

Ks. ROBERT J. WOŹNIAK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

PRZYPOMNIENIA: TEOLOGIA I POSTMODERNIZM *Prolegomena* dialogu teologii chrześcijańskiej z postmodernizmem

REMINDER: THEOLOGY AND POSTMODERNISM

Prolegomena to the Dialogue of Christian theology with Postmodernism

ABSTRACT

„Każda teologia ma swój czas i *vice versa*”. Chrześcijańska teologia jest rzeczywistością mocno kontekstualną i to zarówno w swym aspekcie geograficznym jak i historycznym. Tradycja pozostaje zawsze żywa, gdyż jest *in statu nascendi*. Z tej też racji nie ma okresu w filozoficznej myśli, który nie mógłby stać się partnerem dialogu z teologią. Teologia ma ogromną siłę w wyzwaniu ludzkiej myśli. Z tej racji podjąłem w niniejszym artykule kwestię relacji pomiędzy teologią chrześcijańską a filozofią postmodernizmu. Sądzę, że byłoby ze strony teologii jej wielkim historycznym błędem, gdyby całkowicie odrzuciła możliwość dialogu z pewnymi kierunkami filozofii współczesnej. W niniejszym artykule prezentuję pewne *principia*, które powinny być respektowane w prowadzeniu dialogu pomiędzy teologią a postmodernizmem. Nie uchylam się również od podkreślenia pewnych rzeczywistych szans dla teologii w jej spotkaniu z postmodernizmem. Szanse te są widoczne szczególnie w sferze epistemologii teologicznej, w kwestii metafizyki i jej znaczenia dla teologii oraz w zakresie metodologii teologicznej.

‘Every theology has its time and *vice versa*’. Christian theology is highly contextual reality, both geographically and chronologically. The tradition remains forever alive *in statu nascendi*. For this reason, there is no philosophical era which is not appropriate to be the partner of dialogue with theology. Theology has enormous potential to liberate human thinking. That’s why I take the issue of possible relationships between Christian theology and the ‘weak’ philosophy of postmodernism as a subject of present article. I think it would be a great historical mistake on the part of theology to reject totally the possibility of dialogue with some of the streams of postmodern philosophy. In this article I present some *principia*, which should be respected in dialogue between theology and postmodernism. I attempt to highlight some real chances of theology in the meeting with postmodernism. These chances are visible particularly in the sphere of theological epistemology, in the issue of metaphysics and its relevance for theology and in the theological methodology.

*Quia quidquid veritatis a quocumque cognoscitur, totum est ex participatione istius lucis, quae in tenebris lucet, quia omne verum, a quocumque dicatur, a spiritu sancto est*¹.

„Każda teologia ma swój czas i odwrotnie” (*jede Theologie hat ihrer Zeit; aber das gilt auch umgekehrt*)². Teologia chrześcijańska jest rzeczywistością wybitnie kontekstualną – zarówno geograficznie, jak i chronologicznie. Jej tradycja pozostaje na zawsze żywa *in statu nascendi*. Z tego powodu nie ma takiej epoki filozoficznej, która nie byłaby jej zadana do twórczego dialogu. W teologii tkwi ogromny potencjał wyzwania i oczyszczania ludzkiego myślenia. Właśnie dlatego warto podjąć zagadnienie możliwych relacji między teologią chrześcijańską a słabą filozofią postmodernizmu. Uważam, iż byłoby wielkim dziejowym błędem ze strony teologii odmówić myśli postmodernistycznej zainteresowania. W niniejszym artykule przedstawię kilka principów, jakie powinien respektować dialog teologii z postmodernizmem³, próbując podkreślić i uwypuklić szanse teologii w spotkaniu z postmodernizmem oraz trzy konkretne inspiracje postmodernistyczne, których wykorzystanie może stanowić pewną szansę dla samej teologii.

Próba podjęcia krytycznego dialogu z postmodernizmem znajduje fundament głęboko we wnętrzu tego, co istotnie teologiczne w chrześcijańskim rozumieniu teologii. Odnosi się ona bowiem zawsze i nieuchronnie do wydarzenia wcielenia. Chrześcijańska teologia jest fundamentalnie chrystologią, a zatem i pewną koncepcją historii i czasu. Dzieło Chrystusa nieodwołanie powiązane z Jego osobą dokonuje przewartościowania tego, co historyczne. Historia zostaje odkupiona wtedy, kiedy Bóg staje się człowiekiem. W tym znaczeniu możemy mówić również i o odkupieniu czasu, który nabrał od przyjścia Chrystusa wybitnie chrystologicznego znaczenia. To właśnie wspomniana chrystologiczna modyfikacja czasu sprawia, iż teologia wezwana jest do twórczego dialogu z tym, co w filozofii nowe. Oczywiście, wcielenie nie wyklucza możliwości błędzenia, a pogląd, który by głosił, iż po Chrystusie wszystko jest jednoznacznie dobre, nie jest prawdziwy. Jednak wydarzenie Chrystusa już dzisiaj (to znaczy po *passze*) nosi cechy ostatecznego,

¹ Tomasz z Akwinu, *In Joan.*, I. 3.

² G.M. Hoff, *Offenbarungen Gottes? Eine Theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007, s. 17.

³ Bibliografia tematu jest ogromna. Między najważniejszymi pozycjami traktującymi o relacji postmoderny i teologii należy wymienić: D. R. Griffin, W. A. Beardslee, J. Holland, *Varieties of Postmodern Theology*, Albany 1989 [Sunny Series in Constructive Postmodern Thought]; *La théologie en postmodernité*, red. P. Gisel, P. Evrard, Genewa 1996; *The Postmodern God: A Theological Reader*, red. G. Ward, Oxford 1998 [Blackwell Readings in Modern Theology]; *Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. G. Ward, Oxford 2002; K. Vanhoozer, *Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge 2003; James K.A. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*, Grand Rapids 2006 [The Church and Postmodern Culture].

choć jeszcze nie do końca odsłoniętego, zwycięstwa nad złem. Jeśli Chrystus jest istotą czasu, jeśli odkupienie czasu jest faktem, to chrześcijanin nie może naiwnie wierzyć, iż historia zmierza do nieuchronnej katastrofy, podobnie jak zresztą nie wolno mu wierzyć, iż wszystko, co się wydarza, jest dobre i prawdziwe. Zadaniem chrześcijan dzisiaj jest mądre podejście do swoich własnych czasów, które rodzi się z wiary w Chrystusa, Pana czasu, który wszystko (a przede wszystkim ludzką historię) prowadzi w mocy swego Ducha ku Ojcu. Z tego punktu widzenia wszystko, co nam się przydarza, może być okazją do nauki, oczyszczenia i pogłębienia. Także postmodernizm, pomimo wielu swoich oczywistych błędów systemowych.

Odkupienie czasu, jakiego dokonał Chrystus, pozwala nam na (a nawet nakazuje) wejście w prawdziwie teologiczny dialog z myślą i filozofią, które wydają się zupełnie nie przystawać do własnego światobrazu chrześcijańskiego. Dialog taki staje się imperatywem wtedy, kiedy okazuje się, że takie sposoby myślenia i filozofie zaczynają dominować w szerokim kontekście społecznym. Zresztą sam taki dialog ma wartość krytyczną i soteriologiczną. Jedno pozostaje zupełnie pewne: tajemnica Chrystusa dotyka czasu. Właśnie dlatego teologia nie jest wezwana do marginalizacji swojego kontekstu historyczno-filozoficznego. Jej istotnym zadaniem jest – powtórzmy jeszcze raz – twórczy dialog, w którym obie strony otwierają się na siebie w nadziei odnalezienia nie tylko drogi po środku, ale i głębszego, bardziej adekwatnego zbliżenia się do prawdy. Krytyczny moment wspomnianego dialogu nie powinien polegać, ze strony teologii, jedynie na odrzuceniu i cenzurowaniu. Ostrze krytyki winno prowadzić do ulepszenia, uszlachetnienia, a przede wszystkim odnalezienia tego, co słuszne i prawdziwe oraz jego zachowania.

1. Punkt wyjścia: teza Grahama Warda

Graham Ward postawił całkiem niedawno tezę odnoszącą się wprost do relacji teologii protestanckiej i postmodernizmu. Ward artykułuje w niej otwarcie przekonanie, że postmodernizm jest kresem teologii protestanckiej i że właśnie z tego powodu nie jest możliwa współpraca między teologią protestancką a postmodernizmem.

Teza Warda opiera się na prostym sylogizmie. Jego podstawą jest klasyczne twierdzenie o związkach projektu myślenia reformy z projektem nowożytności⁴. Nowoczesność i protestantyzm istnieją w symbiozie: „protestantyzm – stwierdza Ward – jest jednym z kluczowych dzieł nowożytności”⁵. Jest to symbioza zarówno organiczna (obustronne konstytuowanie siebie i wspólnota teoretycznych źródeł), jak i historyczna (oba projekty powstają mniej więcej w tym samym momencie).

⁴ Podobnie: S. Grenz, *A Primer on Postmodernism*, Grand Rapids 1996, s. 161.

⁵ G. Ward, *The Future of Protestantism: Postmodernity*, w: *The Blackwell Companion to Protestantism*, red. A. McGrath, D.C. Marks, Oxford 2004, s. 453 (całość tekstu: s. 453-467).

Jeśli protestantyzm i nowożytność są ze sobą organicznie związane i to na więcej niż tylko jednym poziomie, to kryzys jednego z członów musi prowadzić do kryzysu drugiego. Postmodernizm jest próbą wyrugowania projektu nowożytności. Właśnie dlatego musi być wrogi protestantyzmowi i jego teologii⁶.

Czy przekonanie Warda odnośnie relacji protestanckiej teologii i postmodernizmu odnosi się do całości teologii chrześcijańskiej? Pytanie to zależy oczywiście od stopnia adekwatności wszystkich istotnych punktów protestanckiej hermeneutyki doktryny (teologii protestanckiej) względem jej źródłowej (wyjściowej) interpretacji (której minimalistycznym wyznacznikiem jest doktryna Kościoła niepodzielonego). Teza Warda nie sugeruje oczywiście, że teologia protestancka to czysta filozofia nowożytna. To, co Ward suponuje, polega raczej na fakcie, iż teologia protestancka to pewnego rodzaju nowa hermeneutyka doktryny chrześcijańskiej, która przyjmuje za swoje naczelnne zasady metodologiczne, fundamentalne przeświadczenia myślenia w nowym stylu (nowoczesności)⁷. W tym sensie postmodernizm oznacza kres właśnie owych nowych (wówczas) zasad interpretacyjnych, które doprowadziły do powstania protestanckiej interpretacji doktryny wiary. Z tego powodu tezę Warda można by przedstawić również i w następującej postaci ogólnej: im bardziej teologia ulegała nowożytnemu sposobowi myślenia, tym bardziej podatna stała się ona na anihilizującą krytykę postmoderny. Im bardziej teologia racjonalizowała i indywidualizowała poszczególne aspekty doktryny, tym bardziej stawała się zagrożona przez postmodernizm.

Nie wchodzę z Wardem w debatę nad prawomocnością i słusnością jego rozumienia związków nowożytności i protestantyzmu, choć wydają się zbyt uogólnione i wyidealizowane ze względu na związek, jaki istnieje pomimo wszystko między nowożytnością i postmodernizmem. Chcę jednak zauważyć, iż diagnoza Warda nie wyklucza relacji postmodernizmu z teologią chrześcijańską jako taką, lecz z teologią, która zbyt daleko pozwoliła wpisać się w określający kontekst nowożytności. Wydaje się, że nie wszystkie nurty teologii pozwoliły zdominować się przez filozoficzne korelaty nowoczesności bez jednoczesnego odrzucenia dialogu z nią. Co więcej, teologia katolicka i prawosławna włożyły wiele wysiłku w próbę krytycznego i twórczego dialogu z myśleniem nowożytnym bez poczucia serwilizmu i konieczności modyfikacji istotnych dla siebie cech rozumienia rzeczywistości.

W ten sposób teza Warda otwiera pewne możliwości interakcji między teologią chrześcijańską a postmodernizmem, ustanawiając jednocześnie jej warunek. Jest nim zachowanie przez teologię wolności i słusznej autonomii w stosunku do intelektualnego *milieu* nowożytności. W tym miejscu trzeba się zatrzymać.

⁶ Syllogizm ów sam w sobie nie jest pozbawiony pewnych problemów logicznych. Por. T. Stanley, *Protestant Metaphysics after Karl Barth and Martin Heidegger*, London 2010, s. 1-4 [Veritas].

⁷ Na temat związku protestantyzmu z nowożytnością zob.: A. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, Oxford 2001, s. 39-85; tenże, *Christianity's Dangerous Idea: the Protestant Revolution*, New York 2008, s. 17-37, 199-386.

Na ile teza Warda identyfikuje główny problem spotkania teologii chrześcijańskiej z postmodernizmem w postaci filozofii nowożytnej, na tyle zdaje idealizować sam postmodernizm jako właściwego i odpowiedniego dialoganta dla *doctrina sacra*. Widać tu wyraźnie fundamentalny postulat Radykalnej Ortodoksji [dalej: RO], dla której Ward jest jedną z kluczowych postaci, a która – jako *movement* – raz po raz zdradza swoje wrodzone predylekcje w stosunku do niektórych form i struktur myślenia postmodernistycznego, z jednoczesną deprecjacją wszystkiego, co posiada jakikolwiek związek z nowożytnością⁸. Właśnie z tego powodu tezę Warda trzeba uzupełnić o postulat zachowania równowagi w relacjach teologii i postmodernizmu. Z powodu zauważonej predylekcji myślicieli RO w stosunku do postmodernizmu, połączonej z jednoczesnym i zdecydowanym odrzuceniem *modernity*, należy zauważyć, iż relacja teologii i postmodernizmu również nie powinna zostać zbyt wyidealizowana. Jeśli miałyby się tak stać, doprowadziłoby to prawdopodobnie, zupełnie jak w przypadku protestantyzmu, do anihilacji swoistości teologii w spotkaniu z postmodernizmem. Teologia powinna zachować swoją słuszną autonomię nie tylko w stosunku do nowożytności, ale i w relacjach z postmodernizmem. Tylko taka autonomia pozwoli na rzeczywiste, obustronnie wartościowe relacje. To zaś oznacza, iż teza Warda jest błędna również i w tym punkcie, w którym identyfikuje wszelkie zło wyrządzone teologii z nowożytnością i jej filozoficzną umysłowością (wszak Ward wie, że w pewnym stopniu postmodernizm jest produktem nowoczesności, nie tylko jej zaprzeczeniem⁹). Wszak bowiem, pomimo wielu mielizn i płycizn nowożytnego myślenia, dzieje myślenia od czasów późnego średniowiecza przyniosły postawienie, a nierzadko i rozwiązanie wielu ważnych kwestii.

2. Ogólne uwagi metodologiczne

Podejmowany problem wymaga przemyślenia relacji filozofii i teologii, a zatem samej metodologii teologicznej w tej jej warstwie, która traktuje o interakcjach między teologią a filozofią. Rozważania te ze względu na skomplikowany charakter podejmowanych zagadnień stanowią nieodzowne prolegomena próby modelowania relacji teologia – postmodernizm.

Zasadniczy problem podejmowania tematu ze styku filozofii i teologii polega na pierwszorzędnej i niezbywalnej konieczności dokonania rozgraniczenia metodologicznego. W tym miejscu należy przypomnieć i z całą mocą podkreślić – pomimo pozornej redundancji takiej tezy – że filozofia nie jest teologią i *vice*

⁸ Podobnie: P.R. Hinlicky, *Paths Not Taken: Fates of Theology from Luther to Leibniz*, Grand Rapids 2009, s. 3: „postmodern thought represents an argumentative return to the *staus quo ante*”.

⁹ G. Ward, *The Future of Protestantism: Postmodernity*, s. 460.

*versa*¹⁰. Nie ma zatem prostego i bezpośredniego przejścia między systemem filozoficznym i teologią. Adaptacja myślenia filozoficznego do myślenia teologicznego to ogromne wyzwanie dla teologów. Podobnie jak zresztą dla samej filozofii jej relacja do teologii pozostaje ciągłym wyzwaniem i koniecznością¹¹.

Szczególnie dzieje się tak w realiach wyznaczonych myśleniu przez nowożytność, kiedy filozofia stała się dyskursem wyemancypowanym i krytycznym względem *scientia sacra*, a teologia – właśnie z powodu owej emancypacji zwanej modernizmem – obraziła się i wykluczyła filozofię poza nawias swoich zainteresowań. Z powodu źle ustawionej koncepcji ludzkiego rozumu (złe rozumienie rozumu) doszło do ostrego przeciwstawienia wizji teologicznej i filozoficznej.

Myliłby się jednak ktoś, kto chciałby ograniczyć problematyczność obustronnych relacji filozofii z teologią jedynie do czasów nowożytnych. Faktu, że recepcja filozoficznej wizji świata w teologii nie jest łatwa, dowodzą bowiem również przednowożytne dzieje teologii. Podajmy dwa przykłady. Pierwszy pochodzi ze starożytności i jest nim arianizm. Istota sporu arianskiego (szczególnie w jego dojrzałej, eunomiańskiej formie) widziana od strony jego genezy to problem recepcji metafizyki neoplatońskiej w teologii. Ariusz dokonuje nadmiernej kontekstualizacji prawdy objawionej, w której neoplatoński światobraz staje się *norma normans* interpretacji prawdy ewangelicznej¹². Przypatrzmy się teraz pewnemu epizodowi teologii średniowiecznej. Idzie o Tomasza z Akwinu, dokonującego decyzji adaptacji niektórych wątków myślenia starożytnego do potrzeb hermeneutyki i heurystyki teologicznej. Tomasz interesuje światopoglądowo przede wszystkim neoplatonizm, w wydaniu Pseudo-Dionizego, i arystotelizm, przyjęty za pośrednictwem filozofii arabskiej. Recepcja, jakiej dokonuje Tomasz, domaga się uprzedniej pracy nad samymi założeniami poznawczo-ontologicznymi zarówno neoplatonizmu (dokonanej w komentarzu do *Boskich Imion*), jak i średniowiecznego arystotelizmu (*De ente et essentia*). Pomimo tego recepcja ta staje się szybko przedmiotem potężnego konfliktu w łonie Uniwersytetu Paryskiego, który zrazu doprowadzi do potępienia niektórych tez Tomasza (jak chociażby tej z *De aeternitate mundi contra murmurantes*)¹³.

Stosując się do nowożytnego paradygmatu separacjonistycznego (bo w takim przyszło nam myśleć i działać, bo przez taki jesteśmy otoczeni i to on wyznacza kanony naukowości), trzeba stwierdzić, iż problematyczność relacji teologii i filozofii posiada swoje źródło w fakcie, iż nie istnieje taka filozofia (w jej nowożytnym

¹⁰ Starożytna teza (założenie kapadocyjczyków i Augustyna; wsch.-zach.) [widoczna u Marióna] za jednością filozofii i teologii nie oznacza ich metodologicznej i merytorycznej identyfikacji.

¹¹ Por. C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, Paris 1983, s. 204 [Épiméthée].

¹² R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, Grand Rapids 2002, s. 181-231.

¹³ Szerzej na temat paryskich sporów o filozofię por.: E.-H. Wéber, *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de s. Thomas d'Aquin*, Paris 1970 [Bibliothèque thomiste, 40]; tenże, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris, 1252-1273*, Paris 1974 [Bibliothèque thomiste, 41].

znaczeniu), która zdolna byłaby pomieścić w sobie ogląd świata właściwy dla chrześcijaństwa¹⁴. Gdyby taka filozofia istniała, teologia zostałaby niepotrzebna, gdyż sama filozofia stałaby się *de facto* teologią¹⁵. Nie możemy zapominać, iż chrześcijańskie pojmowanie Boga i świata oraz ich wzajemnej relacji (chrystologia) wykracza daleko poza konstruktywne możliwości „czystego rozumu”, owego ideału człowieka oświeconego, wolnego i niebojącego się korzystać ze swoich możliwości intelektualnych (Horacjańsko-Kantowskie¹⁶ *sapere aude*). W przypadku doktryny chrześcijańskiej mamy do czynienia zawsze z pewnego rodzaju *sur plus* oglądu rzeczywistości¹⁷. Objawienie¹⁸, owa niezbywalna podstawa refleksji teologicznej, konfrontuje myśl z „fenomenami nasyconymi”, które charakteryzują się radykalnym przekraczaniem tego, co immanentne i kontyngentne oraz wykraczają poza wszelką filozoficzną, fenomenologiczną intuicję (przy czym przekroczenie nie oznacza tu nigdy Hegłowskiego zniesienia)¹⁹.

Biorąc pod uwagę charakter głównych założeń poznawczo-metafizycznych postmodernizmu, należy podkreślić, iż również i w jego przypadku nie istnieje prosta możliwość bezpośredniej jego recepcji na potrzeby teologii. Postmodernizm ze swoją teorią poznania i jej owocem w postaci programowego relatywizmu i pluralizmu jest obarczony wieloma systemowymi błędami. Mielizny uproszczonych przejść z postmodernizmu do teologii widać jak na dłoni w przypadku teologicznych interpretacji i propozycji teologów, jak Mark C. Taylor czy J. Caputo. Pomimo tego, postmodernizm wydaje się stanowić dla chrześcijańskiej teologii poważne wyzwanie i to nie tylko jako zbiór poglądów do odrzucenia. Myślenie postmodernistyczne, po pewnej koniecznej korekcie, wydaje się otwierać przed teologią, jeśli nie nowe ścieżki, to przynajmniej nowy, ciekawy kontekst dialogiczny. Pozwala on na przypomnienie bądź odnowienie przekonań, które teologii chrześcijańskiej nie obce były od samego jej początku, a które zostały wyparte, zapomniane lub niedocenione w ciągu jej dziejów. W dalszym ciągu przedstawię kilka z takich miejsc inspiracji i przypomnienia.

¹⁴ Jest to prawdą nawet w przypadku takich filozofii, które rodzą się z inspiracji chrześcijańskich, jak chociażby apologetyczny system M. Blondela. Por. A.C. English, *A Possibility of Christian Philosophy: Maurice Blondel at the Intersection of Theology and Philosophy*, London–New York 2007 [Radical Orthodoxy].

¹⁵ Tak jest przykładowo u Grzegorza z Nyssy, dla którego granice między filozofią a teologią są – co najmniej – płynne. Grzegorz identyfikuje swoją teologię za pomocą etykiety „nasza [chrześcijańska] filozofia”. Por. *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 2008. Na temat relacji teologii Ojców Kapadockich do filozofii por.: A. Vasiliu, *Eikon. L'image dans la discours des trois Cappadociens*, Paris 2010, s. 27-48, 328-334 [Épiméthée].

¹⁶ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie*, w: tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 44-40.

¹⁷ Zynię tu aluzję do Marionowskiej koncepcji nadmiaru/ponadobfitości, która jest ściśle związana z teologicznymi wątkami twórczości francuskiego filozofa. Por. J.L. Marion, *De surcroît*, Paris 2001.

¹⁸ P. Eicher, *Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.

¹⁹ Por. J.L. Marion, *Au lieu de soi*, Paris 2008.

Ze względu na złożony charakter myślenia postmoderny i jej oczywiste dyskrepancje z chrześcijańską wizją świata moje propozycje będą próbą odnalezienia drogi pośrodku. Przedmiotowa niemożliwość prostej i bezpośredniej aplikacji filozoficznych pomysłów postmodernistów w teologii sprawia, że postmodernistyczne inspiracje teologii muszą posiadać ograniczony charakter.

3. Koncepcja „przedmiotu” i natury teologicznego poznania

Warto zauważyć, iż relacja chrześcijaństwa do rozumu wydaje się być ambiwalentna. Ambiwalencję tę widać szczególnie w najnowszych wypowiedziach Magisterium na temat rozumu. Weźmy pod uwagę dwie: potępienie modernizmu i przesłanie encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*. Tak zwany modernizm doprowadził ze strony tradycyjnej teologii katolickiej do mocnego podkreślenia ograniczeń rozumu, który został postawiony w kącie i zmarginalizowany na rzecz pierwszeństwa wiary. Z drugiej strony, w obliczu epistemologicznych tendencji postmodernizmu, *Fides et ratio* usilnie podkreśla wartość rozumu i jego podstawowe zdolności. Wydaje się, że Magisterium w swoim rozumieniu racjonalności i jej miejsca wewnątrz kościelnego życia pokonało dosyć długą drogę pomiędzy potępieniem a uwzniośleniem, pomiędzy fundamentalną dezaprobatą i nieufnością a daleko posuniętą sympatią. Co więcej, wygląda na to, że Magisterium reagowało na rozum odwrotnie do jego powszechnego pojmowania: kiedy człowiek dokonywał apoteozy rozumu, Kościół przypominał o jego naturalnych ograniczeniach, kiedy świat epatował ośmieszaniem racjonalności, Kościół brał ją w obronę. Która z tych postaw Magisterium zasługuje na poparcie i sympatię? Która jest prawdziwa? Wydaje się, że żadna z nich z osobna.

Powróćmy jeszcze raz do przemyśleń Warda. Jego teza opiera się na założeniu strukturalno-istotowej antytetyczności nowożytności i postmodernizmu. Jak sugeruje sama nazwa, postmodernizm stoi w opozycji do nowoczesności. Idzie tu oczywiście o dwie różne koncepcję racjonalności. Nowożytność – to historia opowiadana przez RO, a zapożyczona z wielkich metanarracji postmodernistycznych – od czasów Kartezjusza, a na pewno od Kanta, prezentuje siebie jako teorię wiedzy. Wielkie przemiany w późnym średniowieczu, które miały doprowadzić do powstania „nowego świata”, wyrosły z nowej koncepcji wiedzy opartej na odrzuceniu metafizycznej koncepcji analogii (Duns Szkot) i absolutnej centralności podmiotu (Kartezjusz). Wiedza od czasów Kanta poczęła być traktowana jako spontaniczna kreacja podmiotu, jako konstrukt ludzkiej podmiotowości. Co więcej, jak pokazali Heidegger, Levinas i Foucault, nowożytna koncepcja wiedzy i poznania uparczywie dążyła do stania się teorią władzy i panowania. Z owego dążenia zrodziła się technika, owa druga strona klasycznej ontologii i jej totalizującego charakteru. Człowiek zrozumiał, iż jego autonomiczne rozumienie świata

daje mu nad światem władzę. W tej grze świat zaś, a w nim i człowiek, stali się jedynie przedmiotami poznania podlegającymi dowolnym modyfikacjom. W ten sposób runęła klasyczna koncepcja wiedzy jako kontemplacji, jako oglądu. Wiedza stała się podmiotową, twórczą reprezentacją²⁰, w której bardziej uwidacznia się poznający podmiot niż sama poznawana rzeczywistość. Świat został podporządkowany *ego cogito* w daleko większym zakresie niż proponował Kartezjusz.

Postmoderna jest „spiskiem przeciw logosowi”, przy czym ów spisek dotyczy nie tyle logosu jako takiego, co pewnej jego historycznej formy, jaka właściwa jest umysłowości nowoczesnej. Postmoderna sprzeciwia się oświeconemu rozumowi, domagającemu się absolutnej dominacji nad światem, roszczącemu sobie prawo do bycia ostateczną instancją. Filozofia ponowoczesna prezentuje siebie również jako teorię wiedzy – tym razem jest to słabe poznanie (*pensamiento debole*). Nie rości sobie ono pretensji do dominacji i nie żywi przekonania o swojej absolutności i całkowitości. Owo słabe poznanie nie musi oznaczać zawsze odrzucenia rozumu, ale jego nowe rozumienie²¹.

Nie można nie ulec wrażeniu, iż sama teologia w czasach nowożytnych dała się zaimpregnować – niejako ubocznie, w sporze o swoją autonomię i sensowność – absolutystyczną teorią poznania właściwą dla umysłowości nowożytnej. Przypomnijmy ważną w tym względzie diagnozę D. Tracy’ego, wedle której teologia nowożytna interesowała się nie tyle Bogiem, co nowożytnym *logosem*²². Szkolna teologia manualów prezentowała zagadnienia teologiczne *more matematico* jako przedmiotową wiedzę, w której poznanie Boga i jego świętej tajemnicy jest dalece bardziej pewne niż empiryczna wiedza o otaczającym nas świecie (i to nie tylko z powodu prawdziwościowego i ostatecznie wiążącego charakteru boskiego objawienia). Istnienie Boga stało się przedmiotem poznania i przedmiotem racjonalizującego dowodu ontologicznego w granicach określonych przez autonomiczny rozum. Teologia często ulegała naciskom z zewnątrz i próbowała prezentować siebie jako naukę analogicznie do nauk szczegółowych – stanowiła swoistego rodzaju teologiczną anatomię pojęcia Boga czy też geografii i kartografię zaświatów. Często dopuszczano się skrajnych uproszczeń racjonalistycznych, próbując prezentować dane wiary w sposób bardziej przystępny dla czystego rozumu bądź zupełnie redukując niektóre zagadnienia z racji ich nieprzystawalności do pewnej z góry określonej koncepcji racjonalności.

Krytyka wiedzy, właściwa i swoista dla postmodernizmu we wszystkich jego nurtach, może stać się wyraźnym przypomnieniem zapomnianych wymiarów własnej teorii poznania, jaką teologia chrześcijańska zajmowała się od samych

²⁰ Por. O. Boulnois, *Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris 1999 [Épiméthée].

²¹ W tym względzie warto polecić monografię M.P. Markowskiego poświęconą Derridzie – por. *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Kraków 2003².

²² D. Tracy, *On Naming the Present: God, Hermeneutics and Church*, Maryknoll 1994, s. 41.

swych początków²³. Postmodernizm i jego słaba gnoseologia, szczególnie w wydaniu Derridy, Nancy i Vattimo, przypomina teologii o źródłowych dla niej principach teologicznego poznania. Ich naczelną zasadą jest poznanie jako uczestnictwo i jako spotkanie. Teologia klasyczna pamiętała o swoich granicach wynikających zarówno z niezmierności Boga zadanego myśleniu, jak i z własnych ograniczeń rozumu²⁴. Nacisk położony na fundamentalną niepoznawalność świata, krytyka pojęcia prawdy jako symulakry i projekcyjnego samozłudzenia, dekonstrukcja wielkich metanarracji przypominają teologii o granicach rozumu we wszelkim poznaniu, nie tylko teologicznym.

Czy jednak chrześcijańska teologia opiera się na słabej gnoseologii? Odpowiedź, jakiej udzielam na to pytanie, jest pozytywna. Teoria poznania właściwa dla teologii chrześcijańskiej nie ma nic wspólnego z „wiedzą silną”, z ideałami czystej wiedzy Kantowskiej czy też jej nowej formy w postaci pozytywistycznej wiedzy bez-podmiotu. Podczas gdy obie wspomniane filozoficzne teorie poznania przyczyniły się do rozwoju samej teologii, to właściwa jej teoria poznania wciąż opiera się nieprzerwanie na innych principach.

Afirmująca odpowiedź na powyższe pytanie nie oznacza również, że teologia chrześcijańska podziela z postmoderną jej sceptycyzm co do pojęcia prawdy. Teologia chrześcijańska reprezentuje całkiem swoisty rodzaj „słabej gnoseologii”, w której prawda nie jest konstruktem ludzkiej zdolności poznawczej, a wynikiem relacji, spotkania²⁵. To właśnie spotkanie i wspólnota wyznaczają tutaj podstawowe korelaty właściwej dla teologii „drogi do wiedzy”.

Spotkanie ze słabą gnoseologią może stanowić okazję do przypomnienia, iż w przypadku poznania Boga wiedza pojęta jako panowanie podmiotu nad przedmiotem jest zupełnie niemożliwa i oczywiście szkodliwa. Pojęcia z ludzkiego języka, nawet wtedy, gdy istotowo związane są i znaczeniowo określone przez objawienie, nie zamykają odwiecznej tajemnicy Boga. Teologia średniowieczna czyniła w tym względzie ważne rozróżnienie między wiedzą pojętą jako objęcie, a wiedzą i poznaniem pojętym jako oglądanie, kontemplacja, otwarcie na prawdę²⁶. Postmodernizm staje się w tej perspektywie wartościowym przypomnieniem teologii jej własnego i swoistego dla niej „rozumienia rozumienia”, w którym pojęciowanie nie stanowi próby zamknięcia Boga w granicach logicznego

²³ Ogólnie na ten temat: J. Thacker, *Postmodernism and the Ethics of Theological Knowledge*, Aldeshot 2007, szczególnie s. 99-118 [Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies].

²⁴ T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.

²⁵ J. Milbank, C. Picstock, *Truth in Aquinas*, London–New York 2001 [Radical Orthodoxy]. Współczesna epistemologia zostawia miejsce w gmachu wiedzy chociażby dla świadectwa jako jednego z jej źródeł, por. R. Audi, *Epistemology: a Contemporary Introduction*, London–New York, pp. 131-150.

²⁶ Por. K.A. Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?...*, s. 120.

systemu, ale jedynie opartą na wcieleniu²⁷ próbę językowego przybliżenia tajemnicy, uczynienie jej lingwistycznie obecną w świecie myślenia o świecie. W tym względzie istnieje daleko posunięty związek między „rozumieniem rozumienia” w postmodernizmie i jednym z najciekawszych projektów osadzenia teologicznej teorii poznania, jaki zawdzięczamy Ojcom Kapadockim²⁸. To właśnie oni w sporze z Eunomiuszem podkreślali ograniczoną wartość i ograniczony, lokalny, zasięg pojęć ludzkiego języka. Ich zasługą jest również wykazanie, iż eunomiańska ontologia języka z jej podstawowym założeniem jedności i tożsamości ontologii i gnoseologii²⁹ jest postacią naiwnego realizmu, który w teologii sprawia wiele problemów.

W tym względzie postmodernizm przypomina teologii chrześcijańskiej o fundamentalnie nie-przedmiotowym charakterze jej dyskursu o Trójjedynym Bogu. Przypomina również, iż prawdy nie wolno pomylić z nauką (empirycznie sprawdzalną) pewnością.

Teologiczna droga po środku to odrzucenie skrajnego pesymizmu poznawczego postmoderny i jednoczesne wykorzystanie i wzięcie pod uwagę zdecydowanych korelat poznawania odkrytych przez myślicieli słabej teorii poznania. W konkretnie taka droga po środku oznacza poszukiwanie równowagi apofatycznych i katafatycznych wątków refleksji teologicznej, w której stanowią one obopólnie hermeneutyczną przestrzeń rozumienia res wiary. Przede wszystkim jest jednak przypomnieniem, że teologia nigdy nie może uprzedmiotawiać odwiecznej tajemnicy Boga. Granicę wyznacza tu osoba Chrystusa jako wydarzenie podarowane ludzkiemu doświadczeniu wewnątrz świata³⁰. To właśnie On dokonuje fundamentalnej dekonstrukcji rozumienia świata i człowieka w nim.

4. Dekonstrukcja jako zadanie teologii chrześcijańskiej

Postmodernistyczna teoria poznania – chociaż o takiej nie możemy mówić jako o całościowym i jednolitym systemie – posługuje się metodą dekonstrukcji. Zamiarem dekonstrukcji nie jest destrukcja poznania i pokazanie jego rzeczywistej

²⁷ J.K. Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, New York–London 2002, s. 153n. [Routledge Radical Orthodoxy].

²⁸ S. Douglas, *Theology of The Gap: Cappadocian Language Theory And The Trinitarian Controversy*, New York 2005 [American University Studies Series VII, Theology and Religion].

²⁹ G. Maspero, *Vita da Vita: Processione del Figlio ed Attributi divini nel cap. viii del Contra Eunomio III di Gregorio di Nissa*, s. 23 (w druku): „L’articolazione tra immanenza ed economia corrisponde, dunque, al fatto che per Eunomio ontologia e gnoseologia sono praticamente identiche perché i nomi sono connessi in modo necessario alle cose, mentre per Gregorio i nomi sono relativi ad azioni”.

³⁰ Na temat związków nowoczesnej epistemologii teologicznej z pojęciem i rzeczywistością doświadczenia por.: L. Boeve, *Theology and the Interruption of Experience*, w: *Religious experience and contemporary theological epistemology*, red. L. Boeve, Y. De Maeseneer, S. Van den Bossche, Leuven 2003, s. 11-40.

niemożliwości. Pomiedzy dekonstrukcją a destrukcją istnieje ogromna przepaść znaczeniowa. Dekonstrukcja rodzi się bowiem ze świadomości słabej teorii poznania, która wymusza intelektualną uczciwość podejmowania nieustannie refleksji nad światem i nad doświadczeniem. Podstawowymi założeniami są tu zarówno konieczność falsyfikacji zastanych przekonań (w fenomenologii *epoche*), jak i przeświadczenie o skrytym charakterze prawdy. W tym sensie dekonstrukcja jawi się jako strategia poznawcza, polegająca na stałym odmawianiu uznania poznanej prawdy za jej najgłębszy pokład.

Enigmatyczne samo w sobie pojęcie dekonstrukcji pochodzi od J. Derridy, który często wiązał je z tradycją teologii apofatycznej³¹, aczkolwiek sam odżegnywał się od teologicznego rozumienia swoich głównych tez. W swojej fundamentalnej pracy *De la Grammatologie* Derrida wskazuje również i na inne miejsca, w spotkaniu z którymi rodziła się dekonstrukcja jako quasi-metoda. Wśród tych, którzy pomagali Derridzie w wypracowaniu głównych założeń dekonstrukcji, znajdujemy, oprócz wspomnianego już Husserla, Nietzschego (przewartościowanie wartości), Freuda (odkrycie podświadomości), Heideggera (destrukcja metafizyki klasycznej) i Leroi-Gourhan (różnica i jej znaczenie w historii ewolucji)³².

Niedawno J.L. Nancy³³ zaproponował dekonstrukcję chrześcijaństwa, która miałaby doprowadzić do przekształcenia go w religię bez religii³⁴. Taka dekonstrukcja chrześcijaństwa jest, jego zdaniem, warunkiem tego, aby samo chrześcijaństwo, jako religia *par excellence*³⁵, odśloniło swoją własną dekonstrukcyjną potencję w wyzwalaniu innych religii z religii. W tym miejscu należy przypomnieć fundamentalną prawdę, iż istotnym zadaniem teologii chrześcijańskiej jest dekonstruowanie prawdy świata w wielości jego aspektów³⁶. Szereg procesów dekonstrukcyjnych podejmowano już w pierwszym wieku, czego spisane świadectwo stanowi kanon Nowego Testamentu. Paweł proponuje w swoich najstarszych pismach (listy do Tesaloniczan) dekonstrukcję rozumienia czasowości

³¹ J. Derrida, *Sauf le nom*, Paris 2006 [Incises]; tenże, *Comment ne pas parler. Dénégations*, w: tenże, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, s. 535-594 [La philosophie en effet].

³² J. D. Caputo charakteryzuje dekonstrukcję w następujący sposób: „Whenever deconstruction finds a nutshell – a secure axiom or a pithy maxim – the very idea is to crack it open and disturb this tranquility. Indeed, that is a good rule of thumb in deconstruction. That is what deconstruction is all about, its very meaning and mission, if it has any. One might even say that cracking nutshells is what deconstruction is. In a nutshell. (...) Have we not run up against a paradox and an aporia [something contradictory] (...) the paralysis and impossibility of an aporia is just what impels deconstruction, what rouses it out of bed in the morning (...)” – J. Derrida, J.D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: a Conversation with Jacques Derrida*, New York 1996, s. 32.

³³ J.L. Nancy, *Déconstruction du christianisme, I, La décloison*, Paris 2005 i *Déconstruction du christianisme, II, L'Adoration*, Paris 2010.

³⁴ Podobnie M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard 2005 [Folio].

³⁵ J.L. Nancy, *Déconstruction du christianisme, I, La décloison*, s. 221.

³⁶ Należy jeszcze raz podkreślić wagę, jaką odegrała klasyczna teoria teologii apofatycznej w kształtowaniu samej koncepcji dekonstrukcji u Derridy. Na ten temat por.: F. Nault, *Déconstruction et apophatisme: à propos d'une dénégation de Jacques Derrida*, Laval théologique et philosophique 55 (1999), s. 393-411.

i związane z nią przemyślenie chrześcijańskiego bycia w świecie w jego faktycznej i fundamentalnej postaci, jaką jest oczekiwanie³⁷. W optyce teologicznej hermeneutyki Pawła prawda świata zostaje podjęta i ujęta na nowo w swoim istotnym związku z paschą Chrystusa. Teologia Ojców Kościoła również stanowi przykład nieustannie dokonywanej dekonstrukcji zastanych obrazów świata, przedłużając w ten sposób pierwotną dekonstrukcję, jaką rozpoczęły nowotestamentalne pisma. W dekonstrukcji, jaką podejmuje chrześcijaństwo również jako teologia, nie idzie jednak o destrukcję religijności, o ateistyczną lekturę świata, jak tego chciałby sam Nancy, lecz o coś zupełnie odwrotnego. Chrześcijańskim zadaniem dekonstrukcji jest uściślenie przekonania Wittgensteina, że „sens świata musi znajdować się poza nim” (*Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen*)³⁸.

Dekonstrukcja, której dokonuje teologia, oparta jest na dekonstruującym charakterze samego objawienia. Owo objawienie w chrześcijańskim jego rozumieniu jest wielkością chrystologiczną. Integralnie rozumiane wydarzenie Chrystusa stanowi klucz hermeneutyczny czytania nie tylko Biblii, ale i samego świata w jego światowości³⁹. Dla chrześcijan prawda o świecie odsłania się w integralnie rozumianej passze Pana (wcielenie wraz z *mysterium mortis et resurrectionis*). Owo odsłonięcie jest jednocześnie dekonstrukcją, krytyką świata, z racji że krzyż Chrystusa jest gruntem, ale i krytyką teologii⁴⁰, a zatem i świata jako całości, na ile świat ów stanowi zawsze już współdany przedmiot myślenia w teologii. Jeśli Derridańska dekonstrukcja rodzi się z przeświadczenia o pierwszeństwie języka pisanego (tekstu) przed mową⁴¹, zwracając w ten sposób uwagę na samo pismo, to dla teologii chrześcijańskiej będzie ona zawsze kojarzyła się z owym zapisaniem prawdy świata w człowieczeństwie przedwiecznego Logosu. Teologia, dekonstruując zawartą w nim prawdę, dociera jednocześnie do prawdy świata, która zostaje

³⁷ G. Agamben, *I tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Torino 2000 [Saggi. Storia, filosofia e scienze sociali].

³⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus*, 6.41: „Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig. Was es nichtzufällig macht, kann nicht in der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig. Es muß außerhalb der Welt liegen”.

³⁹ Takie założenie stanowi klucz teologicznej refleksji Maksyma Wyznawcy. Por. A.E. Kattan, *Verleiblichung Und Synergie: Grundzuge Der Bibelhermeneutik Bei Maximus Confessor*, Leiden 2003, s. 125-202 [Vigiliae Christianae, Supplements, 63]. Podobna hermeneutyczna centralność Chrystusa daje się zauważyć u Maksyma w jego antropologii (szczególnie teologia ciała) oraz kosmologii. Na ten temat por.: A.G. Cooper, *The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford 2005, s. 117 n. [Oxford Early Christian Studies]; T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford 2008 [Oxford Early Christian Studies]. Obydwie wspomniane monografie wyraźnie podkreślają nowość chrześcijańskiej wizji świata, która, zdaniem Maksyma, jest skutkiem wydarzenia Chrystusa. W tym względzie poglądy Wyznawcy stanowią chrześcijański paradygmat pojmowania świata.

⁴⁰ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1973.

⁴¹ J. Derrida, *O gramatologii*, Warszawa 1999 (por. szczególnie pierwszy rozdział).

zapisana w głębi bytu Chrystusa. Dekonstrukcja w teologii oznaczać może zatem jedynie pewną funkcję objawienia chrystologicznego, które – będąc nieustannie i coraz głębiej odczytywane i rozumiane – odsłania nowe horyzonty rozumienia nie tylko wydarzenia Chrystusa, przesłania Biblii, ale nade wszystko samej głębi świata w jego światowości. Tak oto okazuje się, iż przekonanie Wittgensteina o sensie „świata znajdującym się poza światem” musi zostać zdekonstruowane przez rzeczywistość wcielenia.

We wcieleniu Bóg nieodwołalnie łączy się ze światem, przyjmując ludzką naturę. Dzięki wcieleniu druga osoba Trójcy, przedwieczny Syn, jest człowiekiem i w konsekwencji przynależy do świata. W Chrystusie, wcielonym Bogu, Bóg zamieszkuje w świecie (por. J 1). Wcielenie jest przyniesieniem pozaświatowego sensu świata do świata. Jeśli chrześcijańskie rozumienie twierdzenia Wittgensteina zakłada, iż jego prawda odnosi do tego, który jest poza światem, czyli do Boga, to wcielenie sprawia, iż Bóg, jako pozaświatowy sens świata, przebywa wewnątrz świata. Wcielenie dokonuje dekonstrukcji samego świata, jak i jego znaczenia oraz rozumienia, poprzez wypełnienie świata sensem spoza niego samego. Wcielenie sprawia, iż pozaświatowy sens świata zamieszkuje świat i, nie przestając być spoza świata, staje się jego najistotniejszą częścią. Przebywanie pozaświatowego sensu świata wewnątrz świata dekonstruuje świat⁴² i jego znaczenie. To wydarzenie Chrystusa sprawia, iż świat nie przestaje kryć w sobie coraz to głębszych pokładów znaczeniowych i egzystencjalnych. Chrystus otwiera w świecie „drugą przestrzeń”, która wprawia myśl w nieustanny ruch bez spoczynku. Prowadzi bowiem do radykalnego przemyślenia samej światowości (immanencji) i jej relacji do tego, co poza światem (transcendencja)⁴³.

Teologia wezwana jest do spełniania krytycznej roli w sferze filozoficznego dyskursu⁴⁴. Jeśli postmodernizm rości sobie pretensje do krytyki oświeceniowej krytyki poznania w jego wielu wymiarach (nade wszystko filozoficznej i naukowej), teologia nie powinna rezygnować z powierzonego jej zadania krytycznego – również i względem samego słabego myślenia postmodernizmu. Takiej możliwości i takiej konieczności przyświadcza późny M. Henry. W swoich pracach

⁴² Przekonanie o trwałych, bytowych zmianach, jakich dokonuje wcielenie w strukturze świata, przynależy do żywej i starożytnej tradycji chrześcijaństwa.

⁴³ Staje się to widoczne w sporze o obrazy, który stanowił etap kształtowania się chrystologicznej prawdy wiary jako hermeneutyki widzialności, materialności i światowości. Na ten temat por.: Ch. Schönborn, *L'icône du Christ: Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325-787)*, Fribourg 1976 [Paradosis: Études de Littérature et de Théologie Anciennes, 24] – szczególnie rozdział o Janie z Damaszku i jego koncepcji związku kultu ikon z teologią przeobstwowanej materii.

⁴⁴ W tym względzie należy wspomnieć głośną pracę Johna Milbanka: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford 2006³), w której autor zaproponował odwrócenie nowożytnej perspektywy metodologicznej i powrót do normatywnej, względem nauk społecznych i filozofii, koncepcji teologii. Na ten temat zob. m.in. A. Wierciński, *Hermeneutics between Philosophy and Theology. The Imperative to Think the Incommensurable*, Berlin–Münster–Wien–Zürich–London 2010, pp. 45-86 [International Studies in Hermeneutics and Phenomenology].

o wcieleniu⁴⁵ i słowie⁴⁶ dowodzi istotnej roli, jaką wydarzenie Chrystusa (jako wydarzenie w ciele i w słowie) posiada *vis-à-vis* wszelkiej refleksji filozoficznej. Jeśli jednak refleksja teologiczna ma spełniać ową funkcję krytyczną, musi pozostać wierna swoim własnym pryncypiom poznawczym i metafizycznym.

5. „Myślenie po metafizyce”⁴⁷: problem relacji metafizyki i teologii

Jednym z fundamentalnych założeń postmodernizmu jest upadek wielkich metanarracji – opowieści o świecie, które rościły sobie pretensje do całościowych, wyczerpujących opisów świata, jego natury, struktury i racji bycia⁴⁸. Postmodernistyczna krytyka wielkich metanarracji narodziła się z ducha Nietzscheańskiej walki o życie i Heideggerowskiej destrukcji metafizyki. W tym miejscu interesuje nas szczególnie drugie ze wspomnianych źródeł postnowoczesności.

Projekt Heideggera związany jest ściśle z Kantowskim pojęciem ontoteologii⁴⁹. Heidegger demaskuje metafizykę jako podstawową formę metanarracji (aczkolwiek samo pojęcie metanarracji nie jest pojęciem Heideggera), w której przestrzeń ontologiczna zostaje wypełniona Bogiem jako pierwszym bytem. Idzie o metafizykę, która stała się w ferworze swoich dziejów kryptoteologią. Bóg stał się pierwszym myślanym metafizyki i to myślanym jako grunt bytu, jako byt *par excellence*. Każde pytanie o byt staje się w metafizyce rozumianej jako ontoteologia ostatecznie pytaniem o Boga. Ujęcie takie posiada doniosłe konsekwencje zarówno dla samej metafizyki, jak i dla teologii. Pierwsza traci w dużej mierze z oczu prawdę bycia, skupiając się na analizie absolutnej bytowości Boga. Metafizyka uprawiana jako teologia, zostaje ukierunkowana ku analizie przedmiotowej bytów, tracąc w ten sposób możliwość odkrycia tego, co istotne dla świata, aktualności bycia (czyli tego, co sprawia, że byt jest). Druga zaś ujmuje przedmiot swoich rozważań, czyli Boga, w kategoriach bytu. Bóg staje się bytem i w ten sposób zostaje podporządkowany pojęciu bytu. Teologia uprawiana jako metafizyka odpowiada za wytworzenie idolatrycznego rozumienia Boga i jego tajemnicy, w którym pierwszym funktorem rozumienia staje się obce samemu objawieniu (przynajmniej *explicite*) pojęcie bytu tak jak je zna metafizyka klasyczna.

Z historycznego punktu widzenia trzeba przyznać, że argumentacja Heideggera nie jest pozbawiona racji. Teologia ulegała raz po raz, szczególnie w epoce nowożytnej, metafizycznej przemocy, narzucającej jej przybranie postaci konkretnego dyskursu podporządkowanego metafizyce⁵⁰. Zaniedbując swoją własną narrację

⁴⁵ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.

⁴⁶ Tenże, *Paroles du Christ*, Paris 2002.

⁴⁷ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Berlin 1992.

⁴⁸ Por. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.

⁴⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A632/B660.

⁵⁰ J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, Kraków 1996, s. 60-66 [Biblioteka Filozofii Religii].

o wybitnie soteriologicznym charakterze, wpisywała się bądź bywała wpisywana w narrację regionalnej teorii bytu, która stawiała się ideą przewodnią i doktrynalną *norma normans*. Przykładów z dziejów teologii można by mnożyć. Przywołajmy chociażby ów efemeryczny arianizm, próbujący wyrugować chrześcijański paradoks Boga i jego miłości do człowieka poprzez wtlaczanie na siłę ewangelicznej wizji Boga i świata w dualistyczną i gnostycką wizję ontologii średnioplatońskiej z jej principium w postaci absolutnej, nieprzekraczalnej nawet ze strony Boga, przepaści dzielącej absolut i świat⁵¹. Innym przykładem może być spór wywołany wokół postaci Berengara z Tours, oskarżonego o niewiarę w realną obecność eucharystyczną; jak pokazał de Lubac⁵², spór nie dotyczył teologicznych przekonań oponentów, a jedynie pewnej wizji metafizyki, jaką się posługiwali do ekspozycji doktryny wiary. Jedną z najbardziej mocnych prób podporządkowania teologii metafizyce był zapewne szkodliwy pomysł „jednoznaczności pojęcia bytu” (*univocitas entis*), który podporządkowywał tajemnicę Boga ujednocnionemu, powszechnemu pojęciu bytu, kładąc w grzechach klasyczną teorię analogii.

Właśnie dlatego postmodernizm i jego odrzucenie metafizyki stanowi cenne wyzwanie dla samej teologii⁵³. Proponowana przez mnie „droga po środku” wymaga nie tyle odrzucenia metafizyki w teologii, co gruntownego przemyślenia jej roli i właściwego miejsca w refleksji teologicznej⁵⁴. Należałoby się zastanowić, czy nie nadszedł czas wypracowania własnej koncepcji metafizycznej niejako z wnętrza dogmatu. Z historycznego punktu widzenia byłoby to na tyle ciekawe, na ile taka metafizyka stanowiłaby przefiltrowaną postać wcześniejszych koncepcji

⁵¹ Por. J. Wolinski, *Le paradoxe chrétien avant et après le concile de Nicée*, w: *De commencement en commencement: Le renouveau patristique dans la théologie contemporaine*, red. Y.-M. Blanchard, G. Bady, Paris 2007, s. 15-65. Wydaje się, że paradygmat ów przeżył przekształcony w bardziej ortodoksyjną postać palamickiej teorii rozróżnienia natury i energii w Bogu (na temat tego fundamentalnego rozróżnienia por.: J.C. Larchet, *La théologie des énergies divines: Des origines à saint Jean Damascène*, Paris 2010 [Cogitatio Fidei, 272]).

⁵² H. de Lubac, *Corpus mysticum: L'eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, Paris 2010, szczególnie s. 162-189 [Œuvres du Cardinal Henri de Lubac et Études Lubaciennes, 15].

⁵³ Można by zadać pytanie, czy taka opinia nie powinna dotyczyć pierwszorzędnie krytyki metafizyki, jaka została zaproponowana przez myślicieli oświecenia albo przez neopozytywizm. Nie wchodząc w szczegóły, wystarczy stwierdzić, iż wspomniane krytyki zasadniczo różnią się od tej wytaczanej przeciw metafizyce przez postmodernizm. Najgłębsza różnica polega, moim zdaniem, na fakcie, iż oświeceniowa krytyka metafizyki jest istotnie krytyką racjonalizującą, to znaczy podjętą jedynie z punktu widzenia natury i struktury samej racjonalności (natury samego rozumu). Jako taka krytyka stanowi nic innego jak formę dyskursu w granicach klasycznej metafizyki, którą krytykuje. Stąd nie jest ona w stanie zaproponować prawdziwego przekroczenia metafizyki, a jedynie jej pozorną destrukcję. Inaczej rzecz się ma z postmodernistyczną krytyką, której fundamentem jest egzystencjalna faktyczność bycia w świecie w swojej uprzedniości w stosunku do inherentnych struktur racjonalności i rozumu jako takiego.

⁵⁴ Por. R. Schaeffler, *Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter: Geschichte und neue Gestalt einer Frage*, Freiburg 2008. Koncepcja Schaefflera związana jest z próbą organicznego przemyślenia historii pytania o byt i bycie (*Seinsfrage*) w pespektywie poszukiwania nowych dróg metafizyki. Oznacza to założeniowe poszanowanie dla historycznych prób budowania metafizyki na drodze poszukiwania nowej jej formy.

metafizycznych użytych do formułowania poszczególnych dogmatów. Nie byłaby zatem ona rodzajem myślenia antymetafizycznego, ale jego nową jakościowo postacią. Jedno wydaje się być pewne: teologia nie może pozwolić określać się przez żadną z kategoryalnych i lokalnych metafizyk, nie może ryzykować bycia zmarginalizowaną jako aplikacja jakiejś konkretnej teorii bytu⁵⁵. Teologia musi zachować swoją fundamentalną wolność w stosunku do jakiegokolwiek postaci metafizyki. W tym względzie wielkie zasługi należy przypisać filozoficzno-teologicznej twórczości Jeana-Luca Mariona⁵⁶ i L.P. Hemminga⁵⁷. Takie postawienie sprawy jest warunkiem owocnej współpracy i wymiany, jaka może dokonać się między metafizyką i teologią (i na odwrót).

W kwestii relacji teologii do metafizyki należy dodać jeszcze jedną ważną uwagę. Otóż postmodernistyczny sprzeciw wobec wielkich metanarracji – w tym wobec ich fundamentalnej postaci, jaką stanowią metafizyki – prowadzi do otwarcia możliwości wielości obrazów świata, jak i kładzie fundament pod pierwszeństwo jednostkowej wizji świata przed teoretycznymi oglądami, roszczącymi sobie prawo do posiadania statutu ogólności i powszechnej obowiązywalności.

Nie ulega wątpliwości, iż kres wielkich metanarracji musi dotknąć sposobu, w jaki dzisiaj uprawiamy teologię⁵⁸. Adresaci słowa o Bogu nie myślą dzisiaj w globalnych perspektywach metanarracyjnych. Punktem wyjścia rozumienia świata nie jest już teoria wszystkiego lub abstrakcyjne pojęcie bytu, lecz indywidualna, jednostkowa egzystencja człowieka „tu oto”. Teologia, która chciałaby w takich warunkach wyjaśniać świat i człowieka w nim, wychodząc od wielkich metanarracji, z góry zdana jest na komunikacyjną klęskę. Punktem wyjścia (w znaczeniu metodologicznym, nie zaś merytorycznym, gdyż tym drugim jest zawsze objawienie) refleksji teologicznej nie może być zatem żadna teoria bytu czy historii jako takiej, ale słuchający słowa człowiek zarówno jako jednostka, jak i jako wspólnota. Teologia może dzisiaj skutecznie opowiadać swoją systematyczną opowieść, poczynając od analizy i opisu tego, co Heidegger nazywał „egzystencjalną faktycznością”. Opierając się na Heideggeriańskim projekcie ontologii jako hermeneutyki faktyczności⁵⁹, Rahner zaproponował antropologiczne ujęcie

⁵⁵ Na temat złożonej debaty o ostatecznej podstawie refleksji teologicznej (w literaturze niemieckiej nazywanej *Letztbegründungsdebatte*, a w angielskiej określanej mianem *fundamentalism*) por.: K. Obenauer, *Rückgang auf die Evidenz. Eine Reflexion zur Grundlegung und Bedeutung einer thomistisch orientierten Metaphysik im Kontext der systematisch-theologischen Letztbegründungsdebatte*, Würzburg 2006 [BDS 40]; R. Rauser, *Theology in Search of Foundations*, Oxford 2009.

⁵⁶ Por. *Bóg bez bycia...*, s. 21-24.

⁵⁷ L.P. Hemming, *Postmodernity's Transcending. Devaluing God*, Notre Dame 2005, szczególnie s. 237-245.

⁵⁸ Por. M. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg–Basel–Wien 2006.

⁵⁹ M. Heidegger, *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, Nowa Wieś 2007 [Klasyka Filozofii Niemieckiej].

metody w teologii⁶⁰. Zauważmy, iż w obu projektach nie idzie o wyrugowanie metafizyki w ogóle, ale o jej nową postać i o jej nowe odniesienie do prawdy rzeczy. Metafizyka nie jest tu żadną miarą teorią na boku faktycznego życia, teorią, która opisuje owo życie czy egzystencję z góry i niejako *a priori*, lecz teorią faktycznej egzystencji.

W teologii taka egzystencja to człowiek w relacji do łaski. Owo *w relacji do łaski* (pojętej trynitarnie, czyli osobowo) jest nieusuwalnie i despotycznie aprioryczne względem wszelkiej refleksji teologicznej i wszelkiej metafizyki, jaką teologia może zaaplikować w celu opisanego owego w relacji jako sytuacji określającej faktyczne ludzkie bycie, jego naturę i jego faktyczny kształt (*Gestalt*).

O jaką konkretną metafizykę idzie? Ze względu na fakt, iż teologia potrzebuje jej do opisanego relacji między Bogiem a człowiekiem i człowiekiem a Bogiem w tym, co w tej relacji konstytuuje nowe bycie człowieka, metafizyka taka powinna przybrać kształt ontologii relacji⁶¹, to znaczy przebyć drogę środka między ontologią substancji a ontologią osoby w jej zdecydowanym byciu-z i byciu-ku⁶² (Heideggerowski *Mit-Sein* jako podłoże metafizyki i socjologii relacji⁶³). Taka metafizyka opiera się na teologii trynitarniej⁶⁴, która stanowi swoistego rodzaju opis współbycia wielości i jedności, tożsamości różnicy i identyczności, i jako taka stanowi ideowo opis absolutnego ruchu miłości (F. Ulrich)⁶⁵, ontologiczną estetykę i etykę bycia sobą w relacji. Fundamentalnym miejscem tak rozumianej ontologii trynitarniej jest symboliczno-sakramentalne wydarzenie liturgiczne w jego chrystologiczno-trynitarniej konfiguracji⁶⁶. Trynitarna ontologia relacji związana jest organicznie z sakramentalnością liturgii i jej teologiczno-filozoficznym

⁶⁰ K. Rahner, *Teologia i antropologia*, w: tenże, *Pisma wybrane*, I, Kraków 2005.

⁶¹ Na ten temat por. zbiór artykułów: *The Trinity and an Entangled World. Relationality in Physical Science and in Theology*, Grand Rapids 2010. Na szczególną uwagę zasługują artykuły: L. Ayresa (*Mis'Adventures in Trinitarian Ontology*, s. 130-145) oraz J. Zizioulasa (*Relational Ontology: Insights from Partistic Theology*, s. 146-156). Na temat fundamentalnej roli relacji w eklezjalnym samorozumieniu chrześcijaństwa por.: C.A. Raschke, *GloboChrist: The Great Commission Takes a Postmodern Turn*, Grand Rapids 2008, s. 116 n. [The Church and Postmodern Culture].

⁶² Por. S. Oster, *Person und Transubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau*, Freiburg–Basel–Wien 2010, s. 12-32.

⁶³ P. Donati, *La matrice teologica della società*, Soveria Mannell 2010 [collana Saggi].

⁶⁴ Projekt trynitarniej ontologii relacji podjęty został przez K. Hemmerle (*Trinitarische Ontologie, Einsiedeln*), G. Greshake (*Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, s. 403-411) i S. Grenz (*The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei*, Louisville 2001 oraz *The Named God and the Question Of Being: A Trinitarian Theo-Ontology*, Louisville 2005).

⁶⁵ F. Ulrich, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1998 [Schriften, I]. Por. S. Oster, *Filozofowanie w „czystej skończoności”. Relacja między myśleniem o istnieniu a teologią u Ferdinanda Ulricha*, w: *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R.J. Woźniak, Kraków 2008, s. 76-82 [Myśl Teologiczna].

⁶⁶ Por. L.M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 2008 [Cogitatio Fidei, 144].

opisem. Sakramentalna ontologia⁶⁷ relacji poszerza rozumienie pierwotnej relacji z Bogiem w łasce o wymiar cielesności⁶⁸ i to ona ze swoistym dla siebie rozumieniem symbolu zdolna jest przekraczać mielizny klasycznej ontologii substancji.

Nie ulega wątpliwości, iż postmodernizm to radykalna propozycja myślenia różnicy. Osławione postmodernistyczne: relatywizm i pluralizm wyłaniają się z głębin heterologii, teorii innego. Owa heterologia jest istotnie quasi-ontologią postmodernizmu. Trynitarne ontologia relacji może zaczerpnąć dużo z postmodernistycznej heterologii. Postmodernizm prezentuje siebie jako odkrycie inności i wprowadzenie jej w obieg publiczny. W ten sposób dokonuje się sprzeciw wobec totalitarnego myślenia całości jako identyczności⁶⁹, niezmienności, stabilności. Świat wyłaniający się z fragmentów postmodernistycznych (niczym fragmenty presokratejskie) to świat wielości, różnicy, fragmentacji, podmiotowości.

Relacja, różnica, symbol, cielesność to kategorie wybitnie postmodernistyczne, spełniające centralną rolę w dyskursie postmodernizmu. Z tego powodu są one ważne w dialogu teologii z samym postmodernizmem. Przenikając z refleksji postmodernistów do refleksji teologicznej, będą one w stanie ożywić tę drugą i nadać jej większą zdolność do owocnej komunikacji ze współczesnością. Wypracowanie podstawowej wizji chrześcijaństwa, chrześcijańskiej interpretacji świata w oparciu o nie, wydaje się wielką szansą, jaką postmodernizm otwiera przed teologią. Jest to szansa nie tylko dla samej teologii, ale i również dla metafizyki jako takiej⁷⁰.

Warto zauważyć, iż prezentowana tu formalnie metafizyka zdolna jest przekroczyć postmodernistyczny indywidualistyczny pluralizm⁷¹ i właściwy mu relatywizm⁷², z jednoczesnym uszanowaniem tego, co dla postmoderny istotnie ważne, czyli partykularności, wielości, różnicy⁷³. Przekracza ona również starą dychotomię, fundamentalnego wroga wszelkiego myślenia postmodernistycznego, w postaci dialektyki obiektywności i subiektywności⁷⁴, bez jednoczesnego

⁶⁷ H. Boersma, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*, Oxford 2009, szczególnie: s. 288-292.

⁶⁸ L.M. Chauvet, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris 1997.

⁶⁹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa 1998.

⁷⁰ J. Milbank, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, w: tenże, *The word made strange: theology, language, culture*, Oxford 1997, s. 36-52 [Challenges in Contemporary Theology].

⁷¹ W tym względzie istotną dziedziną teologicznej wiedzy wydaje się być ekklezjologia, której przypadło dzisiaj prezentować chrześcijańską koncepcję tożsamości i indywidualności człowieka wewnątrz i dzięki wspólności. Por. J. Werbick, *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 13-20, 71-82 [Grundlagen Theologie].

⁷² Por. G. Ward, *The Future of Protestantism: Postmodernity*, s. 456.

⁷³ Por. T. Greggs, *Barth, Origen, and Universal Salvation: Restoring Particularity*, Oxford 2009, s. 3-4 (postawienie problemu) oraz D.A. Höhne, *Spirit and Sonship: Colin Gunton's Theology of Particularity and the Holy Spirit*, Aldeshot 2010 [Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies]. Obie prace podejmują temat relacji uniwersalności (ogólności) i partykularności z punktu widzenia teologii trynitarnej.

⁷⁴ Teologia i filozofia B. Lonergana ma w tym względzie wiele do powiedzenia i zaproponowania; warto przytoczyć tu chociażby jego emblematiczne stwierdzenie: „genuine objectivity is

popadnięcia w nihilistyczną pustkę solipsystycznej bezprzedmiotowości⁷⁵. Trudno nie przyznać, iż postmodernistyczna krytyka metafizyki, stanowiąc trudne wyzwanie dla teologii, prowadzi ją (przynajmniej może prowadzić) do ponownego odkrycia jej własnej wyobraźni metafizycznej. Myślenie po metafizyce nie musi oznaczać myślenie bez metafizyki⁷⁶, która, podlegając nieustannej adaptacji i transformacji, pozostaje na zawsze ważna dla samej teologii⁷⁷.

W oczywiste wybitny sposób dowodzi tego szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar i jego triadologiczna koncepcja teologii oparta na transcendentaliach⁷⁸. Dla von Balthasara metafizyka staje się dramatyczną estetyką zdolną odświeżać, ujawniać agatologiczny logos boskiego i ludzkiego bycia.

6. Co postmodernizm oferuje teologii?: przypomnienia

Postmodernizm oferuje teologii szansę i wyzwanie przekroczenia mielizn umysłowości nowożytnej z jej racjonalistyczno-scjentystycznym, redukcjonistycznym oglądem świata. Paradoksalnie, postmodernizm, jeśli nie zostanie bezkrytycznie kanonizowany, będzie mógł pomóc teologii w wypracowaniu *drugiej naiwności* (Ricoeur) i wynikającego z niej powtórnego, choć jakościowo nowego⁷⁹, zaczerpnięcia świata, swoistego jego remitologizacji⁸⁰.

the fruit of authentic subjectivity” – por. B. Lonergan, *Method in Theology*, London 1972, s. 265, 292; por. G. Woimbée, *La Presqu’île du divin. Objectivité de la raison théologique chez Bernard Lonergan*, Paris 2010, s. 13-19 [La Nuit surveillée].

⁷⁵ Właśnie ze względu na zdolność przekraczania mielizn z jednoczesnym uszanowaniem nowej wrażliwości metafizyka taka może stanowić antidotum na problem sekularyzacji, pojętej jako autonomizacja jednostki w stosunku do wiary i rzeczywistości absolutnej. Na temat problemu współczesnego rozumienia sekularyzacji jako indywidualizacji i autonomizacji wolności jednostki w relacji do religii i wiary oraz jej socjologicznych i filozoficznych uwarunkowań por.: Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007.

⁷⁶ Por. W. J. Meyer, *Metaphysics and the Future of Theology: The Voice of Theology in Public Life*, Eugene 2010, s. 19-210 [Princeton Theological Monograph Series]. Na uwagę zasługują również teksty zebrane w: *Religion, Metaphysik(kritik), Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, Hrsg. M. Knapp, T. Kobusch, Berlin 2000, szczególnie część teologiczna: s. 291n. [Theologische Bibliothek Topelmann].

⁷⁷ K. Vanhoozer, *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*, Cambridge 2010, s. 25 [Cambridge Studies in Christian Doctrine]: „But a metaphysics of the Christian theodrama will therefore give pride of place to the speech and action of the divine *dramatis personae*. For the triune God in communicative action is the touchstone of reality according to this theodramatic vision (...) but that does not mean that there is no place for metaphysics. Rather metaphysics becomes the attempt to reflect on subjects, human and divine, «actively engaged, through dialogue, in the process of mutual self-communication”.

⁷⁸ Na temat relacji teologii von Balthasara i postmodernizmu por.: L. Gardner, B. Quash, G. Ward, *Balthasar at End of Modernity*, Edinburgh 2001.

⁷⁹ Mam na myśli przede wszystkim dialog z naukami ścisłymi, który wpierv obalili stare mity o świecie, dzisiaj jednak zaczyna być brany coraz częściej pod uwagę zarówno w filozofii, jak i teologii, przyczyniając się do ich rozwoju oraz pogłębienia ich obrazu świata.

⁸⁰ K. Vanhoozer, *Remythologizing Theology...*, s. 1-31.

Szansa ta związana jest istotnie z przypomnieniem kilku istotnych spraw, mianowicie: *po pierwsze*, że poznanie jest funkcją rzeczywistości relacji i w związku z tym nie idzie w nim o panowanie, dominację, ale o kontemplatywne otwarcie na świat w jego inności (bez konieczności rezygnacji z krytycznego podejścia), *po drugie*, że faktyczna egzystencja wyprzedza teorię, która sama w sobie stanowi refleks tej pierwszej, oraz *po trzecie*, że teologia nie powinna rezygnować ze swojej krytycznej roli wobec świeckich dyskursów.

Słowa kluczowe: teologia, postmodernizm, metoda, metafizyka, dialog
Keywords: theology, postmodernism, method, metaphysics, dialogue