



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

Title: Tekst teologiczny jako świadectwo wiary teologa

Author: Jan Słomka

Citation style: Słomka Jan. (2019). Tekst teologiczny jako świadectwo wiary teologa. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" (2019, z. 2, s. 266-277).



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersytet ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

KS. JAN SŁOMKA
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

TEKST TEOLOGICZNY JAKO ŚWIADECTWO WIARY TEOLOGA

THEOLOGICAL TEXT AS A TESTIMONY OF THEOLOGIAN'S FAITH

ABSTRACT:

Tekst teologiczny powinien być świadectwem wiary teologa. W artykule rozpatrzone zostały trzy możliwe sposoby takiego świadectwa. Przede wszystkim tekst powinien spełniać kryterium ortodoksji. Musi zatem respektować Objawienie Boże przekazane w Piśmie Świętym oraz zachowywane w Tradycji. Zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego autorytatywną wykładnię Tradycji daje Urząd Nauczycielski Kościoła. Jednak zarówno interpretacja Pisma Świętego, jak i odczytywanie Tradycji wymaga umiejętności teologicznej. Inaczej grozi popadnięcie w fundamentalizm. Ten fundamentalizm w odniesieniu do Magisterium Kościoła wyraża się często na dwa przeciwstawne sposoby: albo w unikaniu odwołań, albo w nadmiernym odwoływaniu się do wypowiedzi Magisterium. Drugi potencjalny sposób świadectwa wiary to powoływanie się na osobiste świadectwo wiary, swoje przeżycia. Takie „naiwne”, bezpośrednie świadectwo nie powinno mieć miejsca w tekście teologicznym. To twierdzenie zostało poparte dwoma argumentami: wymogu krytyki niemożliwego do spełnienia wobec własnego osobistego świadectwa i różnicy między słowem mówionym a pisanym. Natomiast – i to jest trzeci sposób obecności – tekst teologiczny powinien być przeniknięty duchem wiary, czyli wyrastać z osobistego doświadczenia wiary, ale nie poprzez „dawanie świadectwa”, lecz poprzez wewnętrzną wierność temu doświadczeniu. W artykule podjęto próbę opisanego doświadczenia wiary w oparciu o filozofię Levinasa.

The theological text should be a testimony of theologian's faith. The article considers three possible ways of such a certificate. First of all, the text should meet the criterion of orthodoxy. He must therefore respect God's revelation transmitted in the Scriptures and kept in Tradition. According to the teaching of the Catholic Church, the Church's Magisterium gives an authoritative interpretation of Tradition. However, both the interpretation of the Holy Scriptures and the reading of Traditions require theological skill. Otherwise you risk falling into fundamentalism. This fundamentalism in relation to the Magisterium of the Church is often expressed in two opposing ways: either in avoiding references or in excessive reference to the statements of the Magisterium. The second potential way of testimony of faith is by referring to personal testimony of faith, your experiences. Such "naive" direct testimony should not take place in a theological text. This assertion is supported by two arguments: the requirement of criticism that could not be met by one's personal testimony and the difference between spoken and written words. However - and this is the third way of presence - the theological text should be permeated with the spirit of faith, that is, grow out of the personal experience of faith, but not through "witnessing" but through internal fidelity to this experience. The article attempts to describe the experience of faith based on the philosophy of Levinas.

Zawarta w tytule tego artykułu teza może zostać rozwinięta do pytania przynajmniej na dwa sposoby. Najprostsze pytanie, jakie można zadać, brzmi: czy tekst teologiczny jest zawsze takim świadectwem? Na to pytanie, według mnie, odpowiedź jest krótka i prosta: tak. Tutaj nie ma pola do dyskusji, gdyż odpowiedź ta jest zawarta w samej definicji teologii: otóż teologia jest *scientia fidei*. A więc teologię uprawia wyłącznie człowiek wierzący: teologię chrześcijańską – chrześcijanin. Dlatego przedmiotem naszego namysłu będzie inne pytanie, jakie można postawić w związku z tytułową tezą: W jaki sposób tekst teologiczny jest, może, powinien być, świadectwem wiary jego autora, czyli teologa?

Teologia, *scientia fidei*, jest pracą intelektualną respektującą reguły racjonalności, budowaną na fundamencie wiary. Jest jednocześnie samodzielną dyscypliną i dziedziną naukową w uniwersyteckim rozumieniu nauki. Owocem pracy naukowej teologa jest tekst. A więc rozważając postawiony problem, trzeba przyjrzeć się tekstowi teologicznemu jako pewnej samodzielnej jednostce, przynależącej do pewnego gatunku, typu tekstów i spróbować określić, w jaki sposób funkcjonuje, czy też powinna funkcjonować w nim wiara, świadectwo wiary teologa.

Temat podejmiemy w trzech odsłonach. Najpierw zajmiemy się problemem ortodoksji, następnie pytaniem o możliwość dania osobistego świadectwa wiary w tekście naukowym, a na końcu przedstawimy kwestię obecności w tekście teologicznym ducha wiary. Pierwsza odsłona jest tylko niezbędnym dla całości wyводу przypomnieniem problematyki dobrze znanej teologom. Druga jest postawieniem pytania i próbą odpowiedzi z nadzieją, że staną się one inspiracją do dalszej refleksji teologicznej. Natomiast ostatnia odsłona jest dla nas najważniejsza. Właśnie ze względu na nią powstaje ten tekst.

Ortodoksja

Rozpoczynając wykład dla studentów teologii o pojęciu ortodoksji, raz po raz stwierdzam, że trzeba najpierw rozbić dość powszechne intuicyjne rozumienie tego pojęcia. Otóż ortodoksyjność jest zwykle pojmowana jako kategoria bardzo precyzyjna, pozwalająca wyznaczyć pewną, niemal zero-jedynkową zgodność wypowiedzi teologicznej z dokładnie ustalonym wzorcem. Niewątpliwie takie pojmowanie ortodoksji ma charakter fundamentalistyczny. A więc i tutaj być może nie będzie zupełnie zbędne przypomnienie, że ortodoksyjność tekstu teologicznego jest z jednej strony czymś, co można i powinno się zachować, a zatem istnieją obiektywne kryteria, przy pomocy których tę ortodoksyjność można ustalać, ale jednocześnie jest to kategoria żywa, dynamiczna, otwarta, a więc w żaden sposób nie jest ona zamknięta do kategorii zero-jedynkowych.

Jest więc ortodoksyjność wiernością Słowu Bożemu zawartemu w Piśmie Świętym, jest akceptacją wyznania wiary oraz, konsekwentnie, całej Tradycji Kościoła (piszemy tu o teologii katolickiej). Ale rozumienie Pisma Świętego jako Słowa Boga jest samo w sobie wielkim i nigdy niezakończonym zadaniem teologii. A więc nie daje nam Biblia zestawu gotowych zdań, jednoznacznych wzorców

treści ortodoksyjnej. Także Tradycja Kościoła jest zbiorem tekstów, które wymagają interpretacji. A ponieważ jest to żywa Tradycja, te teksty ciągle powstają. Teolog w swojej pracy nie może ich ignorować. Czytamy w *Donum veritatis*: „Funkcja Urzędu Nauczycielskiego nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do chrześcijańskiej prawdy ani czymś nałożonym na wiarę; wyłania się ona wprost z ekonomii wiary” (nr 14).

Uwzględnienie i podjęcie pytania o ortodoksję przynależy do naukowego warsztatu teologia i jest jednym z ważnych, niezbędnych elementów dawania świadectwa wiary w tekście teologicznym.

W tym miejscu odnotujmy pewne spostrzeżenie, będące owocem lektury tekstów teologicznych. Otóż wielu teologów rzadko i niechętnie odwołuje się do tekstów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (UNK). Czyni tak tylko wtedy, gdy jest to absolutnie konieczne. Trochę tak, jakby to było coś wstydliwego, jakby istniała nieusuwalna sprzeczność między odwołaniem się do tekstów Tradycji, czyli UNK, a wolnością i samodzielnością myślenia teologa. Być może swoisty fundamentalizm w pojmowaniu kategorii ortodoksji, o którym pisaliśmy nieco wyżej, występuje także wśród teologów i jest jedną z przyczyn takiej wstrzeźliwości. Sądzę, że lepsza jest praktyka odmienna: jawne i metodycznie uzasadnione przywoływanie tekstów UNK tam, gdzie wymaga tego sama logika tekstu¹. Wolność i samodzielność myślenia teologa ujawnia się właśnie w metodzie, czyli w sposobie interpretacji tych tekstów. Tak chyba można rozumieć zdanie z *Donum veritatis*: „Właściwa badaniom teologicznym wolność realizuje się w obrębie wiary Kościoła” (nr 11). Teologia jest służebnicą wiary, która „z konieczności ma formę kościelną, wyznawana jest z wnętrza ciała Chrystusa jako konkretna komunია wierzących” (*Lumen fidei* 22).

„Dawanie świadectwa”

Teolog w tekście teologicznym nie powinien więc unikać odwołań do orzeczeń UNK. Natomiast całkiem odmienną logikę postępowania proponuję w drugim kontekście, w jakim świadectwo wiary może pojawić się w tekście teologicznym.

Otóż uważam, że teolog w naukowym tekście teologicznym powinien unikać „dawania świadectwa” w sensie, jaki ten zwrot ma w ruchach odnowy, grupach dzielenia itp. Ta opinia nie jest powszechnie akceptowana. Wielu, zwłaszcza wśród teologów amerykańskich (najczęściej ewangelikalnych, ale też katolickich), ma na ten temat zdanie dokładnie przeciwne. Uważają oni, że danie osobistego, bezpośrednio świadectwa jest niemal niezbędnym elementem tekstu prawdziwie teologicznego. Dlatego chciałbym przedstawić przynajmniej dwa argumenty, którymi się kieruję w mojej opinii.

¹ W tekstach teologicznych obecna jest też tendencja przeciwna, czyli wstawianie cytatów z Magisterium Kościoła ponad miarę. Również ta tendencja ma związek z fundamentalistycznym rozumieniem Magisterium Kościoła. A więc i do niej odnosi się końcowa konkluzja tego punktu.

Pierwszy argument ma charakter warsztatowy. Otóż w uprawianiu teologii powinien zawsze, choć czasem może on pozostać ukryty, być obecny element krytyczny. Inaczej mówiąc, teolog, prowadząc refleksję: przywołując źródła, przechodząc przez kolejne stopnie argumentacji i formułując wnioski, na każdym etapie powinien zachować krytyczny dystans, sprawdzać, czy została zachowana poprawność metodologiczna i zgodność z wymogami racjonalności.

Dając świadectwo wierze, teolog musiałby zatem jednocześnie poddać je krytyce ze względu na rozumność, niejako oświetlić światłem rozumu i w tym świetle dokładnie mu się przyglądać.

Otóż sędzę, że bardzo trudne, albo nawet zupełnie niemożliwe, jest jednocześnie dawanie osobistego świadectwa w prosty, niejako „naiwny” sposób i poddawanie go krytyce przy użyciu *ratio* teologicznego.

Drugi argument wywodzę z różnicy między słowem mówionym a tekstem zapisanym. Tę różnicę zauważył już Platon i był on wobec wynalazku pisma bardzo krytyczny. Pisał w *Fajdrocie*:

Pismo bowiem u uczących się sprawi w duszach zapomnienie z braku ćwiczenia pamięci, jako że zawierając pismu od zewnątrz jego obcych znaków, sami w sobie nie będą skłonni do zapamiętywania. A zatem nie na pamięć, jeno na przypominanie odkryłeś lekarstwo. Co do mądrości, dostarczasz uczniom jedynie pozór, a nie prawdę².

Ale nie sposób nie zauważyć, że krytyka Platona została przekazana potomności wyłącznie dzięki temu, że ją spisał. Ta najpewniej zamierzona dwuznaczność jest nieodzownym punktem wyjścia do wszelkich interpretacji tekstu z *Fajdrosa*. Zastrzeżenia Platona koncentrują się na zapominaniu i braku ćwiczenia pamięci, ale w jego argumentacji pojawia się też motyw obcości zewnętrznych znaków pisma, który jest dla nas szczególnie interesujący. Otóż te obce znaki pisma zasadniczo zmieniają sposób, w jaki świadectwo dociera do odbiorcy. Nie jest on już słuchaczem, obecnym tu i teraz, ale czytelnikiem, odbierającym przekaz za pośrednictwem owych obcych znaków pisma. Wytwarza się dystans, czytelnik jest dużo bardziej obcy niż słuchacz. Platon stwierdza, że pismo nie jest w stanie przekazać mądrości. Ta niemożność w szczególny sposób odnosi się do przekazu mądrości osobistego świadectwa. Tak więc jego zastrzeżenia doskonale pokazują, że „danie świadectwa” bezpośrednio, naiwnego, prosto z serca, może mieć sens w słowie mówionym, które natychmiast niejako rozplynie się i zostanie tylko w umysłach słuchaczy, tych obecnych, natomiast to samo słowo zapisane nie ma takiej mocy³.

² Platon, *Fajdros* 275a, tłum. W. Witwicki.

³ Nowoczesność stanęła wobec kolejnej fali praktycznie nieograniczonej przestrzennie i natychmiastowej komunikacji. Wydaje mi się, że wpuszczenie w tę przestrzeń osobistego świadectwa wiary jest wydaniem go na profanację. Ale pytanie o przekaz słowa i głoszenie wiary w takiej przestrzeni to jest poważny problem, dyskutowany przez filozofów i teologów.

Zresztą również argumentacja dotycząca pamięci wskazuje na ograniczoną przydatność pisma jako nośnika osobistego świadectwa, gdyż dla Platona pamięć to nie jest mechaniczne zapamiętywanie bez zrozumienia, ale przyjęcie słyszanych treści do samej głębi duszy.

Oczywiście nie można przypisać argumentacji Platona wartości absolutnej, choćby ze względu na wskazany już podstawowy fakt, że tę argumentację spisał. Poza tym nie od dzisiaj powszechne jest przekazywanie osobistych świadectw na piśmie. Wystarczy przypomnieć tutaj naj słynniejszy bodaj, niesłychanie osobisty opis nawrócenia, jak dał nam Augustyn w swoich *Wyznaniach*⁴. Należy jednak zauważyć, że jest to wysokiej klasy tekst literacki, a do tego reminiscencja, wspomnienie po dziesięciu latach od opisywanego wydarzenia, a więc jego „bezpośredniość”, która tak sugestywnie przemawia z tekstu, jest owocem geniuszu i pracy literackiej Augustyna.

A więc, choć zastrzeżenia Platona mają swoją wagę, również tekst spisany może być sposobem przekazu osobistego świadectwa. Ale na pewno powinno być ono przetworzone literacko, wpisane w formę autobiografii albo inną adekwatną do tego typu treści. Tekst naukowy raczej nie jest taką odpowiednią formą. Natomiast można sądzić, że jedną z lepszych, najbardziej odpowiednich form dawania świadectwa na piśmie jest poezja. Tyle że nie każdemu jest dany dar poetycki.

Jeżeli zdarzy się, a na szczęście zdarza się to, że teolog jest jednocześnie poetą, ma on dwie drogi wyrazu. Poezja może stać się miejscem osobistego, intymnego świadectwa wiary, natomiast teksty teologiczne, w których takie osobiste świadectwo na poziomie litery powinno pozostać niewidzialne – świadectwem wiary teologa.

Przy tej okazji warto zastanowić się nad pokrewnym, ale nieco innym problemem: na ile i w jaki sposób teolog powinien w tekście teologicznym odwoływać się do własnych wspomnień, przeżytych wydarzeń, rozmów itp. A więc nie chodzi tu o wewnętrzne, w głębi ducha przeżywane doświadczenie wiary, ale o wydarzenia zewnętrzne, elementy autobiografii.

Na pewno tego typu przywołania mają swoje pełnoprawne miejsce w formach „lżejszych”, jak np. homilia, rozważanie, publicystyka. Ale wydaje mi się, że także w tekście o charakterze traktatu, rozprawy, refleksji naukowej jest miejsce na takie odniesienia. Tu trzeba jednak być ostrożnym. Nie mogą takie wspomnienia stanowić samodzielnego argumentu, być autorytatywnym punktem wsparcia. Powinny

⁴ „Tak mówiłem i w beźmiernie gorzkiej skrusze serca płakałem. I nagle słyszę dziecięcy głos z sąsiedniego domu, nie wiem, czy chłopca, czy dziewczyny, jak co chwila powtarza śpiewnie taki refren: «Weź to, czytaj! Weź to, czytaj!». Ocknąłem się i w wielkim napięciu usiłowałem sobie przypomnieć, czy w jakimkolwiek rodzaju zabawy dzieci śpiewają taką piosenkę. Nie przychodziło mi do głowy, żebym to kiedyś przedtem słyszał. Zdusiwszy w sobie łkanie, podniosłem się z ziemi, znajdując tylko takie wytłumaczenie, że musi to być nakaz Boży, abym otworzył książkę i czytał ten rozdział, na który najpierw natrafę. [...] Chwyciłem książkę, otworzyłem i czytałem w milczeniu słowa [...] Ledwie doczytałem tych słów, stało się tak, jakby do mego serca spłynęło strumieniem światło ufnosci, przed którym ciemność wątpienia natychmiast się rozproszyła” – Augustyn, *Wyznania* VIII, 12, tłum. Z. Kubiak.

zostać poddane krytycznej refleksji w świetle spekulatywnych racji teologicznych. Nawiązując do wspomnianego świadectwa Augustyna: dobrze jest, gdy odwołujemy się do wspomnień starszych, które już dłuższy czas nosimy w pamięci. Nie miejsce tu, aby to szerzej tłumaczyć, ale jakoś tak jest, że świeże wspomnienia niosą ze sobą taki ładunek emocjonalny, który bardzo utrudnia ich racjonalne przepracowanie. Starsze wspomnienia też mają w sobie zabarwienie emocjonalne, nieraz mocniejsze niż te świeże, choćby przez sam fakt, że nie rozplynęły się w niepamięci, ale jest to inny rodzaj emocji, jakby głębszy, bardziej duchowy.

Duch wiary, czyli doświadczenie wiary

W ten sposób podeszliśmy do trzeciej zapowiedzianej odslony: pytania o to, w jaki sposób duch wiary może/powinien być obecny w tekście teologicznym, skoro nie powinien być obecny w formie bezpośredniego, „naiwnego” świadectwa.

Twierdzenie, że duch wiary powinien przenikać każdy tekst teologiczny, jest równie oczywiste, jak to zawarte w tytule. Nie widzę więc potrzeby, aby to twierdzenie udowadniać czy też przytaczać świadectwa doktrynalne na jego potwierdzenie. Natomiast spróbuję dać kolejny przyczynek w nieustającej refleksji teologicznej, prowadzonej wokół tego stwierdzenia.

Tytuł tego punktu utożsamia ducha wiary z doświadczeniem wiary. Takie utożsamienie wydaje się mało dyskusyjne. Nazwanie wiary doświadczeniem jest już powszechnie przyjęte w teologii. Jednak aby głębiej zrozumieć samo doświadczenie wiary oraz jego sposób przejawiania się w tekście teologicznym, musimy nadłożyć drogi: znowu – jak w poprzednich punktach – przejść ścieżkami już dobrze znanymi teologom w nadziei, że jednak odslonimy jakieś do tej pory ukryte widoki.

Gdy mówimy o doświadczeniu wiary, wskazujemy, że wiara jest czymś więcej niż tylko aktem rozumu. Nie jest jedynie uznaniem za prawdziwe pewnych treści nieudowodnionych w procedurze racjonalnej. Tym samym odrzucamy, jako całkiem nieadekwatne dla opisu wiary, pojęcie doświadczenia właściwe dla nauki nowożytnej, tożsame z eksperymentem naukowym.

Jednak trzeba przez chwilę zatrzymać się na tym poziomie: spojrzenia na wiarę w ramach racjonalności właściwej dla nauk nowożytnych. Istnieje bowiem i jest dość rozpowszechnione pojmowanie wiary, które dąży do jej zrozumienia wewnątrz takiej racjonalności. Jeżeli przyjmiemy taką perspektywę, to fakt uznania za prawdziwe pewnych treści staje się niejako definicją wiary. Takie pojmowanie wiary natychmiast wywołuje pytanie o wzajemny stosunek wiary i rozumu i nie bardzo potrafi wyjść poza ciągle obecny w przestrzeni publicznej konflikt nauka–wiera.

Konflikt ten co prawda wydaje się w oficjalnym nauczaniu katolickim rozstrzygnięty na poziomie doktrynalnym i zasadniczo powinien być nieistotny dla teologów, jednak raz po raz powraca, zwłaszcza gdy kolejne osiągnięcia nauki i techniki po swojemu wyjaśniają to, co wydawało się leżeć absolutnie poza ich

zasięgiem. Właśnie ze względu na te kolejne osiągnięcia coraz wyraźniej okazuje się, że konflikt ten został załagodzony, ale nie ostatecznie rozwiązany. Dzisiaj, m.in. pod wpływem osiągnięć badań nad sztuczną inteligencją czy badań genetycznych i eksperymentów dotyczących sztucznego tworzenia organizmów żywych⁵, powraca w nowym wydaniu. Te badania odnawiają i wzmagają roszczenia nauki nowożytnej do posiadania zdolności ostatecznego opanowania całej wiedzy o człowieku i świecie, czyli do poznania prawdy o człowieku i świecie.

Jeżeli w obliczu takiej ekspansywności nauki nowożytnej pozostajemy w perspektywie napięcia, ustalania granicy rozum–wiara, to wiara jest w defensywie.

Filozofia nowożytna od dłuższego czasu mierzy się z tym zawężeniem perspektywy, wynikającym z przyjęcia kartezjańskiego paradygmatu myślenia. Jedną z dróg wyjścia wydaje się być fenomenologia Edmunda Husserla. To właśnie fenomenologia nadała nowe, dużo szersze znaczenie słowu „doświadczenie”. A więc gdy w sformułowaniu „doświadczenie wiary” słowo „doświadczenie” rozumiemy w sensie, jaki mu nadała fenomenologia, wskazujemy na osobowy wymiar aktu wiary, na fakt, że to doświadczenie ogarnia całego człowieka: nie może być ograniczane tylko do aktu rozumowego, przekracza także sztywne podziały na rozum i wolę, wolę i uczucia, subiektywność i obiektywność. Jest doświadczeniem bardzo pierwotnym, ale nie w sensie niskości, instynktowości, lecz – używając języka biblijnego – rodzi się i wypływa z samej głębi serca ludzkiego.

Jednak opisanie wiary jako doświadczenia przy użyciu kategorii zaczerpniętych z fenomenologii nie do końca rozwiązuje na nowo narastający konflikt z roszczeniami nauk nowożytnych. Ciągłe wiara chrześcijańska jest podatna na oskarżenie, że dotyczy czystej subiektywności, a zatem teologia może być ciekawa jako studiowanie dorobku kultury i tradycji chrześcijańskiej, ale nic nowego, istotnego do aktualnej wiedzy o człowieku nie wnosi.

Dlatego owocne wydaje mi się sięgnięcie do refleksji filozoficznej Emmanuela Levinasa. Jest on uczniem Husserla i swoją filozofię buduje przy użyciu narzędzi fenomenologicznych, ale zaczyna w innym niż Husserl, bardzo ciekawym punkcie.

Co prawda podobnie jak Husserl Levinas sięga do Kartezjusza, którego dzieło jest fundamentem całej myśli nowożytnej, nie tylko filozoficznej, ale także nowożytnej nauki, w tym również jej roszczeń do poznania prawdy. Ale skrupulatniej i inaczej niż Husserl Levinas przygląda się kartezjańskiemu punktowi wyjścia, jego metodycznemu wątpieniu i poszukiwaniu pewnego punktu oparcia. Jak wiadomo, Kartezjusz znalazł ten punkt w *cogito*: „cogito ergo sum”.

Przy czym Kartezjusz w najpierwotniejszy opis *cogito* wpisał ideę nieskończoności jako tę, która umożliwia samo *cogito*: jego myślenie i poznawanie rzeczywistości. Cała tradycja myślenia kartezjańskiego (*cogitare*) poszła w stronę poszukiwania obiektywnych matematycznych aksjomatów jako punktów oparcia oraz

⁵ Ta lista nie jest kompletna. Na pewno dopisać trzeba skłonność do widzenia człowieka wyłącznie jako efektu ewolucji, w tym np. dominację tzw. psychologii ewolucyjnej, czyli sprowadzania wszelkich zachowań i emocji ludzkich do mechanizmów rozwiniętych ze względu na wymogi doboru naturalnego.

metodycznego wątplenia, czyli jak najbardziej precyzyjnych zasad rozumowania, opartych na regułach matematyki. Każdy kolejny sukces techniki nieustannie potwierdza zasadność takiego postępowania.

Levinas zaś zatrzymuje się przy obecnej u Kartezjusza idei nieskończoności jako wcześniejszej od wskazanych wyżej fundamentów i dróg myślenia kartezjańskiego. A więc jego filozofia niejako obchodzi od tyłu założenia, na których zbudowany jest gmach współczesnej nauki. Nie neguje ich ani nie polemizuje z nimi na ich własnym terenie, ale sytuując się na zewnątrz, pozwala zobaczyć granice tego paradygmatu. Pokazuje, że jego założenia są wtórne, późniejsze wobec kartezjańskiej idei nieskończoności, a więc prawdy o człowieku i świecie trzeba szukać poza nimi. Dla opisu doświadczenia wiary chrześcijańskiej – takiego, który nie będzie w defensywie wobec współczesnego paradygmatu naukowo-technicznego – refleksja Levinasa wydaje się zatem bardzo pomocna.

Według Levinasa ideę nieskończoności doświadczamy w żywej twarzy drugiego człowieka. I to jest drugi, jeszcze ważniejszy powód, dla którego myśl Levinasa wydaje się być szczególnie predestynowana jako *ancilla theologiae* przy rozważaniu interesującego nas zagadnienia: pytania o naturę chrześcijańskiego doświadczenia wiary. Chrześcijaństwo jest bowiem religią osoby, Jezusa Chrystusa, a więc fundamentem wiary jest spotkanie z Jezusem Chrystusem.

Nie jest to spotkanie w takim sensie, w jakim spotykamy się z żyjącymi wokół nas ludźmi. Człowiek Jezus Chrystus żył w określonym miejscu i czasie, daleko od nas. Nasze z Nim spotkanie jest więc zapośredniczone przez słowa. Te słowa to przede wszystkim Ewangelie – świadectwo takich osobistych spotkań z człowiekiem Jezusem, a następnie Nowy Testament i tradycja, w tym cały długi łańcuch przekazu wiary w Kościele katolickim nazwany Tradycją.

Dla porządku przypomnijmy, że dzisiaj nikt poważny nie wątpi w historyczność Jezusa Chrystusa, w fakt, że taki człowiek żył. Podstawowe fakty z Jego życia i nauki są znane i ta wiedza spełnia wszystkie kryteria naukowej historyczności. Hipotezy, że Jezus Chrystus był postacią mityczną, jak np. Romulus czy Herkules, co prawda pojawiły się w nowożytności, ale po skrupulatnych badaniach zostały odrzucone jako błędne.

A więc nasze spotkanie z Jezusem nie jest bezpośrednie, jest inne niż doświadczenie Apostołów, Jego uczniów podczas ziemskiego życia. Ale możemy spojrzeć na doświadczenie św. Pawła, który nigdy nie odwoływał się do spotkania z Jezusem podczas Jego ziemskiego życia⁶, a jednocześnie Pawłowe listy, które stanowią największą objętościowo część Nowego Testamentu, są po prostu zapisem jego spotkania z Jezusem i wiary na tym spotkaniu ufundowanej. A więc fakt oddalenia i zapośredniczenia nie unieważnia podstawowego stwierdzenia, że chrześci-

⁶ Samo zestawienie znanych nam faktów z życia Pawła nie pozwala z absolutną pewnością wykluczyć, że w Jerozolimie widział on nauczającego Jezusa. Jednak sam Paweł nigdy o tego typu spotkaniu nie wspomina, a więc możemy uznać, że do niego nigdy nie doszło. Fundamentalne doświadczenie Pawła to spotkanie Jezusa na drodze do Damaszku.

jaństwo jest religią osoby, a w związku z tym analiza doświadczenia wiary może wiele skorzystać z refleksji Levinasa.

Emmanuel Levinas pisze:

Stosunek z nieskończonością nie da się wyrazić w terminach doświadczenia, albowiem nieskończoność przekracza myśl, która o niej myśli. Właśnie w tym przekraczaniu wytwarza się samo jej nieskończenie. Dlatego relację z nieskończonością trzeba będzie wypowiedzieć w terminach innych niż kategorie obiektywnego doświadczenia. Ale jeżeli doświadczenie znaczy właśnie relację z absolutnie innym – to znaczy z tym, co zawsze przekracza myśl – relacja z nieskończonością stanowi jedyne doświadczenie we właściwym sensie⁷.

Mistrz – zjednoczenie nauczania z nauczającym – nie jest żadnym faktem. Obecność Mistrza, który uczy, pokonuje anarchię faktu⁸.

Inny człowiek nieuchronnie staje naprzeciw mnie – wróg, przyjaciel, mój mistrz, mój uczeń – poprzez moją ideę Nieskończoności. [...] Twarzą w twarz pozostaje sytuacją ostateczną⁹.

Wyczerpująca analiza tych kilku zdań daleko wykracza poza ramy niniejszego artykułu, a więc zwrócimy uwagę tylko na kilka interesujących nas myśli. Doświadczenie nieskończoności dokonuje się twarzą w twarz, poprzez spotkanie drugiego człowieka, który stoi naprzeciw mnie. Także spotkanie wroga, człowieka, który mi grozi, chce mnie zabić, jest takim doświadczeniem. Intencje, zamiary, zachowania drugiego człowieka są wtórne wobec pierwotności jego twarzy, nie są w stanie nic zmienić w zasadniczej warstwie tego doświadczenia. Jest ono fundamentalne, najbardziej pierwotne. To doświadczenie jest wcześniejsze od wszelkiej obiektywizacji, uprzedmiotowienia i jako takie nie podlega tematyzacji. Jest wcześniejsze od jakiegokolwiek refleksji. Refleksja może usiłować to doświadczenie zrozumieć, ale jako że jest ono Nieskończonością, przekroczeniem każdej możliwej myśli, gdyż ze swej natury jest większe od myśli, to zrozumienie jest zawsze cząstkowe, niekompletne. Każda próba ogarnięcia całości, syntezy, systematyzacji, upojęciowania jest przeciwnie skuteczna, czyli oddala nas od zrozumienia tego doświadczenia. Generalnie w pracy umysłu nad jego zrozumieniem wszelkie metody myślenia kartezjańskiego są zupełnie bezużyteczne. Nie tylko nie pomagają, ale wprost uniemożliwiają jakiegokolwiek jego zrozumienie. Zaciemniają, zasłaniają.

Mowa jest rozmową, rodzi się wewnątrz tego podstawowego doświadczenia. Słowo Mistrza jest jego słowem i właśnie dlatego jest słowem, które ma dla nas znaczenie. Obecność Mistrza także w jego słowie nie jest faktem, czyli nie podlega obiektywizacji. Jest to obecność człowieka, która jest czymś zupełnie innym niż faktyczność, jakaś obiektywnie opisywana rzeczywistość. To obecność Mistrza

⁷ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 8-9.

⁸ Tamże, s. 67.

⁹ Tamże, s. 82.

jest *arché*. Bez niej faktyczność jest anarchiczna, czyli bezpodstawną. Wszelka obiektywna przedmiotowość jest późniejsza od żywej obecności człowieka, Mistrza.

Taki opis pierwotności doświadczenia Nieskończoności objawiającej się w twarzy człowieka, który stoi naprzeciwko, jest, jak sądzę, doskonałym punktem wyjścia do zrozumienia i opisanego doświadczenia wiary chrześcijańskiej jako opartej na spotkaniu Jezusa oraz słuchaniu Jego nauki właśnie jako słów Mistrza, którego obecność jest pierwsza, najważniejsza: to ona nadaje słowom znaczenie.

A więc tekst teologiczny jest owocem spotkania Jezusa, człowieka, Mistrza i słuchania Jego Słowa. Świadek wiary, duch wiary, doświadczenie wiary przebiega z tego tekstu jak odbłask albo echo tego spotkania teologa z Mistrzem. Można to nazwać poziomem duchowym tekstu teologicznego.

A więc twierdzimy, że tekst teologiczny z samej swej natury ma dwa poziomy albo wymiary: racjonalny i duchowy. One się przenikają, są nierozdzielne i trudne do osobnego opisanego, ale jednak realnie w tekście istnieją. Zwłaszcza wymiar duchowy jest niemożliwy do uchwycenia jakimkolwiek racjonalnym sposobem, naukową metodą. Jest niedefiniowalny i nieuchwytny. Tekst teologiczny jednak nigdy nie może programowo uciekać od swojego wymiaru duchowego.

Dobrym przykładem tekstów teologicznych z mocno obecnym wymiarem duchowym są pisma ojców Kościoła. Jak wiadomo, ojcowie nieustannie odwołują się do słów Pisma Świętego. Przy pierwszej lekturze ich sposób cytowania Pisma wydaje się chaotyczny, zdania są wyrwane z kontekstu, ich znaczenie jest naginane do właśnie prowadzonej myśli. Również analiza używająca współczesnych osiągnięć biblistyki i poddająca teksty ojców i cytowane fragmenty Pisma krytyce przy użyciu aktualnych metod według obecnie obowiązujących kryteriów naukowości teologicznej potrafi rozumowanie ojców i ich sposób cytowania Pisma całkiem zdemaskować jako nieracjonalny. A jednak ich pisma były przez wieki czytane, również dzisiaj są traktowane jako ważne i stanowią istotny punkt odniesienia dla naszej wiary i teologii. Są przeniknięte duchem wiary. Ojcowie pisali je według najlepszych reguł racjonalności obowiązujących w ich czasie. Nasza współczesna racjonalność jest inna, co sprawia, że do zrozumienia tych tekstów wymagane jest użycie warsztatu teologicznego, ale obecny w nich duch wiary sprawia, że podejmujemy ten wysiłek.

Pora powrócić do naszego pytania o świadek wiary w tekście teologicznym. Po tym, co napisaliśmy o charakterze duchowego wymiaru tekstu, wydaje się oczywiste, że nie da się ułożyć jasnych, obiektywnych reguł definiujących takie świadek, analogicznych do tych, jakie obowiązują, gdy sprawdzamy ortodoksyjność treści tekstu teologicznego. Co prawda, jak pokazaliśmy na początku, tam też jest niemała przestrzeń wyznaczona przez możliwą różnorodność interpretacji, ale ta przestrzeń podlega obiektywnym ograniczeniom, mieści się wewnątrz racjonalnego dyskursu, jest przestrzenią argumentacji, sporu, ale i definitywnych rozstrzygnięć.

Ocena duchowej wartości świadectwa obecnego w tekście może dokonywać się jedynie w dłuższej perspektywie czasowej. Teksty pisane bez wewnętrznej wiary raczej znikają, szybko przestają być czytane i nie mają poważniejszego wpływu na dalszą myśl teologiczną. Natomiast ciągle cenimy teksty teologiczne, na przykład ojców Kościoła, które dotrwały do nas dzięki temu, że były czytane przez stulecia – to jest wielkie świadectwo ducha wiary, który je przenika.

Jednak pewne postulaty dotyczące świadectwa wiary w duchowym wymiarze tekstu teologicznego można sformułować.

Na pewno teolog, pisząc tekst teologiczny, nie powinien starać się o nadanie mu formy neutralnej, jakoby czysto racjonalnej, a przez to intelektualnie akceptowalnej również dla niewierzących.

Wymogi metody teologicznej zabraniają wprowadzania argumentów opartych na wierze jako argumentów czysto racjonalnych i tego trzeba przestrzegać, ale tu chodzi o co innego: o to, aby nie przyjmować założenia, że rzetelna teologia powinna być uprawiana tak, jakby wiara była brana w nawias. Czytelnik niewierzący powinien być świadomy, że czyta tekst teologiczny, pisany z wnętrza wiary. Dokąd da się doprowadzić, a gdzie już tekst porzuci – to jest poza zasięgiem władzy teologa, autora tekstu.

Teolog powinien wierzyć w to, co pisze. Ta wiara może podlegać jedynie własnej, wewnętrznej krytyce. Jest ona bowiem trudna do oceny z zewnątrz. Nie przystoi teologowi „produkcja” tekstów, które są mu wewnętrznie obojętne, do których nie ma przekonania, które powtarza po innych, choć nie wybrzmiały w jego umyśle i sercu. Które, choć formalnie spełniają wszystkie kryteria ortodoksji, są mu duchowo obce. Związek teologa z jego własnym tekstem powinien zatem być nie tylko intelektualny, w rozumieniu intelektualnej uczciwości, ale też głębszy, właśnie duchowy.

Nieusuwalną częścią pracy teologicznej są też spory. Teolog musi mieć odwagę je prowadzić. Gdy każe mu sumienie – także z orzeczeniami UNK. Uchylenie się od tych sporów jest uchybieniem powołaniu teologa.

Te postulaty mogą się wydać w dużej części tylko pewnymi ogólnymi radami, wynikającymi po prostu z ogólnoludzkich przesłanek dotyczących rzetelności piszącego humanisty, ale gdy umieścimy je w kontekście opisanego wyżej doświadczenia wiary, nabierają nowej mocy, jako wymogi „świadectwa wiary w tekście teologicznym”, czyli uprawiania teologii według „analogii wiary”, o której mówi tekst Rz 12,6.

Na zakończenie poważymy się na konkluzję zrozumiałą wyłącznie wewnątrz wiary chrześcijańskiej, a więc *par excellence* teologiczną. Tekst teologiczny ma ze swej natury strukturę trynitarną: jest zawsze pisaniem o Bogu Ojcu i Jego działaniu; jest owocem słuchania Słowa wypowiedzianego przez Mistrza Jezusa; i jest pisany w Duchu, przeniknięty niewymownym działaniem Ducha.

Właśnie jako taki jest świadectwem wiary teologa.

Bibliografia

Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1997.

Franciszek, *Lumen fidei* (29.06.2013).

Kongregacja Nauki Wiary, *Donum veritatis. Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele* (24.05.1990).

Levinas E., „*Całość i nieskończoność*”, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.

Platon, *Fajdros*, w: tegoż, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 91-186.

Słowa kluczowe: analogia wiary, Levinas, metoda teologiczna, ortodoksja, świadectwo

Keywords: Analogy of faith, Levinas, theological method, orthodoxy, testimony