

Słowa kluczowe: postmodernizm, teologia, Trójca, neomarksistowski totalizm

Keywords: postmodernism, theology, Trinity, neo-Marxist totalism

O. Dariusz Kowalczyk SJ

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA, RZYM

ORCID: 0000-0002-6469-2443

„ZŁY” I „DOBRY” POSTMODERNIZM, CZYLI W JAKICH CZASACH ŻYJE WSPÓŁCZESNY TEOLOG

Ponoć żyjemy w czasach „post” – po czymś tam. Jednym z tych „post” jest postmodernizm.

Czym jest postmodernizm i czy rzeczywiście to właśnie on określa najlepiej naszą epokę? Sam przedrostek „post” wskazuje, że mamy do czynienia z czymś do pewnego stopnia nieokreślonym. Nie wiemy dokładnie, czym to coś jest. Wiemy natomiast, że już nie jest tak, jak było. Że jest właśnie „post”. W postmodernizmie nie jest tak, jak było w modernizmie. Jeśli postmodernizm określa nasze czasy, to teolog, który z jednej strony chce mówić z głębi wiary Kościoła, ale z drugiej odpowiadać na znaki czasu, musi się z owym postmodernizmem na różne sposoby konfrontować. Nie znaczy to, że ma stawać się teologiem postmodernistycznym, ale że ma być teologiem świadomym tego, co dzieje się wokół tu i teraz. By umieć dialogować, a jeśli trzeba – sprzeczać się w obronie wiary.

MODERNIZM – POSTMODERNIZM

By powiedzieć coś o postmodernizmie, trzeba określić, czym był modernizm, tj. epoka nowoczesna. Można by przyjąć, że epoka nowoczesna zaczyna

się od amerykańskiej Deklaracji Niepodległości (1776) i od rewolucji francuskiej (1789–1799), a kończy się wraz z I wojną światową i faszyzmem/komunizmem. Z tego końca nowoczesności wyrasta rok 1968. Tony Judt, profesor europeistyki na New York University, w książce *Powojnie: Historia Europy od roku 1945* stwierdza, że to w 1968 r. rozpada się społeczność mieszczańska i zaczyna się formować społeczność post-europejska, post-chrześcijańska, post-ideologiczna, post-moralna, post-industrialna (Judt, 2008). Króluje post-prawda. Religia staje się jednym z przedmiotów do wyboru. Wybieram ją, jeśli mi do czegoś służy, a nie dlatego, że rozpoznaję w niej obecność Boga, któremu powinienem być posłuszny. Można by też stwierdzić, że w filozoficzno-historycznym sensie modernizm rozpoczyna się z odrodzeniem i przez Kartezjusza (†1650), osiąga swój szczyt w systemach Immanuela Kanta i Georga W. F. Hegla, by następnie zostać zakwestionowany przez takich prekursorów postmodernizmu jak Fryderyk Nietzsche i Martin Heidegger. A zatem modernizm oznaczałby to, co najważniejsze go działo się w filozofii i kulturze europejskiej od XVI w. do połowy XX w. Postmodernizm byłby zaś kulturową, filozoficzną, a także artystyczną reakcją na różne aspekty modernizmu. Ocena postmodernizmu zależy zatem w pewnej mierze od oceny modernizmu, jego zalet i wad.

W Kościele cezurą przejścia w postmodernizm byłby Sobór Watykański II. I nie chodzi tutaj o dokumenty soborowe, które były reformatorskie, ale oczywiście nie postmodernistyczne. Chodzi natomiast o tzw. ducha, a raczej anty-ducha soborowego. Wiele lat temu Joseph Ratzinger zauważył:

Już podczas jego [Soboru] posiedzeń, a potem, coraz wyraźniej w okresie posoborowym, pojawił się rzekomy „duch Soboru”, który w rzeczywistości jest prawdziwym „anty-duchem”. Według owego szkodliwego „anty-ducha” [...] wszystko, co nowe (albo za takie uważane: ileż starożytnych herezji pojawiło się w tych latach na nowo, prezentowanych jako nowość!) jest zawsze lepsze od tego, co było i co jest. Według „anty-ducha” Soboru historia Kościoła byłaby do rozpoczęcia na nowo od Vaticanum II, widzianego jako swego rodzaju punkt zero (*Rapporto sulla fede*, 1985, s. 33).

Ten wskazany przez Ratzingera „anty-duch” był niewątpliwie duchem „postmodernistycznym” w negatywnym tego słowa znaczeniu. W książce-wywiadzie *Światłość świata* Benedykt XVI pokazuje, że Sobór „dotarł do świata w interpretacji mediów, a nie ze swoimi tekstami, które przeczytało bardzo niewiele osób” (Benedykt XVI, 2011, s. 76). Ta interpretacja była w pewnej mierze postmodernistyczna. Z jednej strony głosiła, że trzeba szukać nowości, a z drugiej drwiąco odno-

siła się tych, którzy podkreślali potrzebę ciągłości i wierności Tradycji. Z tego rodzaju pozycji „postępowo-liberalne” media oceniały, kto jest, a kto nie jest soborowy. Krytykowano np. Jana Pawła II za jego ponoć niewystarczającą „soborowość”. Interesujący przejaw rzekomego „ducha Soboru” miał miejsce po ogłoszeniu w 2000 r. Deklaracji *Dominus Iesus*. Stwierdzono, że to dokument nie-soborowy i wsteczny, bo głosi, że nie ma zbawienia poza Jezusem Chrystusem, który jest głową Kościoła. A przecież Deklaracja od początku do końca opiera się na cytatach z dokumentów Soboru. Postmodernistyczni krytycy Deklaracji twierdzili jednak, że bycie soborowym, to nie ślepa wierność literze tekstów Soboru, ale rozumienie „ducha Soboru”.

Modernizm głosił ideę rozumu „mocnego”, to znaczy takiego, który nieustannie rozwija się, poszerzając zasięg swego poznania aż do fundamentów rzeczywistości. Konsekwencją takiego stanowiska była wiara w stały, linearny postęp ludzkości. W postmodernizmie mówi się zaś o rozumie „słabym”, czyli takim, który nie powinien stawiać sobie zbyt ambitnych, przerastających go zadań. Rozum przestał być uprzywilejowanym miejscem orientowania się we wszechświecie; ustępuje miejsca cielesnej i uczuciowej spontaniczności. W konsekwencji postmodernistyczny styl życia charakteryzuje się niespójnością, fragmentaryzacją i epizodycznością myśli i działań człowieka. Rozum „mocny” i rozum „słaby” wiążą się z „mocnym” i „słabym” rozumieniem prawdy (Kowalczyk, 2018, s. 132–142). Mocnego rozumienia prawdy bronił Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. Przekonywał, że nie należy ograniczać pola widzenia do prawd cząstkowych, empirycznie sprawdzalnych. Wszak o człowieczeństwie stanowi m.in. właśnie to, że osoba ludzka

zmierza ku głębszej prawdzie, która może mu ukazać sens życia; poszukiwanie to zatem może osiągnąć cel jedynie w absolicie. Dzięki przyrodzonej zdolności myślenia człowiek może znaleźć i rozpoznać taką prawdę. [...] nie tylko drogą rozumowania, ale także przez ufne zawierzenie innym osobom, które mogą poręczyć za pewność i autentyczność tejszy prawdy (Jan Paweł II, 1998, nr 33).

Inaczej stawia akcenty papież Franciszek. I tak w Adhortacji apostolskiej o świętości *Gaudete et exsultate* Franciszek wzywa do swego rodzaju umiaru w pretendowaniu do głoszenia prawdy: „Prawdę, którą otrzymujemy od Pana – stwierdza – możemy pojąć jedynie w sposób bardzo niedoskonały. Z jeszcze większą trudnością udaje się nam ją wyrazić. Dlatego nie możemy udawać, że nasz sposób rozumienia upoważnia nas do sprawowania ścisłego nadzoru nad życiem innych” (Franciszek, 2018, nr 43). Natomiast w *Evangelii gaudium* czytamy, że „domniemane bezpieczeństwo doktrynalne lub dyscyplinarne, [...] otwiera pole dla narcystycznego

i autorytarne elitaryzmu, gdzie zamiast ewangelizować, analizuje się i krytykuje innych i zamiast ułatwić dostęp do łaski, traci się energię na kontrolowanie” (Franciszek, 2013a, nr 94). A w wywiadzie dla *La Civiltà Cattolica*, udzielonym zaraz na początku pontyfikatu, papież Franciszek stwierdza: „Wizja doktryny Kościoła jako monolitu do bronienia bez odcieni jest błędna” (Franciszek, 2013b). Zbytne przywiązanie do doktryny obecny papież łączy z tym, co uważa za dwie najgroźniejsze herezje naszych czasów: neopelagianizmem i neognostycyzmem. W tego rodzaju podejściu Franciszka możemy widzieć odwołanie się do tradycji apofatycznej Kościoła, która podkreśla ograniczenia w poznaniu Boga. Możemy widzieć zaproszenie do pokory w formułowaniu filozoficzno-teologicznych tez. Ale możemy także widzieć ową postmodernistyczną ideę rozumu „słabego”, który nie pretenduje do tworzenia wielkich systemów, narracji. Przy czym nie chodzi tu o programowe wątplenie, które prowadziłyby do sceptycyzmu i relatywizmu, ale o sprzeciw wobec niektórych nieuprawnionych roszczeń wielkich narracji w epoce modernizmu. O wielkich i małych narracjach pisał Jean-François Lyotard (Lyotard, 2004; Steeves, 2018, s. 69). Ten francuski filozof pokazuje, jak „wielkie opowieści” totalizują i kolonizują rzeczywistość. Taką totalizującą narracją posługiwał się komunizm. Tymczasem „małe opowieści” otwarte są na inność, różnorodność. Jako przykład Lyotard podaje *Archipelag Gułag* Sołżenicyna, który przeciwstawia swoje „małe opowieści” wielkiej narracji systemu sowieckiego. Oczywiście, z drugiej strony bywa i tak, że rozdrobnione postmodernistyczne opowieści negują jakiegokolwiek „transcendentalnego Narratora”. Ale przecież nie musi tak być. Najlepszy przykład stanowi Biblia, która jest zbiorem różnych „małych opowieści”, różnych tradycji, niekiedy pozornie sprzecznych. Biblia nie jest totalizującym systemem, dlatego wciąż mówi do nas, do ludzi różnych czasów i różnych kultur.

RELIGIJNY SPACEROWICZ A POWOŁANIE TEOLOGA

W nowoczesności człowiek postrzegał siebie przede wszystkim jako pielgrzyma. W chrześcijańsko-nowoczesnej perspektywie los człowieka jest określony celem, jaki został mu przeznaczony. To, co człowiek może w tej sytuacji zrobić najlepszego, to podążać za swym powołaniem, odpowiednio dobierając środki, aby drogę uczynić jak najpewniejszą. Nie ma sensu emocjonalnie buntować się przeciwko Bożym wyrokom. Warto natomiast racjonalnie dobierać środki do osiągnięcia celu (Kowalczyk, 2003, s. 19–35). Widać to było u protestantów, co pokazał Max Weber. Ale także u katolików. Ignacy Loyola, założyciel zakonu jezuitów, na początku swojej *Ćwiczeń Duchownych* określa cel człowieka: „Człowiek został stworzony, aby Boga, naszego Pana, wielbił, okazywał Mu cześć i służył Mu – i dzięki temu

zbawił duszę swoją” (Ignacy Loyola, 2002, nr 23). Następnie Loyola wskazuje na środki do osiągnięcia celu. Pielgrzym ma wciąż posuwać się naprzód. Nie powinien zatem ruchem wahadłowym już to nawracać się, już to powracać do tych samych grzechów. Nie powinien też tracić czasu na działania zbędne, opóźniające drogę. Z tego wynika postulat życia ascetycznego, oszczędnego i przemyślanego w każdym szczególe. W powyższej perspektywie liczy się nie spontaniczność religijnych porywów, ale posłuszeństwo i systematyczność reguł. Pielgrzymowanie wymaga wszak planowania i samodyscypliny.

W ponowoczesności pojawia się nowy typ człowieka, do którego nie pasuje metafora pielgrzyma. Ten nowy typ istniał zresztą od zawsze, tyle że obecnie stał się zdecydowanie bardziej powszechny. Człowiek ten nie ma jasno określonego „projektu życiowego”, w którym środki byłyby podporządkowane ostatecznemu celowi. Tworzy on własne życie z niepowiązanych ze sobą epizodów. Zasady wytrwałego pielgrzymowania zastępuje „korowodem krótkotrwałych mód”. Zygmunt Bauman wskazuje na cztery ponowoczesne wzory religijności: spacerowicza, włóczęgę, turystę i gracza (Bauman, 1994, s. 21–36). Spacerowicz poddaje się – z pozoru spontanicznie, a w rzeczywistości pod wpływem przemyślanej reklamy – temu, co proponuje mu świat handlu, telewizji, internetu. W takim świecie trudno odróżnić rzeczy ważne od błahych. Jedynym kryterium staje się przyjemność oglądania, słuchania, dotykania. Włóczęga – tak jak pielgrzym – spędza dużo czasu w drodze. Każdą sytuację traktuje jak chwilowy przystanek. Jednak w przeciwieństwie do pielgrzyma nie wie, dokąd zmierza. Ważne jest samo wędrowanie, a nie jego cel. Turysta to ktoś, kto od czasu do czasu udaje się w drogę w poszukiwaniu wrażeń. Świat ma mu służyć do kolekcjonowania coraz to nowych przeżyć, ulotnych, gdzieś na marginesie „prawdziwego życia”. Jeśli turysta potrzebuje domu, to przede wszystkim po to, aby „poza domem” móc zanurzać się w życie na niby. Gracz natomiast to ktoś zawieszony między koniecznością a przypadkiem. W grze rzeczywistość nie wydaje się zbyt twarda i wymagająca. Z drugiej strony, w grze nigdy nie można być niczego pewnym do końca, zawsze bowiem może wydarzyć się szczęśliwa lub przykra niespodzianka. Główną zasadą gracza jest ryzyko, przy czym każda porażka wydaje się do odrobienia. Życie człowieka to seria gier, z których żadna nie jest przeżywana jako ostatnia i decydująca.

Spacerowicz, włóczęga, turysta lub gracz nie są areligijni. Co więcej, nowożytny typ areligijności, czy też ateizmu, jest im obcy. Niektórzy przedstawiciele postmodernizmu, jak np. znany we Włoszech Gianni Vattimo, mówią nawet o swoistym „powrocie Boga”, który miałby charakteryzować ponowoczesną mentalność i kulturę. „Dzisiaj nie ma już uzasadnionych, możliwych do przyjęcia racji filozoficznych, aby być ateistą albo też odrzucić religię” (Vattimo, 1996, s. 17–18). Andrzej Bronk zauważa natomiast: „Odchodzeniu od instytucjonalnej religijności

towarzyszy paradoksalnie widoczny wzrost religijności i zaciekawienie sprawami religii na całym świecie. [...] W boleśnie przeżywanej próżni ideologicznej dokonuje się obserwowany »powrót religii«, czy raczej religijności, transcendencji, sacrum” (Bronk, 1996, s. 92). A zatem ponowoczesność, która z jednej strony kojarzona jest z uderzającym w religijność relatywizmem, z drugiej strony paradoksalnie pewnym typom religijności sprzyja. Człowiek ponowoczesny chętnie zajrzy od czasu do czasu do kościoła, nie lubi jednak, kiedy mówi mu się o obowiązku systematycznych praktyk. Prawda relacji z Bogiem znajduje się bowiem dla niego nie w czynieniu zadość różnym wymogom prawa kościelnego, ale w tym, co nazywa autentycznym, pełnym emocji przeżyciem religijnym. Dlatego też ponowoczesny świat obok Matki Teresy za współczesną świętą uważa księżnę Dianę.

Co w tej sytuacji ma robić teolog? Pracować na rzecz zmiany paradygmatu? Czyż miałyby być owa zmiana paradygmatu? Niewątpliwie chodzi o jakąś radykalną zmianę ludzkiego myślenia, o swego rodzaju nowy porządek. W *Veritatis gaudium* papież Franciszek napisał:

W ostateczności idzie o „zmianę modeli globalnego rozwoju» i »redefinicję postępu”. [...] To ogromne zadanie, którego już nie można odkładać na później, wymaga na poziomie kulturowym formacji akademickiej i badań naukowych wielkodusznego i wspólnego zaangażowania ku radykalnej zmianie paradygmatu, a wręcz – śmiałej powieść – „śmiałej rewolucji kulturowej” (Franciszek, 2017, nr 3).

Na początku 2018 r. kard. Blase Cupich, arcybiskup Chicago, wygłosił w Von Hügel Institute w Cambridge przemówienie pod wymownym tytułem: *Rewolucja miłosierdzia papieża Franciszka: „Amoris Laetitia” jako nowy paradygmat katolicyzmu*. Na ten sam temat wypowiedział się też m.in. na łamach *The Tablet* (Cupich, 2018). Kardynał Cupich mówi o „rewolucyjnym otwarciu”, czyli właśnie zmianie paradygmatu w widzeniu relacji między doktryną moralną a duszpasterstwem. Chodzi o to, aby prymat należał nie do doktryny i prawa, lecz do konkretnej rzeczywistości społecznej i konkretnego życia człowieka. Według nowego paradygmatu – zdaniem kardynała – Bóg jest obecny ze swoją łaską także w sytuacjach, które do tej pory były określane przez Kościół jako grzeszne. Zdecydowanie inne poglądy prezentuje Gerhard Müller, czemu dał wyraz m.in. w tekście *Manifest wiary*. Ta sytuacja, w której kardynałowie istotnie różnią się w podejściu do spraw wiary i moralności, niewątpliwie ma w sobie coś z postmodernizmu rozumianego jako brak trwałych punktów odniesienia i ogólne rozchwianie.

Zauważmy, że człowiek nowoczesny nie był ani mniej, ani bardziej grzeszny od człowieka ponowoczesności, ale miał jaśniejsze i bardziej precyzyjne kryteria grzechu i świętości. Jeśli nawet odrzucał objawienie, to przyjmował zasadnicze wartości, jakie wypracowało chrześcijaństwo. Człowiek ponowoczesny natomiast traci stałe punkty odniesienia, które pozwoliłyby mu wyraźnie oddzielać dobro od zła. Pragnie on nie tyle życia dobrego, którego wyznacznikiem byłaby wierność mocnym, obiektywnym wartościom, ile raczej życia autentycznego, rozumianego jako dobre samopoczucie. Życie nie tyle jest pielgrzymowaniem według trwałych zasad, ile ustawiczną grą. Co więcej, zasady tej gry nie są niezmiennie. Richard Rorty (†2007) wskazuje, że w postmodernistycznej kulturze główną postacią jest liberalna ironistka:

Ironistkę cały czas niepokoi, że urodziła się w niewłaściwym plemienu, że nauczono ją grać w niewłaściwą grę językową. Obawia się, że proces uspołecznienia, który dając jej język, uczynił z niej ludzką istotę, być może dał jej niewłaściwy język, a tym samym uczynił z niej niewłaściwą ludzką istotę. Nie potrafi jednak podać kryterium tej niewłaściwości (cyt. za: Wildstein, 2000, s. 146).

Nie istnieją bowiem obiektywne kryteria, wynikające np. z ludzkiej natury. Dlatego w postmodernizmie nie mówi się już o prawach naturalnych, ale raczej o prawach człowieka, przy czym mnożenia coraz to nowych „praw człowieka” pokazuje, że często nie mają one żadnego fundamentu, lecz wynikają z tyleż modnych, co subiektywnych ideologii chcących obalić „stary porządek”. Wszystko staje się w gruncie rzeczy kwestią wyobraźni, która tworzy świat na nowo. W tej perspektywie człowieczeństwo polegałoby na zdolności powiedzenia: rzeczy mogą wyglądać inaczej, a jeśli mogą wyglądać inaczej, to chcę, aby wyglądały inaczej. A zatem to, co nazywamy grzechem, okazuje się sprawą wyobraźni i kultury, a zatem ostatecznie czymś zmiennym. Jeśli coś można zrobić, to dlaczego by tego nie zrobić? Pytanie o zasadność, logikę jakiegoś postępowania zostaje zastąpione postmodernistycznym „dlaczego by nie?”. Tego rodzaju postawa, że jeśli coś można zrobić, to dlaczego by nie zrobić, jest szczególnie niepokojąca w perspektywie rozwoju biotechnologii, która będzie miała coraz większe możliwości „przetwarzania” jednostek ludzkich. Dwudziestowieczne totalitaryzmy chciały stworzyć nowego człowieka, ale nie miały wystarczających narzędzi, by to zrobić. Przyszłość może owych narzędzi dostarczyć. Ta sytuacja to niewątpliwie jedno z większych wyzwań dla filozofii i teologii, które szukają ostatecznych fundamentów ludzkości w faktie bycia stworzonym i powołanym do życia wiecznego przez Boga.

Postmodernistyczna religijność jest w dużej mierze reakcją na wynaturzenia średniowiecznej i modernistycznej religijności. Zanik poczucia grzechu wiąże się paradoksalnie z nadużywaniem orędzia o grzechu (Kowalczyk, 2005, s. 92–106). Przez wiele wieków zbyt mocny był w Kościele augustiański pesymizm, zgodnie z którym ludzkość to masa godnych potępienia istot (*massa damnata*), z których nieliczni zdołają się uratować. Etyka normatywna niejednokrotnie stawiała się bezdusznym narzędziem usprawiedliwiającym wszelkiego rodzaju przemoc. W tym kontekście ks. Jan Kracik pisze: „Katolickie kaznodziejstwo aż do końca XVIII, a nierzadko i w XIX wieku, zgodnie zresztą z poglądami elit kościelnych, szerzyło w przeważającej mierze religię, w której surowość Boga górowała nad zmiłowaniem, a poczucie grzeszności nad świadomością przebaczenia” (Kracik, 1998, s. 123). To zagubienie ewangelicznych proporcji widać szczególnie w podejściu do seksualności, co jest w pewnej mierze dziedzictwem po św. Augustynie. Biskup Hippony łączył przekazywanie skazy grzechu pierworodnego z fizycznym aktem płciowym rodziców, a szczególnie z towarzyszącymi temu aktowi cielesnymi emocjami (Kelly, 1988, s. 270). Tego rodzaju teorie sprawiły, że wszelki nieład w dziedzinie seksualności uważany był za grzech śmiertelny. Postmodernistyczną odpowiedzią na przesadę orędzia o grzechach seksualnych była przesada rewolucji seksualnej, która przynosi coraz bardziej absurdalne, skrajne rezultaty. W tej sytuacji teolog powinien dzisiaj być kimś, kto przywraca ewangeliczne proporcje i ład. Nowoczesna religijność pielgrzyma stworzyła wielkich świętych, ale miała swoje słabe punkty. Postnowoczesna reakcja zawiera słuszne intuicje, ale sama potrzebuje oczyszczenia, by nie pozostać jedynie niedojrzałym buntem, odrzucającym to, co stare, ześlizgującym się w coraz większy chaos.

DOBRY POSTMODERNIZM

Wskazane powyżej napięcie między różnymi ujęciami orędzia o grzechu, pozwala nam stwierdzić, że postmodernizm, to nie tylko zagrożenia, ale także szansa na odejście od skrajności systemów modernistycznych i średniowiecznych. Antoni Jarnuszkiewicz słusznie stwierdza:

Byłbym ostrożny w zbyt pochopnym klasyfikowaniu do kategorii mentalności postmodernistycznej, czy atmosfery postmodernistycznej lub „postmodernistycznej demolki” wszystkich cudactw kulturowych współczesnej epoki. Postmodernizm ma wiele nurtów i warto je precyzyjnie odróżniać, tak precyzyjnie, jak teolog odróżnia wiarę od fideizmu. Postmodernizm nie jest tylko, ani przede

wszystkim, „proklamacją przypadkowości zachęcającą do nihilistycznej zabawy, całkowitą *Bodenlosigkeit*” (Jarnuszkiewicz, 1994, s. 62; Prokop, 1994, s. 57).

Rzeczywiście, możemy dostrzec w niektórych nurtach postmodernizmu nie tyle sprzeciw wobec jakichkolwiek wartości trwałych, obiektywnych, co raczej odrzucenie myślenia zamkniętego w system, które w praktyce prowadzi do takich, czy innych form totalitaryzmu. Tego rodzaju postmodernizm nie polegałby na zde-tronizowaniu prawdy i postawieniu na piedestale niekończących się wątpliwości. A zatem nie Piłatowe „postmodernistyczne” wzruszenie ramionami: „Cóż to jest prawda?”, lecz szukanie prawdy, która naprawdę wyzwala, to znaczy jest istotna dla życia i śmierci człowieka.

Postmodernistyczna krytyka religii może być widziana jako relatywizacja dogmatów i moralności, ale można w niej też dostrzec troskę o wolność i autentyzm relacji z Bogiem. Nie brakowało wszak systemów teologiczno-moralnych, które były w pewnym sensie bezduszne, dzielące włos na czworo bez widzenia konkretnego człowieka. Czyż takiej właśnie postawy nie krytykował Jezus, kiedy mówił „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2,27). Wielkie filozoficzno-teologiczne systemy miała coś z zamkniętego w sobie monologu, który drugiemu miał do zaproponowania jedynie normy. Tymczasem prawdziwie etyczne podejście bierze pod uwagę inność i godność drugiego człowieka, które nie dają się zamknąć w systemie norm. Nie chodzi o odrzucenie norm, ale o powrót do należytego porządku. Papież Ratzinger, którego o lekceważenie norm nie sposób podejrzewać, w swej encyklice *Deus caritas est* stwierdził: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (Benedykt XVI, 2005, nr 1). To z wydarzenia spotkania rodzą się dogmaty oraz wymagania moralne. Bez spotkania z żywym Bogiem prawdom katechizmowym brak właściwego im fundamentu i w konsekwencji stają się jakąś ideologią. Na placu Piłsudskiego w Warszawie Benedykt XVI mówił: „Wiara nie oznacza jedynie przyjęcia określonego zbioru prawd dotyczących tajemnic Boga, człowieka, życia i śmierci oraz rzeczy przyszłych. Wiara polega na głębokiej, osobistej relacji z Chrystusem” (Benedykt XVI, 2006, s. 48). Ponowoczesne propozycje wyrastają w pewnej mierze z pragnienia, by na początku było rzeczywiście spotkanie z „Ty”, a nie system, który trzeba przyjąć, a który usuwa w cień Osobę.

„Dobry” postmodernizm nie byłby odrzucaniem Boga, lecz – wręcz przeciwnie – burzeniem bożków przeszłości, by zrobić miejsce Bogu. Z filozoficznego punktu widzenia można by powiedzieć, że chodziłoby o powrót do pierwotnego

doświadczenia metafizycznego. W tym sensie postmodernistyczna jest np. cała filozofia Emmanuela Lévinasa, który czerpie nie skądinąd, jak z Biblii. Filozof podkreśla, że Święte Księgi „nie są znaczące przez dogmatyczną opowieść o swym nadprzyrodzonym czy świętym źródle, lecz poprzez ekspresję twarzy drugiego, którą ukazują wcześniej, zanim przyjmie ona pewną treść lub pozę” (Lévinas, 1991, s. 64). Co znaczy ta filozofia twarzy? Znaczący m.in. prymat etyki nad ontologią, przy czym chodzi o etykę, która w gruncie rzeczy jest metafizyką, etykę miłości, bezinteresownej odpowiedzialności za drugiego.

Zauważmy, że miłość jest w Nowym Testamencie tym, co w pewnym sensie relatywizuje wszystko, rozbija każdy system, który można by skonstruować. Apostoł Paweł woła, że mógłby mówić wszystkimi językami, mieć dar prorokowania, wszelką wiedzę, wiarę przenosząca góry itd., ale gdyby miłości nie miał, byłby jak cymbał brzmiący i nic by nie zyskał” (zob. 1Kor 13,1nn.). Józef Życiński też dopatrywał się związków dobrego postmodernizmu z Ewangelią. Stwierdza, że „znamiennemu dla postmoderny wyjściu poza racjonalne schematy tłumaczeń bardzo bliskie są liczne paradoksy ukazywane na kartach Ewangelii [...] W perspektywie ewangelicznej logiki wiary, to, co po ludzku uchodzi za przeciwstawne – okazuje się spójne” (Życiński, 2002, s. 24).

Antoni Jarnuszkiewicz formułuje wiele pytań, które są pomocne, by rozróżnić między „złym” i „dobrym” postmodernizmem.

Czy jest to propozycja antyintelektualistyczna poddająca w wątpliwość wszelką definitywną jasność intelektualną, czy raczej tylko antyracjonalizm czyli szukanie jasności intelektualnej bardziej podstawowej [...]?. Czy jest to próba podważania obiektywnej prawdy, propagowanie wątpliwości jako podejścia sensowniejszego od akceptacji oczywistości, czy raczej pytanie o warunki możliwości prawdy obiektywnej i pytania o prawdę, która wyzwala [...]?. Czy jest to próba negocjowania istnienia obiektywnych wartości, czy raczej szukanie jak uniknąć ideologii, czyli redukcji wartości do ideologii, poszukiwanie jak uniwersytet i teorię ocalić od upadku w przedsiębiorstwo i ideologię [...]?. Czy jest to propozycja traktowania życia jako *happeningu* czy raczej poszukiwanie jak ocalić (*aggiornamento*) język, obyczaje, modlitwę, liturgię, instytucje i sztukę od sztuczności jakiejś ideologicznej nowomowy, urzędniczej martwoty i konwencjonalistycznej rutyny? (Jarnuszkiewicz, 1994, s. 65).

Teolog, który stawia sobie te pytanie o postmodernizm, będzie niewątpliwie ostrożny wobec wszelkich teorii, również tych, które sam zaproponował. Będzie

też pamiętał, że każda formuła, która zostaje w nauce Kościoła zdogmatyzowana, zamyka pewną dyskusję, ale zarazem otwiera wiele innych. Prawd wiary nie da się skatalogować, choć z tego nie wynika, że wszystko można powiedzieć, i że błąd i herezja nie istnieją.

POSTMODERNIZM A TRÓJCA ŚWIĘTA

Jeden z rozpowszechnionych błędów, który można przypisywać „złemu” postmodernizmowi stanowi pogląd, że Absolut, którego nazywamy Bogiem, jest w gruncie rzeczy niepoznawalny. W każdej religii istnieje jakieś odbicie tegoż Absolutu, ale żadna z nich nie może pretendować do wyjątkowości. Co więcej, każdy człowiek może stworzyć sobie własną indywidualną duchowość, by doświadczać Boga. Postmodernistyczne slogany głoszą, że „Wierzymy w tego samego Boga” albo że „Każdy ma swego Boga”, „Wszystkie religie są równe”. Są równe, bo w gruncie rzeczy są tak samo prawdziwe i tak samo fałszywe. Tym bardziej że – jak już zauważyliśmy – poszukiwanie prawdy ustępuje miejsca rozprawianiu o post-prawdzie. „Postmodernistyczna” teologia i moralność sprowadzałyby się do przekonania, że trzeba żyć w zgodzie z samym sobą. Niektórzy krytycy wspomnianej Deklaracji *Dominus Iesus* prezentowali właśnie tego rodzaju poglądy (Kowalczyk, 2000, s. 154–166). Tymczasem Deklaracja przypomniła jedynie to, co Kościół głosi o początku, a mianowicie, że „nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia [niż Jezus Chrystus], w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12), oraz że „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1Tm 2,5).

Deklaracja *Dominus Iesus* nie wymienia konkretnych teologów, z którymi wchodzi pośrednio w spór, jednak warto zauważyć, że w 1996 r., podczas konferencji w Guadalajarze w Meksyku, Joseph Ratzinger, ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, wskazał na dwóch teologów, którzy proponowali „postmodernistyczny” pluralizm teologiczny: Hicka i Knittera. John Hick, amerykański prezbiterianin, nawiązując do teologii Kanta twierdził, że nie można dotrzeć do rzeczywistości samej w sobie, a skoro tak, to Jezus Chrystus jest jedynie jedną z wielu manifestacji ostatecznej Rzeczywistości, czyli Boga, który jako taki pozostaje niepoznawalny (Hick, 1989). Historyczny Jezus z Nazaretu nie może być w sensie ścisłym utożsamiany z Bogiem żyjącym. Chrześcijaństwo byłoby więc jedynie swego rodzaju metaforą Boskości, tak jak inne religie. Hick nazywał tę teorię „rewolucją kopernikańską” w teologii. Paul Knitter, były ksiądz katolicki, zaproponował natomiast połączenie pluralistycznego, relatywistycznego podejścia do kwestii Boga z teologią wyzwolenia (Knitter, 1985). Głosił prymat ortopraksji nad ortodoksją, to znaczy wła-

ściwego działania nad prawdą stwierdzeń. Jego zdaniem Absolutu nie da się wyrazić. Trzeba go natomiast urzeczywistniać poprzez działanie. Nie jest tak ważne, czy mówimy o Buddzie, Mahomecie czy Jezusie. Jeśli głosząc jednego z nich czynimy dobro, to wyznajemy prawdziwą religię.

Jednak chrześcijaństwo mówi całkiem co innego, niż powyższe teorie. Bóg jest Tajemnicą, ale objawił nam siebie takim, jaki odwiecznie jest, a nie jedynie jedną z wielu masek, jakie miałby zakładać wobec ludzkości. Słynny aksjomat fundamentalny Rahnera głosi, że „Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną, i na odwrót”. I nie chodzi w tym sformułowaniu o jakieś teologiczne subtelności, lecz o rzecz całkiem podstawową, a mianowicie o zbawienie człowieka. Tylko prawdziwy Bóg może zbawić człowieka, a nie jakaś historyczna wersja Boskości. A zatem jeśli rozpoznajemy w Jezusie Chrystusie Zbawiciela, to jednocześnie twierdzimy, że Bóg, jakiego nam objawił, czyli Bóg w Trójcy Jedyny, Ojciec, Syn i Duch Święty, nie jest maską, ale Bogiem prawdziwym, który w swej wieczności zawsze był i zawsze będzie wspólnotą Trzech. Nie jest zatem tak, że w kwestii Boga każdy ma swoją prawdę. Ktoś się musi mylić. Bo odwieczny Bóg jest Trójcą Osób, albo nie jest. Chrześcijanin to ktoś, kto został ochrzczony w imię Ojca, Syna i Ducha, i wierzy, że są to imiona Boga, a nie jedynie jedna z wielu możliwych metafor.

Z drugiej jednak strony w prawdzie o Trójcy Świętej możemy dostrzec sprzymierzeńca „dobrego” postmodernizmu, czyli takiego, który nie chce wszystkiego relatywizować, ale przestrzega przed pułapką domkniętych systemów. Obraz Boga jako absolutnego Monarchy, który rządzi wszystkim niepodzielnie wedle swej woli, może prowadzić do budowania systemów społeczno-teologicznych, w których niewiele jest miejsca na autentyczną wolność, będącą warunkiem miłości. Tymczasem, choć chrześcijaństwo nie odrzuca tego obrazu, to nie on jest najważniejszy. Najważniejsze jest to, że Bóg objawiony przez Jezusa Chrystusa, jest wspólnotą miłości Ojca, Syna i Ducha. Trzy Osoby Boskie są doskonale zjednoczone, mając tę samą Boską naturę, a zarazem – jako Osoby pozostające ze sobą w przeciwstawnych relacjach – są nieskończenie różne. W Bogu mamy więc jedność, ale także inność, mamy „konieczność” Boskiej natury, ale i wolność miłości. Taki trynitarny obraz Boga nie daje się zamknąć w jakimś jednym systemie filozoficzno-teologicznym. Bóg w Trójcy jedyny najpełniej objawił się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Krzyż, na którym umiera Bóg, musiałby być absurdem, albo marnym teatrykiem, gdyby Bóg był jednoosobowym Monarchą. Kenoza Boga wcielonego da się natomiast w pewnym stopniu zrozumieć, jeśli przyjmiemy, że Ten, który umiera na krzyżu, jest jedną z trzech Boskich Osób, i że – mimo całkowitego uniżenia – pozostaje z dwiema innymi Osobami w Boskich relacjach. Krzyż stanowi punkt odniesienia dla wszelkiej teologii, która chce być chrześcijańska, a zarazem nie przestaje

być zgorzeniem, wydarzeniem, który wymyka się wszelkim racjonalizacjom będąc po prostu objawieniem Miłości. Apostoł Paweł wypowiada w Liście do Rzymian słynne zdanie: „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (Rz 1,22-23). Można by powiedzieć, że zdanie to jest w pewnym sensie „postmodernistyczne”. Wskazuje ono bowiem na to, że wydarzenie Chrystusa ukrzyżowanego nie da się sprowadzić do jakiegoś religijnego lub filozoficznego dyskursu. Choć samo stanowi punkt wyjścia do wielu „małych” i „wielkich” opowieści.

NA ZAKOŃCZENIE: CZY RZECZYWIŚCIE ŻYJEMY W POSTMODERNIZMIE?

Temat tych rozważań sugeruje, że żyjemy w czasach postmodernizmu. Oczywiście, rzeczywistość pozostaje złożona, ale to właśnie „postmodernizm”, i to w negatywnym, „złym” znaczeniu, miałby najlepiej określać to, z czym mamy obecnie do czynienia. Brak trwałych, mocnych punktów odniesienia. Każdy ma swoją prawdę. Prymat „chce mi się” nad obiektywną prawdą. Itd. W książce-wywiadzie *Światłość świata* Benedykt XVI mówi o dyktaturze relatywizmu. Może się to wydawać sprzeczne, wszak relatywizm oznacza, że wszystko jest względne, a zatem każdy mówi i robi, co chce. Skąd zatem dyktatura? Otóż to, co można by nazwać relatywistycznym postmodernizmem okazuje się w gruncie rzeczy, mimo głoszonych haseł, nowym, „miękkim” totalitaryzmem. „Prawdziwym zagrożeniem, przed jakim stoimy, jest – podkreśla Ratzinger – usuwanie tolerancji w imię tolerancji” (Benedykt XVI, 2011, s. 63). To swego rodzaju „nowa religia”, która rości sobie pretensje do powszechnej obowiązywalności.

Postmodernistyczny relatywizm współczesnego świata jest w gruncie rzeczy pozorny (Kowalczyk, 2019, s. 17–34). To prawda, że relatywizowane są rzeczy, które dotychczas w cywilizacji chrześcijańskiej uchodziły za pewniki, przede wszystkim rozumienie płci, małżeństwa, rodziny. Ale dzieje się to nie w imię relatywizmu, który konsekwentnie twierdziłby, że wartości oraz normy i oceny ich dotyczące mają charakter względny, zależny od podmiotu poznającego. Dzieje się to natomiast w imię nowych doktryn, które są głoszone w sposób nieznoszący sprzeciwu. Wystarczy wspomnieć o ideologii LGBTQ, ideologii *gender*, skrajnym feminizmie, aborcjonizmie itd. Zwolennicy tych doktryn nie podejmują nawet walki na argumenty, ale dążą do usunięcia oponentów, w tym Kościoła, z przestrzeni publicznej dyskusji. Czynią to oczywiście w imię tolerancji czy też pod maską walki z tzw. mową nienawiści. Dlatego to, co nam zagraża dzisiaj, to nie tyle klasyczny, utożsamiany z postmodernizmem, relatywizm, ale „miękki”, neomarksistowski totalitaryzm (zob. Karoń, 2018). Można też spojrzeć inaczej i powiedzieć, że niektóre

nurty postmodernizmu, który chciał być odtrutką na totalizujące tendencje nowoczesności, same owocują jakąś formą totalitaryzmu (zob. Piekutowski, Ślifirska, red., 2019). W każdym razie teolog musi być świadom, że dziś pod tendencjami relatywizującymi często kryją się paradoksalnie tendencje totalizujące. Na tę sytuację trzeba odpowiadać z jednej strony nową apologią ewangelicznej prawdy, a z drugiej stawianiem w centrum Boga w Trójcy Jedyneego, objawionego przez Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, który wymyka się wszelkim systemom i jest prawdą rzeczywiście wyzwalająca.

Bibliografia:

- Bauman, Z. (1994). *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Benedykt XVI. (2005). *Deus caritas est*. Pobrane z: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.
- Benedykt XVI. (2006). Homilia podczas Mszy św. w Warszawie 26 V 2006 r. W: *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Benedykt XVI. (2011). *Światłość świata* (w rozmowie z Peterem Seewaldem). Tłum. P. Napiwodzki. Kraków: Znak.
- Bronk, A. (1996). Krajobraz postmodernistyczny. *Ethos* (33–34).
- Cupich, B. (2018). “The shock of the new”. Tabled editor Brendan Walsh interviews Cardinal Blase Cupich. *The Tablet*, 14 February.

- Franciszek. (2013a). *Evangelii gaudium*. Pobrane z: http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Franciszek. (2013b). *Wywiad z papieżem Franciszkiem dla „La Civiltà Cattolica”*. Pobrane z: <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/franciszek/franciszek-artykuly-i-wywiady/wywiad-z-papiezem-franciszkiem-dla-la-civiltà-cattolica-34281/>.
- Franciszek. (2017). *Veritatis gaudium*. Pobrane z: http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html.
- Franciszek. (2018). *Gaudete et exsultate*. Pobrane z : http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html.
- Hick, J. (1989). *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*. London: Palgrave Macmillan.
- Ignacy Loyola. (2002). *Ćwiczenia duchowne*. Tłum. M. Bednarz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan Paweł II. (1998). *Fides et ratio*. Pobrane z: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.
- Jarnuszkiewicz, A. (1994). *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*. Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.
- Judt, T. (2008). *Powojnie – historia Europy od roku 1945*. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Karoń, K. (2018). *Historia antykultury*. Wydawnictwo własne.
- Kelly, J.N.D. (1988). *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Tłum. J. Mrukówna. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Knitter, P. (1985). *No Other Name! A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*. New York: Orbis Books.
- Kowalczyk, D. (2000). Nietolerancyjny Jezus Chrystus, czyli wszyscy muszą mieć rację... *Przegląd Powszechny* (11).
- Kowalczyk, D. (2003). Świętość w czasach postmodernizmu. W: tenże, *Między dogmatem a herezją*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Kowalczyk, D. (2005). *Różne oblicza Ducha. 15 rozpraw o sprawach duchowych*. Warszawa: Wydawnictwo Rhetos.
- Kowalczyk, D. (2018). „Cóż to jest prawda ? – Ja jestem prawdą”. Teologiczne meandry i nadzieje dialogu kultur i religii. W: H. Czakowska, M. Kuciński (red.), *Dialog wielokulturowości i prawda*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy.

- Kowalczyk, D. (2019). Dyktatura relatywizmu. Co z wolnością bez prawdy? W: P. Milcarek, T. Rowiński (red.), *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* Warszawa: Wydawnictwo Demart.
- Kracik, J. (1998). *Święty Kościół grzesznych ludzi*. Kraków: Znak.
- Lévinas, E. (1991). *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- Liotard, J.F. (2004). *Istruzioni pagane*. Tłum. V.U. Fidomanzo. Roma: Mimesis.
- Piekutowski, J., Ślifirska, O. (red.). (2019). *Totalitaryzm w epoce postmodernizmu. Raport z badania postaw młodzieży wobec totalitaryzmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Prokop, J. (1994). „Panny głupie” i ich potomstwo. *Znak* (470).
- Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*. (1985). Edizioni San Paolo.
- Steeves, N. (2018). *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana.
- Vattimo, G. (1996). *Credere di credere*. Milano.
- Wildstein, B. (2000). *Profile wieku*. Warszawa: Politeja.
- Życiński, J. (2002). Wyzwania duszpasterskie w kulturze postmoderny. *Więź* (1).

“BAD” AND “GOOD” POSTMODERNISM, OR IN WHAT TIMES DOES THE MODERN THEOLOGIAN LIVE

SUMMARY

The times we live in are sometimes referred to as postmodern. This is not a precise term. It points more to the negation of what had been than to building a new identity. In any case, a theologian who wants to critically and creatively reflect on the faith of the Church today should take into account the postmodern mentality of modern people. Increasingly, we are dealing in the Church not with the type of pilgrim who is looking for adequate means to reach the goal, i.e. salvation, but with the type of a stroller whose religiosity is spontaneous, fluid, and unordered. Postmodernism is most often seen as negative from the point of view of Catholic faith and morality. It should be noted, however, that in its various currents there are positive elements that a theologian can fruitfully incorporate into his considerations. For example, postmodern criticism does not have to be a relativization of dogmas and commandments, but a concern for freedom and authenticity of the relationship with God. “Good” postmodernism is not about undermining objective truth, but about avoiding encapsulating the truth in totalizing narratives that do not evoke hope and joy. The truths of the Christian faith do not create a system closed once and for all. The mysteries of the Holy Trinity, Incarnation and Grace are an invitation to constantly transcend philosophical and religious discourses. The above considerations become more complicated if we realize that today we are often dealing with postmodern apparent relativism. Relativizing “old” truths is accompanied not by greater “freedom”, but by the creation of new Neo-Marxist systems that strive for a kind of soft totalitarianism.

Article submitted: 10.08.2019; accepted: 2.10.2019.