

KS. HENRYK SEWERYNIAK

MIEJSCE TEOLOGII NA UNIWERSYTECIE W ODPOWIEDZI NA ZARZUTY

Powrót wydziałów teologicznych na uniwersytety w Polsce nie może przysłonić prawdy, że żyjemy w świecie nieprzychylnym wobec teologii. Tak zwana szeroka publiczność uważa naszą dziedzinę za trudną i nudną. Politycy traktują teologów – jeśli w ogóle dostrzegają ich istnienie – albo za fundamentalistów komplikujących dialog kultur, albo za idealistów, stawiających nierealne wymagania społeczno-etyczne. Spora część naukowców ignoruje nas albo patrzy na nas podejrzliwie. We Francji, z wyjątkiem Uniwersytetu w Strasburgu (konkordat z 1801 r.), teologia nie jest dyscypliną uniwersytecką¹. W 2004 r. w Północnej Nadrenii Westfalii na tamtejszych wydziałach teologicznych zlikwidowano 35 stanowisk profesorskich, a rok później, w Badenii Wittenbergii – 8. W 2006 r., w Bawarii, wydziały teologiczne w Bambergu i Passawie zostały przekształcone w instytuty teologiczne, niższe rangą niż wydziały. Wpływ na te negatywne przemiany ma przede wszystkim sytuacja demograficzna i religijna – na teologię zgłasza się coraz mniej kandydatów. Czy jednak u podłoża tego, co George Weigel nazwał „samobójstwem demograficznym Europy”, nie leży utrata „racji wiary i motywów nadziei” u wielu współczesnych Europejczyków; racji i motywów, których formułowaniem zajmuje się między innymi (a może przede wszystkim) teologia?

Na marginesie: także w samych Kościołach zmienił się status teologii uniwersyteckiej. Już w ostatnich dekadach XX wieku działalność pewnego nurtu teologów akademickich, szczególnie biblistów i teologów moralnych, spotkała się ostrą krytyką tak wpływowych postaci świata katolickiego, jak Joseph Ratzinger, André Frossard czy Vittorio Messori. Niektórzy biskupi – zrażeni podejściem części teologów do podstaw wiary i do Urzędu Nauczycielskiego – przenieśli kształcenie kandydatów do kapłaństwa z uniwersyteckich wydziałów teologicznych (gdzie kształcenie to się dokonywało) do seminariów duchownych. Można też zastanawiać się, czy w Polsce szacunek, jakim dawniej cieszyła się u nas ze strony hie-

¹ Zob. Ch. Duquoc, *La théologie en exil. Le défi de sa survie dans la culture contemporaine*, Paris 2002, s. 7–13.

rarchów teologia, głównie ta uprawiana na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, wzrósł wraz z pojawieniem się nowych wydziałów teologicznych.

Sytuację, jeśli chodzi o wydziały teologiczne na uniwersytetach państwowych w Unii Europejskiej, można opisać następująco: u nas powrót, tam, w „starych” krajach Unii – odwrot. Nawet jednak „tam” toczy się rozległa debata na ten temat i nie brakuje, nie tylko w kręgach teologicznych, obrońców wydziałów teologicznych na uniwersytetach². Chciałbym dołączyć do niej swój głos. Jedna uwaga wstępna, jak się wydaje – kluczowa. W Polsce toczy się spór o to, czy w systemie nauk teologii należy włączyć do nauk humanistycznych czy też zachować oddzielny status nauk teologicznych. Oczywiście, można zaliczać teologię do nauk humanistycznych, nie bada ona przecież swego przedmiotu metodami empirycznymi. Ale – i to nie tylko z racji historycznych – opowiadamy się za jej wydzieleniem. Widziana tylko w aspekcie nauk humanistycznych staje się ona bowiem raczej antropologią, wiedzą o religii i kulturze chrześcijańskiej, o historii wiary w Boga, znajdującej rozmaite wyrazy kulturowe. Natomiast teologia „jako teologia” jest wiedzą o Bogu i całej rzeczywistości w perspektywie wiary. I w tym sensie powinna stanowić oddzielną dziedzinę akademicką. Przyjrzyjmy się zatem najważniejszym kontrargumentom, formułowanym w celu obrony obecności wydziałów teologicznych na uniwersytetach.

² Przykładem tej debaty są liczne publikacje w krajach niemieckojęzycznych. Oto przykłady znaczących tekstów: *Gott im Haus der Wissenschaften. Ein interdisziplinäres Gespräch*, red. U. Baumann Frankfurt am M. 2004; H.M. Baumgartner, *Von der Königin der Wissenschaften zu ihrem Narren? Bemerkungen zur Frage, warum Theologie zur Universität unserer Tage gehört*, „Theologische Quartalschrift“ 171(1991), s. 278–299; W. Beinert, *Universitätstheologie?*, „Stimmen der Zeit“ 217(1999), s. 75–86; W. Früwald, *Theologie als Wissenschaft. Zum Streit der Fakultäten in der modernen Wissenschaft*, w: *500 Jahre Herzogliches Georgianum*, red. R. Kaczynski, München 1995, s. 39–53; *Was ist gute Theologie?*, red. W. Huber, Stuttgart 2004; E. Herms, *Die Theologie als Wissenschaft und die Theologischen Fakultäten an der Universität*, w: *Einheit und Kontext. Praktisch-theologische Theoriebildung und Lehre im gesellschaftlichen Umfeld*, red. J. Henkys, Würzburg 1996, s. 153–185; *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, red. H. Hoping, Freiburg im Br. 2007; E. Jüngel, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Herausforderung und Chance für die universitäre Theologie*, w: *Religiöser Pluralismus und das Christentum*, red. M. Bergunder, Göttingen 2001, s. 9–26; F.X. Kaufmann, *Theologie zwischen Kirche und Universität*, „Theologische Quartalschrift“ 171(1991), s. 265–277; *Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten*, red. H. Kress, Waltrop 2004; *Theologie in der Universität: Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft*, red. G. Kraus, Frankfurt am M. i in. 1998; *Universitas in theologia – theologia in universitate*, red. M. Krieg, M. Rose, Zürich 1997; H. Kuhlmann, *Theologie an der Universität? Anmerkungen zu einem andauernden Problem*, Paderborn 2000; *Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven*, red. A. Loretan, Münster 2004; J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuch zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln–Freiburg 1993; *Theologie in der Universität. Dokumentation einer Tagung...*, red. H.R. Reuter, Heidelberg 1999; E.L. Solte, *Aktuelle Rechtsfragen der Theologenausbildung an den Universitäten des Staates*, ZEK 49(2004), s. 351–367; J. Wirsching, *Evangelische Theologie an der Universität. Anmerkungen*, „Theologische Quartalschrift“ 171(1991), s. 299–315.

I. W OBLICZU SEKULARYZMU

Piękna idea „wspólnej Europy”, wśród rys naturalnych dla każdego ludzkiego dzieła, ma jedną szczególnie wyraźną: na Starym Kontynencie upowszechnia się „chrystianofobia”, podzielana, jak się wydaje, przez główne instytucje i dokumenty unijne. W „rozszczepionej” mentalności postmodernistycznej nie widzi się sprzeczności w tworzeniu pewnych projektów unifikacyjnych (walka o pokój, o zachowanie środowiska naturalnego itp.) przy jednoczesnym odrzuceniu biblijnej idei sensu stworzenia i dziejów. Swoje miejsce w parlamencie europejskim odnajdują ugrupowania jawnie antyklerykalne czy postkomunistyczne, które z walki z chrześcijaństwem, a zwłaszcza z Kościołem katolickim, czynią narzędzie obecności i walki politycznej. Powstają opracowania, w których wykazuje się pierwszeństwo innych cywilizacji wobec cywilizacji chrześcijańskiej – wynalazki, nauki, instytucje szkolne powstały „gdzieś tam”, przede wszystkim w Chinach, ale nie w środowisku chrześcijańskim.

Warto zwrócić uwagę na ten ostatni punkt. Wielu badaczy, m.in. francuski uczony Xavier Le Pichon³, na którym tu się oprę, twierdzi, że wprawdzie wynalazki dokonywały się w różnych miejscach, ale nauka została stworzona w pewnym momencie, na jednym określonym kontynencie. Kontynentem tym była Europa „świętego średniowiecza”. Le Pichon odwołuje się przy tym do piszącego niemal wiek wcześniej Pierre’a Duhema (zm. 1916), matematyka i filozofa nauki, który wykazał, że momentem narodzin nowoczesnej nauki była proklamacja z 1277 r., w której arcybiskup Paryża Etienne Tempier potępił 219 twierdzeń Arystotelesa. Niezależnie od tego, na ile rzeczywiście Arystoteles głosił te poglądy i na ile procedury związane z proklamacją dotknęły św. Tomasza, miała ona – zdaniem Duhema – „fundacyjny” charakter dla nauki i uniwersytetu. Została bowiem oparta na tezach biblijnych o stworzeniu: Bóg jest jedyny; jest Stwórcą, odrębnym od stworzenia; świat ma początek i historię; stworzenie jest „dobre... bardzo dobre...”; zostało powierzone we władarstwo człowiekowi stworzonemu na obraz i podobieństwo Boże; chrześcijaństwo jest potwierdzeniem i rozwinięciem tej godności. W konsekwencji myślicielami średniowiecza kierowała wiara, że świat jest rozumny i możliwy do poznania; że Bóg pozwala go odkrywać, o ile człowiek jest zdolny do zachwyty wobec jego piękna i mądrości; że zachowa pokorę wobec Stwórcy; że potrafi prowadzić swoje badania uważnie, wytrwale i pracowicie. Została przy tym zachowana wolność badań – Kościół wprawdzie zabraniał nauczania potępionych koncepcji, ale zezwalał na ich zgłębianie i roztrząsanie.

W tej właśnie atmosferze w XII i XIII wieku powstały pierwsze uniwersytety: Bolonia, Padwa, Paryż, Oxford, Praga, Kraków... – dość powiedzieć, że na początku XVI wieku istniało ich już około 50. Rozwój życia akademickiego – obok

³ *Science et christianisme*, w: R. Rémond, *Les grandes inventions du christianisme*, Paris 1999, s. 132–146.

opisanych wyżej przesłanek natury teologicznej – ułatwiała łacina, będąca wtedy żywym, międzynarodowym językiem; częste przemieszczanie się profesorów i studentów; pojawienie się inteligencji europejskiej, dzielącej przekonania chrześcijańskie. Liczne ośrodki nauki średniowiecznej, wbrew obiegu opinii, promowały badania uporządkowane, przechodzące od analizy do syntezy, oparte na obserwacji. Pozwolę sobie przywołać jako konkluzję tekst Wolfharta Pannenberg:

„Nie przypadek zrządził, że nowożytna [nauka] narodziła się w Europie, a więc na podłożu kulturalnym przygotowanym przez chrześcijaństwo. Posiew sprzyjający wzrostowi techniki rzuciła Biblia, udzielając człowiekowi polecenia, by panował nad światem. Nawet dzisiaj jeszcze odkrywcy duch twórczej wyobraźni, umożliwiający stopniowy postęp również w dziedzinie wiedzy przyrodniczej i techniki, ma swoje ukryte korzenie w duchowym gruncie chrześcijańskiej tradycji. Nowożytny styl życia ma również swoje podłoże w tradycji, i jeszcze nie wiadomo, w jakiej mierze jego zdobycze cywilizacyjne dadzą się zwyczajnie przeszczepić na inne regiony kulturowe. Jesteśmy wprawdzie świadkami zdumiewającej ekspansji zachodniego stylu życia w Afryce i Azji, ale czy jego wpływy nie podupadną, gdy zabraknie wzorca europejsko-amerykańskiego? [...] Z zanikiem tradycji powstaje próżnia nihilizmu również i tam — próżnia groźniejsza niż u nas, gdyż nie przeciwdziałają jej systematycznie żadne siły. Rozumiemy teraz uniwersalne znaczenie tradycji w naszym technicznym świecie. Człowiek Zachodu musi uporać się z jej problemami w interesie wszystkich ludów na kuli ziemskiej. Jak zaś ma do tego się zabrać, skoro sam tak dalece rozluźnił stosunek do swojej rodzimej tradycji? [...] Pewien myśliciel XII wieku przedstawił to obrazowo, na miarę swojej epoki. Porównał swych współczesnych do karłów stojących na ramionach olbrzymów – miał na myśli Ojców Kościoła. Karły widzą wprawdzie dalej niżeli olbrzymy, ale tylko dlatego, że stoją na ich ramionach i tylko dopóty, dopóki nie zejną z ramion olbrzymów, to znaczy dopóki nie zarzucą tradycji. Odziedziczone treści nie muszą zgoła krępować czy ograniczać; są skarbem doświadczenia, punktem wyjścia dla nowych, dalej wiodących odkryć. Zawsze jednak różnorodność możliwości życiowych pozostaje uwarunkowana bogactwem i głębią tradycji. Zapomina o nich całkiem człowiek, który się upiera, by wszystko zaczynać od nowa. Daremny trud”⁴.

II. W OBLICZU KRYZYSU PRAWDY

Byłoby dobrze, gdyby twórcy nowych koncepcji jedności europejskiej i „nowych wizji” uniwersytetu wzięli sobie do serca mądrą sentencję o karłach i olbrzymach, którą Pannenberg zaczerpnął od św. Bernarda z Clairvaux. Już wiele

⁴ *Kim jest człowiek?*, Paryż 1978, s. 136–137.

lat temu Joseph Ratzinger w książce *Kościół – ekumenizm – polityka*⁵ zauważył, że z punktu widzenia historii ducha ludzkiego teologia stanowi zjawisko wynikające ze swoistej struktury chrześcijańskiego aktu wiary, a zarazem wyróżniające kulturę europejską spośród innych kultur świata. Już jako Papież powtórzył tę myśl w słynnym wykładzie ratyzbońskim. Ta specyfika ujawnia się już w Pieśni o Logosie, otwierającej Ewangelię według św. Jana, a potem u św. Justyna, twórcy idei *logos spermatikos*: gdy podstawa bytu jawi się jako rozumna (stworzenie, a nie chaos), także rozum nie pozostaje produktem ubocznym w oceanie bezładu. Na tym właśnie polega wspomniana specyfika – z istotą wiary chrześcijańskiej wiąże się poszukiwanie rozumnego, sensownego charakteru całej rzeczywistości.

Jest jeszcze drugi element tej specyfiki: rozum nie powinien w poszukiwaniu prawdy i sensu wszystkiego podważać własnych podstaw. A dzieje się tak wtedy, gdy zaczyna się on uznawać za boski rozum. Uzurpacja ta polega na konstruowaniu własnych zasad dotyczących natury i życia, przyznawaniu sobie nieograniczonych, a więc totalnych możliwości. Wezwanie do samoograniczenia rozumu – podkreśla Ratzinger – jest formułowane nie tylko przez teologów. Już w latach 70. XX wieku Horkheimer i Adorno swoimi analizami dialektyki oświecenia wykazali, jak nieodzowny jest ten proces. Oświecenie, stwierdzili „frankfurtczycy”, karmiło się na początku koncepcją absolutności, boskości prawdy. W momencie jednak, gdy przestało ono dostrzegać te uwarunkowania i własną absolutność postawiło ponad absolutnością prawdy, wówczas skierowało się w stronę usprawiedliwiania tego, co irracjonalne, czyniąc z rozumu irracjonalny przypadek. To dlatego również według kard. Josepha Ratzingera rozum oświeceniowy tak szybko zaczął nabierać cech pozytywistycznych: ogranicza się do tego, co można ukazać za pomocą eksperymentu; koncentruje się na pragmatycznym pytaniu: „jak to funkcjonuje?”; rezygnuje z pytania o prawdę; analizuje wykonalność i użyteczność.

Wyrosłe na tym podłożu rozmaite ideologie materialistyczne u początku postawiły nie rozum, lecz to, co nierozumne: chaos, przypadek. Rozum jako jeden z produktów rozwoju tego, co nierozumne, sam abdykuje – nie szuka już prawdy w rzeczach (jako nierozumnych); stwierdza, że dopiero człowiek może stworzyć prawdę. Radykalny postmodernizm światopoglądowy wyciągnie ostateczne konsekwencje z tego rodzaju ujmowania rzeczywistości: nie ma nadziei na osiągnięcie celu, jakim jest prawda. Brak sensu nie musi być brakiem, wielość zaś prawd jest zjawiskiem pozytywnym. W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II tak scharakteryzuje tę postawę: „Epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności” (nr 91). W miejsce nostalgii za jednością powinna pojawić się „radość pluralizmu”. Życie jest jedynie sposobnością do poszukiwania doznań i doświadczeń, wśród których na pierwszy plan wysuwa

⁵ Por. *Teologia a polityka Kościoła*, w: J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań-Warszawa 1990, s. 201–205.

się to, co przemijające. Nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe⁶.

Spójrzmy w tej perspektywie na uniwersytet. Zrodził się on – jak pokazałem – dlatego, że chrześcijaństwo – upatrujące w Chrystusie Drogę, Prawdę i Życie – tym samym zobowiązywało siebie i świat do poszukiwania prawdy. To z kolei domagało się rozszerzenia na wszystkie płaszczyzny ludzkiego poznania, wskutek czego powstały różne wydziały akademickie. Przy całej różnorodności ich przedmiotów, łączyło je wspólne podporządkowanie pytaniu o prawdę, w tym także o prawdę dziejów. I tylko dlatego teologię uważano za *regina scientiarum* (a nie dlatego, że teologowie byli zawsze ogromnie twórczy i światli) i sercem uniwersytetu czyniono wydział teologiczny. Przypomina on naukowcom uniwersyteckim zasady, które w *Fides et ratio* Jan Paweł II opisał jako zasady odkryte przez Izrael w jego wędrówce ku tajemnicy Objawienia. Pierwsza – podkreśla Papież – „polega na uznaniu faktu, że ludzkie poznanie jest nieustanną wędrówką; druga wyraża świadomość, iż na tę drogę nie może wejść człowiek pyszny, który mniema, że wszystko zawdzięcza własnym osiągnięciom; trzecia zasada opiera się na «bojaźni Bożej», która każe rozumowi uznać niczym nieograniczoną transcendencję Boga, a zarazem Jego opatrnościową miłość w kierowaniu światem” (nr 18).

Uniwersytet – zakończmy jeszcze jedną myślą Josepha Ratzingera – jest zatem wynikiem realizacji zadania tkwiącego w chrześcijańskiej akcji wiary: zadania poszukiwania prawdy i podporządkowania się prawdzie. Tam, gdzie związek z tym zadaniem całkowicie zanika, pojawia się kryzys uniwersytetu – zaczyna on podlegać prawom pozytywizmu i zmienia się w zbiór wyższych szkół zawodowych. Taki uniwersytet konsekwentnie albo spycha teologię na margines nauki, albo dokonuje jej amputacji.

III. W OBLICZU BŁĘDNYCH SZKICÓW RELACJI RELIGII I SPOŁECZEŃSTWA

Nawiedzając 8 czerwca 1997 r. bazylikę św. Anny w Krakowie Jan Paweł II wymownie przypomniał, że opisaną wyżej jedność dobrze oddaje sarkofag św. Jana z Kęt (zm. 1473) w tym kościele, dzieło Baltazara Fontany z przełomu XVII i XVIII wieku. Trumnę świętego dźwigają na tym sarkofagu cztery postacie symbolizujące wydziały Uniwersytetu: teologiczny, prawny, medyczny i filozoficzny.

Przeciwnicy mówią jednak: głos tej tradycji akademickiej nie musi być decydujący, tak jak na przykład przestała być decydująca koncepcja państwa chrześcijańskiego; skoro nawet Kościół porzuca ideę państwa chrześcijańskiego, to także teologia na państwowym uniwersytecie jest „ciałem obcym”.

⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (14 IX 1998), nr 46, 91.

Również w tym zarzucie pobrzmiewa oświeceniowa koncepcja państwa, które pod pretekstem neutralności dąży do likwidacji religii i jej instytucji. Wiadomo zresztą, jak była ona wykorzystywana w laickiej Francji, w Meksyku czy w Związku Sowieckim: pod pretekstem neutralności likwidowano kościelne placówki wychowawcze i charytatywne, usuwano wydziały teologiczne z uniwersytetów lub przekształcano je katedry religioznawstwa; eliminowano religię ze szkół; zabraniano duchownym nie tylko prawa nauczania, ale nawet wstępu do szkół i uniwersytetów.

Dzisiaj, w dojrzałych demokracjach, poszukuje się modelu autonomii państwa i wspólnoty religijnej, a zarazem przyjaznej współpracy obu tych podmiotów dla dobra wspólnego. Jednocześnie jednak w instytucjach europejskich zdaje się powracać oświeceniowa tendencja, aby religię traktować jako „prywatną sprawę” obywatela. W takiej koncepcji czy wizji religia rzeczywiście „nie potrzebuje uniwersytetu”. Ale przecież jest to wizja fałszywa – życie społeczne potrzebuje kryteriów i zasad przeżywanej religijności, biorąc pod uwagę jej rozległy wachlarz (formy akceptujące fundamentalne zasady demokracji, wartości ją podtrzymujące i kulturę na niej zbudowaną; preferujące „ucieczkę” od niej, stające do niej w ostrej opozycji itp.).

We współczesnym państwie pluralistycznym znaczący staje się związany z tym argument pokoju religijnego. Szczególnie niemieccy i francuscy myśliciele wskazują na to, że podejmowanie prób rozwiązywania konfliktów związanych z integracją imigrantów, przy jednoczesnym osłabianiu wydziałów teologicznych oraz coraz większej ignorancji dotyczącej fundamentów naszej kultury (przede wszystkim chrześcijańskich) i ich różnic z fundamentami kultury islamskiej, jest krótkowzroczne. Jeśli nie uda się nam wyrwać z tej „uproszczonej logiki dialogu” i rachunku użyteczności, to uniwersytet jako miejsce *plus ratio quam vis* nie ma przyszłości. Wolne społeczeństwo i wiedza idą w parze, nauka rozwija się poprzez argumentację i wolny dyskurs społeczny. Tego – naukowej samorefleksji nad podstawami naszej cywilizacji potrzebuje zarówno religia, jak i państwo⁷.

Jeszcze innym poważnym problemem społecznym staje się dzisiaj rozpatrywanie człowieka w ramach samego tylko dyskursu biologicznego i bioetycznego, a wiedzy – w kategoriach ekonomicznych. Właśnie w takim świecie model uniwersytetu z teologią może być widziany jako rodzaj sprzeciwu wobec modelu już nie tylko życia akademickiego, ale – szerzej – społecznego, które jest nastawione na konkurencję i „produkcję” wiedzy” służącej do ekonomicznego spożytkowania.

Nie oznacza to, że nie interesujemy się wynikami badań na przykład na singapurskim Biopolis (2003). Tylko jednak w modelu „z teologią” wyniki te włącza

⁷ Por. W. Frühwald, *Die Frage nach dem Menschen. Zur Stellung der Theologie in der modernen Universität, w: Universität ohne Gott? Theologie...*, s. 93–110. Tu również literatura na ten temat.

się w dyskurs humanistyki i próbuje tworzyć teoretyczną bazę rozwoju poszukiwań molekularno-biologicznych, informacyjno-technicznych i nanotechnicznych. Pojęcie życia jest bowiem zbyt złożone, aby ujmować je tylko w ramach wyjaśnień fizykalnych i biologicznych, a termin *life sciences* musi być używany z pełną świadomością zróżnicowania form życia, zwłaszcza ludzkiego. Genetyka, w ramach swoich założeń, nie uwzględnia wolności, historyczności i kultury, interakcji tego, co fizycznie-ewolucyjne, i tego, co kulturowo-wolnościowe. A cud rozwoju genetycznego i kulturowego polega właśnie na tym, że wyzwala nas on ze spętania determinizmami. Człowiek, dzisiaj jeszcze wyraźniej niż wczoraj, staje przed pytaniem, czy jego świadomość, refleksyjna myśl i wolność, są tylko przypadkiem, mają sens czy też opierają się na absurdzie. Teologia, zwłaszcza teologia fundamentalna i teologia moralna, dają na nie odpowiedź, która dla „człowieka z zewnątrz” pozostaje tylko możliwością. Uniwersytet, pozbawiający się jednak tej odpowiedzi, pozbawia się pewnej niezwykle znaczącej perspektywy⁸.

Za Johannem-Baptistą Metzem można to ująć tak: w świecie pluralizmu, różnicowania i postmodernistycznego obnażania fałszu tzw. wielkich tekstów, teologowie są „ostatnimi uniwersalistami”⁹. Owszem, w tym świecie nic nie wydaje się bardziej podejrzane, niż to, co uniwersalne. Liczni filozofowie i humaniści porzucają wiarę w jedność i powszechność naszego myślenia i umysłów. Ale czy nie gubią w ten sposób człowieka? Czy nie występuje on coraz bardziej w bezpodmiotowym i technomorficznym języku nauk jako człowiek-biologia, człowiek-fragment, człowiek-eksperyment, człowiek-przedmiot, człowiek-struktura, człowiek-funkcja? Teologia mówi o człowieku, który daje się rozpoznać nie tylko w strukturach czy funkcjach, ale w swojej pamięci, w historii, w kulturze i etyce. To teologia uświadamia, że człowiek nie jest ani chaosem pożądań, ani bezwspomnieniową i bezpodmiotową naturą. Takie jest także podstawowe zadanie wydziału teologicznego w ramach *universitas litterarum*.

IV. WOBEC POZYTYWISTYCZNEGO MODELU NAUKI

W dyskusjach na tematach obecności wydziałów teologicznych na uniwersytecie jest także podnoszona sprawa naukowego charakteru teologii. Nie chodzi przy tym o intelektualny charakter wiary – ludzi „z zewnątrz” nie interesuje to, że najbardziej znana definicja poszukiwań teologicznych brzmi: *fides quaerens intellectum*; że – jak powiedziałem – z samych podstaw wiary chrześcijańskiej wynika to, że nie może ona być „ślepą wiarą”, „wiarą na wiarę”; że obok wielu innych aspektów, które teologia wyodrębniła (dar, zadanie), uznaje się ją za sposób poszuki-

⁸ Por. M. Striet, *Theologie als dialogische Lebenswissenschaft*, w: *Universität ohne Gott? Theologie...*, s. 111–127.

⁹ Zob. ważny tekst J.B. Metz’a „Ostatni uniwersaliści” w: tenże, *Teologia polityczna*, tłum. A. Mośurek, Kraków 2000, s. 247–251.

wania i znajdowania prawdy; że do procedur tych zalicza się przede wszystkim poszukiwanie obiektywnych podstaw, które określa się mianem wiarygodności¹⁰. Kwestie te uznaje się niejako za „wewnętrzne sprawy” ludzi Kościoła i ich sposobu życia, myślenia i działania.

Gdy jednak teologia staje w szranki dyscyplin naukowych, stawia się na wokandzie zagadnienie weryfikowalności jej twierdzeń: nauka bada pewien przedmiot, formułuje dotyczące go tezy, hipotezy i teorie oraz poprzez właściwe sobie procedury weryfikuje ich zasadność. Oczywiście, nikt zdrowo myślący nie twierdzi dzisiaj, że naukowe jest wyłącznie to, co da się zweryfikować na podstawie eksperymentu, a ponieważ nie ma eksperymentu, który pozwoliłby dowieść istnienie Boga, teologia nie jest nauką. Jak słusznie stwierdza Józef Majewski, jeśli naukowe miałyby być tylko takie twierdzenia, których sensowność dałoby się zweryfikować na podstawie empirycznego doświadczenia, to twierdzenie takie można by uznać za sensowne tylko wtedy, gdyby ono samo poddawało się eksperymentalnej weryfikacji. Taki eksperyment nie istnieje: nie da się empirycznie udowodnić zdania, że tylko zdania empiryczne są sensowne¹¹.

Istnienie takich nauk, jak nauki teologiczne, domaga się przyjęcia innych kryteriów naukowości niż weryfikacja doświadczalna. Spróbujmy przyjrzeć się trzem, uzupełniającym się propozycjom tych kryteriów.

1. Zdaniem Józefa Majewskiego, tym, co różni poznanie naukowe od nienaukowego, jest metodyczne badanie pewnej rzeczywistości, przy czym „badanie metodyczne” oznacza: systematyczne, planowe, według określonej metody. Metoda – powtarza Majewski za wybitnym filozofem KUL-owskim Antonim Stępnem – to „po pierwsze – sposób systematycznie stosowalny, czyli dobór i układ czynności przyporządkowany określonemu celowi, nadający się do powtórzenia (do wielokrotnego stosowania), po drugie – zespół reguł, wyznaczający sposób postępowania (działania) w danej sprawie”. Tak skonstruowany opis metody – konkluduje gdański teolog – odnosi się także do teologii. „Wszelkie odpowiedzialne zabieranie głosu w sprawie człowieka w świecie – tu Majewski przywołuje Schillebeeckxa – a więc też oparta na wierze mowa o Bogu w naszym ziemskim życiu, skierowane jest wewnętrznie na to, aby się przedłużyć w krytycznym badaniu i refleksji, a więc w naukowości”¹².

2. Tadeusz Rutowski, filozof z kręgu tomizmu egzystencjalnego, określa jako naukę „niesprzeczny zbiór sądów zaspokajających ogólnoludzkie zainteresowania intelektualne (względnie potrzeby życiowe), wyrażonych w języku możliwie jednoznaczny, a więc rozumiany jednakowo przez wszystkich, i to sądów możli-

¹⁰ Oczywiście, że podstawy te są niewystarczające. W wierze zakłada się podstawy subiektywne, które wystarczają do mocnego potwierdzenia tego, w co się wierzy. W tym sensie wiara jest nie tylko przypuszczeniem, opinią, hipotezą, lecz mocnym przeświadczeniem.

¹¹ J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 1, Warszawa 2005, s. 20–27.

¹² Tamże, s. 26–27.

wie najmocniej uzasadnionych¹³. Również ta definicja stosuje się do teologii, gdy ta w sposób metodologicznie uporządkowany i w języku jednoznacznym uzasadnia wiarę eklezjalną jako odpowiedź na ogólnoludzką potrzebę określenia sensu rzeczywistości.

3. Wolfhart Pannenberg przywołuje tzw. minimalne postulaty naukowości sformułowane w 1931 r. przez H. Scholza w trakcie dyskusji z Karlem Barthem. Według Scholza, w nauce: (1) zdania muszą odnosić się do właściwego przedmiotu; (2) poza definicjami i pytaniami, mogą w niej występować tylko sądy, w których stwierdza się prawdziwość danego stanu rzeczy; (3) twierdzenia naukowe powinny być na swój sposób weryfikowalne, jednoznaczne i zrozumiałe¹⁴. Każda teologia, nie tylko chrześcijańska, posiada jako własny, odrębny przedmiot objawienie Boskości poprzez różne typy doświadczenia i przekazu sensu życia i świata w transcendencji. Do tego doświadczenia odnoszą się tradycje religii historycznych i ich teologie. W ścisłym znaczeniu przedmiotem teologii jest objawienie Boga w Jezusie Chrystusie (z uwzględnieniem wymiaru antycypacyjnego tego objawienia). Zdania teologiczne mają też charakter poznawczy – odnoszą się do rzeczywistości Boskiej. Pojawiają się oczywiste problemy z weryfikacją tego rodzaju sądów. Jednak również w teologii rzeczywistość Boga jest problemem (zob. wielowiekowa dyskusja na temat tzw. dowodów na istnienie Boga), podobnie jak problemem jest rozumienie świata i życia, oraz ich bogatych aspektów, w świetle stworzenia i wizji człowieka jako *imago Dei*. Oczywiście, Bóg – określający całą rzeczywistość – *ex definitione* nie daje się ująć jako element tej rzeczywistości – w teologii idea Boga jest nie tylko rozumną ideą, ale sam Bóg przekracza ludzki rozum („większy od czegokolwiek, co może być pomyślane”), wymyka się On rozumowemu pojmowaniu. Na takim właśnie pojmowaniu przedmiotu badań polega fundamentalna różnica pomiędzy teologią i innymi naukami. Nie znaczy to jednak, że droga weryfikacji pozostaje tu zamknięta. Można weryfikować prawdziwość twierdzeń teologicznych, powołując się na ich konsekwencje dla zrozumienia rzeczywistości świata oraz natury i egzystencji ludzkiej. W wielu dziedzinach nauki na tej właśnie drodze dokonuje się weryfikacji hipotez bądź modeli¹⁵.

Wiedza teologiczna dzieli więc warunki formalne dyscypliny naukowej. Jej poszukiwanie prawdy i rozumienia domaga się uzasadnienia, intersubiektywnych metod sprawdzających; rezultatów, które są zgodne z logiką i rozumialem. Prowadzi rozwiniętą dyskusję nad swoimi metodami, źródłami, dziedzinami, relacjami do *scientific community*. Liczy się do tego stopnia z metodami nauk historycznych, filologicznych, z wynikami nauk matematyczno-przyrodniczych i rezultatami ba-

¹³ T. Rutowski, *Rozwój pojęcia nauki*, „Studia Płockie” 2(1974), s. 161–162. Por. H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna*, Płock 1993, s. 179.

¹⁴ H. Scholz, *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?*, „Zwischen den Zeiten” 9(1931), s. 8–53. Por. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am M. 1987, s. 270–277, 329–348. Por. H. Seweryniak, dz. cyt., s. 179–180.

¹⁵ Por. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, s. 330–335.

dań socjologicznych, że czasem w jej obrębie dochodzi do dyskusji, czy nie traci w ten sposób swojej tożsamości.

V. WOBEC ZARZUTU O ZALEŻNOŚĆ OD URZĘDU NAUCZYCIELSKIEGO

„Nauka bazuje na wiedzy, teologia na wierze” – tak brzmi stary zarzut, który powraca również dzisiaj w debatach światopoglądowych. Istotnie – jak powiedziałem – w teologii traktuje się jako fundament wiarę w to, że rzeczywistość ziemską jest stworzona, a człowiek jest obrazem Bożym. Na tym polega podstawowe założenie teologii. Ale dzisiaj – po latach panowania pozytywizmu – w metodologii stwierdza się wprost, że wszystkie nauki przyjmują pewne założenia, których się nie uzasadnia. Na przykład – przypomina Peter Hünemann¹⁶ – w filozofii prawa przyjmuje się zasadę *ius est ars boni et aequi*: prawo jest sztuką stosowania tego, co dobre i słuszne; dobro (*bonum*) i słuszność (*aequum*) stanowią dla systemu prawa wartości fundamentalne; prawo powinno być zarówno interpretowane, jak i stosowane z uwzględnieniem tych wartości. Jest to podstawowe założenie filozofii prawa. Zasada stwórczego charakteru rzeczywistości – uważa Hünemann – odgrywa podobną rolę jak zasada *ius est ars boni et aequi* w jurysprudencji.

Czy jednak przedmiot jurysprudencji – pyta Hünemann – nie różni się od przedmiotu teologii? Różni się. Prawo zakłada jego przestrzeganie pod groźbą zastosowania siły, a w krańcowych sytuacjach – tam, gdzie zostaje odrzucone – zaprzeczenia godności osoby ludzkiej czy porządku. Wiara w Boga natomiast opiera się na wolnym przyświadczeniu; do wiary nie można przymusić; nie wolno jej narzucać. Właśnie w tym jednak miejscu przeciwnicy zdają się wołać: wolność ta nie ma miejsca w teologii; zależność od zewnętrznego autorytetu i możliwość jego ingerencji w proces poznawczy dowodzi, że teologii brakuje właściwej naukom wolności badań. Jak wiadomo, zależność ta w niektórych przypadkach może przyjąć formę ingerencji w prowadzone przez teologa badania. Dzieje się tak wtedy, gdy prowadzą one lub zdają się prowadzić do wniosków niezgodnych z wyznawaną przez Kościół wiarą.

Istotnie, jak już powiedziałem, w chrześcijaństwie zakłada się, że wyznanie jest oparte na wolnej decyzji. Nie jest to jednak prywatnie sformułowane wyznanie, lecz wyznanie wspólnoty wierzących. Przyjmuje ono od początku (por. 1 Kor 15,3b–5) postać pewnej formuły, logicznie uporządkowanej, która pełni funkcję otwarcia na tajemnicę Boga w Jezusie Chrystusie. Do jej wyjaśnienia i do wyja-

¹⁶ W tych dwu akapitach omawiam jego poglądy z: *Die Theologie und die Universitas litterarum heute und gestern*, w: *Universität ohne Gott? Theologie...*, s. 59–90.

śnienia w jej świetle rzeczywistości stosuje się najrozmaitsze metody. Pracy tej dokonują w Kościołach przede wszystkim teologowie. W jej toku dochodzi często do pogłębienia danego elementu wyznania – już nieraz także stwierdzono, że tylko przez stawianie pytań i poszukiwanie na nie odpowiedzi w historycznym kontekście dany punkt wiary może pozostać znaczący, relewantny.

Kto jednak ma wskazywać na zgodność „prywatnych” poszukiwań teologa z rozumieniem tajemnicy Jezusa przyjętym w Kościele?¹⁷ Od początku istniała w Kościele funkcja nauczycielska, związana z jakimś rodzajem posłannictwa i władzy. W 1 Kor 12,29 św. Paweł zwraca uwagę na swoisty paradoks: cały Kościół jest nauczający – odpowiedzialny za przekaz prawdy, którą jest sam Chrystus i Jego Ewangelia, ale też cały jest nauczany. „Czy wszyscy są apostołami? [...] Czy wszyscy są nauczycielami?” (1 Kor 12,29) – pyta Apostoł i jest to w jego ustach pytanie retoryczne. Owszem, wszyscy w Kościele są zobowiązani do świadectwa i misji, ale prawo autorytatywnego nauczania oraz obowiązek formowania zmysłu wiernych mają niektórzy, wybrani i przeznaczeni do tego dzieła. Są to Apostołowie i – doda tradycja na podstawie praktyki m.in. samego Pawła, ustanawiającego biskupami swoich najbliższych współpracowników – ich następcy.

Wraz z oddalaniem się w przeszłość epoki apostołskiej i odchodzeniem członków grona Dwunastu sprawa przechowania nieskażonego dziedzictwa głoszonej przez nich Ewangelii i jej integralnego przekazu nabiera jeszcze większego znaczenia. Za odpowiedzialnych za przechowywanie autentycznej Ewangelii, określanej mianem *paratheke* – powierzonego dobra, depozytu – uważa się już wprost starszych (*presbiteroi*) i biskupów (*episkopoi*) (1 Tm 3,11 n.; 5,17 n.; Tt 1,5 n.)¹⁸. Nieco później, Klemens Rzymski w Liście do Kościoła w Koryncie (ok. 96 r.) uzasadniania potrzebę urzędowego autorytetu nauczycielskiego w Kościele, odwołując się przy tym do argumentu z analogii posyłania: „Ojciec – Jezus Chrystus; Jezus Chrystus – Apostołowie”. Sukcesja biskupów (prezbiterów) jest dla niego gwarancją wiernego przekazu Ewangelii.

Stanie się to stałym punktem nauki św. Ireneusza (zm. 202) przeciwko gnozie. Więcej, u Biskupa Lugdunum mamy już wykrystalizowany pogląd, że prawdę wiary gwarantują trzy ściśle powiązane elementy: kanon Pism Świętych, reguła wiary (kerygma apostołska przekazywana mocą sukcesji) i świadkowie wiary, będący następcami Apostołów¹⁹. Ireneusz podkreśla jeszcze jeden element – powagę

¹⁷ Streszczam tu szczegółowo fragmenty swojego tekstu: *Rozwój, historyczne pojęcia i rola Magisterium*, w: G. Strzelczyk, *Charyzmat osoby i autorytet urzędu. Wokół pytania o „gatunki literackie” współczesnych wypowiedzi papieskich oraz Stolicy Apostolskiej*, Katowice 2007, s. 9–22.

¹⁸ Obie nazwy są używane zamiennie (por. 1 Tm 5,17; Tt 1, 5.7).

¹⁹ „To dlatego – stwierdza autor *Adversus haereses* – trzeba słuchać prezbiterów, którzy są w Kościele: jak wykazaliśmy, są oni następcami Apostołów i wraz z sukcesją w episkopacie otrzymali wedle upodobania Ojca niezawodny charyzmat prawdy” (IV, 26,2).

nauczycielską Kościoła Rzymu (III, 3. 2): tradycja wspólna wszystkim Kościołom może być w pełni wykazana przez odwołanie się do Rzymu²⁰.

W późnej starożytności w *corpus episcoporum* widzi się wyraźnie ciało, przez które Kościół otrzymuje wiarę odziedziczoną po Apostołach, a z katedrą łączy się pasterską funkcję strzeżenia wiary. Biskupi występują przeciwko błędnym naukom. W sytuacjach szczególnie trudnych zwoływane są synody i sobory. Kolejni papieże wykładają naukę chrystologiczną i trynitologiczną, domagając się uznania swoich decyzji ze względu na przysługującą im *auctoritas* (Zozym w 418 r., Symplicjusz w 476 r.). Coraz częściej używa się także słów: *cathedra, mater et magistra* w odniesieniu do Kościoła rzymskiego. Nie dochodzi wszakże do jakichś nadzwyczajnych kontrowersji pomiędzy teologami i pasterzami – najczęściej sami biskupi są wybitnymi teologami. Augustyn i Hieronim utożsamiają nawet te funkcje. Grzegorz z Nyssy w *Contra Eunomium* napisze: „Jako gwaranta, bardziej niż wystarczającego, prawdy naszego nauczania mamy tradycję, to jest prawdę, która dotarła do nas od apostołów, przez sukcesję, jako dziedzictwo”.

W średniowieczu na samych wydziałach teologicznych oceniano i potępiano niektóre tezy. Jeśli uznano, że dana teza nie jest odpowiednio uzasadniona, nie opiera się na właściwych argumentach, stwierdzano, że nie może być ona reprezentowana na wydziale. W XIII wieku funkcja ta została wyraźniej zintegrowana z funkcją biskupią. Na pierwszym poziomie ujmowano naukę teologa w zdania, później oceniało ją grono teologów, wreszcie rezultaty (często przyjmowane niejednogłośnie) poddawano pod osąd biskupa lub kolegium kardynałów. Istnieje cała lista cenzur, ostrzeżeń, ale też ciekawa symbioza funkcji teologa i urzędu pasterza. Sobory średniowieczne, w odróżnieniu od soborów starożytności, które były zgromadzeniami biskupów, stanowiły raczej rodzaj „stanów generalnych” chrześcijańskiego Zachodu: papieża, kardynałów, biskupów, książąt, opatów, mnichów, teologów. Decyzje Soboru Wienneńskiego (1311–1312) przed promulgacją zostały przedstawione do zaaprobowania Uniwersytetowi Paryskiemu. W przypadkach błędów teologicznych (nie herezji ludowych, do których została powołana Święta Inkwizycja) ustanawiano komisje papieskie lub zwoływano sobory. Teologowie, którzy obawiali się oskarżenia o herezję, poddawali swoje pisma pod osąd Kościoła rzymskiego. Tezy Lutra zostają osądzone przez uniwersytety w Lovain i Paryżu, a sama bulla *Exurge Domine* powstała na bazie dokumentów uniwersyteckich i opracowań teologów (Eck, Kajetan).

Do osłabienia wspomnianej symbiozy doszło znacznie później, a mianowicie gdy funkcję teologów zaczyna ograniczać się do nauczania – mocą misji nauczycielskiej – tego, co przyswajają od Urzędu Nauczycielskiego. Przynajmniej niektóre z bolesnych sankcji, które dotknęły wybitnych teologów „okresu przedsoborowego” należy potraktować jako rezultat zawężonego rozumienia relacji *Magisterium Ecclesiae* i teologii. Między innymi dlatego II Sobór Watykański podkreślił funkcję

²⁰ H. Seweryniak, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006, s. 301–302.

służebną Urzędu Nauczycielskiego i obowiązek wsłuchania się jego depozytariuszy w źródła, zadanie ciągłego sięgania do źródeł i ich rozważania tak, aby można je było właściwie przedkładać ludowi Bożemu i ich strzec. Ta ostatnia funkcja ma być rozumiana w sensie wiernej obrony suwerenności słowa Bożego zarówno wobec tendencji modernistycznych, jak i fundamentalistycznych²¹.

Dzisiaj *Magisterium Ecclesiae* traktuje się jako istotny pierwiastek struktury i życia Kościoła, także jego teologii. Urząd Nauczycielski – czytamy w Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* (1990) – „pozostający w służbie słowa Bożego jest instytucją, której w sposób pozytywny chciał Chrystus jako konstytutywnego elementu Kościoła” (nr 14). Urząd ten ma obowiązek chronić lud Boży „przed wypaczeniami i słabościami oraz zapewnić mu obiektywną możliwość wyznawania bez błędu autentycznej wiary. Misja pasterska Urzędu Nauczycielskiego jest ukierunkowana na czuwanie, aby lud Boży trwał w prawdzie, która wyzwala” (KKK 890). Urząd nauczycielski i teologia – podkreśla kard. A. Dulles – są ściśle ze sobą połączone. Teologia nie jest jednak tożsama z Magisterium – różni się od niego zakresem funkcji. Magisterium głosi doktrynę wiary i moralności, natomiast teologowie poszukują w sposób krytyczny, metodyczny i systematyczny jej zrozumienia²². „Kościół bez [naukowej] teologii – pisał w książce *Wesen und Auftrag der Theologie* Joseph Ratzinger – ubożeje i ślepnie; teologia bez Kościoła natomiast rozplywa się w dowolności”. Prawa Urzędu Nauczycielskiego są analogiczne do praw firmy zastrzegającej sobie znak firmowy – „znak firmowy” Kościoła²³.

W opisanym wyżej znaczeniu teologia zakłada związek z Magisterium Kościoła, zależność od jego autorytetu i decyzji w sprawach wiary. Nie przeczy to jej naukowości. Z jednej strony także innym naukom nie przysługuje nieograniczona wolność. Wewnętrzny elementami ograniczającymi każdą z nich są: przedmiot, cel i metody (nie wspominając już o specyficznej hierarchii „wydziałowej”, zależności od autorytetów naukowych i na przykład medialnych, od instytucji finansujących itp.). Z drugiej strony zależność od Magisterium Kościoła nie powinna być rozumiana w sensie sankcji „zewnętrznej”, mającej nieograniczone możliwości ingerencji w badania teologiczne. Jak pokazałem, relacja ta, nie wolna od napięć, wchodzi w skład „wewnętrznej struktury” teologii²⁴, która m.in. dzięki niej różni się od religioznawstwa, socjologii czy psychologii religii. Nawet ewangelicki biskup Berlina Wolfgang Huber powie: „Teolog może proponować nowe modele, urząd

²¹ Por. J. Ratzinger, LThK, t. 2, s. 527.

²² A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, Kraków 2003, s. 123.

²³ Za: G. Bachanek, *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa 2005, s. 177–186. Omawiane zagadnienie reguluje kan. 218 KPK: „Ci, którzy zajmują się świętymi naukami, korzystają ze słusznej wolności poszukiwania, jak również roztropnego wypowiedania swojego zdania w sprawach, w których są specjalistami, z zachowaniem jednak posłuszeństwa należnego Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła”.

²⁴ Za: Majewski, art. cyt., s. 28–29. Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 190–191.

może chcieć innej teologii”. Oczywiście, z rozmaitych „ludzkich pobudek” relacja Urząd Nauczycielski – teologia może przyjmować postać niezdrowej zależności, gdy na przykład teolog tylko powtarza i komentuje treść orzeczeń papieskich czy biskupich; gdy – jak to bywa w niektórych krajach zachodnich – szuka pomocy instancji państwowych w rozwiązywaniu konfliktu z Urzędem Nauczycielskim; gdy ingerencje Magisterium Kościoła uderzają w metodologiczne zasady teologii lub gdy – bez podania racji, niepomne swoich pomyłek – domaga się bezwzględ- nego posłuszeństwa. Teologia i wiara potrzebują właściwych mechanizmów strze- gących zarówno wolności badań teologicznych, jak i integralności wiary²⁵.

VI. „DOBRA TEOLOGIA”

Wszystkie opisane wyżej kontrargumenty zyskują na sile, jeśli wydziały teolo- giczne promują dobrą, rzetelną teologię. „Dobra teologia” pomaga usłyszeć głos Boży, który w porównaniu z innymi głosami tego świata brzmi słabo, ale to on sięga do najgłębszych pokładów naszej pamięci i wyobraźni. „Dobra teologia” uwalnia słowo, którego nie pozwalają usłyszeć inne nauki i przeważający nurt na- szej cywilizacji. „Dobra teologia” otwiera na te przestrzenie w człowieku, których w imię Boga nie wolno naruszyć. „Dobra teologia” wskazuje, że gdy wypowiada się słowo „zbawienie”, mówi się, że nic nie jest niewybaczalne, nieodwołalne, nie- uleczalne; że rzeczywistość jest nie tylko tym, czym jest, ale tym, czym mogłaby być, czym powinna być i czego dla niej chcemy (por. A. Gesché). „Dobra teolo- gia” dostrzega działanie Boże w świecie takim, jaki jawi się nam przy aktualnym stanie nauk przyrodniczych. „Dobra teologia” ma wiele do powiedzenia kulturze i sztuce: ostrzega je przed konstruowaniem narracji bez wrażliwości i sensu, pod- nosi protest przeciwko kulturze, która nie uczestniczy w cierpieniach innych, nie liczy się z ludzką skończonością, nie zobowiązuje do solidarności z tymi, którzy umierają śmiercią zdającą się nie mieć dla nikogo żadnego znaczenia, nie otwie- ra na przestrzeń kontemplacji i świętości w człowieku. „Dobra teologia” staje do dialogu z religiami w myśl adagium Hansa Waldenfelsa: „Chodzi o to, abyśmy pa- trzyli na inne religie z naszej perspektywy, a jednocześnie z ich punktu widzenia na naszą własną drogę, wytyczoną przez Jezusa Chrystusa”. „Dobra teologia”, czy ktoś tego chce, czy nie, ma prawo do uniwersytetu. Ale też uniwersytetu powinna być godna.

²⁵ Majewski, art. cyt., s. 31.

Der Platz der Theologie an der Universität
In Beantwortung der Vorwürfe

Zusammenfassung

Der Autor antwortet auf die moderne Einwände gegen das Heimatrecht der Theologie in der *Universitas litterarum* (Peter Hünermann). Es geht um bleibende säkulare Anfragen, um pragmatische und postmodernistische Einwände und nicht zuletzt um Bekenntnis- und *Magisterium Ecclesiae*-gebundenheit der Theologie.

Słowa kluczowe: uniwersytet, teologia, nauka, wydział teologiczny

Key words: university, theology, science, faculty of theology