

TOMASZ WĘCŁAWSKI

Co rozstrzyga o naukowej/metodologicznej odrębności teologii?

Wprowadzenie

Dotychczasowe wypowiedzi na łamach „Nauki” w sprawie statusu naukowego i metodologicznego teologii (Nowak 2004, Węcławski 2004, Bronk i Majdański 2006) pokazują, gdzie w tej dyskusji tkwi punkt krytyczny. Chodzi o problem usadowiony na poziomie fundamentalnej teorii teologii lub też, ujmując rzecz z innej perspektywy, na poziomie refleksji metateoretycznej, rozważającej umiejscowienie teologii na mapie nauk (lub poza tą mapą). Sednem całej kwestii jest pytanie o możliwość i sposób uchwycenia tego, co stanowi o własnej tożsamości naukowej i zarazem o (dość oczywistej) wyjątkowości teologii, a tym samym o to, co określa jej relacje do innych nauk. Trzeba zarazem zauważyć, że jakkolwiek jest to trudność pierwotnie teoretyczna, to każde możliwe jej rozwiązanie przekłada się natychmiast na płaszczyznę praktyki zarówno uprawiania teologii, jak też pragmatycznych określeń jej relacji do innych nauk i innych nauk do niej. Dotyczy to w szczególności tych nauk, z którymi teologowie dzielą szczegółowe metody badań. To powiązanie między fundamentalnym rozstrzygnięciem teoretycznym a stroną praktyczną uprawiania teologii jest silniejsze i bardziej brzemienne w skutki, niż się może wydawać z perspektywy teologicznej codzienności. Stąd potrzeba gruntownej refleksji nad punktem krytycznym identyfikacji naukowej teologii, wokół którego cała kwestia się rozwija.

Dopowiedzenie, którego dokonuję w tym artykule, skupia się zatem na tym właśnie punkcie i na związanych z nim trudnościach, próbując nazwać je możliwie jaśniej, niż to uczyniono we wspomnianych trzech wypowiedziach. Nie jest bynajmniej moją ambicją przedstawienie „ostatecznego” rozwiązania poruszanej kwestii, bo jej charakter sprawia, że rozwiązanie ostateczne i jednoznaczne wydaje się niemożliwe. Nie znaczy to jednak, że nie jest możliwe takie jej naświetlenie, które pozwoli opisać status naukowy i metodologiczny teologii w stopniu pozwalającym na czytelne, z perspektywy innych nauk, umiejscowienie teologii wśród nich, a zarazem samej teologii dać wgląd w jej metodologiczną kruchość i płynące stąd dla niej konsekwencje i wyzwania. Do takiego właśnie naświetlenia kwestii chciałbym się przyczynić tą wypowiedzią.

Odniosę się krytycznie przede wszystkim do kilku istotnych elementów wspomnianej wypowiedzi Andrzeja Bronka i Stanisława Majdańskiego, ponieważ ujawnia ona w moim przekonaniu miejsca najbardziej „niedomyślane” tego, co zazwyczaj sądzi się i mówi o tożsamości naukowej teologii – zwłaszcza z perspektywy zasadniczej akceptacji jej obecności wśród innych nauk. Przedłożenie obu Autorów jest cenne także dlatego, że pozwala zobaczyć wyraźniej te elementy samoświadomości teologii, nad którymi ona sama przechodzi zbyt szybko i łatwo do porządku dziennego. Pozwala mi to dostrzec i dopowiedzieć tego rodzaju elementy także w mojej własnej wypowiedzi, zapoczątkowującej tę dyskusję (Węclawski 2004). Chodzi o pewne wyjściowe twierdzenia aksjomatyczne lub *quasi*-aksjomatyczne dotyczące samoświadomości teologii, traktowane zazwyczaj w autorefleksji teologicznej (a do pewnego stopnia także w nie-teologicznej refleksji nad miejscem teologii wśród nauk) jako rzeczy oczywiste albo przynajmniej nieuchronnie dane w punkcie wyjścia, które jednak widziane z innej perspektywy bynajmniej takimi nie są¹.

Identyfikacja trudności

Jak łatwo się przekonać, w wypowiedziach o statusie metodologicznym/naukowym teologii – niezależnie od założeń i perspektywy, którą przyjmują ich autorzy, powraca kilka zasadniczych kwestii podstawowych. Najważniejsze wydają się następujące:

1. Obszar faktycznego/dopuszczalnego/możliwego zastosowania nazwy „teologia” – trudność polega na tym, że określenie „teologia” traktowane jest z perspektywy refleksji metanaukowej jako formalnie uniwersalne i możliwe do zastosowania w szerokim spektrum aktywności ludzkich (od różnych form religijnej twórczości po działalność ściśle naukową), faktycznie jednak prawie zawsze przyjmuje takie naznaczenie religijne/wyznaniowe, że za naznaczeniem tym idą (siłą rzeczy) dalsze konkretyzacje przedmiotowe i (lub) „przymiotnikowe”². Skutkiem tego jest silna nie

¹ Warto zwrócić uwagę, że twierdzenia te – omówione dokładniej w dalszej części mojej wypowiedzi, także w metanaukowej refleksji nad teologią – traktowane są podobnie jak w teologicznej autorefleksji. Jest tak przynajmniej, jeśli w punkcie wyjścia refleksja metanaukowa akceptuje 1) obecność teologii wśród nauk; 2) jej wyjątkowość związaną z bezwzględną wyjątkowością przedmiotu badań teologicznych (chodzi przede wszystkim o akceptację objawienia jako rzeczywistości danej inaczej niż to, co badają inne nauki). Z takim właśnie podejściem mamy do czynienia zarówno w mojej własnej wcześniejszej wypowiedzi, jak też w wypowiedzi Bronka i Majdańskiego.

² Charakterystyczne wydaje mi się w tym zakresie podejście Bronka i Majdańskiego. W punkcie wyjścia swojego artykułu deklarują oni mianowicie, że podejmują próbę metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki teologii, jednakże w dookreśleniach swojego zadania stwierdzają, że zajmują się teologią rzymskokatolicką. Oczywiście konkretyzacja taka jest uprawniona – skoro teologia jest uprawiana m.in. jako rzymskokatolicka i skoro jest to jedna z najbardziej systematycznie rozbudowanych postaci teologii. Jak postaram się pokazać, konkretyzacja taka wprowadza

ostrość nazwy „teologia” – i to także w przypadkach wspomnianej daleko idącej konkretyzacji³.

2. Istotny powód wyróżnienia tożsamości teologii i odróżnienia jej od innych nauk, w tym w szczególności od filozofii (zwłaszcza od filozofii Boga i filozofii religii) – czyli właśnie wspomniany punkt krytyczny całej kwestii.
3. Fundamentalna wewnętrzna zasada „konstrukcyjna” teologii – Bronk i Majdański przedstawiają ją w postaci dwu typów teologicznego postępowania. Pierwszym jest „racjonalizacja wiary”, drugim „rewelacjonizacja świata”⁴. Oba te określenia zawierają takie odniesienie do „objawienia” i „wiary”, które domaga się objaśnienia zasady odróżniania doświadczeń, do których stosują się obie nazwy, od innych doświadczeń materialnie podobnych lub wręcz identycznych, będących przedmiotem badań i refleksji typu (metodologicznie) również istotnie podobnego do tego, co zazwyczaj czynią teologowie, podejmowanej jednak w ramach innych dyscyplin nauk humanistycznych. Warto zauważyć, że bardzo podobne założenie czyni Nowak, kiedy odróżnia dwa rodzaje działań teologa (krytyczną interpretację tekstu sakralnego i jego reprodukcję – w rozwiniętej systematycznie postaci komentarza), uznając pierwszy rodzaj działań za naukowy, a drugi za ideologiczny⁵. Rozróżnienie takie oznacza bowiem najpierw akceptację dla sposobu identyfikowania tekstu sakralnego i podejmowanych wobec niego działań „wewnątrzreligijnych” w istocie bardzo podobnego do sposobu identyfikowania „objawienia” i „wiary”, o którym napisałem wyżej. Różnica między kwalifikacją obu rodzajów działań jako naukowych (Bronk i Majdański) a przypisaniem jednych nauce, drugich zaś ideologii (Nowak) jest z tego punktu widzenia nieistotna, ponieważ nadal nie wiemy, jaka właściwie jest podstawa owego

jednakże do refleksji metanaukowej/metateologicznej takie elementy (swoiście aksjomatyczne), które stawiają pod znakiem zapytania formalnie uniwersalny charakter tej refleksji.

³ Nieostrość ta powoduje na przykład, że ściśle kryterium tożsamości teologii (związane z jej odniesieniem do Boga i objawienia) spełniają jedynie niektóre działania teologów, a mimo to cała ich działalność, a więc także te jej części, które metodologicznie nie różnią się niczym od działań reprezentantów innych dyscyplin nauk humanistycznych i społecznych, nie bez racji jest nazywana teologią. *Cała trudność polega na tym, że nie można zwyczajnie i jednoznacznie rozdzielić obu wymiarów pracy teologicznej. Nie można zatem powiedzieć, że jest taki jej obszar, w którym nie różni się ona niczym od pracy przedstawicieli innych nauk nad właściwą tym naukom materią (tekstami - dokumentami czy też danymi empirycznymi). Nie można też pokazać osobno tych momentów, w których do „zwyczajnej” pracy humanisty dołącza „posłuszeństwo wiary”. Obie rzeczywistości pozostają – przy zachowaniu istotnej między nimi różnicy – nierozłączne, a powstające w ten sposób napięcie ujawnia się w specyfice społecznego usytuowania teologa i jego pracy (...).* – por. Węclawski 2004, str. 108 n.

⁴ Bronk, Majdański 2006, str. 92n.

⁵ Nowak 2004, str. 133 nn.

bardziej pierwotnego rozróżnienia (racjonalne/krytyczne oraz sakralne/ideologiczne), z którego wyprowadza się rozróżnienia wtórne (np. różne typy postępowania teologicznego).

4. Relacje między teologią a naukami, zwłaszcza tymi, których metod teologowie używają w swojej pracy – inaczej mówiąc: dlaczego pewna analiza tekstu literackiego czy dokumentu historycznego jest teologią, a inna – dotycząca tego samego tekstu lub dokumentu i dokonywana w praktyce tą samą metodą (ale dokonywana przez „nie-teologa”) – nie.

Jak łatwo zauważyć, kluczowe są kwestie 2. i 3. – ich takie lub inne rozstrzygnięcia prowadzą do odpowiednio konsekwentnych rozstrzygnięć kwestii 1. i 4. W tym przedłożeniu, by nie powtarzać twierdzeń na temat odrębności i specyfiki naukowej teologii już wypowiedzianych, zatrzymam się właśnie na najbardziej kontrowersyjnych punktach tych dwu kwestii. Za takie uznaję przede wszystkim formuły o „racjonalizacji wiary” i „rewelacjonizacji świata” (lub też: „rewelacjonizacji danych naturalnych”).

Teologia w ścisłym sensie (a nie na przykład jako specyficzne zadanie w obszarze filozofii – filozofia Boga) miałyby się wyróżniać tym właśnie, że wychodząc od treści wiary i badając je krytycznie (racjonalizując), dokonuje (w swego rodzaju interpretacyjnej wzajemności wiary wobec przedmiotów poznania rozumu) „rewelacjonizacji” doświadczeń ze światem i ludzką historią – to znaczy pozwala zobaczyć je i odczytać na nowo „w świetle objawienia”. Zwróćmy uwagę, że przyjęcie takiego rozumienia zadania teologii wymaga koniecznie:

1. takiego określenia „wiary” i „treści wiary”, żeby można było poddawać je neutralnym i krytycznym procedurom badawczym (racjonalizacji), i konsekwentnie:
2. takiego określenia, czym jest objawienie, by było wiadomo, **co w istocie** stanowi kryterium lub „światło” dla nowego i odrębnego odczytania (doświadczenia) świata.

Trudność w przypadku pierwszym polega na tym, że próba obiektywizującego określenia „wiary i jej treści” daje inny rezultat, kiedy dokonywana jest od zewnątrz (nie z pozycji wiary), i inny, kiedy dokonuje się od wewnątrz (z pozycji wiary). Trudność ta pogłębia się, jeśli przyjmiemy, że miarodajna dla określenia statusu naukowego teologii powinna być w przypadku refleksji metanaukowej zewnętrzna identyfikacja przedmiotu jej działań, a równocześnie zdamy sobie sprawę, że z punktu widzenia samej teologii (przynajmniej w jej samorozumieniu jako teologii chrześcijańskiej) będzie to zawsze i koniecznie identyfikacja wewnętrzna. Do trudności tej powrócę w dalszej części tej wypowiedzi.

W przypadku drugim, czyli w odniesieniu do identyfikacji „objawienia”, trudność jest analogiczna i polega na tym, że kto takiego określenia ma dokonać, musi z konieczności wskazywać szereg doświadczeń/wydarzeń w historii, które (w wierze wspólnotowej i (lub) osobistej) uznaje się za objawicielskie lub wprost za wydarzenia objawie-

nia/samoobjawienia się Boga. Musi jednak zarazem zdawać sobie sprawę z tego, że te same doświadczenia i wydarzenia będą dla kogoś niepodzielającego takiej wiary przedmiotem poznania nie-teologicznego – będą zatem interpretowane jako istotnie nieróżne od wszystkich innych składowych struktury i historii badanego świata. Oczywiście ten, kto dostrzega w nich wydarzenia objawicielskie albo choćby tylko takie, które pozwalają wyrażać i komunikować innym relacje między tym, co boskie, a światem (w jakikolwiek czytelny dla owych innych sposób) – co jest najszerszym możliwym określeniem teologii⁶ – odnosząc się do „naturalnego” widzenia tych samych wydarzeń, zwróci uwagę, że nie są one wprost samym objawieniem, a jedynie jego niezbędnym materialnym elementem – objawienie „zapośrednicza się” w tego rodzaju szczególnych, kategoryalnych wydarzeniach i doświadczeniach. Objawienie w rozumieniu chrześcijańskim ma zarazem charakter dialogu, którego „słowami” są wspomniane wydarzenia, co oznacza, że za nimi stoi ktoś, kto przez nie przemawia (Bóg objawienia), a wobec nich staje (lub ma je przed sobą) ktoś, kto na przemówienie owo odpowiada (człowiek wierzący). Wiara – jako odpowiedź – jest (szczególną) interpretacją tych właśnie pośredniczących zdarzeń. To wiara pozwala lub wprost nakazuje przyjmować je jako znaki pochodzące od (bezpośrednio niewidzialnego) Boga. Obiektem pracy teologa (w obu wspomnianych wyżej możliwych formułach) są zatem nie tyle same „wydarzenia pośredniczące”, ile raczej ich podmiotowe uwarunkowania i skutki. Pojęcie objawienia „obudowuje”, jak widać, wspomniane wydarzenia przedmiotowe o istotne elementy podmiotowe (decyzja Boga, by się objawiać przez te właśnie wydarzenia, i odpowiednio wiara człowieka, że przez nie dokonuje się objawienie Boga – wiara taka jest w zaprezentowanym rozumieniu poznawczym przyjęciem owej pierwotnej decyzji Boga).

Mogłoby się wydawać, że w ten sposób dokonuje się dostatecznie czytelne odróżnienie specyficznego przedmiotu zainteresowania teologii od przedmiotów zainteresowania innych nauk. Rzecz jednak w tym, że – nawet jeśli przyjmiemy taką zasadę odróżnienia – teolog nie ma dostępu do przedmiotu swojego zainteresowania zasadniczo innego niż ten, którym dysponuje pracujący obok niego na tym samym materialnym przedmiocie badań historyk, literaturoznawca, psycholog czy socjolog. Ma bowiem do dyspozycji tego samego rodzaju dokumenty (w najszerszym możliwym znaczeniu tego słowa) wydarzeń i procesów historycznych czy stanów świadomości, jak te, którymi zajmują się specjaliści reprezentujący inne dyscypliny. Oznaczałoby to, że praca teologa staje się teologią, **ponieważ on sam deklaruje, że uprawia teologię** – i deklaracja ta oznacza właśnie ów szereg odniesień podmiotowych: do doświadczenia własnego, doświadczenia wspólnego, historycznych autorytetów religijnych, instytucji (np. magisterium Kościoła itd.), wreszcie do autorytetu Boga objawiającego. Deklaracji

⁶ por. Węclawski 2004, str. 102.

takiej **można** z pewnością dokonać wewnątrz własnego procesu badawczego i na jego użytek. Jednakże z perspektywy metanaukowej oceny miejsca i tożsamości teologii taka wewnętrzna deklaracja nie wystarczy, co więcej, zostanie odebrana jako naruszenie podstawowego wymogu metody naukowej. Zadaniem pozostaje zatem uchwytne od zewnątrz, neutralne i czytelne dla każdego zainteresowanego (nie teologa) objaśnienie jej podstaw i sensu.

Wątpliwość tę można sformułować jeszcze inaczej, sprowadzając rzecz do pytania, czy z punktu widzenia metateorii nauki może istnieć przedmiot poznania dostępny dla jednej tylko nauki szczegółowej – tak jak wiara i objawienie są jako przedmiot poznania w swojej istocie dostępne jedynie dla teologii, a dla innych nauk są wprawdzie dostępne, ale z ich perspektywy należą do zupełnie innej kategorii przedmiotów poznania, zatem tracą tę tożsamość, którą mają dla samej tylko teologii.

Dwie drogi do kryterium identyfikacji metodologicznej teologii

Jeśli zatem chcemy osiągnąć takie kryterium identyfikacji naukowej/metodologicznej teologii, które byłoby czytelne i akceptowalne od zewnątrz, a nie sprowadzało się do samej tylko deklaracji teologa, mamy przed sobą dwie możliwe drogi:

1. akceptacji dla ściśle podmiotowego źródła i charakteru tożsamości teologii – ze wszystkimi konsekwencjami takiego stanu rzeczy – trudnymi zarówno z punktu widzenia samej teologii, jak i z punktu widzenia metateorii nauk;
2. wykazania przedmiotowej wyjątkowości i odrębności fenomenów, które stoją u źródeł doświadczeń wiary i objawienia, co jest zadaniem jeszcze nierównie trudniejszym, jeśli w ogóle możliwym do wykonania; trudność wiąże się w tym wypadku bowiem z przekonaniem, skądinąd prawie powszechnie akceptowanym, że fenomeny te są jako takie właśnie widzialne jedynie dla wiary – co konsekwentnie oznacza, że kiedy teologia identyfikuje owe fenomeny, mamy do czynienia z systemem zamkniętym w swoistym samopotwierdzeniu.

Trudność tę można wprawdzie rozwiązywać pragmatycznie – np. uznając, że status metodologiczny teologii jest podobny do statusu metodologicznego nauk prawnych (na tę możliwość zwraca uwagę Nowak).⁷ Z punktu widzenia zadania, jakie stawimy sobie

⁷ *Iprawoznawstwo, i teologia traktują założenie o racjonalności postaci (parlament, Bóg), którym przypisują autorstwo interpretowanego tekstu nie jako hipotezę, lecz jako dogmat. (...) Wszelkie dane, jakie zdają się świadczyć przeciw racjonalności autora tekstu sakralnego, świadczą w istocie przeciw interpretatorowi – tak z góry przyjmuje wykładnia teologiczna. Czy jest to wykładnia prawomocna? Nietrudno zauważyć, iż jest to ta sama postawa, którą zajmuje prawnik interpretujący tekst prawny. Prywatnie może odsądzać parlamentarzystów od wiedzy, dobrej woli i zgoła rozumu. Kiedy jednak interpretuje ich ustawy sam, wówczas z góry zakłada, że przepisy te zawierają klarowne, spójne między sobą i rozsądne społecznie normy, a jego zadaniem jest*

w tym przedłożeniu, rozwiązanie takie jest jednak niewystarczające, ponieważ nie chodzi tu o stwierdzenie naukowości (metodologicznej dopuszczalności) **procedur** stosowanych przez teologów, ale o samą podstawę odrębnej tożsamości teologii, która się owymi procedurami posługuje. (Do kwestii pragmatycznego potraktowania problemu wróć jeszcze w podsumowującej części tego przedłożenia.) Zwróćmy zatem uwagę na najistotniejsze wymagania obu wspomnianych dróg i na związane z nimi trudności.

Droga pierwsza: rozpoznanie pewnego stanu świadomości jako „teologicznego”

Droga pierwsza akceptuje w punkcie wyjścia fakt, że o teologicznym charakterze pewnych działań decyduje nie ich przedmiot, ale podejmujące je podmioty – a w szczególności stan podmiotowej świadomości działających. Istnieje zatem odrębna i identyfikowalna „świadomość teologiczna”. Jej źródłem i fundamentem byłaby świadomość wiary (własnej i (lub) wiary wspólnoty), jej formą – zdolność systematycznego, racjonalnego odnoszenia się do owej wiary i odpowiednio zdolność interpretowania świata (wszystkich innych doświadczeń) w związku z tą fundamentalną świadomością.

Identyfikacja teologii powinna z takiej perspektywy zostać przeprowadzona konsekwentnie jako badanie pojawiania się i przejawów (indywidualnej lub zbiorowej) świado-

jeno tego rodzaju normy, stosowne do rozpatrywanego przypadku, odcyfrować. Co zdaje się świadczyć przeciwko racjonalności prawodawcy, świadczy w istocie przeciw interpretatorowi – przyjmuje z góry wykładnia prawnicza. Zapewne wykładnia prawnicza nie idzie w owej postawie wobec prawodawcy aż tak daleko, jak czyni to teologia wobec autora tekstu sakralnego. Prawnicy zobowiązani są do przyjmowania dogmatycznie racjonalności ustawodawcy tylko wtedy, kiedy interpretują tekst de lege lata, wolno im natomiast – dotyczy to głównie prawników naukowców – postulować zmiany w tekście prawnym, a więc wypowiadać się w trybie de lege ferenda (który z natury rzeczy zakłada krytykę obowiązującego tekstu prawnego z logicznego czy społecznego punktu widzenia). Trudno zaś wyobrazić sobie, by jakkolwiek teolog stwierdził, iż tekst Księgi Rodzaju jest np. wątpliwy moralnie, i postulował, powiedzmy, usunięcie przypowieści o potopie za to, że głosi niemoralną pochwałę zemsty Wszechmocnego nad słabymi ludźmi. Prawnik dysponuje więc wyższą wolnością interpretacyjną niż teolog, to niewątpliwe. Niemniej jest to tylko różnica stopnia realizacji jednego i tego samego typu wykładni. Zasadniczo interpretacja teologiczna jest czymś zbliżonym do prawniczej. Skoro przyznajemy prawomocność wykładni prawniczej (w tym – tej dokonywanej w dogmatyce prawa, a więc w prawoznawstwie), nie widać jakichś wyraźnych i bezspornych racji, by odmówić prawomocności wykładni teologicznej. To znaczy, odmówić można, ale byłby to akt wysoce arbitralny. – Nowak 2004, str. 131. Analogia, na którą zwraca uwagę Nowak, dotyczy jednak tylko pewnego poziomu procedur (na którym odbywa się swoista redukcja krytyki „materiału wyjściowego”, występująca rzeczywiście analogicznie w obu dziedzinach). Nie zostaje w ten sposób jednakże podjęta istotniejsza kwestia: założeń i odniesień aksjomatycznych teologii, zasadniczo różnych od założeń prawoznawstwa. Wynik jest zatem następujący: część procedur stosowanych przez teologów daje się porównać z procedurami prawoznawstwa, jednakże powód, dla którego są one stosowane, jest tak zasadniczo inny, że analogia w tym miejscu okazuje się zbyt słaba, by rozwiązać postawiony problem, i upada.

mości wiary/objawienia, a następnie podejmowanych w związku z istnieniem takiej świadomości działań – racjonalizacji, krytyki, interpretacji itd. Metateologia musiałaby się zatem w takim przypadku odwoływać przede wszystkim do możliwości badawczych psychologii i socjologii religii, stawiając pytanie o obecność, odróżnialność, identyfikację i systematyczny opis indywidualnych i społecznych stanów wiary w objawienie (przejawiających się np. w takich postaciach, w jakich przedstawia je teologia rzymskokatolicka).

Zauważmy, że nie wystarczy tu uniwersalne założenie nauk o religii – czyli uznanie, że istnieją specyficzne i zróżnicowane fenomeny religijne, poddające się badaniom tych nauk. Zadanie jest trudniejsze, ponieważ jest nim identyfikacja tych spośród fenomenów świata religii, które okazują się **realnie graniczne** w stosunku do świata nauk. „Realną graniczność” takich fenomenów trzeba dopiero uchwycić i opisać – bowiem mimo bogactwa wypowiedzi na temat naukowego i metodologicznego statusu teologii ta akurat sprawa bynajmniej nie była dotąd przedmiotem dostatecznej uwagi⁸. Musi się w związku z tym pojawić pytanie o sposób identyfikowania takich właśnie zjawisk „realnie granicznych” między podmiotowym doświadczeniem religijnym a metodyczną i racjonalną pracą nad nim. Z punktu widzenia metateorii nauki taka identyfikacja powinna się dokonywać od strony powszechnie akceptowanych metod pracy naukowej. Pozostaje jednak pytanie, czy od tej strony można realnie „przeniknąć” granicę podmiotowych uwarunkowań teologii. Wydaje się, że wniosek wstępny w tej kwestii mógłby brzmieć: od strony metateorii nauki można wskazać ów punkt realnie graniczny i opisać go przynajmniej na tyle, że nie będzie ulegała większym wątpliwościom prawomocność odnoszenia się do niego metodami nauk humanistycznych i społecznych. Jednakże bez krytycznej współpracy z wnętrza teologii taka identyfikacja pozostanie w gruncie rzeczy nieskuteczna. Przez współpracę „z wnętrza teologii” rozumiem jej ewentualną gotowość do zakwestionowania jej własnych formuł aksjomatycznych nie po to, by je odrzucić, ale by je „odblokować” z uwarunkowań społecznych, strukturalnych, instytucjonalnych itd.

Warto zwrócić uwagę, że we współczesnej teologii pojawiły się już kilka dziesięcioleci temu próby nowego sformułowania jej paradygmatu, których autorzy najwyraźniej zdają sobie sprawę z dylematów, o których tu mowa. Najbardziej znana z tych prób (a zarazem szeroko zaakceptowana w teologii anglosaskiej i zachodnioeuropejskiej) opiera się na pryncypiach zaproponowanych m.in. przez Davida Tracy i Hansa Künga,

⁸ Można raczej zauważyć swoiste „odpływanie” od podjęcia tej kwestii – albo w stronę prostego potwierdzania aksjomatycznych podstaw teologii w jej związku z Bogiem, objawieniem i wiarą, albo w stronę opisu jej pragmatyki badawczej i swoistej neutralizacji metod pracy teologii – by uchronić ją od zarzutu ideologii.

podjętych w nawiązaniu do teorii paradygmatów Thomasa Kuhna⁹. Owocem tych prób jest formuła teologii jako systematycznego badania i „eksperyckiej” prezentacji społecznych przejawów religijności (zarówno tradycji religijnych, jak też współczesnych postaci religijności i społeczności religijnych, ich doktryn, struktur i działań). Badanie takie staje się teologią określonego wyznania, kiedy odbywa się w przestrzeni duchowej stworzonej przez jego własną tradycję i jego obecną postać – inaczej mówiąc, kiedy akceptuje wewnętrzną logikę i harmonię badanego zjawiska (takie podejście jest swoistą odmianą akceptacji zasady „analogii wiary” w klasycznym rozumieniu paradygmatu teologii)¹⁰.

Krytyka wewnątrzteologiczna (a także krytyka ze strony instancji kościelnych) zgłaszała i zgłasza wobec takiego ujęcia wątpliwości, zarzucając mu, że mimo tego ostatecznego zastrzeżenia sprowadza teologię do postaci nauk o religii – abstrahując od jej charakteru „kościelnego”. Przedmiotem krytyki jest zatem konstrukcja i zasadnicze ustawienie tego paradygmatu. Oczywiście dla teologii klasycznej centralne odniesienie do Boga osobowego i dokonanego przezeń objawienia/zbawienia schodzi bowiem w teologii opartej na takim paradygmacie na drugi plan lub też stanowi jedynie hasło wywoławcze dla badań porównawczych szerokiego kompleksu historycznych i współczesnych zjawisk religijnych i ich możliwych oddziaływań w szerszym planie społecznym oraz cywilizacyjnym. Zostaje przy tym zachowane pragmatyczne i (w mniejszym stopniu) teoretyczne odniesienie do imienia Boga, które ma stanowić zwornik i zarazem identyfikator teologicznego charakteru badań. Jednakże właściwym przedmiotem pracy badawczej jest spotkanie, konfrontacja i przenikanie się kultur religijnych w warunkach kulturowej globalizacji. Krytycy tego kierunku rozwoju teologii stawiają w związku z tym pytanie o jego chrześcijańską specyfikę i tożsamość teologiczną.

⁹ Punktem wyjścia było zorganizowane przez obu teologów w połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia sympozjum o zmieniających się paradygmatach teologii, w którym wzięło udział wielu teologów tamtego czasu. Referaty i dyskusje tego sympozjum można znaleźć w: Küng, Tracy 1984, 1986, 1989. Wokół przedstawionych tam tez rozwinęła się szeroka dyskusja, którą nie sposób tu szczegółowo referować. Sposób myślenia i formuła teologii zaproponowane w tej dyskusji znalazły jednak bardzo szeroki oddźwięk i akceptację – dominują one dzisiaj na wielu wydziałach teologicznych kręgu języka angielskiego (a także niemieckiego i niderlandzkiego).

¹⁰ por. Küng, Tracy 1984, 1986, 1989. Istotne elementy tego sposobu myślenia Tracy sformułował już we wcześniejszej pracy *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology* (Tracy 1975). Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na to, że doświadczenia religijne, które stają się następnie przedmiotem systematycznego badania, Tracy charakteryzuje przede wszystkim jako doświadczenia graniczne (i to w dwu znaczeniach słowa „granica”: jako „limit-to” i „limit-of”) – i właśnie na ich egzystencjalnej graniczności opiera zasadę odróżniania ich od innych doświadczeń i perspektyw – np. naukowych, moralnych, estetycznych czy politycznych. Doświadczenie religijne jest w tym rozumieniu z natury rzeczą doświadczeniem granicznym egzystencji, choć oczywiście nie każde graniczne doświadczenie egzystencji Tracy chce interpretować religijnie (tamże, str. 136).

Krytyka taka z perspektywy klasycznego myślenia o teologii jest zrozumiała, natomiast z perspektywy wspomnianego nowego paradygmatu teologii może zostać uznana za nieporozumienie. Owo nieporozumienie polega na tym, że paradygmat, o którym mowa, zakłada, iż to, co paradygmat klasyczny przyjmował już w punkcie wyjścia (mianowicie identyfikacja określonego typu wiary, wyrastającej z niej społeczności, doktryny, struktur itd.), może zostać osiągnięte jedynie i ewentualnie w ramach długotrwałego procesu badania rozwoju i stanów świadomości religijnej (także w ramach pewnej konkretnej tradycji czy formacji kulturowej). Co więcej, że badana świadomość (jej tradycja i współczesność) z zasady pozostaje w otwartym procesie dynamicznych zmian – swoją tożsamość zachowuje wprawdzie na zasadzie organiczności rozwoju (powiązanie współczesności z tradycją), w rozwoju tym mogą jednak zachodzić i faktycznie zachodzą daleko idące przełomy i zróżnicowania.

Inaczej mówiąc, kiedy raz przyjmiemy, że wnikamy w podmiotową „świadomość teologiczną”, musimy też konsekwentnie przyjąć jej swoistą nieprzewidywalność – albo, formułując rzecz pozytywnie, jej otwarty i twórczy charakter. Zewnętrzne badanie tak rozumianej świadomości teologicznej byłoby zatem podobne do sposobu postępowania nauk o sztuce. Oznacza to jednak konsekwentnie, że to, co modele klasyczne uważały za samo sedno teologii (także jako nauki) – wyrażanie wiary – nie może być uważane za naukę, ale za szczególnie analogat twórczości artystycznej – a metodyczna praca nad różnymi postaciami wyrazu wiary, rozpoznanie ich źródeł, uwarunkowań, skutków i zawartych w nich możliwości, z natury rzeczy upodobni się do historii i krytyki sztuki.

Niemniej jednak i tak opisany paradygmat nie spełnia w gruncie rzeczy oczekiwań, które trzeba wobec niego sformułować. Dylemat z nim związany można mianowicie przedstawić następująco: kto utrzyma rzeczywistą „ekspercką” niezależność od badanej materii (Tracy postulował przez pewien czas powrót do rozważanej w późnym średniowieczu formuły „niewierzącego teologa” – dla zachowania neutralności badawczej), narazi się na wspomniany zarzut przekształcenia teologii w religioznawstwo, kto natomiast uzna, że teologia wymaga ekspertów uczestniczących w badanej rzeczywistości duchowej i społecznej, będzie miał poważne trudności z objaśnieniem sposobu, w jaki „świadomość teologiczną” (m.in. własną) czyni przedmiotem swoich badań. Trudność leży więc w zasadzie zdystansowania i oddzielenia obu obszarów, która stała się punktem wyjścia omawianego paradygmatu.

Droga druga: analiza historii wiary – pytanie o oparcie przedmiotowe

Droga druga musiałaby polegać na próbie identyfikacji takich zdarzeń zewnętrznych wobec świadomości teologów (i tym samym dostępnych dla każdego obiektywnego obserwatora), które można by uznać za przedmiotowe oparcie rozwijającej się wobec nich i w związku z nimi wiary – i konsekwentnie teologicznej interpretacji świata. Inaczej mówiąc, jest to pytanie o możliwość znalezienia powszechnie dostępnej podsta-

wy teologii – i to nie tzw. teologii naturalnej (filozoficznej), ale teologii w jej szczególnych postaciach wyznaniowych. Dla teologii chrześcijańskiej musiałyby to być identyfikacja jej źródła w wydarzeniach związanych z Paschą Jezusa.

To ostatnie odniesienie wydaje się kluczowe. Warto zauważyć, że znaczenie tak rozumianych wydarzeń źródłowych jest w teologii chrześcijańskiej niesporne – i to zarówno dla jej samorozumienia klasycznego, jak też dla tego jej pożądanego samorozumienia, które zda sobie sprawę z wagi wątpliwości podnoszonych wobec klasycznych paradygmatów teologicznych. Jeśli mianowicie potrafimy przedstawić sedno wydarzeń, które zapoczątkowały ściśle własną teologiczną tradycję chrześcijaństwa, w jego charakterze ściśle granicznym (między tym, co jest dostępne dla wiary, a tym, co ogląda ktoś, kto wiary tej nie podziela), zyskamy tym samym istotny wgląd w charakter całej tradycji teologicznej chrześcijaństwa, w tym w charakter jej części badawczej, spekulatywnej i systematycznej – a więc i wgląd w charakter teologii uprawianej metodami analogicznymi do metod innych nauk.

Pytanie brzmi zatem: czy można tak opisać wydarzenia, które zapoczątkowały rozwój wiary (i teologii) chrześcijańskiej, by opis ten:

1. był jeden i wspólny dla tych, którzy rozwój ów oglądają z wnętrza chrześcijańskiej tradycji, jak i dla tych, którzy się z nią nie utożsamiają;
2. pozwolił zarazem wspólnie uchwycić charakter impulsu odpowiedzialnego za kształt (przyszłej) tradycji teologicznej (przynajmniej w tym, co dla niej najistotniejsze i ściśle własne).

Z perspektywy trudności podnoszonych dotąd wobec tej kwestii (także w pierwszej części niniejszej wypowiedzi), zadanie zawarte w tym podwójnym pytaniu może się wydać niewykonalne. Być może jednak jesteśmy dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek bliscy możliwości wypracowania tego rodzaju formuły zgody. Możliwość ta wiąże się z osiągniętym przez egzegezę historyczno-krytyczną wglądem w okoliczności i charakter wspomnianych wydarzeń, stojących u początku wiary i teologii ściśle chrześcijańskiej.

Nie możemy w tym miejscu przeprowadzać szczegółowej prezentacji i krytyki tego wglądu. Przedstawię zatem tylko jego najbardziej istotne elementy – pokazujące, jak się zdaje, w stopniu dostatecznym charakter wydarzeń, o których mowa, a następnie przejdę do ogólniejszych wniosków możliwych do wyprowadzenia w tym punkcie dyskusji, pozostawiając – konieczne skądinąd – gruntowniejsze dopowiedzenie zasygnalizowanych tu kwestii do dalszych opracowań.

Według wspomnianego rozeznania punktem wyjścia „doświadczeń paschalnych” uczniów Jezusa nie jest wyjaśnienie jego losu po śmierci i pogrzebie (nie ma go w grobie, żyje). Wprawdzie w punkcie wyjścia pojawiają się rzeczy zaskakujące (są nimi najpierw zapewne właśnie doniesienia o niezalezieniu ciała Jezusa w grobie), ale są one zbyt niejednoznaczne, żeby mogły spowodować coś więcej niż niepokój. Pierwszym

doświadczeniem paschalnym było natomiast najprawdopodobniej zgromadzenie się rozproszonych uczniów, w poczuciu, że tak właśnie trzeba postąpić wobec tego, co się stało z Jezusem. Wydarzenie to musiało mieć charakter decyzji, podjętej przez osobę/osoby, wokół której/których następnie bardzo szybko odnowiła się wspólnota uczniów Jezusa. Dopiero skutki tej decyzji doprowadziły wspólnotę do „widzenia i wiary” w Jezusa jako żyjącego¹¹.

Pierwszym warunkiem przetrwania „sprawy Jezusa” okazało się zatem właśnie ponowne zgromadzenie się wspólnoty uczniów. Warto zwrócić uwagę, że wszystkie wydarzenia decydujące o dalszym rozwoju wypadków dopełniają się we wspólnocie już zawiązanej i określonej (imiennie). Można zatem powiedzieć, że w rozwoju tym kluczowe okazało się to, że ktoś (zapewne Kefas-Piotr) zdobył się na pokazanie pewnej możliwej postaci życia – ściśle związanej z tym, w co swoich uczniów wprowadzał Jezus (i co, jak się im wydawało, bezpowrotnie się skończyło). Dopiero następnie okazało się, jakie możliwości otwiera taka intuicja. Możliwości te ujawniły się w swego rodzaju „eksplozji” wiary i wspólnoty – równocześnie na wielu płaszczyznach: począwszy od przejawów społecznego entuzjazmu religijnego w postaci spontanicznych wyznań wiary, przez rozbudowującą się strukturę wspólnoty, jej doktrynę i zwyczaje, aż po systematyczną refleksję nad tym, co się stało i dzieje.

Wydarzenia te miały zatem charakter bardzo przypominający jednorazowy i niespodziewany akt twórczy – z tym, że mamy tu do czynienia z czymś o wiele bardziej złożonym niż np. jednostkowy akt twórczości artystycznej. Od samego początku chodzi też o sprawę społeczną i wspólną. Istotna jest przy tym sekwencja zdarzeń prowadzących do uformowania wspólnoty i struktura jej rozwoju – rozwój przebiega od decyzji podejmowanej przez jednostkę (oczywiście uwarunkowanej jej osobistą, religijną i społeczną sytuacją – w związku z tym, co wydarzyło się we wcześniejszych spotkaniach z Jezusem), przez porozumienie z innymi w tej właśnie decyzji, do zawiązującej się nowej „wspólnoty wyznania i życia”.

Jak widać, wydarzenia, które tu w skrócie charakteryzujemy, same w sobie są silnie „graniczne”. Interpretacja wydarzeń związanych ze śmiercią Jezusa, dokonana przez Kefasa-Piotra i gromadzącą się wokół niego wspólnotę, była niespodziewana i nie-

¹¹ Śmierć Jezusa niewątpliwie spowodowała rozproszenie kręgu uczniów i zwolenników, których Jezus poprzednio zgromadził. To rozproszenie trwało zapewne dłużej niż dzień czy dwa. Musiało to oznaczać również przynajmniej tymczasowy kres wszystkich własnych „instytucji” tego kręgu, (jeśli przyjmujemy, że takie już zaistniały). Nawet jeśli zatem działanie Jezusa uczyniło z kręgu Jego uczniów „Kościoł” (w sensie gromadzenia się ludzi w imię Boga, który zbawia), to w tym kluczowym momencie, w godzinie Jego śmierci, nie mamy już do czynienia z niczym, co bez istotnych zastrzeżeń mogłoby być nazwane „Kościołem” w jakimkolwiek zewnętrznie, społecznie uchwytnym i religijnym sensie tego słowa. Nieco więcej o tych kwestiach powiedziałem w innym miejscu – por. Węclawski 2001, str. 17-34.

konieczna. Raczej przeciwnie: wiele przemawiało wówczas przeciw tej interpretacji – w szczególności religijne, społeczne i polityczne okoliczności publicznego wystąpienia i śmierci Jezusa. Te same elementy sytuacji zewnętrznej mogły zatem zostać zinterpretowane zupełnie inaczej. Za interpretacją pierwszej wspólnoty uczniów przemawia natomiast od samego początku (i to zarówno z punktu widzenia jej zwolenników, jak też neutralnych obserwatorów zewnętrznych, a do pewnego stopnia również jej przeciwników) ujawniona przez nią dynamika i religijno-społeczna skuteczność.

Z punktu widzenia pytania, które tu stawiamy, ważniejsze jest jednak coś innego. Interpretacja ta sama już w punkcie wyjścia jest oczywiście aktem wiary i wywołuje kolejne akty wiary. Równocześnie jednak daje się opisywać jako sieć decyzji i wyrastających z nich społecznych powiązań. Do decyzji tych, ich uwarunkowań i skutków mają dostęp nie tylko ci, którzy je podejmują albo się do nich przyłączają, ale także wspomniani ich obserwatorzy zewnętrzni i neutralni. Wydaje się, że taka właśnie struktura pierwszych własnych doświadczeń wiary (i teologii) chrześcijańskiej może pomóc stworzyć kryterium identyfikacji teologii jako dyscypliny silnie granicznej, które:

1. Uwzględni jej wymiar podmiotowy – decyzyjny i twórczy charakter podstawowych aktów teologicznych, i zarazem jej charakter przedmiotowy – obecność dzieł teologów w szeroko rozumianym planie kultury duchowej i cywilizacji.
2. Pozwoli harmonijnie wiązać ją nie tylko z praktyką innych nauk, ale szerzej z „praktyką społeczną” – zwłaszcza z podstawowymi kwestiami życia społecznego, dotyczącymi wolności, odpowiedzialności, sumienia, ochrony praw drugich itd., a w szczególności z polityką, rozumianą również zgodnie z jej najdawniejszą definicją jako sztuka działania społecznego.

Wnioski i otwarte pytania

Analiza, którą przeprowadziliśmy, pokazuje, jak się zdaje, nieco dokładniej, niż to czyniły poprzednie wypowiedzi tej serii, gdzie leży krytyczny punkt kwestii tożsamości teologii i jej relacji do innych nauk. W tym sensie stawia zarazem więcej pytań niż udziela odpowiedzi. Z całą pewnością potrzebne jest gruntowne podjęcie szeregu spraw, które tu zostały jedynie zaznaczone (na pierwszym miejscu zapewne kwestii relacji między tym, co indywidualne, twórcze i nieprzewidywalne w akcie wiary i w różnorodnych formach jej wyrazu, a jej „kształtami wspólnymi” w postaci doktryn, systemów i instytucji).

Dysputa metodologiczna o teologii ma jednak również znaczenie bardziej praktyczne, czy wprost pragmatyczne, ze względu na intensywną obecność teologii na uniwersytetach i wynikające stąd relacje i obowiązki proceduralne (np. recenzowania osiągnięć naukowych), wymagające współdziałania teologów i przedstawicieli innych nauk. Sformułuję w związku z tym na koniec trzy wnioski, skierowane ku tej właśnie

pragmatycznej stronie obecności teologii i teologów w świecie nauk. W kontekście tej dyskusji wnioski te mają zarazem charakter otwartych pytań, czy wprost wyzwań, z którymi powinni się zmierzyć przede wszystkim teologowie.

1. W takim zakresie, w jakim teologowie posługują się metodami innych nauk (np. czytając i interpretując teksty źródłowe albo badając i opisując zjawiska społeczne), ich praca podlega ocenie według tych samych kryteriów, które stosuje się do działań przedstawicieli innych dyscyplin korzystających z tych samych metod. Powołanie się na teologiczny charakter własnych działań nie powinno niczego zmieniać w kryteriach i metodach takiej oceny.
2. Teologia zachowuje równocześnie swoją specyfikę graniczną – powód, dla którego teologowie podejmują badania filozoficzne, historyczne, socjologiczne, psychologiczne itp. leży poza bezpośrednio daną materią tych badań. Oznacza to, że powodu tego nie można ani ujawnić, ani usunąć metodami tych nauk i na ich własnym gruncie. Zachowują one do niego relację analogiczną do relacji nauk o sztuce do dzieł sztuki. Zrozumienie takiego stanu rzeczy powinno mieć praktyczne konsekwencje – dotyczące zarówno samoświadomości teologów, jak też sposobu uprawiania teologii w przestrzeni uniwersyteckiej.
3. Zasadniczego przemyślenia wymagają szczegółowe kwestie graniczności teologii – zatem nie tylko sam fakt, że jest ona „graniczną dyscypliną racjonalności”, ale cały szereg konkretnych kwestii z tym związanych. Chodzi zatem zarówno o podejmowaną w dyskusji o metodologicznej tożsamości teologii sprawę zapożyczeń metodologicznych od innych nauk, jak też o graniczność teologii jako zjawiska kulturowego, społecznego i politycznego. Do kwestii takich należy zwłaszcza wspomniana już wyżej sprawa relacji między instytucjonalnym i strukturalnym, a tym samym także doktrynalnym i normatywnym wymiarem teologii, a jej charakterem egzystencjalnym i doświadczeniowym, co musi oznaczać zrozumienie obecności w niej wolnych i twórczych decyzji nie tylko w punkcie wyjścia rozwoju wiary i towarzyszącej mu refleksji, ale w każdej fazie tego rozwoju.

Piśmiennictwo

- Bronk A., Majdański S., (2006), *Teologia: Próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2/2006, str. 81-110.
- Dzidek, T. (2001), *Granice rozumu w poznaniu Boga*, Kraków 2001.
- Dzidek T. (red.), (2003), *Eklezjalny wymiar poznania teologicznego*, Kraków 2003.
- Kamiński, S. (1978), *Współczesna teologia katolicka (próba metodologicznej charakterystyki)*, „Zeszyty Naukowe KUL”, r. 21: 1978, nr 1 (81), str. 3-16.
- Küng H., Tracy D. (wyd.), (1984), *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich-Köln-Gütersloh 1984.

- Küng H., Tracy D. (wyd.), (1986), *Das neue Paradigma von Theologie: Strukturen und Dimensionen*, Zürich-Köln-Gütersloh 1986
- Küng H., Tracy D. (wyd.), (1989) *Paradigm change in theology: a symposium for the future*, New York, 1989
- Nowak L., (2004), *Metodologiczne kryterium demarkacji i problem statusu teologii*, „Nauka” 3/2004, str. 121-136.
- Tracy D., (1975), *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, New York 1975.
- Węclawski T., (2001), *The Death and Resurrection of Jesus. An Interpretation of the New Testament Profession of Faith*, „Theologia Bogoslovie” 1, 2001, str. 17-34.
- Węclawski T., (2004), *Metodologia teologii*, „Nauka” 3/2004, str. 101-120.

What decides about the scientific / methodological identity of theology?

The article discusses some popular axiomatic or quasi-axiomatic presuppositions on the methodological identity of theology. A universal and acceptable – even for a non-theologian – criterion for the scientific/methodological identity of theology is reachable in two possible ways: 1) To accept a strictly subjective character of the origins of any “theological” identity of human work – with necessary methodological consequences; thus theology will be seen as an activity analogical to any free creative act. 2) To recognize the objective singularity of the historical (foundational) phenomena which are in charge of the future development of Christian theology. In both fields the meta-theological reflection has to accept some new and significant tasks.

Key words: theology, identity, methodology, science