



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Potrzeba interdyscyplinarności w polskiej teologii : uwagi metodologiczne

**Author:** Grzegorz Strzelczyk

**Citation style:** Strzelczyk Grzegorz. (2008). Potrzeba interdyscyplinarności w polskiej teologii : uwagi metodologiczne. "Teologia w Polsce" (Vol 2., iss. 2, (2008) s. 257-265).



Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych Polska - Ta licencja zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu zarówno w celach komercyjnych i niekomercyjnych, pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Ks. Grzegorz Strzelczyk<sup>1</sup>  
WTL UŚ, Katowice

## POTRZEBA INTERDYSCYPLINARNOŚCI W POLSKIEJ TEOLOGII. UWAGI METODOLOGICZNE

Dzieje formowania się dogmatycznej samoświadomości Kościoła świadczą o tym, że ścieranie się z heterodoksyjnym myśleniem zwykle – w dłuższej perspektywie – wychodziło na dobre teologii. Posiada ona bowiem zdolność dynamicznego korygowania samej siebie i dostosowywania warsztatu do nowych wyzwań. Zdecydowanie warto sprawę Węclawskiego/Polaka wykorzystać do krytycznej samorefleksji prowadzącej do metodologicznych akomodacji. I myślę, że przemyślenie postulatów interdyscyplinarności może być dobrym początkiem.

Nim przejdę do rzeczy, czytelnikowi należy się kilka słów wyjaśnienia odnośnie genezy poniższego tekstu. Otóż Redaktor naczelny Teologii w Polsce zaproponował mi opublikowanie tekstu będącego krytyczną konfrontacją z tezami stawianymi przez prof. Tomasza Węclawskiego (obecnie – Polaka) w ramach wykładów wygłaszanych w Pracowni Pytań Granicznych Uniwersytetu Adam Mickiewicza w Poznaniu, tekstu, który ukazał się pierwotnie pod tytułem „Ku Możliwemu” w Tygodniku Powszechnym<sup>2</sup>. Jako że wcześniej przekazałem poszerzoną o aparat krytyczny wersję tego artykułu do publikacji w Śląskich Studiach Historyczno-Teologicznych<sup>3</sup>, uznałem za korzystniejsze, także ze względu na dostępność „Ku Możliwemu”<sup>4</sup>, zaproponowanie nowego tekstu, który nie będzie już bezpośrednią polemiką z tezami Węclawskiego/Polaka – większość moich argumentów polemicznych przytacza zresztą ks. Paweł Bortkiewicz w poprzedzającym niniejszy artykuł tego numeru TwP –, lecz raczej próbą namysłu nad wyzwaniami stojącymi wobec polskiej teologii, jakie – moim zdaniem – „sprawa

<sup>1</sup> Adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, prodziekan ds. nauki WTL UŚ, grzegorz@strzelczyk.edu.pl, Czempieła 1, 40-044 Katowice.

<sup>2</sup> 6[3057] (2008), s. 4-6.

<sup>3</sup> I w nich wkrótce się ukaze pod tytułem „Tomasza Węclawskiego ‘Uniwersum wczesnych chrześcijan’. Uwagi krytyczne”.

<sup>4</sup> Artykuł można bez trudu odnaleźć w internecie, np. na stronie Tygodnika Powszechnego (<http://tygodnik2003-2007.onet.pl/1546,1467996,0,563268,dzial.html>).

Węclawskiego” ujawniła bądź przynajmniej (po raz kolejny) uwyraźniła. Uważam, że wyzwania te mają charakter przede wszystkim metodologiczny, zaś chrystopologia (pojęta integralnie) jest tą częścią problematyki teologicznej, której w pierwszym rzędzie dotyczą. Niniejszy artykuł dąży zatem do uzasadnienia oraz wskazania niektórych konsekwencji intuicji wyrażonych w poprzednim zdaniu.

Teologia polska po roku 1989, na skutek zmian cywilizacyjnych, jakie rozpoczęły się po upadku komunizmu, znalazła się niewątpliwie w nowym kontekście kulturowym. Przy czym ów „nowy kontekst” trudno uznać za jasno określoną i stabilną formację – chodzi raczej o dynamiczny proces nieuporządkowanej i poniekąd bezwładnej recepcji najróżniejszych elementów tak zwanej „kultury zachodniej”. Proces ten wymyka się w dużej mierze próbom opisu – pewnie także dlatego, że wciąż trwa. Niemniej jednak można wskazać na wybrane choćby elementy, cechujące formowaną w jego ramach świadomość (określaną czasem mianem świadomości ponowoczesnej). Jako pierwszą należałoby wymienić planową nieufność do „wielkich narracji” – do każdej próby opisu rzeczywistości, która aspiruje do uniwersalności i definitywności. Nieufność ta zwykle wiąże się z kwestionowaniem roli osób tudzież instytucji, które takie narracje tworzą czy przekazują. Za drugi wyznacznik uznać trzeba zainteresowanie indywidualnym, jednostkowym doświadczeniem – bodaj jedynym „miejscem”, w którym rzeczywistość jakoś się odsłania wobec podmiotu, co prowadzi zwykle do absolutyzacji znaczenia aktu autoafirmacji jednostki. Cecha trzecia to krytyczny zmysł historyczny, prowadzący w praktyce do pogłębienia świadomości relatywnego charakteru terażniejszości (nic *nie musiało* się tak wydarzyć) oraz dekonstrukcji narracji opartych na i przechowywanych przez „zbiorową pamięć” (np. mitów narodowych). Czwarta właściwość jest skutkiem ubocznym postępu technicznego i wyraża się w przekonaniu, że jeśli coś jest technologicznie możliwe do zrealizowania, to nie tylko jest moralnie dopuszczalne, ale i powinno zostać zrealizowane (prymat technologii nad etyką).

Nietrudno zauważyć, że teologia uprawiana w takim kontekście – nawet jeśli zaproponowanemu wyżej opisowi daleko do precyzji – musi się mierzyć z trudnościami, z którymi wcześniej nie miała do czynienia. Pojęcie „wcześniej” obejmowałoby, w moim przekonaniu, głównie okres po drugiej wojnie światowej, kiedy na Zachodzie kształtowały się zręby ponowoczesnego myślenia. Ale problem sięga jeszcze głębiej – także bowiem prądy oświeceniowe i szeroko pojęta „moderna” miały w Polsce niewielką i swoistą recepcję, wyraźnie różną od zachodniej, a uwarunkowaną sytuacją geopolityczną XVIII i XIX wieku. Myślę, że można zaryzykować hipotezę, iż im mniej (kulturowo, filozoficznie, teologicznie) uczestniczyliśmy (jako narodowa wspólnota kulturowa) w myśleniu „nowoczesnym”, tym trudniej przyjdzie nam (polskim teologom) rozumieć „ponowocze-

sne”, ale też tym poważniejsze staje przed nami wyzwanie z nim się mierzenia. Charakter tego wyzwania jest ewidentnie metodologiczny: ponowoczesność stawia pytania, które prowadzą nie tyle do dyskusji z określonymi interpretacjami pojedynczych prawd wiary, ile raczej do kwestionowania prawomocności teologii jako takiej (zwłaszcza o ile proponuje „wielką narrację”) poprzez podważanie poznawczej wartości stosowanej przez nią metod. I jeśli odwołanie do postaci Jezusa z Nazaretu jest konstytutywne dla chrześcijaństwa i proponowanej przez nie teologicznej narracji, należy wręcz oczekiwać, że największe natężenie spięcia teologii z ponowoczesnością ujawni się właśnie wokół pytań o tożsamość i znaczenie dla nas tego Marginalnego Żyda<sup>5</sup>. Najskuteczniejszym wszak sposobem unieważnienia chrześcijańskiej narracji, dogłębnej i ostatecznej w istocie dekonstrukcji chrześcijaństwa, jest – i zauważył to już, opierający się oczywiście na zupełnie odmiennych przesłankach światopoglądowych, Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) – wykazanie całkowitego braku ciągłości pomiędzy nauczaniem Jezusa z Nazaretu a późniejszą teologią chrześcijańską.

Warto w tym miejscu przywołać fragment książki, którą można uznać za swego rodzaju manifest kontestacji tradycyjnego chrześcijaństwa z pozycji dyskursu ponowoczesnego (również dlatego, że de facto stanowi punkt odniesienia i inspirację dla wielu autorów ostatniego piętnastolecia). Mam na myśli *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age* Johna Hicka.

The traditional Christian understanding of Jesus of Nazareth is that he was God incarnate, who became a man to die for the sins of the world and who founded the church to proclaim this. If he was indeed God incarnate, Christianity is the only religion founded by God in person, and must as such be uniquely superior to all other religions.

In this book I criticize this set of ideas and point to an alternative. I argue (1) that Jesus himself did not teach what was to become the orthodox Christian understanding of him; (2) that the dogma of Jesus' two natures, one human and the other divine, has proved to be incapable of being explicated in any satisfactory way; (3) that historically the traditional dogma has been used to justify great human evils; (4) that the idea of divine incarnation is better understood as metaphorical than as literal – Jesus embodied, or incarnated, the ideal of human life lived in faithful response to God, so that God was able to act through him, and he accordingly embodied a love which is a human reflection of the divine love; (5) that we can rightly take Jesus, so understood, as our Lord, the one who has made God real to us and whose life and teachings challenge us to live in God's

---

<sup>5</sup> Określenie „Marginalny Żyd” wprowadzone zostało przez J. Meiera jako tytuł jego trzytomowego (czwarty tom w przygotowaniu) dzieła o historycznym Jezusie (*A Marginal Jew*, t 1-3. New York 1991-2001).

presence; and (6) that a non-traditional Christianity based upon this understanding of Jesus can see itself as one among a number of different human responses to the ultimate transcendent Reality that we call God, and can better serve the development of world community and world peace than a Christianity which continues to see itself as the locus of final revelation and purveyor of the only salvation possible for all human beings<sup>6</sup>.

Nawet pobieżna lektura sześciu tez Hicka pozwala dostrzec podobieństwa pomiędzy nimi a zasadniczymi punktami zeszłorocznych wykładów Tomasza Węclawskiego/Polaka. Jego propozycja nie jest bowiem w żadnym razie czymś nowym i oryginalnym, a raczej kolejną, tym razem polską, mutacją pewnego dość popularnego w ostatnim dwudziestoleciu prądu i pozostaje w wyraźnej zależności od wcześniejszych prac<sup>7</sup>. Przeprowadzenie drobiazgowego porównania byłoby bez wątpienia ciekawe, ale wykracza poza cele niniejszych rozważań. O wiele bardziej interesujące dla naszej perspektywy wydaje się zwrócenie uwagi na profil czy też zakres dziedzinowy poszczególnych tez Hicka. Otóż pierwsza ma charakter historyczno-krytyczny i powiela – także nienową przecież – tezę o nieciągłości pomiędzy nauczaniem Jezusa a jego obrazem w chrystologii Kościoła. Druga wchodzi w zakres historii dogmatów. Trzecia dotyczy etyki (i historii moralności). Czwarta każe od teologii systematycznej skierować się ku filozofii. Piąta ma silnie egzystencjalne zabarwienie i obejmuje to, co zwykliśmy nazywać duchowością jednostki. Wreszcie szósta ma charakter filozoficzno-światopoglądowy, przy czym nietrudno wykryć jej polityczne „drugie dno”.

Powyższa konstatacja umożliwia nam sformułowanie pierwszego – i moim zdaniem najważniejszego, bo pozostałe okażą się jego konsekwencjami – wyzwania metodologicznego, stojącego przed polską teologią. Określę je na potrzeby tego tekstu „postulatem interdyscyplinarności”. Kontestacja chrześcijańskiego dogmatu dokonywana w obrębie ponowoczesnego dyskursu różni się od znanych z historii postaci heterodoksji także – a nawet przede wszystkim – tym, że wychodzi poza płaszczyznę ściśle dogmatyczną (czy w ogóle teologiczną) i posługuje się argumentami pochodzącymi z możliwie szerokiego spektrum dziedzin nauki. Nie przypadkiem wykłady Węclawskiego/Polaka wygłaszane były w ramach

<sup>6</sup> Louisville 1994, s. IX (pierwsze wydanie: London 1993). W przygotowaniu jest nowe, przepracowane wydanie.

<sup>7</sup> W szczególności, na płaszczyźnie rekonstrukcji historycznej, od G. Theissena, *Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2001, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001, *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007. Por. krytykę głównych tez Theissena zaproponowaną przez M. Skierkowskiego, „A swoi Go nie przyjęli” (*J 1,11*). *Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest*, Warszawa 2006, s. 361-455.

zająć w Pracowni Pytań Granicznych Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, jednostki z założenia interdyscyplinarnej, przeznaczonej do badań „na styku” lub „przecięciu” różnych dyscyplin<sup>8</sup>.

Jeśli zatem interdyscyplinarność jest jedną z fundamentalnych cech metodologicznych ponowoczesnego dyskursu<sup>9</sup> i jeśli dyskurs kontestujący chrześcijańską ortodoksję ma faktycznie interdyscyplinarne charakter, to teologia nie może się przed postulatami interdyscyplinarności uchylić. Tym bardziej, że sam w sobie musi on być uznany raczej za pozytywną zdobycz, niż zagrożenie płynące z ponowoczesnej świadomości (przełamanie sztywnych granic między dyscyplinami może bowiem stanowić pierwszy krok ku pytaniom dotyczącym całościowego, holistycznego oglądu rzeczywistości, a więc również – paradoksalnie – uwalniać siły ciężące ponownie ku „wielkim narracjom” czy pytaniom metafizycznej natury).

Co oznacza w praktyce „postulat interdyscyplinarności” dla teologii w Polsce? Ktokolwiek śledzi jej rozwój w ostatnich latach (wcześniej zresztą nie było pod tym względem lepiej), bez trudu dostrzeże, iż inicjatywy o charakterze interdyscyplinarnym należą w niej do rzadkości. Co więcej – wśród tych, które się pojawiają<sup>10</sup>, interdyscyplinarność ma częściej postać zbioru przyczynków w obrębie poszczególnych dyscyplin, aniżeli próby przekroczenia granic pomiędzy nimi. Możemy zatem mówić o pewnym stopniu interdyscyplinarności, o interdyscyplinarności niejako „kongregacyjnej”, ujawniającej się na poziomie finalnego produktu pracy zbiorowej, w ramach którego jednak pojedynczy autorzy nie wychodzą poza swoje dziedziny. Wyjątek stanowi redaktor (bądź redaktorzy), który

<sup>8</sup> Zadaniemi powstałej w 2006 roku z inicjatywy Tomasza Węclawskiego Pracowni są: „a. wyznaczenie obszarów badań granicznych (interdyscyplinarnych i transdyscyplinarnych), a także pól granicznych między nauką a innymi formami ekspresji ludzkich doświadczeń; tworzenie koncepcji metodologicznych i organizowanie badań w ramach wyznaczonych obszarów; b. działanie na rzecz przyjętego przez Uniwersytet zadania „tworzenia środowiska integrującego badania, kształcenie i rozwój kultury społecznego dialogu” (por. Statut Uniwersytetu, § 2 ust. 5.); c. wypracowywanie programów dydaktycznych i badawczych oraz metod i form uprawiania nauki, wspomagających studentów, doktorantów i młodych badaczy w przekraczaniu dotychczasowych granic poznania – w dialogu z przedstawicielami różnych dyscyplin; d. organizowanie zajęć dydaktycznych dostępnych dla studentów wszystkich wydziałów Uniwersytetu i powiązanych z urzeczywistnianymi w Pracowni programami badawczymi; e. publikowanie wyników własnych badań, w tym prac studentów w nich uczestniczących, oraz nawiązywanie współpracy badawczej i dydaktycznej z polskimi i zagranicznymi ośrodkami podejmującymi podobne zadania, w tym wymiana nauczycieli akademickich i studentów” – (Regulamin Międzywydziałowej „Pracowni Pytań Granicznych” Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, §2, punkt 1). Więcej informacji o Pracowni: <http://www.graniczne.amu.edu.pl>.

<sup>9</sup> Por. w tej kwestii na przykład J. Moran, *Interdisciplinarity*, London 2002.

<sup>10</sup> Bodaj najbardziej obiecujące są pod tym względem czasopisma, w ramach których ukazują się interdyscyplinarne zeszyty tematyczne (*Verbum Vitae* czy *Salvatoris Mater*).

w fazie planowania pracy zbiorowej musi się wykazać przynajmniej do pewnego stopnia transdyscyplinarnym myśleniem – od tego w dużej mierze zależy powodzenie projektu.

Oczywiście, postulat interdyscyplinarności nie wyklucza formy „kongregacyjnej”, chodzi wszelako głównie o myślenie i twórczość, które będą interdyscyplinarne już w samym teologizującym podmiocie. Czyli u samych korzeni myślenia. Jakkolwiek miałyby to nie zabrznieć na tle stanu faktycznego polskiej teologii: taka interdyscyplinarność jest już wpisana w samą naturę teologii (zwłaszcza systematycznej) poprzez wielość i wielorakość źródeł, którymi się posługuje. Wystarczy rzut oka na najbardziej bodaj znaną w Polsce systematykę źródeł zaproponowaną przez S.C. Napiórkowskiego<sup>11</sup>, by się o tym przekonać. Podział na dyscypliny teologiczne jest rzecz jasna pochodną różnorodności źródeł. Ale jeśli – upraszczając – bibliści zajmują się Biblią, dogmatycy dogmatami i tak dalej, to zasadnym staje się pytanie, kto właściwie uprawia „teologię”? Teologię bez dopełniacza, teologię na poziomie syntezy? Choć powyższe pytania dziwne wydać się mogą tym, którzy zdobyli stopnie i tytuły w zakresie teologii oraz na tej podstawie (słusznie zapewne) uważają siebie za teologów, to jestem przekonany, że nie są one obce studentom podstawowego kursu teologii. Nie mogę się tutaj powołać na żadne badania w tym względzie – bo o ile wiem, takowych nie przeprowadzono – ale z rozmów ze studentami wynika, że jedną z największych trudności podstawowych studiów teologicznych w Polsce jest właśnie ubóstwo (bądź brak) syntezy. Przekazywana wiedza przypomina pudełko rozsypanych puzzli, a ciężar złożenia ich razem, stworzenia pełnego obrazu spada najczęściej na... samego studenta. Czyżbyśmy przerzucali na nich to, z czym sami sobie nie radzimy? Czy osobisty kryzys poszukiwania syntezy nie został u większości z nas (myślę szczególnie o duchownych) po prostu przykryty dekretem, którym biskup skierował nas na studia? Uważam, że powyższe pytania warte są chwili namysłu.

Na płaszczyźnie tworzenia (wykładu) teologii kwestia interdyscyplinarności jest naturalnie w pierwszym rzędzie postulatem metodologicznym – do tego aspektu jeszcze wrócę. Po stronie odbiorcy jednak często sięga dalej i głębiej, gdyż dotyka sfery egzystencjalnej. Studiowanie teologii dla wielu wiąże się z poszukiwaniem – na własny najpierw użytek – całościowej interpretacji rzeczywistości, która byłaby bogatsza czy też wyższego rzędu niż to, co dostarczyć mogą nauki przyrodnicze. W „autoreferacie” teologia deklaruje, że taką interpretacją się zajmuje, że do niej potrafi doprowadzić (jeśli nią wręcz już nie dysponuje). I niewątpliwie w teorii jest to deklaracja słuszna: teologia posiada taki potencjał, miśję. Natomiast czy w praktyce dochodzi do spełnienia obietnicy? Praktyka wyka-

<sup>11</sup> *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 38.

zuje, że bardzo (zdecydowanie zbyt) często nie. Oczywiście – trudności z dojściem do syntezy wynikające z braku interdyscyplinarnego podejścia u wykładających teologię nie są jedyną przyczyną ewentualnych porażek. Mimo to uważam, że pozostają jedną z ważniejszych.

Jeśli poświęciłem tyle miejsca zagadnieniu roli syntezy dla odbiorcy (studenta) teologii, to przede wszystkim w tym celu, by wskazać, że postulat interdyscyplinarności nie jest tylko kwestią związanej z ponowoczesnym myśleniem mody bądź też wyłącznie apologetycznym wyzwaniem. Problem wiąże się z pytaniem o to, czy teologia w praktyce spełnia obietnicę, którą sama składa (i którą jest). Albo inaczej: czy jest wierna swojemu podstawowemu powołaniu.

Na tym etapie refleksji może (i powinno) pojawić się dość istotne zastrzeżenie: czy myślenie na poziomie „misji” i „tożsamości” teologii nie jest w rzeczywistości dryfowaniem w sferze pobocznych życzeń, których jednak nie da się spełnić ze względu na jeden stosunkowo prosty fakt – kwantytatywny przyrost wiedzy doprowadził już dawno do sytuacji, w której kompetentne poruszanie się w ramach jednej tylko teologicznej dyscypliny staje się niezmiernie trudne. W tym świetle postulat interdyscyplinarności jawi się jako piękny i pociągający wprawdzie, ale niemożliwy do zrealizowania w praktyce.

Jestem, rzecz jasna, świadom tej obiekcji. I zgadzam się, że jeśli mielibyśmy rozumieć postulat interdyscyplinarności maksymalistycznie, czyli jako wymaganie poruszania się z pełną sprawnością metodologiczną oraz wiedzą we wszystkich teologicznych dziedzinach (nie mówiąc już o innych naukach), to byłby on nie do spełnienia. Lecz takie rozumienie nie jest jedynym możliwym. Można bowiem na interdyscyplinarność spojrzeć minimalistycznie. Wówczas ogólny postulat można by sformułować za pomocą kilku praktycznych wskazówek. Pierwsza dotyczy warstwy metodologicznej: interdyscyplinarność wymaga *rozumienia metod*, jakimi posługują się inne nauki/dyscypliny/dziedziny (co nie musi za sobą pociągać biegłości w posługiwaniu się nimi). Druga – rezultatów: interdyscyplinarność wymaga ogólnej orientacji w najważniejszych utrwalonych wynikach uzyskanych przez inne nauki/dyscypliny/dziedziny (co nie musi za sobą pociągać bardzo szczegółowej wiedzy). Trzecia – debaty: interdyscyplinarność wymaga minimalnej przynajmniej świadomości debat, jakie aktualnie się toczą w ramach innych nauk/dyscyplin/dziedzin, czy też kierunków, w jakich zmierzają najnowsze badania (co nie musi pociągać za sobą ani uczestniczenia w tych debatach, ani opowiadania się po którejś ze stron). Wymienione trzy wymogi uzupełnić trzeba koniecznie zasadą bliskiego graniczenia: im więcej dana nauka/dyscyplina/dzie-



dzina ma punktów stycznych z uprawianą przeze mnie, tym głębiej powinienem nią się interesować na każdej z trzech wymienionych płaszczyzn<sup>12</sup>.

Jeśli pytamy zatem, co w praktyce oznacza postulat interdyscyplinarności dla Polskiej teologii, odpowiedź można ująć następująco: chodzi najpierw o to, by poszczególni teologowie włączyli do swojego metodologicznego warsztatu wyżej sformułowany program, a następnie wykorzystywali we własnych badaniach uzyskane dzięki niemu dane.

We wskazywaniu konkretnych wyzwań z tym związanych ograniczę się do perspektywy chrystologii dogmatycznej, ta bowiem jest ostatecznie przedmiotem kontestacji Węclawskiego/Polaka. Na pierwszy plan wysunie się tutaj zdecydowanie kwestia relacji chrystologii systematycznej do nauk historycznych, ze specjalnym uwzględnieniem całego nurtu badań nad historycznym Jezusem, ale nie tylko – także prób rekonstrukcji historycznych początków chrześcijaństwa. Bardzo trudno oprzeć się wrażeniu, że wyniki tych badań są w Polsce praktycznie ignorowane – interesują się nimi nieco bibliści<sup>13</sup> i teologowie fundamentalni<sup>14</sup>, dogmatycy natomiast – ledwie śladowo. A chodzi przecież o kluczowe pytanie dotyczące ciągłości pomiędzy postacią Jezusa przedpaschalnego a dogmatem Kościoła. I jeśli zakładamy, że u podstaw dogmatu leży historyczne wydarzenie Jezusa Chrystusa, to czyż możemy ignorować to, co udaje się ustalić naukom historycznym odnośnie tego wydarzenia? I konkretniej – jeśli na przykład postać Jezusa staje się bardziej czytelna na tle judaizmu I wieku, to czy dogmatyk może czuć się wolnym od obowiązku śledzenia badań tegoż kontekstu? Podobnych pytań można postawić całą długą serię.

Drugą ważną przestrzenią, jaką w ramach realizacji postulatu interdyscyplinarności powinna głębiej zainteresować się teologia dogmatyczna, jest współczesna filozofia (a może lepiej – filozofie). Polska dogmatyka zadawała się wciąż odwołaniami do specyficznej, na jej w istocie potrzeby stworzonej wersji neotomizmu. Może to i dobrze z punktu widzenia ciągłości języka – pojęciowania i obrazowania, którymi się posługuje. Wydaje mi się jednak, że wytwarzające się w oparciu o tę ciągłość poczucie przejrzystości i zrozumiałości tez, twierdzeń, modeli, któ-

<sup>12</sup> Oczywiście nie twierdzę, że nie może przynosić pożytku celowe, eksperymentalne niejako konfrontowanie ze sobą nauk nie mających na pierwszy rzut oka nic ze sobą wspólnego. Rezultaty takiej konfrontacji bywają zaskakująco trafne i użyteczne (przykładem być może choćby wykorzystanie chemii organicznej i biologii w elektronice, które doprowadziło do opracowania technologii OLED), jednak nie o ten rodzaj myślenia interdyscyplinarnego tutaj chodzi.

<sup>13</sup> Por. np. J. Kręcidło, *Aktualny stan badań nad historycznym Jezusem*, w: *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 258-282.

<sup>14</sup> Warto tu odnotować wkład M. Skierkowskiego, ukoronowany rozprawą habilitacyjną: „*A swoi Go nie przyjęli*” (J 1,11). *Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest*, Warszawa 2006.

rzymi się posługujemy, jest w dużej mierze złudne. Potencjalny odbiorca teologii zwykle funkcjonuje już w ramach zupełnie innego zespołu filozoficznych odniesień, posługuje się odmiennym od stosowanego w dogmatyce opisem rzeczywistości. Ignorowanie tego faktu prowadzi nieuchronnie do pogłębiania się sytuacji, w której dogmat wprawdzie jest co do litery wiernie powtarzany i wyznawany przez członków Kościoła, lecz jego zrozumienie jest w rzeczywistości heterodoksyjne. Z kolei interpretacje otwarcie heterodoksyjne sprawiają wrażenie znacznie bardziej zrozumiałych i akceptowalnych. Wracając do przypadku Węławskiego/Polaka: dokonana przez niego prezentacja tożsamości Jezusa, w ramach której kluczową rolę odgrywa Jego indywidualne doświadczenie Boga, tak intensywne, że rozpoznawalne przez innych aż po zastosowanie kategorii „Bóg był w Nim”, swoją siłę uwodzenia czerpie w dużej mierze właśnie z tego, że odwołuje się do kategorii filozoficznych przynależących do fundamentów ponowoczesnej świadomości. Czy nie można z wykorzystaniem tych samych kategorii wypowiedzieć chrystologicznej ortodoksji? Jestem przekonany, że jest to mimo wszystko możliwe. Pod warunkiem oczywiście większego zainteresowania dogmatyków tym, co ma miejsce we współczesnej filozofii.

Dzieje formowania się dogmatycznej samoświadomości Kościoła świadczą o tym, że ścieranie się z heterodoksyjnym myśleniem zwykle – w dłuższej perspektywie – wychodziło na dobre teologii. Posiada ona bowiem zdolność dynamicznego korygowania samej siebie i dostosowywania warsztatu do nowych wyzwań. Zdecydowanie warto sprawę Węławskiego/Polaka wykorzystać do krytycznej samorefleksji prowadzącej do metodologicznych akomodacji. I myślę, że przemyślenie postulatu interdyscyplinarności może być dobrym początkiem.

#### IL BISOGNO DELL'INTERDISCIPLINARITÀ NELLA TEOLOGIA POLACCA. OSSERVAZIONI METODOLOGICHE. RIASSUNTO

La contestazione odierna del dogma cristologico parte spesso da una prospettiva interdisciplinare (per esempio J. Hick e ultimamente in Polonia T. Węławski). In questa luce l'interdisciplinarietà appare come una delle sfide metodologiche principali della teologia polacca. L'articolo esamina il concetto dell'interdisciplinarietà applicabile e praticabile in teologia dogmatica. In secondo luogo vengono indicati alcuni campi precisi dove il bisogno della ricerca interdisciplinare in cristologia è particolarmente evidente.