

Andrzej Perzyński

Stare bukłaki i nowe wino : Intellectus fidei w ponowoczesnym świecie

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 45/1, 43-52

2012

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. ANDRZEJ PERZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Teologiczny

STARE BUKŁAKI I NOWE WINO

Intellectus fidei w ponowoczesnym świecie

THE OLD WINESKINS AND NEW WINE

Intellectus fidei in the Postmodern World

ABSTRACT

W niniejszym rozważaniu zostało postawione pytanie o możliwość spotkania myślenia chrześcijańskiego z myśleniem ponowoczesnym. Autora interesuje problem płaszczyzn spotkania *intellectus fidei* („rozumu mocnego”) z ponowoczesnym, wątpiącym w siebie „rozumem słabym”. Nie chodziło tylko o samo „poprawne myślenie” czy „czy-sto rozumową” refleksję, chodziło także o dobrą, niosącą radość praktykę. Artykuł chce ukazać, w jaki sposób *intellectus fidei* wierny Objawieniu i dzisiejszej ponowoczesnej kulturze prowadzi do nowego, pełniejszego rozumienia rzeczywistości.

In considering this question was raised about the possibility of a meeting of Christian thinking and postmodern thinking. Author's interest in the problem of planes meeting *intellectus fidei* ('strong reason') of the postmodern, doubting in himself ('weak reason'). It's not just about the same 'correct thinking' or 'purely rational' reflection, it was also good, carrying the joy of practice. Article wants to show how the *intellectus fidei* is connected with both the revelation and postmodern culture leads to a new and fuller understanding of reality.

Wprowadzenie: wieloznaczna ponowoczesność

Refleksja teologiczna we wszystkich czasach była zmuszona poszukiwać własnej racjonalności wewnątrz współczesnych jej uwarunkowań socjo-kulturowych, używając modeli myślenia wypracowywanych przede wszystkim przez filozofię. Wystarczy wspomnieć, z jakim żarliwym przekonaniem już apostoł Paweł poszukiwał możliwości inkulturacji orędzia chrześcijańskiego w środowisku korynckim: „Dla Żydów stałem się Żydem, aby ich pozyskać. Chociaż nie podlegam Prawu, to dla tych, którzy podlegają Prawu, stałem się jak ten, który podlega Prawu, aby i tych pozyskać, którzy podlegają Prawu. Dla tych, którzy nie podlegają Prawu, jestem jak ten, który nie podlega Prawu. Ja przestrzegam Prawo Boże, lecz już jako ten, który żyje Prawem Chrystusa, aby pozyskać tych, którzy nie podlegają Prawu” (1 Kor 9,20-21).

Trzeba powiedzieć, że chrześcijaństwu – religii powstałej w środowisku semickim pierwszego stulecia naszej ery – udało się co najmniej dwukrotnie dokonać rzeczy niebywałej. Najpierw przyswoiło sobie ono myśl grecką o proveniencji platońskiej (co zaowocowało rozwiniętą teologią, przede wszystkim chrystologią), później zaś w okresie Wielkiej Scholastyki – dzięki Tomaszowi z Akwinu – myśl Arystotelesa (co pozwoliło na rozwój i rozkwit chrześcijaństwa przez wiele stuleci). Dwudziesty wiek, jak powszechnie wiadomo, przyniósł duchowy i religijny kryzys.

Pominiemy tu z braku miejsca opis prób pogodzenia teologii z nurtami filozofii nowożytnej, podejmowanych na przykład przez Karla Rahnera czy Edwarda Schillebeeckxa. Dzisiaj ponowoczesność zmusza teologię do przeanalizowania swoich kategorii interpretacyjnych i narzędzi myślowych, aby w odnowiony sposób połączyć kulturę i wiarę za pomocą nowego pojęciowego instrumentarium, bez naruszania istoty przesłania chrześcijańskiego¹.

Jako podstawowa cecha określająca myślenie ponowoczesne wymieniany jest absolutyzm racjonalistyczny. Wraz z upadkiem wiary w rozum pojawiła się świadomość cząstkowości i nieciągłości wiedzy; zakwestionowane zostało istnienie jednego, uniwersalnego dyskursu jako zasady całkowicie wyjaśniającej rzeczywistość (np. oświeceniowego postępu rozumu, heglowskiego rozwoju ducha, marksistowskiego rozwoju społecznego poprzez walkę klas). Uznano, że wyczerpały się „wielkie narracje” historii, a świat ludzkiej wiedzy okazał się być światem stałych konfliktów, ścierania się różnych, cząstkowych, niepełnych dyskursów, uwikłanych we własne, osobiste i polityczne uwarunkowania². Cząstkowość poznania doprowadziła, według ponowoczesności, do rozbitcia nauki i w rezultacie do podzielenia jej na odrębne, niesprowadzalne do siebie „naukowe wizje” (paradygmaty); brak możliwości rozstrzygnięcia sporów między nimi zakończył się metodologicznym anarchizmem, sprowadzonym do zasady „wszystko jedno” (P. Feyerabend). Na tym tle pojawiła się idea „archeologicznej” metody nauki (M. Foucault): zamiast faktów, które mogłyby być łączone w całość dzięki jakiejś jednoczącej zasadzie teoretycznej, natrafia się jedynie na „wykopaliska”, szczątki, fragmenty uwikłane w różne dyskursy, konteksty społeczne i polityczne; można o nich powiedzieć jedynie to, że są od siebie różne. Na poziomie ontologicznym myśl ta znalazła swe odzwierciedlenie w koncepcji „różni” Jacques’a Derridy, który zbudował swoją ontologię, teorię poznania i estetykę, opierając się nie na tożsamości (jedność i istnienie), lecz różnicy. Wcześniejszej krytyce przekonań filozofii nowożytnej Jacques Derrida nadał nową postać dekonstrukcji, czyli krytyki metafizyki, pojęcia podmiotu oraz zasady referencjalności języka.

¹ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010; A. Perzyński, *Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej*, *Seminare* 21 (2005), s. 117-134; tenże, *Teologia w kontekście posthermeneutyki. Zjawisko déplacement jako wyzwanie dla teologii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 43,2 (2005), s. 79-95.

² Por. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.

Bruno Forte pisze, iż opór w odniesieniu do swego rodzaju totalitaryzmu rozumu nowożytnego daje o sobie znać w świadomości europejskiej od późnego Friedricha Schellinga, który bronił praw wolności przed logiczną koniecznością absolutnego stawania się. Ten nurt był kontynuowany przez apologię jednostki u Sorena Kierkegaarda, ogłoszenie śmierci Boga przez Friedricha Nietzschego, odkrycie „Zupełnie Innego” i „nieskończonej różnicy jakościowej” między Bogiem i światem u Karla Bartha. Dalej można wymienić, szeroko otwartą na Transcendencję, myśl żydowską Martina Bubera i Franza Rosenzweiga oraz egzystencjalizm Sartrowski z jego powrotem do przeżycia. We wszystkich tych kierunkach mamy do czynienia z chórem odmiennych głosów, często alternatywnych względem siebie, które jednak zbiegają się w jednej kwestii. Jest nią pilna potrzeba silnego reagowania przeciwko przygniatającemu triumfowi rozumu absolutnego³.

Na naszych oczach dokonuje się przemiana duchowa kultury zachodniej, postrzeganej jako laboratorium, w którym ma miejsce konfrontacja wiary i nowoczesności. Można ją zsyntetyzować następująco:

- 1) Schyłek hegemonii rozumu owocuje promocją koncepcji wolności absolutnej, pozbawionej więzi z prawdą.
- 2) Fenomen ponowoczesnego nihilizmu przeciwstawia wielość racjonalności („słabych” i „historycznych”) jedynej racjonalności („mocnej”, tj. rozumianej w sensie klasycznym). Taka jest postawa nihilizmu zarówno w odniesieniu do poznania prawdy absolutnej, jak i do praktyki dobra moralnego.
- 3) W praktyce życia skutkuje to przeciwstawianiem kategorii „użyteczności” kategorii „dobra”. Kategoria „przyjemności” góruje nad tym, co daje prawdziwą, głęboką radość.

W pewnym sensie chodzi o to, by myśl chrześcijańska uczyniła swoim wezwaniem Dietricha Bonhoeffera: „(...) uczestniczyć aż do głębi w realiach własnych czasów, a zatem egzystować we fragmencie, w separacji, w izolacji, w zagrożeniu utraty sensu. I w tej formie żyjąc, protestować w imię zagubionej pełni, co więcej, konstruktywnie, ukazać w pełnym świetle wymiar harmonii, symfonii życia w jego pełni, i zazdrośnie strzec zdolności radowania się i rozkoszowania pełnią również we fragmentach, które są odbiciem całości”⁴.

1. Postawienie problemu

Czy ortodoksji katolickiej uda się ochrzcić ponowoczesność? Może to być bardzo trudne, gdyż dzisiaj wiele „bezdolnych umysłów religijnych” – jak mawiał o sobie Czesław Miłosz – zamiast trwać w ruinach starych konceptualizacji może wybrać „nowy dom”, na przykład teologię procesu, godzącą współczesny naukowy ogląd świata z wymiarem transcendentnym. Teologia ta przedstawia

³ B. Forte, *Dove va il Cristianesimo?*, Brescia 2010, s. 110.

⁴ A. Gallas, *Antropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia 1995, s. 316.

Boga jako współcierpiącego towarzysza wędrówki człowieka i odbiera Mu prerogatywy wszechmocy i wszechwiedzy, zatem nie sposób uznać jej za chrześcijańską. Można więc powiedzieć, że dawne chrześcijańskie konceptualizacje to ewangeliczne stare bukłaki, które mogą rozsadzić nowe wino wiedzy o świecie. Co więcej, prawdopodobieństwo takiego scenariusza wzrasta, jeśli założyć, że ponowoczesność, którą pragnie ochrzcić teologia chrześcijańska, zrywa z wielkimi narracjami, a czymże jest chrześcijaństwo, jeśli nie wszechogarniającą narracją? Czy zatem ponowoczesność da się ochrzcić?

Dokonujące się współcześnie szybkie zmiany i pojawiające się wraz z nimi elementy kryzysu wewnątrz wspólnot, także religijnych, wymagają środków zaradczych w obrębie kultury i teologii. Niektóre z dróg wyjścia prowadzą na manowce i są fałszywe. Za takie uważam: ultramodernizm, postmodernizm i antymodernizm.

1.1. Ultramodernizm (obrona nowoczesności)

Wobec upadku przewodnich wartości nowoczesności takich, jak: rozum, postęp, naród, ultramoderniści postulują wzmocnienie nowoczesności, modernizację modernizmu. Nie chcą oni przyjąć do wiadomości epokowego przełomu kulturowego w życiu społecznym, jaki dokonał się po dwóch wojnach światowych, po Holokauście i Gułagu, po upadku nazizmu i komunizmu. Nie chcą również zauważyć, a co za tym idzie: wyciągnąć konsekwencji z faktu, że mimo uporczywie powtarzanej przez modernizm tezy o końcu religii i śmierci Boga nic takiego nie nastąpiło. Jürgen Habermas wyraża przekonanie, że nowoczesność jeszcze się nie dopełniła (nie zrealizowała) i dlatego należy ją wzmocnić, i doprowadzić ją do końcowego spełnienia. Utrzymuje on, iż rozum może być uzdrowiony siłą samego rozumu, zaś braki i niedostatki nowożytnej nauki można wyeliminować poprzez poszerzenie obszaru nauki. Podobnie wielkie szkody wyrządzone przez technikę można – jego zdaniem – wyeliminować za pomocą zwiększonego udziału techniki. Powszechnie wewnątrz tego nurtu uważa się, że sam dyskurs racjonalny, który zakłada model idealnego społeczeństwa epoki komunikacji, jest w stanie wyzwolić nową *praxis* i nowy uzdrawiający *ethos*.

1.2. Postmodernizm (dyktatura relatywizmu)

Postmodernizm głosi, owszem, koniec nowoczesności, lecz jako alternatywę oferuje jedynie radykalny pluralizm i relatywizm, który o podstawowych wartościach (prawdy, sprawiedliwości, człowieczeństwa) mówi w liczbie mnogiej. Kaprys, opinie zamiast prawdy, anarchia kierunków i stylów myślenia, moralność „tego, co daje przyjemność” – nie potrafią przezwyciężyć dylematów nowoczesności. Nowoczesność nie zostaje przez postmodernizm przezwyciężona, lecz po raz kolejny powtórzona w formie pozbawionej wszelkich kryteriów i zasad porządkujących. Z pewnością dobrą drogą prowadzącą do lepszej przyszłości

nie jest totalitarna jednolitość bez wielości. Lecz nie jest nią również relatywistyczna wielość pozbawiona jakiegokolwiek jedności.

1.3. Antymodernizm (dyktatura fundamentalizmu)

Antymodernizm stara się utrzymać anachroniczne struktury kulturowe i myślowe. Jego przedstawiciele z nostalgią odwołują się do średniowiecznej *christianitas* jako do swego paradygmatu. Zinterpretowana przez nich lektura historii nowożytnej sprowadza się do następujących tez: rewolta przeciwko papieżowi i Kościołowi (w czasach Reformacji) sprowokowała odrzucenie Chrystusa (w wieku XVII), a to z kolei doprowadziło do rewolty przeciwko Bogu (w wieku XIX). Końcem tego historycznego procesu dekadencji społeczno-religijnej, wedle tej interpretacji, był powszechny chaos i nihilizm w wieku XX.

Spośród wielu form fundamentalizmu (epistemologicznego, politycznego, światopoglądowego) warto zwrócić uwagę na fundamentalizm religijny, albowiem jego obecność dochodzi ostatnio mocno do głosu w polskim życiu społeczno-religijnym. Fundamentalizm religijny jest szczególnym przypadkiem fundamentalizmu światopoglądowego. W moim przekonaniu, jest to absolutyzm połączony z pragnieniem zmonopolizowania sfery światopoglądowej jakiejś społeczności. Najczęściej cechuje go odrzucenie przekonania o wartości wolności religijnej, sprzeciw wobec pluralizmu religijnego i światopoglądowego. Fundamentalizmowi temu towarzyszą takie zjawiska, jak: fanatyzm, manicheizm, syndrom obłąkanej twierdzy, język walki, skłonność do demonizowania obcego, autorytaryzm, niechęć do oddzielenia sfery prywatnej od publicznej, generalna nieufność wyrażona w haśle: „Kto nie jest z nami, ten jest przeciwko nam”. Fundamentalizm polityczny łączy w sobie absolutyzm, walkę o władzę polityczną wraz z wezwaniami o charakterze moralno-religijnym oraz (w Polsce) wykorzystanie symbolu krzyża (nazwanego „substytutem pomnika”) do osiągnięcia celów *stricte* politycznych⁵.

Jak unikać tych fałszywych dróg? Czym grzeszy fundamentalistyczne spojrzanie na rzeczywistość?

Jeśli wyjdzie się od podstawowych pojęć metafizyki – tożsamości i różnicy – i popatrzy na historię rozwoju myślenia europejskiego, to widać ewidentnie, że każde zbyt mocno zarysowane stanowisko natychmiast zyskuje swoją przeciwwagę. Po oświeceniowym uniwersalizmie natychmiast upomniano się o państwa narodowe, po wychyleniu w przyszłość przychodzi powrót do tradycji, po zbyt silnym określeniu naszych koncepcji zaczynamy je relatywizować. Tak właśnie myślenie nasze biegnie między skrajnymi stanowiskami. Natomiast czymś innym jest, sądzę, kwestia teoriopoznawcza. Podzielał pogląd mający swoje źródło w słynnym zdaniu Friedricha Nietzschego, że „nie istnieją fakty, ale tylko ich interpretacje”. Można to inaczej wyłożyć, mówiąc, że nie istnieją prawdy, tylko ich interpretacje. Moje przekonanie jest natomiast takie, że prawdy istnieją, ale dostęp do nich mamy jedynie poprzez interpretacje.

⁵ Por. A. Karoń-Ostrowska, *Miłość postawiona pod ścianą*, *Więź* 10 (2010), s. 40-47.

Znany włoski postmodernistyczny filozof, Gianni Vattimo, w swojej koncepcji „słabego” rozumu (wł. *il pensiero debole*) wystąpił z postulatem *kuracji odchudzającej* „mocny” rozum. Rozpatrując ów postulat na historycznym tle myśli chrześcijańskiej, można się odwołać do myśli Blaise’a Pascala. Proponował on, aby w celu otwarcia drogi dla wiary, rozum nie był wywyższany, ale raczej umniejszany i stawiany wobec swoich ograniczeń⁶. Rozum powinien postawić „ostateczny najważniejszy krok”, na jaki stać rozum. Krok ów polega na „uznaniu nieskończonej ilości rzeczy, które go przewyższają”, poczynając od nadprzyrodzonych. Jeśli takie uznanie się dokona, wówczas rozum ukazuje się nie jako „mocny”, lecz jako „słaby”⁷. Inaczej ujmując: „siła rozumu” jest poznana tylko przez tych, którzy potrafią poznać to, co jest możliwe do poznania i wykazania (matematyka), potrafią jednak również wątpić i podporządkować się „tam, gdzie to jest potrzebne”⁸.

Prawdziwe chrześcijaństwo – zdaniem Blaise’a Pascala – polega na „używaniu rozumu” i „jego podporządkowaniu”⁹ prawdzie, która częstokroć jest nieogarniona, jak choćby prawda wiary o grzechu pierworodnym. Tak więc porządek rozumu znajduje swoje dopełnienie w porządku serca, a logika myśli – w logice uczucia. Rozum może prawomocnie postępować, rozwijać i konstytuować wiedzę tylko wtedy, gdy podstawą swoich usiłowań uczyni porządek serca i w nim odnajdzie pierwotną pewność. Należy zatem złamać pychę rozumu, jego wiarę we własną samoistność, która skazuje wysiłki poznawcze na klęskę. Pascal uważa, iż rozum musi uznać, że winien rozpocząć od zasad, które czujemy sercem.

Teologia rozumiana jako *intellectus fidei* nie może być redukowana do absolutnej racjonalizacji prawd nadprzyrodzonych, do erudycyjnej kompilacji treści wydobytych ze źródeł biblijnych i patrystycznych. Pozostaje ona refleksją racjonalną i logiczną systematyzacją prawd objawionych, lecz zarazem nie przestaje być żywym doświadczeniem wiary. Wiara i rozum nie są dwoma symetrycznymi i sobie przeciwstawionymi wielkościami. Nie są one dwoma odrębnymi celami do osiągnięcia, lecz są jedynym projektem. Trynitarna i chrystocentryczna wizja bytu zakłada zaangażowanie rozumu świadomego wszystkich swoich ograniczeń¹⁰.

2. Nowe buklaki dla ponowoczesności

Jest truizmem stwierdzenie, że teologia chrześcijańska powinna zawsze kierować się podwójną wiernością i przywiązaniem. Pobudka pierwsza dotyczy objawienia chrześcijańskiego i wspólnoty kościelnej, druga zaś odnosi się do historii

⁶ B. Pascal, *Pensieri. E altri scritti di e su Pascal*, Roma 1996, n. 438.

⁷ Tamże, n. 267.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, n. 269.

¹⁰ Por. *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*, red. G. Sgubbi – P. Coda, Roma 2000.

ludzkiej, do kultury, w której chrześcijanin żyje i działa. Jeśli chodzi o kulturę ponowoczesną, to można wyróżnić w niej określające ją cechy. Są nimi:

- odrzucenie hegemonii rozumu, a zatem wszelkich form optymistycznego racjonalizmu;
- obrona i egzaltowane wynoszenie ponad wszystko wszelkich form „odmienności” i „inności”, ponieważ fragment przeważa nad całością;
- kontestacja idei absolutu zarówno na terenie filozofii, jak i w obrębie prawd wiary.

Zasady te przenikają i kształtują szeroko rozumianą kulturę środowiska, w którym żyje człowiek, a zatem nie mogą być mistyfikowane lub ignorowane. Istnieje potrzeba poważnej refleksji wiary, bez uprzedzeń i resentymentów, nad pytaniami, jakie stawiają wyznaczniki ponowoczesnej kultury, w celu udzielenia umotywowanych i przekonujących odpowiedzi. Szkicując syntetycznie tę odpowiedź, można ją ująć w trzech kierunkowych zasadach.

2.1. Rozum otwarty na zdumienie tajemnicą bytu

Pierwsza zasada teologiczna – na czas dominacji „słabego rozumu” i zachłyśnięcia „przygodami odmienności” – zawarta jest w nauczaniu Nowego Testamentu o wierze, jako o głupstwie mądrości ludzkiej i mądrości krzyża (por. 1 Kor 1,24). Paweł nie chce dawać rozumowych uzasadnień dla tajemnicy krzyża, lecz żąda, aby zawierzyć woli Bożej. Stanowczo oświadcza, że głoszona przez niego Ewangelia nie jest jeszcze jednym systemem filozoficznym. On, Paweł, ogłasza jedyną prawdę, której człowiek powinien podporządkować swój umysł, wolę i serce¹¹.

Wbrew określeniu Martina Heideggera, który nazwał filozofię chrześcijańską „drewnianym żelazem”¹², wiara chrześcijańska, aby móc odpowiedzieć na nieuchronne pytanie o sens, powinna być zawsze uzasadniona (por. 1 P 3,15), przemyślana, poznana (por. J 17,3) i uznana. „W odniesieniu do *intellectus fidei* – pisze Jan Paweł II – należy zauważyć, że Boża Prawda, «ukazana nam w Piśmie Świętym i właściwie tłumaczona przez nauczanie Kościoła», jest sama w sobie zrozumiała, odznacza się bowiem taką logiczną spójnością, że jawi się jako autentyczna dziedzina wiedzy. *Intellectus fidei* wyjaśnia tę prawdę nie tylko przez to, że ukazuje struktury logiczne i pojęciowe twierdzeń, z których składa się nauczanie Kościoła, ale także i przede wszystkim przez to, że podkreśla zawartą w nich zbawczą treść, przeznaczoną dla pojedynczego człowieka i dla ludzkości. Cały zbiór tych twierdzeń pozwala wierzącemu poznać historię zbawienia, której

¹¹ „Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego stanowi rafę, o którą może się rozbić powiązanie wiary i filozofii, ale poza którą otwiera się nieskończony ocean prawdy. Wyrażenie ujawnia się tutaj granica między rozumem i wiarą, ale dokładnie zostaje też zakreślony obszar, na którym może dojść do ich spotkania” – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 23 [dalej: FR].

¹² Porównanie filozofii chrześcijańskiej do „żelaza z drewna” znajduje się w wykładach uniwersyteckich z 1935 roku opublikowanych we *Wprowadzeniu do metafizyki*. W tych wykładach Heidegger atakuje grecką ideę filozofii jako pytania o całość.

ukoronowaniem jest osoba Jezusa Chrystusa i Jego tajemnica paschalna. W tę tajemnicę chrześcijanin włącza się wyrażając przyzwolenie wiary” (FR 66).

Wiara chrześcijańska jest wezwana, aby przemyśleć samą siebie i odkryć syntonię z myśleniem własnej epoki. Jest ona władna przemyśleć siebie za pośrednictwem refleksji filozoficznej, jak to miało miejsce w różnych epokach: w pierwszym zderzeniu judeochrześcijaństwa z kulturą grecką – u Ojców Kościoła, w okresie średniowiecznych wielkich syntez wiary i rozumu, w dziewiętnastowiecznej próbie Antonio Rosminiego pogodzenia myśli laickiej z chrześcijaństwem, a wreszcie w okresie soborowym, kiedy to wielcy teologowie ukazali w kategoriach dialogu związek Kościoła ze światem.

Dlatego też, zgodnie z duchem naszej epoki, należy wziąć pod uwagę współczesną wrażliwość na swego rodzaju racjonalność estetyczną, która w poznaniu rzeczywistości uprzywilejowuje wymiar zdumienia i zachwytu, choćby to sprawiło, że jej koncepcje racjonalnego poznania grzeszą fragmentarycznością i wycinkowością. „Po koniecznym dowartościowaniu ortodoksji – pisze Bruno Forte – i wykazaniu potrzeby ortopraksji w recepcji Soboru, być może nadszedł już czas, aby badania teologiczne zajęły się odnalezioną «filocalią»: w takiej miłości piękna, która jest zdolna rozpoznać oblicze Ukrzyżowanego Pana, prawdziwej «Bramy Piękna», która wyzwala fragment czasu i go odkupuje na wieczność”¹³.

Należy na koniec wspomnieć, że znaczną pomocą w wypracowaniu jednolitej i organicznej koncepcji poznania może być dorobek Hansa Ursy von Balthasara i jego *Estetyka teologiczna* oraz wkład mediolańskiej szkoły teologicznej z Giuseppe Colombo i z jego dziełem *Rozum teologiczny*¹⁴ na czele. Na płaszczyźnie praktyki życia chrześcijańskiego warto zwrócić uwagę na postać włoskiego księdza Luigiiego Giussaniego (i jego ruch *Comunione e Liberazione*), którego metoda wychowawcza mocno uwydatnia estetyczny element w poznaniu prawdy.

2.2. Ontologia trynitarna

Druga zasada, związana z wymogiem ocalenia wartości odmienności i inności, polega na przejściu od ontologii bytu do ontologii trynitarniej. Wszak nam, jako istotom skończonym, misterium Boga Trójosobowego daje niezmiernie możliwości poznania.

Przez długie wieki tradycja teologiczna uprzywilejowywała wykład traktatu *De Deo Uno*, z jego akcentem na istotę boskości, na niekorzyść *De Deo Trino*, gdzie podkreśla się rolę Osób Boskich. Na teologii przez wieki zaważyła mentalność grecka, naznaczona monizmem ontologicznym. Język filozoficzny faworyzował kategorie substancjalne. W monoteizmie, wyrażanym w tych kategoriach, przeważała afirmacja egzystencji Jedyne, transcendentnego Boga, będącego pierwszą zasadą i ostateczną przyczyną rzeczywistości. Schemat tych wypowiedzi był taki: Bóg jest oddzielony od świata, lecz zarazem jest z nim w stałym

¹³ B. Forte, *Dove va il Cristianesimo?*, s. 83.

¹⁴ Por. G. Colombo, *La ragione teologica*, Milano 1995.

związku, ponieważ nieustannie podtrzymuje świat w istnieniu; świat nie może być pomyślany bez Boga i nie może istnieć bez Boga, lecz ta zależność jest jednostronna: Bóg może istnieć bez świata, ponieważ jest wolny w odniesieniu do więzi ze światem; świat więc może być także przez Niego niepomyślany. W tak wykładanym monoteizmie kładziono o wiele silniejszy nacisk na jedyną substancję, niż na trynitarność.

Jeśli bowiem, jak czytamy w *Dziejach Apostolskich* (17, 28), Bóg jest Tym, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”, jeżeli ten Bóg w swym Objawieniu ukazuje się nam jako wspólnota i wymiana życia trzech Osób, to wtedy wszystko jawi się w nowym świetle, ja sam postrzegam siebie w zupełnie nowej perspektywie, nowe odmienne barwy przybiera też całe stworzenie. Klaus Hemmerle trafnie to ujął w następujących słowach: „Trudno przecenić znaczenie «rewolucji» obrazu Boga, jakiej w dziejach ludzkości dokonała wiara w (...) Trójjedynego. Ale nie przeniknęła ona jeszcze do głębi naszej chrześcijańskiej świadomości. To, że Bóg jest udzielającym się bez reszty darem i przelewającym życiem (...), nie tylko zmienia radykalnie nasz obraz Boga; określa to także nasze rozumienie samego siebie i świata”¹⁵.

2.3. Wydarzenie chrześcijańskie jako *universale concretum*

Trzecia zasada podejmuje problem związku pomiędzy prawdą absolutną i wydarzeniem historycznym. Jest to podstawowy, źródłowy paradoks wiary i teologii chrześcijańskiej; powinien on doczekać się odnowionego ujęcia wydarzenia historycznego Jezusa Chrystusa rozumianego jako *universale concretum*.

Ponowoczesność głosi koniec prawdy absolutnej. Historia Jezusa jest zaprzeczeniem każdej formy nihilizmu, ponieważ wpisuje wieczność w czas i czyni go do tego stopnia skutecznym, że przewyższa on jakąkolwiek tymczasowość. Jedyność historyczna osoby Jezusa z Nazaretu, umiejscowiona w „pełni czasów” nie przeciwstawia się Jego uniwersalnemu znaczeniu. Naczelnym zadaniem teologii współczesnej jest zatem nie tyle wyodrębnianie istoty chrześcijaństwa lub dowodzenie Jego boskiego pochodzenia, co – rzecz trzeba jasno określić – głoszenie Jezusa Chrystusa, w Jego wyjątkowości i konkretności Jego boskiej osoby oraz w historyczności Jego zbawczego, uniwersalnego zdarzenia¹⁶. Jezus Chrystus,

¹⁵ K. Hemmerle, *Glauben – wie geht das?*, Freiburg im Br. 1978, s. 147.

¹⁶ Chodzi tu o słynne zdanie Lessinga, które mówi, że „żadna przygodna prawda historyczna nie jest zdolna do dowodzenia. A zatem nic nie może być udowodnione i wykazane poprzez prawdy historyczne”. Trzeba – zdaniem Lessinga – powiedzieć, że przygodne prawdy historyczne nigdy nie mogą się stać dowodem na konieczne (absolutne) prawdy racjonalne. Zob. G.E. Lessing, *Sul così detto 'argomento dello spirito e della forza'*, w: tenże, *La religione dell'umanità*, Roma–Bari 1991, s. 68-70. Kierkegaard wyodrębnił problem (postawiony wcześniej przez Lessinga) w swojej pracy *Okruchy filozoficzne*. Na tytułowej stronie książki przedstawiona jest jej problematyka w formie trzech pytań: – Czy historyczny punkt wyjścia jest możliwy dla świadomości wiecznej? – Jak taki punkt wyjścia może przejawiać inne zainteresowania poza jedynie historycznym? – Czy jest możliwe oparcie szczęśliwości wiecznej na wiedzy historycznej? Autor wskazuje, że rozwiązanie problemów egzystencjalnych polega na zdolności połączenia życia historycznego, temporalnego

prawda Boga, jest zarazem Słowem Odwiecznym, w którym wszystko zostało stworzone, i Słowem Wcielonym, w którym wszystko ma swoje istnienie. To, czego rozum ludzki szuka „bez poznania Go” (por. Dz 17,23), może być poznane tylko przez Jezusa Chrystusa; to, co w Nim się objawia, jest „pełną prawdą” (por. J 1,14-16) każdego bytu, który przez Niego i dla Niego został stworzony, a zatem w Nim znajduje swoje spełnienie (por. Kol 1,17).

Encyklika *Fides et ratio* potwierdza istotną treść kategorii *universale concretum*, kiedy mówi: „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, wszystko ukrywa się w małej części, Bóg przybiera postać człowieka” (FR 12). „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. Prawda bowiem nigdy nie może być zamknięta w granicach czasu i kultury; daje się poznać w historii, ale przerasta samą historię” (FR 95).

Zakończenie

W niniejszym rozważaniu zostało postawione pytanie o możliwość spotkania wyznaczników myślenia chrześcijańskiego z myśleniem ponowoczesnym. Interesował nas problem płaszczyzn spotkania *intellectus fidei* („rozumu mocnego”) z ponowoczesnym, wątpiącym w siebie „rozumem słabym”. Nie chodziło przy tym o samo „poprawne myślenie” czy „czysto rozumową” refleksję, chodziło także o dobrą, niosącą radość praktykę. W tym sensie mówimy o kimś, że „rozumie” swoje rzemiosło, to znaczy: potrafi je dobrze wykonywać, dorasta do niego, opłynał je w praktyce. Tak też powyższa refleksja miała na celu ukazanie, w jaki sposób wierny objawieniu i dzisiejszej ponowoczesnej kulturze *intellectus fidei* prowadzi do nowego, pełniejszego rozumienia rzeczywistości – zarówno do jej głębszego przeniknięcia umysłem, jak też do przekonującej praktyki życiowej.

Słowa kluczowe: ponowoczesność, rozum, wiara, modernizm, prawda
 Keywords: postmodern world, reason, faith, truth, fundamentalism,
 postmodern culture

oraz pewnego rodzaju wiedzy wiecznej. Zamiarem argumentacji zawartej w książce jest pokazanie, że odpowiedź na każde z tych pytań musi być zarówno całkowicie negatywna, jak i całkowicie afirmatywna.