

Ks. Paweł Bortkiewicz<sup>1</sup>  
UAM, Poznań

## PROBLEM TOŻSAMOŚCI TEOLOGII KATOLICKIEJ

(...) pojawia się problem „teologii niewyznaniowej”, przy czym wyraźnie należy zaznaczyć, że nie chodzi tutaj o stosowanie w teologii języka ponadkonfesyjnego, który ma zastosowanie w dialogu ekumenicznym, ale o oderwanie refleksji poznania wiary od wspólnoty wiary. Chodzi o swoisty projekt zbudowania teologii niezależnej od wiary (konfesji) Kościoła, podobnie, jak przed laty próbowano stworzyć (z różnych racji) uwolnioną od zależności światopoglądowych „etykę niezależną”.

Wypowiedzi na temat problemu tożsamości teologii katolickiej towarzyszy ze strony autora tych słów pewnego rodzaju zakłopotanie. Wypowiedź ta nie jest bowiem próbą krytycznej analizy dyskusji na temat tożsamości teologii katolickiej, także w dialogu katolickiej teologii z innymi teologiami chrześcijańskimi. Nie jest także próbą syntezy opracowań na temat metodologii i statusu metodologicznego tej swoistej dyscypliny wiary. Nie jest to też próba ukazania istoty teologii, która wyłania się z konfrontacji z naukami szczegółowymi, by wyodrębniając się zmanifestować swoją oryginalność i tożsamość.

Wypowiedź ta jest raczej próbą odczytania pewnego, bardzo zresztą szczególnego *kairos*, którego geneza sytuuje się w polskim środowisku teologicznym i które budzi uzasadnione zakłopotanie. Owym znakiem czasu są wydarzenia związane ze swoistym przełomem w twórczości Tomasza Węclawskiego / Tomasz Polaka, którego pewnym elementem ewolucyjnym stało się wyznanie znanego teologa na temat uprawianej przez niego teologii jako „teologii niewyznaniowej”<sup>2</sup>. Traktując taki typ teologii jako refleksji poznawczej oderwanej od wspól-

<sup>1</sup> Ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz TCh, kierownik Zakładu Katolickiej Nauki Społecznej UAM; mail: bortpa@amu.edu.pl.

<sup>2</sup> Por. T. Węclawski, *Wiara spotyka wiarę. Relacja między wiarą i refleksją chrześcijańską i żydowską*, w: *Czerpiąc z korzenia szlachetnej oliwki. Dzień judaizmu w Poznaniu 2004-2007*, red. J. Strasz, Poznań 2007, s. 244nn. Por. zwłaszcza przypis 1: „Sam uważam się za teologa niewyznaniowego; kiedyś już to powiedziałem publicznie. Jestem z ‘pochodzenia’ teologiem katolickim, ale nie definiuję się jako taki przez odniesienie do poszczególnych wyznań chrześcijańskich i ich teologii (ani na tak, ani na nie)”. Tamże, s. 246.

noty Kościoła – wspólnoty wiary, można zastanawiać się także nad projektem teologii uprawianej w wydaniu Warszawskiego Studium Filozofii i Teologii. Oczywiście, istnieje z pewnością różnica między poglądami Tomasza Węclawskiego/Polaka a poglądami wykładowców tegoż Studium, kierowanego przez Tadeusza Bartosia. Jednak pewnym elementem wspólnym obu projektów wydaje się być potraktowanie teologii jako wyłącznego dwumianu wiary i poznania, bez uwzględnienia wymiary wspólnoty (eklezyjalnej).

Można zatem ostatecznie potraktować próbę podjętą w niniejszym tekście raczej jako usiłowanie zainicjowania dyskusji nad statusem i tożsamością teologii.

## 1. ZWROT KU TEOLOGII NIEWYZNANIOWEJ

Przeobrażenia dotyczące metodologicznego statusu teologii są ważnym elementem uporządkowanej naukowo refleksji nad wiarą. Wyrazem tego stanu rzeczy są z jednej strony tendencje czytelne w wypowiedziach Magisterium Kościoła, choćby doby soborowej, z drugiej strony – opinie wyrażane przez ludzi zajmujących się teologią.

Pośród tych drugich głosów warto przywołać w tym miejscu jeden, dość szczególny: „Dwudziestowieczna teologia katolicka dokonała wielkiego dzieła. Zainicjowała proces przechodzenia od mówienia o wierze w duchu scholastycznym, prawniczym i formalnym, do mówienia o Bogu na sposób ludzki, bliski zarówno duchowi naszej epoki, jak i duchowi biblijnych historii. Modernizacja teologii rozpoczęła się w momencie, gdy potraktowano na serio pytania stawiane przez współczesność. Teologia stanęła przed tym wyzwaniem, i patrząc dziś na rezultaty jej zmagania, możemy uznać, że udało jej się stanąć na wysokości zadania, pomimo trudności i oporu rodzącego się wśród tradycyjnie nastawionego religijnego establishmentu. Autorzy zamieszczonych w niniejszym zbiorze tekstów opowiadają o historii tych zmagania. Do pewnego stopnia zdołano dokonać wewnątrz teologii katolickiej recepcji nowej wiedzy o świecie, o historii, o sposobach rozumienia ludzkiego losu. Rodzi się nadzieja, że nowa teologia dotrze z czasem „pod strzechy” i przemieni życie Kościoła”<sup>3</sup>.

W wypowiedzi Tadeusza Bartosia daje się zauważyć wyraźne podkreślenie swoistego przejścia i dynamizmu zaznaczonego dwoma charakterystycznymi punktami. Punktem wyjścia jest odejście od wizji teologii jako refleksji nad wiarą, a punktem dojścia jest podjęcie teologii jako projektu refleksji o Bogu.

To pozornie oczywiste i słuszne stwierdzenie może wszakże wywołać kilka pytań i kwestii do dyskusji. Pierwszym z nich jest pytanie o właściwą metodologię, która wszakże warunkuje owe pytania i umożliwia podejmowanie prób od-

<sup>3</sup> *Nowe światło. Kościół a teologia dwudziestego wieku*, opr. T. Bartoś, Wydawnictwo Homini 2008, s. 11.

powiedzi na nie. Kolejnym jest pytanie o rolę chrystologii w tym projekcie teologii. Wreszcie, nie do pominięcia wydaje się być pytanie o związek tej refleksji z istotowym kontekstem wspólnoty wiary. To właśnie w ramach tej ostatniej kwestii pojawia się problem „teologii niewyznaniowej”, przy czym wyraźnie należy zaznaczyć, że nie chodzi tutaj o stosowanie w teologii języka ponadkonfesyjnego, który ma zastosowanie w dialogu ekumenicznym, ale o oderwanie refleksji poznania wiary od wspólnoty wiary. Chodzi o swoisty projekt zbudowania teologii niezależnej od wiary (konfesji) Kościoła, podobnie, jak przed laty próbowano stworzyć (z różnych racji) uwolnioną od zależności światopoglądowych „etykę niezależną”.

Nietrudno dostrzec, że bezpośrednim źródłem tych pytań, jak to zostało już zaznaczone są konkretne, acz jednostkowe zdarzenia, pośród których szczególne miejsce zajmuje apostazja Tomasza Węclawskiego/Polaka, ale jeszcze bardziej jego obecna działalność intelektualna, prowadzona w ramach unikalnej Pracowni Pytań Granicznych na UAM. Takim zdarzeniem wydaje się być także odejście z zakonu kaznodziejskiego Tadeusza Bartosia i jego aktualne postulaty pod adresem teologii, wsparte działalnością badawczą, dydaktyczną i organizacyjną. Oczywiście, można i trzeba w tym miejscu postawić pytanie, czy ta jednostkowość, czy ta swoista kazuistyka zdarzeń upoważnia do ogólniejszej refleksji?

W wielości możliwych odpowiedzi, autor niniejszych słów w pełni solidaryzuje się z opinią ks. Grzegorza Strzelczyka: „W środowiskach kościelnych lekceważy się nieraz tezy Węclawskiego/Polaka, twierdząc, że są one próbą uzasadnienia *ex post* własnych życiowych wyborów, dorobienia ideologii do decyzji. Nie wiem, czy tak jest. Jedno jest dla mnie pewne: autor ‘Zanikającej opowieści’ nie jest odosobniony w rozwijaniu alternatywnej do chrześcijańskiej analizy fundamentów rzeczywistości, z kwestią Boga na czele. I nawet jeśli w sporej części jest to myśl importowana z zagranicy, nie należy jej lekceważyć”.<sup>4</sup>

Warto zatem w tym miejscu przywołać główne tezy projektu „teologii niewyznaniowej”, by móc się do nich następnie krytycznie ustosunkować.

## 2. PROJEKT „TEOLOGII NIEWYZNANIOWEJ”

Podjmując próbę nakreślenia zębów projektu „teologii niewyznaniowej”, należy poczynić pewne uwagi wstępne. Pierwszą z nich jest zawężenie źródeł owego projektu do niektórych, niekoniecznie kompletnych i najbardziej metodologicznie pogłębionych wypowiedzi twórcy tego projektu, profesora Tomasza Węclawskiego/Polaka. Drugą jest rezygnacja w tej próbie z pokazania pewnej drogi ewolucyjnej, jaka dokonała się w twórczości autora „Chrystusa naszej wiary” i autora „Zanikającej opowieści”. Takie zadanie jest niewątpliwie ważnym i ko-

<sup>4</sup> *Zanikająca dyskusja*, TP 20(3070) 2008, s. 16.

niecznym dla próby obiektywizacji zadaniem badawczym, które będzie czekało na realizację.

Wydaje się, po uwzględnieniu owych uwag, że w miarę reprezentatywnym źródłem poznawczym wzmiankowanego projektu „teologii niewyznaniowej” są główne tezy przedstawione przez Tomasza Węclawskiego w jego artykule „Zanikająca opowieść”<sup>5</sup>. Dają się sprowadzić do następujących:

1) „Historii Jezusa, jak żadnej w ogóle ludzkiej historii, nie da się przypisać jednej interpretacji. A tym bardziej: interpretacji jedynej możliwej”;

2) „Tłem do rozmowy o Jezusie jest obecność w powszechnej świadomości ich mocno uproszczonego obrazu – ‘legendy początków’”;

3) w sytuacji, w której mamy do czynienia z nie jednym, ale wieloma obrazami Jezusa, jawi się pytanie czy „związek ‘Kościoła’ z Jezusem i jego zamierzeniami jest jasny i może być interpretowany w jeden tylko sposób?”<sup>6</sup>

Tomasz Węclawski przeciwstawia w swoim projekcie tradycyjne i współczesne ujęcie pytań o Boga. Ujęcie tradycyjne – jego zdaniem – wyrażało się tym, że przekaz Ewangelii zawierał historię Jezusa, która była historią Boga, Zbawiciela wszystkich ludzi, objawiającego się człowiekowi. Przy czym przekaz ten wynikał z siły doświadczonej w wyniku oddziaływania historii Jezusa i spotkania z Nim. Obraz Boga, jak zauważa Węclawski, „ukształtowany mocą takiego połączenia, okazuje się też niezwykle elastyczny – jest w stanie sprostać zróżnicowanym oczekiwaniom i wymaganiom poszczególnych społecznych i kulturowych składowych ówczesnego (i późniejszego) chrześcijaństwa”<sup>7</sup>.

Zdaniem autora „Zanikającej opowieści” te właśnie równie sugestywny, jak silnie zmitologizowany obraz nie jest jedynym możliwym. Stąd też, w takiej perspektywie, zasadnym staje się pytanie: „Czy jesteśmy w stanie myśleć o ‘Bogu Jezusa / Bogu w Jezusie’ inaczej: nie tyle interpretując i rozwijając pochodzący od niego impuls w uniwersalnych kategoriach religijnych, jak to zrobiło wczesne chrześcijaństwo, ile raczej zdając sobie sprawę z tego, do czego w nas i w naszym własnym doświadczeniu ów impuls apeluje”<sup>8</sup>.

Charakterystycznym w tym pytaniu jest rozróżnienie – nie bez znaczenia – interpretacji i rozumienia (zdania sobie sprawy z apelu, jaki niesie w sobie dla nas doświadczenie).

Równie charakterystycznym jest swoista „lokalizacja” owego fundamentalnie ważnego pytania – jest ono bowiem usytuowane „wewnątrz ludzkiej egzystencji – które pozwala czy też każe ludziom w ogóle mówić o Bogu”. Dlatego też, konsekwentnie i uczciwie zaznacza Węclawski, iż „nie jest wcale najważniejsze roz-

<sup>5</sup> Por. T. Węclawski, *Zanikająca opowieść*, TP 9(3059) 2008, s. 3-6.

<sup>6</sup> Tamże, s. 3.

<sup>7</sup> Tamże, s. 5.

<sup>8</sup> Tamże, s. 5.

strzygnięcie, czy 'obiektywnie' istnieje jakiś byt / porządek bytu, który można oznaczać słowem 'Bóg'". Istotą rzeczy jest bowiem poznanie lub raczej dotarcie do miejsca w nas, w naszej świadomości, które umożliwia samo pojawienie się kwestii Boga.

Jeżeli słowa autora „Zanikającej opowieści” nie przekonują jeszcze całkowicie, iż prezentowany projekt oznacza radykalne odejście od „obiektywizmu” na rzecz „subiektywizmu”, jeżeli nie przekonują, że te dwa klasyczne porządki przedmiotu i podmiotu w procesie poznawczym nie zostają tutaj zakwestionowane, to wzmocnieniem takiej właśnie interpretacji mogą być słowa jednego ze „zdających sobie sprawę” z charakteru tegoż doświadczenia. Otóż jeden z autorów zabierających głos w dyskusji wokół tekstu Węclawskiego, przypomina, iż szukanie pierwotnej nauki Jezusa może dokonywać się i dokonuje faktycznie dwojako. Jedną z metod tego szukania jest „nieustanne cofanie się na ślepo przez wieki”, które zdaniem autora kształtuje myśl protestancką oraz starokatolicką. Drugim, alternatywnym sposobem jest „metoda rekonstrukcji wydarzeń, które miały miejsce podczas życia Jezusa i po jego śmierci”<sup>9</sup>. Jest to metoda podjęta przez prof. Węclawskiego i realizowana zwłaszcza w jego wykładach monograficznych w ramach Pracowni Pytań Granicznych. Profesor deklaruje bowiem, iż „Celem badania uniwersum wczesnego chrześcijaństwa jest dokonanie *interpretacji, której zamiarem jest zrozumienie* dziejów chrześcijaństwa w świetle możliwości zawartych w jego początkach” (Węclawski). Bliżej jeszcze na temat metody, w której interpretacja przekracza wymiary prostej interpretacji, co sugeruje tekst „Zanikająca opowieść”, a staje się takim sposobem refleksji (interpretacyjnej), „której zamiarem jest zrozumienie”, co podkreśla autor wykładu „Uniwersum pierwszych chrześcijan”, można przeczytać w tekście Piotra Augustyniaka<sup>10</sup>.

Autor wskazuje, że Węclawski odrzuca swoisty postulat chrześcijaństwa, wedle którego Jezus jawi się jako wyjątek, którego doświadczenie jest przed nami zamknięte. Odrzucenie tego postulatu chrześcijaństwa, a zarazem odrzucenie absolutnej wyjątkowości Jezusa wiąże się właśnie z paradygmatem metodologicznym, jakim jest oryginalny sposób podejścia do kwestii Jezusa. Jego istotą jest najpierw to, że wymyka się on klasycznej i tradycyjnej metodzie badawczej, która koncentrowała się na „obiektywnym” istnieniu Boga i „obiektywnej” naturze Boskiej Jezusa. Proponowaną przez Węclawskiego metodą badawczą jest przeformowanie tradycyjnych pytań na „płaszczyznę zmagania się człowieka z tajemnicą własnej egzystencji”<sup>11</sup>. Takie przejście z płaszczyzny obiektywizmu na subiektywizm (z zauważeniem błędnego, zdaniem prezentowanych autorów stanowisk,

<sup>9</sup> R. Nakonieczny, *Pytania niebezpieczne*, TP 8(3058) 2008 s. 10.

<sup>10</sup> P. Augustyniak, *Moja egzystencja Jezusa*, TP 13(3064) 2008 s. 12.

<sup>11</sup> Tamże.

samego podziału, dysjunkcji tego, co obiektywne i tego, co subiektywne), przejście zatem z płaszczyzny tego, co jest istotą i naturą rzeczy, na płaszczyznę egzystencji (co siłą rzeczy przywołuje w myśli postulaty klasycznego egzystencjalizmu) ma radykalnie zmienić sposób podejścia do kwestii Jezusa. Można ten projekt ująć następująco:

1) projekt ma charakter próby rozumienia, które jest czymś innym niż zdobycie wiedzy;

2) próba rozumienia jest zaś zdążaniem do odsłonięcia sensu bycia (które można nazwać w uproszczeniu „zagadką świata”), nie zadowala się natomiast jedynie ustaleniem pewnych „obiektywnych” faktów;

3) tak więc próba rozumienia jest ostatecznie pytaniem o sens bycia, które jest „każdorazowo moje”.

Ważnym metodologicznym uzupełnieniem tej teorii jest aksjomat podkreślający, że próba rozumienia dokonuje się zawsze w perspektywie wcześniejszego, czy też uprzedniego w stosunku do niej przedrozumienia. Analiza przedrozumienia oznacza określenie *status quo* egzystencji pytającego. Ograniczoność i skończoność tej egzystencji konsekwentnie wskazuje, że „rozumienie nie może być *nigdy pełne i ostateczne*, ale jest i musi pozostać na zawsze próbą”<sup>12</sup>.

Zarysowawszy taką koncepcję egzystencjalistycznej metody nie tyle poznania, co rozumienia doświadczenia umożliwiającego poznanie, autor konkluduje, iż w tak rozumianych przemyśleniach Węclawskiego, czyli w takich próbach rozumienia – „nie jest najważniejsze rozstrzygnięcie, czy ‘obiektywnie’ istnieje byt (...), który można oznaczać słowem Bóg”. Jednocześnie rezygnacja z takiego sposobu rozstrzygnięcia nie może być kojarzona w jakąkolwiek formą lekceważenia problemu istnienia Boga czy z bagatelizowaniem problemu Jego transcendencji. Jest to po prostu zupełnie, radykalnie inna perspektywa badawcza, której celem nie jest poznanie faktu, czy Bóg jest (czy też względnie, że Go nie ma). Zasadniczym celem staje się zrozumienie związku pytania o Boga, z pytaniem o sens ludzkiego bycia. Jest to zatem przeniesienie sfery pytań z płaszczyzny tradycyjnej metafizyki na płaszczyznę antropologii egzystencjalistycznie pojmowanej.

Jest to zarazem ukazanie wysiłków dążenia do poznania „obiektywnego” istnienia Boga jako wtórnych, co nie znaczy zbanalizowanych, wobec kwestii podstawowej, którą jest „rozumienie sensu i ugruntowania tego pytania”<sup>13</sup>. Zdaniem autora taki wysiłek poznawczy nie tylko jest niebanalny, ale ma znaczenie dosłownie fundamentalne i priorytetowe. Jest wręcz na miarę odczytania sensu Boskości, gdyż poszukiwanie tego sensu może dokonać się wyłącznie w źródłowym doświadczeniu wewnętrznym, egzystencjalnym, a nie na zewnątrz nas i naszych

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> P. Augustyniak, *Moja egzystencja Jezusa*, op. cit., s. 12.

pytań o sens istnienia. Jak zauważa P. Augustyniak, „pytanie o 'obiektywność' Boga odbiera mu boskość”<sup>14</sup>.

Autor uprzedza zarazem podejrzenie, że taka interioryzacja problemu Boga może oznaczać zamknięcie Go w wymiarze wyłącznie immanentnym. Przeciwnie, zauważa, że podkreślany przez Węclawskiego, „'punkt' we mnie samym, w którym może musi się pojawić pytanie o Boga jako nierozstrzygalność pytania o moje bycie”<sup>15</sup> jest faktycznym i faktycznie jedynym momentem transcendencji egzystencji. W stawianym pytaniu o Boga jako pytaniu o moje bycie istotnie „chodzi więc o moją własną, źródłową prawdę, która nie jest 'obiektywna', ale nie jest też 'subiektywna', gdyż jest pytaniem o to, co 'we mnie samym' pozostaje 'nie-moje', co 'we mnie samym' 'mnie' najradzykalniej przekracza i przewyższa. Bóg to więc nie 'obiektywne' ugruntowanie bycia, ale zagadka bycia samego, a jednocześnie 'moja własna' tajemnica”<sup>16</sup>.

Tak więc ostatecznie to sens ludzkiego bycia decyduje o możliwości istnienia Boga, możliwość zaś radykalnego przekraczania samego siebie jest swoistym gwarantem transcendencji Boga.

Przeciwko narzucającej się mocą pewnej oczywistości klasyfikacji tych poglądów jako skrajnie subiektywnych i relatywnych protestuje o. Jacek Prusak. Analizując pytania stawiane przez Węclawskiego zwraca uwagę, że bliska jest mu myśl luterkańska: „Poznać Jezusa, to wiedzieć, jak na tym skorzystam”. Przypomina, że ten chrystologiczny aksjomat Melanchtona był wariantem zdania Lutera, że Chrystus wiary jest Chrystusem dla mnie, *Christus pro me*. Rzecz w tym, że owego wyznania nie należy rozumieć jako skrajnego indywidualizmu i egocentryzmu, ale o pewne – zdaniem o. Prusaka – uznanie psychologicznych poznawczych ograniczeń, które potwierdzają i przypominają nam całą rzeczywistość bycia-w-czasie i bycia-w-świecie<sup>17</sup>.

Analizując przytoczone fragmenty wypowiedzi nie sposób oprzeć się wrażeniu, że koncentrują się one na pewnym projekcie nazwijmy to „egzystencjalistycznej” teologii, której fundamentem jest doświadczenie zinterioryzowane człowieka, radykalnie oderwane od wymiaru wspólnoty, oparte na całkowitym odrzuceniu opozycji czy raczej dysjunkcji tego, co podmiotowe i tego, co przedmiotowe. Jest rzeczą charakterystyczną, że w tak kreślonym projekcie główny akcent pada na sferę poznania (jego dość szczegółowej metodologii), mniejszy na wyjaśnienie treści wiary, zupełnie natomiast zostaje pominięty element wspólnoty.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> J. Prusak. *Bóg blisko*, TP 10(3057) 2008, s. 3.

### 3. ANALIZA KRYTYCZNA NIEKTÓRYCH ZAŁOŻEŃ PROJEKTU „TEOLOGII NIEWYZNANIOWEJ”

Grzegorz Strzelczyk w jednym ze swoich artykułów polemicznych w stosunku do Węclawskiego/Polaka przekracza ramy wąsko pojętych źródeł publikacji popularyzatorskich. Odwołując się do wykładu głoszonego przez Twórcę Pracowni Pytań Granicznych „Kreacja a jakość życia” próbuje określić główne linie paradygmatu metafizycznego.

Punktem wyjścia analizy rzeczywistości, jak zauważa, według Węclawskiego/Polaka, powinno być indywidualne, jednostkowe doświadczenie. Zdaniem samego autora wykładu, takie doświadczenie, o ile jest „doświadczeniem podstawowym”, umożliwi zainteresowanemu dotrzeć do własnego doświadczenia Jezusa.

Kategoria doświadczenia jest istotnie fundamentalnie ważna, jako że rzeczywistość nie jest dla człowieka dostępna inaczej jak właśnie pod postacią doświadczenia. Zdaniem Węclawskiego/Polaka kluczem rozpoznania doświadczenia jest refleksja nad tym, jak rzeczywistość „zjawia się” w moim doświadczeniu. To pytanie wyprzedza zdecydowanie pytanie o obiektywną konfigurację rzeczywistości. Tak więc, pewna „zjawieniowość” rzeczywistości uprzedza zdecydowanie rzeczywistość jako fundament, który jest niejako wtórny<sup>18</sup>.

Nie sposób jednak w tym miejscu skonfrontować tak rozumianego „doświadczenia” z klasycznym rozumieniem tego pojęcia w obszarze teologii religii. „Strukturę doświadczenia religijnego tworzą: podmiot, przedmiot, sposób jego poznania oraz interakcja. Podmiotem doświadczenia religijnego jest cały człowiek, który poprzez wiarę stał się istotą religijną; jego doświadczenia życiowe i religijne są różnorodnie uwarunkowane czynnikami podmiotowymi: osobowościowymi, mentalnymi, jak i różnorodnymi czynnikami przedmiotowymi: historycznymi, kulturowymi, społecznymi, cywilizacyjnymi i życiowymi, z przynależnością do określonej tradycji, wierzeń religijnych i konfesyjnych. Wpływ tych czynników na sferę przeżyciową doświadczenia religijnego może być duży (może nawet rzutować na sposób rozumienia i przedstawiania przedmiotu doświadczenia religijnego), ale nie decydujący. O jakości i realności doświadczenia religijnego decyduje jego przedmiot”<sup>19</sup>.

Nietrudno dostrzec, że „doświadczenie” w ujęciu zwolenników Węclawskiego/Polaka zostaje zawężone do dwóch właściwie elementów – podmiotu i sposobu nie tyle nawet poznania, ile „rozumienia”. Owo rozumienia przeciwne interpretacji wyklucza samo w sobie możliwość interakcji – staje się subiektywnym

<sup>18</sup> G. Strzelczyk, *Ku Możliwemu*, TP 6(3057) 2008, s. 6.

<sup>19</sup> M. Rusecki, *Doświadczenie religijne. II. W teologii religii*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń. J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, s. 324-325.



i dogłębnie „sprywatyzowanym”, zindywidualizowanym stanem świadomości. Uwarunkowania doświadczenia religijnego w klasycznym ujęciu są tutaj marginalizowane, pomijane. I chociaż pozornie wspólnym elementem obu doświadczeń wydaje się podkreślenie nie determinującej roli uwarunkowań, to jednak różnica jest zasadnicza. W klasycznym bądź tradycyjnym rozumieniu doświadczenia o jego realności decyduje przedmiot, o tyle w projekcie „teologii niewyznaniowej” decydującym jest podmiot szukający sensu bycia.

Projekt „teologii niewyznaniowej” tym samym staje się i pozostaje projekcją. Tym bardziej może dziwić, bądź zastanawiać „misyjność” tak rozumianego projektu. Dlaczego, coś co jest oderwane od doświadczenia wspólnotowego i konfesyjnego, oderwane programowo, ma rościć sobie pretensję do jakiegokolwiek formy komunikalności i komunikacji?

Z tym zagadnieniem wiąże się kolejny problem projektu, którym jest zdumiewająca w kontekście subtelnej i wrażliwej na egzystencjalną kruchość istnienia – twarda aprioryczność założeń.

Takim założeniem jest przede wszystkim teza o „wtórnym ureligijnieniu” obrazu Boga, które miało się dokonać mocą interpretacji uczniów (różnej od próby zrozumienia faktycznego obrazu Jezusa). Nietrudno zauważyć, że – jak stwierdza Henryk Seweryniak – „milczącym założeniem tej tezy jest pewność istnienia jakiegoś przedreligijnego obrazu Boga w doświadczeniu i nauczaniu Jezusa”<sup>20</sup>. Pewność taka nie ma wszakże żadnego potwierdzenia, tym bardziej, że w nowszych badaniach nad historycznym Jezusem mocno zostaje podkreślona jego żydowska tożsamość. Aprioryczność tezy o „wtórnym ureligijnieniu” obrazu Jezusa próbuje przekonać o tym, że orędzie o Boskiej tożsamości Jego osoby miało być efektem „interpretacyjnego przewyciężenia traumy wywołanej śmiercią Mistrza, ucieczką uczniów i związanym z tym poczuciem winy”<sup>21</sup>.

Tak więc według Węclawskiego po śmierci Jezusa uczniowie okazali się niezdolni do zachowania pełni Jego intuicji. Wynikało to ze zmagania z traumatycznym doświadczeniem śmierci Ukrzyżowanego. Z czasem jednak zrodziło się w uczniach odkrycie, że ilekroć powtarza się Jego postawę (np. wobec ubogich), to w znaczącym sensie doświadczą się Jego obecności. To właśnie wtedy śmierć została zinterpretowana w kategoriach wywyższenia, a konsekwencją tego procesu stało się wyrażenie tożsamości Jezusa w kategoriach boskości. Wedle Węclawskiego proces ten musiał się dokonać w ciągu kilkunastu lat po śmierci Jezusa<sup>22</sup>.

Teza ta nie jest wszakże w niczym oryginalna, przeciwnie jest wtórna, wręcz zapożyczona z tez od Straussa po Marxena i Lademanna. Szczególną rolę odgrywają tu bez wątpienia intuicje zawarte w twórczości G. Theissena, którego publi-

<sup>20</sup> H. Seweryniak, *Zanikająca odpowiedź*, TP 9(3059) 2008, s. 6.

<sup>21</sup> H. Seweryniak, *Zanikająca odpowiedź*, op. cit., s. 6.

<sup>22</sup> G. Strzelczyk, *Ku Możliwemu*, op. cit., s. 5.

kacje umieszczane były jako bibliografia do wykładów prezentowanych w ramach Pracowni Pytań Granicznych. Uważny czytelnik publikacji teologicznych w Polsce bez trudu może zapoznać się z bardzo wnikliwą krytyką tych tez<sup>23</sup>. Tym bardziej może dziwić aprioryczne traktowanie tych założeń, co oznacza bezkrytyczną ich aprobatę.

Kolejnym problemem w stosunku do koncepcji „teologii niewyznaniowej” jest to, co można określić mianem trudności z konstrukcją. Założenia aprioryczne lansowane przez Węclawskiego dotyczą podkreślenia rozbieżności między relacjami ewangelicznymi, czy też teologią Nowego Testamentu a intuicjami samego Jezusa, jednak nie zostają udowodnione. Autor „Zanikającej opowieści” twierdzi, że teologia ta ma charakter wtórnej interpretacji w stosunku do intuicji Jezusa. Teza taka nie ma żadnego oparcia w jakimkolwiek źródle, nie ma zatem charakteru historycznego, ale wydaje się mieć charakter raczej ideologiczny. Wbrew zatem postulatowi rekonstrukcji pierwotnej intuicji Jezusa, wolnej od nalotów interpretacyjnych, cały ten zabieg, jak zauważa Seweryniak, ma charakter własnej, to jest Tomasza Węclawskiego, konstrukcji<sup>24</sup>.

Warto jednak w tej dialektyce słów „konstrukcja” – „rekonstrukcja” dostrzec jeszcze jedno – „dekonstrukcja”. Wydaje się, że cała ta, podjęta przez Twórcę Pracowni Pytań Granicznych, próba krytycznej interpretacji ma wiele znamion dekonstrukcji, programowej dla nurtu postmodernistycznego. Swoistym potwierdzeniem tej uwagi wydają się być bardzo liczne, wręcz dominujące w Pracowni wykłady i konwersatoria wpisujące się nurt badań czy też dokładniej – nurt promocji postmodernizmu. Oczywiście, Pracownia nie jest tożsama z projektem „teologii niewyznaniowej”, ale łączy ją coś więcej niż tylko osoba twórcy. Pracownia jest ośrodkiem akademickim, w którym wykład jej założyciela jest wykładem dekonstrukcji wiary chrześcijańskiej i teologii konfesyjnej (katolickiej, chrześcijańskiej). Dobór wykładów i tematyki badawczej trudno uznać zatem za przypadkowy czy neutralny.

Następnym problemem w stosunku do omawianego projektu jest radykalna krytyka obiektywizmu. Wynika ona z przyjętej koncepcji doświadczenia zawężonego do samego tylko podmiotu, odrzucającego zarazem obiektywizm przedmiotu poznania. Przyjęcie dominującej i decydującej roli podmiotu w procesie poznania konsekwentnie oznaczać musi subiektywizację całego procesu. Na przykład cały opis wyjątkowości Jezusa, w „Uniwersum wczesnych chrześcijan” dokonuje się na zasadzie charakterystycznego zabiegu. Węclawski – Polak najpierw konstruuje własną wizję doskonale zrealizowanego człowieczeństwa, następnie przypisuje

<sup>23</sup> Por. M. Skierkowski, „A swoi Go nie przyjęli” (*J 1, 11*). *Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest*. Warszawa 2006; por. także. H. Witzcyk, *Nowa rekonstrukcja starej tezy*, TP 11(3062) 2008, s. 29-31.

<sup>24</sup> Por. H. Seweryniak, *Zanikająca odpowiedź*, op. cit., s. 6.

ją Jezusowi, a potem stawia zarzut pod adresem chrześcijaństwa, że poprzez swoje interpretacje nie zachowało tych „autorskich” kategorii. Istotnie, z perspektywy, która interesuje się wyłącznie podmiotem, o wiele trudniej dostrzec choćby wartość komunikacji doświadczeń w ramach wspólnoty wiary. Zresztą, takiego właśnie doświadczenia w ramach wspólnoty wiary projekt Węclawskiego nie zakłada. Wręcz go wyklucza. Gdyby jednak nie ta wspólnota wiary i jej pewien ciąg w postaci tradycji, przystęp do doświadczenia Jezusa byłby po prostu niemożliwy.

Autor „Uniwersum wczesnych chrześcijan” ignoruje wszakże jakikolwiek zarzut czy krytykę subiektywizacji proponowanych treści. Stwierdza, że „nie jest wcale najważniejsze rozstrzygnięcie, czy ‘obiektywnie’ istnieje jakiś byt (...), który można oznaczać słowem Bóg”.

Ta aprioryczna teza ma charakter zarazem tezy wartościującej, która implikuje szereg pytań. Pierwszym z nich jest to, co znaczy, że „nie jest wcale najważniejsze”, czy istnieje Bóg? Dla kogo nie jest ono najważniejsze? I dlaczego nie miałyby być ważne?

Węclawski zdaje się bronić przed zarzutem nasuwającej się w tym momencie nonszalancji, postulując zachowanie neutralności w kwestii obiektywnego istnienia Boga. Wtórnie temu drugi postulat, by ograniczyć się do uznania subiektywnej doniosłości pytań z zakresu teologii. Jak zauważa Józef Życiński: „gdyby ten sam wzór rozumowania zastosować do innych dziedzin naszej wiedzy, doszlibyśmy do absurdu. W fizyce relatywistycznej trzeba by wtedy zrezygnować np. z pytania o wartość stałej lambda, w biologii zaś – o mechanizmy ewolucji. Zarówno teoria Einsteina, jak i Darwina natrafiają na nowe generacje krytyków, subiektywne zaangażowanie tych ostatnich nie ma jednak żadnego wpływu na obiektywną wartość poznawanej prawdy”<sup>25</sup>.

Istotnie, zaangażowanie subiektywne badacza nie ma wpływu (nie powinno mieć) na wartość obiektywną prawdy, wszakże pod warunkiem, że uznaje się istnienie takiej obiektywnej wartości prawdy. Tutaj należy wzmiankować ostatni bodaj, konsekwentnie wynikający z poprzednich problem związany z omawianym projektem „teologii niewyznaniowej”. Jest nim odrzucenie zarówno wartości prawdy, jak i w związku z tym możliwości dążenia do niej.

Sam Węclawski stwierdza w „Zanikającej opowieści”: „Historii Jezusa, jak żadnej w ogóle ludzkiej historii nie da się przypisać jednej interpretacji. A tym bardziej: interpretacji jedynej możliwej”. Henryk Seweryniak komentując nieco ironicznie tę tezę zauważa, iż w jej konsekwentnym uznaniu oznacza to, iż „nie ma ostatecznej prawdy, z wyjątkiem tej właśnie prawdy, że nie ma ostatecznej prawdy!”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> J. Życiński, *Ja jestem Interpretacja?* TP 10(3061) 2008, s. 13.

<sup>26</sup> Por. H. Seweryniak, *Zanikająca odpowiedź*, op. cit., s. 6.

Nie podejmując bezpośredniej polemiki z tak zaprezentowaną negacją prawdy w teologii, warto w tym miejscu przywołać obszerniejszy fragment jednego z dokumentów kościelnych – z „Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele”: „Prawda, która wyzwala, jest darem Jezusa Chrystusa (por. J 8,32). Dążenie do poznania prawdy zostało wpisane w naturę człowieka, podczas gdy brak wiedzy go zniewala. Człowiek bowiem nie może być naprawdę wolny, jeśli nie otrzyma światła co do podstawowych zagadnień swojego istnienia, zwłaszcza tych, które dotyczą jego pochodzenia i przeznaczenia.

W każdej epoce teologia odgrywa ważną rolę w realizowaniu przez Kościół planu Boga, który chce, ‘by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy’ (1 Tm 2,4). Jednak jej znaczenie wzrasta jeszcze bardziej w czasach duchowych i kulturowych wstrząsów, nawet jeżeli jest ona wystawiona na niebezpieczeństwo, musi bowiem dokładać wszelkich starań, by ‘trwać’ w prawdzie (por. J 8,31), zdając sobie równocześnie sprawę z nowych problemów, przed którymi staje ludzki umysł<sup>27</sup>.

#### 4. PRÓBA OTWARCIA DYSKUSJI

Podjęta próba nakreślenia projektu tzw. „teologii niewyznaniowej” domaga się raz jeszcze pewnego wyjaśnienia. Samo pojęcie „niewyznaniowości” w uprawianiu teologii zostało użyte przez profesora Węclawskiego jeszcze w okresie jego przynależności do Kościoła katolickiego, przed wszystkimi dalszymi dramatycznymi wydarzeniami. W obecnych wykładach i publikacjach pojęcie to chyba nie jest używane. Wydaje się wszakże, że niezależnie od częstotliwości użycia wyraża ono pewnego rodzaju stan myślenia i stan świadomości. Nie jest to przy tym stan świadomości pojedynczego człowieka, o czym świadczyć może wielogłosewa próba zrozumienia poglądów autora „Zanikającej opowieści”. Pomimo także zróżnicowania pod względem konfesyjności twórców i wykładowców Warszawskiego Studium Filozofii i Teologii, można stawiać pytanie o tożsamość tej teologii uprawianej bez łączności ze wspólnotą żywego, konkretnego Kościoła.

Niewątpliwie interpretacja emblematycznych poglądów Twórcy Pracowni Pytań Granicznych narażona jest na istotne trudności. Zarówno sam Węclawski/Polak, jak i niektórzy jego zwolennicy zarzucają krytykom fundamentalne niezrozumienie metody badawczej, Węclawskiego/Polaka. Jak wszakże zauważa Grzegorz Strzelczyk, problemy ze zrozumieniem tekstów, nie zawsze muszą wynikać z winy odbiorców. Ten sam autor proponuje też rozważenie symetrycznej możliwości, iż krytycy zrozumieli, o co idzie w metodzie badawczej, tylko krytykują jej założenia.

<sup>27</sup> *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*, nr 1.

Założenia natomiast istotnie sprowadzają się do uznania za źródło „teologii niewyznaniowej” doświadczenia sprowadzonego wyłącznie do jego podmiotowego aspektu. Dramatycznym staje się tutaj zbanalizowanie Przedmiotu doświadczenia, jak i zignorowanie relacji wspólnotowych warunkujących to doświadczenie. Czy oznacza to nie tylko zignorowanie poznawcze roli wspólnoty wiary, ale także jej zdeprecjonowanie aksjologiczne?

W kontekście powyższych, niewątpliwie bardzo fragmentarycznych refleksji można chyba jednak zaryzykować stwierdzenie, iż projekt „teologii niewyznaniowej” jest de facto kolejną próbą narracji postmodernistycznej. Jest wyrazem opisu rzeczywistości, w której człowiek jest podmiotem zarówno mówiącym, jak i mówionym. Uczniowie wszak opowiadając o Jezusie w sposób dokonujący Jego „wtórne ureligijnienia” sami stają się Jego wyznawcami.

W sposób charakterystyczny dla tego typu myślenia i wypowiedzania się zarzuca możliwość dotarcia do porządku obiektywnego; kwestionuje sens pytania o sens. Zarzuca także istnienie obiektywnej Prawdy, natomiast w to miejsce dokonuje uprzywilejowania jednostkowego podmiotu i jego własnego doświadczenia.

Rodzi się zatem pytanie o to, czym naprawdę jest taka narracja, ignorująca podstawowe wymogi statusu teologii jako nauki, nie mieszcząca się w ramach religioznawstwa czy filozofii religii (wszak odrzuca beztrąsko źródła, zakładając w sposób dowolny i arbitralny przed-źródłowe rozumienie)? Czy jest narracją czy też wyrafinowaną beletrystyką?

Ostatnie pytanie kieruje w stronę wielu, nawet bardzo wielu publikacji związanych z obalaniem „legandy początków”, czyli prawd zawartych w Ewangelii i tworzeniem własnych wersji biografii Jezusa i początków Kościoła. Tytułem drobnego przykładu przywołany zostanie w tym miejscu jeden tekst: „Dane mi było odkryć wielką tajemnicę templariuszy. W czasie wykopalisk prowadzonych w Jerozolimie [...], odnaleziona została m.in. *Księga Józefa z Arymatei*, zawierająca prawdziwą historię Jezusa. Odratowany przez uczniów, miał się on wybrać wraz z Marią Magdaleną tudzież innymi do Massalii, dzisiejszej Marsylii, gdzie żył przez kolejne trzydzieści pięć lat aż do śmierci. Grób jego znajduje się w Rennes-de-Chateau”<sup>28</sup>.

„Teologia” odratowanego Jezusa, „teologia” zmagania z traumatycznym doświadczeniem Jego śmierci aż po zinterpretowanie jej w postaci wyrażenia tożsamości w kategoriach boskości, tak naprawdę nie różnią się między sobą niczym poza stylistyką językową. W związku z tym rodzi się pytanie o dopuszczalność nazywania tych narracji mianem „teologii” i o obecność tego typu narracji w przestrzeni nauki uniwersyteckiej.

<sup>28</sup> P. Mendoza. *Tajemnica Vivaldiego*, Świat Książki 2006, s. 272.

## LA QUESTIONE DELL'IDENTITÀ DELLA TEOLOGIA CATTOLICA. RIASSUNTO

Articolo, partendo da una critica delle posizioni di Tomasz Węclawski/Polak presentate nella Pracownia Pytań Granicznych, pone la domanda fondamentale – se in questo caso abbiamo ancora a che fare con la teologia vera e propria, scientifica, oppure soltanto con una proposta per così dire “letteraria”. Nello stesso tempo viene rilevata la presenza in Polonia di un tentativo di fondazione della teologia non-confessionale, che rigetta la dimensione comunitaria della teologia.