

Ks. WINCENY MYSZOR

Uniwersytet Śląski w Katowicach

TEOLOGIA AKADEMICKA: JEJ GRANICE I OGRANICZENIA¹

W opisowej definicji teologii, jako nauki akademickiej (a więc w znaczeniu nauczania i badań naukowych), znajdujemy dwa elementy: wiarę (*fides*) i naukę (*ratio*). Oba te pojęcia znane są z tytułu encykliki Jana Pawła II. Słownikowe określenie: „Teologia w swojej istocie jest to świadomie podjęty przez osobę wierzącą wysiłek słuchania autentycznego, historycznie danego słowa objawienia Bożego i wysiłek poznania tego słowa za pomocą metod naukowych i refleksyjnego rozwijania osiągniętych w ten sposób rezultatów”². Teologia wprost nie jest nauką o Bogu, jak się czasem mówi popularnie. Przyjmuje jednak, jako punkt wyjścia, jako założenie przednaukowe, że istnieje Bóg (osobowy) i że przemówił do człowieka (Objawienie Boże). Inna definicja teologii mówi o naukowym (czyli metodycznym i systematycznym) wyjaśnianiu rzeczywistości dostępnej przez wiarę³. Obydwie definicje opisowe stosujemy tu do teologii chrześcijańskiej, a w dalszym ciągu teologii katolickiej. (Jest oczywiście możliwa także teologia monoteistycznej religii, to jest judaizmu i islamu, w których istnieje pojęcie „Objawienia Bożego”, a w pewnym zakresie także innych religii – wtedy pytamy wprost o racjonalność danej religii).

W tak ujętej definicji pojawiają się dwa zagadnienia, które ewentualnie można uznać za granice teologii. Pierwszą zdaje się granicą jest religijna wiara uczonego, który tylko wtedy może być nazwany teologiem, jeśli wierzy, a co wydaje się sprzeczne z „naukowym” podejściem do religii. Wyrażenie „naukowe podejście” podaję w cudzysłowie, jako myśl obcą, ew. „naukowe” jako zacytowane z nauk eksperymentalnych, które przymiot naukowości dają tylko dyscyplinom przyrodniczym. Druga trudność i ewentualna granica uprawiania teologii wiąże się z naukowym, czyli metodycznym i systematycznym wyjaśnianiem. Ktoś może wyjść z przekonania, że wiary nie da się wyjaśnić albo wiary wyjaśniać nie należy, jeśli się chce ją zachować. Tym razem „wiarę” cytuję w cudzysłowie z poglądu tych ludzi, którzy sądzą, że wiara zawiera zawsze coś irracjonalnego. Wydaje się im, że wiara i naukowe ujęcie pozostają w sprzeczności i stwarzają dla siebie nawzajem granice⁴. Dla teologii akademickiej wyjaśnienie tej przeszkody w uprawianiu nauki

¹ Wykład wygłoszony w ramach cyklu: *Problem granic w filozofii i nauce*, na Wydziale Nauk Społecznych UŚ, w dniu 4 listopada 2009 roku.

² H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara - objawienie - dogmat*, Warszawa 2005, s. 375.

³ „Theologie im christlichen Verständnis ist die wissenschaftlich, d.h. methodische und systematische Eröffnung und Entfaltung der im Glauben erschlossenen Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung mit dem Ziel, diese dem menschlichen Denken nach Möglichkeit verständlich erscheinen zu lassen”. W. Beinert, *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1987, s. 494.

⁴ Por. uwagi: B. Skarga w dyskusji panelowej o teologii na uniwersytecie, w: *Kościół a uniwersytet. Materiały z sympozjum 23 listopada 2002 r.*, Katowice 2002, s. 34 in.

ma znaczenie podstawowe. Musimy więc najpierw uchwycić i opisać te dwie granice teologii, ewentualne zagrożenia, gdyby jej naukowość miała usunąć wiarę lub wiara znieść naukowe ujęcie w teologii. Ograniczenia teologii jako zagrożenia dla jej uprawiania jako nauki wiary rozumiem także jako wychodzenie poza jej zakres, aż po utratę jej tożsamości.

Spróbujmy najpierw uchwycić granicę dla uprawiania teologii jako nauki, którą ewentualnie może stwarzać wiara. Według wypowiedzi prof. Barbary Skargi, we wspomnianej dyskusji panelowej na Uniwersytecie Śląskim, myślenie zakłada wątpliwość, wątpliwość wyklucza wiarę, wobec tego myślenie wyklucza wiarę. Wiara, jak to definiuje *Nowy leksykon teologiczny*, „oznacza w sensie ogólnym dobrowolne przyjęcie wypowiedzi jakiejś osoby ze względu na zaufanie do niej (fides qua creditur)”. W przypadku wiary zawsze chodzi o dialogowe wydarzenie relacyjne między osobami, którego powodzenie albo niepowodzenie zależy całkowicie od wiarygodności tego, któremu się wierzy. Wiara w tym sensie różni się od wiedzy dowodowej, wiedzy, która opiera się na możliwości sprawdzenia, to znaczy, którą można zweryfikować przy pomocy narzędzi niezależnych od podmiotu poznającego. Wiara oczywiście różni się także od «ślepego» zaufania, wiary bez wystarczających podstaw, aby zaufanie było rozsądne i mądre. Wiara religijna w rozumieniu żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji zgadza się w najogólniejszym sensie w tym, że jest okazaniem zaufania świadkom objawienia Bożego⁵. Wiara religijna nawiązuje dialog z Bogiem, wprowadzie pośredni, przez świadków i ma przede wszystkim konsekwencje religijne, tworzy relację religijną. Oznacza także to, że w ujęciu religijnym odnosi się do wszystkich wymiarów człowieka. Całe życie człowieka wierzącego zostaje nakierowane na Boga. Nadaje mu sens i cel ostateczny, jest treścią jego nadziei. W całościowym spektrum tej swoistej antropologii wiary tylko część odnosi się do sfery poznawczej. Jest to jednak część istotna, przede wszystkim dla teologii. Wielu chrześcijan deklaruje brak zainteresowania tą sferą poznawczą. Sprowadza religię do innego fragmentu swoistej religijności, na przykład do przeżycia, do uczucia, do piękna. Jeśli przeżyciu (czyli doświadczeniu) przyznamy wartość poznawczą, a przede wszystkim, jeśli doświadczenie będzie stwarzało możliwość intersubiektywnego przekazu w zdaniach, będzie można zbudować i rozwijać teologię. Tymczasem w religii chrześcijańskiej opartej na słuchaniu i głoszeniu, apel do przyjęcia umysłem, intelektualnego przekonywania jest istotny. Jest jednak w przekazywaniu treści wiary religijnej wyrażenie, którym teologowie często się posługują: „tajemnica wiary”. Powstaje pytanie, czy właśnie w tym miejscu ujęcia wiary nie znajduje się granica dla teologii jako nauki? Możliwość zbudowania teologii jako nauki odnoszącej się do poznawczej strony wiary, chciałbym przedstawić nieco później. Intryguje mnie już teraz, czy właśnie w „tajemnicy” wiary nie kryje się już granica dla teologii.

Tajemnica wiary w tradycji chrześcijańskiej łączy się z wieloma aspektami. Pojęcie zacytowane w Nowym Testamencie i najwcześniejszych źródłach, prawdopodobnie z religii misteryjnych, w węższym teologicznym sensie oznacza coś niepojętego, czego w teraźniejszym, ludzkim, skazanym na zmysłowe pośrednictwo poznaniu nie da się wyczerpująco rozumem ogarnąć, a co – jak głosi teologia – będzie uchylone i dostępne w widzeniu Boga. Tradycyjna teologia odróżnia tajemnicę naturalną, czyli prawdy o Bogu, które co do faktyczności i treści są poznawalne, ale z racji analogii zastosowanych pojęć i terminów pozostają tajemnicze (na przykład nazywanie Boga „ojcem”, jest czymś poznawalnym, ale

⁵ H. Vorgrimler, *Nowy leksykon...*, s. 415.

w gruncie rzeczy tajemniczym); tajemnice, które musiały być objawione przez Boga i których „naturalny rozum” nie może odczytać z doświadczalnego świata; oraz tajemnice, których treść w zakresie wewnętrznej możliwości i faktyczności może być poznana tylko dzięki objawionemu świadectwu Boga (te są tajemnicami wiary w ścisłym znaczeniu). Oczywiście, mogą być także nadużycia w mówieniu o „tajemnicy”, gdy mówi się w teologii o niedorzecznościach, a braku w wysiłku umysłowym pokrywa się tajemnicą wiary. Według teologii K. Rahnera, tajemnicy nie uważa się za „błędną formę” poznania ludzkiego, lecz za rzeczywistość, która jest przyporządkowana aktowi religijnemu (akt religijny, wg Rahnera, jest samo-realizacją człowieka, w której zdaje się na transcendencję swojej własnej istoty – w relacji do Boga). W perspektywie teologii Rahnera istnieje tylko jedna tajemnica, a mianowicie, że niepojętość Boga (w której On jest Bogiem) jest dana nie tylko jako dystans i horyzont, w którym dokonuje się ludzka egzystencja, lecz także, że ten Bóg daje się nam jako bezpośrednia bliskość, stając się dla nas wewnętrzną rzeczywistością naszej egzystencji⁶. Takiemu ujęciu „tajemnicy wiary” odpowiada druga z przytoczonych wcześniej definicji teologii (przypomnę: metodyczne i systematyczne wyjaśnianie rzeczywistości dostępnej przez wiarę). Wtedy granicy teologii należałoby umieścić gdzieś w „rzeczywistości dostępnej przez wiarę”, natomiast naukowe ujęcie koncentrowałoby się wyłącznie na „metodycznym i systematycznym wyjaśnianiu”. Granica poznania przez wiarę istnieje w Bogu; według poznania religijnego przez wiarę: Bóg poznany przestałby być Bogiem – jako przedmiot poznania, albo poznający Boga musiałby być sam bogiem. Bardziej przystępna dla zbudowania teologii wydaje mi się inna wcześniej przytoczona definicja teologii (przytoczę fragment definicji: „wysiłek słuchania autentycznego, historycznie danego słowa objawienia Bożego”), w której „Słowo Boże” ułatwia teologom zbudowanie nauki teologicznej. Po prostu „Słowo” Boga ułatwia nam słowa ludzkie. Wtedy jednak ujawnia się inny aspekt granicy teologii: granica możliwości ludzkiego mówienia, czyli środka i narzędzia dotarcia do tajemnicy Boga. Ostatnio wyczytałem w pewnym uczonym rozważaniu coś, co mogłoby tu być *a propos*: Podmiotem teologii jest Bóg, czyli Bóg buduje teologię. Jest to zdanie tak oczywiste, że nie ma czego rozważać, jednak na potrzeby nasze, ludzkie, czyli dla zbudowania teologii ludzkiej, jest to, jak mówią filozofowie, „zdanie jałowe”. Na szczęście, teologia jako nauka nie jest właściwie mową o Bogu, ale „poznawaniem jego Słowa za pomocą metod naukowych”; oczywiście, także o Bogu, ale tylko na tyle, na ile zostało nam to dane za pośrednictwem Jego Słowa.

Pozostając przy pojęciu wiary jako podstawy dla początku teologii, zwróćmy uwagę jeszcze na inne aspekty: porównanie wiary i wiedzy. Jeśli chodzi o treści wiary, to trzeba stwierdzić, że wiara jest jakościowo różna od wiedzy, zwłaszcza od wiedzy we współczesnym rozumieniu, w rozumieniu ukształtowanym przez nauki empiryczne. Wiara ma wprawdzie treści, których się trzyma, ale jej podstawową treścią jest Bóg, niepojmowalny i inny od wszystkich pozostałych treści⁷. Te treści wiary nie cechuje naukowa ścisłość, a więc ani naukowy obiektywizm, ani intersubiektywność, które zakładają, że podmiot poznający pozostanie nieporuszony. Wiara ma wyraźnie relacyjny charakter. Można ją przyrównać do relacji między osobami, do relacji, która opiera się na zaufaniu i przyjaźni: różni się od wiedzy dowodowej. Różni się także od zupełnie niezobowiązującego mniemania, które nie odnosi się do relacji („wierzę, jestem przekonany, że jutro będzie ładny

⁶ Tamże, s. 370.

⁷ Por. B. Welte, *Filozofia religii*, Kraków 1995, s. 172.

dzień”). Wiara w modelu relacyjnym nie jest czystą dowolnością, ma swoje racje i uzasadnienie, choć z punktu widzenia wiedzy empirycznej mogą się one wydawać niewystarczające albo niepełne. W modelu relacyjnym wiary, a więc relacji dwu osób, jest przede wszystkim miejsce dla wolności. Przyjaźń i miłość mogą przyjąć, mogą wejść w tego rodzaju relację albo taki związek odrzucić. Tu również powinniśmy zwrócić uwagę na różnicę wiary wobec wiedzy. Wiedza o tym, że jest tak, a nie inaczej, nie angażuje naszej wolności, przeciwnie, mocą empirycznych argumentów zmusza nas do przyjęcia, że jest tak, a nie inaczej. Wiara zachęca nas raczej: *może warto, może prawdziwe jest to, co łączy mnie z Bogiem?* A więc zawiera dla człowieka ryzyko, jest „skokiem nad przepaścią”, jak to ujmują niektórzy teologowie, ale ze swoistym rodzajem pewności, że można wylądować na pewnym brzegu, z racji Absolutu/Boga, w którego stronę wiara dokonuje zwrotu i ruchu ponad wątpliwościami. „Ryzyko” jest podjęte raz, nie podlega ponownemu czy wielokrotnemu sprawdzaniu, jak to jest przy wiedzy. Ten rodzaj pewności, która nie wymaga sprawdzania, nie oznacza, że wiara gromadzi na ślepo niezrozumiałe paradoksy, gry słowne, logiczne sprzeczności. Wtedy oczywiście byłoby czymś niewłaściwym uciekać się do tajemnicy wiary. Gdy w teologii dochodzi do niedorzeczności nie wolno braku rozumu usprawiedliwiać tajemnicą, bo *misterium* nie oznacza negacji rozumu, ale przeciwnie, daje coś do myślenia, chce umożliwić wiare jako rozumienie. Domaga się myślenia, poprzeda ją wątplenie: *status quaestionis*. Wiara angażuje człowieka całościowo. Ponieważ angażuje całego człowieka, dotyczy wszystkich jego sfer, człowiek nie może pozostać obojętny i niezmienny w zależności od odpowiedzi na pytanie: czy istnieje Bóg. Pozostaje także w ścisłym związku ze zmianą, którą w człowieku zakłada lub wywołuje. Wiara w znaczeniu religijnej relacji zakłada jednak także rodzaj wiedzy: a mianowicie zakłada wiedzę albo raczej przekonanie o istnieniu kogoś, komu można uwierzyć. Jest to zresztą pierwszy i podstawowy argument racjonalności wiary: wiem, komu zawierzyłem⁸. Jak dochodzi się do tego rodzaju wiedzy? W teologii katolickiej w XIX w. (Sobór Watykański I) wypowiedziano obowiązujące teologów zdanie, że „naturalnym światłem ludzkiego rozumu można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga”, ale nie podano jak może to nastąpić. Ten rodzaj poznania i wiedzy religijnej, który wynika z wiary, nie oznacza jeszcze wiary w znaczeniu chrześcijańskim. Wiara w znaczeniu chrześcijańskim obejmuje osobę Jezusa Chrystusa. Jest to już wątek ściśle teologiczny, czyli treści wiary chrześcijańskiej. Do tego chciałbym wrócić w omówieniu innej granicy teologii.

W podmiotowym ujęciu wiary, wiary jako podstawy dla teologii, rysuje się wyraźnie granica teologii. Jest to granica rozgraniczająca: brak wiary uniemożliwia uprawianie teologii, ale ew. przekształca badacza religii w religioznawcę, ewentualnie w filozofa religii. Ale już nie „teologa religii”, gdyż teologia religii zakłada traktowanie innych religii z punktu widzenia teologii religii własnej. Czyli można być teologiem religii tylko wtedy, gdy jest się człowiekiem wierzącym⁹. Wiara chrześcijańska umożliwia teologię chrześcijańską, wiara chrześcijańska w ujęciu Kościoła katolickiego, umożliwia i wyznacza granicę teologii katolickiej. Specyfika wiary chrześcijańskiej i katolickiej wskazuje na elementy treści wiary, które

⁸ U Augustyna świadomość istnienia tego rodzaju wiedzy była wyraźna: „Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum”. *De praedestinatione sanctorum* 2,5.

⁹ Por. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, s. 129 i nn. („W świetle ustaleń współczesnej metodologii nie można nadal zasadnie utrzymywać tezy, że obiektywne badanie religii wymaga niewyznawanie żadnej” – tamże, s. 132).

ją wyróżniają. To zróżnicowanie treści (chrześcijańska, katolicka) kieruje nas do szukania odpowiedzi na zasadnicze pytanie o jej naukowy charakter. Teologia – tu przypomnę część podanej wcześniej opisowej definicji tej nauki: „słuchanie autentycznego, historycznie danego Słowa objawienia Bóżeo i poznanie tego słowa” w ujęciu treści, kieruje nas ku historii i to ku historii teologii jako nauki.

Najpierw więc odwołam się do historii teologii jako nauki, czyli nauczania wiary i uzasadniania wiary („Glaubenswissenschaft” w wydaniu niemieckim wydaje mi się równoznaczne z teologią). Teologia chrześcijańska powstała w historycznie określonym czasie, w II wieku po Chrystusie, w okolicznościach, które możemy w miarę dobrze poznać i badać, a mianowicie w spotkaniu wiary chrześcijan z filozofią grecką. Pomijam zagadnienie ewentualnie wcześniej powstałej teologii judeochrześcijańskiej, bo i ona urodziła się w zetknięciu judaizmu, wiary Starego Testamentu z filozofią grecką (por. Filon Al.). Dla teologa Josepha Ratzingera godzina spotkania ewangelii z filozofią grecką nie przypadkowo była chwilą, gdy zrodziła się teologia¹⁰. W nauce wiary są elementy wsparcia dla zawarcia związku z filozofią: przede wszystkim „nauczanie” (zasadniczo nie zna tego religia pogańska), a więc Logos, nie tylko boski Logos, także Logos ludzki, Bóg, który mówi po ludzku; czyli to, co w teologii nazywamy objawieniem. U początków teologii nastąpiło niemal uotżsamienie filozofii i chrześcijańskiego nauczania: wykształceni filozoficznie poganie nawracali się na filozofię chrześcijańską, przyjmując naukę jakby nowej szkoły filozoficznej. Pierwsze przedstawienia Jezusa ukazywały go jako nauczającego filozofa. Filozofia grecka Cesarstwa Rzymskiego wspomagała chrześcijańskich teologów w krytyce religii. Zdetronizowała pogańskich bogów i w sojuszu z chrześcijaństwem wprowadziła do kultury europejskiej aspekt doczesny, przestrzeń dla ludzi a nie bogów, czyli w ścisłym znaczeniu wymiar „laicki”. Ten sojusz wiary chrześcijan z filozofią kształtował przez wieki kulturę intelektualną Europy. Aż do XIII wieku przed powstaniem uniwersytetu filozofia i teologia były niemal tym samym. W XIII wieku, filozofia uwalnia się od teologii, albo inaczej: teologia i filozofia stają się samodzielnymi dyscyplinami naukowymi i akademickimi (najlepiej wyraził to teolog i filozof tego wieku, Tomasz z Akwinu). Teologia po rozwodzie z filozofią została dobrze zaopatrzona na przyszłość. Po podziale, zachowała nie tylko status nauki akademickiej na wiele wieków, w niektórych krajach do dzisiaj, ale przede wszystkim ze względu na stosowaną metodę i stawianie problemów teologicznych, odziedziczone po filozofii, może do dzisiaj uchodzić za naukę. Spory o status naukowy teologii nie ustały. Co ciekawe, naukowego charakteru odmawiają teologii najczęściej filozofowie. W czasach nowożytnych, a zwłaszcza w okresie postmoderny, stosunki filozofii i teologii są coraz gorsze. Znakomici teologowie naszych czasów zachęcają teologię do dialogu z filozofią. Encyklika filozofa KUL na tronie papieskim, czyli list do biskupów Kościoła Katolickiego, *Fides et ratio* z 1998 r., zachęca teologów i biskupów do powrotu do filozofii w nauczaniu Kościoła i badaniach teologicznych. Rahner wypowiedział się wprost o „filozofowaniu” w teologii¹¹. Ta wskazówka Rahnera pozwala mi skrótowo potraktować kwestię naukowości teologii. Teologia jest naukowa przez swoje podobieństwo do tematów i metody filozofii. Są, co prawda, problemy z naukowością teologii na tej linii, wspominałem już o zarzutach filozofów. To tego zagadnienia przejdę jednak nieco później, omawiając ograniczenia dzisiejszej teologii uniwersyteckiej.

¹⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 39.

¹¹ Por. *Filozofia i filozofowanie w teologii*, w: K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 68-89.

Ze względu na granice teologii w stosunku do nauki chciałbym także zwrócić uwagę na historyczny charakter chrześcijaństwa. Czy z tej strony nie istnieje jakaś granica dla teologii? A może jest dla teologii, a pośrednio chrześcijaństwa, ograniczeniem, czyli balastem przeszłości, który nie pozwala na rozwój w kierunku przyszłości? Sprawa historii i chrześcijaństwa wydaje się ma dwie strony. Chrześcijaństwo jest religią historyczną. Można je zgodnie z jego naturą badać metodami nauk historycznych. Jeśli historii nie odmawia się dzisiaj przymiotów nauki (a taki zwrot dokonał się przede wszystkim w XIX wieku – Kartezjusz nie zaliczał historii do nauki) i jeśli teologia posługuje się metodami historycznymi, to oczywiście należy ją umieścić wśród nauk akademickich razem z historią. Jako nauka uniwersytecka mogłaby znaleźć się na wydziale nauk historycznych. Związki teologii (jako krytycznej refleksji nad chrześcijaństwem) wydają się bardzo ścisłe i to genetycznie. Nowożytnie pojmowanie historii, czyli analiza przyczynowo-skutkowego ciągu wydarzeń, faktów, które dzięki studiowaniu dokumentów, źródeł pisanych, a więc twórców ludzkich, dają wiedzę historyczną w miarę pewną, uwiadczenia, że nauka historyczna zrodziła się nie tyle z dydaktycznej historii Greków, czy też opisów typu *res gestae*, ale raczej z biblijnej historii zbawienia (bardzo ciekawy temat dla historyków: teologiczna geneza nowożytnej koncepcji historii!). Metoda historyczna zastosowana w teologii dała w ostatnim okresie niezwykle osiągnięcia. Pozwoliła konstruować hipotezy i teorie rekonstrukcji historycznej dla sprawdzania w źródłach historycznych. W badaniu dogmatu historyczna metoda umożliwiła w ogóle powstanie jednej z bardzo ważnych nauk teologicznych (nawiasem mówiąc, słabo uprawianej na wydziałach teologicznych w Polsce! nawet w Katowicach), powstanie tak zwanej historii dogmatów. Jest to dyscyplina, która ujawnia historyczny kontekst formułowania i ogłaszania dogmatu, a jednocześnie wydobywa prawdę wiary. Historia dogmatu pozwala oddzielić w amalgamacie historycznym elementy faktycznie historyczne, poglądy błędne, ujawnić braki w autentyczności przekazu. Tym bardziej, że historia dogmatu i teologicznego nauczania nie biegła zawsze równo do przodu, ale miała swoje zakręty i zboczenia.

Metoda historyczna w połączeniu na przykład z filologiczną i literacką w badaniu tekstów biblijnych (wypracowane głównie przez teologów protestanckich metody historii tekstu biblijnego, a szczególnie historia form literackich i redakcji tekstu *Formgeschichte* i *Redaktionsgeschichte*) pozwoliły zbliżyć się do Jezusa z Nazaretu, do jego świadków – uczniów i apostołów. Teologia historyczna we właściwy sposób odpowiada Objawieniu, który – powtórzę jeszcze raz – jest historyczne, jak historią jest wydarzenie Jezusa. Historyczne ujęcie pozwala w sposób uzasadniony, z pewnością jaką dają nauki historyczne dotrzeć do pierwotnego, czyli źródłowego, przekazu Objawienia. Podprowadza w sposób racjonalny i uczciwy do podjęcia decyzji wiary. Oczywiście, nikt dyskusjami nad tekstem historycznym nie może zostać zmuszony do wiary. Wiara taka jest wolna, choćby dlatego że jest wierzeniem w coś historycznego, w coś przypadkowego¹². Wiara w życiu teologa historyka nie zależy zresztą od takich czy innych najnowszych badań nad tekstem np. trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju. Czyni jednak wiarę możliwą i racjonalną. Tu zaznacza się granica, albo rozgraniczenie, między nauką historyczną i teologią. Przekraczanie granicy badań historycznych w teologii, czyli wejście na teren teologii, z wnioskami, które zostały niewłaściwie wyprowadzone z danych źródłowych, grozi przekroczeniem granicy między nauką teologiczną i historyczną; na przykład w konsekwencji założenia teologicznego: wykluczenie

¹² K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, s. 29.

zaistnienia objawienia Boga często komplikuje badania teologiczne, choćby w takich konstrukcjach, jak oddzielenie Jezusa historycznego od Chrystusa wiary, a wówczas teza: Jezus jako Chrystus (historycznie) nie istniał, jest gotowa¹³.

Teologia akademicka może się także ubrać w szaty teologii praktycznej i w ten sposób uzasadnić swoje istnienie wśród innych nauk¹⁴. Jako teologia praktyczna (rozumień przez to katechetykę – czego uczyć przyszłych nauczycieli religii, pastorálną – czego uczyć przyszłych duszpasterzy, kaznodziejów itp.) podobna jest wówczas do dydaktyki, pedagogiki, retoryki, korzysta z psychologii, socjologii. Uczy, jak głosić treści teologiczne, oczywiście pośrednio także samą teologię, jako przedmiot nauczania. Uzasadnieniem dla istnienia teologii w szkole wyższej będzie jej przydatność w nauczaniu i praktyce, najczęściej w pracy duszpasterskiej Kościoła. W gruncie rzeczy i to ujęcie, a więc ograniczenie teologii do teologii praktycznej, odpowiada chrześcijaństwu jako religii. Chrześcijaństwo jako religia zbawienia jest bardzo praktyczna. Także teologia bardziej teoretyczna również ujawnia praktyczny charakter. Teologia moralna (ma swoją siostrę w filozofii jako etykę) jest bardzo praktyczna, uczy według jakich zasad kształtować życie, aby otrzymać zbawienie. W realizacji teologii praktycznej czasem łatwo zauważyć można antyteoretyczną tendencję antyintelektualną. (Przechodząc do konkretnych, na ogół teologia tak jest nauczana w seminariach duchownych, a skłonność teologów do teologii praktycznej cechuje także nasz Wydział Teologiczny. Brak głębszego uzasadnienia wiary, a w każdym razie lekceważenie zasady, że wiarę przez teologię należy uczynić prawdopodobną także w teologii praktycznej, może prowadzić – zwłaszcza przez jej podobieństwo do socjologii – do szukania innego uzasadnienia; tu mógłbym wskazać nawet konkretne tytuły prac naszego wydziału). W teologii moralnej z uzasadniania według zasad można przejść do uzasadniania według skutków, a w przyjmowaniu poszczególnych prawd odwołać się do głosowania. Teologia po przekroczeniu granicy właściwej dla swej nauki, zamieni się w ideologię. Przykładem może być tak zwana teologia wyzwolenia.

Granica dla teologii katolickiej, pojmowaną także jako ograniczeniem wolności naukowej, wydawać się może jej związek z Kościołem. Chodzi o to, czy kościelny charakter teologii ogranicza teologię jako naukę czy przeciwnie, rozwija ją jako naukę. Albo inaczej, czy teologia może się rozwijać w wolności badań naukowych, czyli jako nauka, mimo że jest teologią kościelną, albo jeszcze dobitniej, ponieważ jest kościelną. Czy jest inaczej, nie może się naukowo rozwijać, w wolności badań, ponieważ jest nauką kościelną. Problem jest żywo dyskutowany szczególnie w ostatnich latach, gdy Kościół, a dokładnie papież Jan Paweł II, wycofał *nihil obstat*, czyli zgodę na nauczanie na wydziale teologicznym, znanemu teologowi (wcześniej doradcy Soboru Watykańskiego II), albo wcześniej, gdy teologowie zgłosili sprzeciw wobec encykliki Pawła VI (*Humanae vitae*), albo na początku XX wieku spór Kościoła z teologami o uprawianie teologii i związane z tym kościelne potępienie modernizmu w teologii. Zagadnieniu sprzeciwu teologów wobec nauczającego autorytatywnie Kościoła porusza *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele* (Kongregacja Nauki Wiary, z dnia 24 maja 1990, a więc jej prefekt, kard. J. Ratzinger).

Urząd Nauczycielski Kościoła, czyli w teologicznym języku Kościoła Katolickiego *Magisterium Kościoła*, „oznacza prawnie sformułowaną zdolność kierowniczej

¹³ Por. opublikowany ostatnio: G. Strzelczyk, *Tomasza Węclawskiego „uniwersum wczesnych chrześcijan”*, SShT 42,1 (2009), s. 171-180.

¹⁴ Możliwość takiego usytuowania teologii na uniwersytecie przewidywała i akceptowała prof. Barbara Skarga, por. *Kościół i uniwersytet*, Katowice 2002, s. 34.

instancji Kościoła do kontynuowania świadectwa o samo objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie”¹⁵. Podstawą tej zdolności jest przekonanie teologiczne o tym, że Kościół musi w stanie niezafałszowanym strzec i przekazywać prawdę objawioną w „wydarzeniu Chrystusa” jako wymagającą wiary. Pierwszym nosicielem tego nieomylnego świadectwa wiary jest cały Kościół, jako społeczność wierzących. Oznacza to, że jeżeli Kościół jako całość, jako nosiciel historycznej obecności Chrystusa, wyraża swoją wiarę i domaga się jej od swoich członków (na przykład przy udzielaniu chrztu!), to nie może się okazać, że nie poświadcza on prawdy Chrystusa (o Chrystusie). Kościół (wspólnota wierzących) zajmuje się materialnymi źródłami poznania (wiary): Pismo święte, Tradycja i jest pierwszym podmiotem ich poznania. W Kościele, w społeczności ludzi wierzących są teologowie, którzy we właściwy dla siebie sposób wyrażają wiarę, to znaczy przez badanie na przykład tych materialnych źródeł wiary (Pisma i Tradycji). Kościół, mając strukturę hierarchiczną (rys szczególnie wyraźny w teologii katolickiej), ukazuje ją w Urzędzie Nauczycielskim Kościoła, w którym uczestniczą biskupi, jako kolegium, i Biskup Rzymu, papież, także niezależnie od kolegium biskupów. Bez omawiania całości funkcjonowania tego Urzędu, zakresu treści i sposobu nauczania, chciałbym na użytek teologii jako nauki akademickiej wskazać na jeden aspekt: w swoich codziennych funkcjach głoszenia, nazywane także *magisterium zwyczajnym*, w kompetencji tego Urzędu pozostaje także kierowanie teologią i sprawowanie nad nią kontroli. Jako Urząd kościelny ma obowiązek troszczyć się o merytoryczną rzeczowość i skuteczność swego działania. Przed teologią, jako nauką, i przed Magisterium Kościoła stoją podobne, choć różne, zadania: Magisterium Kościoła troszczy się o jej zachowanie, o tożsamość teologii, a także bierze pod uwagę aspekt duszpasterski i ostatecznie zobowiązuje w ramach skuteczności. Teologia jako dyscyplina akademicka troszczy się o jej uzasadnianie, racjonalność i rozwój, nie ma jednak siły autorytetu. W historii teologii ani jeden teolog nie uzyskał autorytetu w kwestiach wiary w pojedynkę; nauka świętego Augustyna nie została przyjęta w całości do nauczania kościelnej teologii. Rozwój teologii i rozwój kompetencji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, ze względu na dwa różne punkty widzenia na sprawę jedności wiary w naturalny sposób prowadził do napięć i nieporozumień. Urząd Magisterium Kościoła miał pokusę użycia siły władzy zamiast argumentów teologicznych, teologowie ulegali pokusi nadania nieomylniej wartości swoim naukowym teoriom. Napięcia i konflikty nasilały się czasem między dobrą teologią (jak się z czasem okazywało: w konflikcie z władzą przez jakiś czas pozostawał nawet Tomasz z Akwinu). Zwłaszcza w okresie scholastyki doprowadziło do rywalizacji między teologią naukową (warto tu przypomnieć potęgę wydziałów teologicznych w Europie zachodniej), a roszczeniami papieża do wydawania ostatecznych decyzji. Papież rozstrzygnął konflikt na swoją korzyść. W naszych czasach kontestację teologów wobec Magisterium Kościoła uznano w 1990 w „L'Osservatore Romano” za najsilniejszą od 400 lat¹⁶. Autorytety Urzędu Nauczycielskiego starały się poszerzyć swoje kompetencje i zmusić teologów do posłuszeństwa pod groźbą kar kościelnych (lata 1983 i 1990). W *Nowym leksykonie teologicznym* (polskie tłumaczenie ukazało się w 2005, oryginał w 2000) niemiecki teolog wskazał, że Urząd Kościoła w nauczaniu nie może powoływać się wyłącznie na autorytet formalny, ale powinien przedstawiać także argumenty, na których opiera swoją naukę, ukazać związek danej nauki z żywą wiarą Kościoła, inaczej mówiąc, ma dostarczyć

¹⁵ H. Vorgrimler, *Nowy leksykon...*, s. 406.

¹⁶ Por. F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła*, Kraków 2001, s. 79.

argumentów teologicznych, gdyż teologowie najczęściej analizują teologiczny aspekt nauczania Magisterium Kościoła. Joseph Ratzinger, przed wyborem na Stolicę Apostolską przewodniczący Kongregacji Nauczania (agendy Magisterium Kościoła), zwrócił uwagę, że „teologia nie jest tylko po prostu i wyłącznie czynnością pomocniczą dla Magisterium. Nie ogranicza się do zbierania argumentów dla tego, co zostało przez Magisterium stwierdzone. W takim wypadku Urząd Nauczycielski i teologia stoczyłyby się ku ideologii, w której chodzi jedynie o uzyskanie i zatrzymanie władzy”¹⁷. Dialog z Urzędem Nauczycielskim Kościoła przy pomocy teologii dotyczy nie tylko nauczania zwyczajnego, ale jest możliwy i konieczny także w ogłaszaniu dogmatów (o których z katechizmowych wiadomości wiemy, że oznaczają nauczanie prawdy objawionej). Teologia winna się rozwijać także w historii dogmatu, jak w historii doktryny chrześcijańskiej. Zdaniem K. Rahnera, w tej dziedzinie jest jeszcze wiele do zrobienia¹⁸.

Przed przystąpieniem do pracy na wydziale teologicznym (w Kościele Katolickim) pracownik naukowy składa wyznanie wiary. Wyznanie to, wraz z recenzją teologiczną jego dorobku naukowego, jest podstawą do uzyskania *nihil obstat*, czyli zgody na nauczanie w imieniu Kościoła. Mogłoby się to wydawać rodzajem ograniczenia wolności badań naukowych i ograniczeniem wolności nauki. Wszystkie zależy od tego, jak się traktuje teologiczną treść wyznania wiary. Ma najczęściej formę prawie liturgiczną, symboliczną, gdyż oznacza wejście do społeczności wierzących teologów. Teologiczną treść wyznania można także potraktować jako program badawczy. W ostatnich latach zmienił się także styl współpracy teologów z Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Na przykład publikacje związane bezpośrednio z wyznaniem wiary (katechizm, księgi liturgiczne, podręczniki teologii) otrzymują *nihil obstat* i *imprimatur* przed publikacją na podstawie odpowiedniej recenzji teologicznej. Rozprawy naukowe z teologii publikowane są na odpowiedzialność autora. (W razie teologicznych zarzutów Urząd Nauczycielski stosuje cenzurę *ex post*). Wydaje się zatem, że kościelny charakter katolickiej teologii raczej promuje jej naukowy charakter: teologia jest naukowa dlatego, że jest kościelna. Urząd Nauczycielski Kościoła dla poprawnego nauczania we współczesnym świecie potrzebuje naukowej, nowoczesnej teologii.

Na koniec krótko o ograniczeniach teologii akademickiej. Przez „ograniczenia” rozumiem jej mankamenty i niedostatki. W ocenie prefekta Kongregacji Nauki Wiary, obecnie papieża Benedykta XVI, akademicka teologia pozostaje w kryzysowym stanie wobec filozofii. Filozofia wprawdzie pozostaje częścią programu nauczania teologii, ale w bardzo małym stopniu wspomaga krytyczne myślenie teologów. Ocenia również krytycznie filozofię, a zwłaszcza tendencje agnostyczne i relatywizm. Jednak zachęca teologów do wznowienia dialogu z filozofią. Interesujące, nie wyklucza z tego dialogu filozofii, która dochodzi do wniosków ateistycznych, o ile tylko jest to ateizm – jak Ratzinger nazywa – „zatroškany o świat i człowieka”. W publikacjach ostatnich lat można zauważyć ślady tego dialogu, wspólne publikacje i konfrontacje poglądów z Juergenem Habermasem. Krytycznie ocenił zwrot teologów ku teologii praktycznej. Większość uwag Ratzingera kierowana jest pod adresem uczelni niemieckich. W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku teologia niemiecka znacznie rozszerzyła system nauczania. Powstało wiele nowych wydziałów teologicznych. Temu wzrostowi instytucji towarzyszył wzrost ilości profesur i przejmowanie stanowisk naukowo-badawczych przez świeckich. Jeszcze

¹⁷ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, s. 121.

¹⁸ K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, s. 92 i nn.

bardziej znaczące – cytuję w dalszym ciągu pogląd profesora teologii J. Ratzingera – były zmiany w typie kwalifikacji. Ratzinger wskazał na nowy model profesora teologii, który nazwał funkcjonalnym, czyli ograniczonym do specjalizacji. Objawiło się to już na poziomie egzaminów magisterskich: z egzaminu wykluczono całość teologii (*ex universa theologia*). Na uniwersytetach niemieckich, jego zdaniem, można dojść do stopnia doktora teologii bez znajomości greckiej Biblii i bez umiejętności czytania średniowiecznych łacińskich teologów. Zmieniły się także punkty ciężkości w teologii niemieckiej w programach studiów i strukturach: „przede wszystkim na skutek daleko sięgającej rozbudowy tzw. teologii praktycznej, która w niektórych miejscach rozwinęła się wręcz jako fakultet w fakultecie. Metodyczna specyfika teologii praktycznej często wskazywała na nauki humanistyczne jako na jej właściwą *prima philosophia*. Równoległe do tego przebiega wykluczenie egzegezy z całości myślenia teologicznego i przesunięcie jej w stronę czystego literaturoznawstwa, i metodyczne zbliżenie teologii moralnej do teologii praktycznej czy też do nadających jej kierunek nauk humanistycznych”¹⁹.

Podobny kryzys można zaobserwować w teologii ewangelickiej, na przykład w charakterystycznej niechęci wobec filozofii w teologii K. Bartha (†1968). Interpretacja religioznawcza, społeczna (socjologia) czy psychologiczna w pismach G. Theissena jest świadomie obraną metodą, choć autor jest czynnym duchownym kościoła ewangelickiego w Niemczech, który w przedmowie do swojej, skądinąd interesującej, książki *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentum*, uznał za stosowne wyjaśnić, że jest wierzącym chrześcijaninem. W jakim stopniu te ograniczenia i braki dotyczą polskiej teologii, trudno mi tu powiedzieć. W Polsce być może jest zupełnie inaczej, klasyczna teologia istnieje i rozwija się, ale nie nawiązuje żadnego dialogu z Urzędem Nauczycielskim Kościoła (cytując tylko jego wypowiedzi: „Jak uczy Sobór Watykański II...”). Duszpasterze Kościoła, ze zrozumiałych względów, zainteresowani są przede wszystkim teologią praktyczną (w programach studiów teologicznych zatwierdzonych przez Komisję Episkopatu Polski ds. Nauki więcej jest miejsca dla śpiewu liturgicznego, niż dla wykładów teologii ścisłej, czy filozofii!). W programach badawczych polskich uczelni teologowie interesują się prócz teologii praktycznej ewentualnie jeszcze teologią historyczną, ale już mniej historią dogmatów!

Wracam do prowokacyjnie postawionej hipotezy w zwiastunie tego wykładu: Rozważyć sprawę teologii akademickiej zanim uniwersytet zamknie wydział teologiczny. Zacytuję znów wypowiedź Ratzingera: „Według mnie – pisał swego czasu prof. Józef Ratzinger (obecnie papież Benedykt XVI) – obecność teologii na uniwersytecie jest cennym dziedzictwem, którego należy bronić. Teologia mieszka i zabiera głos «w domu nauki» i jest to istotne dla obu stron, zarówno dla teologii jak i dla pozostałych nauk. (...) Jak długo jeszcze będzie można bronić miejsca teologii na uniwersytecie w społeczeństwie coraz mocniej określającym się jako agnostyczne – to pytanie, którego powadze nie możemy się uchylać. Bo pozostanie teologii na uniwersytecie zakłada, że społeczeństwo, mimo swej zasadniczej światopoglądowej neutralności, przyznaje wierze chrześcijańskiej szczególną rangę dla swoich własnych, duchowych podstaw, a więc nie sytuuje jej na tym samym poziomie ze wszystkimi pozostałymi religiami i światopoglądami. Czy będzie to trwało jeszcze długo – nie wiemy”²⁰.

¹⁹ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 146.

²⁰ Tamże, s. 134.