

Teologia w Uniwersytecie

**Tekst wykładu przygotowanego na inaugurację Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu
w dniu 23 października 2001 roku**

Propozycję wygłoszenia wykładu na rozpoczęcie działania w tym Uniwersytecie Wydziału Teologicznego traktuję jako zaproszenie do wspólnej refleksji nie tyle nad samym dzisiejszym wydarzeniem, ile raczej nad okolicznościami cywilizacyjnymi, kulturowymi, duchowymi, w których teologia obecnie podejmuje swoje zadanie – także jako jedna z nauk uniwersyteckich.

O znaczeniu pojawienia się teologów wśród przedstawicieli innych reprezentowanych w uniwersytecie nauk powiem na początek kilka słów zupełnie podstawowego – w moim przekonaniu – wyjaśnienia. Natomiast w drugiej, zasadniczej części wykładu spróbuję zastanowić się w nieco szerszej perspektywie nad wspomnianymi okolicznościami cywilizacyjnymi, w których się wszyscy znaleźliśmy.

PYTANIE O WŁASNE ŚRODOWISKO TEOLOGII

Teologia jako *intellectus fidei* jest próbą zrozumienia doświadczenia spotkania człowieka z żywym Bogiem. Czy to znaczy, że ma ona ściśle własne środowisko, poza którym nie może istnieć, albo przynajmniej nie może istnieć i rozwijać się w pełnej zgodzie z samą sobą? Odpowiedź nie jest wprawdzie zupełnie prosta i oczywista, ale ostatecznie brzmi: nie. Środowiskiem teologii jest wiara, ale właściwością wiary jest przekraczanie ludzkich granic w każdym sensie tego słowa – to jest także tych granic, które ludzie sobie wyznaczają, żeby czuć się swojsko, spokojnie i bezpiecznie. To jest odpowiedź na stawiane niekiedy z pewnym niepokojem pytanie, czy teologia może pozostać sobą poza środowiskiem ściśle *kościelnym*; to jest też zarazem odpowiedź na pojawiający się niekiedy niepokój tych, którym się wydaje, że pojawienie się w uniwersytecie teologii i teologów kryje w sobie zamiar przekształcenia uniwersytetu w środowisko *kościelne* w instytucjonalnym i wyznaniowym sensie tego słowa. Wobec jednego i drugiego niepokoju warto powtórzyć: zastanówmy się, co to znaczy, że właściwością wiary, do której z istoty swojej odnosi się teologia, jest przekraczanie ludzkich granic w każdym sensie tego słowa – to znaczy także tych ograniczeń, które jako ludzie myślący i poszukujący stanowimy sami dla siebie. Z tym właśnie wiąże się służba, którą praca teologa może się okazać dla wszystkich innych myślących wraz z nim i obok niego.

Jasne, że nieporozumieniem byłoby ograniczanie możliwości uprawiania teologii tylko do uniwersytetu albo przekonanie, że jedynie w środowisku uniwersyteckim teologia jest teologią. Jednakże równie wielkim albo jeszcze większym nieporozumieniem jest przekonanie, że teologia może być tym, czym jest, świadomie rezygnując z uniwersytetu jako jednego z miejsc, na których jest uprawiana. Pytanie nie brzmi więc – powtórzmy – czy teologowie powinni znaleźć się na uniwersytecie, ale raczej: jak się tam powinni znaleźć, co ich obecność ma oznaczać dla uniwersytetu i co dla teologii, która przecież nie po to się tam wybiera, żeby przestać być sobą.

Owszem, teologia nigdy nie była i nie jest tylko jedną z nauk w nowożytnym rozumieniu tego słowa. Chętnie wierzymy świętemu Tomaszowi, kiedy mówi, że ona jest mądrością bardziej niż każda inna ludzka mądrość. Wierzymy też razem z nim, że wszystko, o czym w teologii mowa, wszystko, co w jej ramach wyrażamy i określamy, możemy naprawdę rozumieć jedynie w ścisłym i wewnętrznym związku z Bogiem – *omnia sub Deo* – tak, że wolno nam powiedzieć wprost: *Deus est subiectum huius scientiae* – ostatecznym odniesieniem, nie tylko przedmiotem, ale także i przede wszystkim podmiotem tej wiedzy jest żywy Bóg. Ale z tego samego powodu teologia jest także jedną z nauk w nowożytnym rozumieniu tego słowa. Właśnie jako taka ponosi wobec innych nauk pewną odpowiedzialność, z której nikt nic nie może jej zwolnić. Spróbujmy to objaśnić.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ NAUK – ODPOWIEDZIALNOŚĆ TEOLOGII

Razem z innymi naukami teologia staje dzisiaj wobec wielkiego wyzwania. Jego istotę stanowi narastająca bezradność nauk wobec zamiaru pomyślenia poznawanego przez nas świata jako całości. Powody takiego stanu rzeczy tkwią zarówno w lawinowo przyrastającej szczegółowej wiedzy o świecie i o tym, co jest w nim, jak też (przynajmniej równie mocno) w świadomości istnienia nie sprowadzalnych do siebie nawzajem języków, którymi można próbować uchwycić to, co jest i codzieje się w naszym świecie. Najistotniejszą cechą sytuacji, w której się znaleźliśmy, jest silniejsze i bardziej konsekwentne, niż dotąd, ujawnienie się pewnej pierwotnej cechy nowożytnego sposobu uprawiania nauki. Tak mówi o niej Jan Patočka: *W [nowożytnej] nauce mamy do czynienia już nie z doświadczeniem problematyczności życia i problematyczności rzeczywistości, lecz z doświadczeniem braku [w tym wszystkim] jakiegokolwiek zamysłu. To, co daje nauka – przynajmniej rozumiana w sposób znany nam od XVII wieku (...) – jest to rzeczywistość pozbawiona naprawdę wszelkiego zamysłu. I dlatego właśnie możemy z nią robić, co chcemy, dlatego stanowi ona dla nas zwykły rezerwuuar sił.*

Kiedy przyglądamy się temu, co dzisiaj robią nauki (ostatnio zwłaszcza nauki biologiczne), może powstać wrażenie, że zasadniczy problem tkwi w uzurpowaniu sobie przez ludzi czegoś w rodzaju boskiej władzy nad innymi ludźmi, rzeczami i zdarzeniami. Można i trzeba oczywiście patrzeć na to także w takiej perspektywie. Jednakże ważniejsza wydaje mi się rzecz o wiele prostsza i bardziej prozaiczna. Jest nią upowszechnienie wcale nie boskiej, ale całkowicie złudnej postaci władzy nad rzeczami i zdarzeniami, nad ludzkim życiem, a w pewnym sensie nawet nad śmiercią.

Jesteśmy w momencie, w którym równocześnie

1' ujawniają się niemal wszystkie możliwości zawarte w nowożytnym sposobie uprawia-

nia nauki (zwłaszcza możliwości technologiczne), a zarazem ich trudne do przewidzenia konsekwencje;

2' pojawia się możliwość innego spojrzenia na to, jak dany jest nam świat i nasze własne życie, a z nią szansa, że nauczymy się obchodzić z tym, co w naszej cywilizacji jest groźne albo tylko nieudane;

3' panuje swoista bezradność, jeśli chodzi o fundamentalną dla nauki ideę pomyślenia świata jako całości.

Spróbujmy zastanowić się przez chwilę, co może to znaczyć dla sprawy teologii.

Zacznę od pewnej żydowskiej anegdoty, która wydaje mi się dobrym wprowadzeniem w istotę zajmującej nas dzisiaj sprawy. Otóż w szkole talmudycznej podczas cichego studium jeden ze studentów co chwilę głośno wykrzykuje: *Ja tego nie rozumiem!*. Nauczyciel, który nadzoruje studium, zwraca mu uwagę: *Dlaczego przeszkadzasz innym? Czy myślisz, że jesteś jedynym, któremu zdarza się tu czegoś nie rozumieć? A co mam robić, kiedy nie rozumiem?* - pyta student. *Masz przyjść do mnie, i powiedzieć: tego i tego nie rozumiem. A co to zmienia? Ja wtedy przyjdę do ciebie, - powiada nauczyciel - siądziemy nad tekstem i ci wytłumaczę ... Eh! Wytłumaczyć ... Wytłumaczyć, to ja też potrafię!*

Wytłumaczyć – i to zarówno w sensie objaśnienia, jak też w sensie usprawiedliwienia – potrafimy niemało. Rozumieć, to jest zupełnie inna sprawa. Najtrudniej jest wiedzieć, czy rozumiemy, czy tylko potrafimy tłumaczyć. Moja nie całkiem oczywista teza o takiej wiedzy brzmi, że jest ona możliwa tylko dla kogoś, kto zachował przynajmniej pragnienie pomyślenia świata jako całości.

Pragnienie pomyślenia świata jako całości w dzisiejszym stanie rzeczy bynajmniej nie zanikło. Jest ono obecne także tam, gdzie do głosu dochodzi mniej lub bardziej radykalna skepsis wobec możliwości urzeczywistnienia tego pragnienia – kiedy bowiem ktoś uważa za właściwe twierdzić, że świata jako całości nie da się (już) pomyśleć, czyni to tak czy inaczej wobec pragnienia takiej uniwersalnej myśli, obecnego (dotąd) w nim samym lub w innych. Niemniej jednak rzeczywiście czujemy się wobec takiego pragnienia coraz bardziej bezradni.

Bezradność ta również dochodzi do głosu na wiele niekoniecznie sprowadzalnych do siebie nawzajem sposobów. Możemy ją obserwować zarówno w postaci narastającego zwątpienia w sens ożywiającej przez stulecia europejską naukę ambicji docierania do prawdy obiektywnej i uniwersalnej, jak też w postaci dążenia do jednoznaczności poznania za wszelką cenę – nawet za cenę świadomie dokonywanych w metodologiach poszczególnych nauk redukcji (dotyczących np. dopuszczalności i prawomocności stawianych w tych naukach pytań). Jedna i druga postawa, przyjęta konsekwentnie musiałaby oznaczać ostateczną rezygnację z pragnienia pomyślenia świata jako całości. A jednak nie tylko do takiej rezygnacji nie dochodzi, ale przeciwnie, pragnienie to powraca także tam, gdzie wydawałoby się zupełnie nie ma dla niego już miejsca.

Co jest właściwym przedmiotem tej ambicji? Czym naprawdę jest pragnienie wiedzy uniwersalnej? Co to w gruncie rzeczy znaczy *pomyśleć świat jako całość*?

Zamiast odpowiedzi wprost – pewien przykład. Uczestniczyłem w interdyscyplinarnym kolokwium teologów poświęconym relacjom teologii do nauk przyrodniczych. Po prezentacji pewnej możliwej całościowej interpretacji fizyki, a następnie możliwości, wynikających z uwzględnienia w myśleniu teologicznym nowych modeli czasu, informacji itp., inspirowanych osiągnięciami nauk przyrodniczych i związanej z nimi filozofii nauki, jeden z uczestników – wybitny teolog systematyk – zareagował uwagą: *Nie bardzo wiem, co o tym sądzić – ja mianowicie jestem realistą*. Rozumiał to po pierwsze klasycznie: Jestem realistą, to zna-

czy: zajmuję się rzeczami i wydarzeniami, a nie ich matematycznymi czy tekstowymi modelami; ale zarazem też tak, że co nie mieści się w granicach dostępnej dla każdego, zdroworozsądkowej i realistycznej wyobraźni, jest dla niego z zasady wątpliwe.

Wypowiedź taką można uznać za dowód naiwności i skutek braku wykształcenia w dziedzinie, którą nauki przyrodnicze i współpracująca z nimi filozofia nauki dawno już poppanowały, a więc za dowód światło-obrazowego zapóźnienia – w tym wypadku teologii i teologów. Rzecz nie jest jednak bynajmniej aż tak prosta. Sądzę, że na użytek tego rozważania możemy ją sprowadzić do dwu pytań: po pierwsze o racjonalność tego właśnie pragnienia, *by pomyśleć i wyobrazić sobie świat jako całość*; po drugie o sposób rozumienia owego *pomyślenia całości*, a przede wszystkim o duchowy wymiar tak pomyślanego świata.

W związku z jednym i drugim pytaniem teologia ponosi szczególną odpowiedzialność. Jako *naukowe słuchanie Słowa zbawienia, pochodzącego od Boga* i jako *graniczna dyscyplina racjonalności* musi ona mierzyć się z pytaniami o racjonalność nieporównywalnymi z tymi, które stają przed innymi naukami. Zarazem jako *nauka egzystencjalna* – to znaczy taka, która ze względu na swój przedmiot – skoro dotyka zbawienia każdego człowieka – ponosi odpowiedzialność moralną nierównie większą niż odpowiedzialność innych nauk, teologia jest też zobowiązana pamiętać więcej niż inne nauki. Jednej i drugiej sprawie poświęć teraz chwilę uwagi.

GRANICZNA DYSCYPLINA RACJONALNOŚCI

To, że teologia jest graniczną dyscypliną racjonalności, wydaje się oczywiste. Jest tak z powodu pojawiającego się w jej nazwie słowa *theos*. Słowo *Bóg* różni się zasadniczo od wszystkich innych naszych słów. Z każdym innym słowem możemy wiązać właściwe dla niego doświadczenie. Skoro mamy takie doświadczenie, samo słowo staje się względne i nie stanowi już jedyne i konieczne dostępu do tego, co mamy na myśli, kiedy je wypowiadamy. Możliwe są doświadczenia bez słów. Ze słowem *Bóg* jest inaczej. Żadne nasze doświadczenie nie może zastąpić tego słowa, ponieważ żadne nie ujmuje tego, co mamy na myśli, kiedy je wypowiadamy. Tylko i jedynie samo to słowo uobecnia to, co chcemy przez nie powiedzieć.

To jest istota trudności, przed jaką staje teologia i przyczyna jej wyjątkowego stosunku do racjonalności. To jest granica, z którą teologia musi mierzyć się inaczej niż pozostałe nauki ze swoimi granicami: nie tyle przesuwając ją coraz dalej, ile raczej *rozumiejącą przyjmując* jako granicę nieprzekraczalną – w punkcie wyjścia i w każdym innym punkcie przemierzanej przez siebie drogi.

Warto sobie wobec tego uprzytomnić, w jaki sposób teologia mierzy się z tą granicą i powodowaną przez nią trudnością – to jest: w jaki sposób broni wobec niej *własnej* i nie tylko własnej racjonalności. Czyni to mianowicie na dwa sposoby. Pierwszym jest zgoda na poddanie racjonalnej weryfikacji wszystkich własnych twierdzeń – pod tym jednym warunkiem, że system, w ramach którego weryfikacja taka się dokona, nie wyklucza twierdzeń o przedmiotach, które nie są w nim dane bezpośrednio – inaczej mówiąc, pod warunkiem zgody na prawomocność metafizyki. Sposobem drugim – z pozoru przeciwnym temu pierwszemu – jest obstawanie przy tym, że punktem odniesienia i ostatecznym kryterium prawdy nie jest dla teologii ani pojedyncza wielka idea (choćby była to myśl o Bogu), ani system idei (choćby była to w pełni koherentna metafizyka), ani metoda, ani związane z nią myślowe

procedury i konstrukcje, ale pewne konkretne, historyczne wydarzenie: życie, śmierć i zmartwychwstanie jednego człowieka – Jezusa zwanego Chrystusem.

Ten pierwszy sposób teologicznej obrony racjonalności doszedł do głosu w wielkiej tradycji teologii budowanej w ścisłej symbiozie z metafizyką platońską lub arystotelesowską i w obu tych postaciach stanowi zrab wielkiej kulturowej tradycji chrześcijaństwa. Zarazem jednak ta droga chrześcijańskiej myśli spotyka się nie od dzisiaj z surową krytyką. Jądro tej krytyki stanowi pytanie, czy drogą taką – to jest z pomocą kluczowych dla niej pojęć transcendencji i analogii – można rzeczywiście doprowadzić ludzką myśl do Boga, który nas zbawia w Jezusie Chrystusie. Tam gdzie myśl o świecie ma być chrześcijańska, niezbędne pozostaje przecież odwołanie się do kryterium prawdy pozostającego całkowicie poza naszą władzą i dlatego (jak w takich wypadkach mawiają teologowie) *niereformowalnego*. Jest nim to, co Bóg czyni dla nas w Jezusie Chrystusie: w Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu.

W zderzeniu tych dwu wielkich dróg chrześcijańskiego ducha chodzi o kwestię fundamentalną – o pytanie, skąd ostatecznie mamy pojęcie o człowieku i pojęcie o Bogu, albo silniej: czy myśl chrześcijańska ma rzeczywiście własne pojęcie o jednym i drugim.

Odpowiedź brzmi oczywiście: tak – ale myśl ta ma jedno i drugie pojęcie nie tyle dzięki uniwersalnej i pierwotnie niezależnej od wiary chrześcijańskiej metafizyce i budowanej z jej pomocą filozofii człowieka. Ma je właśnie przez swoje odniesienie do tej jednej ludzkiej historii – Jezusa z Nazaretu – i do tego jednego wydarzenia, które czyni historię Jezusa *historią wszystkich historii* – do Jego śmierci i zmartwychwstania.

Razem z taką odpowiedzią dana jest sama zasada chrześcijańskiej wiary i wypowiadającej ją teologii: Jej miejscem jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Na tym miejscu przemawia nie jakaś uniwersalna idea, ale konkretna i dla każdego doświadczalna miłość na śmierć i życie. Jej język jest językiem ludzkim. Bóg dochodzi w nim do słowa.

Jeśli tak, to uprawianie teologii wiąże się z bezwzględny zobowiązaniem do pamięci o tym jedynym miejscu i zdarzeniu – ale też o wszystkim, do czego ono się odnosi i co obejmuje. I nie jest to w żadnym razie pamięć zachowawcza, pamięć neutralna, pamięć, która jako przezroczyste naczynie zachowuje pewną ceną substancję.

To kieruje nas do ostatniej części tego rozważania. Zanim do niej przejdziemy, czuję się w obowiązku powiedzieć jeszcze wyraźniej, dlaczego to swoje wiążące i niereformowalne odniesienie do historii życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa teologia przedstawia jako obronę racjonalności.

Jest tak, mówiąc najprościej, dlatego, że w wydarzeniu tym – przyjmowanym w wierze jako ostateczne słowo Boga do ludzi, to jest jako pełnia Bożego objawienia – potwierdza się też ostatecznie obraz Boga, który chce wszystkiego nie przeciw nam, ale dla nas. Bóg, który daje się nam w życiu i śmierci Jezusa, nie jest bogiem przerażającym, którego trzeba by się bać, nie jest bogiem złośliwym, który miałby nas oszukać, nie jest bogiem podstępny, którego musielibyśmy rozumnie przechrzyć, nie jest bogiem nieudolnym, którego mielibyśmy poprawić. Jest Bogiem, który całym sobą pragnie wszystkiego, czym jest i czym może być każdy człowiek i wszystkiego, co jest i może być w każdym człowieku. Dlatego temu Bogu tak dobrze odpowiada słowo pochodzące od Niego, a powtarzane i przekazywane ludziom przez ludzi: *Będiesz miłował Pana, twój Boga, całym twoim sercem, całym twoim życiem i wszystkimi twoimi siłami* – a wśród tych sił jest przecież na poczesnym miejscu siła ludzkiego rozumu.

PAMIĘTAĆ O TYM, CO JEST POZA NASZĄ ZWYCZAJNĄ WIEDZĄ I WŁADZĄ

Obecność i odpowiedzialność teologii wśród nauk nie sprowadza się zatem jedynie do jej odpowiedzialności naukowej, czy lepiej za własną naukowość. Nie sprowadza się też jedynie do ukazywania całego i pełnego zakresu racjonalności ludzkiego poznania i działania – całego i pełnego, to jest takiego, który uwzględnia przynależność każdego człowieka do Boga i to, jak Bóg pragnie każdego człowieka. Jak już powiedziałem, teologia jako *nauka egzystencjalna* – to jest taka, która ze względu na swój przedmiot i związek ze zbawieniem człowieka ponosi odpowiedzialność moralną nierównie większą niż odpowiedzialność innych nauk, jest też zobowiązana pamiętać więcej niż inne nauki. Teraz kilka słów dopowiedzenia w tej sprawie.

Nasze zadanie polega nie tylko na tym, żeby wszystko poznać i wszystko przejrzeć, ale także na tym, żeby się zatrzymać – albo raczej, żeby dać się zatrzymać. Nie na dowolnym miejscu wszakże, ale na takim, z którego (jeszcze albo już) można zobaczyć całość. Nikt z nas nie zna sam z siebie takiego miejsca. Nie zna go i nie może wskazać sama z siebie również żadna z uprawianych przez nas nauk. Nie mogłaby na nie wskazywać ani o nim przypominać także teologia, gdyby nie zgadzała się pamiętać o tym, co jest poza naszą zwyczajną wiedzą i władzą.

We wnętrzu naszej żywej pamięci są takie sprawy i odniesienia, których my sami ani nie stworzyliśmy, ani nie wybraliśmy, o których raczej trzeba powiedzieć, jakkolwiek niepokojąco może to zabrzmieć, że to one nas wybrały i tworzą. To się zdarzyło w ludzkich dziejach wiele razy – ale z nieporównywalną z niczym siłą w tym miejscu, które jest bezwzględnie pierwsze dla pamięci chrześcijaństwa i każdego chrześcijanina: w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa z Nazaretu.

W ten sposób pytanie o Boga pojawia się obok pytania o ludzkie istnienie człowieka i o jego możliwą całość. Jednakże – zwróćmy uwagę – nie tak, jakby można było wiedzieć coś o ludzkim istnieniu samym w sobie albo o człowieku *w ogóle*. My przecież nie poznajemy *ludzkiego istnienia*, poznajemy ludzi – każdego na własnym miejscu, we własnym czasie i pod własnym imieniem. Jeśli mówimy o *ludzkim istnieniu*, to dlatego, że znamy ludzi. Nie znaczy to bynajmniej, że skoro mamy mówić o nich i ich ludzkim istnieniu konkretnie i nie abstrakcyjnie, skazani jesteśmy na (absurdalny) egzemplaryzm – że więc mielibyśmy jedynie odtwarzać jedna po drugiej poszczególne ludzkie historie i tak układać z nich jedną historię wszystkich. Pojęcie historii ma (przynajmniej dla teologii chrześcijańskiej) sens dlatego, że przyjmuje własną – a więc imienną – wolność i odpowiedzialność każdego człowieka wobec Boga, tak jak ona się konkretnie wyraziła, wyraża i jeszcze może wyrazić.

Także na tym, żeby o takiej imiennej odpowiedzialności i o związanej z nią godności każdego człowieka przypominać, polega obecność teologii wśród nauk. Nie rości ona sobie dzisiaj pretensji do tego, żeby wiedzieć coś zamiast innych nauk i tłumaczyć lepiej niż one – jak czasem bywało w przeszłości. Sprzeniewierzałaby się też swojej własnej odpowiedzialności, gdyby uznała, że jest po to, żeby innym naukom i uprawiającym je ludziom na coś pozwalać lub nie. Teologia (w tym swoim najsilniejszym wymiarze, dzięki któremu jest ona wyzwaniem dla samych teologów nie mniej niż dla przedstawicieli innych dziedzin ludzkiego poznania), wie jednak o nas, pamięta i potrafi mówić rzeczy, wobec których nikt myślący nie powinien pozostać obojętny.