

Ignacy Bokwa

Teologia a obraz współczesności

Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 18/1, 7-18

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. Ignacy Bokwa¹

Teologia a obraz współczesności

„Teologia powinna podejmować problemy, które są interesujące także niezależnie od właściwej jej metody. Jedynie w ten sposób może się ona stać interesująca dla opinii publicznej. Uwagę jest jednak w stanie skupić na sobie coś, co jest na czasie. Być odpowiednią dla swojego czasu jest dla teologii równie decydujące jak to, by była adekwatna do swojego przedmiotu. Właśnie podejmując tematy współczesności, powraca ona do swojej istoty: być zatroskaną o trudne sprawy naszych czasów jest jej zadaniem z Bożego rozporządzenia. Być wierną swojej istocie i iść z duchem czasu – oto dwa warunki, które teologia może właściwie spełnić jedynie wtedy, gdy czyni to jednocześnie. Podjęcie tych wyzwań sprawia jej jednak niemało trudności. W świecie, który stał się mało przejrzysty, nie ma już ona jednoznacznego miejsca w społeczności; jej kulturowa rola zdaje się być niejasna, zaś uznanie jej jako nauki znacząco osłabło”². Te słowa bońskiego teologa, Hansa-Joachima Höhna, napisane w 1992 roku, nie straciły nic ze swej aktualności.

1. Teoretyczny status teologii wizualnej

W swoim najbardziej podstawowym rozumieniu teologia to „nauka o Bogu i o relacjach między Bogiem, człowiekiem a światem; także zespół nauk wyjaśniających treści wiary religijnej (w tym dogmatów); głównym jej źródłem jest wiara w Objawienie Boże”³. Ze swej natury jest więc teologia systematyczną refleksją intelektualną nad treściami wiary, „w której rozum chrześcijanina, upewniony i oświecony wiarą, stara się pojąć myślą to, w co wierzy, a mianowicie tajemnice objawione, łącznie z ich konsekwencjami”⁴. Jest ona refleksją „chrześcijanina nad swoją wiarą i własnym doświadczeniem chrześcijańskim

¹ Ks. Ignacy Bokwa – ur. 1957, kapłan diecezji radomskiej, doktor habilitowany nauk teologicznych, profesor tytularny nauk teologicznych, profesor zwyczajny na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, z wykształcenia dogmatyk, zajmuje się teologią kultury i teologią religii, autor 8 książek i 80 artykułów naukowych, ostatnio opublikował książkę: *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, 542 ss. oraz I. Bokwa, M. Jagodziński (red.), *Wobec nowego ateizmu*, Warszawa 2011, 285 ss.

² H.-J. Höhn, *Teologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen*, Paderborn u.a. 1992, 9.

³ L. Balter, *Teologia*, w: M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, 1228.

⁴ Tamże.

w określonym czasie i w określonej kulturze”⁵. Należy przy tym podkreślić, że każdy chrześcijanin, nie tylko człowiek posiadający specjalistyczne wykształcenie teologiczne, poważnie zastanawiający się nad swoją wiarą, przeżywaną w określonych sytuacjach egzystencjalnych, powinien być traktowany jako teolog, co więcej, już nim jest. Absurdem sprzeciwiającym się zasadom zdrowego myślenia jest natomiast wizja teologa niewierzącego. Wynika to ze specyfiki nauki jako takiej, w którą koniecznie trzeba wejść, niejako do jej wnętrza, nie zaś pozostawać na zewnątrz, w charakterze widza⁶.

Podczas ubiegłorocznego sympozjum, odbytego w UKSW dnia 4 listopada 2010 roku, a zatytułowanego: *Od kultury wizualnej do teologii wizualnej*⁷, padło wiele interesujących obserwacji i uwag dotyczących nie tylko współczesnej cywilizacji i kultury obrazu, wizualności, jej obecności w naszej kulturze, ale także statusu nowej dziedziny, jaką miałyby być teologia wizualna. Jej projekt jest bez wątpienia przedsięwzięciem ambitnym, a jak się zdaje – także potrzebnym zarówno Kościołowi, jak i kulturze. Nie jest to jednak projekt łatwy i pozbawiony niebezpiecznych pułapek. Wskazał na nie Wojciech Michera: „Niezależnie od tego, że poważnego przemyślenia wymaga zakres problemowy, którym miałyby się zajmować ‘teologia wizualna’, warto dostrzec pewne uwarunkowania ideowe, jakie zdradza użyty tu zabieg retoryczny – zaciera on mianowicie radykalną różnicę dzielącą oba te zamierzenia badawcze, *antropologię* i *teologię*, ich założenia i cele, różnicę zasadniczo uniemożliwiającą uzgodnienie i sugerowane w tytule [konferencji] przejście (Od... do...). Samo owo przejście zresztą nie wydaje się tu całkiem neutralne. Właściwa mu dynamika zdaje się wprowadzać hierarchię obu tych obszarów praktyki intelektualnej, co czyni z tytułu konferencji raczej zachętę, zalecenie, czy też ‘akt strzelisty’. Należy zatem jasno stwierdzić, że dla antropologii – także dla antropologii obrazu – kultura pozostaje horyzontem nieprzekraczalnym, co oznacza, że wszelkie kategorie wyróżniane przez nią jako przedmiot badań pozostają kategoriami *kulturowymi*; nawet takie, jak: natura, świętość czy Bóg”⁸. Z całą pewnością teologia wizualna nie może polegać jedynie na takim interpretowaniu dzieł sztuki wizualnej, którego zadaniem miałyby być wykrywanie treści teologicznych w tychże dziełach. To o wiele za mało, by móc mówić o teologii jako pewnym systemie, uwzględniającym źródła, podstawowe założenia, a nade wszystko metodę, rozstrzygającą o tym, czy można tu w ogóle mówić o nauce. Dlatego z całą powagą należy odnieść się do pytania, jakie w swoim wystąpie-

⁵ Tamże.

⁶ Por. tamże, 1229.

⁷ Por. W. Kawecki, J.S. Wojciechowski, D. Żukowska-Gardzińska (red.), *Kultura wizualna – teologia wizualna*, Warszawa 2011.

⁸ W. Michera, *Antropologia obrazu. Uwagi*, w: W. Kawecki, J.S. Wojciechowski, D. Żukowska-Gardzińska (red.), *Kultura wizualna – teologia wizualna*, dz. cyt., 53.

niu postawił Andrzej Draguła: *Czy istnieje teologia wizualna?*⁹ Nic w teologii nie może zastąpić jej struktury słownej¹⁰, jako że pomiędzy Słowem Bożym a słowem ludzkim istnieje tajemniczy, jednakowoż realny związek. Boże Słowo i ludzkie słowo wzajemnie się przenikają, a w pewnym sensie nawet warunkują, skoro ludzki język staje się nośnikiem Boskiego misterium i sposobem jego wyrazu. Centralnym wydarzeniem nie tylko dla wiary, ale także i dla teologii pozostaje wcielenie odwiecznego, Boskiego Logosu – Słowa i Sensu. Boże Słowo stało się ciałem, ludzką rzeczywistością, historią, cywilizacją, cierpieniem, śmiercią, tragedią, radością, zwycięstwem – słowem: wszystkim tym, co stanowi realność tego świata, a więc i bezbrzeżnego, nieogarnionego rozumem, myślą i wyobraźnią kosmosu. Dzieliąc rzeczywistość na *sacrum* i *profanum*, myśl teologiczna zdawała sobie ułatwiać zadanie: tu oto mamy strefę Boga, a więc świętości i doskonałości, tam zaś strefę ludzką, a więc obszar słabości, grzechu, śmierci, niedoskonałości. Biblijne przesłanie o tym, że Słowo stało się ciałem, Karl Rahner czyni przedmiotem dłuższego wywodu, zamyślając się nad konsekwencjami tego zdania z prologu Janowej Ewangelii: „fakt ten mówi, czym jesteśmy: wypowiedzią, w której Bóg mógłby ukazać samego siebie, mógłby wyrazić samego siebie w tej pustce nicości, która nieuchronnie rozpościera się wokół niego, ponieważ on jest miłością i dlatego musi być cudem możliwości wolnego daru [...] wcielony Logos został nazwany ‘skróconym’ Słowem Bożym. Ten skrót, szyfr Boga, sam jest człowiekiem, to znaczy Synem człowieczym i ludźmi, którzy w gruncie rzeczy istnieją, ponieważ miał istnieć Syn człowieczy [...] jeżeli sam Bóg jest człowiekiem i pozostaje nim na wieczność, jeżeli w rezultacie każda teologia pozostaje zawsze antropologią, jeżeli człowiekowi nie wolno pomniejszać samego siebie, ponieważ pomniejszałby wtedy samego Boga, i jeżeli ten Bóg pozostaje nieusuwalną tajemnicą, to człowiek pozostaje na zawsze wypowiedzianą tajemnicą Boga, która zawsze uczestniczy w tajemnicy swojej podstawy”¹¹.

Wydaje się, że jest potrzebą chwili, by te ważne, wyrażone hymnicznym językiem myśli niemieckiego jezuitę potraktować z całym należnym szacunkiem i wyciągnąć stąd konsekwencje dla pytania o teoretyczny status „teologii wizualnej”. Trudno znaleźć uzasadnienie dla przeciwstawiania sobie teologii słowa i teologii obrazu, jak zdaje się to czynić na przykład Andrzej Draguła¹². Teologia jest, była i pozostanie rzeczywistością intelektualnej refleksji. Pytanie dotyczy o wiele bardziej jej źródeł: Czy mają być nimi wyłącznie dokumenty spisa-

⁹ Por. A. Draguła, *Czy istnieje teologia wizualna?*, (w:) W. Kawecki, J.S. Wojciechowski, D. Żukowska-Gardzińska (red.), *Kultura wizualna – teologia wizualna*, dz. cyt., 153-171.

¹⁰ Por. W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.

¹¹ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, 185.

¹² Por. A. Draguła, *Czy istnieje teologia wizualna?*, w: W. Kawecki, J.S. Wojciechowski, D. Żukowska-Gardzińska (red.), *Kultura wizualna – teologia wizualna*, dz. cyt., 157.

ne, czy też ich wachlarz należy znacząco poszerzyć, wprowadzając cały szereg *loci theologici* – teologicznych miejsc, „z których wyrasta jej [teologii] argumentacja i w których rodzi się jej poznanie”. Są to „miejsca szczególnego skondensowania rzeczywistości wyznaczonej czynnikami ‘Objawienie – wiara – zbawienie’ i służących jej procesów, określanymi jako ‘pośredniczenie’ i ‘poświadczenie’; nie chodzi w tym wypadku o ‘źródła wiary’, lecz o ‘źródła teologii’ (czy też ‘opinii teologicznych’) – czego nie wolno utożsamiać; w tym sensie *loci theologici* są źródłem teologii, to znaczy miejscem zawierającym miarodajne pod względem teologicznym i aprobowane ogólnie zdania; są więc obszarem, z którego wyrasta argumentacja właściwa dla teologii i w którym tkwią dane istotne dla poznania teologicznego”¹³. Obraz jest więc miejscem teologicznego poznania, jako dzieło mówiące najbardziej o człowieku jako jego autorze. Nie wolno jednak zapominać o tym, że obraz może być zdradliwy, że nie daje absolutnej pewności. Nie można też do końca upajać się stwierdzeniem, że oto człowiek jest obrazem Boga, skoro w każdej chwili człowiek może ten obraz w sobie zniszczyć, uszkodzić bądź zafałszować. Teologia nie może więc bezkrytycznie zachłystywać się obrazem, ale traktować go jako cenne źródło wiedzy o jego twórcy. W takim znaczeniu o teologii obrazu można mówić jako o odmianie teologii szczegółowej (po II Soborze Watykańskim mówiono w takim przypadku, niekiedy z pewnym przekąsem, o tak zwanych „teologiach dopełniaczowych” – teologii rzeczywistości ziemskich, teologii ciała, teologii pracy, wyzwolenia i tak dalej).

2. Jaki obraz współczesności?

Powyższe uściślenia były nieodzowne, by w uzasadniony – na ile to możliwe – sposób powiedzieć o obrazie współczesności i jego znaczeniu dla teologii, w tym i tak zwanej teologii wizualnej. Chodzi tu o obraz specyficzny, mianowicie tworzony w sferze werbalnej, stanowiący refleksję nad podstawowymi procesami wyznaczającymi warunki życia człowieka współczesnego. Pojęcie to nie jest jednak uniwersalne, gdyż takim być nie może. Chodzi tu bowiem o wyznaczniki kultury naznaczonej w dużej mierze przez ideologię nowoczesności, mającą swoje korzenie w europejskim oświeceniu – lub oświeceniach, jak chcą niektórzy (na przykład Klaus Müller). Kultura ta ma z konieczności charakter lokalny, ograniczony przede wszystkim do przestrzeni Europy, choć z różnym powodzeniem została ona zanieśiona także na inne kontynenty. Ponieważ jest to jednak w głównej mierze nasza kultura, w której żyjemy i którą tworzymy, warto się nad nią na chwilę zatrzymać. Każda próba szkicu duchowego i ideowego oblicza Europy wiąże się na sposób konieczny z niemałymi

¹³ J. Szymik, *Loci theologici, topika teologiczna, miejsca teologiczne*, (w:) M. Rusecki i in. (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, 757n.

trudnościami i niebezpieczeństwami, z których na czoło wysuwa się ryzyko zafałszowania tego obrazu. Jest to jednak działanie konieczne, jako że pozwala ono teologii uświadomić sobie egzystencjalny konkret tożsamości zarówno jej odbiorcy, jak i twórcy¹⁴.

2.1. Rozum

Dominantą współczesnej kultury europejskiej zdaje się być rozum. Z niewymagającą żadnych uzasadnień oczywistością oświecenie stawiało go na piedestale najwyższego, rozstrzygającego o wszystkim, autorytetu. Stał się on najwyższym trybunałem, przed którym miały stawić się wszystkie uznawane dotąd prawdy, w szczególności zaś prawdy wiary i teologia. Filozofia ponowoczesna odrzuciła jednak taki monistyczny obraz rozumu, hołdując wizji rozumu słabego, poszukującego, niepewnego, nierozgałęziającego się w postać tak-nie czy prawda-nieprawda, lecz nadając mu strukturę kłącza. Dzięki temu łatwiej można będzie uwzględnić jednostkę i pozostać otwartym na dokonywane przez nią zróżnicowania.

Od czasów kartezjańskiego oświeceniowego racjonalizmu wizja rozumu uległa pluralizacji. Istnieje więc rozum praktyczny, estetyczny, polityczny, techniczny, a w przewadze przypadków także rozum instrumentalny, pragmatyczny. Artykułuje się on w wielości dyskursów. Tym samym idea rozumu przesuwa się od zdolności stosowania sztywnych zasad do umiejętności przechodzenia pomiędzy różnymi typami racjonalności i wysuwanymi przez nie roszczeniami. Utorowanie drogi tylko jednemu jedynemu roszczeniu, zgodnie z zasadami imperializmu, okazałoby się zaprzeczeniem rozumności; można o niej mówić w przypadku mądrego rozważenia i wyważenia różnych roszczeń. Różne „rozumy”, a właściwie typy racjonalności, rządzące się własnymi prawami we własnych sektorach, są określane zarówno przez pewien zakres przedmiotów, jak i typowe metody. Z tej racji nie można sobie wyobrazić porozumienia pomiędzy nimi na platformie jakiegoś metarozumu. Nie istnieje bowiem żaden rozum podstawowy czy nadrozum, który zapewniałby wymagowaną jedność: urzeczywistnia się ona bowiem w przejściach pomiędzy wielością jego postaci¹⁵.

2.2. Wolność

Jednym z naczelných haseł, głoszonych przez zwolenników i propagatorów oświecenia, była wolność. Wezwanie do dorosłości i porzucenia czasu dziecięcej uległości było w gruncie rzeczy apelem do odkrywania i urzeczywistniania wolności. Przyjęło ono postać poszukiwania przyjemności i urzeczywistniania wolności w osobistym wymiarze suwerennej jednostki. Wolność jednostkowa

¹⁴ I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, 139-228. Tu też znajdują się dokładne dane bibliograficzne.

¹⁵ Por. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 2002, 293n.

zdaje się niepodzielnie panować, stanowiąc miarę wszelkich rzeczy i ustawiając się na szczycie hierarchii wartości, z założenia od niej mniejszych. W wymiarze społecznym wolność przyjmuje postać nie tylko wolności indywidualnej, ale i wolności zgromadzeń, stowarzyszania się i podejmowania działalności gospodarczej czy politycznej. Obowiązkiem społeczeństwa jest poszanowanie wolności innych osób, a także porządku publicznego i moralności oraz państwa prawa, które ze swej natury może ograniczać korzystanie z pewnych wolności, gdyby tego wymagało dobro wspólne. Wolność jest dana wraz z osobą ludzką i nie może być koncesjonowana przez żadną władzę.

2.3. Czas jako dzieje

Jednym ze znaków nadejścia nowoczesności jest odkrycie czasu jako dziejów. Czas zostaje uwolniony ze swojej dotychczasowej mitologicznej cykliczności i interpretacji wyłącznie w kanonach teologiczno-teleologicznych, stając się wymiarem ludzkiego działania. Techniczny ideał nowoczesności zmierza ku synchronizacji oraz unormowaniu indywidualnego rozumienia i odczuwania czasu zgodnie z powszechnie obowiązującym, standaryzowanym czasem. Prowadzi to do uświatowienia zbawienia, które przyjmuje postać ludzkiej historii i w niej się urzeczywistnia. Świadomy siebie duch filozofów zajmuje miejsce wszystkowiedzącego Boga (Hegel), a myślący kategoriami ekonomicznymi człowiek wypracowuje swoje zbawienie, jak to ukazuje Max Weber w swojej koncepcji protestanckiego etosu pracy.

Wraz z oświeceniem pojawiła się potrzeba czasu. Kategoria przyspieszenia stanowi jedną z istotnych cech nowoczesnej samoświadomości. Uzasadnieniem takiego pośpiechu jest świadomość utraconego czasu, w którym rozum pozostawał w okowach tradycji, autorytetów i instytucji. Próba nadrobienia wielu opóźnień może się udać, jeśli rozum wykorzysta panujące w przyrodzie prawa i związki. To, co nowe, pojawia się na świecie dlatego, że jest dziełem człowieka. Również czas staje się wielkością, którą można i trzeba sterować. Nastaje swoista chronokracja, w której w pełni ujawnia się zamiar człowieka, by wszystko uczynić samemu.

Równoległe do uczynienia natury dobrem społecznym przebiega proces uspołecznienia czasu. Zamiast pasywnie wczuwać się w cykliczne rytmy natury, człowiek podchodzi do fenomenu czasu jako menedżer. Następuje „uczasowienie” egzystencji: nie dzieje się ona w teologiczno-teleologicznych ramach, w których najważniejszym celem było osiągnięcie pozaświatowego zbawienia, lecz bieg świata staje się wymiarem ludzkiego samourzeczywistnienia, to człowiek sam tworzy historię¹⁶.

¹⁶ Por. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/Main 1989, 261-277.

2.4. Sekularyzacja

Problem sekularyzacji pojawił się w dobie Oświecenia, w kontekście pytania o religię i jej wpływ na życie społeczne¹⁷. W XIX wieku pojęcie „zeświecczenia” (*Verweltlichung*) oznaczało ustawicznie zmieniającą się społeczną pozycję chrześcijaństwa ze skłonnością do narastającej utraty wpływu religii na życie społeczne i ekonomiczne. Proces ten następuje na tle ogólnej tendencji do funkcjonalnego zróżnicowania społeczeństwa. Religia chrześcijańska stała się jedną z funkcjonalnych części społeczności, jedną obok innych. Proces zróżnicowania dokonał się także w jej wnętrzu. Nie bez znaczenia jest tu próba pozabawienia chrześcijaństwa statusu prawdziwej religii.

Pojęcia sekularyzacji teologowie używają najchętniej w kontekście współczesnej kultury bądź społeczeństwa. W aspekcie historycznym chodzi tu o historyczny trend w kierunku utraty znaczenia przez religijne nadawanie sensu coraz liczniejszym przestrzeniom życia. Problem sam w sobie jest jednak bardziej złożony niż się wydaje pobieżnej, schematycznej analizie. We współczesnym społeczeństwie religia nie stanowi bowiem fenomenu wyznaczonego granicami instytucji Kościoła, przenikając do wielu dziedzin życia społecznego, a w gruncie rzeczy przenikając całość kultury i w ten sposób legitymizując jej jedność. Przedoświeceniowa sytuacja obecności religii w życiu społecznym nie była domeną Kościoła, lecz stanowiła wyraz wielofunkcyjnych wspólnot życia, w które ludzie czuli się włączeni i od których faktycznie zależeli.

Sekularyzacja łączy się ściśle z racjonalizacją. Max Weber oba te zjawiska traktuje jako komplementarne przemiany kultury, mające prowadzić do odczarowania świata, a tym samym do utraty znaczenia religii, pojmowanej tu jako centralny, społecznie integrujący i uzasadniający społeczny porządek element tradycyjnych form życia wspólnego. Podstawową ideą sekularyzacji, w znaczeniu zeświecczenia, jest pokonanie dualizmu pomiędzy Bogiem a światem, któremu zostaje nadana relatywna autonomia. Stanie się to możliwe wtedy, kiedy człowiek uczyni siebie jedynym suwerenem dziejów świata. Skutkiem takiej przemiany będzie stopniowe znikanie religii, która do tej pory niczym welon przesłaniała ludzkiemu duchowi właściwe postrzeganie świata.

2.5. Indywiduum i indywidualizacja

Indywidualizacja jest zjawiskiem, które zaczęło się już w nowoczesności, wraz ze zwycięskim pochodem nowożytnego paradygmatu podmiotowości. Oświecenie wiązało się z nadzieją znalezienia w autonomicznym podmiocie stałej kotwicy interpretacji i kształtowania świata. Samodzielne indywiduum jest dla oświecenia i nowoczesności centrum władzy, nie tylko zdolnej zapa-

¹⁷ Por. M. Leszczyński, *Akcja Katolicka wobec nowych wyzwań w dobie sekularyzacji. Kazanie podczas Mszy św. inaugurującej Tydzień Społeczny*, (w:) A. Jędrzejewski, M. Adamczyk (red.), *Polska – Tożsamość – Europa. Pytania o współczesny patriotyzm, Tydzień Społeczny Radom 31.03-6.04.2008*, Radom 2009, 23-34.

nować nad otaczającą je rzeczywistością, lecz faktycznie dokonującym tego dzieła na drodze podporządkowania sobie świata przyrody, dzięki nauce i jej wykorzystaniu w technice. Te prądy nowoczesności zostały w ponowoczesności poddane krytyce.

Jean-François Lyotard sformułował słynną tezę o upadku wielkich narracji¹⁸. Pociąga ona za sobą utratę możliwości refleksji nad całokształtem życia w kontekście wielkich, nadających mu sens opowieści o wolności, rozumie, prawdzie, podmiocie. Tak więc wynalezienie, uformowanie własnego życia staje się dla człowieka codzienną koniecznością. Składa się ono z małych historii, które powinny być zachowane, na nowo przeżyte i zreflektowane. Konieczność kształtowania własnego życia niesie ze sobą także pozytywne zjawisko: jest nim uwolnienie od biograficznie ustalonych, sztywnych ram i zaproszenie do realizacji życia jako projektu.

2.6. Instytucja

Oświecenie i oparta na nim nowoczesność przyniosły ze sobą zagadnienie instytucji jako problem zarówno teoretyczny, jak i praktyczny. Nowoczesny człowiek, żyjący przede wszystkim w zachodnich państwach cywilizacji przemysłowej, swoją egzystencję opiera na dwóch kolumnach: wolności i dobrobytu. Wynikająca stąd nadzieja nieustannego postępu, pozwalającego zbudować model świata na zasadach racjonalności i przewidywalności, jest jednak coraz częściej wstrząsana w swoich podstawach. Jedną z przyczyn jest przeciążenie i niewydolność instytucji zachodniego stylu życia, takich jak prawa obywatelskie, solidarność, mała wspólnota rodzinna czy wolny rynek.

Obecne przemiany społeczno-religijne wskazują na konieczność ustalenia nowej roli instytucji w kontekście starcia występujących jednocześnie tendencji do pluralizacji i indywidualizacji religii w wymiarze egzystencji indywidualnej. Jeśli w sytuacji ponowoczesności przybierze na sile samookreślenie życiowych wzorców i dróg przez poszczególne jednostki, pluralizm religijny stanie się otwartą konkurencją dla religijnych roszczeń prawdy wiary na poziomie życia indywidualnego. W tej sytuacji w nowym świetle ukaże się rola instytucji, będącej do tej pory oczywistym punktem odniesienia dla religijnego życia jednostki i społeczności.

2.7. Relatywizm

Zjawisko relatywizacji dotyczy przede wszystkim teologii. Na początku nowoczesności utraciła ona monopol dyskursu. Ze strony oświeconego społeczeństwa przyszło wyzwanie konfrontacji teologicznych żądań uznania absolutności jej twierdzeń z alternatywnymi i dotychczas obcymi perspektywami¹⁹.

¹⁸ Por. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.

¹⁹ Por. K. Gabriel, F.-X. Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980.

Teologia musiała zmagać się przede wszystkim z zarzutami ze strony oświeceniowej filozofii (Lessing, Kant, Fichte), wykazującej, iż pojęcia teologiczne odznaczają się zasadniczą teoretyczną słabością autolegitymacji w konfrontacji z wymogami rozumu teoretycznego²⁰. Przedstawiciele filozofii oświeceniowej stosowali zabieg relatywizacji pojęć teologicznych, odnosząc je krytycznie i uzależniając od miejsca i czasu dyskursu oraz od struktury człowieka i społeczeństwa. W sukurs filozofii pospieszyły typowe nauki relatywizujące: dziejopisarstwo, religiolgia, psychologia i socjologia²¹. Zwolennicy relatywizmu dają wyraz postawie duchowej, która konsekwentnie podważa wszelkie pytanie o prawdę, a właściwie z niego rezygnuje. Wydaje się to, ich zdaniem, jedyną drogą utrzymania chrześcijańskiej zasady tolerancji. Prawda zostaje pokawałkowana i choć prawdopodobnie istnieje, to nie wiadomo, jak to właściwie zachodzi. Każdy posiada jedynie część prawdy, nikt zaś nie może stwierdzić, że ma ją w całości.

Na relatywizację można też spojrzeć z innej strony. Niekoniecznie może ona oznaczać dowolność, lecz gotowość ponownego przemyślenia zasadniczych form życia. W oparciu o takie działania, zdaniem Wolfganga Welscha, mogłoby się ukształtować nowe pojęcie kultury „po końcu kultur”. Chodzi tu o pragmatyczne sformułowanie, eliminujące tradycyjny separatyzm kulturowy. Welsch postuluje konieczność przejścia regionalizmu na pozycje regresywne, nieodrzucające potrzeby uznania momentu uniwersalistycznego.

2.8. Tolerancja

Pytanie o tolerancję wiąże się ściśle z sytuacją religijno-światopoglądowego pluralizmu, charakteryzującego nowocześnieść i ponowoczesność²². Dotyczy ono tego, czy może zostać utrzymana i wytrzymała różnica pomiędzy tym, co własne, a tym, co obce. Tolerancja staje się doniosłym problemem w społeczeństwie, w którym różne podstawowe orientacje religijne i światopoglądowe pozostają w koegzystencji, ale i w konkurencji²³. W wielu krajach religijno-światopoglądowy pluralizm jest współcześnie codzienną rzeczywistością. Kulturowa, światopoglądowa i religijna różnorodność jest przedmiotem doświadczenia nie tyle poza granicami społeczności, co o wiele bardziej w jej ramach, w konkretnych sytuacjach życia wspólnego. W Europie sytuacja ta jest wynikiem trwających stosunkowo długo procesów pluralizacji. Istotnym momentem był tu podział chrześcijaństwa zachodniego i powstanie protestantyzmu jako

²⁰ Por. W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt/Main 1969.

²¹ Por. N. Lobkowicz, *Die falsche Demut des unzureichenden Wissens. Über den Relativismus*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” 30 (2001) 203-212.

²² Por. A. Wierlacher (Hg.), *Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären Toleranzforschung*, München 1996.

²³ Por. E. Hermes, *Pluralismus aus Prinzip*, (w:) R. Bookhagen u.a. (Hg.), *Vor Ort. Praktische Theologie in der Erprobung*, Festschrift für Peter C. Bloth, Nürnberg 1991, 95-24.

formacji kulturowej. Ruchy migracyjne w drugiej połowie XX wieku, skutkiem których było przemieszczenie się milionów ludzi z racji kryzysu gospodarczego, prześladowań politycznych czy etnicznych, prowadziły do nasilenia religijno-światopoglądowego pluralizmu. Zewnętrzne faktury pluralizacji rozwijają w pełni swoją skuteczność, współdziałając z czynnikami wewnętrznymi. W efekcie tych działań jako podstawowe dla współczesnego społeczeństwa pluralistycznego jawi się pytanie o uzyskanie i zachowanie własnej tożsamości i połączony z nim ściśle problem osobistej i społecznej tolerancji. W dużej mierze problem tolerancji tego, co inne, jawi się jako historia wolności religijnej.

Nowoczesne pojęcie tolerancji zdaje się jednak nie wystarczać do tego, by zapewnić pokojową koegzystencję różnych grup, wspólnot, państw i religii. Nie można też stworzyć skutecznego pojęcia tolerancji wspólnego dla wszystkich narodów, kultur i religii. Podstawy te należy odnaleźć w poszczególnych tradycjach religijnych. Dopiero wtedy uczestniczące w procesach społecznej komunikacji osoby, grupy czy wspólnoty, w odwołaniu do perspektywy własnych przekonań religijnych, mogłyby z powodzeniem stosować zasady tolerancji w realizacji wspólnie rozpoznanych i uznanych celów.

2.9. Socjologia

Socjologia opisuje Europę jako przestrzeń i czas, w których od początku uspołecznienia świata chrześcijaństwo stało się dominującą formą kulturowego rozpoznawania i wyjaśniania doświadczenia religijnego. Oprócz tego Europa jest tym regionem świata, w którym w ostatnich stuleciach dokonał się endogenicznie proces budowy nowej formy społecznej, określanej najpierw mianem industrializacji, potem zaś modernizacji. Procesy te stały się później w różnym stopniu udziałem innych regionów świata. W latach 60. i 70. XX wieku dokonała w Europie rewolucja kulturalna, która doprowadziła do kryzysu rozwijającego się dotąd bujnie powojennego chrześcijaństwa. Rozluźnieniu uległy więzy z instytucją Kościoła, znacząco osłabiła się świadomość wiary młodego pokolenia, za to pojawiły się nowe, niezależne od Kościoła ruchy i zjawiska religijne. Epokowość tych procesów starają się wyrazić powstałe wtedy pojęcia: „późny kapitalizm”, „społeczeństwo postindustrialne”, „społeczeństwo usługowe”, „społeczeństwo informatyczne”, „społeczeństwo ryzyka” czy „społeczeństwo ponowoczesne”. Wszystkie te określenia starają się podkreślić to, co nowe, co nie stanowi kontynuacji społeczeństwa doby wczesnej industrializacji czy wysoko rozwiniętego kapitalizmu.

Socjologicznymi wyznacznikami naszej epoki są: narastająca współzależność systemów społecznych, gospodarczych i politycznych, rozwijająca się w coraz szybszym tempie mobilność, a przede wszystkim związane z tym przemiany społeczne. Dająca wyraźnie znać o sobie zmienność wszelkich relacji, a przede wszystkim legitymacja tych przemian, jest określana wspólnym mianem modernizacji. Kategoria ta opisuje zbiorczo określone cechy przyspie-

szenia społecznych przemian. Nowoczesne relacje społeczne powstają w tym stopniu, w jakim przemiana stanu zastanego staje się zaakceptowaną normą stanu faktycznego. Relacje te można opisać przy pomocy takich pojęć, jak: elastyczność, mobilność i innowacja. Nie przyznają one zbyt wielkiej roli tradycji i ciągłości, lecz od procesów uczenia się oczekują rozwiązywania problemów i zmienionych sposobów organizowania przyszłości.

3. Znaczenie obrazu współczesności dla teologii wizualnej

Listę cech współczesności, stanowiących zarazem elementy jej obrazu, można by wydłużać, na przykład o pluralizm światopoglądowy i aksjologiczny, ateizm, refleksję nad pojęciem i znaczeniem Europy jako rzeczywistości kulturowej czy fenomen globalizacji. Lista elementów tego duchowego obrazu może być o wiele dłuższa. Rzecz w tym, by takiemu obrazowi przyznać prawo do istnienia. Jest on zagmatwany, niejasny, a w pewnym sensie nieokreślony i nieuchwytny – a jednak jakoś realny. Przy całym ikonicznym nastawieniu współczesnej kultury, w sytuacji bezprzykładnej dominacji obrazu²⁴, teologia musi jednak zachować swoją werbalną naturę i jeśli chce zrealizować swoje istotne zadanie, musi podjąć się czegoś niebywale trudnego: musi wypracować własne, nowe, teologiczne kategorie, służące właściwej interpretacji świata realnych doświadczeń człowieka i ludzi żyjących tu i teraz. Nie wolno jej ograniczać się jedynie do tej przestrzeni bytu, którą intuicyjnie wyczuwa jako religijną: ma dotrzeć do realnego świata człowieka, do jego doświadczenia egzystencji, odczytać obraz współczesności, która kształtuje człowieka, a ten z kolei wpływa na kształt świata, w którym żyje. W tym momencie teologia wizualna, jeśli ją tak nazwiemy, zbliża się do teologii narracyjnej, której zadanie można opisać podobnie: wejść w świat realnych doświadczeń człowieka i przerzucić od nich most w kierunku postaci Jezusa Chrystusa, by w jej świetle zinterpretować zagadkę ludzkiego bytu²⁵.

²⁴ Por. np. M. Hopfinger, *Kultura audiowizualna u progu XXI wieku*, Warszawa 1997; J. Majewski, *Religia, media, mitologia*, Gdańsk 2010.

²⁵ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, 463-480.

Summary

Theology versus the image of contemporaneity

Visual theology is a new field of theological reflection, and as such, must apply for a determination of its status, which is its subject and method. This article focuses on the methodological aspects of the problem. The first part of the elaboration is dedicated to contemporary definitions of theology considered in the context of visual theology. Theology, in its basic meaning, is the science of God and the relationship between God, men and the world, as well as a set of science which explains contents of religious belief (including the dogmas). Faith in divine revelation is the main source of theology. The very name „visual theology” evokes a number of questions concerning, for example, the transition from verbal structure to structure of a picture. There is no doubt that theology is, was, and will remain a reality of intellectual reflection. However, it should read the signs of the times, among which the foremost place seems to be occupied by a tendency to dominate the culture of the image. Since the image is the work of men and it tells about its author, it may be a source of theological recognition. Such an image is the one of modernity that visual theology should read and interpret. Enlightenment domination of reason, freedom, understanding of time as history, secularization, an individual and individualization, an institution, relativism, tolerance and sociological changes are all together components of the image of contemporaneity and as such are mentioned in the article.