

ABP JÓZEF ŻYCIŃSKI – LUBLIN

## KOŚCIÓŁ WOBEC KULTUROWYCH WYZWAŃ POSTMODERNY

Początek trzeciego tysiąclecia niesie wiele głębokich przemian kulturowych, które stanowią dziedzinę nowych wyzwań dla pasterskiej misji Kościoła. Wśród istotnych przemian kulturowych tego okresu trzeba wymienić rewolucję informacyjną związaną z szerokimi zastosowaniami Internetu, upadek totalitarnego systemu w Europie wschodniej oraz związane z nim działania na rzecz integracji europejskiej, procesy globalizacyjne, zastosowania technologii prowadzące do nowych form zagrożenia godności osoby ludzkiej (klonowanie), dominację wpływów nihilistycznych w kulturze, wyrażaną w rozczarowaniu dziedzictwem Oświecenia. Wszystkie te zmiany rodzą w wielu środowiskach poczucie zagubienia i niepewności, wobec którego alternatywę stanowi wezwanie Jana Pawła II: „Nie lękajcie się!”.

W zmienionym kontekście kulturowym w jakościowo nowy sposób ujmuje się zarówno naszą relację do Boga, jak i miejsce człowieka w świecie stworzeń. W epoce Oświecenia człowiek stawiał siebie na miejscu Pana Boga; w postmodernizmie samo pojęcie miejsca zostaje rozmyte, próba jego określenia nie ma empirycznego sensu, gdy wszystkie ludzkie działania bywają traktowane jako równouprawnione. Stąd też człowiek kształtowany w mentalności postmoderny nie odrzuca wprost ani religii, ani nauki, ani filozofii. Usiłuje je natomiast pojmować w zupełnie nowy sposób, utrzymując, że idee oświeceniowego humanizmu stanowiły wielką iluzję, która spłonęła w krematoriach Oświęcimia lub została pogrzebana w łągach Kołomy. Za najbardziej skuteczną charakterystykę zachodzących zmian kulturowych zostaje uznany dyskurs postmodernistyczny zdominowany przez „realną nierzeczywistość”<sup>1</sup>.

O szybkim tempie sygnalizowanych przemian społecznych i kulturowych mogą świadczyć formułowane jeszcze w latach 80. prognozy dotyczące przyszłości komunizmu. Wypowiadając się w tej kwestii Sir Isaiah Berlin, ceniony filozof społeczny z Oxfordu, wyraził przekonanie, iż upadek komunizmu byłby naj-

---

<sup>1</sup> G. Ward, *Introduction: „Where we stand”*, w: *Postmodern Theology*, Blackwell Oxford 2005, s. XIV n.

piękniejszym wydarzeniem jego życia; nastąpi on jednak nie wcześniej niż za 100 lat<sup>2</sup>. Podobne prognozy świadczą, jak dalece transformacje ostatnich lat wyszły poza granice oczekiwań i wyobraźni kompetentnych ekspertów. Ich następstwa kulturowe i duchowe są również odległe od funkcjonujących wcześniej schematów i prognoz. Człowiek ukształtowany w mentalności głębokich przemian kulturowych postmoderny nie odrzuca wprost ani religii, ani nauki, ani filozofii. Znacznie częściej reaguje na nie obojętnością, która w skali długofalowej niesie rozpacz.

Podczas, gdy poprzednie pokolenia nawiązywały do deklaracji Nietzschego mówiąc, iż Bóg umarł w naszej kulturze, obecnie coraz częściej mówi się o śmierci człowieka i o tym, że idee oświeceniowego humanizmu stanowiły wielką iluzję, która spłonęła w krematoriach Oświęcimia lub została pogrzebana w łagrach Kołomy. *Homo postmodernus* jawi się w tej perspektywie jako istota tragiczna, skazana na unikanie wielkich pytań i powierzchowną wędrówkę przez świat życiowej pustki. Bez troski happening ma łączyć tych, których wcześniej jednoczyła wspólna refleksja. *Spiel macht frei*. Na miejscu *animal rationale* pojawia się bez troski *homo ludens*. Uwikłany w wyzwania, których nie znały wcześniejsze pokolenia, okazuje się on istotą tragiczną przypominającą Camusowskiego bohatera z mitu o Syzyfie.

Współczesne zmęczenie kulturowe bywa porównywane do nastrojów późnej starożytności, w której alternatywę wobec chrześcijaństwa oferował stoicyzm<sup>3</sup>. Współcześnie alternatywę tę mają stanowić różnorodne wersje nihilizmu. Jako chrześcijańska odpowiedź na ich propozycje pojawia się ewangeliczne przesłanie nadziei i błogosławieństw ukazujące godność osoby ludzkiej odkupionej przez Chrystusa jako centralną wartość w kulturze głębokich przemian. W świecie zdominowanej przez konsumpcję i dążenie do sukcesu nieuniknionym składnikiem świata ludzkiej osoby pozostaje poszukiwanie sensu czy przeżywanie samotności i cierpienia. Zagadnienia te nie otrzymują jednak należytej uwagi poznawczej. Nasza cywilizacja programowo unika trudnych tematów dotyczących cierpienia i wierności, kieruje się natomiast główną uwagę w stronę sukcesu, osiągnięć, przyjemności.

Postawiłem kiedyś Krzysztofowi Zanussiemu pytanie, czy potrafiłby wskazać współczesny film, w którym w sposób sensowny i krytyczny podjęto by kwestię cierpienia. Znany reżyser zastanawiał się długo i ostatecznie wymienił tytuł jakiegoś filmu irańskiego, który jest zupełnie nieznan w krajach zachodnich. Kultura zachodnia unika tej tematyki; tym większej więc wagi nabiera świadectwo cierpienia ukazywane w ostatnim etapie życia Jana Pawła II. Na cierpienie to należy patrzeć oczyma wiary, nie zaś spojrzeniem estetów. Z punktu widzenia estetyki cały dramat Golgoty wyglądałby zniechęcająco. Dla medialnych bohaterów postmoderny idealnym bohaterem byłby Jezus rozdający autografy na Drodze Krzyżowej. W przeciwstawieniu do podobnych wzorców, cierpienie papieskie wyzwalało, równocześnie zaś tworzyło głęboką więź wiary z tymi, którzy na co dzień

<sup>2</sup> B. Sygulska, *Nil desperandum*, w: *Oblicza liberalizmu*, Kraków 2003, s. 17.

<sup>3</sup> Por. Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003, s. 12.

borykają się z ciężarem życiowego krzyża; ukazywało solidarność krzyża, który jednoczy nas wszystkich w doświadczeniu bólu ukierunkowanym w stronę poranka wielkanocnego.

### Humanizm po śmierci podmiotu

Za cechę charakterystyczną kultury opatrywanej mianem postmoderny lub późnej nowoczesności uważa się śmierć europejskiego humanizmu, którego intelektualne korzenie sięgają starożytnej afirmacji człowieka jako istoty racjonalnej i wolnej. Zdominowanym przez rozczarowanie i pesymizm deklaracjom o śmierci humanizmu towarzyszą opinie, iż oświecenie wyczerpało już swój program kulturotwórczy, że zawiodła wiara w rozum i postęp, niosąc jako nieuniknione następstwa śmierć człowieka, zanik podmiotu, całkowitą dekonstrukcję sensu. W następstwie tego podstawowe dla ludzkiej kultury kategorie metafizyczne takie jak dobro, moralność, prawda czy sens „nie są już dłużej potrzebne współczesnym Europejczykom” zaś samo pojęcie podmiotu ludzkiego zostało zdemaskowane jako fikcja<sup>4</sup>.

W kulturowym ujęciu postmoderny otrzymujemy propozycje antropologii istotnie różne od klasycznej wizji człowieka. Rozwijając botaniczną metaforę kłącza (*rhisoma*), by ukazać istotę ludzkiej egzystencji, Felix Guatarri ukazuje byt ludzki jako płataninę doznań. Pod względem sympatii intelektualnych kultura kłącza pozostaje w opozycji do kultury biblijnego drzewa poznania, świadcząc o skomplikowanej naturze ludzkiego bytu, w którym nie można już wprowadzić prostych dystynkcji między dobrem a złem. Przestrzeń ludzkiego rozwoju, podobnie jak sam człowiek, ma również strukturę kłącza – jest skomplikowana, pozbawiona linearnej struktury, złożona jak los istot skazanych na wieczne niedopełnienie. Kłęcz nie ma wyraźnie ani korzenia, ani pnia; jego wyrafinowana struktura stanowi zaprzeczenie tego, co zwykliśmy nazywać strukturą, bo jej wszystkie części wzajemnie zapętlają się bez udziału ośrodka centralnego.

Metaforyka kłącza stanowi wyraz stylu późnej moderny, w którym widoczne jest wyraźne odejście od optymistycznych treści oświecenia. W oświeceniowej tradycji akcentowano rolę postępu, godności człowieka, wiary w rozum. W antropologii postmoderny akcentuje się rozczarowanie, rozpacz, bezsens i aksjologiczną pustkę. Między duchową pustką a poczuciem sensu rozciąga się świat, w którym może również dominować zagubienie, nijakość, rozczarowanie czy pesymizm. Samo życie jawi się wtedy jako tragiczna kompozycja, w której uderza ból i rozpacz. Szczególnie wymowny przykład tej postawy ukazuje w swych pismach Emil M. Cioran. W jego codziennych zapiskach znajdujemy porażające wyznania: „Jestem filozofem wyjąłym. Moje myśli, jeśli są to myśli, szczekają; niczego nie wyjaśniają, tylko wybuchają”. „Gdybym miał odwagę codziennie wyć przez kwadrans, byłbym doskonale zrównoważony”. „Od 25 lat mieszkam w hotelach. Ma to swoją zaletę; nie jest się nigdzie na stałe. Na niczym człowiekowi nie zale-

<sup>4</sup> A. Zawadzki, *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, w: G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006, s. XIII.

ży, prowadzi życie przechodnia”. „Lekarz, do którego poszedłem wczoraj, ... spytał czy mam samobójcze myśli. Przez całe życie nie miałem żadnych innych - brzmiała moja odpowiedź”<sup>5</sup>.

Antropologia rozpaczy stanowi istotny problem kulturowy współczesności. Alternatywę wobec niej ukazują chrześcijańska metafizyka nadziei. Między nadzieją a rozpaczą rozciąga się jednak rozległa dziedzina poszukiwań, które niosą historyczne wyzwania dla generacji usiłującej określić kulturowy status gatunku *Homo sapiens* na progu trzeciego tysiąclecia.

### Antropologia posthumanizmu

W ukazywanej perspektywie pojawiają się relatywnie często deklaracje podkreślające, iż istoty ludzkie pojawiły się na późnych etapach ewolucji wszechświata i znikną bardzo szybko. Następstwem kulturowego postmodernizmu ma być posthumanizm lub transhumanizm. Określenie *transhumanizm* pochodzi od *transitional humans* – przejściowe istoty ludzkie, natomiast *posthumanizm* to etap kulturowy znamieny dla rozwiniętych istot ludzkich, które tak udoskonałą swój byt i rozwiną możliwości, że nie będzie ich już dłużej można traktować jako ludzi<sup>6</sup>.

Podobne prognozy mogą wydawać się prawdopodobne po uwzględnieniu przesłanek dotyczących ewolucji kosmosu. Z najnowszych opracowań przyrodniczych wynika, iż wszechświat ze znanymi obecnie prawami fizyki rozwija się niespełna 14 mld lat. *Homo sapiens sapiens* istnieje natomiast dopiero około 100.000 lat. Znaczy to, iż egzystencja człowieka stanowi niespełna 0,0008% wieku obecnej formy wszechświata. Przez ponad 99,99% swej historii wszechświat rozwijał się więc bez ludzkiego obserwatora. Z opracowań ekologów wynika, że każdego roku definitywnie ginie ok. 10 tys. gatunków zwierzęcych<sup>7</sup>. Rodzi to zrozumiałe obawy, iż dewastacja ludzkiej kultury przy globalnym wejściu w erę technozoiczną może mieć dla gatunku *Homo sapiens* następstwa podobne do tych, których dinozaury doświadczyły 235 mln lat wcześniej przed totalnym wyginieciem.

Prognoz dotyczących kresu gatunku *homo sapiens* nie wolno jednak traktować w sposób fatalistyczny. Skądinąd wiadomo, że do powstania białkowych form życia opartych na węglu konieczny był wszechświat rozległy i stary. Nie można było oczekiwać, że życie ludzkie pojawi się, gdy nie było jeszcze planet ani galaktyk, lecz całą przestrzeń kosmiczną wypełniało promieniowanie. Podobnie przyszłość naszego gatunku nie zależy od kasandrycznych prognoz, lecz od działań wyrażających naszą odpowiedzialność za kulturę. Naszej trosce zostało powierzone kosmiczne środowisko naturalne człowieka oraz zbiór podstawowych

<sup>5</sup> E. M. Cioran, *Z nie wydanych zeszytów*, „Zeszyty Literackie”, 63 (1998) nr 3, s. 56-61.

<sup>6</sup> Zob. C. Christopher Hook, *Nanotechnology, Cybernetics, Transhumanism and Remaking of Humankind*, w: *Human Dignity in the Biotech Century*, eds. Ch. W. Colson, Nigel M. de S. Cameron, Downers Grove 2004, s. 86.

<sup>7</sup> Por. B. Swimme, T. Berry, *The Universe Story*, San Francisco 1992, s. 247.

wartości humanistycznych, które decydują o specyfice gatunku ludzkiego. Zamiast łatwej filozofii rozpaczy i pustki należy poszukiwać aksjologicznej wspólnoty, która pozwoli rozwijać świat nadziei, solidarności i sensu.

Obok obaw biologicznych związanych z rozwojem technologii czy postępowaniem globalizacji, narzucają się jednak wielorakie lęki kulturowe. Dominuje wśród nich uzasadniony lęk przed uniformizacją kultury, gdy w globalnym świecie znikną dotychczasowe tradycje zaś dominujące ośrodki, w których komercyjnie wytwarza się nowe wzorce kultury masowej, będą narzucać wszystkim swój styl myślenia, hierarchię wartości, przekonania, upodobania a nawet marzenia, niszcząc w ten sposób nie tylko tożsamość jednostek, lecz również całych narodów i grup społecznych<sup>8</sup>. Podstawowej wagi nabiera wtedy poszukiwanie środków, które mogą przynieść zarówno wewnętrzną integrację człowieka, jak i tę jedność rodziny ludzkiej, która nie prowadzi do uniformizacji kulturowej.

Alternatywę w stosunku do tez zdominowanych przez pesymizm i rozczarowanie wyznaczają papieskie słowa wypowiedziane 2 VI 1980 r. w UNESCO: „Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym jej właściwym przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem”<sup>9</sup>. Twórcom kultury zagrożonej przez bezsens, brzydotę i pustkę Jan Paweł II wielokrotnie przypominał słowa II Soboru Watykańskiego o tym, że świat, w którym żyjemy, potrzebuje piękna, aby nie pogrążyć się w rozpaczy. W liście do artystów, skierowanym w niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego 1999 r., przypominał, iż powołaniem artysty jest kształtowanie wrażliwości na piękno w społeczności, która potrzebuje obecnie artystów, podobnie jak potrzebuje naukowców i techników, świadków wiary, nauczycieli i matek. Niepowtarzalna duchowość posługi artystów decyduje o bogactwie naszej kultury, w której jako świadectwa piękna ocalały arcydzieła wielkich mistrzów od Händla do Bacha, od Mozarta do Schuberta, od Beethovena do Berlioz.

Podstawową rolę harmonii i piękna przypominał Jan Paweł II w *Liście do artystów*. Powołując się na Norwida, przypominał tam, że to właśnie zachwyty może stać się źródłem entuzjazmu do pracy. Entuzjazm ten wnosi nową nadzieję, gdyż dzięki niemu możemy zmartwychwstawać, mimo wcześniejszych przegranych. W tym właśnie sensie można mówić, że „piękno zbawi świat”. Przesłanie to dominowało w papieskim przesłaniu do młodzieży poszukującej ideałów, które pozwolą zachować wiarę w sens. Światowe Dni Młodych dostarczyły kolejnych prawykonania papieskiej symfonii serc, która stanowiła wspólnotową odpowiedź na propozycję „pustego” świata, pozbawionego sensu i piękna. W globalnej wiosce, w której tak bardzo dokucza nam zmęczenie, bezdusność i anonimowość, dzięki papieskiemu wykonaniu tej symfonii młodych czuliśmy powiew nowej nadziei.

<sup>8</sup> Por. J. Villagrasa, *Globalizacja i kultura*, „Communio”, 21 (2001) nr 4, s. 104-116.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 VI 1980*, „Znak”, Kraków 1997, s. 271.

## Pragmatyzm zamiast nihilizmu?

Odrzucający chrześcijańską wizję życia sympatycy postmoderny twierdzą, że dawne złudzenie przeminęły bezpowrotnie i „człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności”<sup>10</sup>. Inspirowana podobnymi założeniami wizja kultury, jeśli chce uniknąć nihilizmu, może zaoferować jedynie pragmatyzm. W pierwszym podejściu jako następstwo jako następstwo kulturowe pojawia się znamienne dla przełomu tysiącleci jedno „z największych zagrożeń – pokusa rozpacz”<sup>11</sup>. W podejściu drugim podejmuje się próby zastąpienia wartości duchowych i religijnych przez regulacje pragmatyczne, w których ważną rolę odgrywa technika, naród czy siła fizyczna. Konsekwentnie, transcendentny wymiar ludzkiego życia usiłuje się sprowadzić do poziomu pragmatycznych rozstrzygnięć określanych przez społeczny konsens. Głębokie dylematy etyczne, których cywilizacja europejska doświadcza w obliczu zastosowań nowych technologii czy przyjmowanych manipulacji genetycznych, skłaniają wielu autorów do mocnych prognoz o nadejściu epoki „kanibalizmu z wysoką technologią”<sup>12</sup>.

W perspektywie tej pojawia się zasadnicza wątpliwość co do samego pojęcia godności ludzkiej. Sam fakt uznania elementarnej ludzkiej godności bywa traktowany jako wynik konwenansów, nawyków i kompromisów. Tak twierdzi Richard Rorty, gdy udziela szokującej odpowiedzi na pytanie, do kogo można odnosić pojęcie godności człowieka. Utrzymuje on: „A według mnie odnalezione dziecko błąkające się po lesie, ocalałe z rzezi narodu, którego świątynię zrównano z ziemią, a książki spalono, nie ma udziału w ludzkiej godności. ... Z czego nie wynika, że wolno je traktować jak zwierzę. Albowiem do tradycji *naszej* wspólnoty należy, aby obcą ludzką istotę odartą z wszelkiej godności podjąć i ponownie przyznać w godność. Ten judeo-chrześcijański pierwiastek w naszej tradycji z wdzięcznością przywołują tacy jak ja nachalni ateści. Dla naszego stosunku do tego dziecka, kwestia istnienia praw ludzkich (...) ma równie wielkie lub równie małe znaczenie, co kwestia istnienia Boga. Myślę, że obie kwestie są mało ważne”<sup>13</sup>.

Merytoryczna bezpodstawność czysto pragmatycznych regulacji ujawnia się w skrajnych sytuacjach, np. w działaniach kanibala z Rottenburga, Armina Meiwesa, który swą ofiarę zabił i skonsumował po wcześniejszym sprecyzowaniu obustronnego konsensu co do podejmowanych działań. Sytuacje takie, podobnie jak kwestie etyczne podniesione po wojnie podczas procesu w Norymberdze, ukazują niewystarczalność pragmatyzmu ignorującego transcendencję. Uwzględnienie transcendentnego wymiaru ludzkich działań etycznych, nie pozwala – jak zwrócił na to uwagę Leszek Kołakowski w swej polemice z Richardem Rortym – sprowadzać zasad moralnych do poziomu konwenansów kulturowych czy trak-

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 91.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Ch. W. Colson, *Introduction, w: Human Dignity in the Biotech Century*, s. 16.

<sup>13</sup> R. Rorty, *Postmodernistyczny mieszczański liberalizm, w: Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999, s. 300.

tować je jako popularne zasady *savoir vivre*'u<sup>14</sup>. Konieczne jest odwołanie do aksjologicznych i etycznych aspektów rzeczywistości, których nie sposób zredukować do pragmatycznych konwenansów.

Na fundamencie czysto pragmatycznych ustaleń nie można jednak zbudować trwałego systemu demokracji. Rozwijając nauczanie Jana Pawła II mówił o tym Owen Chadwick w wykładzie przedstawionym w Castel Gandolfo, argumentując: Demokracja nie może istnieć w państwie, w którym nie respektuje się zasad moralnych. Ignorowanie tych zasad przekształcałoby takie państwo z konieczności w państwo policyjne, w którym główną rolę odgrywałyby propaganda i system represji<sup>15</sup>. Próba zredukowania aksjologii do podzbioru wartości pragmatycznych mogłaby przynieść co najwyżej nową wersję tych systemów totalitarnych, które usiłowały już w naszym stuleciu poszukiwać utopii ideologicznej za cenę eksperymentów na społeczeństwie. Równie krytycznie ocenia postmodernistyczny pragmatyzm Helena Eilstein porównując propozycje intelektualne Rorty'ego i Baumana do pragmatyki działania anegdotycznego Żyda z prowincjonalnego miasteczka w Rosji. Wszystkie uzyskiwane informacje wieńczył on „pragmatycznym” pytaniem: „A dla Jewrejew eto budiet choroszo ili plocho?”<sup>16</sup>.

### Polski kształt nadziei

W obliczu pesymistycznych prognoz kulturowych niezbędne jest uwzględnienie statusu podobnych prognoz, które zostały definitywnie sfalsyfikowane przez rozwój kultury w końcu XX wieku. Jan Nowak-Jeziorański wspomina, jak w latach pięćdziesiątych wielu zachodnich ekspertów oceniało sceptycznie możliwość ocalenia polskiej tradycji narodowej w systemie narzuconej ideologii. Słyszał wtedy od nich: „Sądząc z przykładu Ukrainy, za dwadzieścia pięć lat Polska pozostanie już tylko nazwą i miejscem na mapie. Młode pokolenie, ukształtowane przez propagandę i szkołę komunistyczną, będzie mówiło po polsku, a myślało po sowiecku”<sup>17</sup>. Z perspektywy czasu można jednoznacznie stwierdzić, iż prognozy te okazały się rażąco niesłuszne zarówno wobec Polski, jak i Ukrainy.

Wśród wyzwań, które należy podjąć obecnie w pejzażu globalnego świata, trzeba uwzględnić zarówno bezrefleksyjną konsumpcję, jak i prawo zysku prowadzące do nowych błędów antropologicznych. Ich wyraz znajdujemy choćby u André Glucksmanna, gdy formułuje on kulturowe przykazanie postmoderny, mówiąc: „Nic, co nieludzkie, nie jest mi obce”. Przerabialiśmy już nieludzkie systemy zniewolenia w naszej części świata. Ich symbolem pozostaje Auschwitz i Kolumbia. Dlatego też w obliczu nowych form retoryki sławiącej kolejną rewolucję w kulturze i nową etykę dla wyzwolonych z etyki powracamy do fundamentów

<sup>14</sup> L. Kolakowski, *Uwaga o stanowisku Rorty'ego*, w: Habermas, Rorty, Kolakowski, *Stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996; Rorty, s. 81.

<sup>15</sup> O. Chadwick, *Demokracja a religia*, w: *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, Kraków 1994, s. 136.

<sup>16</sup> H. Eilstein, *Solidarność i frazesy*, „Kultura Współczesna”, 15 (1998) nr 9, s. 12.

<sup>17</sup> Cyt. za W. Karpiński, *Herb wygnania*, Warszawa 1998, s. 252 n.

chrześcijańskiej antropologii ukazującej konkretny empiryczny sens tych wartości, którymi są: humanizm i godność, solidarność i wolność istot odkupionych przez Chrystusa.

Wymaga to również chrześcijańskiej obecności na nowych Areopagach, aby ukazać najgłębszy sens Zmartwychwstania znudzonym sceptykom z okresu późnej postmoderny. Być może dla pokolenia, które podważa klasyczny model *animal rationale*, bliższy okaże się Bóg szokujących paradoksów objawiający swoją obecność w kenozie Golgoty. Jego ślady trzeba odkrywać i ukazywać we współczesnej kulturze, podobnie jak Apostoł Paweł wskazywał na „nieznanego Boga”, którego ołtarz – niczym pomnik nieznanego żołnierza – zdołał Ateny w tamtych czasach. Ów nieznany Bóg okazał się ostatecznie Bogiem zmartwychwstałego Chrystusa, którego obecność w niepowtarzalny sposób kształtowała przez stulecia kulturę Europy. Dla naszego pokolenia, które doświadcza kulturowej kenozy Boga, jest On zarazem Bogiem głębokich paradoksów. To On przemienia słabość w moc, głupstwo w mądrość, śmierć w życie<sup>18</sup>. To On w swej logice Bożych paradoksów czyni realną możliwość, iż pluralistyczna Europa może okazać się Europą ewangelicznych wartości.

Nie ma powodów, by kategorycznie twierdzić, iż sekularyzacja i konsumpcja ukazują kulturową alternatywę bardziej fascynującą niż paradoksy błogosławieństw z Kazania na górze. Czy 30 lat temu ktokolwiek miałby odwagę odpowiedzieć pozytywnie na pytanie: Czy za żelazną kurtyną będą mogły istnieć kraje wolne od ideologicznej indoktrynacji? Odważne świadectwo pokolenia „Solidarności” przyniosło szokującą odpowiedź znaczoną paradoksami. W rozwoju społecznym nie istnieje nieuchronna konieczność. Już Karl R. Popper w swej krytyce historyzmu ukazał istotną rolę wartości, które czynią możliwym formułowanie jednoznacznych predykcji co do rozwoju społecznego. Istnieją więc podstawy, by sądzić, że współczesny nihilizm deklarujący śmierć człowieka uznany zostanie znowu za kolejną formę ideologicznej indoktrynacji, znacznie bardziej sugestywną niż marksistowska koncepcja przewodniej klasy. Kulturową alternatywę wobec tej postawy stanowi wyznacza chrześcijańska logika wiary wyrażona w paradoksach *Kazania na górze*.

<sup>18</sup> T. Halik, *Nieznaną Bóg Europy*, „Znak”, 602-603 (2005), s. 79.