekstu i z wykluczeniem totalitarnych roszczeń uniwersalizmu (J. Baudrillard), jako prawda miłości i dobra może być wezwaniem do działania (G. Vattimo). Takie przekonania oznaczają odejście od rozumności osoby, jej *intelligibilitas entis* – J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 227–235. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, 2011, nr 71; L. Boeve, *Uniwersalność prawdy religijnej w kontekście postmodernizmu*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2005, s. 159–172; Ch. Böttinger, *Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchnerfahrungen*, Freiburg in Breisgau 2011, s. 134–140.
- ⁴ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 352, 407. W tym miejscu warto wyartykułować niektóre słabe strony ponowoczesności, jak niezdolność do zabezpieczenia pluralności przed atomizacją w sferze społecznej (strukturalna konieczność indywidualizacji) czy wymknięcia się spod kontroli, pozbawianie społeczności poczucia bezpieczeństwa, stabilizacji,

Istnieją jednak także znaczące okoliczności i racje przemawiające za realną możliwością takiego spotkania. Z perspektywy teoretycznej stanowi je uniwersalizm chrześcijaństwa, któremu – mimo wyłonienia się z partykularnie nastawionego judaizmu – nie raz, nie dwa razy udało się owocnie spotkać ze światami innych kultur i w ich języku wyrazić swoje orędzie. Tak było najpierw z recepcją żywej w Cesarstwie Rzymskim myśli platońskiej, która zaowocowała rozwiniętą teologią, przede wszystkim w postaci chrystologii, skryształizowanej w dogmacie chalcedońskim, tak też było z myślą Arystotelesa przyswojoną w okresie Wielkiej Scholastyki przez św. Tomasza z Akwinu. Podobne spotkanie, na sposób inkulturacji, miało miejsce, kiedy chrześcijaństwo przenikało i korzeniło się w kolejnych ewangelizowanych narodach i regionach, jak np. Germanowie i Frankowie (VI w.) czy Ameryka (XVI w.) i Chiny (XIV i XVI w.).⁵

Jeśli zatem ma mieć miejsce realne spotkanie teologii katolickiej z projektem ponowoczesności, to teologia – nie przestając być racjonalną refleksją i logiczną systematyzacją prawd objawionych (*intellectus fidei*) – powinna w nim występować jako owoc żywej wiary i do takiego też doświadczenia wieść – wszak rozum i wiara to nie dwie symetryczne, stojące naprzeciw siebie wielkości, ale dwa metodologicznie autonomiczne narzędzia poznania, które w ostatecznym rezultacie się nie wykluczają, lecz harmonizują. Z drugiej strony, sama teologia nie może przyzwalać na redukcję prawd nadprzyrodzonych w postaci ich absolutnej racjonalizacji czy popadać w jakieś erudycyjne kompilacje wypowiedzi biblijnych, patrystycznych, wielkich scholastyków czy nowożytnych teologów. Tożsamość teologii zatem implikuje wierność objawieniu chrześcijańskiemu oraz współnocie Kościoła, ale domaga się też uwzględniania (nie tylko krytyki czy ignorowania) danych kultur i dziejów, w których żyje i działa jej aktualny i potencjalny adresat. Oznacza to więc konieczność liczenia

oparcia danego ze strony sprawdzonej tradycji, generowanie doświadczenia niepewności czy nierealnych do spełnienia ambicji, doświadczenie większego wyzwolenia jest, i może być, udziałem nielicznych grup.

⁵ A. Perzyński, *Stare bukłaki i nowe wino*, „*Intellectus fidei*” w *ponowoczesnym świecie*, SSHT 45:2012, s. 44; FeR, 70–71. Inne, okoliczności, choć w szerszym sensie, sprzyjające spotkaniu tych dwóch pozycji, można widzieć w nauczaniu św. Justyna o „ziarnach Słowa”, Klemensa Aleksandryjskiego o „odblaskach Prawdy” i Ireneusza o *Logosie* zjednoczonym z ludźmi (FeR, 38; ChR, 41–45).

się z kulturą ponowoczesną, czyli odniesienia się do jej toposów sprzeciwu wobec rozumu i metafizyki, rozmywania kategorii osoby i prawdy, kontekstacji i poniechania idei jedności i uniwersalności, preferowania pluralności i odmienności czy kresu wielkich narracji o postępie, rozumności i emancypacji. To wezwanie do kulturowej harmonizacji dotyczy nie tylko sfery hermeneutycznej, ale i pastoralnej – wszak chodzi o zrozumiały i owocny sposób wyrażania i przeżywania wiary przez ludzi żyjących w takim kontekście kulturowym⁶.

Praktycznie uwzględnianie przez teologa kulturowych paradygmatów swojej epoki oznacza stałe badania i weryfikację pojmowania teologicznej racjonalności, tj. jej specyfiki tak w zawartości i celu, jak i w sposobie wyjaśniania i przekazu Objawienia, a także nośności i ograniczeń tradycji. Oznacza ono również konieczność liczenia się z regułami metodologii, przypominającymi m.in. o immanentnych ograniczeniach używanych przez niego pojęć, sformułowań i wysuwanych twierdzeń, które stanowią przeciwieństwo obiektywizację jego własnego, jednostkowego doświadczenia wiary, są więc wypowiedziami ludzkimi, a nie nieomylnymi formułami boskimi i jako takie podlegają weryfikacji (KKK, 43). O ile bowiem samo słowo Boże, jako natchnione, bez błędu przekazuje zbawczą prawdę (KO, 11), to jednak ta prawda wypowiedzana jest i dociera do człowieka za pośrednictwem historycznych i czasowych (a nie ponadczasowych) wyrażen i sformułowań, w możliwie adekwatnej i optymalnej postaci. Badawcza zatem aktywność teologa winna być prowadzona ze świadomością immanentnych granic języka, metody, wypracowywanych stwierdzeń i koncepcji oraz ze świadomością właściwego rozwoju tylko wewnątrz wiary, znajdując swoje zwieńczenie w akcie adoracji i kontemplacji⁷.

⁶ A. Perzyński, *Stare buklaki i nowe wino. „Intellectus fidei” w ponowoczesnym świecie*, s. 44, 48–49. Warto w tym miejscu przypomnieć, że wypracowanie przez chrześcijaństwo własnego modelu teologii, w którym istotną rolę odgrywa czynnik racjonalny (*intellectus fidei, fides querens intellectum*), zachowuje swoją aktualność także w sytuacji ponowoczesności, gdyż teologia – nie przestając być krytycznym namysłem nad Objawieniem i wiarą – przypomina o znaczeniu i potrzebie racjonalnej argumentacji oraz możliwości i potrzebie odróżniania prawdy od ezoterycznej wiedzy czy irracjonalnych przekonań (weryfikacji prawdziwości).

⁷ A. Perzyński, *Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej*, „Seminare” 21:2005, s. 126–128; por. KKK, 40, 42.

Z perspektywy pryncypiów wiary reakcja teologii na wyzwania postmodernizmu powinna wyrastać i rozwijać się w dwóch kluczowych perspektywach, jakimi są dogmat trynitarne i chrystologiczny. Adekwatną odpowiedzią na ponowoczesne paradygmaty odmienności, inności, pluralizmu oraz sceptycyzmu wobec *ratio* może być zwrócenie się ku misterium Boga Trójosobowego, tj. w stronę ontologii trynitarnej, jednak bez porzucania ontologii bytu. Długie wieki teologicznej tradycji preferowania obrazu Boga ukształtowanego na scholastycznym traktacie *De Deo Uno*, zdominowanym ontologicznym monizmem i filozofią grecką, skoncentrowanym na monoteizmie i transcendencji Boga, na Jego przyczynowości sprawczej i celowej, dokonywało się kosztem prawdy trynitarnej i przysłoniło misterium żywego Boga w trzech Osobach. Zwrócenie się zatem ku takiemu Bogu, jakim się On objawia na kartach Pisma Świętego, a więc ku wspólnocie trzech Osób, powołującej człowieka do udziału w Jej Bożym życiu (KO, 2), pogłębione nauczaniem św. Pawła o Bogu, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28), otwiera przestrzeń potencjalnego spotkania tych dwóch rozbieżnych pozycji – teologii i ponowoczesności. Dodatkowym atutem powyższego klucza teologicznego jest wprowadzanie wyjątkowego statusu człowieka jako stworzenia – stworzenia, które jest odwzorowaniem tej boskiej wspólnoty osób i którego przeznaczenie (przyszłość) przewyższa najśmielsze oczekiwania i możliwości*.

Drugą sferą spotkania tych dwóch nurtów jest osoba Jezusa Chrystusa jako *universale concretum*. Wcielenie, czyli historyczne wejście Logosu w dzieje, stanowi fundamentalne wydarzenie wiary chrześcijańskiej, które nadaje uniwersalne znaczenie dziejom i które stanowi immanentny sprzeciw wobec ponowoczesnego kwestionowania więzi prawdy z historią i traktowania dziejów jako wielości pojedynczych historii (G. Vattimo). Wydarzenie to, „uświatawiając” i „uhistoryczniając” zbawienie, wnosi w historię

⁸ A. Perzyński, *Stare bukłaki i nowe wino. „Intellectus fidei” w ponowoczesnym świecie*, s. 50–51. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny* (1972) podaje wskazówki do rozpoznania autentycznego pluralizmu, np. konieczność rozróżniania pomiędzy różnymi formami refleksji a normatywnymi faktami wiary (nr 7), możliwość uznania za prawowite innych niż uroczyście przyjęte dogmaty, co umożliwia kontekstualność doświadczenia wiary oraz proces jej tradycji i wyrażania w formułach dogmatycznych, co oznaczałoby dogmatycznych, a co oznaczałoby możliwość przyjęcia różnorodnych perspektyw (nr 10).

pełnię teologicznego charakteru oraz naznacza teleologicznie jej przyszłość. Taka perspektywa odsłania istotne zadanie teologii, która – obok eksplikacji i uzasadniania boskiej tożsamości Jezusa – powinna również głosić Go w pełni objawionej przez Niego Prawdy (por. J 1, 14–16) i równocześnie w uniwersalnym misterium odkupienia, w Jego szczególności jako odwiecznego Logosu, a równocześnie paradoksalności historycznego konkretnego Boga-człowieka (J 1, 1–14), w tożsamości Protonu leżącego u fundamentu stworzenia i Eschatonu jego spełnienia (Ap 21, 6; por. Kol 1, 17)⁹.

W świetle poczynionych wyżej uwag i spostrzeżeń zasadne jest przekonanie o możliwości spotkania i podjęcia konstruktywnego sporu i owocnego dla teologii dialogu z myślą postmodernistyczną.

2. Miejsca spotkania i dialogu (sporu) teologii katolickiej z ponowoczesnością

Nie ma wątpliwości, że ponowoczesność kwestionuje wiele tradycyjnie chrześcijańskich prawd, przekonań czy filozoficznego zaplecza. Ponieważ jednak istnieją pewne zbieżności teologii i ponowoczesności w postaci idei czy narzędzi i środków ich wyrazu, eksplikacji i komunikacji, intuicji czy postulatów, to mogą one stanowić sposobność bądź płaszczyznę spotkania. Przedstawione niżej propozycje należą do ważnych elementów teologii i odwołanie się do nich może być pomocne dla jej uprawiania i pastoralnej działalności Kościoła. Stopień i zakres tych zbieżności względnie ich adekwatność w stosunku do potencjalnych odbiorców nie są jednakowe,

⁹ A. Perzyński, *Stare bukłaki i nowe wino. „Intellectus fidei” w ponowoczesnym świecie*, s. 51–52; I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 167–169, 481–490. Wagę *universale concretum* podkreśla Jan Paweł II: „Wcielenie Syna Bożego pozwala nam zobaczyć rzeczywistość owej wielkiej syntezy, której umysł ludzki o własnych siłach nie mógłby sobie nawet wyobrazić: Wieczność wkracza w czas... Prawda zawarta w Objawieniu Chrystusa nie jest już zamknięta w ciasnych granicach terytorialnych i kulturowych, ale otwiera się na każdego człowieka” (FeR, 12) oraz „dzięki zastosowaniu hermeneutyki otwartej na wymiar metafizyczny można ukazać, w jaki sposób dokonuje się przejście od historycznych i zewnętrznych okoliczności, w których powstały dane teksty, do prawdy w nich wyrażonej, która wykracza poza te uwarunkowania. Swoim ograniczonym i historycznie ukształtowanym językiem człowiek potrafi wyrazić prawdy, które przekraczają ramy zjawiska językowego” (FeR, 95).

lecz w wystarczającym stopniu wspólne i ważne, aby potraktować je jako wskazówki dla teologii¹⁰.

2.1. Perspektywa trynitarno-eschatologiczna jako chrześcijańska perspektywa dziejów i sensu

Odnowa wymiaru eschatologicznego w teologii, która dokonała się w minionym wieku, wydobyla na światło dzienne jej teraźniejszy i egzystencjalny charakter. Zgodnie ze świadectwami biblijnymi, eschatologia oznacza spojrzenie na człowieka i dzieje oczami Boga – Boga, który dla swojego stworzenia pragnie spełnienia we wspólnocie ze sobą i w pełni Jego życia. Pojawienie się teologii historii przywróciło eschatologii właściwą perspektywę, a mianowicie Boga jako „ostateczną rzecz” człowieka, a Chrystusa jako Eschatona wieńczącego dzieje stworzenia. Dotychczasowy klucz do eschatologii, jaki stanowiła śmierć, został zastąpiony, a właściwie przywrócony trynitologii i chrystologii, co w nowy sposób postawiło problematykę antropologiczną i kwestię sensu człowieka.

Propozycję zwrotu ku eschatologii jako adekwatnej reakcji na ponowoczesność preferuje myśl H.U. von Balthasara, który (za A. von Speyr) koncentrując się na misterium trynitarnym, odsłania obraz Boga przekraczający tradycyjny wizerunek ukształtowany w ramach statycznej miłości. Balthasarowska wizja ukazuje obecność wspólnoty zróżnicowanych osób Boskich wraz z dramatycznym napięciem ich wzajemnego obdarowywania się i przyjmowania, wyzwalając jego krytyczny potencjał w stosunku do Lyotardowskiej i Derridańskiej idei *différance* (różnia, różNICa) jako absolutnego początku¹¹. Używana przez H.U. von Balthasara metoda podejmowanego z różnych perspektyw fenomenologicznego oglądu okazuje się zbieżna ze specyfiką ponowoczesnego poznania, rozpoczynanego od

¹⁰ S. Wendel, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, w: *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, K. Müller (Hrsg.), Regensburg 1998, s. 198–199.

¹¹ O pojęciu *różni* zob. J. Derrida, *Różnia (différance)*, <http://www.hamlet.edu.pl/kont/index.php?id=derridaj3>, [dostęp: 10.01.2013].

centrum rzeczy, następnie zmierzającego ku peryferiom, aby powrócić do początku. Ujawniające się w teologii H.U. von Balthasara korespondowanie hermeneutyki teologicznej z ponowoczesną obecne jest również w korelacji estetyzującej tendencji ponowoczesności z przyjętym przez niego pięknem jako kategorią ujęcia objawienia się Boga i drogą Jego doświadczenia. Zbieżność pojawia się także w okoliczności odejścia od schematu systematycznych traktatów teologii i antysystemowej tendencji ponowoczesności. Wspomniany wyżej ponowoczesny pierwiastek estetyczny, ujawniający się w postaci estetyzującego myślenia, sięgania do awangardy i eksperymentu, *performance*, inscenizacji i symulacji, ornamentyki i design (J.-F. Lyotard, W. Welsch, U. Eco, P. Sloterdijk) stanowi również nośną teologicznie kategorię hermeneutyčno-komunikacyjną¹².

Nieco inny charakter ma propozycja F. Grubera, teologa fundamentalnego z Linzu, przyjmującego eschatologię jako religijną perspektywę odczytania dziejów. Idea ta wyłoniła się w ramach pytania o możliwość mówienia o Bogu w ahistorycznej perspektywie ponowoczesności, przy podkreśleniu niezbywalności religii dla ponowoczesnej kultury. Jej punktem wyjścia jest krytyka tradycyjnej teologicznej wizji historii, która uformowana na bazie ontologii i hermeneutyki pozbawiona jest wrażliwości i zdolności uchwylenia aktualnych wydarzeń i zmian. W reakcji na tę niezdolność należy zwrócić się w stronę wspólnotowego doświadczenia cierpienia jako najmocniejszej formy krytyki tradycyjnych wzorców historycznych oraz w stronę teologicznych usiłowań zaradzenia temu cierpieniu. Odwołanie się bowiem do eschatologii otwiera przed cierpiącymi nadzieję na zamianę losu i na akt sprawiedliwości Boga, także w postaci Jego ostatecznej interwencji określającej sens wydarzeń. Wielość oraz dramatyzm doświadczanej niesprawiedliwości i przemocy mogą bowiem zostać ostatecznie przewyżczone tylko w apokaliptycznym czynie Boga, do którego należy także uniwersalne

¹² I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 126–127, 481–490; T. Spidlik, M.I. Rupnik, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, Kraków 2005, s. 414–418; S. Wendel, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, s. 207–209. Na temat piękna jako kategorii rewelatywnej zob. M. Pyc, *Objawienie Boga w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 195–208 [„*Studia Theologie Fundamentalis*”, t. 1].

pojednanie i dopełnienie dziejów świata. Ta usensawniająca losy człowieka eschatologiczna mowa o Bogu sięga po znaczącą dla ponowoczesności kategorię symbolu jako adekwatnego tradenta i wyraziciela sensu, czytelnego i nośnego również dla społeczności wyżej rozwiniętych¹³.

Powyższa perspektywa eschatologicznej jedności i pojednania, spełnienia się stworzenia i osiągnięcia pełni przez dzieje może stanowić przekonującą kontrpropozycją i istotną przeciwwagę dla Lyotardowskiego porzucenia – na rzecz dekonstrukcji, pluralności i heterogenności – idei całości i jedności, transparentności i komunikowalności, sensu i finityzmu. Perspektywa ta stanowi swoistą furtkę dla religii, która zawiera także uprzywilejowaną i historycznie potwierdzoną postać kulturowego *universum* dla jednostki i społeczności. Nie można jednak przeoczyć, że ponowoczesność oznacza także roszczenie obrachunku nowoczesności z jej ideałami, jak m.in. kluczowe odniesienie i relacja między całością a częścią, jednością i wielością czy tym, co absolutne, a co relatywne.

2.2. Metaforyka uprzywilejowanym środkiem wyrazu, hermeneutyki i komunikacji wiary

Poszukiwanie przez teologię dróg wyjścia naprzeciw wyzwaniom ponowoczesności w sposób nieunikniony musi się zmierzyć także z problematyką możliwości i adekwatności języka w wyrażaniu, eksplikacji i przekazie rzeczywistości wiary, nie umniejszając przy tym potencjału racjonalności języka czy związków z tradycją. Analizy takich wiodących myślicieli filozofii języka jak np. P. Ricoeur, R. Girard, H.G. Gadamer wykazują znaczny hermeneutyczny i komunikacyjny potencjał takich kategorii i narzędzi językowych jak metafora, paradoks, mit, obraz i symbol, od początku znanych i wykorzystywanych w teologii. Dostrzeżenie immanentnych granic tego związku koreluje ze sprzeciwem teologii negatywnej, wysuwanym

¹³ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 529–532. Konieczność usensawniającej funkcji teologii jest konsekwencją wielości sposobów myślenia (filozofii), dalekich od ontologii, oraz bolesności braku nadziei i sensu wynikających z nihilizmu porzucenia dążenia do całości i jedności – por. J. Kulisz, *Teologia w poszukiwaniu swej tożsamości*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald i in., Opole 2010, s. 32.

przeciw zamykaniu prawdy we właściwej pojęciu kategorii adekwacji. W przywoływanej metaforologii nie chodzi o czynnik estetyczny, ale jej związek z prawdą i jego obligatoryjność, wynikające ze zdolności metafory do bycia modelem heurystycznym, przybliżającym rzeczywistość proporcjonalnie do danych uchwytanych z jej zawartości. Ta zdolność metafory jest wynikiem jej funkcjonowania na różnych płaszczyznach rzeczywistości, takich jak estetyka, emocje czy *ratio*, korelujących z ponowoczesnym paradygmatem pluralności i otwierających też drogę do nowych ujęć. Równoległa obecność w strukturze metafory symbolu i obrazu oraz pojęcia i dyskursu, uzdalnia ją do harmonizowania napięcia między tożsamością i różnicą, nie naruszając przy tym racjonalnego charakteru dyskursu. Te cechy ustanawiają metaforę nośną propozycją kongruentnego i miarodajnego, choć niekoniecznie wyczerpującego narzędzia odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Ponieważ, podobnie jak symbol i mit, metafora stanowi naturalny, strukturalny i uniwersalny element języka, dlatego może być skuteczną kontrpropozycją na ponowoczesną kontestację metafizyki z jej jednoznacznymi, ale i abstrakcyjnymi pojęciami oraz z roszczeniem do prawomocnej obiektywizacji transcendencji Boga¹⁴.

Odpowiedniość metafory w teologii wynika nie tylko z przybliżania przez nią nadprzyrodzonej rzeczywistości wiary, ale także wolności jej *adequatio* od dychotomii prawda – fałsz. Wprawdzie ceną tej niezależności jest precyzja w odwzorowywaniu rzeczywistości, ale profitem jest zdolność generowania nowych znaczeń oraz zachowanie *continuum* w ich rozwijaniu. Inną racją legitymizującą metaforę jako kognitywne narzędzie teologii i adekwatny środek komunikacji wiary jest analogiczność jej struktury w zestawieniu z wydarzeniem Wcielenia. Nie wolno też przeoczyć czynnika statystycznego, jakim jest liczna obecność metafory w Biblii, zwłaszcza ewangelicznych przypowieści, co pozwala widzieć w niej „preferowany” przez samego Boga sposób mówienia o sobie i pojmowania przez Niego sytuacji człowieka. Teolog powinien sięgać po metaforykę w imię wierności Biblii, a nie ze względu na aprioryczne założenia filozoficzne.

¹⁴ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 382–383, 479; G. Strzelczyk, *Problem metafor w teologii albo teologia jako metafora*, w: *Racjonalność wiary*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2012, s. 187–200 [„Studia Theologie Fundamentalis”, t. 3].

Podkreślić też należy odpowiedniość metafory w stosunku do natury wiary, tzn. wewnętrznej, osobowej więzi z Bogiem, dla wypowiedzenia której nie wystarcza sama hermeneutyka wyjaśniania i przekazu, zamknięta na sferę przeżyć i odczuć. Wartość metafory w teologii jest więc wynikiem jej rozległych możliwości semantycznych, tzn. wyrażania znaczeń oraz jej potencji heurystycznych, czyli docierania do głębszych, nieznanych dotąd treści i warstw. Parafrazując P. Ricoeura, można powiedzieć, że „metafora daje człowiekowi do myślenia”¹⁵.

Spotkaniu teologii z ponowoczesnością sprzyja również obecny w metaforze element wyobraźni i estetyki, który – przymuszając do „pomyślenia więcej” – dynamizuje dyskurs i myślenie spekulatywne (*intellectio*), i otwiera je na głębsze pokłady prawdy. Czynnikiem ten, wspólnie z paradoksem oraz intensyfikującymi ludzkie doświadczenie pierwiastkami emocjonalnymi i etycznymi, skłania odbiorcę metafory do wyjścia poza znaczenie literalne wypowiedzi (transgresywny charakter języka metafory) i ukierunkowuje go na „inność” Boga. Przekroczenie dotychczasowych schematów myślenia, działania czy hierarchii wartości wprowadza adresata w nową, niedostrzeganą dotąd i przerastającą go rzeczywistość (*metanoia*), czego ilustracją są takie wydarzenia biblijne jak exodus Izraela z Egiptu czy zmartwychwstanie Jezusa¹⁶.

Ze względu na funkcjonalne pokrewieństwo z metaforą na przywołanie zasługuje także kategoria mitu, należąca do sfery języka symbolicznego, a więc zwyczajnie obecnego i bliskiego życiu chrześcijanina. Pogłębione badania w XIX w. zweryfikowały tradycyjne postrzeganie mitu jako irracjonalnego podania z zamierzchłej przeszłości, pejoratywnie waloryzowanego przez oświeceniowe *ratio*, i odsłoniły jego głębszą naturę. Mit bowiem to wielowiekowy zbiór zbieżnych obrazów podświadomości społecznej, pozwalających przedstawić wykraczające ponad sferę empiryczną wydarzenia

¹⁵ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 456.

¹⁶ Tamże, s. 458–463, 473, 479. Warto nadmienić, że są propozycje modelu teologii metaforycznej S. McFague. Dla integralności prezentacji należy też wskazać trudności towarzyszące używaniu metafory jak rozmyzanie się różnicy pomiędzy nią a pojęciem, między bezpośredniością i pośrednictwem, skutkujące przypadkowością uzyskiwanej orientacji; nakładanie się metafory i porównania, podważające jej nieprzetłumaczalność; następnie reontologizacja metaforyki i ryzyko dwuznaczności wynikające z ontologicznego rozwiązania napięcia rozum-wyobraźnia.

(wartości, idee, porządek), które nadają sens (cel, wartość) doświadczeniom i sytuacjom egzystencjalnym i społecznym, umożliwiając przez to odbiorcy opanowanie albo przystosowanie się do rzeczywistości. Dzięki takim funkcjom jak eksplikatywno-oswajająca, normująca, oczyszczająca czy formująca, mit umożliwia wniknięcie w głębsze pokłady egzystencji oraz analogiczne poznanie sfery transcendentnej. Potraktowany jako sakralna opowieść komunikująca istotne prawdy egzystencjalne i transcendentne, mit może być środkiem pastoralnej działalności Kościoła, adekwatnym do nastawień człowieka ponowoczesności¹⁷.

Współcześnie, ze względu na zsekularyzowany i pluralny kontekst wiary, coraz większe znaczenie semantyczne i możliwości komunikacyjne przyznawane są symbolowi¹⁸. Sięganie teologów do niego uzupełnia ich racjonalny dyskurs o element oddziaływania estetycznego oraz pozwala wyjść poza ograniczenia historyczności, owocuje nowymi wymiarami wypowiedzi, a w konsekwencji większą skutecznością komunikacji wiary i budowania wspólnoty Kościoła. W afirmatywnym zwrocie ku mitowi, uznającym go za możliwą formę wyrazu i przekazu Objawienia, można widzieć pewną reakcję na wielowiekową hellenistyczną identyfikację Objawienia z wiedzą. Istniejący konflikt z ponowoczesną tzw. nową mitologią, stanowiącą absolutyzację mitu przeciwko chrześcijaństwu, jego tradycji i instytucji, może zostać rozwiązany przez uznanie mitu jako swoistej instancji krytycznej w stosunku do dogmatycznej lektury biblijnych narracji. W przypadku mitu żydowsko-chrześcijańskiego o grzesznym i naznaczonym winą człowieku i jego odniesieniach do Boga, ukazujących jako wzajemne budowanie wspólnoty, to teologia może z niego wydobywać wielorakie modele

¹⁷ J. Herbut, *Mit*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 2007, s. 373–374; K. Kosior, *Mit*, w: *Mala encyklopedia filozofii*, red. J. Dębowski i in., Bydgoszcz 1996, s. 294.

¹⁸ M. Neri, K. Kreutzer, *Symbol*, w: *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, s. 392–394. Właściwościami symbolu, które uzdalniają go do nosicielstwa treści i rzeczywistości religijnej, jest ich pochodzenie z kontemplatywnej aktywności człowieka, zdolność kreowania nowej rzeczywistości, kumulowanie i utrwalanie różnorodnych aktów ludzkich (jak poznanie, dążenia, przeżycia, wydarzenia, koncepcje społeczności ludzkiej czy wiązanie kolejnych pokoleń), zdolność wyrażania wielu znaczeń i budzenia nowych rzeczywistości, przeżyć, intuicji, wizji, strukturalność w postaci tworzenia sieci symboli i formowania *universum symbolicznego* – L. Dyczewski, *Symbol religijny*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żótkowska, Warszawa 2004, s. 406–407.

wspólnoty i zależności człowieka wobec Boga oraz między samymi ludźmi. Ilustracją praktycznego zastosowania teorii mitu mogą być badania R. Girarda, który – za pomocą mitycznie potraktowanej biblijnej idei koźła ofiarnego – wykazał możliwość przezwyciężenia i przewyższenia mechanizmu ofiary, a w dalszej mierze także przemocy. Dzięki tej kanalizacji przemocy w ofierze religijnej, jako istotnemu kulturowemu mechanizmowi, społeczeństwa są w stanie przetrwać swoje kryzysy¹⁹.

2.3. Teologia negatywna (apofatyczna) odpowiedzią na nadmierną racjonalizację teologii zapoznającą głębię transcendencji

Propozycją zasługującą na wnikliwsze przyjrzenie się jest teologia negatywna (apofatyczna). Ten typ teologii zazębia się z ponowoczesnością już na poziomie antropologii, czołowi bowiem przedstawiciele ponowoczesności wskazują wyjątkowość tożsamości człowieka w byciu adresatem mowy Boga (objawienia): J.-F. Lyotard dopuszcza afirmację Boga jako warunek sprawiedliwości, a w konsekwencji wymóg etyczności dyskursu, zaś J. Derrida wiąże afirmację Boga z pismem i językiem jako Jego śladami. Dla obu filozofów fenomen mowy i pisma, a w konsekwencji człowieka, który jako jedyne stworzenie ich używa i dzięki nim zdolny jest przyjąć Objawienie, stanowi swoisty przejaw „teologii stworzenia”. Apofatyczna droga obecności Boga wydaje się być adekwatną kontrpropozycją wysuwaną naprzeciw ponowoczesnemu ujmowaniu Boga jako teraźniejszość pewnej Nieobecności w tym świecie (E. Borgman). Rozwijana jest ona w odmowie przyzwolenia

¹⁹ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 446–455; T. Spidlik, M.I. Rupnik, *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, s. 227, 282, 302–307, 364–369. Integralne naświetlenie problematyki mitu domaga się uwzględnienia faktu, że ponowoczesność sformułowała własną, „nową mitologię”, traktując mit jako formę uprawiania filozofii, choć za pomocą innych środków niż pojęcia. Jej dążeniem jest zapewnianie życiowej orientacji i wybawienia, a docelowo zaprowadzenie totalności wiedzy i działania. Przeciwwstawia się ona zarówno wielkim narracjom, jak i w duchu rywalizacji oskarżanemu o zawłaszczanie prawdy chrześcijaństwu – oferując w gruncie rzeczy synkretyczny zlepek wielu zróżnicowanych kategoriałnie elementów, jak religia, mitologia, teorie paranaukowe, projekcje aktualnych problemów.

J.-F. Lyotarda przeciw „wykluczaniu obcego”, będącego postacią „obecności pewnej nieobecności”, a także w reakcji na postulat R. Rorty’ego wydobywania na światło dzienne tego, co niewidzialne i niewypowiedziane, a co spychane jest z obrzeża do centrum. Poglądy takie postulują więc uwzględnianie ważnego dla teologii właściwego obrazom ikonoklazmu (J.-F. Lyotard, J. Derrida)²⁰.

Roszczenie teologii apofatycznej do bycia autentyczną mową o Bogu bazuje na świadomości granic poznawalności Boga oraz towarzyszącym jej przeświadczeniu o doniosłości świadectwa jako oddziaływania między człowiekiem a Bogiem. Teologia ta, początkowo obecna już w starotestamentalnym zakazie wymawiania imienia Bożego czy obrazowego przedstawiania Boga, rozwijana była przez wschodnich Ojców Kościoła, którzy drogę mistycznego doświadczenia Boga przedkładali nad pozytywne i spekulatywne poznanie. Stanowiła ona integralny, choć o różnej intensywności, składnik tradycji Kościoła, o czym świadczy nauczanie Soboru Laterańskiego IV o analogii teologicznej, myśl Mikołaja z Kuzy i spekulatywna mistyka niemiecka (Eckhart, J. Tauler), a w minionym wieku protestancka „teologia śmierci Boga” i opcja *etsi deus non daretur* (D. Bonhoeffer) jako sytuacja braku (E. Borgman). Poznanie i mowa o Bogu za pomocą języka negacji, antynomii i paradoksu pozwala wnieść się ponad obrazy i symbole wywodzone z rzeczywistości naturalnej czy idee wyprowadzane z doskonałości stworzonych (KKK, 41). Jej kognitywne, hermeneutyczne i komunikacyjne możliwości są wynikiem ponadpojęciowego, intuicyjno-egzystencjalnego poznania Boga, które przekracza konceptualistyczne myślenie teologiczne, nazbyt tożsame z kategoriami i twierdzeniami metafizycznymi. Przypomina ona teologii systematycznej o relacyjnej jedynie odpowiedniości ujmowania prawdy o rzeczywistości transcendentnej (KKK, 43) i uzależnieniu możliwości

²⁰ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 367–368, 405–408; S. Wendel, *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, s. 200–202. Należy nadmienić, że ponowoczesność posiada „własną” teologię narratywną, będącą wyrazem jednostkowej, osobistej wiary i doświadczenia teologa – por. A. Perzyński, *Teologia w kontekście posthermeneutyki. Zjawisko displacement jako wyzwanie dla teologii*, STV 2005, z. 2, s. 79–95.

języka od otwartości na rozliczne funkcje słowa, jak np. historyczna, biograficzna czy socjalizująca. W jakimś stopniu kompensuje ona też pojęciowe niedostatki języka teologii i w stosunku do niego może pełnić funkcję krytyczną²¹.

Uprzywilejowane narzędzie i formę teologii negatywnej stanowi wspomniana wyżej metaforyka. Obecna jest ona w literaturze i sztuce, ale nade wszystko w świadectwach biblijnych, gdzie w postaci kluczowych wydarzeń (narracji) historii zbawienia lub znamienych postaci, jak Hiob, Kohelet czy Jeremiasz, przekazuje doświadczenie Boga traktowane jako wyraz religijnych pradoświadczeń człowieka. Zwrócenie się egzystencji dotkniętej żałobą, pęknięciem, utratą życiowych szans czy rozpaczą ku tym metaforom wprowadza ją w nowy horyzont – perspektywę Boga i nadziei, uzdalniające do wypowiedzenia i objaśnienia własnych dramatów (wzorce interpretacyjne) oraz pozwalające na rewitalizację i odnalezienie nowego początku (konstrukcje usensawniające). „Atutem” teologii negatywnej jest także umożliwienie życia z aporią w postaci niewyczerpujących wypowiedzi teologii czy konfrontacji z immanentnymi ograniczeniami konceptualnego języka. Egzystencjalny charakter metaforyki chroni jej wypowiedzi przed abstrakcyjnością właściwą ogólnym pojęciom, ofiarowując propozycję pewnego stylu życia religijnego, bazującego tak na przyswojeniu doświadczeń życiowych, duchowych i wypowiedzi teologii, jak i na doświadczeniu miłującego, żywego i zbawiającego Boga. Dlatego prawda przekazywana za pośrednictwem teologii negatywnej ma charakter bardziej obligujący i perswazyjny niż kognitywny (*adequatio*)²².

²¹ W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1985, t.1, kol. 745–748; A. Perzyński, *Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej*, s. 129; I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 408–413.

²² I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 410–413. Por. Ch. Böttinger, *Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchenerfahrungen*, s. 100–119; H.-J. Sander, *Negative Theologie*, w: *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, W. Beinert, B. Stubenrauch (Hrsg.), Freiburg in Breisgau 2012, s. 501–503.

2.4. Teologia narracyjna jako remedium na nadobecność w niej myślenia metafizycznego

Ważną szansę odnowienia teologii chrześcijańskiej i, stosownie do znać czasu, adekwatną reakcją na postmodernistyczną kontestację metafizyki i takiegoż myślenia stanowi teologia narracyjna (symboliczno-opowiadająca), zwłaszcza w kontekście wspomnianej już dominacji myślenia metafizycznego w teologii. Nurt ten, podobnie jak teologia negatywna, daje pewien wgląd w niemożliwe przecież do wypowiedzenia misterium Boga. Ujmuje ona istotę chrześcijańskiego orędzia nie na sposób systematycznego wykładu jak *credo* czy katalog zasad moralnych wydobywanych z Pisma Świętego, ale za klucz przyjmuje perspektywę historii, tj. wydarzeń, przede wszystkim tych utrwalonych w opowiadaniach biblijnych. Sięgnięcie teologii do tego typu wypowiedzi mogłoby być adekwatną reakcją na przesłonięcie osobowego, dynamicznego i egzystencjalnego obrazu Boga, który jest właściwy narracjom biblijnym oraz dziejowemu i osobowemu charakterowi Objawienia i zbawienia, przez myślenie filozoficzne, tj. zdominowane metafizyczną spekulacją i perspektywą przyczynowości, ontologicznie urzeczawiających stosunek Boga i świata²³. Reorientacja ta ma służyć odnowieniu znacznie osłabionej więzi teologii z życiem i kultem.

Idea narracji w teologii nie jest nowa, gdyż obecna jest w liturgii i kultu ikony Kościołów Wschodu, w Europie jednak pozostaje jeszcze w stadium zaczątkowych projektów, inicjowanych i rozwijanych m.in. przez J.B. Metz, H. Weinricha czy N. Lasha. Jej podjęcie ma na celu całościowe ujęcie faktu chrześcijańskiego z perspektywy symboliczno-opowiadającej, jako harmonizującej z egzystencją człowieka oraz ze specyfiką jego mowy i działania, a przez to ma nadać tradycyjnym treściom wiary nową, głębszą świadomość i praktykę. Propozycja, która wyszła już poza fazę projektu, jest tzw. teologia polityczna J.B. Metz, której ideą wiodącą jest społeczne dopełnienie chrześcijańskiej *ortodoksji* przez *ortopraksję*. Wyrosła ona

²³ Przesunięcie to ma u swoich podstaw trudności wczesnej teologii uzgodnienia nauki o Bogu z Jego działaniem w historii, tj. Objawieniem i zbawieniem, którą rozwiązywano przez rozdzielanie tych dwóch porządków – J. Cichoń, *O determinacji przedmiotu teologii*, w: *Tożsamość teologii*, s. 105–108.

z dążenia do określenia społecznej postawy chrześcijan wobec historii rozpoznawanej jako dzieje przemożnej obecności cierpienia, niesprawiedliwości czy niespełnienia. Taki charakter dziejów prowadzi nieuchronnie do „wypaczenia” ludzkiego rozumu, który – wbrew stwórczemu ukierunkowaniu na wolność i humanizację – staje się pamięcią o niespełnionym szczęściu człowieka, czyli *memoria passionis*. Dzięki jednak wprowadzeniu w przestrzeń zbawczego misterium Chrystusa otrzymuje on nowy status – staje się *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*, a w konsekwencji zyskuje perspektywę nowej przyszłości – staje się nosicielem nadziei ostatecznego dopełnienia dziejów przez Zmartwychwstałego. Ponawiana we wspólnocie Kościoła praktyka wspominania i opowiadania wyrasta z ciągle witalnego potencjału obietnicy (znaczenia przeszłości dla przyszłości) i służy nie tyle chroniącemu przed zapomnieniem przypominaniu, co przynagla do nawrócenia i intensywniejszego naśladowania Chrystusa, które urzeczywistniają królestwo Boże (panowanie Boga) w historii. Teologia ta przedkładając pełne nadziei oczekiwanie na wybawienie przez Boga ponad afirmatywne wypowiedzi teologii systematycznej, staje się krytyką ahistorycznego ujmowania człowieka i nierozwiązywalności kwestii teodycei, dramatycznie wyłonionej w Auschwitz i przez nie symbolizowanej²⁴.

Stanowisko bardziej indywidualistyczne reprezentuje myśl H. Weinricha, według którego narratywna praktyka polega na przekazywaniu prawdy jako mądrości wyłonionej i nabytej dzięki życiowym doświadczeniom. Do kluczowych funkcji praktyki ustnego opowiadania należy terapeutyczne oddziaływanie oraz, znany już w pierwotnym Kościele, katechetyczno-pedagogiczny potencjał przyswajania tradycji chrześcijańskiej. Spojrzenie w takim duchu na chrześcijańskie *credo* pozwala rozpoznać w nim

²⁴ J.B. Metz, *Teologia polityczna*, Kraków 2000. Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 463–464, 475–477; H. Vorgrimler, *Teologia polityczna*, w: *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, s. 383. Zob. P.M. Zulehner, *Schronienie dla duszy*, Poznań 2006, s. 71–85. Przykładem praktycznego wykorzystania teologii politycznej może być np. wystąpienie K. Füssela, J. Habermasa, którzy – w ramach protestu przeciw coraz większemu wpływowi, a nawet władzy gospodarki kapitalistycznej w coraz liczniejszych sferach ludzkiego życia – odwołują się do biblijnych dziejów wyzwolenia oraz prockiego sprzeciwu, jako nośników nadziei upewniających o darze wolności i domagających się solidarności, jako kluczowej zasady funkcjonowania państwa (I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 353–354).

skondensowane opowiadanie, które – analogicznie jak wypowiedzi dogmatyczne – pełni rolę kryterium korygującego dla innych narracji, zresztą zwrotnie na nie ukierunkowanych²⁵.

Sięgnięcie zatem do paradygmatu narracji niesie, z jednej strony, szansę odzyskania dynamicznego wizerunku Boga, immanentnie obecnego w biblijnych opowiadaniach, lecz przysłoniętego metafizycznymi ujęciami, z drugiej – stanowi szansę przywrócenia chrześcijaństwu charakteru bardziej praktycznego, tzn. przeżyciowego, egzystencjalnego, pedagogicznego czy terapeutycznego.

2.5. Teologia hermeneutyczna postacią otwartości wiary na ponowoczesne principium pluralności

Inną jeszcze propozycją dialogicznego wyjścia teologii naprzeciw ponowoczesnej filozofii jest sięgnięcie po paradygmat hermeneutyczny. G. Scobel, jeden z wiodących przedstawicieli takiego projektu, odnosząc się do Lyotardowskiej idei *le diffèrend* (konflikt, zatarg), postuluje odejście filozoficznego rozumu od koncentracji na wykładaniu tekstów czy udziału w sporach, i zaangażowaniu się w hermeneutykę rozmaitych dyskursów, częściowo tylko przekładalnych z racji swojej niejednorodności. Dopelnieniem takiej roli rozumu byłyby *sztuka filozofii* R. Rorty'ego, pojmowana jako oswoadzanie filozofii z przymusu harmonizowania jej z wymogami prawdy, wynikającego z lęku przed pluralnością. Dążenia te przenikają nowożytny trend ujednociania hermeneutyki, a skutkują deprecjacją czy nawet niweczeniem pluralizmów i działań chroniących to, co już zostało odróżnione, przed klasyfikującymi czy eksplikującymi działaniami *ratio*. Zadanie teologii polegałoby na przekładaniu ponowoczesnej wielości różnych języków, dyskursów czy stylów życia na wiarę religijną oraz szukaniu porozumienia pomiędzy nimi w postaci przejść. Przejścia te, w miejsce

²⁵ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 464–466.

pewności oferowanej dotąd przez tradycyjną teologię, wprowadzają praktykę rozmowy z jej kontekstem²⁶.

O ile G. Scobel traktuje hermeneutykę jako paradygmat teologii i jej przedmiot widzi szerzej niż sam tekst, a mianowicie w tym, co sytuacyjnie i kontekstowo zadane, to D. Tracy, będący zwolennikiem teologii jako hermeneutyki, wskazuje na wydarzenie rozmowy jako model hermeneutyczny. Zrozumieniu ponowoczesności, prowadzącemu do odzyskania sensu, ma służyć wykrywanie i dekonstrukcja wszelkich ideologii oraz metodologia podejrzliwości i krytyki²⁷. Taki hermeneutyczny model rozmowy, uwzględniający dystans do siebie, element gry czy dynamikę zmian, służy dotarciu do idei formujących człowieka, pomijanych czy marginalizowanych dotąd w hermeneutycznej praktyce. Pytania stawiane w *rozmowie*, której partnerem może być także tekst, otrzymywane odpowiedzi i akceptacja ewentualnej przemiany winny iść w parze z uznaniem przez rozmówców uprzedniej obecności w nich przekonań, wartości czy dążeń, podświadomie kształtujących ich tożsamość i prowadzony dialog. Oczekiwanym rezultatem takiej rozmowy jest odkrycie *prawdy objawienia*, która nie jest jednak poznaniem w sensie tradycyjnego *adequatio*, ale – z racji niewystarczalności tradycyjnych założeń metodologicznych nauki oraz sceptycyzmu wobec metafizycznej idei jedności – należy ją rozumieć jedynie koherencyjnie, tzn. jako wewnętrznie spójną. Dzięki temu zachowana zostaje pluralność oraz niedookreśloność poznania i jego języka, a wynik poznawczy doznaje dodatkowo wzbogacenia elementem siły perswazji. Okoliczności te są bliskie również myśli chrześcijańskiej²⁸.

²⁶ Tamże, s. 395–397. Stanowczą i poważną przestrogę przed ponowoczesną deprecjacją rozumu kieruje D. Oko, wskazując na ucieczkę ponowoczesności od rzeczywistości i operowanie w sferze języka, medialność, neomarksistowskie źródła, brak zweryfikowanej teorii poznania i metafizyki, antypersonalizm – D. Oko, *Suwerenność chrześcijaństwa. Teolog wobec ponowoczesności*, w: *Problem teologii ponowoczesności*, red. K. Góźdz, Lublin 2012, s. 119–136.

²⁷ Proces dekonstrukcji rzeczywistości w budowaniu nowego (postmodernistycznego) porządku i ładu świata J. Derrida [*Pisma filozofii*, Kraków 1992, s. 19] oparł na pojęciu „różni” (*la différence*), wprowadzającym rozróżnienie na to, co wewnętrzne i pierwotne wobec zewnętrzności, oraz to, co jawi się na zewnątrz – tradycyjna filozofia zakładała jedność tych dwóch tożsamości.

²⁸ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 384–385; Ch. Böttinger, *Hermeneutik*, w: *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, s. 331–333.

Hermeneutyczny model teologii cechuje się uniwersalnym charakterem, widocznym zwłaszcza na tle zawężających metod pozytywizmu. Odpowiada to aktowi interpretacji tekstu wymagającego integralnego, wielopoziomowego podejścia, i dlatego objaśnianiu tekstu przez rozum towarzyszy także wyobraźnia, dyspozycje czytelnika, metoda, zdrowy rozsądek czy symbol. Projekt teologii hermeneutycznej, zwłaszcza w wydaniu D. Tracego, odsłania liczne zbieżności myśli chrześcijańskiej z myślą postmodernistyczną. Wyborowi rozmowy jako kategorii kluczowej odpowiada idea religii jako pramodelu rozmowy człowieka z Bogiem, zaś teologia prezentuje się jako swoisty dialog teologii systematycznej z nurtami mistycznymi, prorockimi czy apofatycznymi, ustanawiającymi ją rozmową otwartą na to, co inne i różne, a więc właściwe ponowoczesności. Przywołanie kategorii łaski i grzechu umożliwia adekwatne wypowiedzenie sytuacji uwikłania się człowieka w ideologię oraz wydarzenia wyzwolenia przez Innego. Ukazywanie związku słowa ludzkiego ze słowem Bożym oraz implikowanie trwałej potrzeby hermeneutyki stanowi niezwykle dowartościowanie znaczenia języka i tekstu ze strony chrześcijaństwa. Ważnym elementem jest wydobywanie chrześcijańskich *strategii oporu* immanentnie obecnych w wystąpieniach proroków i mistyków, w postaci wsłuchiwania się w głos odrzuconych czy zapominanych, oraz w perspektywie braterskiej solidarności i nadziei²⁹.

Powyższy model teologii może być w swoich zasadniczych zarysach uznany za odpowiedź na papieski apel o adekwatne metody rozumienia Objawienia. Otóż ludzki, pojęciowy charakter języka tekstu biblijnego, ucieleśniający przekazującą zbawczą prawdę mowę transcendentnego Boga, domaga się określania *relacji między znaczeniem a prawdą* zawartą w tekstach biblijnych, a konieczność dotarcia do głębszego sensu historii zbawienia wymaga ustalenia *relacji zachodzącej między faktem a jego znaczeniem* (FeR, 94). Takim wymogom

²⁹ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 385–386. Oceniając tę opcję, należy wspomnieć o przykładaniu przez nią nadmiernej wagi do języka (jak to jest właśnie w przypadku D. Tracy), traktowanego przez ponowoczesność jako podstawowy wymiar egzystencji człowieka, zajmujący dotychczasowe miejsce autonomicznego podmiotu. Skutkiem jest zapoznanie społecznego i historycznego charakteru procesu rozumienia oraz rozluźnienie, a nawet utrata więzi języka z rzeczywistością. Zwrot ku Derridowskiemu dekonstruktywizmowi w postaci redukcji języka do gry słów i systemu różnic oraz stanowisko o arbitralnym znaczeniu słów skutkuje unieważnianiem kwestii sensu (tamże).

może zadośćuczynić właśnie *hermeneutyka otwarta na wymiar metafizyczny*, tj. zdolna do przejścia od historycznych i kulturowych uwarunkowań tekstu do zawartej w nich absolutnej i uniwersalnej prawdy słowa Bożego (FeR, 95).

3. Uwzględnianie aspektu antropologicznego warunkiem integralności dialogu z ponowoczesnością

Ostatnią płaszczyzną odniesienia teologii do ponowoczesności jest antropologia. Człowiek doby ponowoczesności okazuje się być bytem pozbawionym swojego dotychczasowego wyjątkowego statusu i miejsca w świecie – przestał stanowić centrum świata i pozbawiony został pewności swojej historycznej świadomości. Upowszechnianie się błędnej interpretacji teorii K. Darwina odebrało mu wyjątkowość pośród innych istot świata przyrody, psychoanalityczne traktowanie przez Z. Freuda, sprowadzające jego tożsamość do poziomu behawioralnego, ogołociło go z poczucia autonomicznej tożsamości i pewności swojego „ja”. Naruszenie zaufania do rozumu (Kartezjusz, I. Kant) i pojawienie się fizyki kwantowej zrelatywizowało dotychczasowe rozumienie rzeczywistości, rozwój przemysłu wprowadził nową jakość związku między warunkami życia i świadomością, zaś rewolucja francuska (1789) zerwała więzi społeczne z chrześcijańską tradycją i proklamowała wyłączny autorytet rozumu.

W ten kryzys tożsamości własny wkład wniósł postmodernizm, który ustami R. Rorty'ego zakwestionował ideę natury ludzkiej jako szkodliwe dziedzictwo filozofii greckiej: człowiek to sieć zapatrywań i dążeń, popędów, zależności i energii, to somatyczno-psychiczny mechanizm reagujący na bodźce, to entuzjastyczny konsument dóbr z poziomu cielesności i seksualności. Taka biologiczno-behawioralna antropologia niweczy status osoby i podmiotu i wyrzywa człowieka z najgłębszego, bo metafizycznego, gruntu istnienia i samorozumienia (systemowa decentralizacja podmiotowego *ja* i dekonstrukcja ontologicznego podmiotu)³⁰. Teza J. Derridy i J. Lancana o historycznych, psychologicz-

³⁰ Por. J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, s. 286–291; S. Wendel, *PostmoderneTheologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, s. 210; J. Herbut, *Osoba*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, s. 417–419. Przypomnieć

nych i społecznych źródłach podmiotowości człowieka odcina antropologię od historycznych realiów i od prawdy objawionej, nieuchronnie generując jego rozchwianie, zmienność i utratę wewnętrznej jedności³¹.

Jedną z kluczowych konsekwencji ponowoczesnej antropologii jest apoteoza wolności, pojmowanej jako efekt zlania się ordynarnego naturalizmu z liberalizmem, co skutkuje wypłukaniem z odniesień do prawdy Objawienia i prawdy bytu (metafizyka), izolacją od innych wartości, dóbr i norm, a wreszcie pozbawieniem więzi ze wspólnotą. To „oswobodzenie” człowieka z „ograniczających” go więzów z bliźnimi oznacza jednak także „uwolnienie” od wspólnoty, która tradycyjnie dotąd wspierała go i rozwijała i okazuje się paradoksalnie albo mrzonką, albo bolesnym brzemieniem nowych niepewności, alienacji czy wzajemnej obojętności, zwieńczonych wielorakim, ograniczającym porozumieniem relatywizmem. Ceną tego „powiększania zakresu wolności” przez Lyotardowskie zakwestionowanie wielkich narracji okazuje się także utrata całościowej perspektywy rozumienia siebie, dziejów i sensowności w przeżywaniu swojego losu³².

Tej maksymalizacji wolności towarzyszy proces indywidualizacji. Człowiek stając się samodzielnym, autonomicznym i „wyzwolonym”, a raczej oderwanym od tradycji *individuum*, „uwalnia się” z „krępujących” go uniwersalnych norm

należy, że to metafizyczna transcendencja Boga judeo-chrześcijańskiego Objawieniu umożliwiła sformułowanie pojęcia osoby i jej wolności.

³¹ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 64, 118–121, 339–340, 415. Por. B. Frydryczak, *Postmodernizm: czy śmierć podmiotu filozoficznego*, „Człowiek i społeczeństwo” 12:1995, s. 65–73; M. Potęga, *Kryzys pojęcia podmiotu w filozofii postmodernistycznej*, „Przegląd filozoficzny” 1:1996, s. 63–86.

³² I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 163–166, 184–185, 209. Wprowadzona do filozofii nauki przez P.K. Feyerabenda słynna zasada *anything goes* (wszystko ujdzie, wszystko jest dozwolone), mająca w swoim zamyśle kwestionować zasadę niesprzeczności w teoriach naukowych, trafnie oddaje ponowoczesne pojmowanie wolności (P.K. Feyerabend, *Against Method*, Londyn 1975). R. Rorty określa swoje zadanie w „skłanianiu współobywateli, by w mniejszym stopniu polegali na tradycji i by śmiało eksperymentowali z nowymi zwyczajami i instytucjami” – R. Rorty, *Religia jako kres konwersacji*, „Znak” 53:2001, z. 1, s. 56. W. Chudy widzi istotny rys postmodernizmu w ewolucji stosunku wolność-prawda: o ile modernizm eksponował rolę wolności (od postulatyzmu Kanta, przez liberalizm i absolutyzację wolności negatywnej do przyznania jej zdolności kreowania tożsamości człowieka) kosztem rangi prawdy (od idealizacji prawdy przez Hegla, przez jej uwewnętrznienie w immanentyzmie i zakwestionowanie prawdy o ludzkiej naturze do odmówienia jej jakiegokolwiek znaczenia), to postmodernizm unieważnia prawdę, a zakres wolności przyznawanej autonomii uniemożliwia tworzenie wspólnoty – W. Chudy, *Od redakcji*, „Ethos” IX:1996, nr 1–2, s. 6.

i wzorców postępowania – każdemu bowiem wolno je sobie wybierać czy określać według osobistych mniemań, potrzeb i preferencji, licząc się co najwyżej z jakimś „minimum moralności” wyznaczanym przez prawo cywilne³³. Ten w dużej mierze postulatyczny status jedyne go reżysera własnego życia niesie poczucie niezależności, wyjątkowości i własnych możliwości (proces transcendencji podmiotu), któremu jednak okazuje się towarzyszyć dezorientacja, przymus samodzielnego podejmowania ryzyka błędnych decyzji, ciężar samotnych upewnień czy niepokój płynący z odmowy krytycznych uzasadnień swoich decyzji. Konsekwencją okazuje się więc przymus samodzielnego stawiania czoła wielu zadaniom, wyzwaniom czy przeciwnościom, które dotąd podejmowane były, a więc także realizowane, przewyżczane czy jedynie dźwigane, przy wsparciu tradycji, tzn. sprawdzonych wzorców działania, systemów wartości, instytucji czy grup przynależności ofiarowanych przez religię czy kulturę. Proces indywidualizacji nie ominął także religii, bowiem i tu każdy ma prawo „wypracowania” własnej religii i religijności, preferujących przeżycia i doznania, zapewniających pociechę i spełnienie oczekiwań, alternatywnych wobec powszechnie uznanych tradycji, instytucji czy autorytetów. Urzeczywistnienie się zatem projektu autonomicznej tożsamości i samospełnienia okazuje się możliwe jedynie częściowo, pod warunkiem zaakceptowania optimum zadowalających i możliwie najmniej bolesnych *continuum* między jednostkowymi epizodami żywymi³⁴.

³³ Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998, s. 10–11; S. Morawski, *Obraz kultury na przełomie wieków*, w: *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, Kraków 2003, s. 247–248. O ile starsze społeczności określała wspólnota losu czy tradycji, to współczesne społeczeństwo określa paradygmat wyboru, który obejmuje nie tylko dobra konsumpcyjne, ale także dobra kultury, wartości, idei czy religii (metafora *wielkiego domu handlowego*). Paradygmat wyboru w konsekwencji prowadzi do subiektywizmu i indywidualizmu oraz do ambiwalentnego stosunku do wspólnoty, który pozwala zarówno na podtrzymywanie więzi, jak i jej ograniczanie (wirtualne wspólnoty, społeczeństwo SMS czy MTV) – A. Kasperek, W. Świątkiewicz, *Między wspólnotą a indywidualizmem*, w: *Spoleczna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, red. J. Cuda, Katowice 2004, s. 36–38.

³⁴ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 181–185; P. M. Zulehner, *Schronienie dla duszy*, s. 99–115; G. Vattimo, *Ślad śladu*, w: *Religia*, red. J. Derrida i in., Warszawa 1999, s. 100–104, 109. Zob. B. Kostrubiec, *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2004, s. 202–219, 228–229; szerzej o psychologicznym doświadczeniu lęku związanym z pustką, samotnością i bezsenssem oraz mechanizmach jego genezy w kontekście postmodernizmu zob. J.A. Łata, *Lęk przed pustką i bezsenssem*, *ComP XIV*:1994, nr 6, s. 40–45 i P. Góralczyk, *Życie na próbę*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 52–59.

Paradygmat maksymalnej wolności wraz z towarzyszącym mu procesem indywidualizacji dotyka również sfery etyki i moralności³⁵. Miejsce słabnącej tradycyjnej hierarchii wartości, poczucia moralnej powinności, odpowiedzialności i obowiązku, autorytatywnych rozstrzygnięć czy solidarności przejmują subiektywne, indywidualne racje i motywy postępowania, jak własne spełnienie, sukces czy intensywność doznań i mnogość bodźców (*społeczeństwo doznaniowe*, *społeczeństwo opcjonalne*). Warunkiem samorealizacji człowieka staje się maksymalny indywidualizm i dyskredytacja wartości wyższych, przekładane na subiektywizm, relatywizm i sytuacjonizm etyczny. Przyczyna kontestacji tych tradycyjnych, uniwersalnych i ponadczasowych norm moralnych jest podwójna: postrzeganie ich jako zagrażających wolności jednostki i przekonanie o kulturowym jedyńcu, a więc tymczasowym, charakterze³⁶.

Reakcją teologii na zarysowaną wyżej ponowoczesną antropologię może być najpierw nowy sposób uzasadniania i eksplikacji tożsamości i godności człowieka oraz jego szczególności pośród innych bytów. Wspólną przestrzenią teologii i myśli ponowoczesnej może być pogłębiona teologia stworzenia, uwzględniająca nie tylko jedność stwórczego zamysłu, ale także jego złożoność i wielość dróg jego urzeczywistniania, jak np. pluralizm religii, ewolucja, przejawy wyjątkowości człowieka czy jego wolności. Szansą dla teologii może też być odejście od tradycyjnego, monolitycznego i statycznego ujmowania podmiotowości i wykorzystanie realnych doświadczeń egzystencjalnych jako znaków czasu. Analiza bowiem napięć między zakładanymi celami a realnymi osiągnięciami może prowadzić do afirmacji wielości jako zamysłu Boga (E. Biser). Podstawowe założenia takiej antropologii zawierają pozytywne traktowanie ambicji i dążeń człowieka do

³⁵ Warto nadmienić, że nie wszyscy ludzie zadowolają się ponowoczesnym filozoficznym uzasadnieniem norm etycznych, poza tym demokratyczne państwo bazuje na wartościach, których nie jest w stanie samo z siebie wyłonić ani legitymizować, stąd niezbywalność religii i jej uzasadnień (idea *civil religion* to idea socjologiczna, a nie realna religia dająca dostęp do Transcendencji, Objawienia i zbawienia). O legitymizacji postmodernistycznej etyki zob. W. Kamińska, *Problem ugruntowania etyki w kontekście rozważań wybranych przedstawicieli postmodernizmu filozoficznego*, Lublin 2001; *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.

³⁶ G. Dziewulski, *Chrześcijaństwo i jego wiarygodność w kontekście postmodernizmu*, s. 399–400.

własnego rozwoju i szczęśliwego spełnienia się na wybranych przez siebie drogach i dzięki własnym potencjom. Te pragnienia powinno się jednak zestawiać z praktycznymi możliwościami ich realizacji – nie mogą przecież nie liczyć się z naturalnymi doświadczeniami przygodności, napięć i kontradycji, dźwiganej przeszłości, struktur społecznych i kulturowych. Integralne ujęcie aspiracji człowieka i możliwości ich spełnienia odsłania potrzebę jakiejś nadrzędnej perspektywy umożliwiającej uzgodnienie i harmonizację ambicji i realiów. Opcja chrześcijańska wskazuje tu na Chrystusa, który odsłania człowiekowi pełną prawdę o jego pochodzeniu i tożsamości, wyzwala go z jego ograniczeń i nierealnych dążeń, i ofiarowuje mu pełnię życia³⁷.

Wyzwaniem i szansą dla nowszej antropologii jest też problematyka ludzkiej cielesności i seksualności, którymi ponowoczesność zastępuje kategorie podmiotowości i natury człowieka. Obok zatem formułowania i upowszechniania nowszej teologii ciała, odbiegającej od naznaczonych pewnym rygoryzmem tradycyjnych wykładni, można usilniej i konkretniej rozwijać prawdę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Doniosłość tej prawdy tkwi przede wszystkim w przekonaniu o symboliczno-sakramentalnej obecności Boga w męsko-żeńskim człowieku, korelującym z wagą przykładaną do cielesności przez ponowoczesność³⁸.

Sytuacje wielorakich zagrożeń generowanych przez naukę, technikę, przemysł czy inną działalność człowieka (np. problem nuklearny, katastrofy ekologiczne, manipulacje medialne, doświadczanie immanentnych granic możliwości) oraz rozlicznych dramatów osób i społeczności (m.in. niesprawiedliwy podział dóbr i głód, współczesne niewolnictwo, wielorakie dyktatury, atrofia

³⁷ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 415–416. Odnośnie do stworzenia jako tradenta objawionej antropologii, zob. G. Dziewulski, *Epifanijny charakter tożsamości człowieka i jego znaczenie dla obecności Kościoła w społeczeństwie (po)nowoczesnym*, w: „Rocznik Teologii Katolickiej” 10:2011, s. 55–59. Nadmienić należy, że antropologią w stopniu najwyższym jest chrystologia – to w Jezusie bowiem człowieczeństwo osiągnęło swoje ostateczne, najwyższe spełnienie, a wiara w Jezusa jako wcielonego Syna Bożego ofiaruje człowiekowi najwyższą perspektywę jego tożsamości i dróg jej urzeczywistnienia.

³⁸ Por. A.L. Szafranski, „Potknięcia” *Magisterium Kościoła w służbie prawdy*, w: *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, red. Z. Kijas, Kraków 1996, s. 86–92. Egzemplaryczną teologią ciała może być monografia: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986.

nadziei i ducha) winny przynaglać teologię do wyjścia poza krytykę postawy budowania świata bez Boga i wykazywania konieczności jakichś reguł odpowiedzialnego obchodzenia się z postępem, również proponowania jakiegoś aksjologicznego *universum*, obejmującego m.in. umocowanie i legitymizację struktury, porządku i sensu świata (*symboliczne uniwersum*) czy etos praw człowieka³⁹. Taki minimalny etos i sprawdzone *universum* było przez wieki dostępne w postaci tradycji chrześcijańskiej, jednak – wobec jej słabnięcia czy nawet usuwania z kultury – konieczna staje się ich nowa, adekwatna postać. Zasadne jest oczekiwanie od teologii wsparcia w postaci światła rozjaśniającego ludzką przygodność oraz umiejętności obchodzenia się z nią czy wskazywania wspólnoty oparcia w sytuacjach niepewności i zagrożenia⁴⁰.

Propozycję etycznego minimum, które chroniłoby najsłabszych, oferuje H. Küng w swoim studium *Projekt Weltethos* (Monachium, 1990) oraz w kolejnych rozwijających go publikacjach⁴¹. W uzasadnieniu tego projektu nie odwołuje się on do bezwarunkowego imperatywu moralnego czy do Boga Prawodawcy, lecz do zespołu fundamentalnych wartości powszechnie podzielanych przez światowe religie w postaci złotej reguły, tj. zasady wzajemności w czynieniu dobra. Reguła ta jest pochodną przekonania o wzajemnym respektowaniu się przez ludzi jako konsekwencji ich wspólnej natury i podobieństwa. Inny charakter ma propozycja „solidarnej racjonalności” P. Hünermanna, wyrastająca ze spotkania rozumu

³⁹ Ilustracją takiej potrzeby są spory światopoglądowe, np. debata J. Ratzingera i J. Habermasa na temat przedpolitycznych moralnych założeń wolnego państwa (2004), spory wokół włączania *invocatio Dei* w konstytucjach, dyskusje wokół natury i potrzeby *civil religion* czy sposobów upewnienia się społeczeństwa o rozpoznaniu etycznych zachowań, ich granicach i realnej w nich partycypacji – zob. G. Dziewulski, *Integracyjne oddziaływanie Kościoła w społeczeństwie*, „Seminare” 29:2011, s. 137–150.

⁴⁰ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 92, 136–138. F.-X. Kaufmann, analizując możliwość przetrwania chrześcijaństwa w laicyzującej się Europie, widzi szansę w jego udziale w rozwoju tożsamości i kształtowaniu się niezależnej osobowości dzięki ofercie scalającego systemu wartości opartego na doświadczeniu „mocnych przeżyć” i „mocnych wartości” usensawniających egzystencję, tzn. przeżyć łączności z Transcendencją – F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa*, Kraków 2004, s. 131–139.

⁴¹ Na temat idei uniwersalnej etyki światowej zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, 2008, pkt 5–6, 11–17. O uzasadnieniu i doniosłości złotej reguły zob. G. Dziewulski, *Epifanijny charakter tożsamości człowieka i jego znaczenie dla obecności Kościoła w społeczeństwie (po)nowoczesnym*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 10: 2011, s. 60–65.

z życiem społecznym, tj. teorii z praktyką, w ich wzajemnym powiązaniu i zapotrzebowaniu. Propozycja ta jest refleksją podjętą w świetle znaków czasu nad odpowiedzialnością wierzących za losy świata. Sformułowana jest ona z myślą o przynagleniu Europy do wyrastającego z wiary porzucenia egoistycznych wzorców kulturowych i podjęcia konkretnych zaangażowań społecznych i politycznych na rzecz krajów ubogich. Od strony teoretycznej bazuje ona na Bogu biblijnej wiary i obietnicy, który oczekuje od człowieka metanoi, a ofiaruje mu zbawienie, zaś od strony praktycznej odwołuje się ona do potrzeby wyłonienia instytucji i stylów życia odpowiadających tej „solidarnej racjonalności”. Mocną stroną tej ewidentnie chrześcijańskiej propozycji jest jej inkluzywność, jest ona bowiem otwarta na współpracę z podobnymi zaangażowaniami czy programami także ze strony środowisk niekoniecznie ideologicznie bliskich chrześcijaństwu. Ponieważ „naturalne związki” etyki i religii gwarantują jakiś minimalny konsens konieczny dla funkcjonowania pluralistycznego społeczeństwa, teolog może więc, wykazując rozumność i sensowność takiego związku wraz z oferowaną przezeń pewnością i społeczną użytecznością – korygować błędne mniemania o miejscu i roli religii w społeczeństwie⁴².

Konkludując poczynione wyżej uwagi, należy stwierdzić, że spotkanie tak zasadniczo różnych pozycji, jakimi są teologia katolicka i ponowoczesność, mimo niemałych trudności i przeszkód o charakterze metodologicznym i merytorycznym, okazuje się jednak możliwe. Z perspektywy teologii, ze względu na poznanie kontekstu egzystencji swoich adresatów i uwzględnienie go jako warunku adekwatności swojego dyskursu, jest ono nawet konieczne. Spotkanie takie, umożliwiające teologii weryfikację odpowiedniości jej dotychczasowych ujęć i pryncypiów, wierności Objawieniu w całym jego bogactwie oraz wspólnocie Kościoła, może okazać się nawet bardziej twórcze, niż się początkowo wydawało.

⁴² I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, s. 260–261.

Kluczowymi perspektywami teologii katolickiej, które z racji najbardziej ogólnych zbieżności umożliwiają pozytywne odniesienie do ponowoczesności, są dogmat trynitarny i chrystologiczny. Szczegółowe ukonkretnienia nurtów, aspektów, wymiarów, kategorii czy pryncypiów, wskazujące teologii kierunki rozwoju bądź stanowiące element uzupełniający lub witalizujący dotychczasowe ujęcia, stanowią: eschatologiczna perspektywa dziejów, metaforyka jako szczególnie nośna kategoria teologicznego wypowiedzenia, hermeneutyki i komunikacji wiary, teologia negatywna, która pozwala odzyskać głębię transcendencji przysłoniętą dominacją racjonalnego myślenia, sięgnięcie do narracji, które przywraca dynamizm obrazowi Boga i egzystencjalny charakter wierze czy koncentracja hermeneutyczna jako droga do odkrycia pełni prawdy. Istotne znaczenie aspektu antropologicznego przekłada się na konieczność podejmowania sporu o podmiot – do niego bowiem odniesienie warunkuje integralność dialogu z ponowoczesnością.

Poczynione analizy i uwagi ukazują i potwierdzają potrzebę teologii jako istotnej i użytecznej dziedziny kultury, której funkcje pełnione w sferze publicznej, jak krytyczna, legitymizująca, ożywiająca, orientacyjna czy usensawniająca, wyrażają jej niezbywalność.

S u m m a r y

The Challenges of Postmodernism to Church and Fundamental Theology

In spite of considerable methodological and content-related difficulties and obstacles, the encounter of such fundamentally different positions as Catholic theology and postmodernism turns out to be possible.

From the perspective of theology it becomes even necessary, due to the need to learn about the existence of its addressees since the context of the existence constitutes one of the factors determining the adequacy of theological discourse.

Such an encounter may become more fruitful than expected because it enables theology to verify the adequacy of its approaches and principles, fidelity to the Revelation in all its richness and to the Church.

The key aspects of Catholic theology, which facilitate a positive approach to postmodernism because of their general convergences, are the dogma of the Trinity and the Christological dogma.

Implementations of various trends, aspects, dimensions, categories or principles which point to the potential directions in the development of theology or which constitute an element that complements or revives earlier approaches involve the eschatological perspective of history, the use of metaphor, a particularly popular way of theological expression, hermeneutics and communication of faith, negative theology, which enables regaining the transcendental depth obscured by the dominance of rational thinking, the use of narration, which restores the dynamic nature of God's image and the existential character of faith, or focusing on hermeneutics as a way of discovering the truth.

The significance of the anthropological issues entails the need to discourse about the subject and it is precisely the reference to the subject that determines the integrity of a dialogue with postmodernism.

The analysis conducted above and the resulting conclusions demonstrate that theology is an important and useful domain of culture. Indeed, what makes theology indispensable is the variety of its functions as theology may be critical or explanatory, may legitimize, revive, or give meaning.

KEYWORDS: *postmodernism, Church and postmodernism, dispute with postmodernism*

Bibliografia

- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.
- Böttinger Ch., *Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchenerfahrungen*, Freiburg in Breisgau 2011.
- Derrida J., *Różnia (différance)*, <http://www.hamlet.edu.pl/kont/index.php?id=derridaj3>
- Dyczewski L., *Symbol religijny*, w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Warszawa 2004, s. 406–407.
- Dziewulski G., *Chrześcijaństwo i jego wiarygodność w kontekście postmodernizmu*, w: *W mocy Ducha: księga jubileuszowa w 25. rocznicę konsekracji biskupiej arcybiskupa Władysława Ziółka metropolity łódzkiego*, Łódź 2005, s. 388–394
- Herbut J., *Mit*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 2007, s. 373–374.
- Herbut J., *Osoba*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 2007, s. 417–419.
- Hryniewicz W., *Apatatyczna teologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1985, t.1, kol. 745–748.
- Kamińska W., *Problem ugruntowania etyki w kontekście rozważań wybranych przedstawicieli postmodernizmu filozoficznego*, Lublin 2001.
- Kasperek A., W. Świątkiewicz, *Między wspólnotą a indywidualizmem*, w: *Spoleczna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, red. J. Cuda, Katowice 2004, s. 33–44.
- Kaufmann F.-X., *Czy chrześcijaństwo przetrwa*, Kraków 2004.
- Kireš H., *Postmodernizm*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/p/postmodernizm.pdf>
- Kosior K., *Mit*, w: *Mała encyklopedia filozofii*, red. J. Dębowski i in., Bydgoszcz 1996, s. 294.
- Kostrubiec B., *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2004.
- Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2005.
- Kulisz J., *Teologia w poszukiwaniu swej tożsamości*, w: *Tożsamość teologii*, red. A. Anderwald i in., Opole 2010, s. 21–42.
- Metz J.B., *Teologia polityczna*, Kraków 2000.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria*, 2011.

- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, 2008.
- Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.
- Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, W. Beinert, B. Stubenrauch (Hrsg.), Freiburg in Breisgau 2012.
- Oko D., *Suwerenność chrześcijaństwa. Teolog wobec ponowoczesności*, w: *Problem teologii ponowoczesności*, red. K. Góźdź, Lublin 2012, s. 119–136.
- Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, Kraków 2003.
- Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995.
- Pyc M., *Objawienie Boga w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2010, s. 195–208 [„Studia Theologie Fundamentalis”, t. 1].
- Religia*, red. J. Derrida i in., Warszawa 1999.
- Sareło Z., *Postmodernizm w pigułce*, Poznań 1998.
- Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.
- Spidlík T., Rupnik M.I., *Teologia pastoralna. Duszpasterstwo na nowe czasy*, Kraków 2005.
- Strzelczyk G., *Problem metafor w teologii albo teologia jako metafora*, w: *Racjonalność wiary*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2012, s. 187–200 [„Studia Theologie Fundamentalis”, t. 3].
- Sztafrowski A.L., „Potknięcia” *Magisterium Kościoła w służbie prawdy*, w: *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, red. Z. Kijas, Kraków 1996, s. 86–92.
- Teologia polityczna*, w: H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, s. 382–383.
- Wendel S., *Postmoderne*, w: *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, A. Franz, W. Baum, K. Kreutzer (Hrsg.), Freiburg in Breisgau 2007², s. 310–320.
- Wendel S., *Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie*, w: *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, K. Müller (Hrsg.), Regensburg 1998, s. 193–214.
- W mocy Ducha: księga jubileuszowa w 25. rocznicę konsekracji biskupiej arcybiskupa Władysława Ziółka metropolity łódzkiego*, Łódź 2005.