

Andrzej Perzyński

Teologia w kontekście posthermeneutyki : zjawisko déplacement jako wyzwanie dla teologii

Studia Theologica Varsaviensia 43/2, 79-95

2005

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

TEOLOGIA W KONTEKŚCIE POSTHERMENEUTYKI ZJAWISKO *DÉPLACEMENT* JAKO WYZWANIE DLA TEOLOGII

Przeanalizowanie zagadnienia *déplacement*¹ w teologii będzie polegało na ukazaniu, w jaki sposób może dojść do przekształcenia teologii Kościoła w teologię teologa. Narzuca się pytanie, które wydaje się istotne dla pojmowania samych podstaw teologii: chodzi o różnicę pomiędzy teologią, mającą charakter kościelny a teologiami, nie reprezentującymi żadnego Kościoła, a tylko poglądy danego teologa? W jaki sposób różnica ta rzutuje na samo pojęcie teologii?²

W perspektywie historycznej fenomen tzw. *déplacement* nie wyrósł nie wiadomo skąd, lecz pojawił się w określonym kontekście społeczno-kulturalnym. Ten ostatni charakteryzowany jest w metodologii nauk jako czas krytyki, który określa myślenie post-hermeneutyczne.³

¹ *Wielki Słownik Francusko-Polski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 439 tłumaczy słowo *déplacement* jako przeniesienie, przestawienie, zmiana miejsca; syn. *changement*; *mutation*.

² Szeroki kontekst zjawiska *déplacement* w teologii ukazany został w zbiorowym studium teologów Szkoły Mediolańskiej (G. Angelini, A. Bertuletti, F-G. Brambilla, G. Colombo, P-A. Sequeri, S. Ubbiali). Zob. G. Colombo (red.), *Il teologo*, Glossa, Milano 1989.

³ Literatura dotycząca teologicznych aspektów modernizmu jest bardzo bogata i zróżnicowana. Redakcje Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego *Communio* poświęciły osobny numer tematyce *postmodernizmu* Zob. Comp 6 (1994). Również redakcja kwartalnika „Ethos” jeden ze swoich tomów opatrzyła tytułem: *Wobec postmodernizmu*, „Ethos” 1-2 (1996). Zob. Z. Sarelo (red.), *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Pallottinum, Poznań 1995; H. Kiereś, *Postmodernizm*, w: A. Bronk (red.), *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin 1995, s. 263-273; Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ruchu post-modernistycznego*, AK 127 (1996), s. 335-368; *Postmodernizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 429; A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny: studia metodologiczno-filozoficzne*, RW KUL, Lublin 1998; J. Bramborski, *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*, CT 3 (2002), s. 73-90; J. Zyciński, *Bóg postmodernistów: wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, RW KUL, Lublin 2001; A. Siemieniowski, *Krok w ponowoczesną przyszłość czy budzenie widma przeszłości*, w: M. Chmielewski (red.), *Ojcostwo duchowe – teoria i praktyka*, Lublin 2001, s. 311-318; J. Reikerstorfer, *Chrześcijaństwo zgodne z postnowoczesnością? Pytania wobec nowoczesności odnośnie do przyszłościowego chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra*. Materiały z Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin 18-21 września 2001, Lublin 2001, s. 57.

Nasza hipoteza interpretacyjna usiłująca określić miejsce zjawiska *déplacement* jest następująca: zjawisko to jest obiektywnie związane z przewodnią linią myślenia posthermeneutycznego i wyraża aktualnie istniejący stan współczesnych dziejów krytyki. Oczywiście nie można nie zauważyć syntez historiograficznych, schematycznie opisujących kryzys hermeneutyki i odpowiednio teologii hermeneutycznej, ukazując zarazem kontestację hermeneutyki na trzech poziomach: teorii krytycznej społeczeństwa, racjonalizmu krytycznego i na poziomie tak zwanej gramatologii.⁴ Wydaje się, że w przywołanym schemacie zjawisko *déplacement* sytuuje się na linii gramatologii i to z wielu przyczyn, również z przyczyny geograficznej. Wypada zwrócić uwagę, iż gramatologia była najbardziej radykalnym nurtem krytyki hermeneutyki, o czym może świadczyć fakt, że zajmował się nią sam Jürgen Habermas⁵.

HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA

Zjawisko *déplacement* bierze swój początek w okresie posoborowym, proponując siebie jako element przystosowania (*aggiornamento*) teologii do aktualnych warunków historyczno-kulturalnych. U korzeni tej aktualności historyczno-kulturalnej stoi oświecenie i jego główne narzędzie filozoficzne, jakim była abstrakcja, która (...) odnosi się do swych przedmiotów na podobieństwo losu, którego pojęcie chce wyeliminować: jako likwidator Pod niwelującym panowaniem abstrakcji, które sprowadza całość przyrody do tego, co powtarzalne, oraz do przemysłu, któremu w ten sposób przygotowana natura ma służyć, na koniec także wyzwoleni stają się „gromadą”, którą Hegel (*Fenomenologia ducha*, t. 2, przeł. A. Landman, Warszawa 1965, 154) uważa za owoc oświecenia⁶.

⁴ Por. J. Greisch, *La crise de l'herméneutique. Réflexions méta-critiques sur un débat actuel*, w: J. Greisch, K. Neufeld, Ch. Theobald, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris 1973, s. 135-190. Zob. J. Derrida, *O gramatologii*, (tyt. org.: *De la grammatologie*, 1967), przeł. B. Banasiak, Wyd. KR, Warszawa 1999.

⁵ Por. J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Bari 1987, s. 164-214. Por. też J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności* (tyt. org.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985), przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. Towarzystwo Universitas, Kraków 2000; J. Habermas et al., *Postmodernizm a filozofia*, pod red. S. Czernika, PAN, Warszawa 1996.

⁶ M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, (tyt. org.: *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*, 1969), przeł. M. Łukasiewicz, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 29.

W efekcie oświeceniowy ideał wiedzy krytyczno-naukowej zagubił się pod wpływem zmasowanej krytyki skierowanej przeciwko tej wiedzy jako ideologii. Pomiędzy instancją krytyczno-naukową, praktycznie niemożliwą do spełnienia, oraz podejrzeniem o wpływy ideologiczne otwiera się nowa możliwość komunikacji społecznej, opartej na założeniach fenomenologii, tj. teraz już nie na prawdzie, lecz na sensie. Jest to hermeneutyka, która za każdym razem, nie podejmując problemu prawdy, pozwala jednak uchwycić sens.

W taki kontekst kulturalny wpisuje się teologia, a jej zadanie programowe musi odpowiednio się zmienić, ponieważ nie może już być miejscem, gdzie wyraża się prawdę wiary. Dzieje się tak zarówno dlatego, że – dla myślenia posthermeneutycznego – prawda jest bez znaczenia, jak i dlatego (bardziej radykalnie ujmując), że wypowiedzenie prawdy jest przedsięwzięciem uważanym teraz za właściwie niemożliwe. Zadanie teologii powinno zatem polegać na „reinterpretacji” wiary dla wydobywania z niej sensu możliwego do uzgodnienia z aktualnie dominującymi paradygmatami. Zbyteczne jest dodawać, że jest to *principium* rozumienia, z którego teologia może się wywodzić i faktycznie wywodzi się, na co wskazują jej rozmaite kierunki.

Teologia powierzona hermeneutyce musi oczywiście podążać śladami jej dziejów historycznych, a więc musi przejść przez okres kontestacji hermeneutyki, co rzeczywiście charakteryzowało jej najnowsze dzieje. Musi się ona odnieść do nich krytycznie. Jeśli zwrócić uwagę, że kwestia sensu tzn. hermeneutyki wyłoniła się i umocniła jako następczyni zagadnienia prawdy, którą określono jako „nie do utrzymania”⁷. Wyłania się swego rodzaju ukryta alternatywa, pomiędzy wiedzą a ujmowaniem sensu, dokładniej – pomiędzy poznaniem prawdy a ujęciem sensu. Wiedza jest rezultatem postępowania metodycznego, a ujmowanie nieredukowalne z założenia do wiedzy, ze swej istoty pozostawia otwartą kwestię fundamentu. Z drugiej jednak strony ujmowanie, ograniczając się do sensu, nie ma kompleksu niższości wobec wiedzy, która uważa, że

⁷ Por. koncepcję *epoché* ontologicznego hermeneutyki H.-G. Gadamera, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Ed., Tübingen 1975. Przekład polski: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993. Por. też. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*, RWKUL, Lublin 1988.

poznaje prawdę. Wprost przeciwnie, kontestuje ją w jej hegemonii i roszczeniu sobie prawa do miana wiedzy naukowej i zarazem jedynej uprawnionej formy poznania. W ten sposób rozpoczyna się krytyka poznania „naukowego”, z którym wystąpiła najpierw hermeneutyka H.G. Gadamera, odnosząc się do „wiedzy” artystycznej. Następnie z kontestacją hermeneutyki z powodu jej owoców indywidualistycznych i konserwatywnych wystąpił J. Habermas, wypracowując teorię krytyki społeczeństwa⁸.

Być może zbyt wiele jest zaznaczenie, że „miejscem” genetycznym sensu jest doświadczenie. Opierając się każdej formalizacji, wpływa ono na komunikację społeczną i przyczynia się do tworzenia świadomości historycznej, postawionej przez hermeneutykę na pierwszym planie. Doświadczenie wiary, jeśli chce mieć w ogóle sens, musi być także usytuowane wewnątrz świadomości historycznej⁹. Zgodnie z prezentowanym sposobem rozumienia, należy doprecyzować, że problem doświadczenia wiary i odpowiednio sensu wiary nie istnieje na zewnątrz świadomości historycznej. Na zewnątrz bowiem wiara nie znajduje sensu, podlega zatem unicestwieniu. Wiara współokreśla się razem ze świadomością krytyczną, stąd tylko w niej może wyrazić i ukazać „swoją własną” sens (tj. posiadać efektywnie pewien sens).

Jeśli w tych kategoriach, tzn. odniesiona bezpośrednio do wiary, teza może się wydawać zbyt radykalna (i rzeczywiście nie zostawia przestrzeni dla oświeceniowej idei zamknięcia wiary w sferze prywatnej), może zostać zaproponowana w nieskazitelnych kategoriach formy hipotetycznej. Inaczej mówiąc: jeśli wiara chce posiadać doniosłość publiczną, tzn. uznanie w aktualnych warunkach historyczno-społecznych, to musi przyjąć pewne ich formy. W funkcji tego principium określają się jednocześnie koncepcja (postać) i zadanie teologii. Zadanie polega na reinterpretacji wiary w nawiązaniu do aktualności historyczno-społecznej; konsekwentnie wnioskuje teologia jest pośrednictwem między wiarą i kulturą i to pośrednictwem tym bardziej pożądanym w obliczu daleko idącej separacji między wiarą i kulturą, jaka dokonała się w czasach nowożytnych.

⁸ Por. W.G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, WAM, Kraków 1999, s. 86-87.

⁹ Por. H.G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Napoli 1974.

Analiza postulowanej koncepcji teologii prowadzi do podkreślenia roli i znaczenia postaci teologa. Postać teologii, mając odniesienie do wiary, o ile w pierwszym etapie kładła nacisk na odniesienie do prawdy wiary, tj. do wiary w jej „obiektywności”, o tyle w drugim okresie, tj. w okresie posthermeneutycznym, zmieniła punkt odniesienia, czyniąc nim już nie prawdę wiary, wyraźnie ignorowaną przez hermeneutykę, lecz doświadczenie wiary, gdzie tylko może się wydobyc sens wiary w jego funkcji aktualności historyczno-kulturalnej.

W sposób sobie właściwy doświadczenie wiary znajduje się w „ludzie Bożym”, ludzie wierzącym. To jest określenie powszechnie przyjęte w tym znaczeniu, że mogą w nim się odnaleźć zarówno teologia katolicka w swojej najbardziej ortodoksyjnej formie, jak również teologia wyzwolenia w formie określonej przez Kongregację Doktryny Wiary, jak również bardziej ogólnie teologia „oddzielona”. Rzeczywiście na tym niekwestionowanym założeniu, które mówi, że warunkiem wstępnym do uprawiania teologii jest przynależność do „ludu Bożego”, to znaczy współdzielić doświadczenie wiary wierzących, otwiera się natychmiast rozdźwięk, ponieważ w perspektywie doktryny katolickiej „lud Boży”, to znaczy lud wierzących, jest scharakteryzowany przez odniesienie do wiary rozumianej jako wyznanie prawdy absolutnej, która się objawiła historycznie w Jezusie z Nazaretu, na ile jest On samoobjawieniem Boga/Trójcy. Natomiast w perspektywie hermeneutycznej „lud Boży” jest scharakteryzowany po prostu w swojej tożsamości „podmiotu historycznego”, którego wiara cechuje się raz jeszcze nie w odniesieniu do prawdy rozumianej jako absolut, lecz po prostu w zdolności czynienia historii, na ile jest ona jedyną formą uznanej prawdy. Wyłania się principium ujmowania rzeczy, z którego mogą pochodzić i faktycznie pochodzą rozmaite, często rozbieżne, stanowiska.

Idąc za rozwojem historycznym wzdłuż linii wyznaczonej przez zjawisko *déplacement*, która pod pewnym względem może stanowić pewien przełom, trzeba doprecyzować, że postać teologa jest scharakteryzowana fundamentalnie poprzez przynależność do „ludu Bożego” w jego tożsamości jako podmiotu historycznego, lecz formalnie poprzez zdolność, dar, charyzmat do wyrażenia własnego doświadczenia wiary. Jest to teologiczny głos, który ma sens w aktualności historyczno-kulturalnej. Odpowiednio teologia określa się poprzez odniesienie z jednej strony do doświadczenia wiary teologia i z drugiej strony do aktualności historyczno-kulturalnej.

Oczywiście wyklucza się jakikolwiek dualizm, lecz podkreśla się wewnętrzną korelację, ponieważ wiara osobista teologa nie wyrazi się na zewnątrz jak tylko w obrębie aktualności społeczno-kulturalnej. Innymi słowami ujmując, sprowadzając teologię do doświadczenia wiary teologa, teologia redukuje się do autobiografii teologa. Jest to teologia narracyjna, tj. taka, która opowiada doświadczenie wiary bez roszczenia wypowiedzenia prawdy absolutnej. Teologia, jaką można uprawiać, jedyna możliwa dziś teologia, to ta rozumiana jako autobiografia, która jako taka „może wypowiadać się tylko w liczbie pojedynczej”, lecz korelatywnie tak rozumiana teologia jest źródłem wprost nieograniczonego pluralizmu teologicznego. Faktycznie każdy teolog może opowiadać własną autobiografię.¹⁰ Aby ustrzec się dwuznaczności, należy dodać, że autobiografia nie jest tylko pewnym gatunkiem, a więc elementem formalnym, ale jest też treścią, a więc i zawartością.

W tej perspektywie trzeba uznać wobec teologii jako autobiografii jej prawo do pewnego spersonalizowania (zindywidualizowania) wyznania wiary, dokonując *pewnej selekcji punktów wyjścia dla siebie właściwych przemyśleń i form wyrazu*. Innymi słowy, „hierarchia prawd”, która według nauczania soborowego określa obiektywnie wiarę chrześcijańską, może być zmodyfikowana w funkcji również „podmiotowości osobowej” i przede wszystkim w funkcji „znaczenia” lub „doniosłości” wiary. Stąd bierze się prawo teologów lub raczej ich powinność, aby pomijać „obiektywność” wiary eklezjalnej i na nowo wyrazić wiarę według *ich doświadczenia jako wierzących, którzy potrafią przyjąć rolę nie-wiary, która jest w nich*, a to w tym celu, aby *utrzymać otwartym ruch wyznania*, który jest nadrzędnym celem w świadomości, aby rozwijać dyskurs, który *zdobędzie walor profetyczny i moc nadziei w naszej kulturze*¹¹.

TEOLOGIA POSTHERMENEUTYCZNA I DÉPLACEMENT

W rzeczywistości konieczne jest precyzyjne określenie zadań teologa, który teologię sprowadza do autobiografii. Wydaje się,

¹⁰ Por. A. Bertuletti, *La legittimazione della teologia*, w: G. Colombo (red.), *Il teologo*, dz. cyt., s. 165-200; 171-173.

¹¹ G. Angelini, *La crisi di identità istituzionale della teologia*, w: G. Colombo (red.), *Il teologo*, dz. cyt., s. 25-65; 29-31 cytata za Ch. Duquoc.

że dwa elementy są tutaj istotne: 1) reaktualizować i powtórnie umotywić wiarę osobistą; 2) dokonać dekonstrukcji języka wiary, który byłby funkcjonalny wobec jego ponownej transkrypcji w innym języku. Rozdzielenie zadań jest tylko logiczne, nie zaś realne i wychodzi od założenia, że teologia jest w każdym razie tylko „refleksem” wiary osobistej teologa. Jako taka nie przyjmuje ona formy koncepcji, która w swoim roszczeniu wypowiedziałaby prawdę uniwersalnie ważną i wytrzymałaby krytykę. Natomiast teologia jako autobiografia może przyjmować tylko formę symbolu, który proponuje przedmiot wiary, lecz tylko w doświadczeniu autobiograficznym teologa, który je ofiarowuje bez roszczeń ani motywacji, w jej czystej faktyczności i efektywnej *Wirkungsgeschichte*.

W pozornej prostocie faktu „narracyjnego”, czyli opowiadania na temat własnego doświadczenia wiary, jest zawarta pewna teoria teologiczna. Z analizy wynika, że inspiracją fundamentalną dla tej teorii teologii jest uprawomocnienie tej teologii poprzez odpowiednie przystosowanie jej do aktualnych wymogów historyczno-kulturalnych, które z kolei wyłaniają się jako następstwo rozwoju posthermeneutyki. Jest to zasada, która obejmuje i zrównuje wszystkie teologie posthermeneutyczne. Efektem tego rozwoju, który zasadniczo ma swoje korzenie w podkreślonej przez hermeneutykę różnicy pomiędzy sensem i prawdą, która objawia się co najmniej do dziś jako radykalna alternatywa pomiędzy wiedzą a prawdą. Wiedza, od kiedy została wpisana w moduł naukowy, nie mogła uznać teologii (jak również filozofii); jednak może ją uznać w jej funkcji wówczas, gdy wiedza uwolni się od reducyjnego jarzma wiedzy naukowej i rozszerzy swój horyzont tak, aby objąć wszystkie rozumne języki bez żadnej dyskryminacji. Prawda natomiast wymyka się wszelkiemu językowi, ponieważ zawarta jest w tym, co nie zostało powiedziane, co jest jakby na białej przestrzeni, czyli na marginesie tego, co się pisze lub mówi. Jako principium trzeba postawić nie słowo, tzn. nie tożsamość, lecz różnicę (*différance*). Oczywiście nie chodzi o zawładnięcie szczegółowymi nurtami myślenia, ani też zaprowadzenie nad nim i zdominowanie ich; usiłuje się tylko iść konsekwentnie za historią myśli lub „krytyczności” posthermeneutycznej w określeniu obrazu historyczno-kulturalnego, wewnątrz którego teologia, nazwana *déplacement*, poszukiwała własnego sensu i wpływu, w kontekście samorozumienia.

Efektywnie teologia posthermeneutyczna siebie samą rozumie na bazie założenia o radykalnej różnicy między prawdą i wiedzą. Odpowiednio, niemożliwość powiedzenia prawdy, może tylko wytworzyć wiedzę, „nową wiedzę” konieczną do uprawomocnienia wiary w aktualnym kontekście socjo-kulturalnym, uwalniając ją od archaicznych form, które trzymają ją „poza światem”. W tym sensie zadaniem własnym teologii jest dekonstrukcja języka wiary przekazanego przez tradycję i dokonanie jego retranskrypcji w innym języku, w każdym razie nie do porównania z językiem poprzednim, a to dlatego, że ten nowy język nie chce być wyrazicielem prawdy, bo to ewidentnie w każdym razie jest tylko bezzasadne roszczenie. Ów nowy język pragnie być językiem wiedzy (aczkolwiek nie wiedzy naukowej) w swojej radykalnej odmienności od prawdy.

W ten sposób wyodrębniają się, wychodząc od języka, a zatem od tekstów wiary (Pismo Święte, formuły dogmatyczne), dwie możliwe postacie dyskursu teologicznego: pierwsza do przewyciężenia i druga do kontynuowania. Do przewyciężenia jest ta postać teologii, o ile jest dyskursem, który wypowiada (chce wypowiadać) prawdę – prawdę wiary – i dlatego wychodząc od tekstów wiary, sytuuje się jako poszukiwanie początku – prawda wypowiedziana przez Jezusa Chrystusa – lub o spełnieniu – prawda eschatologiczna. Do kontynuowania jest ta postać teologii, która wychodząc od założenia różnicy a nie tożsamości, a więc prawdy, proponuje siebie jako destrukuryzacja tradycyjnych tekstów wiary – precyzyjnie na ile są one zredagowane przy założeniu tożsamości/prawdy a nie różnicy. I odpowiednio proponuje się tworzenie nowych tekstów przy założeniu różnicy a nie tożsamości.

Taka twórczość – jest to oczywiste – nie może przebiegać inaczej jak przez „wyjście poza marginesy”, a więc w sposób ekscesywny w odniesieniu do tradycyjnych tekstów wiary. Z tymi tekstami ta nowa teologia, tzn. teologia do kontynuowania, powinna utrzymywać relację, lecz tylko jako z principium do przekroczenia i naruszenia. W każdym przypadku twórczość teologiczna może się tylko dokonywać poprzez przekroczenie i przewyższenie. Teologii nie uprawia się powtarzając principium lub wyrażając je w jego implikacjach, lub rozwijając konsekwencje jakże z niego koniecznie wynikają: to wszystko przynależy do teologii domniemanej prawdy, a więc tożsamości, i nie może być wypowiedziane w teologii różnicy, która syntetyzuje dyskurs teologiczny jako „wypowiedź złączoną

z ryzykiem o stawaniu się i o możliwościach” poza konkluzją (zamknięciem) okresu apostołskiego¹².

Poza tym jest ewidentne, że w „nowym” dyskursie teologicznym, który jest do przeprowadzenia – do przeprowadzenia w obecnym społeczeństwie, które jest społeczeństwem epoki komunikacji – to, co go charakteryzuje, to nie jest treść obwieszczana, lecz obwieszczenie, samo świadczenie, nie jednak w sensie zawartości, lecz sam fakt dawania świadectwa, który efektywnie jest „energiją w działaniu”, energiją w akcji. Odpowiednio można sprecyzować, że świadectwo, które realizuje się w głoszeniu (zwiastowaniu) nie jest uczynione z prawdy – jak to rości sobie świadectwo o określonej treści – lecz jest uczynione tylko przez „pragnienie wypowiedzenia” prawdy w sensie „performatywnym” – nie „konstatatywnym” lub „denotatywnym” – i w tym sensie „czynienie” prawdy.

W tej perspektywie jest oczywiste – i nie trzeba tego nadmiernie podkreślać – że fundamentalne pojęcia zawarte w tradycyjnej koncepcji teologii, tzn. teologii jako poznania prawd wiary – *fides quaerens intellectum* – takie pojęcia jak wiara, Pismo i Kościół, poddane destrukuralizacji w ich odniesieniu do prawdy, zostają następnie zrestrukuralizowane. Dzieje się tak bez kontroli krytycznej, ponieważ z jednej strony musząc się otworzyć na ujęcie tego, co nie-powiedziane w Piśmie, muszą odpowiednio zmodyfikować język wiary i Kościoła, rozumiejąc język w sensie bardziej kompresywnym, obejmującym oczywiście również praxis. Z drugiej strony konieczność re-strukturyzacji fundamentalnych pojęć musi się dokonać bez znajdowania jakiejś „miary” lub jakiegokolwiek „reguły”; w szczególności sposób bez możliwości znalezienia jej, odmienne jak w teologii w przeszłości, w kwestii prawdy, a zatem w dyskusji wokół problemu prawdy. Dla „nowej” teologii jedynym punktem odniesienia jest komunikacja, nie jednak komunikacja wiary rozumianej jako prawda do przekazania, lecz jako wiara określona i zdeterminowana w komunikacji i przez komunikację.

Pod tym względem ukazuje się radykalizm teologii *déplacement* w odniesieniu do innych postaci teologii, które również żądają, przynajmniej częściowo, destrukuryzacji/restrukuryzacji fundamentalnych pojęć teologii. Jako przykład może posłużyć teologia

¹² Por. A. Delzant, *Faire de la théologie*, „Revue des Sciences Religieuses” 53 (1979), s. 277-297.

wyzwolenia w wersji *L. Segundo*, gdzie funkcja Pisma polega nie na wypowiedzeniu prawdy, lecz na nauczaniu mówienia „po chrześcijańsku”. Tutaj punktem odniesienia możliwym do ustanowienia w przyjmowaniu słowa, tzn. w uczeniu się mówienia, wychodząc z Pisma, jest wyzwolenie, które w taki sposób narzuca się jako „miara” i „reguła” w pewnym sensie wcześniej określona i normująca z góry kształtowanie języka, a zatem sensu Pisma. Żaden stały punkt odniesienia nie jest natomiast do pomyslenia, ani też żadna „reguła” nie jest możliwa do założenia w teologii jako autobiografii.

Z drugiej strony, radykalne skutki zjawiska *déplacement* nie powinny zaskakiwać teologa. Byłoby naiwnością myśleć, że *déplacement* teologii zakwestionuje tylko i wyłącznie „miejsce” teologii a nie również jej „przedmiot” i dalej odpowiednio jej tożsamość. Idąc odpowiednio po tej linii, stało się rzeczą fatalną, że teologia ta kwestionuje – jak to już zostało ukazane – fundamentalne pojęcia: wiary, Pisma/Objawienia i Kościoła.

W szczególności, poprzez restrukturyzację, której te pojęcia są poddane, można owszem zawsze mówić o teologii Kościoła, ponieważ w perspektywie *déplacement* Kościół, w pewnym sensie, nie ma końca i granic, lecz jest „rozszerzony” do nieskończoności w przestrzeni i w czasie; albo też można mówić o teologii niekościelnej, jeśli w Kościele trzeba uznać określoną strukturę, która ma swoją tożsamość/obiektywność.

Jeśli ktoś zgubi się w tej dwuznaczności, to jest trudno z niej wyjść. Lecz w każdym razie nie można dostrzec użyteczności utrzymywania tej dwuznaczności co najmniej na poziomie teoretycznym. Nie może stanowić rozwiązania apel o pluralizm, który *vice versa* nie byłby brany na serio. Tę apel byłby nieuzasadniony, jeśli tkwiłby w założeniach i nie byłby wyprowadzony z analizy struktury tego myślenia, które ze swej strony rozczłonkowane jest w pluralizmie.

Z drugiej strony jednak problem wyłania się na poziomie bardziej radykalnym w znaczeniu, że badanie na temat eklezjalności lub nie-eklezjalności teologii wydaje się, że zakłada wcześniejsze określenie koncepcji teologii. Inaczej mówiąc, aby zdecydować czy dana teologia jest eklezjalna lub nie jest eklezjalna, trzeba sprecyzować, o jaką teologię chodzi; a nawet bardziej radykalnie należałoby zapytać: czym jest to co nazywa się teologią i o jakiej eklezjalności chce się dyskutować?

Takie badanie jest nieuchronne, ponieważ w świetle historii skróto-owo przedstawionej, jest łatwo zauważyć, że intencją twórców nowej teologii było ponowne uprawomocnienie teologii najpierw w świecie „zsekularyzowanym” a następnie „post-modernistycznym”¹³ (aby użyć określeń – szyfrów będących w powszechnym obiegu). Jednakże ta intencja zbiegła się faktycznie z zakwestionowaniem tożsamości teologii aż do takiego stopnia, że w perspektywie mówiono o jej wirtualnym rozkładzie.

Faktycznie dziś dla mentalności postmodernistycznej nie jest łatwo powiedzieć, czym jest teologia. Można by próbować sprecyzować to, ukazując elementy strukturalne, wychodząc od pojęć tradycyjnych, a następnie opisać aktualne pytania, które przedłużają się jako postulaty żądające restrukturyzacji. Przede wszystkim w dziedzinę dyskusji wchodzi takie pojęcia jak: objawienie, w którym w istotny sposób wchodzi w grę kategorie konstytucji *Dei Verbum*; dalej korelatywnie ujmując pojęcie *wiary*, na ile jest ono przyjęciem/odpowiedzią człowieka na objawienie; doprecyzowanie, że wiara jest wiarą eklezjalną pociąga za sobą kwestię magisterium w jego funkcji interpretatora autentycznego/nieomylnego objawienia; w końcu rozum ludzki uznany jako zdolność do zaczerpnięcia prawdy i bycia oświeconym przez prawdę (DS 3004. 3026.3892).

Można zauważyć, że w tej strukturze nie wszystko jest zdefiniowane w znaczeniu, że nie wszystko jest do końca określone i zdeterminowane. W sposób szczególny pozostaje podatne i otwarte na dalsze dookreślenia pojęcie *rozumu*, które w obecnej kulturze stało się pluralistyczne. Poza tym odpowiednio jest otwarta na dalsze badanie relacja rozumu i wiary. Z drugiej strony, wydaje się zbyt precyzyjne podkreślenie, że według tej struktury teologia jest z założenia i w sposób konieczny eklezjalna.

Ewidencja ta struktura nie znajduje się w teologii posthermeneutycznej, co najmniej w tej mierze, w jakiej teologia posthermeneutyczna chce spójnie rozwijać własne założenia. Odrzucenie teologii jest radykalne. Ma ono swoje korzenie w odmiennym odniesieniu się i wartościowaniu rozumu, który nie jest już teraz rozumiany jako pośrednictwo, którym człowiek rozporządza, aby rozpoznać prawdę, ale przeciwnie, jest to narzędzie do przemiany świata i życia w społeczności. Odpowiednio dla tej perspektywy są inaczej rozumiane pojęcia

¹³ Por. H. Küng, *Teologia in cammino. Un'autobiografia spirituale*, Milano 1987, s. 223-228.

objawienia i wiary, jakkolwiek są określone. W każdym razie, to z założenia rozum nie jest już funkcją wiary/objawienia, lecz *vice versa* wiara/objawienie jest funkcją rozumu a zatem i życia społecznego.

Według nowej struktury, która jest płynna i nieokreślona, jakie znaczenie posiada pytanie czy teologia jest eklezjalna, czy nie jest? Wszak według teologii *déplacement* nie tylko wiara/objawienie, lecz także – konsekwentnie myśląc według założeń – Kościół musi być funkcją rozumu, a zatem życia społecznego.

PROBLEM KONCEPCJI TEOLOGII

W efekcie poza wszelkimi problemami formalnymi prawdziwy problem teologii polega na kryzysie jej tożsamości i na prognozowanym przez *déplacement* jej samorozwiązaniu. Jeśli, ten stan rzeczy jest rezultatem „aggiornamento” teologii po linii wyznaczonej przez „rozum współczesny” w jego kolejnych przeobrażeniach, to można postawić taką konkluzję, że samorozwiązanie się teologii jest nieuchronne. Jest powszechnie znane zjawisko, że w czasach post-modernistycznych rozum stał się przedmiotem „totalnej krytyki”¹⁴. Tylko mniejszość uczonych wydaje się poszukiwać „możliwego rozumu”, zaś jeszcze mniejsze grono podejmuje zadanie obrony rozumu.

W każdym razie, jeśli chce się uniknąć rozkładu i „końca” teologii po tym, jak to ma miejsce w filozofii lub w myśleniu post-filozoficznym, generalnie rzecz biorąc, rozumu posthermeneutycznego, to dziełem do podjęcia jest to polegające na powtórnym przeegzaminowaniu użycia rozumu w teologii, przemierzając w tej perspektywie całość teologii, wychodząc od czasów współczesnych. To dzieło ma za swój cel wypracowanie teorii rozumu teologicznego (*ragione teologica*), która byłaby w stanie oprzeć się krytyce. To jest zadanie już zapoczątkowane przez Teologiczną Szkołę Mediolańską w zbiorowym dziele *L'evidenza e la fede (Oczywistość i wiara)*¹⁵.

¹⁴ Por. K.O. Apel, *La sfida della totale critica della ragione e il programma di una teoria filosofica dei tipi di razionalità*, w: AA. VV., *La ragione possibile. Per una geografia della cultura*, Milano 1988, s. 15-37; F. Volpi, *Spaesamento postmetafisico? Per una contestualizzazione dell'attuale dibattito sulla razionalità pratica*, tamże, s. 75-87. Bardziej radykalne stanowisko zajmuje E. Berti, *Le vie della ragione*, Bologna 1987. Por. też B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”: dekonstrukcja Jacquesa Derridy*, Wyd. Spacja, Warszawa 1997 (wyd. 2 popr.).

¹⁵ G. Colombo (red.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988.

W tym miejscu ograniczymy się do przywołania tylko istotnych idei wspomnianej propozycji.

Fundamentalną ideą, która inspiruje teorie rozumu teologicznego, jest próba dokonania rekonstrukcji relacji wiara-wiedza. Ta relacja została przerwana na początku epoki nowożytnej. Odpowiednio w tej perspektywie rozum nie może już więcej uważać siebie jako alternatywę wobec wiary, ale wprost przeciwnie, jako służący w funkcji wiary. Innymi słowy, jeśli historia nowożytnego rozumu była przeżywana (i dziś nadal jest bez zmian) jako założenie dla alternatywy, to należy wyraźnie pokazać, że takie założenie istnienia alternatywy jest fałszywe i nie wytrzymuje krytyki.

Ażeby wyjaśnić, jak doszło do takiego ujmowania relacji wiara-rozum przez trzy-cztery ostatnie wieki epoki nowożytnej (Karte-zjusz i nominaliści), należy zauważyć, iż założenie zostało przyjęte przez samą teologię. Należy cofnąć się nie tylko do drugiej, ale i do trzeciej scholastyki, tzn. tej, której odnowę podjął papież Leon XIII. W każdym razie historia teologii uczy, że poczynając od początku epoki nowożytnej, dokonuje się separacja/alternatywa między wiarą i wiedzą: z jednej strony wiara nie wie, lecz wierzy i właśnie dlatego, że wierzy, nie wie; z drugiej strony rozum, który wie a zatem nie wierzy.

Następstwem tych zjawisk jest to, że wiara z założenia jest wykluczona z dziedziny wiedzy, jest marginalizowana, co obszernie wykazuje ubóstwo teologii wiary w epoce nowożytnej. W każdym razie wiara jest w tym okresie odrzucana na rzecz interpretacji fideistycznych, irracjonalistycznych, sentymentalnych czy pragmatycznych, podczas gdy rozum wyniesiony na szczyt jako principium wiedzy, monopolizując uwagę i zainteresowania, podzielił się wewnętrznie, redefiniując się każdorazowo we współistnieniu z samą wiedzą a zatem w odniesieniu do przedmiotu (przedmiotów) wiedzy (wielu dyscyplin wiedzy).

Jako konkluzję tych dziejów lub przynajmniej tego okresu, którą należy odnotować, stanowi porzucenie prawdy, która sama się wyłącza lub jest wyłączona z wiedzy. Jakkolwiek by się motywoowało ten rezultat, to polega on na tym, że prawda nie może już być przedmiotem wiedzy. Ujmując ten proces w kontekście – ciągle odnotowując go jako skutek – ma miejsce redukcja/restrukturyzacja rozumu do wykonania zadań „praktycznych”, również o wielkim zaangażowaniu i wymiarze jak na przykład rewolucje. Analizując ten skutek, można kwestię praw-

dy ewentualnie z powrotem przywrócić wierze. Jednakże w każdym razie wiara pozostaje poza środowiskiem wiedzy i to w taki sposób, że w hipotezie prawda może być co najwyżej „wyrażona/wypowiedziana/opowiedziana” przez wiarę, ale nie może być „poznana”.

Stąd planowany zwrot dla teologii – wezwana konsekwentnie do napisania nowego rozdziału historii teologii współczesnej. Jest to rozdział przeznaczony, aby go dołączyć do poprzedniego rozdziału napisanego pod zgoła odmienną inspiracją, jeśli chodzi o wiedzę wiary. Bardziej precyzyjnie ujmując, rozdział poprzedni zawiera w sobie wszystkie teologie wypracowane przy założeniu istnienia relacji wiedza-prawda lub bardziej wyczerpująco ujmując rozum-wiedza-prawda. Aż do czasu, kiedy epoka nowożytna utrzymywała istnienie tego związku, teologia uznawała, że powinna postrzegać siebie jako pośrednika pomiędzy wiarą i wiedzą. Precyzyjniej mówiąc, teologia miała uprawomocniać wiarę w dziedzinie nauki. Ponieważ wiedza jest produktem rozumu, teologia musiała strukturalizować siebie i de-strukturalizować, przyjmując za każdym razem rozum nowoczesny – w zmieniających się jego formach, a więc w formie rozumu współczesnego – w zastępstwie rozumu scholastycznego; za każdym razem wystawiając wiarę na krytykę rozumu tzn. funkcjonalizując za każdym razem wiarę w odniesieniu do rozumu, uważanego jako norma zewnętrzna i odseparowana od wiary.

I tutaj jest przestrzeń dla postaci teologa krytycznego, czysto krytycznego, najlepiej niewierzącego, ponieważ w swojej strukturze teologia wróciła do formy liberalnej, dominującej do lat dwudziestych ubiegłego wieku w świecie protestanckim. Ewidentnie rozum, który konstruuje strukturę teologii, nie jest już rozumem „liberalnym”. Jednak poza różnicami w koncepcji rozumu, który w oczywisty sposób charakteryzuje teologię, skierowując ją do różnych celów, teoretycznych i praktycznych, struktura teologii pozostaje ta sama. Można obrazowo powiedzieć, że struktura teologii nie przestaje być „kombinacją” wiary i rozumu, ujętych wcześniej zanim się spotkały tj. w ich wzajemnej separacji. Był to rozdział relatywnie obszerny i złożony w teologii nowożytnej, ponieważ rozliczne i wielorakie były teologie wypracowane na nowożytnym pojęciu rozumu¹⁶ i ponieważ liczne i różne są samookreślenia rozumu współczesnego.

¹⁶ Por. P. Eicher, *Theologie. Eine Einführung in das Studium*, München 1980, s. 121-210.

Oddzielenie nastąpiło, kiedy wiedza i prawda zdecydowały o separacji, to znaczy, kiedy wiedza zdobyła świadomość, że wie wszystko, lecz nie może poznać prawdy, ponieważ prawda nie jest przedmiotem wiedzy. W rzeczywistości wielu teologów kontynuowało pisanie tego samego rozdziału, również po tym jak dokonał się rozdział (separacja) wiedzy od wiary; kontynuowali ten rozdział, ponieważ nie czuli się na siłach, aby oddzielić teologię od rozumu współczesnego również wtedy, kiedy rozum nowożytny oddzielił się już dawno od prawdy. Kontynuując utrzymywanie związku teologii z rozumem nowożytnym, po prostu zaakceptowali, aby ją oddzielić od prawdy. Obiektywnie oddzielali ją również od wiary w takiej mierze, w jakiej funkcjonalizowano, a zatem łączywano wiarę z rozumem, który oddzielił się od prawdy. Już jednak postać teologa – wierzącego lub niewierzącego, kościelnego lub nie związanego z Kościołem – stawała się niewyraźna, jeśli nie dwuznaczna.

Byli też tacy teologowie, którzy nie przyjęli oddzielenia teologii od prawdy lub może bardziej radykalnie, prawdy od wiary, i ci zaczęli pisać nowy rozdział historii teologii współczesnej, który w odróżnieniu od poprzedniego, zamiast wychodzić od założenia relacji wiedza-prawda, głosi wobec separacji wprost odwrotne przekonanie, to znaczy zdecydowanie przeciwstawia się heterogenicznemu ujmowaniu prawdy i wiedzy. Na tym założeniu bazując, teologia, jeśli chce stać po stronie prawdy, musi porzucić wiedzę, a zatem zrezygnować z bycia „nauką”. Konsekwentnie musi zdefiniować na nowo swoją postać. W szczególności ucina bycie pośrednikiem pomiędzy wiarą i kulturą, to znaczy bycie „nauką wiary”, lecz nie mając innej przestrzeni, nie może nic innego uczynić, jak tylko identyfikować się z samą wiarą: wiara, która nie wie, lecz może wypowiedzieć prawdę przepuszczając ją przez wpływy komunikacji; w ten sposób powstała i rozwinęła się teologia jako autobiografia.

Wobec nowej propozycji teologicznej, pomijając każde inne rozwiązanie, nieuchronnie stawia się pytanie czy to, co teologia mówi/opowiada, jest prawdziwie wiarą, czy też czymś co wiarę tylko przypomina. Ewidentnie pytanie zakłada, że wiara posiada własną tożsamość i w tym znaczeniu „obiektywność”, jakkolwiek by się ją nie definiowało. Lecz czy można wątpić o tożsamości/obiektywności wiary, wychodząc od Jezusa historii? Założenie jest zatem nie tylko uprawnione, lecz konieczne i nie do odrzucenia. W ten sposób zostajemy odesłani do pytania, które żąda, aby móc odróżnić

to, co opowiada teologia: czy jest to wiara czy nie-wiara¹⁷. Jednakże na pytanie nie można dać odpowiedzi, ponieważ nie istnieją absolutnie kryteria do przeprowadzenia odróżnienia. Byłoby czymś mistyfikującym odsyłanie fundamentalistyczne do Ewangelii. Wiara to są precyzyjnie „dzieła” lub owoce. Owoce wiary to znaczy na ile się one proponują jako dzieła, owoce wiary, które muszą być postawione pod rozeznanie. Konsekwencją jest, według teologii narracyjnej lub autobiograficznej, że wiara chrześcijańska nie może być uznana jako taka, ani nie może korelatywnie przedstawiać kryteriów wiarygodności.

I jeśli ta kwestia może pozostawiać obojętnym teologa narratywnego, to nie może być tolerowana w teorii wiary katolickiej, która *vice versa* wymaga, aby była uznana w jej uniwersalności *de principio*. Jako taka, wymaga ona, aby była uważana nie tylko jako „prawda doświadczenia” osobistego, a więc jako prawda możliwa, lecz jako prawda absolutna i zatem realna. Wiara chrześcijańska rozpoznaje się tylko w takim roszczeniu i odpowiednio postuluje teologię dostosowującą się do takiego roszczenia. Lecz przez tę drogę teologia jest odesłana do wiedzy w jej wewnętrznej zdolności do komunikacji społecznej. Wiedza, którą teologia uważała, że musi ją porzucić, aby nie stracić prawdy, teraz się odkrywa tak samo potrzebna dla teologii jak prawda.

W konkluzji trzeba powiedzieć, że teologii nie można uprawiać ani za pomocą wiedzy bez prawdy, ani za pomocą prawdy bez wiedzy. Dla teologii, która chce wyrazić wymagania wiary chrześcijańskiej, prawda i wiedza są nierozdzielne. Ponieważ dzieje teologii nowożytnej aż do jej skutków, które ujawniły aporie, rozwijały się pod znakiem rozdzielenia, to z założenia wynika, że trzeba wyjść od rekompozycji.

Odzyskana dla prawdy wiedza jest odzyskana dla wiary. Upada więc wiekowa alternatywa między wiarą i wiedzą. Wiara zna prawdę Boga. Zna ją, ponieważ w nią wierzy, to znaczy, zna ją w formie wiary. Innymi słowy, wiara jest formą wiedzy, nie jest jej negacją

¹⁷ Należy podkreślić, przeciwko możliwym nieporozumieniom, że pytanie stawia się nie tylko wcześniej od opowiadania, lecz również po narracji, tzn. pozostając w perspektywie teologii narratywnej, nie narzucając jej jakiejś innej perspektywy, jak fałszywie rozumie C. Molinari, *Natura e ragioni di una teologia narrativa*. Editoriale, w: B. Wacker, *Teologia narrativa*, Brescia 1981, s. 27-28.

i nie jest alternatywą dla wiedzy. Właściwie wiara jest sposobem – szczególnym, jedynym – wiedzy o Bogu objawienia. Bóg objawienia nie pozwoli na inną formę wiedzy i korelatywnie ujmując: każda inna forma wiedzy fałszuje Boga objawienia.

Analiza wiedzy wiary stawia w pełniejszym świetle wolność jako jej konieczną charakterystykę. Jest ważne podkreślenie, że prawdopodobnie to jest motyw, który spowodował przez całą epokę nowożytną oddzielenie wiary od wiedzy. Ewidentnie epoka nowożytna, wykluczając z założenia wolność z dziedziny wiedzy, zawężyła w ten sposób wiedzę do rozwiązań obiektywistycznych. Co więcej, stała się niezdolna do pozyskiwania wiedzy ludzkiej, ale bardziej radykalnie niezdolna do ustanowienia fundamentu wiedzy.

W rzeczywistości jest konieczne i możliwe ustanowienie związku wolność- wiedza. W innych słowach, analiza wiedzy, poza wszelkimi redukcjami, odkrywa wolność. Konsekwentnie na tym odkryciu jest możliwe i konieczne rozpoznanie wiary, która charakteryzuje się dla wolności, i chociaż w jej wyjątkowości, jako forma wiedzy. W końcu na podwójnej korelatywnej zdobyczy relacji wiara-wiedza i relacji wiedza-wolność jest możliwe i konieczne sformalizować teologię jako „wiedzę wiary”, przekraczając jednak tę postać zewnętrzznego przeciwstawiania sobie wiary i nauki, a zatem bez funkcjonalizowania wiary wobec rozmaitej zmiennej wiedzy bardziej lub mniej naukowej, lecz wprost przeciwnie, czyniąc ją również jako krytykę pewnych redukcji na polu wiedzy.

Ponieważ wiara jest istotnie wiarą w Boga objawienia, który się dał poznać w Jezusie z Nazaretu, nie widać jakby teologia mogła nie być kościelna, wyjaśniając przeciwko każdemu możliwemu nieporozumieniu, że „eklezyjalna” nie oznacza „dla Kościoła” przy braku zainteresowania dla świata, tak jakby Kościół był uczyniony dla niego samego zamiast dla świata i jakby horyzontem Kościoła nie był horyzont świata, to znaczy jakby wiara nie miała przeznaczenia uniwersalnego.