



Kościół i egzystencja. Ku eklezjologii pretekstowej

Church and Existence: Towards a Pretextual Ecclesiology

ANTONI NADBRZEŻNY 

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; antoni.nadbrzezny@kul.pl

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie znaczenia, sensu i potrzeby nowego typu myślenia o Kościele, określonego przez autora mianem „eklezjologii pretekstowej”. Należy ona do nurtu teologii „oddolnej” i stanowi próbę odpowiedzi na egzystencjalne i religijne aspiracje współczesnego człowieka, żyjącego w kulturze, którą charakteryzują dwa zasadnicze zjawiska: globalna „logorea” i powszechny „nomadyzm”. Fenomeny te współokreślają swoisty styl życia dzisiejszych ludzi, którzy w swojej egzystencji doświadczają bolesnego połączenia nadmiaru słów z presją hipermobilności. Dotychczasowa posoborowa eklezjologia (*ad extra*) wychodziła naprzeciw tym zjawiskom, tworząc opracowania eklezjologiczne o charakterze kontekstualnym przy zastosowaniu zaczerpniętej od Paula Tillicha metody korelacji. Jednak z powodu akceleracji społecznych, kulturowych i religijnych kontekstów ludzkiej egzystencji tradycyjne propozycje ze strony eklezjologii kontekstualnej okazują się niewystarczające. Szybkie tempo „ucieczki kontekstów” praktycznie uniemożliwia ich gruntowną analizę. Powstaje więc pilna potrzeba metodycznego wypracowania mniejszych i bardziej operatywnych form eklezjologicznych. W związku z tym powstające mikroeklezjologie – oparte na abdukcyjnym sposobie rozumowania – doceniają znaczenie kategorii egzystencjalnego pretekstu. Stanowi on spontaniczną i niepowtarzalną okazję do sformułowania krótkiej, treściwej i profetycznie prowokującej wypowiedzi teologicznej, skierowanej do współczesnych odbiorców zmagających się zarówno z kulturową obsesją mobilności, jak i z inflacją słowa pisanego i mówionego.

Słowa kluczowe: Kościół, egzystencja, eklezjologia pretekstowa, korelacja, abdukcja, nomadyzm

Abstract: The aim of the article is to show the significance, meaning and need for a new type of thinking about the Church which has been described as a “pretextual ecclesiology.” This kind of ecclesiology belongs to the “bottom-up” theology and is an attempt to respond to the existential and religious aspirations of modern humans who live in a culture characterized by two basic phenomena: global “logorea” and universal “nomadism.” These phenomena co-determine the specific lifestyle of today’s people, who – in their existence – experience a painful combination of the excess of words and the pressure of hypermobility. Previous post-conciliar ecclesiology (*ad extra*) faced these phenomena by creating contextual ecclesiological studies which used to use the method of correlation derived from Paul Tillich. However, due to the acceleration of the changes in the social, cultural and religious contexts of human existence, the traditional proposals of contextual ecclesiology prove insufficient. The rapid pace of the changing contexts makes it practically impossible to conduct a thorough analysis. It follows that there is an urgent need for the methodical development of smaller and more operative ecclesiological forms. Therefore, emerging micro-ecclesiologies, based on abductive reasoning, appreciate the importance of existential pretext. Pretext is a spontaneous and unique opportunity to formulate a short, concise and prophetically provocative theological statement addressed to contemporary audiences that struggle with both the cultural obsession with mobility and the inflation of the written and spoken word.

Keywords: Church, existence, pretextual ecclesiology, correlation, abduction, nomadism

Posoborowa eklezjologia katolicka, oparta na dynamicznej wizji Kościoła będącego w dialogu ze światem¹, dokonała specyficznego zwrotu antropologicznego. Polegał on na dowartościowaniu ludzkiej egzystencji jako istotnego miejsca teologicznego (*locus theologicus*). W efekcie tego zabiegu metodologicznego wykrystalizował się egzystencjalny model Kościoła jako pielgrzymującej wspólnoty wiary. Model ten dobrze koresponduje z wielokrotnie powtarzaną przez Jana Pawła II tezą, iż „człowiek jest drogą Kościoła”². Z pewnością papieskie sformułowanie można rozumieć na wiele różnych sposobów. W kontekście dramatycznego wymiaru ludzkiej egzystencji dopuszcza ono również tak zwaną „nomadologiczną” interpretację, która uwzględnia kondycję (po)nowoczesnego człowieka jako podmiotu bezdomnego w sensie aksjologicznym, duchowym i kulturowym, niezdolnego do bardziej trwałego zakorzenienia w przyjaznym sobie miejscu i nawiązania głębszych relacji interpersonalnych. W myśl tej interpretacji Kościół jako sakrament świata (*sacramentum mundi*) może twórczo towarzyszyć współczesnemu człowiekowi – często rozczarowanemu i osamotnionemu – na skomplikowanych drogach jego kulturowych peregrynacji.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie sensu, znaczenia i wartości nowego typu teologicznej refleksji nad fenomenem Kościoła, którą autorsko określam mianem „eklezjologii pretekstowej”. W swej strukturze i treści uwzględnia ona dynamicznie zmieniającą się ludzką sytuację egzystencjalną. Nie sposób bowiem dziś wiarygodnie dyskutować o zbawczej misji Kościoła w oderwaniu od tragicznego losu człowieka, rozumianego jako krucha egzystencja rzucona w świat sprzeczności i zarazem permanentnie narażona na niebezpieczeństwo śmierci (fizycznej, społecznej i duchowej), dehumanizacji, alienacji, a nawet rozpacz. Zwłaszcza w aktualnym kontekście brutalnej wojny Rosji przeciwko Ukrainie eklezjologiczna świadomość ulega przeobrażeniu w kierunku wyeksponowania prakseologicznego znaczenia rozważań o roli Kościoła w świecie dotkniętym licznymi konfliktami, podziałami i walkami. Chrześcijańska mądrość wyrażona nawet w najbardziej ortodoksyjnej interpretacji fenomenu Kościoła pozostałaby bezowocna, gdyby nie przyjęła pewnej strategii subwersywnej³, polegającej na kształtowaniu krytycznych postaw wobec dzisiejszej „kultury” przemocy i obojętności.

Niniejszy artykuł z założenia wpisuje się w nurt eklezjologii „oddolnej”, która *ex definitione* posiada charakter metadogmatyczny, aspektowy i dopełniający w stosunku do klasycznych ujęć systemowych. Nowatorski walor artykułu przejawia się w uzasadnionym postulacie przejścia w eklezjologii „oddolnej” od paradygmatu kontekstualnego do pretekstowego. W przeciwieństwie do licznych ujęć

¹ Więcej o dialogicznej istocie Kościoła zob. Kasper, *Kościół katolicki*, 521–579; Schillebeeckx, *God the Future of Man*, 71–84; Nadbrzeżny, *Sakrament wyzwolenia*, 126–140.

² Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 14.

³ Por. Marecki, „Strategie subwersywne”, 314; Zob. też Ronduda, *Strategie subwersywne*.

systemowych („odgórných”) punktem wyjścia niniejszego artykułu nie będą analizy orzeczeń dogmatycznych na temat istoty i misji Kościoła, lecz teologiczna interpretacja egzystencjalnego doświadczenia człowieka uwikłanego w ambiwalentną „kulturę nomadyzmu”. Kultura ta zmusza ludzkie jednostki do nieustannej adaptacji do nowych warunków w szybko zmieniającym się świecie. Na kanwie tego doświadczenia rodzą się istotne pytania: Na czym polega fenomen „nomadyzmu” we współczesnej kulturze? Jakie znaczenie posiada egzystencja „nomadyczna” dla głębszego rozumienia misji Kościoła w świecie? Jaką rolę w konstruowaniu wiarygodnej eklezjologii odgrywa kategoria pretekstu? Jakie argumenty przemawiają za potrzebą zmiany paradygmatu w obrębie dotychczasowej eklezjologii kontekstualnej? Jaką innowacyjną metodą powinna posługiwać się eklezjologia pretekstowa? Poszukiwanie sensownych odpowiedzi na powyższe pytania zakłada możliwość twórczej wymiany idei między antropologią kulturową i eklezjologią systematyczną. Zarówno struktura, jak i tytuły poszczególnych części artykułu wskazują na potrzebę dokonania w eklezjologii kilku zwrotów metodologiczno-merytorycznych, które będą stanowić warunki pretekstowego myślenia o Kościele w świecie współczesnym.

1. Od abstrakcji do konkretności

Jedną z ważnych sugestii metodologicznych sformułowanych przez ojców Soboru Watykańskiego II była zachęta do uprawiania teologii w kluczu historiozbawczym (por. *KDK* 5, 17, 41, *DFK* 16; *DM* 41). W praktyce oznaczało to wezwanie do przekształcenia teologii neoscholastycznej – zbudowanej na metodzie spekulatywnej – w systematyczną narrację teologiczną wykorzystującą metodologię stosowaną w naukach historycznych⁴. Obciążający eklezjologię neoscholastyczną багаж abstrakcyjnych pojęć i formuł został zastąpiony językiem właściwym dla opisów historycznych, uwzględniających zarówno perspektywę chronologiczną, jak i wpływ parametru czasu na sposób rozumienia kościelnej rzeczywistości. Chociaż rekomendowana przez sobór eklezjologia o profilu historycznym, z racji dokonanej zmiany paradygmatu, straciła nieco na precyzji swoich wypowiedzi, to jednak w całościowym bilansie okazała się myślą bliższą ludzkiemu życiu, bardziej otwartą na dziejowy wymiar Objawienia Bożego oraz wrażliwszą na egzystencjalny aspekt relacji między Kościołem i światem rozumianym w sensie antropologicznym.

Soborowy postulat powrotu do źródeł (*redditio ad fontes*) został słusznie rozumiany jako wezwanie do ponownego przemyślenia znaczenia i hierarchii źródeł poznania (*loci theologici*) przyjmowanych w ramach tradycyjnej topiki teologicznej⁵.

⁴ Por. Bartnik, *Metodologia teologiczna*, 323–328.

⁵ Por. Kempa, „Krytyczne funkcje teologii”, 53–54.

Dowartościowanie historii jako istotnego *locus theologicus* pociągnęło za sobą odejście od statycznej i substancjalistycznej wizji Kościoła na rzecz ujęcia dynamiczno-progresywnego. Dzięki temu *Ecclesia Christi* zaczęła być coraz bardziej rozumiana jako rzeczywistość w procesie dojrzewania, wzrastania i stawania się tym, czym winna być w Bożym planie permanentnej eklezjogenezy (*Ecclesia in statu fieri*). Skoro historia stanowi nieusuwalne środowisko egzystencji Kościoła, a nawet jego *modus vivendi et revelandi*, to w konsekwencji można zaryzykować tezę, że Kościół nie tyle już jest, ile raczej wciąż staje się sakramentem zbawczej jedności w świecie (KK 9). Proces ten dokonuje się nie tylko dzięki trwałej i bezwarunkowej obecności Chrystusa, ale również w zależności od zróżnicowanych czynników historycznych, które weryfikują, kształtują, aktualizują, a niekiedy nawet korygują eklezjalną wspólnotę.

Brzemie ambiwalentnej historii, zdolnej do tworzenia i niszczenia, byłoby dla ludzkości niemożliwe do udźwignięcia bez wspomagającego daru łaskawości Pana. Jeśli w ramach interpretacji alegorycznej uznalibyśmy górę Golgotę (miejsce czaszki) za symbol ludzkiej historii, obciążonej stałą skłonnością do destrukcji człowieczeństwa, sprawiedliwości i pokoju, to w świetle chrześcijańskiego Objawienia możemy stwierdzić, że tylko dzięki przymierzowi Boga z ludźmi, potwierdzonemu definitywnie w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ludzkość może egzystencjalnie wytrzymać i finalnie przezwyciężyć miażdżącą moc historii tworzonej przez kolejne pokolenia naznaczone piętnem Kaina. Prawdopodobnie tylko w świetle doświadczenia przemieniającej Paschy Chrystusa (rekapitulującej w Nim wszelką rzeczywistość stworzoną) można przyznać rację prowokacyjnym poglądom Mikołaja Bierdiajewa, że „świadomość moralna obudziła się wraz z Bożym pytaniem: *Kainie, gdzie jest brat twój, Abel?* Zakończy się ona innym pytaniem Boga: *Ablu, gdzie jest brat twój, Kain?*”⁶.

Jako konsekwencja powyższej interpretacji relacji między historią a przymierzem w Chrystusie rodzi się postulat budowania „eklezjologii konkretnego”. Polega ona na świadomym ukazywaniu Kościoła jako sakramentu zmartwychwstałego Chrystusa (*sacramentum Christi*), który nie tylko zapowiada eschatologiczne zwycięstwo człowieka nad ambiwalencją historii, ale także nieustannie wspiera ludzkie wysiłki zmierzające do usunięcia lub ograniczenia skutków alienacji doświadczanej w konkretnych historycznych warunkach kruchej egzystencji. Funkcja Kościoła jako sakramentu zbawienia (*sacramentum salutis*) (por. KK 48, 58) nie ogranicza się zatem wyłącznie do interpretacji świata, lecz spełnia się także w świadomym zaangażowaniu w jego pozytywną przemianę zarówno na poziomie duchowym, jak i społeczno-materialnym. W myśl egzystencjalnie zorientowanej „eklezjologii konkretnego” podstawowym zadaniem Kościoła nie jest – jak słusznie zauważa Czesław Bartnik – sakralizacja rzeczywistości (*consecratio mundi*), lecz uświęcanie świata (*sanctificatio mundi*). Polega ono na „przenikaniu świata świętością Trójcy w aspekcie ontycznym,

⁶ Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, 279.

sakramentalnym i moralnym”⁷. Uświęcenie wszelkiej rzeczywistości materialnej, społeczności, historii i kultury nie dokonuje się bezpośrednio, lecz pośrednio, poprzez osobę ludzką, która nie neguje ani nie opuszcza świata, lecz przemienia go poprzez sublimację wszystkiego, co dobre, prawdziwe, piękne, owocne, twórcze, co stanowi już obecne w świecie tworzywo królestwa niebieskiego⁸.

„Eklezjologia konkretna” dąży do ukazania Kościoła jako wymownego znaku-symbolu subtelnej, lecz zarazem „niebezpiecznej” odnowicielskiej obecności Chrystusa. Subtelność owej sakramentalnej obecności wynika z najwyższego respektu wobec wolności człowieka, siła odnowicielska zaś – z ukrytego w niej potencjału wywołania w dziejach ludzkości nieprzewidywalnych zmian duchowych, religijnych i moralnych zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Subtelność i czułość sakramentalnej obecności Zbawiciela sprawiają, że w wymiarze historycznym pozostaje ona wciąż kenotyczna i jednocześnie bezbronna w stosunku do ludzkiej przemocy. Owa subtelna i ukryta obecność Chrystusa jest też stale podatna na zranienia spowodowane swoistą „przemocą hałasu” będącego skutkiem współczesnej kultury globalnej *logorei*. Stanowi ona – jak zauważa Wojciech Burszta – niemożliwą do ogarnięcia „mieszanie słowoobrazów z metakomentarzami bez granic” i polega na tym, że „wszyscy mówią o wszystkim do wszystkich, bez przerwy, bez hierarchii, bez uwzględniania autorytetów, hejtując i analizując, nienawidząc i kochając, ciesząc się i smucąc, cierpliwie szukając wiedzy rzetelnej albo radując się plotką i zmyśleniem”⁹.

Programowa konkretyzacja eklezjologii, przybliżająca myśl teologiczną do żywołu ludzkiej egzystencji, prowadzi ostatecznie do jej zderzenia ze współczesnym zjawiskiem nomadyzmu kulturowego. Wyraża się on w radykalnie ułatwionych przez zdobycze technologiczne ludzkich możliwościach permanentnego przemierzania świata w sferze wyobraźni, bez konieczności fizycznego opuszczania konkretnego *topos*. Dzięki sieci technologii informacyjnych, połączonych ze wsparciem ekonomicznym, każdy może dziś stać się współczesnym nomadą rozumianym jako „poszukiwacz wrażeń, informacji i wiedzy o wszystkim, o czym tylko zapragnie się dowiedzieć”¹⁰. W ten sposób człowiek staje się cyfrowym nomadą, potrafiącym dowolnie przemieszczać się w głąb własnej sfery podmiotowości lub w przestrzeni zewnętrznej, zarówno wirtualnej, jak i realnej. Czyniąc z ruchliwości naczelną zasadę życia, sam siebie wpisuje do zbioru „ludzi luźnych”, różniących się od tradycyjnych kategorii turystów, uchodźców, repatriantów, banitów czy imigrantów¹¹. Choć pojęcie współczesnego nomadyzmu wydaje się wciąż mgliste i eklektyczne, to jednak

⁷ Bartnik, *Kościół*, 272.

⁸ Bartnik, *Kościół*, 273–276.

⁹ Por. Burszta, *Preteksty*, 33.

¹⁰ Burszta, *Preteksty*, 135.

¹¹ Por. Burszta, *Preteksty*, 137–138.

sam fakt zjawiska kulturowej hipermobilności w rozlicznych odsłonach pozostaje dla myśli eklezjologicznej niezwykle ważnym wyzwaniem.

2. Od kontekstu do pretekstu

Odejście od nadmiernie abstrakcyjnych eklezjologii, pomijających czynnik historii w interpretacjach istoty, genezy i misji Kościoła, zaowocowało powstaniem różnych nurtów eklezjologii kontekstualnej¹². Pojawiły się one głównie jako skutek zastąpienia myślenia ontologicznego ujęciami nawiązującymi wprost lub pośrednio do fenomenologii i egzystencjalizmu. Wspólnym mianownikiem tych nurtów eklezjologicznych było uznanie znaczenia kontekstu społecznego, kulturowego i religijnego w kształtowaniu teoretycznego obrazu Kościoła i jego prakseologii¹³. Nowe zjawiska zachodzące w sferze ekonomii, polityki, kultury i religii zostały potraktowane jako czynniki generujące istotne dla ludzkości problemy, których rozwiązanie przekracza możliwości nawet najbardziej kreatywnych jednostek. W sytuacji ogólnościowych i ogólnoludzkich problemów cele tradycyjnej eklezjologii katolickiej muszą zostać rozszerzone o wymiar praktyczny. W przeciwnym bowiem razie refleksja teologiczna zostanie uznana wyłącznie za lokalną i w konsekwencji zbędną ideologię religijną. W celu przeciwdziałania marginalizacji eklezjologia winna podjąć trud promowania Kościoła zdolnego do dawania chrześcijańskiego świadectwa nadziei w obliczu czynników zagrażających wolności, godności i integralności rozwoju człowieka zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Realizacja tego zadania wymaga od eklezjologii głębokiego namysłu nad kontekstem życia i twórczości konkretnych osób ludzkich, grup społecznych, narodów i społeczeństw. W rezultacie istotną kwestię stanowi rzetelna próba wieloaspektowego opisanie i zrozumienia sytuacji egzystencjalno-kulturowej danego człowieka lub grupy ludzi jako punktu wyjścia w procesie tworzenia mostów porozumienia między ewangelicznym przesłaniem a współczesnym odbiorcą wyposażonym w aktualny horyzont rozumienia, często diametralnie odbiegający od mentalności autorów biblijnych. Dzięki takiemu podejściu misja Kościoła może być dziś ujmowana jako „profetyczny dialog”¹⁴. Eklezjologie kontekstualne, różnej proveniencji, dążyły do rozwijania teologicznej hermeneutyki rozumianej przede wszystkim jako wiarygodna interpretacja kontekstowo uwarunkowanej egzystencji ludzkiej w świetle szeroko rozumianego doświadczenia chrześcijańskiego.

¹² Zob. Bevans, *Essays in Contextual Theology*, 1–29.

¹³ Zob. Kaucha, *Wiarygodność Kościoła*; Stankiewicz, *Dokąd zmierza Zachód?*; Wąsek, „Teologia wobec kryzysu Kościoła”.

¹⁴ Bevans – Schroeder, *Prophetic Dialogue*, 56–63.

Rewaloryzacja różnych kontekstów ludzkiej egzystencji szła w parze z przekonaniem o ich relatywnej trwałości, która mimo swej naturalnej wewnętrznej tendencji do zmian, pozwalała analitykom uchwycić specyfikę owych kontekstów jako fenomenów aktualnych w dłuższym przedziale czasowym. Wiara w możliwość opisu i zrozumienia znaczenia danego kontekstu ustąpiła dziś miejsca postawie sceptycznej, która stanowi odpowiedź na akcelerację zmian kulturowych, społecznych, politycznych i religijnych. Gwałtowne przyspieszenie zachodzących zjawisk wprowadziło teoretyków w stan permanentnego nienadążania za coraz szybciej uciekającymi kontekstami. W efekcie fenomenu „ucieczki światów stabilnych” pojawiło się ryzyko stagnacji, a nawet regresu badań w zakresie eklezjologii kontekstualnej. W takiej sytuacji rodzi się frustracja związana z szybką dezaktualizacją opisywanych kontekstów jako punktów wyjścia w teologicznej refleksji nad dialogiczną relacją Kościoła i świata. Szansą na pokonanie niezdolności do pełniejszego zrozumienia sensu określonych kontekstów w procesie tworzenia „oddolnej” eklezjologii wydaje się kontrolowana (metodyczna) próba zastosowania podejścia minimalistycznego (fragmentarycznego). Oznacza ono programową wstępną rezygnację z ujęć holistycznych na rzecz dowartościowania myślenia w kategoriach pretekstowych. Nie chodzi przy tym o deprecjację ani tym bardziej definitywną eliminację wartościowych eklezjologicznych ujęć systemowych, lecz raczej o wypracowanie swoistych miniatur eklezjologicznych zdolnych do nawiązania pierwszego (bazowego) kontaktu myśli chrześcijańskiej ze współczesnym człowiekiem charakteryzującym się coraz większą podejrzliwością wobec wielkich narracji religijnych oraz ideologicznych.

W celu poprawnej realizacji wskazanej wyżej propozycji trzeba najpierw rozważyć sens terminu „pretekst”. Bywa on bowiem używany zasadniczo w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, wyraz ten oznacza zmyślony i błahy powód jakiegoś działania, ukrywający jego prawdziwe cele lub motyw. W takim ujęciu sformułowanie „pod pretekstem czegoś” wskazuje na podanie przez kogoś fałszywego uzasadnienia swego działania. Istnieje jednak drugie, bardziej dla nas istotne znaczenie wyrazu „pretekst”, które można rozumieć jako wywołana jakimś zdarzeniem okazja do wypowiedzenia się w ważnej kwestii¹⁵. Tylko drugie znaczenie może być twórczo zaaplikowane do eklezjologii. Powstały w efekcie swoisty „okazjonalizm eklezjologiczny” stoi na stanowisku, że bliżej nieokreślona spontaniczność życia przynosi falę nieprzewidywanych zdarzeń, które są w stanie wywołać głębszy rezonans teologiczny w postaci podjęcia „nomadycznej” wyprawy poznawczej w egzystencjalne obszary zapomniane, celowo przemilczane, niekiedy wstydlive lub brutalnie wyszydzane. W tym sensie rozmaite źródła pisane, biografie, legendy, wspomnienia, świadectwa, skargi, lamentacje, wyrazy protestu oraz wszelkie dramatyczne doświadczenia ludzkie mogą stać się pretekstem do eklezjologicznej wypowiedzi ukazującej Kościół – w duchu nauczania Jana Pawła II – jako gościnny dom (*domus universalis*)

¹⁵ Por. Burszta, *Preteksty*, 149–151.

i wspólnotę autentycznej jedności (*communio unitatis*) połączonej z afirmacją różnorodności (*unitas in diversitate*)¹⁶. Wbrew globalizacyjnej propagandzie, głoszącej „dogmat” o powszechnym szczęściu opartym na konsumpcji i neoliberalnym modelu życia, wspólnota Kościoła może zaświadczyć o bogactwie licznych kultur, o zróżnicowanej wrażliwości ludzkiej i pluralizmie stylów życia, pracy, modlitwy i poszukiwania Boga. Może potwierdzić wielość sposobów wyrażania najgłębszych tęsknot, w tym również tego, co najogólniej możemy – za Karolem Tarnowskim – nazwać „pragnieniem metafizycznym”, czyli pragnieniem nieobecnego lub nieosiągalnego jeszcze na świecie absolutnego Dobra sytuującego się ponad bytem, Dobra, które daje się w jakiejś mierze odczuć jedynie w samym jego pragnieniu¹⁷.

Mimo nowatorskiego wydzwiku i dialogicznego nastawienia do świata mikroeklezjologii pretekstowe budzą jednak pewne wątpliwości. Dotyczą one przede wszystkim możliwości wypracowania kryterium wyboru konkretnych pretekstów spośród niewyobrażalnej liczby narracji funkcjonujących w globalnej *logorei*. Dochodzi do tego problem odróżnienia pretekstów wyrażających autentyczne, głębokie i ważne doświadczenia ludzkiej egzystencji od pretekstów prowokacyjnych, cynicznych i obliczonych na doraźny zysk propagandowy w ramach rozmaitych wojen ideologicznych. O ile w procesie tworzenia pretekstowych antropologii kulturowych podkreśla się znaczenie fenomenologii, etnografii i literatury jako narzędzi wglądu w realną i zarazem trudno dostępną sferę ludzkiego doświadczenia¹⁸, o tyle pretekstowe miniatury eklezjologiczne, uznając wartość wspomnianych narzędzi, nie mogą zapomnieć o podstawowych i zobiektywizowanych źródłach teologicznego poznania, do których należą Pismo Święte i Tradycja Kościoła. Niemniej sformułowany przez Sobór Watykański II postulat rozpoznawania i badania „znaków czasu” (*signa temporum*) (KDK 44)¹⁹ wystarczająco uzasadnia potrzebę uwzględniania we współczesnej eklezjologii również pomocniczych, a nawet subiektywnych miejsc teologicznych, do których zaliczamy odpowiednio dialog ze współczesnymi naukami oraz doświadczenie poszczególnych osób i wspólnot religijnych, a także cały wewnętrzny świat osoby ludzkiej²⁰. Problem polega jednak na tym, że poważna refleksja nad współczesnym światem dokonana podczas obrad Vaticanum II, chociaż trafnie diagnozowała nowe zjawiska społeczne, religijne, ekonomiczne i polityczne, to jednak, przynajmniej *implicite*, zakładała dłuższą trwałość opisywanych kontekstów, uwzględniając ówczesne tempo zmian kulturowych zachodzących głównie w Europie i Ameryce. O ile soborowe diagnozy i sugestie sprzyjały z pewnością powstawaniu nowych eklezjologii kontekstualnych, o tyle potężne przyspieszenie rozmaitych procesów kulturowych i szybka zmienność/przemijalność kontekstów zdecydowanie utrudniają głębszą

16 Por. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, nr 43.

17 Por. Tarnowski, *Pragnienie metafizyczne*, 241–244.

18 Por. Burszta, *Preteksty*, 150–151.

19 Fiałkowski, „Inspiracje”, 30–31.

20 Por. Bartnik, *Kościół*, 327–329.

refleksję nad ich znaczeniem dla wykreowania poważnej odpowiedzi Kościoła na palące wyzwania określone w tradycji chrześcijańskiej „znakami czasu”. Być może odważna próba rozwinięcia eklezjologii pretekstowej stanie się sposobem nawiązania dialogu między kościelną wspólnotą wiary a światem ludzi żyjących w kulturze głęboko zsekularyzowanej. Zależać to będzie jednak w dużej mierze od zdolności Kościoła do zauważania nawet najbardziej kapilarnych form wiary oraz wsłuchiwania się w najcichsze metafizyczne pragnienia ludzi prowadzących konsumpcyjny styl życia. W związku z tym istotnym zadaniem staje się teraz poszukiwanie metody, którą można by efektywnie zastosować w projektowanej eklezjologii pretekstowej.

3. Od korelacji do abdukcji

W procesie przechodzenia od spekulatywnych eklezjologii abstrakcyjnych do konkretnych ujęć kontekstualnych ważną rolę odegrała zaproponowana przez Paula Tillicha metoda korelacji²¹. Otworzyła ona przed posoborową eklezjologią katolicką nowe perspektywy poznawcze. Tradycyjna „odgórna” droga teologicznego poznania (budowana na schemacie: od Objawienia do człowieka) została uzupełniona podejściem „oddolnym”, w którym istotną rolę zaczął odgrywać opis ludzkiej sytuacji egzystencjalnej sporządzony na podstawie spontanicznej obserwacji aktualizującej połączonej z wynikami badań z zakresu filozofii, socjologii, historii i antropologii kulturowej. Struktura metody korelacyjnej zakładała istnienie wzajemnych oddziaływań między dwoma biegunami: ludzką egzystencją i Bożym Objawieniem. Ponieważ Biblia nie zawiera w swej treści opisu współczesnego kontekstu egzystencjalnego, chrześcijańska teologia musi skorzystać z pozabiblijnych źródeł zdolnych do adekwatnego ujęcia i zrozumiałego wyrażenia aktualnych złożonych kontekstów społeczno-religijnych. Na metodę korelacji składają się trzy elementy strukturalne:

- analiza egzystencjalnej sytuacji człowieka,
- formułowanie istotnych pytań na podstawie dokonanej analizy,
- sformułowanie odpowiedzi na egzystencjalne pytania człowieka przy zastosowaniu symboli obecnych w chrześcijańskim orędziu.

Metoda korelacji przyjmuje założenie, że chrześcijańskie orędzie jest w stanie dostarczyć satysfakcjonujących odpowiedzi również współczesnemu człowiekowi. Umożliwia ona bowiem nawiązanie relacji zwrotnej między egzystencjalnymi pytaniami a zawartymi w Objawieniu odpowiedziami, przy czym odpowiedzi te mają w swej istocie transcendentne źródło, przychodzą do człowieka niejako spoza jego egzystencji. Oznacza to, że na pytania wygenerowane w warunkach wyalienowanej ludzkiej egzystencji nie da się znaleźć ostatecznych odpowiedzi w ramach samej egzystencji.

²¹ Tillich, *Teologia systematyczna*, 61–66.

Korelacja zachodząca między egzystencjalnymi pytaniami i chrześcijańskimi odpowiedziami jest rzeczywistością złożoną. W aspekcie treściowym odpowiedzi zależą od wydarzeń zbawczych, w aspekcie zaś formalnym odpowiadają strukturze pytań zbudowanych na kanwie egzystencjalnych doświadczeń. Z tej racji nie tylko eklezjologia, ale w zasadzie cała teologia musi zachować właściwą równowagę między sytuacją człowieka a orędziem chrześcijańskim. Sytuacja ludzka nie oznacza jakiegось psychicznego lub społecznego stanu, w który człowiek popada na skutek swoich działań, lecz stanowi całokształt ludzkiej twórczej autointerpretacji dokonującej się w określonym czasie²².

Metoda korelacji sprawdziła się w ramach eklezjologii kontekstualnych. Dowartościowała biegun ludzkiej sytuacji często związanej z tragicznymi doświadczeniami biedy, głodu, przemocy, wyzysku, nietolerancji, ksenofobii i dehumanizacji. Bolesne konteksty społeczno-ekonomiczne, zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej i innych krajach tzw. Trzeciego Świata²³, mogły zostać dokładnie opisane ze względu na ich względną stabilność i nieusuwalność podyktowaną konserwatywnym nastawieniem skorumpowanych rządów i klasy wyzyskiwaczy pragnących zachować korzystny dla siebie – chociaż obiektywnie głęboko niesprawiedliwy – *status quo*. Mimo popełnionych błędów i pojawienia się niezdrowych radykalizmów rozmaite eklezjologie kontekstualne, a zwłaszcza teologie wyzwolenia, poruszały jednak sumienia chrześcijan, uwrażliwiając ich na krzyk ubogich i udręczonych oraz apelując o solidarne zaangażowanie w dzieło przywrócenia elementarnej sprawiedliwości, respektowania godności osoby ludzkiej i praw człowieka²⁴.

Zmiany kulturowe zachodzące w ostatnim czasie w społeczeństwach zachodnich znacznie utrudniły skuteczne stosowanie metody korelacji. Główną przyczyną tego stanu rzeczy był fakt, że czas wymagany na rzetelną analizę kontekstu okazał się zbyt długi w stosunku do czasu trwania samego kontekstu. W związku z tym metoda korelacji staje się dziś niewystarczająca i domaga się uzupełnienia w postaci przyjęcia metody abdukcji. Tradycyjne opracowania z zakresu metodologii i epistemologii teologicznej najczęściej ograniczały się do prezentacji dwóch zasadniczych metod stosowanych w teologicznym poznaniu: metody scholastycznej opartej na stosowaniu dedukcji oraz metody pozytywnej wykorzystującej myślenie indukcyjne. W ramach tej ostatniej wyróżniano ponadto m.in. metodę personalistyczną, historyczną, spekulatywną czy poietyczną²⁵. Wszystkie one potwierdzały swoją skuteczność głównie w ramach eklezjologii odgórnych, systemowych, których punktem wyjścia zawsze była analiza danych Objawienia, aplikowana następnie do człowieka żyjącego w danym kontekście kulturowym i religijnym (inkulturacja Ewangelii).

²² Nadbrzeżny, *Koncepcja teologii Paula Tillicha*, 159–160.

²³ Na temat wieloznaczności i krytyki tego terminu zob. Solarz, *Trzeci Świat*.

²⁴ Zob. Gózdź, „Ku rehabilitacji teologii wyzwolenia”, 13–18; Gardocki, *Teologia wyzwolenia*, 195–221.

²⁵ Por. Bartnik, „Metodologia teologii”, 168–172.

Nie przynosiły natomiast oczekiwanych rezultatów w proponowanym przez Vaticanum II procesie aktualizacji współczesnej eklezjologii, prowadząc w niezamierzony sposób do pogłębiania się kryzysu w dziedzinie dialogu Kościoła ze światem, który chrześcijańskie orędzie postrzegał bardziej jako sformalizowaną ideologiczną nadbudowę niż żywe słowo zbawienia, nadziei i pocieszenia. W sytuacji impasu pojawiła się nadzieja na nową metodę pozwalającą zachować eklezjologii status chrześcijańskiej refleksji odpowiadającej na egzystencjalne pytania ostateczne, czyli dotyczącej tego, co człowieka obchodzi bezwarunkowo w kwestii jego zbawienia, wyzwolenia, utrzymania integralności ontycznej oraz pokonania wszelkich czynników alienacji skutkującej groźbą niebytu lub popadnięcia w destrukcyjny stan rozpacz²⁶.

Łatwo zauważyć, że dotychczasowa metodologia nie przywiązywała większej wagi do myślenia abdukcyjnego, poprzestając często tylko na wnioskowaniu indukcyjnym i dedukcyjnym. Znaczenie abdukcji zostało przypomniane dopiero przez Charlesa Sandersa Peirce'a, który rozumiał ją jako metodyczną i zarazem kreatywną procedurę wyprowadzania szerszych wniosków z danych empirycznych. Abdukcja jest wnioskowaniem hipotetycznym od skutków do przyczyny. Tworzy nowatorską hipotezę, z której drogą dedukcji wyprowadzone zostają wszelkie przewidywane konsekwencje. Zadaniem indukcji jest zaś sprawdzenie prawdziwości przyjętej hipotezy²⁷. Abdukcja polega więc na tym, że dla pewnego zbioru faktów poszukuje się najbardziej prawdopodobnych hipotez i wyjaśnień. W przeciwieństwie do dedukcji rozumowanie abdukcyjne pozwala w ramach reguły „jeżeli *a* to *b*” wyprowadzić sens nieznaną przesłankę *a* ze znanego już wniosku *b*. Jest to myślenie z gruntu racjonalne, ale jednocześnie zdecydowanie poszlakowe, prowadzące do osiągnięcia poznawczego rezultatu w zależności od wielu zmiennych czynników²⁸. Oczywiście próba zastosowania abdukcji do eklezjologii „nomadycznej” koniecznie wymaga adaptacji tej metody rozumowania. W tradycyjnej eklezjologii systemowej podmiot poznawczy pozostawał bardziej statycznym obserwatorem niż aktywnym uczestnikiem zmieniających się kontekstów kulturowych, badaczem szukającym dla siebie w procesie poznawczym trwałego, nieruchomego i niezmiennego punktu obserwacyjnego, zgodnie z łacińską sentencją *crux stat dum volvitur orbis*. Ten osiadły sposób myślenia nie wytrzymuje dziś krytyki. Ogromna mobilność współczesnych społeczeństw sprawia, że lansowany do niedawna ideał obiektywnego eklezjologa, programowo zdystansowanego wobec zmiennego egzystencjalnego pejzażu, ustępuje dziś miejsca wizji eklezjologa dynamicznego, świadomego swej „nomadycznej kondycji” i gotowego do cierpliwego towarzyszenia jednostkom ludzkim, niekiedy chaotycznie wędrującym coraz bardziej meandrycznymi szlakami swojej egzystencji, w doświadczeniu stałego zderzenia z agresywną ideologią konsumpcjonizmu. Przyjęta świadomie

²⁶ Więcej na temat zbawienia w kontekście egzystencjalnej rozpacz zob. Nadbrzeźny, „Anxiety and Salvation”.

²⁷ Por. Hartshorne – Weiss – Burks, *Collected Papers*, II, 619–644; VII, 202–206.

²⁸ Por. Burszta, *Preteksty*, 146.

metoda abdukcji skłania eklezjologa pretekstowego do odkrywania we wszelkich dostępnych mu artefaktach (pracach naukowych, filmach, poezji, pamiętnikach, dziennikach, biografiach itp.) autentycznych świadectw aktualnych dylematów wiary, moralności i pragmatyki ludzkiej egzystencji. Należy jednak pamiętać, że wszelkie podejście pretekstowe do żywiołu nieusuwalnej *logorei* dokonuje się na obszarze „ruchomych piasków” samonapędzających się ideologii (m.in. konsumpcjonizmu, neoliberalizmu, neomarksizmu, nacjonalizmu, pacyfizmu, turyzmu, ekologizmu, dyktatury relatywizmu)²⁹.

Abdukcyjne rozumowanie na obszarze eklezjologii pretekstowej wiąże się z postulowaną przez Peirce’a afirmacją poznawczego waloru intuicji (*guessing instinct*)³⁰ oraz akceptacją idei logiki przypadkowych odkryć³¹, które pojawiają się niekiedy jako skutek ubocznych poszukiwań zorientowanych na zupełnie inne kwestie teologiczne. Stąd też warunkami poprawnego i odpowiedzialnego zastosowania metody abdukcji są: generalnie pojęta ciekawość świata, przyjazne nastawienie do zróżnicowanych stylów życia i form wiary/niewiary współczesnych ludzi oraz gotowość do uznania nawet przypadkowych i zaskakujących odkryć w dziedzinie kultury za możliwe preteksty prowokujące do rozwinięcia teologicznego namysłu i sformułowania chrześcijańskiej odpowiedzi wyrażonej w zrozumiałym języku. Posługiwanie się metodą abdukcji w ramach różnych nurtów eklezjologii oddolnych wymaga ponadto zarówno odwagi do podjęcia ryzyka samego wyboru kulturowych pretekstów, jak i wiary w konceptualnie niewyraźną, lecz jednocześnie całkowicie realną pomoc Ducha Świętego w intuicyjnym rozpoznaniu ważności poszczególnych pretekstów oraz ich potencjału heurystycznego. Bez wrażliwego wsłuchiwanie się w zmysł wierzących (*sensus fidelium*) praca badawcza eklezjologa pozostałaby jedynie na poziomie czysto naturalnego poszukiwania atrakcyjnych poznawczo mikrokontekstów, skazana na pokusy bezkrytycznej pogoni za sensacją lub absolutyzacji zmiennej opinii publicznej³². Ostatecznie akceptacja metody abdukcji w eklezjologii pretekstowej – projektowanej w warunkach szybkiej zmiany obrazów świata i zjawiska globalnej *logorei* – oznacza świadomą zgodę na budowanie powściągliwych wypowiedzi eklezjologicznych o charakterze wprowadzającym, otwartych na dalsze precyzacje, unikających sformułowań skrajnie kategorycznych i niesprawiedliwie oceniających, respektujących przy tym zasadę wolności sumienia i prawo stopniowego dochodzenia do prawdy na drodze rzeczowego dialogu. W procesie tworzenia mikroeklezjologii pretekstowej autentyczny dialog stanowi konieczny warunek poznania obiektywnej prawdy o Bogu, człowieku i świecie, prawdy obiektywnej, to

²⁹ Więcej na temat dyktatury relatywizmu i przyczyn europejskiego kryzysu kultur zob. Nichols, *Mysł Benedykta XVI*, 414–447; Warzeszak, „Dyktatura relatywizmu”, 294–319; Ratzinger, *Europa Benedykta*, 41–75.

³⁰ Por. Urbański, *Rozumowania abdukcyjne*, 17.

³¹ Burszta, *Preteksty*, 148.

³² Nadbrzeżny, *Zmysł wiary*, 61–62. Zob. też Siwecki, „Sensus fidei”.

znaczy przekraczającej subiektywne opinie uczestników dialogu, lecz zarazem częściowej, stopniowo odsłaniającej się w historii i objawiającej swoją pełnię dopiero na końcu dziejów³³.

Dokonywany w eklezjologii pretekstowej namysł podmiotu poznawczego nad wycinkiem świata podlegającego stałemu procesowi fragmentaryzacji uzyskuje charakter osobistej refleksji preradającej się w życzliwą odpowiedź współczesnemu człowiekowi określanemu mianem kulturowego nomady. Życzliwe wychodzenie naprzeciw dzisiejszemu odbiorcy, pozostającemu w nieustannym ruchu egzystencjalnym, sprawia, że samo myślenie eklezjologiczne nabiera również cech nomadycznych. Porzucając bezpieczny status teoretycznej interpretacji, staje się krytyczną refleksją „w drodze” (*in via*), powstrzymującą ludzką egzystencję przed bluźnierczym stwarzaniem *quasi-absolutów*. Ma ona na celu przekazanie człowiekowi nie tyle „czegoś” z wiedzy o Kościele, ile raczej „czegoś” z doświadczenia Kościoła: możliwości odnalezienia prawdziwego życia ponad życiem pozornym, poczucia szczęścia bez szaleństwa konsumpcji, smaku wolności bez zdrady afirmowanych wartości. Przyjęcie rozumowania abdukcyjnego w tworzeniu eklezjologii pretekstowej, zdolnej do sformułowania krótkich aspektowych odpowiedzi na trudne pytania egzystencjalne, wiąże się ze świadomą decyzją kontrolowanego rozluźnienia rygorów metodologicznych charakterystycznych dla teoretycznej teologii systematycznej. Efektem tej nieco ryzykownej strategii byłoby powstanie teologicznego pisarstwa o naturze hybrydowej, dopuszczającego – mówiąc językiem Clifforda Geertza – zasadę „zmąconych gatunków”³⁴, pisarstwa, w którym obok ściśle naukowego artykułu mogłyby się pojawiać eseje eklezjologiczne, proza autobiograficzna, świadectwa wiary, chrześcijańskie aforyzmy, a nawet religijno-egzystencjalne felietony. Podjęcie takiego ryzyka, dotyczącego nowatorskiej struktury i treści eklezjologii pretekstowej, wymagałoby jednak wyraźnego określenia roli i znaczenia tego typu fragmentarycznych wypowiedzi w ramach nurtu tzw. teologii lokalnych (*local theologies*), które trzeba uznać za ujęcia programowo aspektowe, punktowo aktualizujące, niekompletne, otwarte na inkulturację, dające do myślenia i zarazem inspirujące do dalszych poszukiwań³⁵. Nie można jednak apriorycznie wykluczyć, że w dziele nowej ewangelizacji „krótkoterminowe” ze swej natury eklezjologie pretekstowe będą w stanie spełnić funkcję prowizorycznych mostów między kościelną wspólnotą/diasporą wiary a światem zsekularyzowanych społeczeństw. W ten sposób mogą stać się dla współczesnych kulturowych nomadów przedsionkami chrześcijańskiej wiary (*praeambula fidei*).

³³ Por. Rosenzweig, „Nowe myślenie”, 687. Zob. też Piecuch, „Myślenie dialogiczne”, 389–412.

³⁴ Geertz, „O gatunkach zmąconych”, 114–115.

³⁵ Por. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, 6–15.

4. Od obojętności do odpowiedzialności

Mikroeklezjologie objawiają swój pełniejszy sens tylko wtedy, gdy w procesie egzystencjalnej wizualizacji Kościoła – wspólnoty zatroskanej o wyzwolenie człowieka z więzów alienacji – potrafią połączyć antropologiczną wyobraźnię z bogactwem chrześcijańskich pojęć wypracowanych przez eklezjalną Tradycję. Antropologiczna wyobraźnia pomaga autorom eklezjologicznych miniatur pokonać naturalną statyczność charakterystyczną dla wszelkich rozbudowanych form wypowiedzi systemowych i uzyskać większą operatywność wymaganą w spotkaniu ze współczesnym człowiekiem, żyjącym – jak to określił papież Franciszek – w kulturze tymczasowości i pośpiechu³⁶. Wierność tradycyjnym pojęciom teologicznym nie może jednak oznaczać bezkrytycznego i mechanicznego powielania formuł teologicznych, które ze względu na radykalne zmiany kulturowe przynajmniej częściowo utraciły zdolność przekazu ewangelicznego sensu. Stąd też rodzi się potrzeba wypracowania takiego języka eklezjologicznego, który zachowa tożsamość istoty ewangelicznego orędzia w spotkaniu ze światem różnorodności. Ewidentne podziały religijne, społeczne, polityczne i kulturowe generują wśród ludzi powstawanie „różnych form wygnania”, które – jak słusznie zauważa Martin Buber – nie są dowolnymi wytworami wyobraźni, lecz realnymi miejscami doświadczenia prawdy w jej fragmentaryczności i zarazem obiektywności³⁷.

Sytuacja współczesnych religijnych i kulturowych wygnańców stanowi wezwanie do przekroczenia syndromu niemal globalnej obojętności, który może przyjąć bardzo różne formy: od uprzejmej pasywności aż po arogancję bezduszość. Skromne w swej formie, lecz merytorycznie wrażliwe eklezjologie pretekstowe mają szansę kierowania się zmysłem historii (*sensus historiae*), natchnioną przez Ducha Świętego zdolnością odkrywania właściwego *kairosu*, momentu dziejowego, w którym łaskawość Boga twórczo spotyka się z ukierunkowanym i zmotywowanym wysiłkiem ludzkim. Dzięki tej synergii subtelna przychylność Boga nie zostanie osamotniona w nurcie historii, a ludzka wola nie przekształci się w zdegenerowaną i pełną żądzy panowania „wolę mocy”.

W obliczu coraz bardziej powszechnego doświadczenia religijnej i kulturowej inności mikroeklezjologie mogą poszukiwać jakiegoś wspólnego mianownika ludzkich pragnień wyrażanych w rozmaitych stylach życia, artykułowanych w zróżnicowanych warunkach materialnych i duchowych, napędzanych przez liczne i niekiedy sprzeczne ze sobą ambicje. Wydaje się, że u podstaw obserwowanego pluralizmu kulturowo-religijnego leży jednak najbardziej fundamentalne ludzkie pragnienie bycia afirmowanym w swoim człowieczeństwie otwartym również na wymiar metafizyczny. Z tego powodu celem mikroeklezjologii nie będzie prezentacja pełnego

³⁶ Franciszek, *Amoris laetitia*, nr 39.

³⁷ Buber, *Fragmente über Offenbarung*, 82.

wykładu o misterium Kościoła, lecz raczej próba wykreowania nowego sposobu myślenia: wiarygodnego na zewnątrz i pozbawionego pokusy uprawiania prozelityzmu, natarczywej agitacji oraz taniego utopizmu. Jego specyfiką będzie ukazywanie Kościoła Chrystusowego jako otwartej i domowej wspólnoty, zdolnej wyjść naprzeciw ludziom poszukującym fundamentu i sensu swej egzystencji. Warunkiem realizacji tak sformułowanego celu eklezjologii pretekstowych jest gotowość ukazania Kościoła jako wspólnoty gościnnej, lecz niezniewalającej, świadomej swej tożsamości i zarazem kreującej przestrzeń świadomego wyboru, braterskiej i empatycznej, ale unikającej przy tym fałszywego irenizmu, wreszcie misyjnej i jednocześnie respektującej wolność sumienia.

Można odnieść wrażenie, że oczekiwania związane z mikroeklezjologiami są zbyt duże w stosunku do ich realnego performatywnego potencjału. Jednak skoro z założenia nie chcą one budować pełnych, statycznych i abstrakcyjnych teorii eklezjologicznych, to ich nastawienie na kształtowanie pozytywnej sprawczości odbiorców przekazu powinno zostać bardziej wyeksponowane. Jeśli rezygnują z tworzenia spójnej teorii Kościoła jako rzeczywistości teandrycznej, to cóż mogą zaproponować w zamian? Obserwowany we współczesnej humanistyce i kulturze „zwrot ku sprawczości” (*agency*) charakteryzuje się zarówno teoretycznym (dokonywanym na polu badań humanistycznych), jak i praktycznym (realizowanym w wymiarze egzystencjalnym) przechodzeniem od kontemplacji do czynu, od aprobaty świata do buntu wobec zastanej rzeczywistości, od postrzegania świata jako „księgi”, którą należy czytać, do rozumienia świata jako „happeningu”, w którym się uczestniczy³⁸. Zwrot ten, o wyraźnym wydźwięku antysystemowym, może stanowić pewną inspirację w tworzeniu eklezjologii pretekstowych, które programowo kładą nacisk na progres, konstituowanie mocnych podmiotów wiary, zdolnych do wyrwania się ze stanu stagnacji, pasywności, pustej kontemplatywności lub usypiającej rutyny. Biorąc pod uwagę to, że człowiek jest wciąż – jak podkreśla Julia Kristeva – „podmiotem-w-procesie”³⁹, mikroeklezjologie mogą wykorzystać każdą pretekstową sytuację do formułowania religijnych wypowiedzi typu perswazyjnego. Ukazują one wspólnotę Kościoła jako sakrament Ducha, który prowokuje ludzi do odważnej zmiany stylu życia; do egzystencjalnego przejścia z poziomu banalnego zainteresowania konsumpcją, sensacją i zabawą do stanu zadziwienia pięknem istnienia, możliwością niebytu, zdolnością tropienia śladów Boga na „pustyni” historii, wreszcie do odkrywania swoistej radości z doświadczenia proegzystencji Chrystusa, Ducha Świętego, kościelnej wspólnoty i każdego indywidualnego człowieka⁴⁰.

³⁸ Por. Domańska, „Zwrot performatywny”, 52–53.

³⁹ Kristeva, *Au commencement*, 20.

⁴⁰ Więcej na temat proegzystencjalnego wymiaru eklezjalnej wspólnoty zob. Napiórkowski, *Proegzystencja Kościoła*.

Zakończenie

Propozycja konstruowania mikroeklezjologii pretekstowych stanowi odważną próbę chrześcijańskiej odpowiedzi na współczesne negatywne „znaki czasu”, do których coraz częściej należą zjawiska krótkotrwałe (epizodyczne), lecz zarazem głęboko modyfikujące dotychczasowy tradycyjny styl życia (detradycjonalizacja). Chociaż w wymiarze chronologicznym szybko przemijają, to jednak w aspekcie społeczno-eklezjalnym wywołują skutki długofalowe. Przyczyniają się do stopniowej erozji więzi międzyludzkich, wzmożonej pogoni za światami wyobrażonymi oraz do postępującej amnezji w sferze aksjologiczno-religijnej. W dynamicznie zmieniających się kontekstach szeroko rozumiana mobilność (fizyczna, ideowa, kulturowa) jawi się jako pozorne remedium soteriologiczne na liczne egzystencjalne bóle i rozterki. Tymczasem związana z kulturową presją mobilności ucieczka od świata realnego nie oznacza bynajmniej ucieczki ku Bogu lub nawet ku bliżej nieokreślonej Transcendencji. Jej efektem staje się pogłębienie dramatu człowieka skazanego często na los tułacza, „kulturowego włóczęgi”, wykorzenionego z gruntu chrześcijańskiej Tradycji i pozbawionego poczucia zadowolenia w świecie paradoksalnie nazywanym „globalną wioską”.

Rekomendowane eklezjologie pretekstowe trzeba uznać za rzeczywistości wysoce ambiwalentne. Z jednej strony umożliwiają one przynajmniej częściową chrześcijańską odpowiedź na życiowe aspiracje współczesnego człowieka, stymulowanego przez Internet, diasporyczność i kosmopolityzm do hipermobilności⁴¹, pobudzanego do ciągłej zmiany swej egzystencjalnej sytuacji w nadziei na osiągnięcie większego poczucia pewności i życiowego spełnienia. Z drugiej zaś strony eklezjologie pretekstowe pozostają obciążone ogromnym ryzykiem rozminięcia się ze współczesnym człowiekiem. Bywa on już często niezdolny do usłyszenia „Dobrej Nowiny” we współczesnej, przesyconej nadmiarem artefaktów przestrzeni kulturowej, w której zdecydowana większość napisanych tekstów, wygłoszonych słów i wykreowanych dzieł, mimo swej głębi i piękna, nigdy nie trafi do właściwych odbiorców, dotkniętych obsesją ruchu i wzrostu wydajności pracy. Wspomniana ambiwalencja w żadnej mierze nie podważa sensu tworzenia mikroeklezjologii pretekstowych w dzisiejszej kulturze naznaczonej piętnem tymczasowości, ulotności i powierzchowności. Skuteczność ich oddziaływania zależeć będzie przede wszystkim od zdolności teologów do harmonijnego połączenia dialogu z Bogiem i dialogu ze współczesnym człowiekiem, zgodnie z życziwą przestrogą Martina Bubera: „Kto chce mówić z ludźmi, nie mówiąc z Bogiem, tego słowo nie spełnia się. Ale kto chce rozmawiać z Bogiem, nie rozmawiając z innym człowiekiem, tego słowo błądzi”⁴².

⁴¹ Burszta, *Preteksty*, 137.

⁴² Cyt. za Wehr, *Martin Buber*, 187.

Bibliografia

- Bartnik, C.S., *Kościół* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2009).
- Bartnik, C.S., *Metodologia teologiczna* (Lublin: [nakł. autora] 1998).
- Bartnik, C.S., „Metodologia teologii dogmatycznej”, *Studia Nauk Teologicznych* 2 (2007) 165–173. DOI: <https://doi.org/10.24425/119686>.
- Bevans, S.B., *Essays in Contextual Theology* (Leiden – Boston, MA: Brill 2018).
- Bevans, S.B. – Schroeder, R., *Prophetic Dialogue. Reflections on Christian Mission Today* (Maryknoll, NY: Orbis 2011).
- Bierdajew, M., *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej* (tł. H. Paprocki – W. Polanowski; Kęty: Wydawnictwo Antyk 2006).
- Buber, M., „Fragmente über Offenbarung”, *Für Margarete Susman. Auf Gespaltenen Pfad* (red. M. Schlösser; Daarmstadt: Erato-Presse 1964) 78–83.
- Burszta, W.J., *Preteksty* (Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra 2015).
- Hartshorne, C. – Weiss, P. – Burks, A.W. (red.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Cambridge: Harvard University Press 1931–1958) I–VIII.
- Domańska, E., „Zwrot performatywny we współczesnej humanistyce”, *Teksty Drugie* 5 (2007) 48–61.
- Fiałkowski, M., „Inspiracje Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym dla teologii znaków czasu”, *Roczniki Teologiczne* 63/6 (2016) 27–34. DOI: <https://doi.org/10.18290/rt.2016.63.6-3>.
- Franciszek, Posynodalna adhortacja *Amoris laetitia* (2016).
- Gardocki, D., *Teologia wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu* (Kraków: WAM 2019).
- Geertz, C., „O gatunkach zmaconych: nowe konfiguracje myśli społecznej”, *Teksty Drugie* 2 (1990) 113–130.
- Gózdź, K., „Ku rehabilitacji teologii wyzwolenia”, *Roczniki Teologiczne* 62/2 (2015) 5–20.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (2001).
- Kasper, W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo* (tł. G. Grzegorz; Kraków: WAM 2014).
- Kaucha, K., *Wiarygodność Kościoła w kontekście wyzwań współczesności europejskiej w świetle nauczania Jana Pawła II* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2008).
- Kempa, J., „Krytyczne funkcje teologii w perspektywie przyszłości”, *Studia Nauk Teologicznych* 16 (2021) 49–66.
- Kristeva, J., *Au commencement était l'Amour. Psychanalyse et foi* (Paris: Hachette 1985).
- Marecki, P., „Strategie subwersywne w polskiej literaturze XXI wieku”, *Teksty Drugie* 6 (2012) 313–324.
- Napiórkowski, A.A., *Proegzystencja Kościoła* (Kraków: WAM 2018).
- Nadbrzeżny, A., „Anxiety and Salvation. A Soteriological Miniature”, *Verbum Vitae* 40/2 (2022) 447–465. DOI: <https://doi.org/10.31743/vv.13150>.
- Nadbrzeżny, A., „Koncepcja teologii Paula Tillicha”, *Roczniki Teologii Ekumenicznej* 3 (2011) 151–162.

- Nadbrzeżny, A., *Sakrament wyzwolenia. Zbawcze posłannictwo Kościoła w posoborowej teologii holenderskiej* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2013).
- Nadbrzeżny, A., „Zmysł wiary jako zjawisko eklezjalne. Kontekst teologiczno-historyczny”, *Theological Research* 5 (2017) 55–70. DOI: <https://doi.org/10.15633/thr.3301>.
- Nichols, A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera* (tł. D. Chabrajka; Kraków: Salwator 2006).
- Piecuch, J., „Myślenie dialogiczne. W polu gry o prawdę etyczną”, *Studia Oecumenica* 19 (2019) 389–412. DOI: <https://doi.org/10.25167/so.1339>.
- Ratzinger, J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur* (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005).
- Ronduda, Ł., *Strategie subwersywne w sztukach medialnych* (Kraków: Rabid 2006).
- Rosenzweig, F., „Nowe myślenie. Kilka uwag *ex post* do *Gwiazdy zbawienia*”, F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia* (tł. T. Gadacz; Kraków: Znak 1998) 659–688.
- Schillebeeckx, E., *The Collected Works of Edward Schillebeeckx. III. God the Future of Man* (London: Bloomsbury Clark 2014).
- Schreiter, R.J., *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, NY: Orbis 1999).
- Siwecki, L., „*Sensus fidei* jako dar Ducha Świętego dla Kościoła”, *Studia Theologica Varsoviensia* 43/1 (2001) 79–98.
- Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (1965) (= DM).
- Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (1965) (= DFK).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964) (= KK).
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965) (= KDK).
- Solarz, M., *Trzeci Świat. Zarys biografii pojęcia* (Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2009).
- Stankiewicz, Z., *Dokąd zmierza Zachód? Prorocza wizja Bernharda Weltego* (tł. Z. Zwolska; Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 2022).
- Tarnowski, K., *Pragnienie metafizyczne* (Kraków: Znak 2017).
- Tillich, P., *Teologia systematyczna* (tł. J. Marzęcki; Kęty: Antyk 2004) I.
- Urbański, M., *Rozumowania abdukcyjne. Modele i procedury* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2009).
- Warzeszak, J., „«Dyktatura» relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 26/1 (2011) 291–322.
- Wąsek, D., „Teologia wobec kryzysu Kościoła – wybrane kierunki reinterpretacji”, *Roczniki Teologiczne* 68/9 (2021) 23–34. DOI: <https://doi.org/10.18290/rt.21689.2>.
- Wehr, G., *Martin Buber. Biografia* (tł. R. Reszke; Warszawa: Wydawnictwo KR 2007).