

Teologia w świecie nauk

JAN PERSZON

Zakład Teologii Fundamentalnej i Religiologii, Wydział Teologiczny,
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń
jan.perszon@milosierdzie.org

Streszczenie. Współczesne uniwersytety, choć w linii prostej są spadkobiercami wielkiej tradycji średniowiecza, mają poważny problem z teologią. Dyscyplina, która stanowiła (wraz z klasyczną filozofią) fundament i spoiwo wszelkiego – metodologicznie uporządkowanego – poznania, wskutek gwałtownego rozwoju nauk przyrodniczych i racjonalistycznego (pozytywistycznego) paradygmatu w nauce, została (w znacznej mierze spontanicznie) zepchnięta na margines. Odrzucenie „pieśni o Logosie” i jej konsekwencji doprowadziło do kryzysu uniwersytetu, rozpadu dotychczasowego obrazu świata i podstaw moralności (zakotwiczonych w rozumnym Stwórcy uniwersum), wreszcie zaś do zwątpienia w same poznawcze możliwości ludzkiego umysłu. W takim kontekście zaprezentowana w niniejszym opracowaniu propozycja „logo-centryzmu”, wytrwale głoszona przez Józefa Ratzingera (także jako kardynała-prefekta i Biskupa Rzymu), jawi się jako koncepcja spójna i – co jeszcze ważniejsze – „sensowna”, czyli ofiarująca ludzkości oparty na prawdzie sens. Ponieważ jednak doktryna ta „wychodzi” z faktu stworzenia i wcielenia Logosu-Jezusa Chrystusa, współczesna kultura, w wieloraki sposób do chrześcijaństwa uprzedzona, wydaje się na nią zamknięta.

Słowa kluczowe: uniwersytet; teologia; racjonalność; Słowo; nauka; studia religijne.

Abstract. Theology in the world of science. Although modern universities are direct successors of the great tradition of the Middle Ages they have a serious problem with theology. This discipline, which together with classical philology, has constituted the foundation and bond of all methodologically organised cognition has been marginalised because of the rapid development of natural sciences and rationalistic (positivist) paradigm in science. The rejection of the “Hymn to Logos” and its consequences have led to the crisis of university, the dissolution of existing vision of the world and moral

principles rooted in the wise universum of the Creator and finally to the dejection of cognitive faculties of a human mind. In this context, the present study proposes a “logocentric” conception, persistently proclaimed by Joseph Ratzinger as the Cardinal-Prefect and the Bishop of Rome which appears to be coherent and, most importantly, meaningful as it offers to the mankind understanding based on truth. Nevertheless, this doctrine derived from the fact of creation and incarnation of Logos-Jesus Christ seems to be rejected by modern culture which is variously prejudiced against Christianity.

Keywords: university; theology; rationality; logos; science; religious studies.

Współczesny świat jest areną niezwykle dynamicznych przemian. Dotyczą one przede wszystkim całej rzeczywistości naznaczonej aktywnością człowieka, szczególnie zaś szeroko pojętej kultury. Ważną instytucją kulturotwórczą dla cywilizacji chrześcijańskiej (europejskiej) były przez wieki uniwersytety. Wspólnoty (korporacje) uniwersyteckie tworzone przez uczonych i studentów, nawiązując do dziedzictwa antycznych akademii greckich i biblijnych tradycji Izraela, przede wszystkim zaś poddając racjonalnej refleksji objawienie Jezusa Chrystusa, wypracowały unikalny model uprawiania nauki. Było nim – oczywiście ujęte w konkretne zasady metodologiczne – uparte dążenie do poznania (wszelkiej i całej) prawdy. Wyprowadzone z faktu (aktu) stworzenia *ex nihilo* przeświadczenie o racjonalności Stwórcy i całej rzeczywistości z jednej strony upoważniało do zaufania w kognitywne moce człowieka, z drugiej dawało asumpt do traktowania całej wiedzy kompleksowo. Dlatego geniusz europejskiego średniowiecza stworzył niedoścignione syntezy; jedną z ich cech była komplementarność wiedzy i wiary, doczesnego z nadprzyrodzonym, natury i łaski, człowieka i Boga. Nic dziwnego, że wśród dyscyplin naukowych poczesne miejsce zajmowała filozofia i teologia.

Stopniowe wyodrębnianie się i krzepnięcie nauk przyrodniczych, sprzężone z nowymi ideami filozoficznymi (racjonalizm, scjentyzm, pozytywizm) doprowadziły do radykalnych zmian w uniwersytetach. Powstał nowy model uprawiania nauki i jej upowszechniania, który – preferując myślenie „użytkowe”, dające się zastosować i wykorzystać – niemal w naturalny sposób zmarginalizował teologię i filozofię. Powstał nowy, „naukowy”

obraz świata i techniczny, konsumpcyjny model życia. Zagubił się jednak człowiek; nauki przyrodnicze i wysublimowana technika nie są bowiem w stanie odpowiedzieć na zasadnicze pytania, które człowieka nurtują; o sens świata i ludzkiej egzystencji, o ostateczne, absolutne podstawy moralności: dobro i zło. Kryzys uniwersytetu pozwala to antropologiczne zagubienie zidentyfikować.

Dlatego za ważną i „szczęśliwą” trzeba uznać koncepcję Józefa Ratzingera, który – wskazując na wyjątkowy (absolutny) charakter wydarzenia Chrystusa (Logosu) – proponuje integralną wizję całej rzeczywistości, naukowego jej poznawania (w kluczu sapiencjalnym). Propozycja ta może być remedium na coraz dotkliwiej odczuwany brak syntezy w plejadzie dyscyplin naukowych i zwątpienie w poznawczą „moc” rozumu, jednocześnie zaś odpowiada na nieodpartą (niedającą się zniwelować) potrzebę sensu.

1. Kryzys idei uniwersytetu: od *universitas litterarum* do szkoły zawodu

Początków średniowiecznej tradycji uniwersyteckiej chrześcijańskiej Europy należy szukać jeszcze w starożytnej Grecji. Jej pierwowzorem jest Akademia Platońska, założony przez Arystotelesa Likejon czy aleksandryjski Musejon z wielką biblioteką w Aleksandrii. Instytucje te, reprezentując ówczesnie najwyższy poziom wiedzy i jej usystematyzowany przekaz, opierały się na założeniu, że cała wiedza, jaką człowiek może poznać, tworzy jednolitą strukturę. Jednolita, uporządkowana wiedza miała ostatecznie charakter filozoficzny (metafizyczny); stanowiła więc spójny, integralny system, „kompatybilny” z władzami poznawczymi człowieka¹. Ponieważ zakładano jedność fizycznego świata, ostateczna struktura wiedzy zbudowa-

¹ O przejściu od poznania przednaukowego (zdroworozsądkowego) do systematycznej „szkoły” w starożytnej Grecji pisze M.A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury* (Lublin, 1991), 42n. Filozof stwierdza też, że arystotelesowsko-platońska koncepcja nauki miała na celu „uzgodnić poznawczo człowieka z rzeczywistością”. Zmierzała więc do samego poznania prawdy (rzeczywistości dla niej samej), nie zaś do tworzenia narzędzi, czy twórczego przekształcania rzeczywistości. Chodziło nie o przekształcanie rzeczywistości, ale jej rozumienie.

wana była na dyscyplinie o najszerszym zakresie, czyli astronomii i fizyce². Do starożytnej koncepcji jedności wszystkich nauk o rzeczywistości nawiązały średniowieczne uniwersytety. One też kontynuowały relację mistrz (magister, profesor) – adept (student), pojmując swą naturę jako *universitas magistrorum et scholarium*³. Rozkwit instytucji uniwersytetów nastąpił w wieku XII; za największy i najbardziej wpływowy uznaje się Uniwersytet Paryski (XII wiek). Oparty na prawie papieskim cieszył się prawdziwą suwerennością (posiadał np. własne sądownictwo)⁴. Strukturę pierwszych uniwersytetów wyznaczały cztery wydziały: teologia, prawo, filozofia i medycyna. Znacznie później z filozofii wyłonił się wydział humanistyczny⁵.

Trzeba jednak stwierdzić, że z biegiem czasu teologia chrześcijańska doprowadziła do gruntownego przeobrażenia nauki. Stało się tak przede wszystkim przez podkreślenie radykalnej (względem całego stworzenia) transcendencji Boga objawienia wobec świata⁶. Transformacja klasycznego modelu uprawiania nauki (struktury i zakresu treściowego) dokonywała się w europejskich uniwersytetach przez stulecia⁷. Impulsami do zmian

² Zob. B.M. Mezei, „Kryzys uniwersytetu. O roli katolickich instytucji kształcenia wyższego,” *Ethos* 85–86 (2009), 34 n.

³ Po likwidacji Akademii Platońskiej (rok 529) i przeniesieniu jej do imperium perskiego – co znacznie później zaowocowało rozkwitem nauki w średniowiecznym islamie – nauczanie w cywilizacji chrześcijańskiej kontynuowały szkoły biskupie, kapitulne i klasztorne. Początki uniwersytetów wiąże się z utworzeniem (wiek XI) w Bolonii studium generale i działalnością słynnego kanonisty Gracjana (wiek XII). Zob. E. Sakowicz, *Uniwersytet katolicki. Teksty, bibliografia, dokumenty* (Lublin, 2012), 13n. Badacz dodaje, że powyższa definicja uniwersytetu wiązała się z obroną (przed zakusami władzy politycznej i możnych) praw korporacji profesorów i studentów oraz wolności uprawiania nauki. Korporacyjne definiowanie uniwersytetu implikowało też metodyczne uprawianie nauki, czyli respektowanie przedmiotu, celu i metody.

⁴ Powstanie i rozwój instytucji uniwersytetów omawia (wskazując też na przejętą przez chrześcijaństwo tradycję szkół synagogałnych w judaizmie) M. Rusecki, „Arcydzieło kultury. Uniwersytet w nauczaniu Jana Pawła II,” *Studia Nauk Teologicznych PAN* 3 (2008), 80n. Uniwersytet miał autonomię prawną, prawo apelowania do papieża i monopol na nadawanie stopni naukowych. Zob. S. Wielgus, „Historyczne koncepcje i paradygmaty uniwersytetu oraz jego model na dziś i jutro,” *Studia Nauk Teologicznych PAN* 3 (2008), 11.

⁵ Zob. Sakowicz, *Uniwersytet katolicki*, 16.

⁶ Zob. X. Le Pichon, „Science et christianisme,” w: R. Remond, *Les grandes inventions du christianisme* (Paris, 1999), 132–146.

⁷ Krąpiec (*U podstaw rozumienia kultury*, 44n.) stwierdza, że racjonalna (prawdziwościowa) koncepcja nauki napotkała trudności już w wieku XIII, gdy szerzej zaczęto interesować

były m.in. recepcja pism Arystotelesa w XII i XIII wieku, „odkrycie” Platona w wieku XV, humanizm i reformacja protestancka, załamanie się systemu ptolemajskiego w wieku XVII, szybki rozwój nauk matematycznych i technicznych oraz fizycznych (od XVI wieku). Hellenistyczną koncepcję nauki ostatecznie porzucono w epoce oświecenia. Istotnym novum stało się utworzenie – zrazu tylko krajach niemieckich – tzw. uniwersytetów badawczych, łączących dydaktykę z badaniami naukowymi (eksperymentami)⁸. Postępujący proces specjalizacji nauk oraz błyskawiczny „przyrost” wiedzy o świecie (nauki przyrodnicze) wzmagają zapotrzebowanie na jakieś pryncypium zapewniające im jedność⁹. W połowie XIX w. na zjeździe w Getyndze uczeni niemieccy odrzucili „paralelizm” odkryć naukowych i twierdzeń teologicznych, zrywając w ten sposób z traktowaniem teologii jako „zasady jednoczącej” wszystkie dyscypliny naukowe¹⁰. Ciągłe jednak dominowało przekonanie, że uniwersytet winien być nastawiony na odkrywanie, porządkowanie i przekazywanie studentom całej wiedzy i prawdy o rzeczywistości. Miał uczyć myślenia, a nie konkretnego zawodu¹¹.

W XIX wieku, gdy kryzys idei uniwersytetu był już ewidentny, John. H. Newman podkreślał, że poznawanie prawdy i dążenie do wiedzy jest na-

się materią i światem. Spotęgały się one w renesansie (nowy obraz świata). Ostateczny upadek tej koncepcji w zakresie nauk empirycznych „spowodował” Kartezjusz, wprowadzając rozdzielenie *res cogitans* od *res extensa* i matematyczną metodę do badań materii. Subiektywistyczna koncepcja poznania (poznaje się nie świat realny, ale własne wrażenia zmysłowo-poznawcze o świecie) oraz rozwój instrumentów (mikroskop i teleskop) doprowadziły Immanuela Kanta do sformułowania nowej koncepcji nauki. Najważniejsze dla niej było pytanie: jakie są aprioryczne warunki wartościowego poznania? Zrelatywizowanie przedmiotu poznania naukowego do podmiotu i jego struktury pozwoliło na krytyczne i jednocześnie praktyczne „wykorzystywanie” badanych przedmiotów. Okazało się też, że używane narzędzia badawcze (coraz doskonalsze), znacząco wpływają na sam poznawany przedmiot. Ten typ poznania – dostosowany do podmiotu i materii – okazał się „skuteczny” dla wykorzystania wiedzy dla celów ludzkich.

⁸ Zob. ibidem, 37.

⁹ O korzyściach i zagrożeniach wynikających z autonomii kolejnych obszarów poznania wnikliwie pisze A. Marcos, *Filozofia nauki. Nowe wymiary* (Toruń, 2012), 63n.

¹⁰ Wraz ze słabnięciem kulturowej „siły” chrześcijaństwa teologia przestała w relacji do pozostałych nauk pełnić funkcję scalającą. Usiłowano ją zastąpić psychologią, filozofią, a w XX wieku fenomenologią. Zob. Mezei, „Kryzys uniwersytetu”, 38n.

¹¹ Wyjątkiem były USA, gdzie Alfred Whitehead postulował ścisły związek badań naukowych (eksperymentalnych) z dydaktyką uniwersytecką. Uniwersytet miał być motorem cywilizacyjnego postępu dla całego społeczeństwa. Zob. Wielgus, „Historyczne koncepcje”, 12n.

turalnym pragnieniem człowieka. Wiedza jawi się bowiem – także wtedy, gdy nie „przychodzi z niej” żadna praktyczna korzyść – jako skarb i wielkie dobro¹². Angielski myśliciel odniósł się też krytycznie do wcielonego w życie procesu eliminowania z curriculum uniwersytetów teologii. Takie postępowanie określa jako „intelektualny absurd”, ponieważ samo pojęcie uniwersytetu zakłada nauczanie „wiedzy powszechnej”. Usuwanie tedy wybranej jej części trzeba uznać za niedorzeczność, której nie da się uzasadnić filozoficznie. „Wybiórcze” podejście pozwala bowiem zakwestionować naukowy status wszystkich innych dziedzin wiedzy¹³.

Na podstawie sytuacji w Stanach Zjednoczonych Gertrude Himmelfarb zauważa, że postępująca sekularyzacja uniwersytetów, przejawiająca się w ich „wyzwalaniu się” spod kurateli wspólnot wyznaniowych (Kościołów) tylko pozornie jest związana z – wywołaną przez darwinizm – „wojną między nauką a religią”¹⁴. Proces ten jest następstwem sekularyzacji kultury, która dokonywała się przynajmniej od czasów oświecenia, co należy łączyć z filozofią o charakterze racjonalistycznym¹⁵. Umacnianie się kultury

¹² Zob. *Idea uniwersytetu* (Warszawa, 1990), 183n. Na bezinteresowny stosunek do prawdy i badań naukowych jako oczywistą postawę ze strony profesorów (naukowców) i studentów zwracał uwagę Karol Wojtyła. Zob. idem, „Żywotne tradycje uniwersytetu”, *Ethos* 85–86 (2009), 206n. Por. też Wielgus, „Historyczne koncepcje”, 12–13.

¹³ Zob. Newman, *Idea uniwersytetu*, 109.

¹⁴ Jak stwierdza M. Rusecki, w czasach nowożytnych dochodziło do coraz ostrzejszych konfliktów na linii nauka-religia (rozum i wiara), spowodowanych po części przez przekraczanie granic kompetencyjnych; teologia usiłowała rozwiązywać (inkorporować w biblijny obraz świata) problemy naukowo-przyrodnicze, zaś nauki przyrodnicze podważać kwestie religijne, związane z objawieniem Bożym. Decydujące jednak znaczenie trzeba przypisać dążeniom myśli racjonalistycznej (oświeceniowej), wyjaśniającej całą rzeczywistość bez odnoszenia się do Objawienia i religii. Empiryzm, pozytywizm i scjentyzm, opierając się na deterministycznym pojmowaniu przyrody, uznał teologię za zbędną. Powstanie „naukowego obrazu świata” dyskredytowało – jako sprzeczne z nauką – wyobrażenia religijne. Towarzyszyła temu apoteoza rozumu jako jedynej władzy poznawczej i źródło „pewnej” wiedzy. „Pewność” ta została zakwestionowana w wieku XX. Zob. Rusecki, „Arcydzieło kultury”, 83n.

¹⁵ Krąpiec (*U podstaw rozumienia kultury*, 230n.) podkreśla, że przyjęta w XVIII i XIX wieku pozytywistyczna koncepcja nauki spowodowała, że problematyka poznawalności Boga stała się „zbiorem pustym”. Język jednoznaczny, a tym bardziej język ilościowych funkcji rzeczowo-materialnych jest w odniesieniu do filozofii Boga z oczywistych względów nieadekwatny. Językiem adekwatnym do filozoficznej problematyki Boga może być język analogii proporcjonalności transcendentalnej.

świeckiej, racjonalistycznej, liberalnej stopniowo prowadziło (co widać pod koniec XIX w.) do sekularyzacji uniwersytetów¹⁶. W wielu miejscach wydziały teologiczne zastąpiono religioznawstwem (nauki o religii), gdzie indziej teologię „zesłano” na margines życia akademickiego. Zdaniem wielu uczonych, proces ten był nieunikniony¹⁷. Silnym impulsem do „rozluźnienia” więzi między założycielskimi organizacjami wyznaniowymi a władzami uczelni oraz programem studiów była konieczność kształcenia specjalistów. Dlatego już po koniec XIX w. wyznaniowe uczelnie wyższe stopniowo rezygnują z kształcenia klasycznego, a dynamicznie rozwijają dyscypliny eksperymentalne (tzw. nauki ścisłe) i zawodowe¹⁸. James T.

¹⁶ Autorka odnotowuje ten proces na podstawie doświadczenia amerykańskiego. Zob. „Uniwersytet chrześcijański – apel o kontrrewolucję,” *Ethos* 85–86 (2009), 82. O sekularyzacji i erozji wielu uczelni katolickich i protestanckich (częściowo wymuszonych rozstrzygnięciami sądów stanowych i federalnego) pisze m.in. J.R. Preville, „Catholic Colleges, the Courts and the Constitution: A Tale of Two Cases,” *Church History* 58 (1989), 197–210. Zob. też R.J. Neuhaus, „Secularizations,” *First Things* 190 F/2009, 23–28; J.V. Schall, „A «Catholic» university: A contradiction or a competition?,” *Homiletic & Pastoral Review*, August–September 1999, 20–27; D.A. Hollinger („The «Secularization» Question and the United States in the Twentieth Century,” *Church History* 70 (2001), 132–143) zwraca uwagę, że w odniesieniu do USA należałoby mówić raczej o wielowymiarowej dechrystianizacji społeczeństwa. Jednym z decydujących czynników jest „wejście” po 1945 r. do elit uniwersyteckich znacznej grupy niewierzących Żydów. Zob. też D.A. Hollinger, *Science, Jews, and Secular Culture* (Princeton N.J., 1996). O sekularyzacji instytucji państwowych w Europie, poczynając od schyłku wieku XVIII, pisze Seweryniak, „Miejsce teologii na uniwersytecie,” *Studia Nauk Teologicznych PAN* 3 (2008), 68n.

¹⁷ Włączenie teologii do zespołu innych nauk o religii postulują m.in. F. Schussler Fiorenza („Theology in the University,” *Bulletin for the Council of Societies for the Study of Religion* 22 (1993), 34–39. Zwolennikami wyraźnej dystynkcji nauk o religii (*religious studies*) i teologii (*divinity studies*), ale także ich komplementarności są m.in.: D. Wiebe, „On Theology and Religious Studies: A Response to Francis Schussler Fiorenza,” *Bulletin CSSR* 23 (1994), 3–6; L.E. Cady, „The Social Location of the Theologian: Intellectual, Legal and Political Considerations,” *Bulletin CSSR* 22 (1993), 3–6; D. Brown, *Constructive Theology and the Academy*, *Bulletin CSSR* 22(1993) s. 7–9; A. Sharma, „On the Distinction Between Religious Studies and Theological Studies,” *Bulletin CSSR* 26(1997) s. 50–51; E.J. Sharpe, „The Compatibility of Theological and Religious Studies: Historical, Theoretical, and Contemporary Perspectives,” *Bulletin CSSR* 26 (1997), 52–60; L.E. Cady, D. Brown, „«Introduction» to Religious Studies, Theology, and the University: Conflicting Maps, Changing Terrain,” *Bulletin CSSR* 31 (2002), 96–101. Autorzy podejmują refleksję nad metodologią obydwu dziedzin, polemizując z redukcjonistycznymi ujęciami modernistycznymi oraz eliminacją teologii z uniwersyteckiego curriculum.

¹⁸ Zob. G.M. Marsden, „The Soul of the American University,” *First Things* 9 (1990), 34–47. Autor, analizując ewolucję uczelni amerykańskich, stwierdza, że tworzyły je zrazu wyznania protestanckie (Kościoły), a w XX wieku także Kościół katolicki. Integralną częścią

Burtchaell, analizując dzieje metodystycznego Vanderbilt University wskazuje na cztery „etapy” sekularyzacji (‘od-religijnienia’, dechrystianizacji) uczelni¹⁹. W przypadku uczelni katolickich duże znaczenie w ich zeświecczeniu ma – obwarowane konkretnymi wymaganiami – dofinansowanie publiczne²⁰. C. John Sommerville, podzielaając opinię o systematycznej (w znacznej mierze spontanicznej) dechrystianizacji społeczeństwa, która doprowadziła do marginalizacji całej „kwestii Boga” w uniwersyteckim *curriculum*, twierdzi, że lwia część studentów oczekuje od uczelni „tylko” praktycznego przygotowania do „fachu”. *Their goal is a job, and the goal of the job is money. And the money, apparently, is an end in itself*. Tym samym uniwersytety zrezygnowały z misji cywilizacyjnej, związanej z integracją całej wiedzy i systemu wartości²¹. Nauki przyrodnicze (*science*) dają odpowiedź na proste pytania, nie odpowiadają jednak na najważniejsze, egzystencjalne, trudne np. co jest moralnie godziwe, dobre, a co złe. Taka sytuacja powoduje kognitywną „schizofrenię” u ludzi krytycznych i myślących, utratę prestiżu intelektualistów w społeczeństwie, rosnącą infanty-

tych uczelni był wydział teologiczny. Jeszcze w XX wieku część uniwersytetów stanowych posiadała kaplice i zatrudniała kapelanów. Uczelnie protestanckie wyemancypowały się spod kurateli „swych” Kościołów już u schyłku XIX w., kierowali nimi zwykle „liberalni protestanci”, a kadra profesorska stała się „kastą” wtajemniczonych specjalistów. Radykalny zwrot dokonał się w latach 60. XX wieku; porzucenie teologii i nabożeństw dla personelu i studentów odbyło się „bezboleśnie”. Badacz wyodrębnia trzy zasadnicze czynniki ewolucji uniwersytetu: wymagania społeczeństwa technologicznego, konflikt ideologiczny oświecenia z chrześcijaństwem, ideologia pluralizmu i przemiany kulturowe.

¹⁹ Etap 1: wiek XVIII w Europie – oświecenie; etap 2: „łagodna” ewolucja inspirowana przez liberalnych protestantów (otwartość uniwersytetu, przekroczenie ‘granic’ wyznania); etap 3: „wyzwolenie” uniwersytetu spod nadzoru wyznaniowego, marginalizacja religii (i teologii) w programie życia uczelni; etap 4: laicyzacja placówek katolickich po II wojnie światowej, związana m.in. z dofinansowaniem ze strony państwa. Zob. J.T. Burtchaell, “The Decline and Fall of the Christian College,” *First Things* 13 (1991), 16–29.

²⁰ Zwrot dokonał się wskutek ustawy z 1944 r., która przewidywała federalne finansowanie studiów dla weteranów II wojny światowej, także w uczelniach katolickich. Następstwem tego był gwałtowny wzrost liczby studentów, tworzenie dla nich nowych wydziałów „świeckich”, poniechanie „misji” religijnej uniwersytetów. Zob. E.A. Edmondson, “Without Comment or Contrvrsy: The G.I. Bill and Catholic Colleges,” *Church History* 71 (2002), 820–847.

²¹ Zob. “Post-secularism Marginalizes the University: A Rejoinder to Hollinger,” *Church History* 71 (2002), 850.

lizację samego społeczeństwa²². Nie ulega jednak wątpliwości, że w USA zewnętrznym czynnikiem transformacyjnym (czy lepiej: destrukcyjnym) w wielu wypadkach towarzyszyła (od zakończenia Vaticanum II) tendencja do całkowitej autonomii uczelni kościelnych względem Magisterium (czyli lokalnych biskupów i odpowiedniej kongregacji Stolicy Świętej)²³.

Istotnym elementem w procesie rodzenia się „nowego” uniwersytetu był – dominujący pod koniec XIX wieku – wpływ pozytywizmu. Ukształtowana w paradygmacie pozytywistycznym uczelnia odznacza się redukcjonistyczną filozofią (materializm) i specyficznym modelem gnozeologiczno-metodologicznym (walor wiedzy naukowej mają tylko nauki przyrodnicze, które umożliwiają poznanie i opisanie rzeczywistości). Koncentruje się na badaniach eksperymentalnych, dba o zawodowe przygotowanie studentów, odrzucając jednocześnie wychowanie moralne i pomijając świat wartości. Paradygmat pozytywistyczny usuwa z zakresu nauki (i racjonalnej refleksji) kwestię religii, źródeł moralności i oczywiście teologię²⁴. Trzeba

²² Zob. Sommerville, „Post-secularism”, 851n. Zob. też P.R. Gross, N. Levitt (eds.), *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science* (Baltimore, Md, 1994); P.R. Gross, N. Levitt, M.W. Lewis (eds.), *The Flight From Science and Reason* (New York, 1996).

²³ Kluczowym momentem dla „uwolnienia się” władz (senatów, prezydentów, wydziałów) uczelni kościelnych spod kurateli episkopatu USA była deklaracja podpisana przez 26 ich zarządców. Chodzi o tzw. „Land O’Lakes Statement” z roku 1967, która stworzyła z nich de facto niezależne od autorytetu eklezjalnego podmioty. Następstwem tego faktu był – praktycznie bezkarny – sprzeciw (*dissent*) wielu profesorów wydziałów kościelnych wobec nauczania Kościoła. Zob. Ch.E. Curran, „The Catholic Identity of Catholic Institutions,” *Theological Studies* 58 (1997), 103n. O dyskusji nad wolnością akademicką w uczelniach katolickich traktują m.in.: T.M. Hesburgh (ed.), *The Challenge and Promise of a Catholic University* (Notre Dame, 1994); J.P. Langan (ed.), *Catholic Universities in Church and Society: A Dialogue on Ex Corde Ecclesiae* (Washington D.C., 1993); C.E. Curran, *Catholic Higher Education, Theology, and Academic Freedom* (Notre Dame, 1990).

²⁴ Zob. S. Wielgus, „Historyczne koncepcje”, s. 17. Jak pisze J. Ratzinger w *Kościół, ekumenizm, polityka* (Poznań-Warszawa, 1990, 201n.) racjonalizm podniósł rozum – przypisując mu zdolność do konstruowania zasad natury i życia – do rangi bóstwa. Ta uzurpacja sprawiła, że postawiono absolutność ludzkiego ratio ponad absolutność prawdy. W końcu doprowadziło to do uznania rozumu za „przypadek irracjonalny” oraz pozytywistycznego zawężenia poznania pewnego tylko do tego, co da się dowieść eksperymentalnie. Dopiero na tym podłożu wyrosły teorie materialistyczne, głoszące, że „na początku” był chaos, przypadek, to, co nierozumne. Właśnie dlatego, że rozum jest „produktem” tego, co nierozumne, ślepe i przypadkowe, nie może on poznać (odkryć) prawdy. Może ją natomiast „stworzyć”. Por. H. Seweryniak, „Miejsce teologii na uniwersytecie. W odpowiedzi na zarzuty,” *Studia Nauk Teologicznych PAN* 3 (2008), 67.

pamiętać, że – będąc dziedzicem oświecenia – pozytywizm naukowy i teoriopoznawczy nie poprzestawał na promowaniu nauk doświadczalnych, ale aspirował do skonstruowania „naukowego” światopoglądu; spójnej wizji całej rzeczywistości. Integralnym jego elementem był więc naukowy obraz świata, stojący od początku w opozycji do chrześcijańskiej wizji rzeczywistości²⁵.

Kolejnym etapem było „wstawienie” społeczeństwa (a dokładniej rzekłszy mediów, które dyktują „mody kulturowe”) w miejsce „opuszczone” przez Kościół²⁶. Wielkim zagrożeniem dla klasycznego modelu uniwersytetu i całej kultury jest postmodernizm. Wywraca on i kwestionuje fundamenty zachodniej cywilizacji. Odrzuca koncepcję człowieka jako świadomego siebie, racjonalnego i autonomicznego względem świata podmiotu poznającego i moralnego; zmierza do destrukcji dotychczasowych „pewników” i wartości kultury: Boga, religii, humanizmu, filozofii (metafizyki), nauki, prawdy jako kategorii absolutnej, rozumu (pewności poznania obiektywnego), standardów i autorytetów²⁷. Postmodernistyczna „mieszanka” poglądów, religii i systemów wartości (filozofia ta zdominowała wiele środowisk intelektualnych, marginalizując chrześcijaństwo i jego spójną wizję rzeczywistości) ma jednak zasadniczy problem (i obowiązek): stworzyć i zaproponować społeczeństwu nowy, integralny „porządek intelek-

²⁵ Wnikliwe studium zmagania tych dwu obrazów świata i możliwości ich współczesnej koegzystencji (lub nawet syntezy) daje Kazimierz Wolsza, „W kręgu nauki i wiary (II): Naukowy i religijny obraz świata,” w: *Ku syntezie wiary i kultury. Wykłady otwarte w Centrum Edukacyjnym im. Jana Pawła II w Gliwicach w roku akademickim 2004/2005*, red. K. Wolsza, Opole 2006, 131–156.

²⁶ Media promują mało wymagającą „kulturę niską”, która zwyczajnie ogłupia i rozleniwia odbiorców, czyniąc ich niezdolnymi do poważnego namysłu, krytycznej oceny, świadomego wyboru wartości i uzasadnienia wyznawanych poglądów. Zob. Sommerville, „Post-secularism”, 854.

²⁷ Jedną z istotnych cech postmodernistycznego świata jest jego nieustanna zmienność, płynność, nieostrość, tymczasowość, fragmentaryzacja kultury, likwidacja tradycji, założenie – że dzieje nie mają wewnętrznego sensu, zatarcie granicy między ideologią, nauką, opinią i wiedzą. W dziedzinie religii zmierza się do desakralizacji rzeczywistości i laicyzacji życia. Likwidując „wielkie narracje”, czyli uniwersalistyczne roszczenia np. chrześcijaństwa, wypycha się ludzi poszukujących świętości w kultury i zjawiska parareligijne. Zob. Bronk, „Spór o postmodernizm,” w: idem, *Zrozumieć świat współczesny* (Lublin, 1998), 36n.

tualny”. W nowej sytuacji myśliciele chrześcijańscy mogą poprzestać na „wygodniejszej” postawie krytycznej²⁸.

Uniwersytety zawsze spełniały zadania społeczne: kształciły elitę intelektualną, pracowników administracji, prawników i dyplomatów, lekarzy i duchownych. Stanowiły bez wątpienia ośrodki kulturotwórcze oraz centra społecznego i moralnego postępu. Ich funkcje „usługowe” były jednak pochodną misji zasadniczej: poznawania, przechowywania i upowszechniania wiedzy (prawdy). Po II wojnie światowej uniwersytety wprzęgnięto w służbę państwu i społeczeństwu, tak, aby „dostarczały” wykształcenia praktycznego w zakresie tego, co aktualnie uznawano za użyteczne i potrzebne²⁹. Proces „uzawodowienia” uniwersytetów wiązał się – zwłaszcza od połowy XX wieku – upowszechnieniem wykształcenia wyższego, co należy uznać za zjawisko pozytywne. Narasta jednak niebezpieczeństwo zagubienia świadomości organicznej jedności wszystkich nauk, a także powiększania rozdziewu między kulturą humanistyczną a matematyczno-przyrodniczym obrazem świata³⁰.

Następnym etapem ewolucji tej instytucji było uczynienie z niej „ośrodka terapeutycznego” dla studentów. Na kanwie rewolty 1968 obdarzono ich

²⁸ Zob. Sommerville, „Post-secularism”, 856. W opinii Gabriela Kolka („Postmodernistyczna reinterpretacja wartości kulturowych i religijnych,” w: *Ku syntezie wiary i kultury*, red. K. Wolsza, 35–69) czołowi postmoderniści bynajmniej nie zmierzają do „wywrócenia świata”, ale próbują konstruować spójne propozycje, podejmując namysł nad ważnymi dla filozofii i teologii kwestiami, jak: rozum, człowiek, religia, teologia. Bronk („Spór o postmodernizm”, 69–74) wykazuje niezwykle liczne sprzeczności i niekonsekwencje tej „filozofii”. Pozostaje jednak optymistą w perspektywie długookresowej; kryzys kultury zachodniej zostanie przezwyciężony, albowiem ludzie, zmęczeni relatywizacją wszystkiego, prędzej czy później wrócą do jej klasycznych źródeł. Do podobnych wniosków skłania lektura liderów myśli ponowoczesnej. Zob. Marcos, *Filozofia nauki*, 75n.

²⁹ Jak wyżej wspomniano, przesunięcie akcentu z „wiedzy dla wiedzy” na rzecz jej praktycznego wykorzystania (*scire propter uti*) stała się miernikiem wartości poznawczej naukowego poznania już na przełomie XVIII/XIX wieku. Po przełomie I. Kanta najwięcej dla takiego rozumienia zadań nauki uczynił August Comte. Dla niego twórczym naukowo poznaniem kieruje pytanie: „jak” przebiegają fakty? Dlatego współcześnie ideałem skutecznego poznania jest wiedzieć, „jak spożytkować poznawanie”. Bardzo skuteczną drogą do tego jest metoda hipotetyczno-dedukcyjna. Zob. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, 45.

³⁰ Wielgus („Historyczne koncepcje”, 14–16) uważa, że zarówno upowszechnienie kształcenia uniwersyteckiego, jak i łączenie dydaktyki z badaniami są konieczne i pozytywne. Nastawienie na „praktyczną użyteczność” w uprawianiu nauki jest zasadne, o ile nie pomija się wykształcenia humanistycznego, które daje intelektualną i etyczną suwerenność.

wieloma uprawnieniami, natomiast wykładowcy stali się „ekspertami”, których media i środowiska polityczne wykreowały na autorytety społeczne. Raz uruchomiony mechanizm podporządkowania życia uniwersytetu „zapotrzebowaniom” czyli oczekiwaniom społecznym i politycznym spowodował, że przyszedł czas na kolejne innowacje³¹. Skierowana ku mniejszościom (rasowym, klasowym, etnicznym i płciowym) ideologiczna, a nie naukowa, akcja afirmatywna i promocja wielokulturowości radykalnie zmieniły nie tylko skład studentów, ale także programy studiów i preferowane kierunki badań. Wyłoniona w latach 60. XX wieku rewolucyjna „święta trójca” „rasa-klasa-płeć” została przeformułowana; współcześnie życie intelektualne w wielu uczelniach koncentruje na kwestii płci (*gender studies*). Doprowadziło to do daleko idącej transformacji uniwersytetu. W oparciu o kwestię „tożsamości” kształtuje się „nowa edukacja”, podejmująca rewolucyjne eksperymenty nie tylko w zakresie studiów kobiecych, mniejszości seksualnych czy rasowych. Zmierza ona do stworzenia zupełnie „nowej” nauki: literaturoznawstwa, historii, filozofii, teologii, antropologii i socjologii, a nawet nauk ścisłych³². W ten sposób doszło do „rewolucji intelektualnej”, która całkowicie zakwestionowała sam rdzeń szacownej instytucji: wiarę w rozum i wiedzę, w istnienie obiektywnej prawdy i jej poznawalność, w studiowanie i przekazywanie prawdy dla niej samej. Końca tej degradacji uniwersytetu nie widać; faktycznie większość uznanych profesorów głosi – w sojuszu z postmodernizmem – lekceważenie dla samej idei prawdy i jej obiektywnego poznania³³. Bez idei

³¹ Poszerzając pozytywizm naukowy, Karl Popper zaproponował odrzucenie weryfikacjonizmu (dogmatyczny empiryzm) w nauce na rzecz teorii falsyfikacji oraz osłabienie indukcji na rzecz dedukcji. Dowartościował też hipotetyzm; tak w odniesieniu do teorii, jak i do świadczania. W ten sposób wiedza utraciła stały „punkt odniesienia”, stała się natomiast płynną „masą poznawczą”. Koreluje z tym przyjmowana dość powszechnie wizja (teoria) ewoluującego bytu; jest nim rzeczywistość materialna (kosmos), ale także życie społeczne i osobowe. Dlatego współczesne rozumienie bytu i człowieka jest „wkomponowane” w aprioryczną teorię „płynności”. Zob. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, 45n.

³² Podejmowane są nawet próby stworzenia „feministycznej algebry”. Zob. Himmelfarb, „Uniwersytet chrześcijański – apel o kontrrewolucję”, 84n.

³³ Zob. *ibidem*, 85n. Autorka dodaje, że większość kadry naukowej wyznaje tradycyjną „wiarę” w prawdę i jej poznawalność, ale „na fali” są ideolodzy postmodernizmu, głoszący relatywizm odrzucający wszelką ideę prawdy. Co więcej (autorka przywołuje tu przypadek opierającej się na faktach historii), prawdę i obiektywizm uznano za konstrukty społeczne, wymysł „klasy panującej”, służące do podporządkowania sobie społeczeństwa.

prawdy obiektywnej i przekonania o inteligibilności stworzenia oraz „wiary” w zdolność rozumu do jego poznania nie ma mowy ani o rzetelnej nauce, ani o dobru i złu moralnym. Dla uniwersytetu „wolność od prawdy” oznacza drogę do intelektualnego i moralnego nihilizmu, a więc faktycznej anihilacji jego misji³⁴.

Warto dodać, że wiele uczelni wyższych nie poprzestaje na „byciu” instytucją świecką (czyli religijnie neutralną), ale stają się one ośrodkami laicyzującymi, wrogimi wobec każdej religii³⁵. Drastycznym przykładem ideologizowania uniwersytetu we współczesnej Europie jest – skrętnie ukrywana – praktyka wymagania „sekularyzacyjnej deklaracji” od nowo zatrudnianych profesorów³⁶. Towarzyszy jej – mogłoby się wydawać, że w obszarze kultury Zachodu dawno przezwyciężone – założenie o nieuchronnym konflikcie wiary (chrześcijaństwa) i „prawdziwej”, niezależnej od religii, nauki. Innymi słowy: wierzący nie może być niezależnym uczonym, a wyniki jego badań są „skażone” treściami (ideami) religijnymi³⁷.

³⁴ R.J. Neuhaus („Jedenaście tez o uniwersytecie chrześcijańskim,” *Ethos* 85–86 (2009), 21n.) twierdzi, że nie istnieje coś takiego, jak „uniwersytet w czystej postaci”, neutralny wobec prawdy.

³⁵ Zob. ibidem, 87. Poprawne ujęcie „laickości” państwa i jego instytucji podaje (przede wszystkim na podstawie wypowiedzi episkopatu Francji) J.M. Verlinde, *Chrześcijaństwo wiosną Europy* (Warszawa, 2004, 206n).

³⁶ Jak twierdzi J. H.H. Weiler (*Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?* (Poznań, 2003, 74n.), w niektórych należących do Wspólnoty Europejskiej krajach Zachodu istnieje wyraźny podział na uniwersytety „wolne” i pozostałe. W tych pierwszych wykładowcy muszą podpisać deklarację „wolnościelską” (autor podaje jej treść), w której zobowiązują się do „wolnych badań, czyli bezinteresownego dążenia do prawdy z pomocą nauki, co wymaga odrzucenia wszelkich autorytetów na polu intelektualnym, filozoficznym i moralnym, podobnie jak i odrzucenia wszelkiej prawdy objawionej”.

³⁷ Zob. Weiler, op. cit., 74–75. Ten wybitny prawnik-konstytucjonalista (i praktykujący Żyd) stwierdza, że praktyki takie prowadzą do wielkiego „udawania” w środowiskach intelektualistów. Wielu z nich – prywatnie wyznając wiarę chrześcijańską – w aktywności naukowej, by przypadkiem się ideologii sekularyzmu, usuwa ją „poza nawias”. Jest to jego zdaniem dowód na pomylenie neutralności (państwa, instytucji publicznych) z ideologią laickości, czyli ateizacją publicznego forum. Problematykę „misyjnego sekularyzmu” elit europejskich podejmuje monografia G. Weigel, *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga* (Warszawa, 2005) oraz R.J. Neuhaus, *Prorok z Nowego Jorku* (Warszawa, 2010), który polemizuje z postulatami „opróżnienia” przestrzeni publicznej z idei i treści religijnych.

Symptomy kryzysu (czy wręcz zaniku) fundamentów instytucji uniwersytetu zdają się potwierdzać tezę Mieczysława A. Krąpca o bezpośredniej zależności między kulturą epoki a kondycją jej instytucji naukowych³⁸. Ostry, a przez niektórych uznawany za nieodwracalny, kryzys cywilizacji europejskiej, znajduje po prostu odzwierciedlenie w podejściu do uprawiania nauki i jej przekazywania³⁹. Niemniej jednak niektórzy myśliciele (niemieccy i francuscy) zwracają uwagę, że w kontekście rosnącej imigracji islamskiej rozmywanie tożsamości kulturowej Europy (m.in. eliminacja teologii i ignorancja szerokich rzesz społeczeństwa w zakresie źródeł własnej kultury) są krótkowzroczne i bardzo ryzykowne. Kwestia aktualności refleksji teologicznej jest tym bardziej aktualna, im więcej nauki o człowieku (biologia, genetyka, medycyna) zdają się podważać wyjątkowy status człowieka jako osoby wśród innych gatunków⁴⁰.

Spółeczeństwo materialnego dobrobytu, zdominowane przez ideologię skrajnego relatywizmu, odwraca się od klasycznego rozumienia prawdy; woli przebywać we mgle tymczasowych „narracji”⁴¹. Postmodernistyczny dekonstruktywizm „systemowo” obala wszystko, na czym dotąd opierała się chrześcijańska cywilizacja⁴². „Posępny” krajobraz „po bitwie”, jaki

³⁸ Zob. idem, *Człowiek, kultura, uniwersytet* (Lublin, 1982), 16n.

³⁹ O skutkach destrukcyjnych efektach „masochistycznego” podejścia Europejczyków do fundamentów własnej kultury obszernie pisze G. Weigel, *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem. Wezwanie do działania* (Warszawa, 2009), 123–130.

⁴⁰ Zob. Seweryniak, „Miejsce teologii na uniwersytecie”, 69n. Człowiek – jeszcze ostrzej niż nigdy – staje przed pytaniem o status swej rozumności, wolności i podmiotowości. Autor, przywołując myśl J.B. Metza, akcentuje tezę, iż w obliczu niesłuchanego uszczegółowienia (a w konsekwencji rozproszenia i fragmentaryzacji wiedzy o człowieku) teolodzy i ich dyscyplina są w świecie naukowym „ostatnimi uniwersalistami”.

⁴¹ J. Ratzinger (*Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata* [Kraków, 2001], 20n.) pisze o „wyczerpaniu” się Europy i „rozpaczy”, ku której – wbrew głoszonym hasłom i programom – zmierza. Znamionami groźnej choroby kultury europejskiej (która ciągle egzystuje dzięki dziedzictwu chrześcijańskiemu sprzed wieków) są: nihilizm w filozofii, relatywizm w gnozeologii i moralności, pragmatyzm (i cyniczny hedonizm) w postawach życia codziennego. Społeczność ludzka, która programowo odcina się od „zobowiązującej” w sumieniu prawdy (zwłaszcza w odniesieniu do człowieka, czyli prawdy antropologicznej) traci racje istnienia, czyli nadzieję.

⁴² Na ukształtowanie się postmodernistycznego paradygmatu nauki i uniwersytetu wpłynął upadek mitu pozytywistycznego. Poznawczy i moralny relatywizm, czyli odrzucenia przekonania o istnieniu obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra zagraża podstawom kultury

przedstawia sobą zмирzająca do przepaści Europa, domaga się jednak od swych obywateli obowiązkowego „optymizmu”. Kwestionując wszelką prawdę, nie wolno negować „wiary w postęę”, czyli w dobro, które „leży w przyszłości”⁴³.

Kryzys współczesnego uniwersytetu ma bezpośredni związek z transformacją społeczeństwa, przede wszystkim zaś z dominacją paradygmatu wykonalności i użyteczności w nauce. Prowadził do tego trwający niemal 300 lat proces, którego „punktem zwrotnym” było niewątpliwie oświecenie. Jednym z jego skutków jest porzucenie klasycznej filozofii z jej pojęciem prawdy i przekonaniem, iż rozum ludzki może ją poznać. Niemal oczywista jest w tym kontekście rezygnacja z teologii, traktowanej jako zupełnie bezużyteczny balast i dziedzictwo dawno już zdezaktualizowanej wizji świata i człowieka. Integralnej wizji uniwersytetu broni – nie tylko *propter causam suam* – Kościół katolicki; nie brak także uczonych, którzy w imię prawdziwie humanistycznego kształcenia młodzieży Zachodu, domagają się włączenia akademickiej teologii do programu studiów⁴⁴. Stanowią oni jednak mniejszość, w sporze z filozofią utylitaryzmu prawdopodobnie skazaną na porażkę.

europejskiej. Zob. Wielgus, *Historyczne koncepcje*, 18n. Wszechstronną analizę ideologii (filozofii) postmodernizmu przedstawia A. Bronk, „Spór o postmodernizm,” w: idem, *Zrozumieć świat współczesny* (Lublin, 1998), 23–74. Dla postmodernistów „prawda” przestała być pojęciem jednoznacznym i wartościowanym pozytywnie. J. Derrida uważa wręcz prawdę za pojęcie teologiczne, zbędne w badaniach naukowych. W postmodernizmie prawda jest raczej społecznie i kulturowo „wytwarzana” niż odkrywana. Kryterium prawdy (racjonalności) jest swobodna konkurencja pragmatycznie lepszych argumentów i społeczna zgoda na nie (J. Habermas). Por. A. Szahaj, „Bać się postmodernizmu?,” w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj (Warszawa, 1996), 12.

⁴³ Ratzinger (*Czas przemian w Europie*, 11–13) pisze, że ze współczesnej literatury, sztuki, filmu i teatru wyłania się „pośępny obraz człowieka”. Wszystko, co piękne, dobre i wielkie, jest z gruntu „podejrzane”. Normą moralną jest podejrzliwość, a demaskacja największym sukcesem.

⁴⁴ W USA funkcjonuje teologia „wyznaniowa”, uprawiana w kolegiach i seminariach kształcących kadry duchowieństwa (pastorów, księży) oraz uniwersytecka, często włączana w studia nad religią (*religious studies*). Niektórzy intelektualisci nie zgadzają się na redukcję teologii do statusu jednej z dyscyplin religioznawczych. Zob. P.M. Cooley, „Fiddling while Rome Burns: The Place of Academic Theology in the Study of Religion,” *Harvard Theological Review* 1 (2000), 35–49.

2. Eklezjalna obrona rozumu i sensu. Naukowy status teologii

Pomiędzy nauką a teologią zasadniczo konflikt jest niemożliwy⁴⁵. Religia jest dziedziną relacji osobowych, domeną realnego uzasadnienia osobowego życia przez transcendentalne „Ty”. Procesy życia religijnego znajdują wyraz w praktycznym działaniu woli, w aktach miłości, która jednak suponuje pewne akty poznawcze i jest z nimi wewnątrznie związana. Natomiast dziedzina nauki jest sferą relacji rzeczowych, właściwych dla poznania czysto intelektualnego⁴⁶. Dlatego ściśle pojęta dziedzina religii nie może stać w kolizji z poznaniem naukowym. Nieporozumieniem są próby podporządkowania jednej z tych dziedzin drugiej; wtedy mamy do czynienia nie tylko z nadużyciem ich kompetencji (do czego w dziejach wzajemnych odniesień nieraz dochodziło), ale także z brakiem respektu dla postaw człowieka nauki i człowieka religii⁴⁷. Akt wiary posiada oczywiście – choć dominuje w nim czynnik wolicjonalno-osobowy – element poznawczy (w chrześcijaństwie bardzo rozbudowany); przedmiot wiary jest jednak „niewidzialny”. Dlatego choć dla wierzącego treść wiary jest „prawdziwa”, czyli zgodna ze stanem rzeczy, jest ona doświadczalnie „niesprawdzalna”. Niesprawdzalność zdań wiary nie niweczy jednak ich wiarygodności; ludzkiemu rozumowi pozostawiona jest swoboda dociekania, w jakim stopniu treść zdań objawionych jest prawdopodobna. Inaczej

⁴⁵ Bronk („Religia i nauka,” w: *Zrozumieć świat współczesny*, 203n.) omawia dzieje relacji (a czasem konfliktu) między nimi. Od XVIII wieku religia i teologia znalazły się w konfrontacji z naukami przyrodniczymi w defensywie. Lubelski filozof słusznie podnosi problem ustalenia terminu religia (zazwyczaj chodzi tylko o chrześcijaństwo) i nauka (tu chodzi o nauki przyrodnicze). Prawie wcale nie podejmuje się kwestii nauk humanistycznych i społecznych w relacji do teologii katolickiej.

⁴⁶ Zob. Krąpiec, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, 176n.

⁴⁷ Zob. ibidem, 185. Bronk (*Religia i nauka*, 223n.) odnotowuje, że tak ze strony teologii jak i nauki czynniki konfliktogenne w XX wieku osłabły. Teologia nie „wchodzi” w kompetencje nauk, nikt zaś w naukach nie rości już sobie pretensji do „czystej” wiedzy, niezależnej od uwarunkowań kulturowych i poznającego podmiotu obiektywności. Instrumentalnie rozumiane teorie naukowe nie są ani prawdziwe, ani fałszywe; są natomiast narzędziami do uogólnienia danych doświadczenia. Przy kontekstualnym i holistycznym rozumieniu prawdy naukowej trudno o konflikt poznawczy między teologią i naukami przyrodniczymi. Osłabienie pojęcia prawdy i racjonalności w naukach rodzi jednak realne problemy dla filozofii i teologii.

rzecz ma się ze zdaniem naukowymi. Są one „wymuszone” poznaniem obiektywnego stanu rzeczy; jest on jedynym motywem naszej afirmacji prawdy naukowej⁴⁸. M.A. Krąpiec uzasadnia nieodzowność filozofii i teologii w uniwersyteckim curriculum przede wszystkim „z powodu człowieka”. Dominacja paradygmatu pozytywistycznego w nauce i społeczeństwie (jedynie pytanie naukotwórcze brzmi: jak?) powoduje, że waloryzuje się tylko jedną formę zorganizowanego poznania ludzkiego: nauki empiryczne. Odpowiadając na nie, nauka stała się użytecznym narzędziem w przetwarzaniu rzeczywistości i konstrukcji narzędzi (technika) materialnych wytworów kultury, a także – co najbardziej ryzykowne – „przetwarzania” samego człowieka⁴⁹. Za bezwartościowe i kontrproduktywne uznaje się poznawanie pochodzenia, istoty i celu rzeczywistości (metafizyka i teologia). Dyscypliny te trzeba jednak uznać za niezbędne, gdyż „dostarczają” odpowiedzi na pytanie o sens człowieka i jego egzystencji. Jeśli pamięta się o tym, że człowiek to „świat” duchowy, moralny; podmiot, który pyta o sens cierpienia, choroby i śmierci, to „namysł nad człowiekiem”, czyli nauki humanistyczne jawią się jako oczywistość⁵⁰. Warto pamiętać, że wielka epoka scholastyki relację między rozumem a autorytetem (np. Pisma Świętego) ujmowała jako dialog dwóch ksiąg, napisanych przez Boga: Biblię, „czytaną” przez wiarę, i „księgę natury”, czytana przez rozum⁵¹. Pod wpływem idei oświecenia oraz pozytywizmu dokonywała się stopniowa eliminacja teologii (czyli racjonalnego, naukowego namysłu nad wiarą) z curriculum uniwersyteckiego. We Francji (z wyjątkiem Uniwersytetu w Strasburgu) została ona usunięta w roku 1801. Na Zachodzie

⁴⁸ Zob. Krąpiec, *Człowiek, kultura, uniwersytet*, 186n.

⁴⁹ Zob. *ibidem*, 327n.

⁵⁰ Zob. *ibidem*, 328n. Lubelski filozof stwierdza: „Wobec ogromnego rozwoju nauki i, pochodnej od niej, współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej, sam człowiek staje się problemem najważniejszym. Zagadnienia ludzkiego bytu, jego struktury, jego przeznaczenia i sensu życia, jego istotnie ludzkich wytworów i całego kontekstu kulturowego, postulują rozwój całego szeregu dziedzin poznania naukowego”.

⁵¹ Scholastyka wypracowała adekwatną metodologię krytycznego myślenia (*sic et non, dubitatio*, hermeneutyka biblijna i filozoficzna), która dopiero współcześnie (Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer) została doceniona i rozwinięta. Zob. W.J. Hoye, „The Religious Roots of Academic Freedom,” *Theological Studies* 58 (1997), 427–428.

generalnie teologia jako dyscyplina uniwersytecka przetrwała do dziś; jednak jej naukowy status i zasadność jej wykładania od dziesiątków lat są żywo dyskutowane⁵². O ile jednak w przeszłości powodem kwestionowania naukowości teologii był pozytywistyczny paradygmat uprawiania nauki, racjonalizm i empiryzm, o tyle współcześnie jej zdeklarowani przeciwnicy powodowani są ideami postmodernizmu oraz otwartą niechęcią do wszystkiego, co chrześcijańskie⁵³. Samo kwestionowanie obecności teologii w plejadzie dyscyplin uniwersyteckich dobitnie świadczy o kryzysie kultury zachodniej⁵⁴.

Promotorem uniwersytetu otwartego na całą prawdę o świecie i człowieku był przez cały swój pontyfikat Jan Paweł II⁵⁵. Ubolewając nad rozłamem religii i nauk przyrodniczych stwierdzał, że te drugie nie są w stanie udzielić odpowiedzi na podstawowe pytanie o swój własny sens, a tym bardziej na najważniejsze dla człowieka pytanie o sens życia i całej rzeczywistości⁵⁶. Postulował też – w obliczu pokusy manipulacji życiem ludzkim – taką integrację wiedzy (syntezę), która uwzględniałaby godność osoby i jej transcendentny (względem prawa stanowionego) charakter. Domagał

⁵² Seweryniak („Miejsce teologii na uniwersytecie”, 64) zauważa, że proponowane w Polsce włączenie teologii do nauk humanistycznych prowadziłyby do przeistoczenia się jej w antropologię, wiedzę o religii, historię wiary i Kościoła i rodzaj chrześcijańskiego kulturoznawstwa. Ściśle rzecz biorąc, teologia jest wiedzą o Bogu oraz rzeczywistości ujmowanej w perspektywie wiary. Dlatego winna stanowić oddzielną dziedzinę akademicką.

⁵³ Naukowy status teologii uzasadnia J. Majewski, „Wprowadzenie do teologii dogmatycznej,” w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 1 (Warszawa, 2005), 20n.

⁵⁴ Z innego punktu widzenia tezę tę potwierdza Weigel, *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem*, 25n. Autor podkreśla kapitalne, wręcz rozstrzygające znaczenie religii dla kształtu konkretnej kultury, a więc: ekonomii, polityki, ustroju społecznego, systemu prawnego, wartości uznawanych za ważne. Lekceważenie wymiaru religijnego, który „odpowiada” na najważniejsze pytanie o sens życia i całej rzeczywistości, przynosi mieszkańcom Zachodu niepowetowane szkody.

⁵⁵ Papież dał temu wyraz m.in. w jednej ze swych najważniejszych encyklik, *Fides et ratio* (w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II* (Kraków, 2000), 847–856) gdzie stwierdza, że także współczesny człowiek w głębi swego serca dąży do „całej, pełnej prawdy”. Jego spełnieniem jest Prawda Najwyższa, czyli sam Bóg.

⁵⁶ Zob. Jan Paweł II, „Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych. Spotkanie z Papieską Akademią Nauk,” w: *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. 2, 1989–1999 (Warszawa, 2000), 118; idem, „Wolność badań naukowych. Spotkanie z profesorami i studentami Uniwersytetu Fryburskiego,” w: *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. 1: 1978–1988 (Warszawa, 1999), 334.

się podporządkowania badań naukowych i ich rezultatów uniwersalnym kryteriom etyczno-moralnym⁵⁷.

Ponad 30 lat temu Józef Ratzinger zauważył, że naukowa, metodyczna teologia jest unikalnym – nieznanym w innych kręgach religijnych i kulturowych – fenomenem wynikającym ze specyfiki chrześcijańskiego aktu wiary. Ona wyróżnia kulturę europejską spośród innych kultur; kluczowym dla niej tekstem jest Prolog Ewangelii według św. Jana. Właśnie „Pieśń o Logosie”, podkreślająca, że wszelki byt ma rozumną podstawę (co stanowi o ‘uładzonej’, uporządkowanej, przewidywalnej strukturze stworzenia) umożliwia poznawanie rzeczywistości, a jednocześnie waloryzuje władze poznawcze człowieka. Rozumnemu stworzeniu „odpowiada” rozumna natura ludzka, obydwie zaś są uwarunkowane przez Boga-Logos. Z istotą wiary chrześcijańskiej łączy się poszukiwanie rozumnego, sensownego charakteru całej rzeczywistości⁵⁸. „Religia chrześcijańska jest religią Logosu” pisał wielokrotnie Józef Ratzinger. Oznacza to, że wiara chrześcijańska – wyznając w Bogu stwórcę rozumnego świata – oparta jest na „logice” Logosu. Rozumność Boga stanowi więc ontyczną zasadę stworzenia. Jest ona owocem wyjątkowej syntezy „wiary chrześcijańskiej z greckim poszukiwaniem logosu – zespalającej wszystko rozumności rzeczy”⁵⁹. Tym właśnie jest katolicka teologia. Wychodzi ona od faktu stworzenia; prawda o Stwórcy i stworzeniu decyduje o rozumności wszechświata i wpisanej w całą istniejącą rzeczywistość Boskiej logice. Bóg-Stwórca, który jest Logosem (rozumem, ale także miłością) „gwarantuje nam rozumność świata, rozumność naszego bytu, zgodność rozumu z Bogiem i zgodność Boga z rozumem, nawet jeśli Jego rozum nieskończenie przewyższa naszą rozumność i [...] wydaje się nam ciemnością”⁶⁰. Skoro związek ludzkiego rozumu z Bogiem jest genetyczny i rozstrzygający, człowiek nie tylko powinien, ale wręcz musi rozprawiać o Bogu. W innym

⁵⁷ Zob. idem, „Prawda naturalna i prawda objawiona pochodzą z tego samego źródła. Spotkanie z uczestnikami kongresu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, w: *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. 2, 88n.

⁵⁸ Zob. J. Ratzinger, *Kościół, ekumenizm, polityka* (Poznań-Warszawa, 1990), 201n.

⁵⁹ Zob. ibidem, 272.

⁶⁰ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (Kraków, 2006), 22.

wypadku dokonuje zabójczej dla siebie „amputacji”⁶¹. Jeśli człowiek jest „owocem stwórczego sensu”, zdolnym do twórczego przekazywania tegoż „we współbytowaniu z sensem”, to nieustannie jest w „sensie” zanurzony. Teolog stwierdza: „Świat pochodzi od Logosu, a więc: świat jest pełen sensu, jest stworzeniem sensu, jaki sam wyraża. Zanim jeszcze zaczniemy działać sensownie, sens już istnieje. On nas otacza. [...]. Sens nie jest funkcją naszego tworzenia, ale uprzedzającym je umożliwieniem, tzn. na pytanie o nasze ‘dlaczego’ odpowiedź tkwi w naszym ‘skąd’. [...]. Stworzenie jest nie tylko informacją o jednorazowym wydarzeniu, ale wyrażeniem tego, czym świat jest tu i teraz oraz wypowiedzią o tym, jaka będzie jego przyszłość. To ‘skąd’ świata jest równocześnie podstawą jego nadziei”⁶². Zasadniczym tedy powodem konieczności teologii jest fakt, że świat jest „materializacją” pramyśli Bożej; wywodząc się z Logosu ma w sobie immanentny logos, rozum matematyczny i moralny. Fakt ten jest jednocześnie fundamentem chrześcijańskiej wiary, która polemizuje z materializmem i idealizmem. Logos – czyli rozum, myśl, wolność, miłość – nie są produktem „ślepej” materii (materializm) ani złudzeniem (idealizm), ale istnieją „na początku”, u praźródła wszelkiego bytu. Chrześcijaństwo podkreśla, że myśl i sens nie są „skutkiem” bytu, ale odwrotnie: wszelki byt jest zarówno „produktem” myśli jak i w swej wewnętrznej strukturze od początku „jest” myślą. Integralną cechą wszechświata jest więc jego rozumność, „logika”⁶³. Dlatego życie wiarą wywiedzioną ze stwórczego Rozumu jest – wbrew upowszechnianym od czasów oświecenia stereotypom – apoteozą tego, co racjonalne. Wiara ta – w swym najgłębszym rdzeniu trynitarna (Ojciec, Syn-Logos, Duch) – jak dobitnie wykazują meandry nowożytnego pojęcia „racjonalność”, broni ludzki rozum przed redukcją i degradacją. Ponieważ odwieczny Bóg-Rozum jest jednocześnie Miłością (jej ostatecznym objawieniem jest ukrzyżowany Jezus Chrystus), jest On źródłem prawdziwej nadziei i spełnieniem pragnień ludzkiego

⁶¹ Zob. *ibidem*.

⁶² Zob. Ratzinger, *Kościół, ekumenizm, polityka*, 72.

⁶³ Zob. *idem*, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 153.

ducha⁶⁴. Józef Ratzinger wiąże pojęcie Logosu – dla chrześcijaństwa zasadnicze – z wiarą w wcielonego Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. „Gorsząc” dla wielu stwierdzenie Credo nicejsko-konstantynopolitańskiego, że historyczny Jezus jest Synem Boga, drugą Osobą Boską, w niesłychany sposób „ukonkretnia” sens świata. Połączenie Logosu i ciała (*sarx*), sensu i Człowieka „sprowadza” Boga w historię. Bóg stając się jednym z nas „wpisał” sens w historię ludzi i każdego człowieka⁶⁵. Nie od rzeczy będzie dodać, że człowiek nie jest w stanie sam sobie „zrobić” czy stworzyć sensu (ostatecznie chodzi przecież o zbawienie); może jedynie go odkryć i przyjąć jako dar. To zaś wymaga pokory, otwarcia na prawdę i gotowość „związania się” nią⁶⁶. Głoszenie chrystologicznej etyki musi być poprzedzone otwarciem się na Logos. Miłość i dobroć bez prawdy są „ślepe” i potencjalnie niebezpieczne. Ilekroć usiłujemy konstruować i głosić etos w oderwaniu od logosu, wtedy – ignorując rozumną (Logosową) miarę

⁶⁴ Zob. idem, *Europa Benedykta*, 67. „Bóg jest Logosem – rozumnym początkiem całej rzeczywistości, rozumem stwórczym, z którego świat się narodził i który w świecie się odbija. Bóg jest Logosem: sensem, racją, słowem, i dlatego człowiek jednoczy się z Nim, otwierając ku Niemu swój intelekt, który nie może pozostać ślepy wobec moralnych wymiarów istnienia. Bo Logos oznacza rozum, który nie jest jedynie funkcją matematyczną, lecz fundamentem i gwarancją dobra. Wiara w Boga-Logosa jest także wiarą w twórczą moc rozumu; jest wiarą w Boga Stwórcę, a więc przekonaniem, że człowiek został stworzony na Jego obraz i uczestniczy w jego nietykalnej godności” – stwierdził papież w wykładzie wygłoszonym w 2004 r. we Francji. Zob. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro* (Kielce, 2005), 95.

⁶⁵ J. Ratzinger mówi: „Wieczny sens świata stał się nam tak bliski, że możemy go dotknąć, zobaczyć [...]. To bowiem, co św. Jan nazywa „Słowem”, w języku greckim oznacza zarazem sens. Dlatego moglibyśmy również tłumaczyć: Sens stał się ciałem. Ten sens nie jest jednak ogólna idea, która jest wpisana w świat. Ów sens jest zwrócony do nas. Sens zna nas, woła nas, prowadzi nas. Sens nie jest ogólnym prawem, w którym odgrywalibyśmy jakąś rolę. Sens skierowany jest do każdego osobiście. On sam jest osobą: Synem żyjącego Boga, który narodził się w stajence betlejemskiej”. Zob. Benedykt XVI, *Błogosławieństwo Bożego Narodzenia. Medytacje* (Kraków, 2006), 73.

⁶⁶ Polemizując z „modną” w latach 60. XX wieku literaturą pesymistycznego egzystencjalizmu (A. Camus, J.P. Sartre) J. Ratzinger twierdzi, że pozbawiona łatwego optymizmu przenikliwość, poczucie samotności, nudy, konstatacja absurdalności egzystencji, doświadczanie zła, nie wystarczą do postawienia pytania o sens i zbawienie. Do tego potrzeba pokory, uzdalniającej do przyjęcia łaski, miłości i sensu. Zob. J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem* (Kraków, 2006; wydanie niemieckie z 1964), 60.

czynu wpadamy w ideologiczny moralizm, marzycielstwo lub fanatyzm⁶⁷. Dlatego dla J. Ratzingera niezwykle istotne jest pojęcie „logizacji” egzystencji (*‘Logisierung’ meiner Existenz*)⁶⁸.

Rozumiany w ten sposób status chrześcijaństwa jednocześnie jednak stawia je w opozycji do poglądów, które każdą religię lokują w sferze „mitów”. Logos, czyli prawda chrześcijaństwa, nie proponuje religijnej idei, ale jednorazowe, historyczne wydarzenie Jezusa Chrystusa. W Nim rozum spotyka się z historią; być może dlatego postmodernizm z takim uporem lansuje „nieokreśloność”, mgławicowość i zwątpienie w zakresie ontologii, epistemologii, a w konsekwencji także w etyce⁶⁹. Ufundowana na klasycznych rozwiązaniach koncepcja J. Ratzingera, choć jest spójna i logiczna, ma – jak się zdaje – niewielkie szanse na szerszą recepcję. Co więcej, obniżanie się poziomu kształcenia duchowieństwa (w zakresie dyscyplin filozoficznych, a jeszcze bardziej np. kosmologii czy astronomii) każe przypuszczać, że nawet w samym Kościele mogą być z tym kłopoty⁷⁰.

Tak formułowana „propozycja” chrześcijaństwa napotyka we współczesnych elitach intelektualnych silny opór. Oponenti – zwłaszcza zainfekowani postmodernizmem – rzadko jednak podejmują z nią racjonalny dialog⁷¹.

⁶⁷ Prawda moralna winna odzwierciedlać prawdę Boga. Także Dekalog jest nie tyle kodeksem moralnych obowiązków człowieka, ile przede wszystkim objawieniem samego Boga. Zob. Ratzinger, *Kościół, ekumenizm, polityka*, 72n.

⁶⁸ Teolog pisze o tym zwłaszcza w kontekście teologii liturgii (Eucharystii). „Logizacja” jest dla niego „uchryścystycznieniem” – nadaniem sensu życiu. Przyjęcie ‘dar’ sensu jest jednoznaczne z wewnętrznym zjednoczeniem z Chrystusem-Sensem. Zob. Ratzinger, *Duch liturgii* (Poznań, 2002), 155.

⁶⁹ W ujęciu postmodernistycznym świat jest chaotycznym nagromadzeniem rzeczy, a człowiek igraszką irracjonalnych sił. Pozostawiony sam sobie, „rzucony” w świat, nie znajduje już oparcia ani w Bogu, ani w sobie, ani w społeczeństwie. Ponieważ nie istnieje jakaś „stała” natura, człowiek – chce czy nie – musi sam ją ciągle od nowa „tworzyć”, sam będąc „tymczasowym” i przygodnym włóczęgą „na obrzeżach kosmosu”. Zob. Bronk, „Spór o postmodernizm”, 49n.

⁷⁰ Por. Bronk, *Religia i nauka*, 254n.

⁷¹ A. Bronk (*Religia i nauka*, 243n.) zauważa, że niebezpieczne jest zarówno radykalne separowanie nauki i wiary (co sprawia wrażenie, że są „dwa porządki prawdy”), jak i zbyt ścisłe ich powiązanie, które mogłoby prowadzić do konkordyzmu. Gdy teologię traktuje się jako racjonalizację prawd wiary, naukom przyrodniczym przypada funkcja pomocnicza. Gdy pojmuje się ją jako rewelacjonizację świata, jej przedmiotem mogą być także nauki przyrodnicze i ich wyniki.

Wykorzystując nieprzychylnie (a czasem wręcz wrogo) nastawione do Kościoła i chrześcijaństwa media uciekają się raczej do argumentów z gatunku propagandy. Podobną taktykę stosują w krytyce chrześcijaństwa (i religii w ogóle) protagoniści tzw. nowego ateizmu⁷².

Znamienny (jeśli chodzi o motyw i uzasadnienie) jest bolesny incydent, jakiego doświadczył Benedykt XVI, zaproszony przez rektora Uniwersytetu La Sapienza w Rzymie do wygłoszenia wykładu inauguracyjnego. W następstwie protestu kilkudziesięciu profesorów, którzy w wizycie głowy Kościoła widzieli „imperialistyczne zakusy” kleru i pogwałcenie autonomii (wolności) uczelni, papież swą wizytę odwołał, przesyłając jednak tekst swego wykładu. Po jego odczytaniu podczas inauguracji tysiące studentów zareagowało entuzjastycznymi oklaskami. W najbliższą niedzielę na Plac św. Piotra przybyło 200 tys. studentów, by zmanifestować poparcie dla papieża i sprzeciw wobec laickiej „metody” gwałcenia wolności słowa⁷³. W tekście przemówienia Benedykt postawił pytanie o relacje rozumu do wiary (a konkretnie chrześcijaństwa). Przywołując pogląd Johna Rawlsa, papież podważa „wąskie”, czyli scjentyistyczne pojęcie racjonalności. Proponuje przyjąć, że zweryfikowane przez wieki prawdy religijne odznaczają się racjonalnością właściwą mądrości⁷⁴. Stawiając pytania, czym jest uniwersytet i jakie jest jego zadanie, odpowiada, że u jego genezy jest „wielkie pragnienie wiedzy”, pragnienie prawdy, które cechuje człowieka. Na Sokratejskie pytanie o prawdę i dobro pełną odpowiedź daje chrześcijaństwo, „posiada” ono bowiem objawienie Boga, który jest stwórczym Rozumem

⁷² Jak celnie wykazuje Piotr Roszak („Nowy ateizm: czy naprawdę «nowy»? Analiza argumentów i wyzwń dla współczesnej teologii”, *Teologia i Człowiek* 23 (2014) w druku), argumentacja liderów tzw. nowego ateizmu (Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel Denett, Sam Harris) nie nawiązuje do prowadzonej w XIX i XX wieku filozoficznej polemiki z religią, ale posługuje się uproszczonymi „chwytami” (nawiązującymi do naturalizmu i scjentyzmu), obliczonymi na odbiór masowego czytelnika (widza). Podnoszą m.in. sprzeczność między nauką (racjonalne) a wiarą (irracjonalne) oraz głoszą pogląd, że religia jest źródłem przemocy, wojen, terroryzmu – słowem – wszelkiego zła. „Nowy ateizm” jest więc raczej ruchem społecznym, którego misją jest dyskwalifikacja religii i jej likwidacja.

⁷³ Zob. R. Buttiglione, „Racje papieża Benedykta XVI,” *Ethos* 85–86 (2009), 131n.

⁷⁴ Zob. Benedykt XVI, „Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy,” *Ethos* 85–86 (2009), 125.

i jednocześnie Rozumem-Miłością⁷⁵. Konstatując niebywały rozwój nauk przyrodniczych (opierających się na założeniu, że materia jest racjonalna) i historycznych oraz humanistycznych, papież stwierdza, że zachodzi obawa, iż człowiek „może się poddać w kwestii prawdy”. Chodzi o to, że rozum – rezygnując z zasadniczej orientacji „ku prawdzie”, może ulec instrumentalizacji: naciskowi interesów i kryterium użyteczności. Jeśli zostanie odcięty od „wielkiego przesłania”, jakie proponuje mu wiara i mądrość chrześcijaństwa, doprowadzi się do rozpadu⁷⁶. Krytyce rezygnacji z poszukiwania prawdy (ufundowanej na Prawdzie którą jest Bóg) towarzyszy wezwanie do przywrócenia – zachwianej przez postmodernistyczny metodyczny sceptycyzm – „wiary” w moc ludzkiego rozumu.

Z kościelną promocją klasycznej postaci uniwersytetu wiąże się kwestia wolności akademickiej. Powszechnie sądzi się, że kreatorem wolności akademickiej jest oświecenie⁷⁷. Jest inaczej; przez wieki promotorem i gwarantem wolności uniwersytetów było papieństwo⁷⁸. Ponieważ jednak – w klasycznym, Arystotelesowskim ujęciu – celem poznania jest prawda (ceniona dla niej samej), ona sama – ze swej natury jest wolna, niezależna. Dlatego wolność intelektualna jest wolnością nie tyle „od” zewnętrznych czynników, ile od wszelkich innych celów niż sama prawda. Ideałem „wolnego” myślenia, czyli poznawania prawdy z miłości do niej, była dla Arystotelesa teologia. O „wolności” akademickiej decyduje więc nie to, „co”

⁷⁵ Zob. *ibidem*, 126.

⁷⁶ Na gruncie uprawianej w uniwersytecie filozofii istnieje niebezpieczeństwo jej zawężenia do pozytywizmu, zaś teologia bywa spychana do „prywatnej sfery” mniejszości. Zob. *ibidem*, 129–130.

⁷⁷ Zakładane w epoce oświecenia państwowe (królewskie, książęce) uczelnie były świadkami usuwania „nieprawomyślnych” uczonych i daleko idących ingerencji władzy w niemal każdy wymiar życia akademickiego. Zob. Hoye, *op. cit.*, 409n.

⁷⁸ Pierwszą znaną interwencją papieża (w obronie niezawisłości uniwersytetu w Bolonii względem władz miasta, które domagały się od studentów przysięgi lojalności) był dokument Honoriusza III (1220 r.). Papież nie traktował wolności akademickiej jako przywileju, ale jako oczywistość wynikającą z prawa naturalnego. Powszechnie znany jest spór o niezależność (od miasta i biskupa miejsca) Uniwersytetu Paryskiego. Wolność akademicka dawała uniwersytetom charakter ponadnarodowej (i ponad-państwowej) korporacji, wspólnoty uczonych i studentów. Autonomię (przedtem katolickich) uniwersytetów radykalnie ograniczyła Reformacja. Zob. Hoye, *op. cit.*, 414–419.

jest poznawane, ale „dlaczego”, w jakim celu. Rozstrzyga o niej postawa-relacja uczonego (czy studenta) do prawdy. W ten sposób „wolna edukacja” determinuje jednocześnie życie moralne swych adeptów⁷⁹. Kwestię tę, w odniesieniu do relacji prawda–sumienie podnosił Jan Paweł II w *Veritatis splendor*; papież zwraca uwagę, że „kryzys prawdy” w nauce i życiu intelektualnym nieuchronnie prowadzi do anarchii w dziedzinie moralności osób i społeczeństw⁸⁰.

Kilkanaście lat przez wstąpieniem na stolicę Piotra kard. J. Ratzinger pisał, że istotą wolności akademickiej, którą przez wieki w Europie pielęgnowano, jest zabezpieczenie badań naukowych i uniwersytetu przed ingerencją władzy. Z drugiej strony chodzi o ich obronę przed „dyktatem potrzeb rynku”. Walka ta dotyczy przede wszystkim „dyscyplin bezużytecznych” – nauk humanistycznych, czyli dawnych *artes liberales*. Ale także nauki przyrodnicze zmagają się z naciskiem oczekiwań rynku⁸¹. J. Ratzinger pisze: „Problem wolności wiąże się nierozdzielnie z problemem prawdy. Gdzie prawda nie jest wartością samą w sobie, niezależnie od sukcesów wartą wysiłku i wytrwałości, tam poznanie można mierzyć jedynie użytecznością. [...] Wtedy należy do obszaru celów i środków, a to znaczy: w jakiś sposób jest przyporządkowane sile, jej możliwościom nabywczym. [...] jeśliby człowiek nie był w stanie rozpoznać prawdy, lecz tylko użyteczność rzeczy do tego lub owego, to wtedy użycie i konsumpcja stają się miarą wszelkiego czynu i myślenia; wtedy świat staje się jedynie „materiałem praktycznym”⁸².

W odniesieniu do teologii katolickiej podnosi się czasem zarzut o jej zależność od Magisterium Kościoła. Zależność ta wynika z faktu, że wiara jest „wyznaniem wspólnoty wierzących”. Ta zaś od początku (co sformu-

⁷⁹ Zob. Hoye, op. cit., 419n.; Rusecki, „Arcydzieło kultury”, 95; Jan Paweł II, „Wymiar moralny studiów i poszukiwań naukowych. Audiencja dla uczestników Międzynarodowego Kongresu Univ’80. Rzym, 1 kwietnia 1980,” w: *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. 2, 175.

⁸⁰ Zob. *Veritatis splendor*, 32.

⁸¹ Zob. J. Ratzinger, *Prawda w teologii* (Kraków, 2001), 33n. Wielgus („Historyczne koncepcje”, 20) w postulatach, projektujących oczekiwania wobec uniwersytetu XXI wieku, widzi konieczność łączenia wolności badań naukowych (od nacisków ideologicznych, ekonomicznych, politycznych) z wysokim standardem etycznym profesorów i odpowiedzialnością za postawy studentów.

⁸² Zob. Ratzinger, *Prawda w teologii*, 38–39.

łował św. Ireneusz z Lyonu) uznaje, że prawdę wiary gwarantują trzy powiązane ze sobą elementy: kanon Pism Świętych, reguła wiary (kerygmat apostołski przekazywany mocą sukcesji) i 'kwalifikowani' świadkowie wiary, czyli następcy Apostołów (*corpus episcoporum*)⁸³. Współczesne nauczanie Kościoła, odnosząc się do kwestii naukowości teologii, afirmuje też wolność badań akademickich: „Także teologia, jako nauka, zajmuje uprawnione miejsce pośród innych dyscyplin uniwersyteckich. Podobnie jak one, teologia posiada własne zasady i metodę, które nadają jej status nauki. Także więc teologowie korzystają z wolności akademickiej, pod warunkiem, że szanują owe zasady i stosują metodę właściwą ich dyscyplinie⁸⁴.” Dla Józefa Ratzingera istnienie prawdziwej teologii wymaga uprawiania jej „w” Kościele i „dla” Kościoła. Każda inna, uprawiana poza Urzędem Nauczycielskim jest nieporozumieniem i wiedzie na manowce. Teza ta wynika nie tylko z doświadczeń historycznych⁸⁵, ale nade wszystko z racji metodologicznych, z samego „przedmiotu” teologii: jest nią wydarzenie Jezusa Chrystusa. Ten zaś nigdy nie jest „sam”, ale pozostaje organicznie związany z Kościołem, swoim Ciałem, którego jest Głową⁸⁶.

Zakończenie

Przez niemal tysiąc lat uniwersytety były dla cywilizacji europejskiej „źrenicą oka”, środowiskiem tworzącym kulturę, ośrodkiem dojrzewania i owocowania ludzkiego geniuszu, zaś dla wielu pokoleń mistrzów i studentów

⁸³ Nauki „niezależne” nie istnieją. Wszystkie przyjmują pewne – nie dające się uzasadnić ani „udowodnić” – założenia. O relacjach akademickiej teologii i Magisterium Kościoła pisze Seweryniak, „Miejsce teologii na uniwersytecie”, 73n. O kościelnym „ulokowaniu” teologii obszernie pisze Ratzinger, *Prawda w teologii*, 49n.

⁸⁴ Zob. Jan Paweł II, Konstytucja Apostolska o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae*, nr 29, w: Sakowicz, *Uniwersytety katolickie*, 134.

⁸⁵ Teolog przywołuje dramatyczne doświadczenia ideologizacji Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (*Deutsche Christen*) w okresie panowania III Rzeszy. Pozorna wolność teologów, pozbawionych oparcia w Kościele, stała się wtedy „zabawką” w rękach ideologii nazistowskiej. Zob. Ratzinger, *Prawda w teologii*, 49n.

⁸⁶ Zob. ibidem, 56–82. Istotna wydaje się tu Augustyńska koncepcja *totus Christus* (czyli Chrystus Głowa + Kościół-Ciało), zawarta w teologii św. Pawła (1 Kor; Ga).

szkołą umiłowania prawdy i mądrości. Ten klasyczny model *universitas* od niemal 300. lat szybko ewoluuje, bądź to reagując na transformację kultury i paradygmatu uprawiania nauki, bądź to sam takie zmiany generując. Można więc zasadnie mówić o permanentnym „kryzysie” uniwersytetu; postulaty przywrócenia mu klasycznej postaci i misji trzeba uznać – przede wszystkim z racji oczekiwań społecznych – za mało realne. Z drugiej jednak strony coraz bardziej ewidentny kryzys cywilizacji zachodniej wielu wiąże właśnie z rezygnacją z poznawania prawdy „dla niej samej” i dominacją wiedzy „użytecznej”. Tak zdefiniowany cel badań naukowych i edukacji umożliwia wprawdzie oszałamiający rozwój techniki, z drugiej zaś strony prowadzi do dramatycznego w skutkach kryzysu antropologicznego, zagubienia duchowego i moralnego całych społeczeństw, a nawet groźby „zapaści” całej (po)chrześcijańskiej cywilizacji.

Nawet mniej uważny obserwator życia publicznego na Zachodzie dostrzeże zmiany, jakie zachodzą w systemie kształcenia uniwersyteckiego. Znakiem czasu jest coraz większa specjalizacja studiów, czemu towarzyszy ogromne rozdrobnienie badań naukowych. Od wielu lat w świecie nauki dominują dziedziny eksperymentalne (nauki przyrodnicze), dostarczając nie tylko nowych odkryć teoretycznych, ale wdrażając zdobycze naukowe w życie codzienne. Imponujący rozwój techniki, medycyny, biologii witalny jest przez rodzinę ludzką niemal zawsze z entuzjazmem, ponieważ daje się „wykorzystać” do bardzo praktycznych celów. Wielu jednak zwraca uwagę na ambiwalencję niektórych osiągnięć nauki. Pozbawione jasnych kryteriów moralnych badania i eksperymenty mogą sprowadzić na ludzkość niewyobrażalne kataklizmy lub stać się narzędziem dominacji jednych nad drugimi. Nie dziwi tedy, że co jakiś czas ponawiane są przez niektórych myślicieli apele o powszechne standardy etyczne w badaniach naukowych i praktycznym wdrożeniu ich efektów.

Wydaje się, że – dopracowana przez Józefa Ratzingera, a przez lata uparczywie przez niego przypominana – koncepcja teologiczno-filozoficznej „logizacji” całej rzeczywistości (świata i człowieka), może stanowić ciekawą, interesującą i *sensu-rodną* propozycję. Teolog ten, będąc Biskupem Rzymu, nie ukrywał, że konsekwentne podążanie za Chrystusem-Logo-

sem nie tylko „znosi” pozorną sprzeczność wiary i nauki, ale pozwala na sformułowanie rozumnej, logicznej i kompletnej wizji szczęśliwego życia poszczególnych osób i całej cywilizacji Zachodu. Zupełnie inną kwestią pozostaje pytanie, czy zdominowana przez „chrystofobiczne” elity cywilizacja jest zdolna tę propozycję przyjąć. Osobnym zagadnieniem jest też sposób uprawiania teologii i jej zdolność do konstruktywnej ofensywy w tym, dla przyszłości Europy i chrześcijaństwa tak doniosłym, zadaniu.

Bibliografia

- Benedykt XVI. 2006. *Błogosławieństwo Bożego Narodzenia. Medytacje*. Kraków.
- . 2009. „Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy.” *Ethos* 85–86: 123–130.
- Brnk, A. 1998. „Spór o postmodernizm.” W Idem, *Zrozumieć świat współczesny*, 23–74. Lublin.
- . 1998. „Religia i nauka.” W Idem, *Zrozumieć świat współczesny*, 203–256. Lublin.
- Brown, D. 1993. “Constructive Theology and the Academy.” *Bulletin CSSR* 22: 7–9.
- Burtchaell, J.T. 1991. “The Decline and Fall of the Christian College.” *First Things* 13: 16–29.
- Buttiglione, R. 2009. „Racje papieża Benedykta XVI.” *Ethos* 85–86: 131–151.
- Cady, L.E., Brown, D. 2002. «Introduction» to Religious Studies, Theology, and the University: Conflicting Maps, Changing Terrain.” *Bulletin CSSR* 31: 96–101.
- . 1993. “The Social Location of the Theologian: Intellectual, Legal and Political Considerations.” *Bulletin CSSR* 22: 3–6.
- Cooley, P.M. 2000. “Fiddling while Rome Burns: The Place of Academic Theology in the Study of Religion.” *Harvard Theological Review* 1: 35–49.
- Curran, Ch.E. 1990. *Catholic Higher Education, Theology, and Academic Freedom*. Notre Dame.
- . 1997. “The Catholic Identity of Catholic Institutions.” *Theological Studies* 58: 90–108.
- Edmondson, E.A. 2002. “Without Comment or Controversy: The G.I. Bill and Catholic Colleges.” *Church History* 71: 820–847. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/S0009640700096311>
- Gross, P.R., Levitt, N. (eds.), 1994. *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science*. Baltimore, Md.

- Gross, P.R., Levitt, N., Lewis, M.W. (eds.). 1996. *The Flight From Science and Reason*. New York.
- Hesburgh, T.M. (ed.). 1994. *The Challenge and Promise of a Catholic University*. Notre Dame.
- Himmelfarb, G. 2009. „Uniwersytet chrześcijański – apel o kontrrewolucję.” *Ethos* 85–86: 81–88.
- Hollinger, D.A. 2001. “The «Secularization» Question and the United States in the Twentieth Century.” *Church History* 70: 132–143. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/3654413>
- . 1996. *Science, Jews, and Secular Culture*. Princeton N.J.
- Hoye, W.J. 1997. “The Religious Roots of Academic Freedom.” *Theological Studies* 58: 409–428.
- Jan Paweł II. 2000. *Fides et ratio*. W *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, 847–856. Kraków.
- . 2012. „Konstytucja Apostolska o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae*”, nr 29. W E. Sakowicz. *Uniwersytety katolickie. Teksty, bibliografia, dokumenty*, 120–151. Lublin.
- . 2000. „Prawda naturalna i prawda objawiona pochodzą z tego samego źródła. Spotkanie z uczestnikami kongresu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne.” W *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*. T. 2: 1989–1999, 84–86 Warszawa.
- . 2000. „Sprawa Galileusza lekcją dla współczesnych. Spotkanie z Papieską Akademią Nauk.” W *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*. T. 2: 1989–1999, 114–123. Warszawa.
- . 1996. *Veritatis splendor*. W *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, 704–838. Kraków.
- . 2000. „Wolność badań naukowych. Spotkanie z profesorami i studentami Uniwersytetu Fryburskiego.” W *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*. T. 1: 1989–1999, 332–337. Warszawa.
- . 2000. „Wymiar moralny studiów i poszukiwań naukowych. Audycja dla uczestników Międzynarodowego Kongresu Univ’80. Rzym, 1 kwietnia 1980.” W *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*. T. 1: 1989–1999, 173–178. Warszawa.
- Kolk, G. 2006. „Postmodernistyczna reinterpretacja wartości kulturowych i religijnych”. W *Ku syntezie wiary i kultury*, red. K. Wolsza, 35–70. Opole.
- Krapiec, M.A. 1991. *U podstaw rozumienia kultury*. Lublin.
- . 1982. *Człowiek, kultura, uniwersytet*. Lublin.
- Langan, J.P. (ed.), 1993. *Catholic Universities in Church and Society: A Dialogue on ‘Ex Corde Ecclesiae’*. Washington D.C.

- Le Pichon, X. 1999. "Science et christianisme." W R. Remond, *Les grandes inventions du christianisme*, 133–147. Paris
- Majewski, J. 2005. *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*. Warszawa.
- Marcos, A., 2012. *Filozofia nauki. Nowe wymiary*. Toruń.
- Marsden, G.M. 1990. "The Soul of the American University." *First Things* 9: 34–47.
- Mezei, B.M. 2009. „Kryzys uniwersytetu. O roli katolickich instytucji kształcenia wyższego.” *Ethos* 85–86: 29–51.
- Neuhaus, R.J. 2009. „Jedenaście tez o uniwersytecie chrześcijańskim.” *Ethos* 85–86: 21–25.
- , 2010. *Prorok z Nowego Jorku*. Warszawa.
- , 2009. "Secularizations." *First Things* 190 F: 23–28.
- Newman, J.H. 1990. *Idea uniwersytetu*. Warszawa.
- Preville, J.R. 1989. "Catholic Colleges, the Courts and the Constitution: A Tale of Two Cases." *Church History* 58: 197–210. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/3168724>
- Ratzinger, J. 2001. *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*. Kraków.
- , 1990. *Kościół, ekumenizm, polityka*. Poznań-Warszawa.
- , 2002. *Duch liturgii*. Poznań.
- , 2005. *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Częstochowa.
- , 2005. *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*. Kielce.
- , 2006. *O sensie bycia chrześcijaninem*. Kraków.
- , 2001. *Prawda w teologii*. Kraków.
- , 2006. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków.
- Roszak, P. 2014. „Nowy ateizm: czy naprawdę „nowy”? Analiza argumentów i wyzwań dla współczesnej teologii.” *Teologia i Człowiek* (złożone do druku na rok 2014) mps.
- Rusecki, M. 2008. „Arcydzieło kultury. Uniwersytet w nauczaniu Jana Pawła II.” *Studia Nauk Teologicznych PAN* 3: 79–100.
- Sakowicz, E. 2012. *Uniwersytet katolicki. Teksty, bibliografia, dokumenty*. Lublin.
- Schall, J.V. 1999. „A «Catholic» university: A contradiction or a competition?” *Homiletic & Pastoral Review*. August–September 1999: 20–27.
- Schussler, Fiorenza F. 1993. "Theology in the University." *Bulletin for the Council of Societies for the Study of Religion* 22: 34–39.
- Seweryniak, H. 2008. „Miejsce teologii na uniwersytecie. W odpowiedzi na zarzuty.” *Studia Nauk Teologicznych PAN* 3: 63–78.
- Sharma, A. 1997. "On the Distinction Between Religious Studies and Theological Studies." *Bulletin CSSR* 26: 50–51.
- Sharpe, E.J. 1997. "The Compatibility of Theological and Religious Studies: Historical, Theoretical, and Contemporary Perspectives." *Bulletin CSSR* 26: 52–60.

- Sommerville C.J. 2002. "Post-secularism Marginalizes the University: A Rejoinder to Hollinger." *Church History* 71: 848–864. DOI: <http://dx.doi.org/10.1017/S0009640700096323>
- Szahaj, A. 1996. „Bać się postmodernizmu?” W *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, 7–12. Warszawa.
- Verlinde, J.M. 2004. *Chrześcijaństwo wiosną Europy*. Warszawa.
- Weigel, G. 2005. *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*. Warszawa.
- . 2009. *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem. Wezwanie do działania*. Warszawa.
- Weiler, J.H.H., 2003. *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość?* Poznań.
- Wiebe, D. 1994. "On Theology and Religious Studies: A Response to Francis Schussler Fiorenza." *Bulletin CSSR* 23: 3–6.
- Wielgus, S. 2008. „Historyczne koncepcje i paradygmaty uniwersytetu oraz jego model na dziś i jutro.” *Studia Nauk Teologicznych PAN* 3: 11–22.
- Wojtyła, K. 2009. „Żywotne tradycje uniwersytetu.” *Ethos* 85–86: 206–210.
- Wolsza, K. 2006. „W kręgu nauki i wiary (II): Naukowy i religijny obraz świata.” W *Ku syntezie wiary i kultury. Wykłady otwarte w Centrum Edukacyjnym im. Jana Pawła II w Gliwicach w roku akademickim 2004/2005*, red. K. Wolsza, 131–156. Opole.