

Ks. Ignacy Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.

Przystępując do lektury książki czytelnik jest zadziwiony najpierw jej objętością – liczy 542 strony, a w czasie lektury, erudycją jej Autora. Erudycja jest ogromna, przytłacza wielością omawianych autorów, krzyżujących się myśli, poglądów, kierunków filozoficznych i systemów ideologicznych. Ale czy można było inaczej? Sam tytuł – *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności* – zakłada już szerokie spektrum problemów, tworzących i określających opokę zwaną nowoczesnością i ponowoczesnością, w których przychodziło i przychodzi dziś uprawiać teologię. Nowoczesność, ponowoczesność, modernizm, postmodernizm – te określenia nie tylko że występują prawie na każdej stronie książki, ale są też opisane jako zjawiska-prądy duchowe, niosące niemałe wyzwania dla teologii i Kościoła, w obecnym czasie i na przyszłość.

Zrozumienie treści i problematyki książki wymaga umieszczenia jej w kontekście, który Paweł VI nazwał dramatem naszych czasów¹. Tym dramatem dla papieża jest rozejście się, a w efekcie tego rozdźwięk między wiarą a kulturą. Ów rozdźwięk zaczął istnieć od osiemnastego wieku, a dziś przychodzi nam w nim istnieć, by nie powiedzieć uczestniczyć.

Treści tego dramatu, które zostały w książce nazwane zawłościami kultury (s. 52), opisuje Autor w pierwszych trzech rozdziałach. Oto ludziom oświecenia i jego spadkobiercom, tradycyjna

¹ Paweł VI, Adhoratacja *Evangelii nuntiandi*, nr 20, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 1976, nr 20.

wiara chrześcijańska (wszelka religia) zaczęła się jawić jako zaboron. Chrześcijaństwo zyskało status światopoglądu, jednej z ideologii, nauka zaś stała się arbitrem prawdziwości. Jedyne nauka, w myśleniu ludzi, tamtych czasów, również i dzisiaj, dostarcza pewnej i bezpiecznej prawdy o świecie i człowieku. Tylko nauka opisuje prawdziwie przestrzeń publiczną, wiara odchodzi na wygnanie. Słowo „naukowy” stało się synonimem słów *prawdziwy, rzeczywisty, pewny*. Z czasem wiarę w naukę, wiarę w technikę, wiarę w twórczą moc człowieka, zaczęto nazywać nową religią – religią ziemi. Od tego momentu człowiek już nie pyta Boga, jak zmieniać świat, gdyż sam zaczął go zmieniać, będąc odpowiedzialny jedynie sam przed sobą. Z tak pojętej religii ziemi wyrósł współczesny ateizm.

Metodologicznie, ów proces rozejścia się wiary i kultury, Autor ogranicza jedynie do kultury europejskiej, ukazując jednocześnie, że decydujący wpływ na jej aktualny kształt w Europie wywarło Oświecenie, a właściwie oświecenia, które wychodziły z renesansowej wizji świata i człowieka, i w różny sposób, w różnych krajach Europy głosząc swoje tezy, kształtowały nową mentalność w wymiarze społecznym. Nowa mentalność zaś prowadziła do głębokich przemian politycznych, gospodarczych, społecznych i obyczajowych.

Logika Oświecenia zdawała się przekonywać, że odkryty i wyniesiony do najwyższej kategorii rozum, rozumiany jako autorytet rozstrzygający o wszystkim, tak wiele odkrywający w naukach szczegółowych, pozostanie już, jako taki, najwyższym autorytetem w nowym wymiarze tworzącej się historii. Wiek XIX przecież odkrył też nowy wymiar wszystkiego, co istnieje – wymiar czasu, a więc ciągłego stawania się, przemian i dojrzewania – ewolucję, której logika został wyrażona w ideologii ewolucjonizmu. Tymczasem, to właśnie w nurcie nowych czasów, w historii nowych ludzkich dziejów, zaczęto mówić o pluralizmie myślenia, wolności, nawet samego czasu, sekularyzacji, instytucji, rozumienia relatywizmu i tolerancji. W takiej to aurze pluralizmu kategorii poznania i moralności, socjologia, uważana w XIX w. przez A. Comte’a za królową nauk, zaczęła szukać, przez analizy przyczyn, perspektyw dynamiki procesów społecznych. Świadomość wielości wszystkiego, a w wielości braku jednego autorytetu rozstrzygającego o wszystkim, stało się początkiem ponowoczesno-

ści, która zaczęła mówić z doświadczenia, potwierdzonego przez socjologię, że skończyła się era monistycznej koncepcji rozumu i wszelkich kategorii kształtujących oraz określających jednoznacznie świadomość człowieka i wymiar społeczny życia. W takiej to sytuacji pluralizmu – wielości wszelkich kategorii, zwłaszcza w wielkim pluralizmie racjonalności – znalazła się teologia, której nie było łatwo odnaleźć tożsamość odbiorcy, jak i samej siebie w świecie ponowoczesnym.

To właśnie rozdział czwarty książki – *Filozofia ponowoczesna i teologia w dialogu* – poświęca Autor przemianom i tendencjom filozofii ponowoczesnej, jak też teologii, która ze swej istoty nastawiona jest na filozofię, więcej, umieszcza ją w swej wewnętrznej strukturze (s.313-440) To prawda, filozofia ponowoczesna nie wyczerpując bogactwa współczesnej myśli filozoficznej, jest jednak przykładem postawy, sposobu myślenia ludzi współczesnych. Lektura tego rozdziału przekonuje, że dziś istnieje wiele filozofii, ale każda z nich wie za mało, by być jedyną. Jej wielość stanowi problem dla teologii. Więcej, filozoficzne myślenie w ponowoczesności często odwołuje się do dziedzictwa marksizmu, freudyzmu, nietzscheanizmu, strukturalizmu i filozofii języka. Wielość myśli, do której odwołuje się myślenie ponowoczesne, sprawia, że filozofia staje się dziełem, które trzeba nazwać doktrynalnym eklektyzmem, zawierającym w sobie ideologiczno-aksjologiczną pustkę. Skoro filozofia ponowoczesna zarzuca klasycznej filozofii racjonalizm i próbę odkrycia natury rzeczy – świata, człowieka i Boga i uznaje to za marnowanie sił twórczych człowieka, gdyż niemożliwe jest odnalezienie obiektywnej, trwałej prawdy, to nie sposób nie zapytać: Czy możliwy jest dialog z teologią? Autor jest świadom tego problemu. Dlatego zakłada tu jedynie pewien jej – teologii – szkic, którego istotą jest tak potrzebna jedność, a którą powinna wnieść właśnie teologia w ponowoczesność. Czy jednak jest możliwa ta jedność bez klasycznej metafizyki? Wydaje się, że na miejsce metafizyki bytu – klasycznej i w miejsce dotychczasowych jej modeli, w ideologiczno-aksjologicznej pustce, trzeba wypracować metafizykę sensu, która przecież opiera się na metafizyce bytu. A wyraz temu daje Autor w powracających ciągle omówieniach i szkicach antropologiczno-transcendentalnej teologii Rahnera.

Ostatni rozdział książki – *O nowy kształt teologii* – ukazuje nie tylko potrzebę odnowy języka teologii (s. 441- 532), ale potrzebę

nowego myślenia, dzięki któremu teologia odnajdzie swoje należyte miejsce – miejsce w służbie wiary i kultury, a więc jednoczenia tych wielkich wartości, o rozejściu których mówił papież Paweł VI². W sytuacji rozejścia, w nowoczesności i ponowoczesności, pojawiły się nowe wezwania. Są to, zdaniem Autora, rosnące problemy znaczenia języka. Dlatego potrzeba w tej sytuacji, jak pisze Autor, zwrócić się, w stronę paradoksu i mitu. Paradoks wskazuje na absolutną tajemnicę Boga, której żaden język nie może w pełni wyrazić. Mit zaś, a szczególnie mit żydowsko-chrześcijański, stawia w centrum uwagi egzystencjalne powiązanie człowieka z Bogiem. To właśnie ono winno stać się przedmiotem analizy w ramach dialogicznej filozofii i teologii. Wydobyte przez analizę treści mitów, egzystencjalne powiązanie człowieka z Bogiem, może wskazywać, zdaniem Autora, na konieczne nakierowanie człowieka na Boga – na jego zależność od Niego.

Szkoda, że Autor widząc konieczność zainteresowania się „nową mitologią”, odwołując się do różnych autorów opisujących rozumienie mitu, nie wspomina ani razu wielkiego fenomenologa religii i twórcy właściwego pojęcia i rozumienia mitu – Mircei Eliadego. To nie Bultmann, to nie Levi-Strauss dali nam nowe rozumienia mitu, uczynił to Eliade. On wskazał w XX w. na wielkie opowiadania ludzkości i nauczył w drobiazgowych analizach odnajdywać ich filozofię warunkującą porządek (*illud tempus*) i wskazującą orientację w świecie (*in illo tempore*). On też wskazał – Eliade – jak powstają i funkcjonują mity we współczesnej społeczeństwach i ludzkich wspólnotach.

Paradoks i mit, w rozwoju myśli na temat nowego kształtu teologii, to początek refleksji, którą Autor rozwija dalej w takich tematach jak: *metaforyka a teologia, teologia narracyjna, dramat a symbol* (s. 455-467). W sytuacji określanej jako nowoczesność i ponowoczesność, teologia ma się stać antropologią, czyli teologią pytającą o adresata swego przesłania, pytającą o człowieka żyjącego tu i teraz, w konkretnej, stale zmieniającej się sytuacji egzystencjalnej.

Tymczasem w dramacie rozejścia się kultury i wiary³, teologia broniąc treści wiary, zwłaszcza przed modernizmem katolickim,

² Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, dz. cyt., nr 20

³ Wyrażenie Pawła VI. Zob. Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, dz. cyt. nr 20

wedle słów Piusa IX, a potem jeszcze Piusa XII, miała ukazywać, jak zdefiniowana przez Kościół doktryna zawiera się w następujących źródłach: Pismo Święte, Ojcowie Kościoła, nauczanie Kościoła i papieży. Teologia winna być śledzeniem tajemnic wiary i gromadzeniem ich w jedność – a więc miała ukazać treści wiary – wykładając i interpretując ją⁴. Wystarczy wziąć podręczniki klasycznej teologii (tak zwanej teologii szkolnej) od drugiej połowy XIX aż do drugiej połowy XX w., by się przekonać jak była ona daleka od myślenia kategoriami kultury i antropologii swoich czasów⁵.

W takim to kontekście *teologii szkolnej* nasz Autor pisze o nowym kształcie teologii wskazując na dwu prekursorów ponowoczesnej postaci teologii: H. Urs von Balthasara i K. Rahnera (s. 481-532). Dwaj wielcy teologowie XX w., dwa różne punkty i sposoby myślenia teologicznego, ale myślenia w horyzoncie ponowoczesności. Balthasar proponuje myślenie teologiczne w wymiarze eschatologii, by ukazać jej obecność w wymiarach aktualnej sytuacji człowieka. Proponuje rezygnację z eschatologii esencjalnej na rzecz egzystencjalnej. Więcej, przejście od eschatologii indywidualnej do eschatologii uniwersalnej. O takiej eschatologii można mówić sensownie, kiedy na życie ludzkie spojrzysz z perspektywy Boga, powołującego człowieka i ludzkość do przyjaźni ze sobą i do życia na wieczność. Balthasar odchodzi od sztywnych schematów teologicznych traktatów na rzecz niesystemowości. Stąd w swym myśleniu teologicznym sięga on do piękna jako drogi poznania Boga, architektury, życia codziennego, a fenomenologiczna metoda w teologii pozwala mu spojrzeć twórczo na teologię w aspekcie kultury nowoczesności i ponowoczesności.

Z kolei K. Rahner swoją metodę, zdaniem naszego Autora, określa mianem transcendentalnej. Pojęcia tego, jak pisze Autor, Rahner nie zapożycza od Kanta, jak wielu sądzi, nie sugeruje ono

⁴ Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 octob. 1870, Acta, t. I, s. 260; Pius XII, *Humani generis*, Acta Apostolicae Sedis, t. XXXXII, 2 sept. 1950 nr 11, s. 568-569.

⁵ Zob. choćby: D. Palmieri, SJ, *Tractatus de Deo creante et elevante*, Romae 1878; Ch. Pesch SJ, *Tractatus dogmatici, Friburgi Brisgoviae* 1895; B. Beraza, *Tractatus de Deo creante*, Bilbao 1921; Ch. Boyer, *De Deo creante et elevante. Synopsis scholastica*, Romae 1929; R. Garrigou-Lagrange, *De Deo trino et creatore. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomas (Ia q. XXVII-CXIX)*, Taurini-Paris 1943.

też interpretacji tomistycznej czy heideggerowskiej. Zapożycza je od jezuitę belgijskiego J. Maréchla. Nie chodzi w tym pojęciu o bytową strukturę, ale o poznawcze możliwości człowieka, pozwalające mu przyjąć Jezusa Chrystusa jako „Zbawcę absolutnego”. Oczywiście, poznanie samego siebie przez poznający podmiot jest zawsze poznaniem metafizycznych struktur samego siebie. Człowiek może rozpoznać siebie, w swej subiektywnej jedności, że zmierza ku tajemniczej transcendencji Boga. To rozpoznanie uświadamia człowiekowi, że jest on „naturalnie” predestynowany do aktu wiary w Jezusa jako Chrystusa. Odkrywając swe otwarcie na ostateczne spełnienie – kategoriale doświadczenie, człowiek ma prawo i powinien w historii i tylko historii poszukiwać „Zbawcy absolutnego”. Pojęcie to, zdaniem ks. Bokwy, niespotykane w literaturze teologicznej, jest jednym z neologizmów niemieckiego jezuitę, pełniące funkcję apelatywną względem ludzkiej świadomości. Ma ono zachęcać do refleksji i wyzwalać ze schematów tradycyjnego języka religijnego. W historii ludzkiej znajdujemy wcielonego Boga w Jezusie Chrystusie, który jest ostateczną i nieprzewyższalną odpowiedzią na pytanie, którym jest sam człowiek.

Dwa sposoby myślenia teologicznego – odgórna Balthasara i oddolna Rahnera, to dwie próby zrozumienia egzystencjalnej relacji między Jezusem Chrystusem i człowiekiem. W ich świetle, chrześcijaństwo staje się rodzajem intymnej miłości, ukazanej na dwa sposoby, ale oznaczającej akceptację życia przeżywanego jako udział w losie niepowtarzalnej historii Jezusa Chrystusa.

Swoją książką – *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności* – ks. I. Bokwa dał polskiej myśli teologicznej *Summam* – to znaczy omówienie problemów nowoczesności i ponowoczesności, a w nich teologii. W swym opracowaniu Autor zdradza wielką erudycję i znajomość omawianej problematyki, o czym świadczy zebrana *Bibliografia* i cytowana literatura w samej pracy. Podjęcie tej problematyki wymagało od Autora dobrej znajomości *szkolnej teologii*, jak też nowych nurtów, które powstawały w dialogu ze swą współczesnością. Autor zna jedną i drugą – a tu szczególnie myśl teologiczną Balthasara i Rahnera, którzy są jego mistrzami w teologii, a których myśl przedstawiona jest jasno i przekonująco jako możliwość dialogu antropologicznego z naszą współczesnością.

Autor odwołując się do zasad systematycznej refleksji, porządkuje wielość „rozsypanych myśli” nowoczesności i ponowoczesności, wyjaśnia terminologię, ukazując tym samym nie tylko możliwość, ale konieczność dialogu teologii z ponowoczesnością. Więcej, w treści książki, zwłaszcza w ostatnim rozdziale – *O nowy kształt teologii* – Autor jasno ukazuje, że teologia, jeśli chce spełnić swoją misję i rolę, musi być w służbie wiary i kultury. Inaczej wiara bez kultury jest martwa, a kultura bez wiary jest pusta.

Właśnie te intelektualne postulaty pod adresem teologii stanowią wielki wkład w myśl filozoficzno-teologiczną w Polsce, a lektura książki staje się niepokojącym pytaniem o jakość naszej, rodzimej teologii.

Cele jakie postawił sobie Autor w swej pracy – dostarczenie rodzaju klucza, przy pomocy którego można odczytać duchowe zawłości obecnej kultury i refleksja nad aktualnymi i przyszłymi zadaniami i kształtem teologii (s. 52-53) – zostały przez niego w sposób jasny i satysfakcjonujący zrealizowane. To prawda, że poglądy i przemyślenia tak wielkiej plejady autorów trudno było ująć w postać krótkiego wyводу. Są one przecież ciągle trwającym dyskursem, zapraszającym do dialogu. Stąd Autor nie wyczerpuje i nie zamyka omawianych zagadnień, raczej wskazuje kierunek badań i poszukiwań. Proponuje pewien styl myślenia o naszej kulturze i teologii. A te dwie wartości – drogi przecinają i spotykają się, jak pisze Autor, w ludzkim podmiocie – w człowieku (s. 53).

Choć Autor nie wspomina wprost, że nie istnieje teologia bez filozofowania w niej, to jego analizy treści teologiczno-filozoficznych i kulturowych, rozumiane w szerokim zakresie, jasno wskazują, że podstawową potrzebą antropologii współczesnej jest potrzeba sensu istnienia, czyli metafizyka sensu. Na to wskazują, każdy na swój sposób, Balthasar i Rahner. To właśnie potrzeba sensu istnienia, na różny sposób odkrywana i ubogacona przemyśleniami Autora, staje się dla niego *praeambulum fidei*, pozwalającym mówić sensownie współczesnemu człowiekowi o zbawieniu przyniesionym przez Jezusa Chrystusa. Książka ks. I. Bokwy będzie źródłem w Polskiej myśli teologicznej dla innych opracowań

Lektura budzi też uwagi krytyczne na temat pracy. I tak, książce brakuje dobrego, w starym metodologicznym stylu *Wprowadzenia*. *Wstęp*, napisany przez Autora, liczy trzy strony, na 542 stron książki, to za mało. W treści książki mamy setki nazwisk autorów

tworzących i opisujących myślenie nowoczesności i ponowoczesności, wielką liczbę nazwisk teologów, ścierające się poglądy, opisane próby dialogu. Czytelnik nie wie, dlaczego właśnie te nazwiska i te poglądy ukazuje Autor. Oczywiście, Autor zaznacza, że odwołuje się głównie do literatury niemieckojęzycznej, gdyż Oświecenie rodziło się przeważnie na terenach języka niemieckiego i francuskiego – nie pisze już, czy i że, odwołuje się też do twórców języka francuskiego (s. 53). Czasem też, w tej wielości autorów i ich poglądów, gubi się przy lekturze ich główny wątek. Ale budzi się pytanie: Czy można było inaczej przedstawić to, co samo w sobie jest tak mało czytelne?

Brakuje też książce klasycznego *Zakończenia*. Jest natomiast liczące dwie i pół strony streszczenie w języku niemieckim – *Zusammenfassug*. Aż się prosi, by Autor powiedział na końcu, czy udało mu się osiągnąć zamierzone cele wspomniane w krótkim *Wstępie* (s. 51-53)

Ks. Józef Kulisz SJ