



**Zagadnienia
Filozoficzne
w Nauce**

**Zagadnienia
Filozoficzne
w Nauce**

© Copernicus Center Press, 2014

Redaktorzy prowadzący: Janusz Mączka, Łukasz Kwiatek, Piotr Urbańczyk

Kolegium redakcyjne:

Redaktor Naczelny: Michał Heller

Zastępca Redaktora Naczelnego: Janusz Mączka

Sekretarz redakcji: Piotr Urbańczyk

Kierownicy działów:

Filozofia i historia nauki: Paweł Polak

Logika: Adam Olszewski

Filozofia matematyki: Jerzy Dadaczyński

Nauka i religia: Teresa Obolevitch

Filozofia biologii: Wojciech Załuski

Filozofia fizyki: Tadeusz Pabjan

Kognitywistyka: Bartosz Brożek

Etyka i nauki społeczne: Łukasz Kurek

Dział recenzji: Mateusz Hohol

Projekt okładki: Mariusz Banachowicz

Adiustacja i korekta: Wydawnictwo CCPress

Projekt typograficzny: Mirosław Krzyszkowski

Skład: MELES-DESIGN

ISSN 0867-8286

Nakład: 500 egz.



**Copernicus
Center**
PRESS

Wydawca: Copernicus Center Press Sp. z o.o.,
Pl. Szczepański 8, 31-011 Kraków,
tel/fax (+48) 12 430 63 00
e-mail: marketing@ccpress.pl
www.ccpress.pl

Druk i oprawa: OSDW Azymut Sp. z o.o., Łódź, ul. Senatorska 31

Zagadnienia Filozoficzne w Nauce

LVII ■ 2014

WSTĘP

Janusz Mączka 5

ARTYKUŁY

Andrzej Bronk Teologia (*fides*) – nauka (*ratio*): jaka teologia i jaka nauka? 7

Jerzy Dadaczyński Kilka uwag o logice teologii 33

Mieszko Tałasiewicz Nauka jako teologia 59

Zbigniew Wolak Jan Paweł II o relacjach między nauką a teologią 83

Piotr Łabuda Proces Jezusa w przekazie Talmudu 111

RECENZJE

Piotr Urbańczyk Logika i teologia 143

Łukasz Kwiatek Człowiek człowiekowi współpracownikiem 153

O becny (57) numer „Zagadnień Filozoficznych w Nauce” składa się z referatów, które były uprzednio prezentowane na posiedzeniach Komisji Polskiej Akademii Umiejętności. Do 2012 roku istniały w PAU dwie różne komisje: Komisja *Fides et Ratio*, kierowana przez ks. prof. Michała Hellera oraz Komisja Filozofii Nauk Przyrodniczych, kierowana przez prof. Jerzego Janika. Po niespodziewanej śmierci prof. J. Janika, obydwie komisje połączyły się, przyjmując nazwę Komisja Filozofii Nauk. Komisja ta kontynuuje tematykę uprzednich Komisji. Nietrudno zauważyć, że obszar zainteresowań wszystkich tych komisji jest bliski profilowi naukowemu „Zagadnień”. Uzasadnia to decyzję publikowania wybranych referatów, będących owocem prac wspomnianych komisji, na łamach „Zagadnień Filozoficznych w Nauce”.

Teksty zebrane w niniejszym tomie zostały wygłoszone w poniżej wskazanych terminach:

Jerzy Dadaczyński, *Kilka uwag o logice teologii*: 18 lutego 2010;

Andrzej Bronk, *Teologia (fides) – nauka (ratio): jaka teologia i jaka nauka?*: 24 marca 2011;

Mieszko Tałasiewicz, *Nauka jako teologia*: 14 kwietnia 2011;
Zbigniew Wolak, *Jan Paweł II o relacjach między nauką a teologią*: 21 października 2010;

Piotr Łabuda, *Proces Jezusa w przekazie Talmudu*: 18 listopada 2013.

Porządek artykułów nie odzwierciedla jednak chronologii wystąpień w PAU. Numer ten został zredagowany tematycznie i stanowi wybór wystąpień z różnych okresów działania komisji. Obecny zestaw artykułów skupia się wokół tematyki „nauka i wiara”. Następne numery będą poświęcone problematyce z zakresu filozofii matematyki i filozofii fizyki.

Publikowanie tych materiałów w „Zagadnieniach” jest możliwe dzięki życzliwości władz Polskiej Akademii Umiejętności, którym redakcja „Zagadnień Filozoficznych w Nauce” wyraża serdecznie podziękowanie.

Redaktor prowadzący
Janusz Mączka

Teologia (*fides*) – nauka (*ratio*): jaka teologia i jaka nauka?

Andrzej Bronk

Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski

Theology (*fides*) – science (*ratio*): what theology and what science?

Abstract

I am interested in the methodological and institutional status of (Christian) theology: what does justify its place in the number of academic disciplines? Is it only the community of inquirers (Ch. Peirce), that conventionally recognizes which type of knowledge and what kind of method is scientific? If so, then what does make the theologicality and scientificity of Christian theology? The theological work is conducted at least in two contexts: in the formation of the doctrine and in the research activity. When a theologian teaches, he does this in the name of the catholic Church which formally equips him with such a mission (*venia legendi*). It is important to distinguish between an idealized theology as an academic discipline and the multiplicity of different subjects and disciplines actually present in particular theological faculties. Clearly, any answer whether theology is *epistème* (*scientia*) depends on the mean-

ing of the words theology and science. One can match their senses so that the proposition: „theology is a science” will be analytically true or false. The epistemic and methodological peculiarity of theology manifests itself mostly in the way of justifying propositions (dogma) with premisses derived from the Christian Revelation. Thus in arguing for the presence of theology in the academic *curriculum* one has to take into account an aporia: the consequence of a strong accent on the methodological autonomy of theology would mean that its theories and propositions could be evaluated only „from inside” by insiders. But this again raises the question of objectivity and intersubjectivity of theological knowledge and of the presence of theology in the *communitas scientiarum*.

Keywords

academic institutions, Christian theology, catholic Church, cognitive immunity, epistemic value, faith, institutionalisation, methodological and institutional status, objectivity, rationality, science, theological studies

Gdy pytam o miejsce studium teologicznego w strukturze akademickiej oraz teologii wśród innych nauk, zwłaszcza empirycznych, interesuje mnie jej epistemologiczny i metodologiczny status. W tym też kontekście poruszam problem jej instytucjonalnego statusu. Przez teologię rozumiem teologię chrześcijańską, a nawet wąsko teologię rzymskokatolicką, odznaczającą

się szczególnie mocnymi – zwłaszcza w przypadku teologii dogmatycznej – roszczeniami prawdziwościami, charakterystycznymi zresztą dla całej teologii chrześcijańskiej¹. Chociaż w obszarze kultury europejskiej „teologia” rozumiana jest zwykle zawężająco jako teologia chrześcijańska, każda religia ma lub może mieć własną teologię, jeśli pojąć ją szeroko jako formę (meta-)namysłu – niekoniecznie nawet dyskursywnego (filozoficznego) – nad prawdami danej religii. Czym zatem jest teologia chrześcijańska i na czym zasadza się teologiczność tej dyscypliny, czy raczej wielu dyscyplin teologicznych, obejmowanych zbiorczo terminem teologia²? Tak ogólnikowo postawione pytania pozwalają na różne odpowiedzi.

Kiedy na posiedzeniu Centralnej Komisji do Spraw Tytułu i Stopni Naukowych (CK) jeden z uczestników wyraził wątpliwość, dlaczego w postępowaniu kwalifikacyjnym o tytuł profesora teologii rzadko występuje ktoś spoza kręgu teologów (duchownych), nawet jeśli prezentowany dorobek naukowy obejmuje szeroko pojętą humanistykę (problematykę historyczną, psychologiczną, socjologiczną, pedagogiczną), obecny przedstawiciel teologii (duchowny) odpowiedział mniej więcej tak: ludzie świeccy (czytaj: niebędący zawodowymi teologami)

¹ A. Bronk, S. Majdański, *Teologia: próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka PAN” 2006, 2, s. 81–110.

² Przez dyscyplinę rozumiem naukę o własnym przedmiocie formalnym, własnej problematyce (pytaniach), najczęściej także własnej aparaturze pojęciowej (terminologii) i sposobach (metodach) rozwiązywania problemów.

nie mogą oceniać prac teologicznych, bo ich nie rozumieją a nie rozumiejąc, błędnie oceniają (wypowiedź przytaczam co do sensu, a nie litery). Trudno powiedzieć, w jakim stopniu postawa taka jest właściwa całemu polskiemu środowisku teologicznemu, ale z podobnie „limitującym” stanowiskiem teologów spotykałem się wcześniej, chociaż tak wyraźnie sformułowanym po raz pierwszy. Przedstawiciele nauk społecznych, mam wrażenie, również zdają się z zaciekawieniem przypatrywać odmiennemu warsztatowi i metodyce prac teologicznych.

Jak rozumieć ten rodzaj izolacjonizmu, że procedury badawcze teologii oraz wyniki badań teologicznych oceniać może tylko teolog, a przede wszystkim, jakie są konsekwencje takiej postawy? Czy chodzi o obronę dziedziny przed ingerencją „z zewnątrz” lub zabezpieczenie instytucjonalnych interesów? Czy może postawa taka bierze się z obawy przed ujawnieniem ewentualnych niedostatków badawczych? Tak więc z jednej strony teologia chce uchodzić za naukę akademicką, czego świadectwem jest przecież pełnoprawna obecność teologów w CK³, gdzie na równych prawach zabierają głos w ramach Sekcji Nauk Humanistycznych i Społecznych w sprawach całej humanistyki i nauk społecznych, współdecydując i biorąc udział we wszystkich głosowaniach i procedurach wyznaczania recenzentów. Obecność w akademickich gremiach kontrolnych, jak CK, musi zakładać „jedność nauki”: to, że wszyscy uczestnicy (tutaj: w ramach szeroko pojętej humanistyki) dysponują tymi

³ W ramach PAN również istnieje osobny Komitet Nauk Teologicznych.

samymi lub zbieżnymi kryteriami naukowości, by każdy badacz mógł oceniać drugiego badacza. Z drugiej strony, domagając się traktowania teologii jako dyscypliny szczególnego rodzaju oraz wyłączając wyniki swych badań spod jurysdykcji i oceny badaczy, którzy nie są teologami, teologia zdaje się przypisywać sobie rodzaj immunitetu poznawczego. Oczywiście, *ceteris paribus* słuszne jest żądanie, by to teolog odznaczał się szczególnym znawstwem tematyki teologicznej, podobnie jak gruntownej znajomości zagadnień przyrodoznawczych oczekujemy od fizyka lub biologa. Jednak *per se* każdy, kto dysponuje odpowiednimi uzdolnieniami, przygotowaniem i kompetencjami badawczymi, niewynikającymi z formalnej tylko przynależności do pewnej dziedziny naukowej, lecz rzeczywistego znawstwa przedmiotu, ma prawo wypowiadać się w dowolnej kwestii naukowej i każdy naukowiec może oceniać poglądy innego naukowca, jeśli tylko posługuje się ogólnie przyjętymi w nauce kryteriami merytorycznymi i formalnymi⁴. Dlaczego w przypadku teologii miałyby być inaczej?

Pytanie o naukowość teologii i jej miejsce wśród innych nauk pojawia się dziś w zmienionej sytuacji kulturowo-społecznej, wywołanej procesami globalizacji, interkulturowości, pluralizmu kulturowo-religijnego, sekularyzacji, ostatnio także sakralizacji (rejestrowanego „powrotu religii” do sfery świec-

⁴ Przykładowo kompetencje badawcze pozwoliły religioznawcy Z. Poniatowskiemu (1923–94) opublikować studia z zakresu egzegezy biblijnej: *Logos prologu Ewangelii Janowej*, PWN, Warszawa 1970, oraz *Wprowadzenie w Ewangelię*, Książka i Wiedza, Warszawa 1971.

kiej), wywierającymi wpływ na sposób widzenia religii i teologii. Inny sens pytanie o teologię miało wówczas, gdy akceptowano jej oczywistą obecność na uniwersytetach europejskich, a inny, kiedy w klimacie walki światopoglądowej kwestionuje się jej istnienie w ramach *societas academica*⁵. Na kurczenie się w Europie liczby wydziałów teologicznych (w przeszłości miejsce żywych dyskusji interdyscyplinarnych) lub ich przemianowywania na instytuty religioznawcze, czy wręcz zamykania, wpływ miały nie tylko zachodzące przemiany społeczne, ale także czynniki społeczno-demograficzne. Malejąca (widoczna w przypadku Kościoła rzymskokatolickiego w Europie) liczba kandydatów do kapłaństwa oraz trudności ze znalezieniem pracy przez absolwentów studium teologii sprawiają, że mniej jest chętnych do jej studiowania. Niemieccy biskupi katolicki zastanawiają się już nad tym, jak – z braku kwalifikowanych osób – utrzymać w bliskiej przyszłości kadre wydziałów teologicznych na odpowiednim poziomie intelektualnym. Od powstania uniwersytetów ich specyfikę upatrywano w tym, że były one miejscem spotkania i dyskusji uczonych różnych profesji, ale trudno przewidzieć, czy zachodzące procesy rzeczywiście nie doprowadzą do zmniejszenia lub likwidacji prezencji teologii na uniwersytetach⁶.

⁵ Osoby niewierzące na zachodzie Europy pytają, dlaczego mają łożyć na utrzymanie wydziałów teologicznych, skoro promują one światopogląd religijny.

⁶ Na podobne trudności, jak można się ostatnio przekonać, napotyka także studium filozofii. Z żalem A. MacIntyre stwierdza, że ani teologia, ani filozofia nie znajdują już na współczesnych uniwersytetach właściwego im miejsca (*God, Philosophy, Universities: A Selective*

Dwudziestowieczne dyskusje nad miejscem teologii w gronie nauk uniwersyteckich mają swój wymiar teoretyczny. W XIX w. tworzył go pozytywizm i fundamentalistyczny scjentyzm, niepozostawiające miejsca dla metafizyki, a wraz z nią religii i teologii, dzisiaj postmodernistyczna, fallibilistyczna epistemologia oraz wywołany przez nią problem demarkacji i postawy antydemarkacjonistycznej. Według konstruktoryzmu społecznego i epistemologii społecznej⁷ nie istnieją obiektywne, historycznie stałe i stosunkowo łatwo aplikowalne kryteria naukowości, pozwalające jednoznacznie scharakteryzować pewien typ działalności poznawczej jako naukową. Przyjmują one, że uznanie takie dokonuje się mocą konwencjonalnej decyzji, podejmowanej przez odnośną wspólnotę badaczy (Peirce’owską *community of inquirers*), która w danym czasie i miejscu jest władna ustalać, co uważać za poznanie naukowe i metodę naukową. W przypadku teologii rzymskokatolickiej rolę wspomnianej „wspólnoty badaczy” można przypisać Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który przesądzająco decyduje o tym, jaki typ badań jest teologiczny. Skrajnie demarkacjonistyczna postawa A. Białasa⁸, że

History of the Catholic Philosophical Tradition, Rowman & Littlefield, Lanham 2009, s. 175).

⁷ Zob. informujące hasło: *Social epistemology* jako epistemologia społeczno-historycznego wymiaru wiedzy – <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/> (4.06.14).

⁸ A. Białas, *Wiara, nauka, spektakl*, [w:] *Nauka, religia, dzieje. XV Seminarium w serii seminariów z Castel Gandolfo, 28–30 września 2009*, (red.) J.A. Janik, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, s. 89–95; 89–91.

„nauka rozumiana jako *science* jest czymś zasadniczo różnym od filozofii, ponieważ pierwsza zajmuje się zagadnieniami dotyczącymi »bezpośrednio świata materialnego«, a druga zagadnieniami »podstawowymi«, jak wiara, sens życia czy zasady moralne”, jest być może typowa dla przyrodników, ale obca na ogół filozofom nauki, opowiadającym się za jednością nauk, a dzisiaj interdyscyplinarnym paradygmatem ich uprawiania.

W Polsce zwyczajowo za „teologię”, a dokładniej za „teologię rzymskokatolicką”, uchodzi to, co naucza się w ramach uniwersyteckiego studium na wydziałach teologicznych uniwersytetów publicznych oraz w seminariach duchownych, kształcących studentów teologii i kandydatów do kapłaństwa. Wyowiedzi teologów sugerują, że za teologię uważają wszystko to, czym się zajmują, kiedy prowadzą swe dociekania oraz wykładają ich wyniki lub uczą⁹. To, co rzeczywiście funkcjonuje na wydziałach teologicznych pod mianem teologii, stanowi od strony metodologicznej (formalnej) i merytorycznej zróżnicowany obszar badania i nauczania. Przykładowo Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego uruchamia od nowego roku akademickiego 2014/15 studia podyplomowe pt. *Komunikacja w biznesie*¹⁰ oraz nową specjalność *Integralna pomoc i promocja społeczna*¹¹, wybiegające daleko

⁹ Za teksty teologiczne uchodzą prace dyplomowe absolwentów studiów teologicznych, napisane jako zwieńczenie studiów.

¹⁰ <http://www.teologia.uksw.edu.pl/node/947> (16.06.14).

¹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=1Lt1u8cd2Yc> (16.06.14).

poza tradycyjną problematykę teologiczną¹². Historycznym natomiast przejawem pluralizmu teologii chrześcijańskiej jest istnienie trzech zasadniczych jej typów: prawosławnej, protestanckiej (ewangelickiej, kalwińskiej, luteranckiej...) i rzymskokatolickiej, a w ich ramach dalszego zróżnicowania doktrynalnego i badawczego w zależności od kraju i tradycji (konfesji, denominacji) uprawiania. Stąd na Uniwersytecie w Białymstoku istnieje Wydział Teologii Prawosławnej, a na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (ChAT) Wydział Teologii Ewangelickiej. W swej działalności recenzyjnej spotkałem się przykładowo z wnioskiem teologów o tytuł „profesora teologii w zakresie filozofii”, chociaż zdawałoby się, że są to dwie różne dziedziny.

Obecne w słownikach, encyklopediach i monografiach teologicznych definicje teologii odwołują się zwykle do wybranego jej elementu: przedmiotu, sposobu (metody) uprawomocnienia tez, źródeł (*fontes*) lub aparatury językowej. Wśród jej określeń spotykamy: *doctrina sacra* (św. Tomasz); „nauka o Bogu i o relacjach między Bogiem, człowiekiem, a światem” (L. Balter)¹³; obrona wiary; ludzki namysł nad objawionymi (nadprzyrodzonymi) prawdami wiary; „nigdy niekończąca się wędrówka myślenia ku Chrystusowi” (J. Ratzinger); próba racjonalnego zro-

¹² Przykładem typowego ujęcia klasycznej problematyki teologicznej jest – służący wielu pokoleniom studentów seminariów duchownych – podręcznik teologii dogmatycznej F. Diekampa, *Theologiae dogmaticae manuale. Quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit Franciscus Diekamp*, t. I–IV, Desclée, Paris – Tournaci – Romae 1949.

¹³ *Theologia est scientia de Deo rebusque divinis a veritatibus revelatis procedens*, tamże, t. I, s. 2.

zumienia Objawienia, czyli Bożego słowa, skierowanego do człowieka; racjonalny (w świetle racjonalnej wiedzy) namysł nad prawdami wiary chrześcijańskiej; zespół (zbiór) nauk wyjaśniających treści wiary (w tym dogmatów); dyscyplina, której głównym źródłem jest wiara w Objawienie Boże; „nauka, w której rozum chrześcijanina, upewniony i oświecony wiarą, stara się pojąć myślą to, w co wierzy, a mianowicie tajemnice objawione (dogmaty), łącznie z ich konsekwencjami” (Y. Congar); „doktryna, w której – obok innych twierdzeń podstawowych – akceptuje się prawdziwość co najmniej jednego zdania, należącego do zbioru wierzeń i które jest akceptowane wyłącznie przez wiernych odnośnej religii”¹⁴; „teologia ma być zrozumieniem (teoretycznym i praktycznym) wiary, mądrością płynącą z wiary albo wreszcie rozumnym i uporządkowanym poznaniem spraw Boskich i ludzkich wewnątrz specyficznego przyzwolenia człowieka wierzącego (M.-D. Chenu)”¹⁵; najczęściej „stanowi [...] racjonalizację wiary katolickiej”¹⁶. Żadna jednak z wymienionych (parcjalnych) definicji nie znalazła powszechnego uznania¹⁷.

Na czym zatem polega teologiczność dyscyplin teologicznych? Do zawężenia pojęcia teologii dochodzi przy pytaniu o in-

¹⁴ J.M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1990, s. 25.

¹⁵ S. Kamiński, *Typy ludzkiej wiedzy*, [w:] tenże, *Jak filozofować? Pisma wybrane*, t. 1, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 13–32; 28.

¹⁶ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk. Pisma wybrane*, t. 4, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin [1961] 1992⁴, s. 315.

¹⁷ L. Balter, *Teologia*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, (red.) M. Rusecki *et al.*, Wyd. „M”, Lublin – Kraków: 2002 s. 1228–1235.

stytucjonalne¹⁸ oraz prawne lub metodologiczne miejsce teologii (i wydziałów teologicznych) wśród innych akademickich dyscyplin humanistycznych, przy czym wymienione charakterystyki mogą się ze sobą zająć. Najbardziej specyficzne (i wąskie) jest rozumienie jako teologicznych tych partii rozważań teologa, w których posługuje się on metodą ściśle teologiczną, to znaczy, kiedy w argumentacji odwołuje się do tzw. rzeczywistości nadprzyrodzonej, dopasowując do niej swe pojęcia oraz uzasadniając twierdzenia za pomocą racji (przesłanek) objawionych. Badań teologicznych, poucza św. Tomasz¹⁹, nie podejmuje się dla nich samych, lecz w służbie ludzkiego zbawienia jako narzędzia przekazywania prawdy objawionej, istotnej dla zbawienia człowieka. W tej sytuacji, chociaż w dywagacjach teologów „gęsto” niekiedy od rozważań czysto filozoficznych, nie przystają na traktowanie teologii jako odmiany filozofii²⁰, uważając obie dziedziny za metodologicznie i docelowo odmienne dyskursy²¹.

Kto zatem i kiedy tworzy teologię? Praca teologa przebiega co najmniej w dwu kontekstach: doktrynalnym i badawczym. Kiedy naucza, czyni to w imieniu Kościoła. Zgodnie z *Magi-*

¹⁸ W toku studium teologicznego uzyskuje się tytuły i stopnie naukowe oraz nabywa określone przywileje społeczne (choćby pensje, na które w uczelniach publicznych składają się wierzący i niewierzący).

¹⁹ *De Trinitate* 5,4.

²⁰ Teolodzy mówią niekiedy o „błędzie ufilozoficznienia rzymskokatolickiej dogmatyki”, jako przykład podając pojęcie transsubstancjacji.

²¹ Teologię za formę filozofii uważa przytaczany A. Białas: „jest to filozofowanie specyficzne, bo oparte na fundamencie wiary, niemniej jednak filozofowanie” (dz. cyt., s. 90).

sterium Ecclesiae istotną charakterystyką nauczającego teologa²² jest uznanie ze strony Kościoła (*approbatio Ecclesiae*) oraz osobiste „opowiedzenie się po stronie wiary”²³. Ma się charakteryzować zmysłem wiary (*sensus fidei*²⁴) oraz prowadzić badania w duchu *sentire cum Ecclesia*²⁵. Te ogólnikowe i znaczeniowo pojemne sformułowania dopuszczają różne interpretacje, zwłaszcza od czasu, kiedy po II Soborze Watykańskim status eklezjalny teologa uległ pewnej zmianie. Kiedyś była nim osoba duchowna²⁶, zależna jurysdykcyjnie od władzy Kościoła, dzisiaj teologami są również ludzie „świeccy”, wyposażeni w tzw. misję kanoniczną. Obejmuje ona głównie nauczanie, mniej natomiast dotyczy samych procedur badawczych²⁷, gdzie teolog dysponuje pewną swobodą. Co więcej, w myśl II Soboru Waty-

²² Profesji teologa i problemom, jakie rodzi uprawianie teologii, poświęcono osobny numer „Znaku” (czerwiec 2003).

²³ Stąd na pytanie, czy szatan, duch obdarzony wielką inteligencją, mógłby uprawiać teologię, teolodzy odpowiadali negatywnie.

²⁴ Teolog, to człowiek „żyjący na co dzień swą wiarą” (L. Balter, dz. cyt., s. 1234).

²⁵ *Instrukcja o powołaniu teologa w kościele, Donum veritatis*, Kongregacja Nauki Wiary z dnia 24 maja 1990, sygnowana przez kard. J. Ratzingera.

²⁶ Przykładowo tytuł teologa przysługuje św. Katarzynie ze Sieny, chociaż nie studiowała teologii na żadnym uniwersytecie, jak również doktorem Kościoła jest młoda zakonnica św. Teresa od Dzieciątka Jezus.

²⁷ „Istniała tendencja do ograniczania posłannictwa teologa do obrony i eksplikacji (eksplikować i bronić) ustaleń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i do przekazywania w formie nauczania powszechnej doktryny katolickiej. Teologia stawiająca sobie za cel badania była raczej źle widziana” (R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, oryg. Paris 1983, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Znak, Kraków 1990, s. 69).

kańskiego w szerokim sensie każdy katolik, a więc nie tylko wykształcony akademicko, jest teologiem, kiedy dokonuje poważnej refleksji „nad swoją wiarą i własnym doświadczeniem chrześcijańskim w określonym czasie i w określonej kulturze”²⁸. Tym bardziej jest nią osoba, która ukończyła studia teologiczne i ewentualnie ma tytuł profesora teologii, nadany przez właściwy wydział kościelny, nabywając m.in. prawa do recenzowania rozpraw z zakresu teologii. W wąskim, instytucjonalnym poniekąd sensie, teologiem jest tylko ten, kto osobnym dekretem Stolicy Apostolskiej otrzymał tzw. *veniam legendi*, czyli prawo do nauczania doktryny chrześcijańskiej w imieniu Kościoła. Cofa on je tym, którzy przestali się, jego zdaniem, mieścić w ramach ortodoksji katolickiej (*casus* niemieckich teologów Hansa Künga i Uty Ranke-Heinemann, czy środkowoamerykańskich teologów wyzwolenia Leonardo Boffa i Gustavo Gutiérrez Merino²⁹).

Szczególny przedmiot wypowiedzi teologicznych sprawia, że odnoszą się one do rzeczywistości nadprzyrodzonej/transcendentnej, *ex definitione* niedostępnej poznaniu empirycznemu³⁰. Pod tym względem teologia podobna jest metafizyce, chociaż poznawczo chce sięgać dalej i głębiej. Metodologiczna swoistość teologii przejawia się w sposobie uzasadniania twier-

²⁸ L. Balter, dz. cyt., s. 1228.

²⁹ Prowadzone przez Kongregację Nauki Wiary postępowanie względem G. Gutiérreza, jednego z ważniejszych teologów XX w., nie doprowadziło jednak do zakazu nauczania.

³⁰ Trudno za empirię uznać księgi święte (Biblię) w sensie zbliżonym do tego, jaki ma na myśli przyrodnik, dokonując obserwacji lub eksperymentując.

dzeń za pomocą przesłanek/racji Objawionych (Słowa Bożego), a więc takich, które wymykają się racjonalnej dyskusji³¹ w sensie przyjętym w naukach empirycznych. Wprawdzie w swej argumentacji teologia powołuje się często także na dane i racje, czerpane z nauk empirycznych („świeckich”) lub filozofii, nie jest to jednak wówczas postępowanie typowo teologiczne, gdyż, jak stwierdzono, zasadniczym źródłem poznania teologicznego jest Objawienie, którego treść teolog przyjmuje mocą aktu wiary religijnej³². Jak inne dyscypliny również teologia dopracowała się w swym rozwoju własnego języka (aparatury pojęciowej), zróżnicowanego w zależności od koncepcji teologii oraz zapożyczeń terminologicznych z poszczególnych dziedzin i koncepcji filozofii lub nauk empirycznych. Jest to język techniczny, zasadniczo różny od języka Biblii, stanowiącej pierwotny zapis Objawienia i – jak każdy fachowy język – wymagający osobnych studiów teologicznych³³. W swych początkach teologia urabiała swą aparaturę pojęciową na podstawie greckiej i łacińskiej terminologii filozo-

³¹ *Propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli, nec fallere potest. [...] S. Scriptura et Traditio apostolica oralis sunt fontes, in quibus tota veritas revelata continetur* (F. Diekamp, dz. cyt., t. I, s. 28). „Objawienie wraz z posłaniem Syna i udzieleniem daru Ducha Świętego zostało definitywnie już zakończone” (*Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* nr 9) i dlatego tzw. objawienia prywatne nie są obowiązujące dla wszystkich katolików.

³² Przy takim stanowisku człowiek niewierzący nie może być teologiem.

³³ Kiedy przed laty egzaminowałem studentów prawa na jednej z kulowskich filii, na pytanie, co znaczy transsubstancjacja/przemienienie, otrzymałem odpowiedź, że jest to to, co ksiądz robi w czasie mszy św., a kiedy chciałem uzyskać odpowiedź dokładniejszą, dowiedziałem się, że „ksiądz zamienia wodę w wino”.

ficznej, dzisiaj częściej korzysta z języka nauk humanistycznych i społecznych, głównie socjologii, psychologii czy politologii.

Ważne, by odróżniać teologię, rozumianą idealizacyjnie jako typ wiedzy akademickiej, od teologii faktycznie uprawianej na wydziałach teologicznych w ramach struktury teologicznej Kościoła rzymskokatolickiego, o której to kształcie współdecydują niewiele dające się kontrolować procesy społeczne. Rzut oka na treść monografii i czasopism, funkcjonujących pod szyldem teologii, pozwala się przekonać, że rozważań ściśle teologicznych nie jest tam zbyt wiele. Wykładając (interpretując) chrześcijańską i katolicką ortodoksję, teologowie podejmują różne tematy i zajmują się również wieloma problemami pozateologicznymi. W praktyce rozważania teologiczne przybierają charakter badań multi- i interdyscyplinarnych, zgodnie z uniwersalnym rozumieniem katolicyści. Analizując znaczenie słowa „katolicki” Jan Paweł II stwierdza: „Uniwersytet katolicki, ze względu na swe powołanie i wysokie wymagania, jakie stawia, jest otwarty na prawdę we wszystkich dziedzinach, na wszelką prawdę”³⁴. W zależności od potrzeby teolodzy korzystają z wielu podejść i metod humanistycznych lub (dzisiaj rzadziej) filozoficznych, niespecyficznych dla wąsko rozumianej teologii, jak wówczas, kiedy interpretując teksty biblijne, odwołują się do metody hermeneutycznej, fenomenologicznej, historycznej (danych archeologii), psychologicznej, socjologicz-

³⁴ Jan Paweł II, *O powołaniu uniwersytetu katolickiego. Przemówienie na Uniwersytecie Katolickim Louvain-la-Neuve* (21.05.1985), „Znak” 2005, 11, s. 88 (*Uniwersytety katolickie do lamusa?*).

nej czy filologicznej. Jeśli odróżniać naukę akademicką od światopoglądowej aplikacji jej wyników oraz abstrahować od równoległego funkcjonowania teologii (rzymskokatolickiej) w ramach struktury pozaakademickiej, jaką jest Kościół rzymskokatolicki, nie widać powodu, dlaczego interdyscyplinarne fragmenty pracy teologa, gdzie odwołuje się do danych naukowych i korzysta z metod empirycznych, nie miałyby podlegać ocenie wszystkich kompetentnych uczestników dyskursu naukowego.

Dyskusje nad tym, czy i w jakim sensie teologia jest nauką (*epistème, scientia*), towarzyszyły jej od chwili powstania w starożytności³⁵. Zabarwione nierzadko apologetycznie i ideologicznie, nie dostarczyły dotąd w tej kwestii przesądzającej odpowiedzi, także dlatego, że zmieniało się i zmienia samo pojęcie nauki oraz konteksty kulturowo-społeczne, w których przypada działalność teologiczna. W czasach nowożytnych bycie nauką akademicką nobilitowało poniekąd teologię i usprawiedliwiała obecność „zdetronizowanej królowej nauk” na uniwersytetach. Proces likwidowania wydziałów i katedr teologicznych na uniwersytetach europejskich dokonywał się od końca XIX wieku. Często katedry rozwijającego się wówczas religioznawstwa (empirycznych nauk o religii) powstawały w miejsce katedr teologicznych (stąd zadawniona nieufność teologów do religioznawstwa). Proces zamykania katedr teologicznych uległ nasileniu w drugiej połowie XX w. i prawdopodobnie gdyby nie

³⁵ Przypomnijmy jednak, że terminu teologia (*theos-logos*) w sensie „nauki o Bogu” użył po raz pierwszy Piotr Abelard (zm. 1142).

regulacje prawne między Kościołami i rządami, postępowałyby szybciej, zwłaszcza kiedy zmniejsza się liczba chętnych do studiowania teologii³⁶. Na uniwersytetach, noszących nazwę „katolicki”³⁷, obecność teologii normowana jest dokumentami Stolicy Apostolskiej, która nadaje i uznaje stopnie kościelne. Teologia ma tu więc instytucjonalnie poniekąd zapewnione trwanie³⁸. Inna sytuacja zaistniała po II wojnie światowej w byłych krajach demokracji ludowej, zwłaszcza w Polsce, gdzie od lat 80. studia teologiczne przeżywały swój rozkwit. Rosła liczba i stan osobowy istniejących wydziałów teologicznych (KUL³⁹, ATK/UKSW), pojawiły się nowe wydziały teologiczne na uniwersytetach publicznych, w osobne uczelnie teologiczne rozwinęły się istniejące wcześniej wydziały kościelne (w Krakowie PAT/UPJPII, jezuickie Ignatianum; wydziały w Warszawie i Wrocławiu). Odpowiednio kilkakrotnie wzrosła liczba pracowników naukowych.

³⁶ Na ilościową sytuację wydziałów teologicznych oczywisty wpływ wywiera także mniejsza liczba powołań do stanu kapłańskiego i zakonnego oraz ubytek chętnych na studia teologiczne dla świeckich. Na uniwersytetach zachodnich, gdzie zwykle istniały odrębne wydziały teologii katolickiej i protestanckiej, dzisiaj coraz częściej łączy się je ze sobą.

³⁷ Czym innym są uczelnie i wydziały katolickie, a czym innym kościelne, prowadzone przez kościelne osoby prawne. Zob. Z. Grocholewski, ks. kard., *Uniwersytety wobec współczesnych wyzwań*, Wydawnictwo Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2013.

³⁸ Na konieczną obecność teologii w dialogu międzykulturowym wskazuje encyklika Jana Pawła II *Fides et Ratio* (1999). A. MacIntyre dostrzega w uniwersyteckiej (*unum in varietate*) obecności teologii czynnik integrujący wszystkie nauki i zapobiegający fragmentaryzacji wiedzy (dz. cyt., s. 192).

³⁹ Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II ma trzy wydziały kościelne: filozofii, prawa kanonicznego i teologii.

Wraz z innymi uniwersytetami rzymskokatolickimi uczelnie te przynależą do Międzynarodowej Federacji Uczelni Katolickich⁴⁰.

Należy odróżniać trzy sytuacje: katolickość uniwersytetu, katolickość wydziału i katolickość teologa. W każdym z tych przypadków ostateczny głos przypada odpowiedniej dykasterii kurii rzymskiej. Instytucjonalnie wydział, zwany teologicznym, po spełnieniu określonych prawem danego kraju regulacji, może być utworzony przez dowolny uniwersytet prywatny lub publiczny⁴¹. W tym przypadku termin „wydział teologiczny” oznacza akademicką instytucję, zajmującą się problematyką teologiczną (wierzeniami) pewnej religii. W przypadku teologii rzymskokatolickiej chodzi o instytucję powołaną i obdarzoną prawami kościelnymi osobnym dekretem kościelnym, chociaż niekoniecznie na uniwersytecie rzymskokatolickim. Kodeks prawa kościelnego (803, §1) stanowi, że „Szkółę wtedy uważa się za katolicką, gdy jest kierowana przez kompetentną władzę kościelną albo kościelną osobę prawną publiczną, albo za katolicką została uznana przez władzę kościelną dokumentem na piśmie”. W obliczu dokonujących się procesów kulturowych istnieje potrzeba ustalenia pozaformalnych kryteriów tożsamości uniwersytetu katolickiego, podlegającego skądinąd tym samym

⁴⁰ Powstała w 1924 r. *Fédération Internationale des Universités Catholiques* (FIUC) z siedzibą w Paryżu gromadzi katolickie uniwersytety i instytucje szkolnictwa wyższego. W 1949 r. Federacja została zatwierdzona przez Stolicę Apostolską i jest uznana przez ONZ jako Międzynarodowa Organizacja Pozarządowa.

⁴¹ Jako ciekawostkę odnotujemy fakt, że (jak mi wiadomo) we Włoszech nie ma wydziału teologicznego na żadnym uniwersytecie państwowym.

regulacjom prawnym, jak inne uniwersytety publiczne oraz takiej jego redefinicji, by nie tylko nominalnie nazywał się katolicki⁴², lecz by określenie to z jednej strony odpowiadało jego misji „całościowego kształtowania człowieka”⁴³, a z drugiej uwzględniało jego akademicką autonomię⁴⁴.

To, czy teologia, zwana *sacra doctrina*, jest – a jeśli tak, to w jakim sensie – *scientia*, było przedmiotem żywych dyskusji wielu średniowiecznych traktatów. Odpowiedź pozytywna lub negatywna uwarunkowana jest znaczeniem terminów „teologia” i „nauka”. Odpowiedni dobór ich sensu sprawia, że „zdanie: teologia jest nauką, okaże się analitycznie prawdziwe albo fałszywe”⁴⁵. Teolodzy zwykli upatrywać naukowość teologii w jej metodyczności oraz systematyczności⁴⁶. Co najmniej od czasów św.

⁴² Na Wydziale Medycznym Katolickiego Uniwersytetu w Leuven (Belgia) prowadzone są badania nad takimi gorącymi tematami, jak aborcja, eutanazja, *in vitro* i klonowanie.

⁴³ Za *Magna Carta* uniwersytetów katolickich uchodzi Konstytucja Apostolska Jana Pawła II o uniwersytetach katolickich *Ex Corde Ecclesiae* (1990), kreśląca relacje między uniwersytetem a misją Kościoła.

⁴⁴ Założony w 1923 r. jako Katolicki Uniwersytet w Nijmegen (*Katholieke Universiteit Nijmegen*), który zmienił w 2004 r. swą nazwę na Uniwersytet imienia Radbouda (*Radboud Universiteit Nijmegen*), ma wprawdzie wydział teologiczny, ale w 2006 r. Kongregacja Wychowania Katolickiego w Rzymie zawiesiła jego uprawnienia do nadawania stopni kanonicznych. Absolwenci wydziału mogą się jednak indywidualnie zwracać do Kongregacji o uznanie ich uprawnień.

⁴⁵ S. Kamiński, *O dyskusji w sprawie naukowego charakteru teologii*, [w:] tenże, *Światopogląd – Religia – Teologia. Pisma wybrane*, t. 5, do druku przygotowali Monika Walczak i Andrzej Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998 s. 39–44; 41.

⁴⁶ „Teologia spełnia wszystkie kryteria i wymogi stawiane dyscyplinom naukowym jako takim – jest bowiem zespołem zdań powiązanych

Tomasza (zm. 1274) żywe było przekonanie, że te same metodologiczne reguły obowiązują *mutatis mutandis* każdą racjonalnie uprawianą naukę, a więc także teologię. Zakładano, że „nauka i teologia są metodologicznie izomorficzne” oraz „że teolog podchodzi do danych teologicznych w sposób porównywalny z podejściem nauki do własnych danych”⁴⁷. Gdy pojawiła się nowożytna koncepcja nauki, modelowana matematycznym przyrodoznawstwem, uważana odtąd za paradygmat naukowości, teologia przestała uchodzić za naukę co najmniej w sensie nauk przyrodniczych. Dzisiaj dyskusje nad naukowością teologii muszą uwzględniać coraz szybciej zmieniającą się sytuację kulturową i metodologiczną. Sami filozofowie nauki poddali ją (poznanie naukowe) wielorakiej krytyce. Co więcej, za mit uważają niekiedy pogląd o istnieniu odrębnej metody naukowej o szczególnych prerogatywach poznawczych, traktowany przecież przez wieki niemal jako dogmat⁴⁸. Jeśli zatem przyjąć szerszą niż dość powszechnie w XX w. zakładaną pozytywistyczną i scjentyistyczną koncepcję wiedzy naukowej, można również teologię, zwłaszcza dogmatyczną, uchodzącą za dyscyplinę *par excellence* teologiczną, uznać za naukę.

Najbardziej metodologiczna swoistość teologii przejawia się (powtórzmy) w sposobie uzasadniania kluczowych tez teo-

ze sobą i odznaczających się logicznym wynikaniem” (L. Balter, dz. cyt., s. 1228).

⁴⁷ J.R. Carnes, *Axiomatics and Dogmatics*, Oxford University Press, New York 1982, s. 89 i 90.

⁴⁸ A. Bronk, *Metoda naukowa*, „Nauka” PAN 2006, nr 1, s. 47–64.

logicznych za pomocą przesłanek, czerpanych z Objawienia (Biblii, Tradycji). Jednak granica między przesłankami objawionymi a pochodnymi tezami teologicznymi nie jest bynajmniej ostra. Jej przeprowadzenie utrudnia brak „wyraźnego rozróżnienia pomiędzy danymi objawionymi a konstrukcją teologiczną, między wiarą, dogmatem i teologią”⁴⁹. Na swoistość teologii rzymskokatolickiej, niemającej odpowiednika w innych naukach, składa się także istnienie wspomnianej, nadrzędnej względem teologa autorytatywnej instancji kontrolującej w postaci Urzędu Nauczycielskiego Kościoła⁵⁰. Tworzy go autorytet papieża, mającego ostateczny głos w sprawach wiary i moralności, wypowiedzi kongregacji rzymskich w imieniu papieża, a także zdanie biskupa we własnej diecezji⁵¹. Urząd ten rezerwuje sobie, jak stwierdzono, opinię na temat tego, co uznać za prawdę teologiczną⁵². Teologowi przypada tu co najwyżej rola pomocnicza⁵³.

⁴⁹ R. Winling, dz. cyt., s. 69.

⁵⁰ Zauważmy także, że podobnej instancji w tym rozmiarze nie zna żadne inne wyznanie chrześcijańskie lub inna religia.

⁵¹ S.C. Napiórkowski wymienia następujące desygnaty terminu Urząd Nauczycielski Kościoła: nauczanie Apostołów oraz ich następców (biskupów), nauczanie Ojców, Kościół rzymski (instytucje kurii rzymskiej), Stolica Apostolska, Papież z biskupami (*Jak uprawiać teologię*, TUM, Wrocław 1994, s. 141 n.). Nie znajdujemy tu wszak „szeregowych” teologów.

⁵² Historycznie spektakularnym przykładem ingerencji w doktrynę filozoficzną były potępienia arystotelizmu i niektórych tez tomistycznych w 1270 i 1277 przez biskupa Paryża Stefana Tempiera, jak również *casus* Giordano Bruno i „sprawa Galileusza”.

⁵³ Listę potępionych poglądów teologiczno-filozoficznych można znaleźć np. w znanym kompendium Denzingera (*Enchiridion symbolorum*,

Argumentując na rzecz obecności teologii na uniwersytecie, należy się więc liczyć z pewną aporią: konsekwencją mocnego podkreślania odrębności metodologicznej teologii oraz domagania się odrębnego jej traktowania w tym sensie, że podlegałaby ocenie tylko „od wewnątrz”, jak sugeruje przytoczona wypowiedź teologa-członka CK, to znaczy przez wyłączenie teorii i tez teologicznych spod intersubiektywnej kontroli wspólnoty naukowej, oznaczałoby *de facto* umieszczenie teologii poza *curriculum* uniwersyteckim. Według powszechnego zdania epistemologów minimalnym warunkiem uznania pewnej dziedziny wiedzy za racjonalną (i tym samym naukową) jest respektowanie zasady, że na miano naukowych zasługują tylko twierdzenia wypowiedzane językiem intersubiektywnie sensownym (rozumiałym) i intersubiektywnie sprawdzalne (uzasadnione)⁵⁴ przez wszystkich (powtórzymy) uczestników dyskursu naukowego, w szczególnym przypadku także przez „nie-zawodowych” teologów. Nawet jeżeli założyć, że ostateczną instancją decydującą o sposobie wykładania doktryny katolickiej jest Urząd Nauczycielski Kościoła, a więc instytucja pozaakademicka, interweniująca od zewnątrz w doktrynę dotyczącą spraw „wiary i moralności”, rzadziej w samą formę wykładu lub nawet ogólniej w sposób uprawiania teologii, rozsądne wydaje się przyjąć, że

definitionum et declarationum de rebus fidei et morum [quod primum edidit Henricus Denzinger], Herder, Barcinone 1965).

⁵⁴ Wśród innych kryteriów naukowości teologii wymienia się: prawdziwość, ogólność, metodyczność, systematyczność, powtarzalność wyników, teoretyczność i praktyczność.

kompetentnym czytelnikiem tekstów teologicznych, mogącym odpowiedzialnie osądzić głoszone tu tezy w aspekcie ich prawdziwości i zasadność, jest każdy dysponujący odpowiednimi sprawnościami teoretycznymi i wiedzą merytoryczną.

Zbierzmy niektóre wnioski. Zwiększona dzięki rozwojowi metodologii świadomość teoretyczna teologów nie przyniosła rozwiązania najważniejszych problemów, dotyczących epistemologicznego statusu teologii, zwłaszcza że postęp poznawczy nauk empirycznych i generowane nim techniczne (praktyczne) możliwości wywołują nowe. W sytuacji, kiedy parametryzacja oceny naukowców stała się standardem, wszyscy zgłaszający akces do *communitas scientiarum* muszą przystać na to, że będą przez nią poddawani ocenie. Próba wyłączenia teorii teologicznych spod oceny pozostałych uczestników wspólnoty naukowej wiązałaby się z pytaniem o wspólne naukom (empirycznym, filozoficznym i teologicznym) standardy i kryteria naukowości⁵⁵. Minimum, jak stwierdzono, stanowi wypowiedzianie twierdzeń prawdziwych, intersubiektywnie sensownych i sprawdzalnych⁵⁶. Można przystać na to, że ocenie nie-teologicznej

⁵⁵ W wydanej po polsku w roku 2002 *Konsiliencji* (*Consilience: The Unity of Knowledge*, Alfred A. Knopf, New York 1998) *Konsiliencja: Jedność wiedzy* (tłum. J. Mikos, Zysk i S-ka, Poznań), kontrowersyjny skądinąd socjobiolog Edward O. Wilson pokazuje przekonująco, jak przenikają się różne nauki.

⁵⁶ Kwestią racjonalności i sposobami uzasadniania przekonań religijnych zajmują się szerzej w: *Profesora Mariana Przełęckiego rozumienie religii*, [w:] *Księga pamiątkowa Marianowi Przełęckiemu w darze na 90-lecie urodzin*, (red.) A. Brożek, J. Jadacki, Norbertinum, Lublin 2014, s. 311–329.

wymykałaby się doktrynalna treść teorii teologicznych, ale już nie sposób argumentacji na rzecz głoszonych tez. Trudno wszak wyobrazić sobie sytuację, by naukowcy nie dążyli do uzgadniania swych poglądów, a przynajmniej ustalenia tego, w czym i dlaczego się różnią. Obstawanie przy poglądach bez wskazywania ich racji traktowane jest jako wyraz ideologii, a nie nauki. Ten, komu nie zależy na racjonalnym uzgadnianiu swych poglądów z innymi uczestnikami gry, zwanej nauką, a kto mimo tego domaga się ich uznania, pozostaje narzucanie ich siłą.

Sami teolodzy nie mają na ogół oporu wobec wypowiedzenia się na tematy ściśle naukowe (np. biologiczne lub medyczne) oraz przypisywaniu sobie kompetencji poznawczych przy ocenianiu teorii naukowych. Przykładem mogą być wypowiedzi teologów na temat przyrodoznawczego ewolucjonizmu czy medycznej szkodliwości zabiegów *in vitro*. Powtórzmy, lektura tekstów, których autorzy deklarują się jako teolodzy, pokazuje, że sytuacja, kiedy rzeczywiście zajmują stanowisko ściśle teologiczne, tj. odwołując się w argumentacji do Objawienia, nie jest częsta. Rzecz oczywiście nie w tym, by jako osoby kwalifikowane nie zabierali głosu w sprawach o istotnym znaczeniu dla wiary (jak tego domaga się np. encyklika *Fides et ratio*), lecz by zdawali sobie sprawę z tego, kiedy wychodzą poza właściwy sobie przedmiot badania, jakim jest rzeczywistość nadprzyrodzona/transcendentna oraz kiedy porzucają argumentację ściśle teologiczną na rzecz pozateologicznej. Trudno więc przyznać rację radykalnym w swej wymowie tezom, że „wyniki badań empirycznych nie mogą mieć żadnych konsekwencji dla spraw

transcendentalnych” lub że dane nauk empirycznych mają się nijak do rozumienia samego siebie i sensu życia⁵⁷.

Bibliografia

- Balter L., *Teologia*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Ru-secki et al. (red.), Wydawnictwo „M”, Lublin – Kraków 2002, s. 1228–1235.
- Białas A., *Wiara, nauka, spektakl*, [w:] *Nauka, religia, dzieje. XV Seminarium w serii seminariów z Castel Gandolfo, 28–30 września 2009*, (red.) J.A. Janik, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, s. 89–95.
- Bocheński J.M., *Logika religii*, tłum. S. Magala, PAX, Warszawa 1990.
- Bronk A., *Metoda naukowa*, „Nauka” PAN 2006 nr 1 s. 47–64.
- Bronk A., *Profesora Mariana Przełęckiego rozumienie religii*, [w:] *Księga pamiątkowa Marianowi Przełęckiemu w darze na 90-lecie urodzin*, (red.) A. Brożek, J. Jadacki, Norbertinum, Lublin 2014.
- Bronk A., Majdański S., *Teologia: próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka PAN” 2006, 2 s. 81–100.
- Carnes J.R., *Axiomatics and Dogmatics*, Oxford University Press, New York 1982.
- Diekamp F., *Theologiae dogmaticae manuale. Quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit Franciscus Diekamp*, t. I–IV, Desclée, Parisis – Tuornaci – Romae 1949.
- Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum [quod primum edidit Henricus Denzinger]*, Herder, Barcinone 1965.
- Grocholewski Z., ks. kard., *Uniwersytety wobec współczesnych wyzwań*, Wydawnictwo Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego, Warszawa 2013.
- <http://www.teologia.uksw.edu.pl/node/947> (16.06.14).
- <https://www.youtube.com/watch?v=1Lt1u8cd2Yc> (16.06.14).

⁵⁷ A. Białas, dz. cyt., s. 91.

- Instrukcja o powołaniu teologa w kościele, Donum veritatis*, Kongregacja Nauki Wiary z dnia 24 maja 1990, sygnowana przez kard. J. Ratzingera.
- Jan Paweł II, *Fides et Ratio* (1999).
- Jan Paweł II, *O powołaniu uniwersytetu katolickiego. Przemówienie na Uniwersytecie Katolickim Louvain-la-Neuve* (21.05.1985), „Znak” 2005, 11, s. 88 (*Uniwersytety katolickie do lamusa?*).
- Kamiński S., *O dyskusji w sprawie naukowego charakteru teologii*, [w:] tenże, *Światopogląd – Religia – Teologia. Pisma wybrane*, t. 5, do druku przygotowali M. Walczak i A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998 s. 39–44.
- Kamiński S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk. Pisma wybrane*, t. 4, do druku przygotował A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin [1961] 1992⁴.
- Kamiński S., *Typy ludzkiej wiedzy*, [w:] tenże, *Jak filozofować? Pisma wybrane*, t. 1, do druku przygotował T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989 s. 13–32.
- Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego, Jedność*, Kielce 2005.
- MacIntyre A., *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield, Lanham 2009.
- Napiórkowski S.C., *Jak uprawiać teologię*, TUM, Wrocław 1994.
- Poniatowski Z., *Logos prologu Ewangelii Janowej*, PWN, Warszawa 1970.
- Poniatowski Z., *Wprowadzenie w Ewangelie*, Książka i Wiedza, Warszawa 1971.
- Social epistemology jako epistemologia społeczno-historycznego wymiaru wiedzy* – <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/> (4.06.14).
- Wilson E.O., *Consilience: The Unity of Knowledge*, Alfred A. Knopf, New York 1998; *Konsiliencja: Jedność wiedzy*, tłum. J. Mikos, Zysk i S-ka, Poznań.
- Winling R., *Teologia współczesna 1945–1980*, Paris 1983, tłum. K. Kisielska-Sławińska, Znak, Kraków 1990.
- Zawód: teolog*, „Znak” 2003, LIV, 6.

Kilka uwag o logice teologii

Jerzy Dadaczyński

Katedra Filozofii Logiki

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Some remarks on the logic of theology

Abstract

The issue of the logic of theology so far have not been given so much attention neither from logicians nor from theologians. The first group seem not to consider the language of theology as a “place” to apply the results of their work. Also theologians are not particularly interested in that issue. The aim of this paper is to highlight one aspect of the issue of logic of theology, namely – the problem of the contradiction in the (language of) contemporary theology.

In the first section, we show some of many examples of contradictions in contemporary theology. Next, the question regarding the reason of the existence so many examples of contradiction in theology is addressed. In the subsequent section, some problems generated by those contradictions are considered and a question if certain kind of logic would be able to deal with those problems is raised.

Finally, some remarks regarding the need to take systematic research on logic (language) theology and the need to build analytic theology are postulated.

Keywords

logic, theology, language, contradiction, antinomy, metatheology

Kwestii logiki w teologii nie poświęca się specjalnej uwagi¹. Teolodzy nie wydają się być zainteresowani tym zagadnieniem. Logicy natomiast nie dostrzegają (języka) teologii jako „miejsca” zastosowania wyników swoich prac. Niniejsza praca – odnosząca się w „szkicowy” i niepełny sposób do zagadnienia sprzeczności występujących w (języku) współczesnej teologii – próbuje naświetlić jeden z aspektów kwestii logiki stosowanej w teologii.

W artykule najpierw stwierdzony zostanie fakt występowania sprzeczności (antynomii) we współczesnej teologii, a także metateologii. Następnie podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytanie: co jest powodem tak licznego występowania sprzeczności we współczesnej teologii? Dalej mowa będzie o problemach generowanych przez sprzeczności w teologii i ewentu-

¹ Powyższy tekst został opublikowany w roku 2011 pod tytułem *Kilka uwag o sprzecznościach w teologii i metateologii*, [w:] *Logika i teologia*, (red.) R. Piechowicz, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011, s. 69–81.

alnej próbie przeciwdziałania temu przez „zaadoptowanie” na potrzeby (pewnych teorii) teologii pewnego typu logik. Wreszcie zasygnalizowane zostanie, że intuicja stosowania logik nieklasycznych w teologii zawarta została w dorobku Vaticanum II. W podsumowaniu mowa będzie o konieczności podjęcia systematycznych badań dotyczących logiki (języka) teologii i potrzebie budowania teologii analitycznej.

Niektórzy współcześni teolodzy w swej refleksji metateologicznej wprost stwierdzają istnienie sprzeczności w teologii i akceptują taki stan rzeczy. Jednym z nich jest W. Hryniewicz. Z jego prac wynika wprost, że jest on zdania, iż sprzeczności (antynomie) są elementem „konstrytuwnym”, niezbędnym teologii².

Stara się on także, w tych fragmentach swoich prac, które poświęcone są refleksji metatologicznej, ujawnić powody, dla których sprzeczności znajdują się w teologii. Lubelski teolog – jak się wydaje – dopuszcza hipotetycznie trzy możliwe przyczyny sprzeczności w teologii. Po pierwsze, w kontekście antynomii zwraca on uwagę na myślenie podmiotu uprawiającego teologię. W. Hryniewicz nie doszukuje się jednak w myśleniu podmiotu uprawiającego teologię źródeł sprzeczności w teologii³. Następnie, w tym samym kontekście, analizuje on język (teologii). I w tym wypadku nie stwierdza on, że język, w którym uprawia się teologię – czy w którym myśli podmiot uprawiający teologię – generuje sprzeczności w tej

² W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, „Collectanea. Theologica” 1981, 51, 2, s. 6–11.

³ Tamże.

dziejninie nauki⁴. Wreszcie stwierdza on, że istotnym powodem sprzeczności występujących w teologii są sprzeczności (przeciwieństwa) tkwiące w jej przedmiocie, tzn. w Bogu. W tym miejscu stwierdza on też *explicite* konieczny – jego zdaniem – fakt „funkcjonowania” dialektyki w teologii⁵.

Wypada w tym miejscu zwrócić uwagę na metodologiczną trafność analizy przyczyn sprzeczności w teologii przeprowadzoną przez W. Hryniewicza. Na pytanie o genezę sprzeczności w jakiejś dyscyplinie – w tym wypadku w teologii – i przy ich akceptacji (jak to jest u W. Hryniewicza) możliwe wydają się właśnie trzy odpowiedzi. Odpowiadają one trzem sposobom rozumienia logiki: inferencyjnemu, rekonstrukcyjnemu i nomologicznemu. Wspomniane możliwe odpowiedzi są następujące:

- (1) sprzeczności tkwią w myśleniu („technice myślenia”) podmiotów uprawiających teologię;
- (2) język, w którym się myśli uprawiając teologię, zawiera sprzeczności;
- (3) przedmiot, o którym mówi teologia, jest sprzeczny.

W. Hryniewicz analizował – nie nawiązując *explicite* do sposobów rozumienia logiki – właśnie myślenie, język i przedmiot teologii jako możliwe przyczyny sprzeczności w niej

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

tkwiących. Ostatecznie opowiedział się – jak to już wskazano – za sprzecznością przedmiotu (teologii) jako źródłem sprzeczności w teologii.

Trzeba stwierdzić, że sprzeczności nie są czymś wyjątkowym we współczesnej teologii. Przeciwnie, są one czymś powszechnym. Do przyczyn tego stanu rzeczy przyjdzie jeszcze powrócić. Wypada zauważyć, że najbardziej chyba narzucający się przykład antynomii we współczesnych pracach teologicznych zawarty jest w zbitce „już i jeszcze nie”. Pochodzi ona z prac K. Bartha, w których konstruował on tzw. teologię dialektyczną i jest tak powszechnie używana, że nie ma nawet sensu dawać odnośników do poszczególnych prac teologów. Aby w pełni uwydatnić jej antynomijny charakter warto podać ją analizie:

Polskie (1) „już i jeszcze nie” wywodzi się z niemieckiego:

(2) „schon jetzt“ und „noch nicht“

Czyli precyzyjnie powinno być ono przetłumaczone jako

(3) „już teraz i jeszcze nie (teraz)”

„Już teraz” oraz „jeszcze nie (teraz)” odnoszą się odpowiednio do zjawisk, które „już teraz” mają miejsce oraz „jeszcze teraz nie” mają miejsca. Zatem wyrażenie (3) winno być rozwinięte w zdanie w sposób następujący:

(4) Już teraz ma miejsce zjawisko X i jeszcze teraz nie ma miejsca zjawisko X

Ponieważ ze zdanie „jeszcze teraz nie ma miejsca zjawisko X ” wynika zdanie „nieprawda, że już teraz ma miejsca zjawisko X ”, to ze zdania (4) można otrzymać zdanie:

(5) Już teraz ma miejsce zjawisko X i nieprawda, że już teraz ma miejsca zjawisko X

W zasadzie trzeba by określić jeszcze, gdzie zachodzi zjawisko X . Niech stała A oznacza fragment (podzbiór) przestrzeni, gdzie zachodzi (nie zachodzi) zjawisko X . Wtedy zdanie (5) przyjmuje postać następującą:

Już teraz w A ma miejsce zjawisko X i nieprawda, że już teraz w A ma miejsca zjawisko X .

Zdanie (6) w pełni ujawnia antynomijny charakter powszechnie używanego we współczesnej teologii zwrotu „już i jeszcze nie”. Warto już przy tej okazji zaznaczyć, że często ów zwrot wprost określa się jako „dialektyczny”⁶.

Trzeba od razu mocno podkreślić, że sprzeczności występują nie tylko na poziomie formułowania wypowiedzi teolo-

⁶ „Eschatologie als dialektische Bestimmung der Gegenwart im Spannungsfeld von »schon jetzt« und »noch nicht«“.

gicznych, ale również na poziomie refleksji metateologicznej. Tym razem nie są to jednak sprzeczności w ramach (jednej) wypowiedzi jednego podmiotu, ale sprzeczności pomiędzy wypowiedziami różnych autorów dotyczących sprzeczności na poziomie przedmiotowym teologii.

M. Schmaus, uważany do lat 60. XX wieku za najbardziej wpływowego teologa katolickiego, starał się w przystępnej dla laika formie przedstawić teologię scholastyczną. Był już pod wpływem „nowych prądów” teologicznych, R. Guardiniego, i ruchu biblijno-liturgicznego. Jako pierwszy starał się ująć całą teologię w ramach relacji „Ja-Ty”. Właśnie u tego teologa można spotkać istotną wypowiedź metateologiczną na temat sprzeczności występujących w tekstach teologicznych:

Analogia musi być jednak uzupełniona przez dialektykę, która w sposób ścisły wiąże się z analogią. Ona [dialektyka – J.D.] powiada, co następuje: dwie wypowiedzi o jednym i tym samym przedmiocie są wprawdzie sprzeczne ze sobą, są one jednak obie konieczne do pełnego poznania poznawanego przedmiotu i nie dają się sprowadzić do wspólnego mianownika. Wypowiedź dialektyczna ma znaczenie we wszystkich zakresach teologii, tak samo jak [wypowiedź – J.D.] analogiczna. Będziemy je spotykać przy wielu okazjach⁷.

⁷ „Die Analogie muss jedoch ergänzt werden durch die Dialektik, die sich auf das engste mit der Analogie verbindet. Sie besagt folgendes: Zwei Aussagen über einen und denselben Gegenstand stehen zwar im Gegensatz zueinander, sie sind jedoch beide zur vollständigen

Sprzecznosc na poziomie metateologicznym w wypowiedziach dotyczacych sprzecznosci w teologii ujawnia sie wtedy, gdy tekst M. Schmausa zestawia sie z wypowiedzią Jana Pawła II z encykliki *Fides et Ratio*:

Jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu, wyrażonym już w zasadzie niesprzecznosci⁸.

By w pełni ujawnić sprzecznosc pomiędzy tymi wypowiedziami trzeba sformułować dwie zasadnicze uwagi:

1. Skoro „jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu, wyrażonym już w zasadzie niesprzecznosci”, to zasada niesprzecznosci powinna obowiązywać również w teologii, która jest dziedziną aktywności ludzkiego rozumu. Zatem – jak można przypuszczać – według Jana Pawła II zasada niesprzecznosci winna obowiązywać (również) w teologii.
2. Według M. Schmausa nie jest tak, że dialektyka (sprzecznosci) występuje (może występować) tylko w niektórych, wybranych, „oznaczonych” zakresach (poddyscy-

Erkenntnis des zu erkennenden Dinges notwendig, lassen sich aber nicht auf einen Nenner bringen. Die dialektische Aussage hat in allen Bereichen der Theologie ebenso Geltung wie die analoge. Wir werden ihr bei vielen Gelegenheiten begegnen“; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. 1, Tbd. 2, EOS Verlag, St. Ottilien 1979, s. 109.

⁸ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 32.

plinach) teologii. Dialektyka (sprzeczności) występuje (mogą występować) we wszystkich zakresach (poddyscyplinach) teologii.

Jest jasne zatem, że metateologiczne stanowiska M. Schmausa i Jana Pawła II dotyczące sprzeczności w teologii są sprzeczne.

Powstaje zasadnicze pytanie o to, co doprowadziło do tego, że sprzeczności powszechnie znalazły miejsce w teologii XX wieku i na dodatek sprzeczne są oceny metateologiczne tego zjawiska. Aby na nie odpowiedzieć, trzeba głęboko sięgnąć w dzieje kultury europejskiej.

W starożytności wypracowany został przez stoików, nawiązujących do Arystotelesa, wzorzec uprawiania logiki zdań posługującej się dwoma wartościami prawdziwościami zdań (prawda i fałsz – zasada Arystotelesa *tertium non datur*: $p \vee \sim p$) i oparta na zasadzie niesprzeczności. Mimo że w pracach Platona można się dopatrywać prób wprowadzenia trzeciej wartości zdań („pomiędzy” prawdą i fałszem), a wcześniejsze dociekania Heraklita stały w opozycji do później wyeksplikowanej zasady niesprzeczności, to arystotelesowsko-stoicki wzorzec logiki, pojmowany jako jedyny wzorzec logiki zdań, został utrwalony do początku XX wieku. Dopiero wtedy J. Łukasiewicz stworzył (dając jej też „podstawy” filozoficzne) pierwszą logikę niearystotelesowską (logikę trójwartościową – nie obowiązuje w niej zasada *tertium non datur*, natomiast obowiązuje zasada niesprzeczności). W całym okresie pomiędzy Arystotelesem i stoikami a J. Łukasiewiczem wymienia się tradycyjnie

jedynie dwa „incydenty”⁹, które mogły doprowadzić – choć nie doprowadziły – do stworzenia logiki niearystotelesowskiej (czyli logiki, w której nie obowiązywałaby przynajmniej jedna z wyżej wymienionych zasad). Chodzi o prace G.W. Leibniza a potem G.W.F. Hegla.

W rozpatrywanym kontekście należy zwrócić uwagę właśnie na eksperymenty G.W.F. Hegla w zakresie logiki. Mimo, że nie wypracował on systemu logiki niearystotelesowskiej (rozumianego jak odrębnego, formalizowalnego systemu), to jednak zdecydowanie podważał jedną z fundamentalnych zasad logiki klasycznej – zasadę niesprzeczności. Przejawiało się to w akceptacji „równoczesnej koegzystencji” tezy i antytezy, czyli – w kategoriach logicznych – koniunkcji zdania i jego negacji. Ten element „oprzyrządowania logicznego” należący do tzw. dialektyki Heglowskiej został odziedziczony przez niemiecką filozofię idealistyczną, systemy poidealistyczne (np. marksizm) oraz – dalej – przez wielkie koncepcje egzystencjalistyczne XIX i XX wieku: S. Kierkegaarda i M. Heideggera, czyli w dominujących prądach nowoczesnej filozofii niemieckiej. Przy czym w ramach żadnego z wyliczonych nurtów filozofii niemieckojęzycznej nie wypracowano na tej podstawie swobodnego (formalizowalnego) systemu logiki niearystotelesowskiej.

Wracając do współczesnej teologii (katolickiej i protestanckiej) trzeba wskazać, że zdaje się ona, dokładnie tak jak dialek-

⁹ Pomija się tu świadomie dialektykę niektórych średniowiecznych zwolenników neoplatonizmu, np. Mikołaja z Kuzy (*coincidentia oppositorum*).

tyka Hegłowska, a probować „koegzystencję” tezy i antytezy. Wykazano to – w istocie – w analizie stwierdzenia „już i jeszcze nie”. Dalsze badania mają pokazać, że nie jest to przypadek.

Zasadniczy wpływ myśli – i co ważniejsze – sposobu myślenia G.W.F. Hegła na teologię protestancką dokonał się prawie natychmiast. Wystarczy tu wskazać tybińską szkołę liberalnej teologii F.Ch. Baura. Recepcja kantyzmu i idealizmu zdecydowały tu, w istocie, obok dorobku F. Schleiermachera, o powstaniu nowego paradygmatu teologii protestanckiej. Dalej niemieckojęzyczna teologia protestancka – a ta musi być uznana za wiodącą – rozwijała się w stałym dialogu i na bazie wskazanych wyżej dominujących prądów nowoczesnej filozofii niemieckiej. W zakresie metody, dialektyka typu heglowskiego, a probująca m.in. „koegzystencję” tezy i antytezy i będąca próbą uczynienia (niedokończonego) kroku ku zbudowaniu logiki niearystotelesowskiej, stała się nieodłącznym elementem „oprzyrządowania” tej teologii. Nieprzypadkowo też w ramach nowej teologii protestanckiej doszło do powstania teologii dialektycznej (K. Barth), która dialektykę wprowadza już w konstytutywnych zasadach opisujących specyfikę tej teologii.

W ramach katolickiej teologii XIX-wiecznej filozofia oświeceniowa i pooświeceniowa była zdecydowanie odrzucana i tabuizowana. Była ona generalnie traktowana jako rewolta przeciw Bogu (wiele książek nowej filozofii znajdowało się na Indeksie). Zabrakło poważnego ustosunkowania się do Kanta i niemieckiego idealizmu. Katolicka teologia XIX wieku była rezystentna na nowe kierunki filozoficzne. Pierwszego,

jeszcze izolowanego, wyłomu dokonał pod koniec XIX wieku belgijski jezuita J. Maréchal, który zinterpretował dzieła Tomasa z Akwinu przy pomocy narzędzi epistemologii kantowskiej. Dopiero w latach 30. XX wieku K. Rahner stworzył nowy paradygmat teologii katolickiej, który oparty był na szeroko rozumianym dialogu z opisaną wyżej nowoczesną filozofią (u samego K. Rahnera szczególny nacisk położony został na myśl I. Kanta) i – co tutaj ważne – korzystał z metod wypracowanych we wspomnianych, dominujących prądach nowej filozofii niemieckiej. Tym samym nowy, rahnerowski paradygmat teologii został wyposażony (czy nawet: zdefiniowany przez) w dialektykę typu heglowskiego, aprobującą m.in. „koegzystencję” tezy i antytezy i stojącą, w ten sposób, w opozycji do klasycznej logiki typu arystotelesowskiego. Zmiany koncentrujące się przed i wokół Soboru Watykańskiego II spowodowały, że nowy, rahnerowski paradygmat teologii stał się wiodącym paradygmatem uprawiania teologii katolickiej.

Należy przy okazji zauważyć – w opozycji do zarysowanego stanowiska W. Hryniewicza – że sprzeczności we (współczesnej) teologii nie są generowane przez jej przedmiot, ale przez przyjęty język i metodę, które ostatecznie są spadkiem poheglowskim.

Po stwierdzeniu częstego (powszechnego) występowania sprzeczności we współczesnej teologii i historycznych uwarunkowań takiego stanu rzeczy, należy wskazać na problemy, które ten fakt generuje. Właśnie one są powodem, dla którego to zagadnienie podjęto w niniejszym opracowaniu.

W logice klasycznej prawdziwe jest zdanie $(p \wedge \sim p) \rightarrow q$ (*ex contradictione quodlibet*), gdzie p i q są dowolnymi zdaniami. Zatem z koniunkcji dowolnego zdania i jego zaprzeczenia $(p \wedge \sim p)$, można wywnioskować każde (dowolne) zdanie (q). A jeśli tak, to teoria oparta na logice klasycznej, w której występuje sprzeczność, jest bezwartościowa z epistemologicznego (poznawczego) punktu widzenia.

Jakie są możliwości wyjścia z tej wysoce niepożądaney sytuacji? Wydaje się, że istnieją dwie:

1. Tak przebudować teorię (przy zachowaniu logiki klasycznej), by (przynajmniej znane) koniunkcje zdań sprzecznych w nich nie wystąpiły;
2. Zmienić reguły dowodzenia w teorii tak, by z koniunkcji zdań sprzecznych nie można było otrzymać dowolnego zdania, tzn. by nie występowała tzw. eksplozja. To wiąże się w istocie ze zmianą logiki, na której oparta jest teoria.

Pierwsze rozwiązanie zastosowano m.in. w teorii mnogości (E. Zermelo, B. Russell) po odkryciu antynomii teoriomnościowych. Wydaje się ono jednak dla współczesnej teologii – w jej obecnym paradygmacie – nie do przyjęcia. Wcześniej-
sze analizy, odwołujące się do metateologicznych wątków prac K. Bartha, M. Schmausa i W. Hryniewicza pokazały, że sprzeczności są traktowane jako nieusuwalne (konieczne) ze współczesnej teologii.

Pozostaje drugie rozwiązanie, tzn. świadoma zmiana logiki, na której oparta jest teologia, albo przynajmniej niektóre jej poddziedziny – te, które nadal miałyby zawierać sprzeczności. Jest to droga, którą teologii sugerował już w XV w. Mikołaj z Kuzy. Logikami, które zachowując sprzeczności nie prowadzą do zjawiska eksplozji są logiki parakonsystentne. Wylimowano w nich możliwość, by z koniunkcji zdań sprzecznych było wyprowadzalne dowolne zdanie. Innymi słowy: zasada *ex contradictione quodlibet* nie jest twierdzeniem tych logik.

Należy jednak w tym miejscu mocno podkreślić, że samo posłużenie się logikami parakonsystentnymi jest bardzo często traktowane jako wyjście poza to, co racjonalne. Właśnie niesprzeczność (systemu) traktuje się często we współczesnej filozofii jako kryterium racjonalności¹⁰. Dokładnie tę myśl wyraża też cytowane wcześniej metateologiczne stwierdzenia Jana Pawła II z *Ratio et fides*. Rodzi się wobec tego problem racjonalności współczesnej teologii, tej z „wkomponowanymi” sprzecznościami.

Powstaje pytanie, jak w logikach parakonsystentnych wylimowano tę możliwość, by z koniunkcji zdań sprzecznych otrzymać dowolne zdanie. Zasadę *ex contradictione quodlibet* można udowodnić w logice klasycznej na kilka sposobów. W konsekwencji (w przypadku każdej logiki parakonsystentnej)

¹⁰ Pewnym kontrargumentem jest spostrzeżenie, że nie dysponuje się gwarancją niesprzeczności *ZF* (twierdzenie imitacyjne Gödla), w której „środowisku” zbudowana jest cała matematyka klasyczna, a ta uchodzi za paradygmat racjonalności.

trzeba usunąć pewien zbiór reguł wnioskowania dopuszczalnych w logice klasycznej. Zbiór ów musi zawierać po jednym reprezentancie reguł dowodzenia z każdego sposobu dowodzenia zasady *ex contradictione quodlibet* w logice klasycznej¹¹.

¹¹ Można prześledzić, jak dowodzi się w logice klasycznej tezę *ex contradictione quodlibet*. W tym celu zakłada się:

$$(0.1) \quad p \wedge \sim p.$$

Następnie na mocy reguły opuszczania koniunkcji (OK) otrzymuje się:

$$(0.2) \quad p$$

oraz

$$(0.3) \quad \sim p.$$

Na podstawie reguły dołączania alternatywy (DA) oraz (0.2) można zapisać:

$$(0.4) \quad p \vee q;$$

gdzie q jest dowolnym zdaniem. Teraz na mocy reguły opuszczania alternatywy (OA) można otrzymać z przesłanek (0.3) i (0.4):

$$(0.5) \quad q.$$

Reguła dołączania implikacji (DI) pozwala teraz, na podstawie przesłanek (01)–(0.5) wyciągnąć wniosek:

$$(1) \quad (p \wedge \sim p) \rightarrow q,$$

co kończy w logice klasycznej dowód tezy *ex contradictione quodlibet*. Jest oczywiste, że usunięcie jednej z reguł wnioskowania (OK) lub (DA) lub (OA) lub (DI) uniemożliwia udowodnienie (w przedstawiony powyżej sposób) tezy *ex contradictione quodlibet*. Jeśli przyjmie się, że reguła opuszczania koniunkcji jest „bardzo naturalna” i dlatego nie należy usuwać jej ze zbioru reguł wnioskowania logiki, a regułę dołączania zastąpi się pewnym jej substytutem – regułą cięcia (*cut*, *Schnittregel*) – można ją sformalizować następująco: $\Delta \vdash A$; $A \vdash B \Rightarrow \Delta \vdash B$ – to można dojść do następującego wniosku:

Aby osiągnąć nieeksplozywność logik parakonsystentnych (niemożliwość udowodnienia w nich dowolnego zdania) należy w tych logikach usunąć regułę dołączania alternatywy lub regułę opuszczania alternatywy lub regułę cięcia.

W praktyce teologicznej stosuje się jednak wszystkie klasyczne reguły wnioskowania, zaś w ramach refleksji metateologicznej nie formułuje się wcale dyrektywy rezygnacji z niektórych klasycznych reguł wnioskowania. W zestawieniu ze sprzecznościami występującymi na poziomie przedmiotowym teologii świadczy to o tym, że ani wśród uprawiających teologię, ani wśród zajmujących się metateologią nie ma świadomości potrzeby zmiany logiki, na której byłaby nabudowana teologia z „wkomponowanymi” sprzecznościami¹².

Należy przy tym zaznaczyć, że przedstawiony powyżej dowód nie jest dowodem jedynym, dlatego, nie wchodząc już w szczegóły, trzeba stwierdzić, że budując logiki parakonsystentne (a więc posiadające, z definicji, cechę nieeksplozywności) trzeba w tych logikach usunąć jeszcze regułę *reductio ad absurdum* lub regułę eliminacji podwójnej negacji.

¹² Charakteryzując skrótowo te logiki (i nie wchodząc głębiej w kwestie semantyk tych logik) można dodać, że klasa logik parakonsystentnych posiada znaczną część wspólną z klasą logik wielowartościowych (to „cena”, jaką logiki parakonsystentne „płacą” za dopuszczenie sprzeczności”), choć nie wszystkie logiki parakonsystentne są wielowartościowe (i na odwrót). Trzeba tu zaznaczyć, że stosowanie logiki wielowartościowej w teologii tylko na pierwszy rzut oka może wydawać się dziwne. Badania prowadzone w niniejszej pracy pokażą, że teologowie opracowujący dokumenty *Vaticanum II* uczynili istotny, choć intuicyjny krok w kierunku logiki wielowartościowej. W logikach parakonsystentnych można udowodnić – stosunkowo rzadko – pewne twierdzenia, które są niedowiedne w logice klasycznej, jednak w żadnej parakonsystentnej logice nie można udowodnić wszystkich twierdzeń logiki klasycznej. W tym sensie logiki parakonsystentne są słabsze – konserwatywne – w stosunku do logiki klasycznej (to „cena, którą logiki parakonsystentne „płacą” za nieeksplozywność). W ob-

Tym niemniej można u teologów „wygenerować” – na krótko – świadomość konieczności zastosowania w teologii ze sprzecznościami odmiennej od klasycznej logiki. Wystarczy teologowi używającemu zbitki „już i jeszcze nie” pokazać, iż z jej rozwinięcia wynika na gruncie logiki klasycznej dowolne zdanie, np.: „Istnieją tylko dwie Osoby Boże”. Reakcja będzie zawierała stwierdzenie, że (to [owa teologia to] dialektyka i) tak rozumować nie wolno. W tym oświadczeniu będzie zawarta w istocie deklaracja, że w teologii z „wkomponowanymi” sprzecznościami nie wolno używać wszystkich, charakterystycznych dla logiki klasycznej, reguł wnioskowania. Jest to intuicyjny krok teologa w stronę zawieszenia obowiązywalności logiki klasycznej i w stronę logiki parakonsystentnej. Niestety, po wykonaniu owego eksperymentu, owa świadomość u teologów szybko zanika.

Zaznaczyć przy tym trzeba, że poszukiwanie nowej logiki dla teologii nie byłoby czymś wyjątkowym w spektrum nauk. Dla potrzeb pewnej dyscypliny fizyki – mechaniki kwantowej – też próbuje się budować nieklasyczną (właśnie: kwantową) logikę. Jednak trzeba zauważyć, że oparcie (nawet tylko fragmentów) teologii na logice parakonsystentnej byłoby niezgodne z cytowaną zasadą metateologiczną papieża Jana

szerzej klasie logik parakonsystentnych warto wyróżnić tzw. logikę brazylijską, jako (jedyną) logikę dualną w stosunku do logiki intuicjonistycznej (np. w logice intuicjonistycznej formuła $p \vee \sim p$ może być fałszywa, natomiast w logice brazylijskiej [i innych logikach parakonsystentnych] formuła $p \wedge \sim p$ może być prawdziwa).

Pawła II z *Fides et ratio* (i dla wielu przyznaniem nieracjonalności teologii). Z kolei zasada metateologiczna M. Schmausa wyklucza stosowanie logiki parakonsystentnej w niektórych tylko dyscyplinach (zakresach) teologii. Implikuje ona potrzebę zastosowania logiki parakonsystentnej w całej teologii. To kolejna sprzeczność w metateologii – będąca oczywiście konsekwencją wcześniej stwierdzonej sprzeczności metateologicznej.

Pokazano powyżej, jakie mogłoby być rozwiązanie kwestii sprzeczności występujących w teologii. W tym miejscu jeszcze raz w prowadzonych badaniach zwrócona zostanie kwestia niedogodności, jakie generują sprzeczności w teologii. Będzie chodziło o tę klasę niedogodności, które wynikają ze specyficznego statusu teologii katolickiej.

Niniejszy tekst podejmuje zasadniczo zagadnienie sprzeczności w teologii – w pewnej dyscyplinie naukowej. Trzeba jednak przypomnieć, że teologia katolicka jest zależna w swych badaniach i rozstrzygnięciach od Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, który w praktyce działa przez jedną z dykasterii watykańskich – Kongregację Doktryny Wiary.

Można łatwo ustalić, że logika Nauczycielskiego Urzędu Kościoła jest logiką klasyczną. Aby to stwierdzić nie trzeba się wcale odwoływać w tym miejscu do przytoczonego wcześniej, entuzjastycznego stwierdzenia Jana Pawła II na temat zasady niesprzeczności. Można wskazać dwa inne powody. Obydwa opierają się na spostrzeżeniu, że Nauczycielski Urząd Kościoła wiele energii poświęca usuwaniu sprzeczności:

1. Działania ekumeniczne Nauczycielskiego Urzędu Kościoła polegają na dialogu doktrynalnym z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich, których celem jest usunięcie sprzeczności doktrynalnych (owe sformułowania doktrynalne ujęte są najczęściej w języku teologicznym) między poszczególnymi wyznaniami chrześcijańskimi.
2. Urząd Nauczycielski Kościoła dyscyplinuje teologów katolickich, których tezy – lub ich konsekwencje – stoją w sprzeczności z doktryną Kościoła.

Te spostrzeżenia pozwalają jednoznacznie ustalić, że logika Nauczycielskiego Urzędu Kościoła jest logiką klasyczną.

Z drugiej jednak strony Nauczycielski Urząd Kościoła ze swą logiką klasyczną i niechęcią do naruszania zasady niesprzeczności nie reaguje wcale na „wewnętrzne”, „świadome” sprzeczności tkwiące w tekstach teologów katolickich. Konsekwencją zaś sprzeczności w logice klasycznej (w teorii opartej na logice klasycznej) jest każde zdanie, a więc również zdania sprzeczne z doktryną Kościoła. Powstaje więc pytanie, dlaczego Nauczycielski Urząd Kościoła *de facto* nie zwraca żadnej uwagi na „wewnętrzne” sprzeczności współczesnych tekstów teologicznych.

Teoretycznie możliwe wydają się trzy odpowiedzi:

1. Urząd Nauczycielski nie zajmuje stanowiska wobec „wewnętrznych” sprzeczności współczesnych tekstów teologicznych, ponieważ ich autorzy nie wyprowadzają

stąd twierdzeń sprzecznych z doktryną Kościoła. To tłumaczenie wydaje się być niewystarczające – zaznaczono, że Urząd reaguje wtedy, gdy konsekwencje jakiejś wypowiedzi teologicznie mogą być sprzeczne z doktryną Kościoła.

2. W Urzędzie nie ma świadomości, że z koniunkcji zdań sprzecznych wynika dowolne zdanie, a więc również zdania sprzeczne z doktryną Kościoła.
3. W Urzędzie intuicyjnie zakłada się, że z „wewnętrznych” sprzeczności współczesnych tekstów teologicznych nie można wyprowadzić dowolnego zdania. To tłumaczenie przyjmuje, że w Urzędzie intuicyjnie (nie ma żadnego oficjalnego oświadczenia) stoi się na stanowisku, że logika takich wypowiedzi teologicznych jest odmienna od logiki klasycznej. Jednak to tłumaczenie nie wyjaśnia, dlaczego w takim wypadku Urząd nie dąży do wyeksplikowania zasad logiki, na których opierają się teksty teologiczne z „wewnętrznymi” sprzecznościami.

Krótkie komentarze dodane do pierwszego i trzeciego tłumaczenia zdają się je wykluczać. Wypada zatem przypuszczać, że właściwym jest rozwiązanie drugie. Innymi słowy: zasadnicze wykluczenie kwestii logiki teologii z metateologii powoduje, że Urząd w ogóle nie zwraca uwagi na problem generowany przez „wewnętrzne” sprzeczności tekstów teologicznych. Do kwestii logiki, na której oparte są teksty teologiczne, nie przywiązuje się wagi.

Wyżej pokazano, że wyjściem z problemu, jaki generują sprzeczności we współczesnym paradygmacie teologii, jest odejście od logiki klasycznej i próba budowania teologii na logikach nieklasycznych (parakonsystentnych)¹³. Jednocześnie wskazano, że uprawiający teologię i metateologię nie mają świadomości potrzeby przeprowadzenia takiej operacji.

Tym niemniej, jak to zostanie pokazane, miał już miejsce pewien precedens w zakresie intuicyjnych zmian logiki, na której nabudowywane są pewne fragmenty wypowiedzi doktrynalnych Kościoła i teologii katolickiej. Aby zachować istotną zasadę teologiczną, intuicyjnie „poświęcono” logikę klasyczną. To argument za tym, że zmiany w logice, na których nabudowywana jest teologia, są z metateologicznego punktu widzenia możliwe i dopuszczalne.

Wspomniany precedens zawarty jest w Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II i stamtąd przeniknął do teologii (eklezjologii) katolickiej. We wspomnianym dokumencie stwierdza się:

Do tej zatem katolickiej jedności Ludu Bożego, która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej należą lub są jej przyporządkowani zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący

¹³ Cały czas pamiętać należy o tym, że byłoby to z kolei sprzeczne z metateologiczną zasadą Jana Pawła II z *Ratio et fides* i generowałoby wspomnianą sprzeczność metalogiczną. Byłoby też dla wielu potwierdzeniem nieracjonalności teologii.

w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia¹⁴.

Należy najpierw poczynić dwie istotne uwagi. Po pierwsze, w tekście tego dokumentu Kościoła pojęcie „Ludu Bożego” jest używane zamiennie z pojęciem „Kościoła”¹⁵. Po wtóre, co niezwykle istotne dla prowadzonych tutaj badań, dokument Soboru mówi o różnych sposobach należności i różnych sposobach przyporządkowania ludzi do Kościoła (Ludu Bożego).

Ważną intuicję dotyczącą możliwego ujęcia owych różnych sposobów należności (przyporządkowania) daje komentarz polskiego teologa E. Ozorowskiego:

Sobór Watykański II zagadnienie przynależności do Kościoła ujął w formie koncentrycznie rozchodzących się kręgów. [...] Rozróżnił następnie przynależność i przyporządkowanie (*Lumen gentium*, 13). Mówiąc inaczej, Sobór dopuścił możliwość istnienia Kościoła bardziej lub mniej w danym miejscu, jakby zwiększanie się lub umniejszanie się kościelności danej wspólnoty. Opierając się na tych założeniach Sobór wymienił po kolei kręgi, w których zamyka się istnienie Kościoła. Są to: katolicy, katechumeni, wyznania pozakatolickie, wyznawcy Mojżeszowi i mahometanie oraz ci wszyscy, „którzy bez własnej winy, nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jed-

¹⁴ *Lumen gentium*, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II, nr 13.

¹⁵ Por. tamże, nr 13–16.

nak szukają Boga i wolę Jego poprzez nakaz sumienia poznać starają się pod wpływem łaski pełnić czynem” lub wreszcie ci, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie” (*Lumen gentium*, 16)¹⁶.

E. Ozorowski wyraźnie wskazuje, że soborowy tekst sugeruje wręcz taką interpretację, w której kościelność wspólnot może być numerycznie wartościowana („bardziej lub mniej”, „zwiększanie się lub umniejszanie kościelności danej wspólnoty”). Wyżej cytowany tekst soborowy mówi jednak nie o stopniach kościelności wspólnot, ale o (różnych) sposobach należenia (przyporządkowania) poszczególnych ludzi do Kościoła¹⁷. Można zatem – na kanwie tekstu soborowego – mówić słusznie o numerycznym wartościowaniu stopnia należenia człowieka do Kościoła. Można też postąpić nieco inaczej i wartościami logicznymi (prawdziwościami) wartościować zdanie „*X* należy do Kościoła”, gdzie *X* należałby po kolei do różnych wspólnot wymienionych przez Sobór. Owe wartości można wziąć z obustronnie domkniętego przedziału liczb rzeczywistych $[0, 1]$. I tak:

¹⁶ E. Ozorowski, *Kościół: zarys eklezjologii katolickiej*, Wydaw. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1984, s. 24.

¹⁷ Można oczywiście rozwiązywać powyższy problem w „środowisku” *fuzzy logic*. Jednak wprowadzenie relacji stopniowego (rozmytego) należenia w miejsce zwykłego należenia elementu do zbioru równoważne jest zastąpieniu zbiorów zwykłych zbiorami rozmytymi, a dla teologów mówienie o Kościele jako o zbiorze rozmytym mogłoby być nieakceptowalne.

Gdy X jest katolikiem, wtedy zdaniu „ X należy do Kościoła” przypisze się wartość 1.

Gdy X jest katechumenem, wtedy zdaniu temu przypisze się wartość p_2 , taką, że $0 < p_2 < 1$.

Gdy X jest prawosławnym, wtedy zdaniu „ X należy do Kościoła” przypisze się wartość p_3 , taką, że $0 < p_3 < p_2 < 1$.

Gdy X jest protestantem, wtedy zdaniu „ X należy do Kościoła” przypisze się wartość p_4 , taką, że $0 < p_4 < p_3 < p_2 < 1$.

I tak dalej, przy czym zmienna X będzie za każdy razem oznaczać reprezentanta innej wspólnoty religijno-światopoglądowej wymienionej przez Sobór¹⁸.

Łatwo zauważyć, że jeśli przyjmie się – narzucając się (również innym autorom) – liczbowo-wartościującą interpretację tekstu Soboru o różnych sposobach należenia ludzi do Kościoła, to okazuje się, że jego naturalnym „środowiskiem” logicznym są logiki wielowartościowe. Że tak jest istotnie potwierdza spostrzeżenie, że tekst soborowy „pomiędzy” możliwościami opisywanymi przez zdania „ X należy do Kościoła” i „nieprawda, że X należy do Kościoła” (gdzie X ustalone) dopuszcza inne jeszcze „pośrednie” możliwości (nazywając je „sposobami”), czyli oddała zasadę *tertium non datur*. To zaś jest istotny krok w stronę akceptowania (budowania) logik wielowartościowych.

¹⁸ W niniejszym tekście wspólnoty te są wymienione w cytacie z pracy E. Ozorowskiego.

Powstaje przy okazji pytanie: dlaczego oficjalną wypowiedź Kościoła oparto – intuicyjnie – na logice nieklasycznej, choć zasadniczo, jak wskazywano wcześniej, wypowiedzi owe opiera się na logice klasycznej? Odpowiedź brzmi: poświęcono logikę klasyczną dla ratowania mocno zakorzenionej zasady teologicznej (eklezyjalnej): poza Kościołem nie ma zbawienia. Tendencje ekumeniczne wokół Soboru Watykańskiego II wymuszały zmianę tej (nieekumenicznej) zasady. Wyjściem było zachowanie zasady za cenę zmiany – na wielowartościową – logiki, w której „środoisku” podano owo zdanie. Owa intuicyjna zmiana logiki przeszła z dokumentu Kościoła do ekumenicznie nastawionej teologii (dokładniej: eklezjologii) katolickiej.

Tak więc, by zachować istotną zasadę teologiczną „poświęcono” intuicyjnie logikę klasyczną¹⁹. To jakiś argument za tym, że zmiany w logice, na których nabudowywana jest teologia, są możliwe i dopuszczal(ł)ne. Być może zatem faktycznie byłyby możliwe i te zmiany w logice teologii, które usuwają problemy wynikające z istniejących w teologii sprzeczności²⁰. Oznaczałoby to jednak zaakceptowanie metateologii sprzecznej z metateologiczną zasadą z *Fides et ratio* i – według wielu – sankcjonowałyby ostatecznie wyjście teologii poza to, co racjonalne.

¹⁹ Jako odejście od logiki (*sensu lato*) klasycznej należałoby też traktować rozwiązanie powyższego problemu eklezjologicznego w ramach *fuzzy logic*.

²⁰ Istnieje wiele logik z semantyką wielowartościową, które nie są parakonsystentne. Nie wyprowadzają one poza to, co zwykle się uważać za racjonalne. Odmienne jest z logikami parakonsystentnymi. To osłabia powyższy argument.

Podsumowując przeprowadzone analizy należy stwierdzić, iż autorzy zajmujący się teologią i metateologią nie dostrzegają problemów generowanych przez sprzeczności w tekstach teologicznych. Świadczy to o nieuwzględnianiu kwestii logiki języka teologii w spektrum zagadnień z zakresu metodologii teologii. Niniejsze opracowanie pokazuje, że podjęcie zagadnienia logiki stosowanej w teologii jest sprawą pilną, palącą. Częste występowanie sprzeczności w teologii współczesnej i nieproblematyzowanie tego zagadnienia wynika ostatecznie z oparcia tej teologii na filozofii poheglowskiej, kontynentalnej. Natomiast ujawniona sprzeczność metateologiczna i związanie niesprzeczności z racjonalnością powinno wymuszać budowanie systemów teologicznych spełniających zasadę metateologiczną z *Fides et ratio* (tzn. racjonalnych). W obecnym kontekście kulturowym oznacza to pilną potrzebę budowania (alternatywnej) teologii chrześcijańskiej na bazie filozofii analitycznej.

Bibliografia

- Hryniewicz W., *Bóg cierpiący?*, „Collectanea Theologica” 1981, 51, s. 6–11.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*.
Lumen Gentium, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II.
- Ozorowski E., *Kościół: zarys eklezjologii katolickiej*, Wydaw. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1984.
- Schmaus M., *Der Glaube der Kirche*, Bd.1, Tbd. 2, EOS Verlag, St. Ottilien 1979.

Nauka jako teologia

Mieszko Tałasiewicz
Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski

Science and theology

Abstract

According to a popular view science and theology are incompatible: *non-overlapping magisteria*, in terms of the object of their pursuit. In this paper I will argue that the relation which exists between science and theology is neither that of separation nor local explanation but the complete inclusion of one within the other. From the point of view of religion, namely, science in fact is contained in a broadly understood theology.

This claim counters the common view that science and theology are concerned with different ontological orders: the natural and the supernatural. From the Christian point of view there is no question of there being any different orders. There is one order: God made Heaven and Earth, including all things on Earth and all the laws which govern them; thus natural sciences, as concerning some of the God's creatures, are subsumed under theology. It doesn't yield anything like the subservience of natural sciences to theological

dictates, though. The scientific methods of studying the world are the product of our efforts, and the proposition that the world was created by God, or that it wasn't, does not change anything.

Sciences have no bearing on what was revealed. Yet if we are to follow the teachings of Revelation as regards how to act and what not to do, we would need knowledge – in matters of physics, psychology and biology – about the mechanisms which we, as biological organisms, rely on for our natural behaviour. To this extent theology should be interested in studying the actual biological, cultural and social determinants of man's existence so that he could make the most of the favoring circumstances while guarding against circumstances which conspire against him. Theology asks these questions of science, and if it wants to be rational, it should respect the answers, whatever they may be. The relation holds in one direction: science says how things are; theology takes it on board and tries to work out how to use it to aid in the understanding of Revelation. Telling science what theology would like to hear is devoid of purpose. There are no good or bad answers.

As the illustration I discuss the so called 'God gene' hypothesis (Dean Hammer), 'Libet's effect' (Benjamin Libet) and innate moral sense (Marc Hauser) showing how theology can gain inspiration from proper acknowledgement of such phenomena.

Keywords

science/theology, natural/supernatural, God gene, Libet's experiment, Harvard moral test, Dean Hammer, Benjamin Libet, Marc Hauser

Standardowym ujęciem stosunku między nauką¹ a teologią jest dzisiaj ujęcie, w myśl którego nauka i teologia stanowią dziedziny niewspółmierne, czego skutkiem jest ich całkowita separacja, zarówno co do przedmiotu badań, jak i stosowanych metod badawczych. Ten standard bywa delikatnie podważany: podejmowane są próby nawiązania jakiegoś dialogu. Ks. prof. Stanisław Wszolek² uważa na przykład, że między nauką a teologią może występować – przynajmniej niekiedy – relacja eksplikacji, tj. wzajemnego oświetlenia i wsparcia interpretacyjnego dla swoich wyników.

W niniejszym referacie chciałbym postawić tezę znacznie bardziej radykalną. Otóż twierdzę, że stosunek między nauką a teologią to nie jest ani separacja, ani lokalna eksplikacja, lecz całkowite *zawieranie się* jednego w drugim. Z punktu widzenia ateisty teologia jest w gruncie rzeczy bezprzedmiotowa; a to, co można z niej zachować, to jakieś elementy socjologii czy historii wierzeń religijnych, które stanowią oczywiście podzbiór właściwy socjologii czy historii *tout court*. Natomiast z perspektywy osoby wierzącej to nauka – nauka jako całość – zawiera się w szeroko rozumianej teologii.

Wrażenie radykalizmu tej tezy ma swoje źródło w potocznym przekonaniu, że nauka i teologia dotyczą różnych porządków ontologicznych: naturalnego i nadnaturalnego. Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie ma jednak mowy o jakichś

¹ Przez naukę będziemy tutaj rozumieli ogół dyscyplin przyrodniczych.

² S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.

różnych porządkach. Jest jeden porządek: Bóg stworzył Niebo i Ziemię i wszystko, co się na Ziemi znajduje, i wszystkie prawa, którym to podlega. Naturę i nie-naturę odróżnić można jedynie epistemologicznie: natura (przyroda) jest to to, co możemy poznać metodami nauk empirycznych. Nauka – metoda poznania naukowego – jest tu definiensem samego pojęcia natury. Ontologiczne rozróżnienie natury i nie-natury jest to możliwe jedynie na gruncie heretyckich doktryn gnostyckich, w postaci manichejskiej tezy, że duch pochodzi od Boga, natura zaś jest to to, co pochodzi od demona. Chrześcijanin nie może tego przyjąć. Dla niego wszystko co istnieje, ma tę samą genezę.

Drugim źródłem wrażenia radykalizmu, jakie może wywieść moja teza, jest wąskie rozumienie teologii jako zespołu dyscyplin faktycznie wykładanych na wydziałach teologicznych pod tą nazwą lub też jako nauki opartej na Objawieniu. W oczywisty sposób nie mam na myśli takiego wąskiego rozumienia. Nie chcę twierdzić, że fizyka czy biologia powinny występować jako specjalności wykładane na wydziałach teologii, ani też że prawa przyrody zostały nam objawione. Deklaruję raczej przywiązanie do szerokiego rozumienia teologii jako nauki o Bogu i wszelkich Bożych dziełach. Ponieważ fizyka czy biologia są naukami o pewnego rodzaju dziełach Bożych, są dyscyplinami tak szeroko rozumianej teologii.

Trzecim powodem, dla którego teza moja może budzić intuicyjny sprzeciw, jest przeświadczenie, że konsekwencją jej uznania byłoby uzależnienie nauk przyrodniczych od „dyktatu” teologii.

Także to jest fałszem. W naukach przyrodniczych ujmowanych jako dyscypliny teologiczne nie zmienia się nawet jota w stosunku do tych samych nauk ujmowanych poza taką perspektywą: ani co do ich treści, ani co do ich metod (poza zakresem rozważań pozostawiam sprawę moralnej dopuszczalności niektórych badań naukowych – *nb.* nie zależy ona od merytorycznych związków pomiędzy nauką a teologią). Uznanie nauk przyrodniczych za dyscypliny szeroko rozumianej teologii zmienia natomiast wiele w samej teologii; pewne rzeczy zmieniają się nawet w niektórych fragmentach teologii wąsko rozumianej.

Objawienie mówi nam o sensie ludzkiego życia, o zadaniu, jakie Bóg stawia człowiekowi, o tym, jak należy postępować i czego się wystrzegać. Mówi też o tym, że świat został stworzony przez Boga. Nie mówi jednak, jak został stworzony i w jakie mechanizmy Bóg go wyposażył. Możemy tego dochodzić, jeśli chcemy, korzystając z „naturalnego światła rozumu”. I dochodzimy. Doszliśmy do wypracowania wyrafinowanych metod badań naukowych i do wielu ważnych wyników, które odkrywają przed nami to, jak działa stworzony przez Boga świat. Naukowe metody poznawania świata są naszym dziełem i domniemanie, że świat został stworzony przez Boga, albo że nie, niczego w nich nie zmienia.

Nauki z kolei nie mówią o sensie naszego życia, o tym, jakie zadanie stawia przed nami Bóg, ani o tym, jak należy postępować i czego się wystrzegać. Mają jednak znaczenie dla naszego **rozumienia** niektórych aspektów Objawienia. Najbardziej jest

to widoczne „na pierwszej linii” rozumienia: tam, gdzie wchodzi w grę rozumienie słów. Objawienie jest wyrażone w ludzkim języku – dla jego właściwej interpretacji ma więc znaczenie wiedza o tym, jak działają ludzkie języki (w szczególności języki, w których Objawienie zostało wyrażone). Ten fakt teologia wąsko rozumiana już dawno wzięła pod uwagę, uważając językoznawstwo za swoją dyscyplinę pomocniczą.

Ale podobne zależności można przecież wskazać w przypadku innych nauk. Jeżeli chcemy podążać za wskazówkami Objawienia co do tego, co powinniśmy robić, a czego się wystrzegać, ważna będzie dla nas wiedza – psychologiczna i biologiczna – o tym, jakie są mechanizmy naszego naturalnego zachowania się jako organizmów biologicznych; do czego mamy naturalną skłonność, a co nam będzie przychodzić ze szczególnym trudem. Nie różni się to co do zasady od sytuacji, w której nauczyciel logiki stara się zrozumieć, jakie psychologiczne mechanizmy rozumowania są odpowiedzialne za szczególnie uporczywe błędy popełniane przez jego uczniów i od wiedzy tej uzależnia dobór efektywnych środków dydaktycznych. Psychologia nie dyktuje praw logiki – może jednak dyktować sposób postępowania w nauczaniu tych praw.

Zależność jest więc taka: niektóre dyscypliny tradycyjnie rozumianej teologii (nie tej, która zajmuje się wszelkim stworzeniem Bożym, lecz tej, która zajmuje się jedynie tym, co zostało objawione), zainteresowane są ustaleniem, jakim sposobem najlepiej uzmysłowić człowiekowi jego objawione powołanie i jak najskuteczniej pomóc mu w wypełnianiu tego powo-

łania. W tym zakresie teologia ta powinna być zainteresowana faktycznymi uwarunkowaniami przyrodniczymi, kulturowymi i społecznymi człowieka, tak, by mógł on jak najlepiej wykorzystać okoliczności sprzyjające i jak najskuteczniej zabezpieczyć się przed wpływem okoliczności niesprzyjających. Teologia pyta naukę o te uwarunkowania i jeśli chce być racjonalna, powinna respektować odpowiedzi – takie, jakie są. Zależność jest tu jednostronna: nauka mówi, jak jest, teologia słucha i się zastanawia, jak to wykorzystać dla lepszego zrozumienia Objawienia. Dyktowanie tego, co się chce usłyszeć, nie ma żadnego sensu. Nie ma odpowiedzi dobrych czy złych. Kiedy nauka odkryje jakąś okoliczność faktyczną pozornie niesprzyjającą przyjęciu Objawienia, nierzadko ogłasza się w wielkich słowach konflikt pomiędzy nauką a religią; tak zwani wolnomyśliciele świętują, a wielu teologów zamyka się na tę wiedzę lub ją otwarcie neguje. Tymczasem im większe trudności taka wiedza zwiastuje, tym cenniejsza jest dla teologii: przeciwnik znany i zbadany jest zawsze łatwiejszy do pokonania niż ukryty i niedoceniany. Próby umniejszenia takiej wiedzy, zanegowania jej i wyparcia, są nie tylko nieskuteczne, są też szkodliwe. Właściwą reakcją jest zawsze podjęcie pracy nad dostosowaniem formy przekazu Objawienia do nowo odkrytych uwarunkowań faktycznych³.

³ „Jeśli zaistnieje pozorny konflikt między dobrze uzasadnioną teorią naukową i jakimś punktem doktryny chrześcijańskiej, to chrześcijanin powinien z dużą starannością przeanalizować racje przemawiające za tą doktryną. [...] może się okazać, że wiedza naukowa przyczyni się do ponownego, bardziej adekwatnego wyrażenia tej doktryny”

Wielkim przykładem tego, o czym mówimy, jest oczywiście teoria ewolucji i historia jej recepcji. Niektórym teologom wydawała się ona czymś odrażającym, podrywającym wiarę w stworzenie człowieka przez Boga. A jednak z czasem Kościół zaakceptował fakty i uznał, że widocznie taki sposób stwarzania podobało się Bogu przyjąć. Teorii ewolucji już się raczej nie zwalcza, a coraz częściej – choć wciąż jeszcze zbyt rzadko – staje się ona ważnym elementem wiedzy potrzebnej do interpretacji i przekazu Objawienia, a także do wygenerowania nowych wyobrażeń, których zadaniem jest wzbudzenie intuicyjnego poczucia rozumienia niektórych prawd objawionych⁴. Dzisiaj trudno już wyobrazić sobie bez teorii ewolucji teodyceę⁵, oferuje ona także intuicyjne roz-

(E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, Wyd. Biblos – OBI, Tarnów – Kraków 2006 [jest to oddzielnie opublikowany wstęp do *Evolution and Creation*, (red.) E. McMullin, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985, s. 3]). Uznanie nauk przyrodniczych za dyscypliny teologiczne może sprawić, że będzie to łatwiejsze psychologicznie: teolog nie będzie poddany wpływowi zewnętrznym, lecz jedynie będzie rozpoznawał wewnętrzne, teologiczne uwarunkowania...

⁴ Wprawdzie chociaż z jednej strony „senssem przekazu wiary nie jest zaspokojenie ludzkiej ciekawości” (J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, PAX, Warszawa 2005, s. 150), to „z drugiej jednak strony lud (i człowiek w ogóle) szuka poglądowości i obrazowości [...]. Nierozsądkiem jest żądać pobożności pozbawionej całkowicie wyobrażeń; byłaby ona sprzeczna z naturą człowieka. Ale dlatego też tym bardziej należy żądać, aby wyobrażenia [...] nie przekształcały się w samoistną mitologię. [...] W nauczaniu nie chodzi jednak o usunięcie wszelkich obrazów, ale o ich stałą korektę” (tamże, s. 126).

⁵ Zob. M. Murray, *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, Oxford University Press, Oxford 2008.

wiązanie innego problemu, podnoszonego m.in. przez Sartre'a: Jak Bóg, którego wola jest prawem wszelkiego bytu, mógł stworzyć istotę, która zdolna jest postępować według własnej woli? Rozważanie tego czysto teologicznego pytania *in abstracto*, bez jakichkolwiek przesłanek empirycznych, silnie sugeruje, że Bóg w akcie stworzenia musiał położyć między sobą a człowiekiem jakąś potężną przesłonę, ugruntować osobowość człowieka w jakimś neutralnym aksjologicznie i przewyższającym poznawcze możliwości człowieka medium. Świat przyrody, bogaty strukturalnie i neutralny aksjologicznie – w tym właśnie ewolucja człowieka jako zwierzęcia – jawi się jako znakomita odpowiedź na to czysto teologiczne pytanie. Ewolucja – i w ogóle stworzenie całego skomplikowanego świata materialnego – z punktu widzenia teologii nie musi być niewytłumaczalną zagadką, „fanaberią Pana Boga”, lecz może być ujęta jako podstawa *quasi*-samodzielności bytowej człowieka i jego wolnej woli⁶.

Postawa nieufności wobec odkryć naukowych nie zniknęła jednak z teologii wraz z zaakceptowaniem teorii ewolucji. Co

Zasadniczym wkładem teorii ewolucji do teodycei jest ujęcie bólu jako generalnie korzystnej reakcji adaptacyjnej oraz – bardziej ogólnie – śmierci poszczególnych organizmów jako koniecznego warunku rozwoju coraz wyższych form życia.

⁶ „Bóg jest w dużym stopniu ukryty przed nami. To konieczne, by skończone istoty ludzkie były w stanie pozostać sobą, by się stwarzać, dokonywać wyborów” – J. Polkinghorne. Na tę rolę teorii ewolucji w teologii zwracałem uwagę w M. Tałasiewicz, *Nauka i teologia: konflikt wyobrażeń*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2009, 44, s. 116–146.

jakiś czas wciąż na nowo jesteśmy świadkami nieprzychylnych reakcji teologów na nowe odkrycia. Gwoli przykładu rozważmy kilka tematów głośnych w ostatnich latach.

Zacznijmy od sprawy najbardziej kontrowersyjnej naukowo i wzbudzającej najżywsze protesty teologów: od dokonanego przez Deana Hamera⁷ odkrycia – czy też rzekomego odkrycia – genetycznej podatności ludzi na wiarę religijną (sprawa tzw. „genu Boga”). Hamer utrzymuje, jakoby wykazał istotną korelację pomiędzy formą pewnego genu (VMAT2) a podatnością na wiarę religijną, mierzoną m.in. deklarowaną przez badanych ogólną skłonnością do wiary w rzeczy niemożliwe do bezpośredniego udowodnienia⁸. Wskazuje też mechanizm ekologiczny odpowiedzialny za rozpowszechnienie się sprzyjającego wierze allelu: jego posiadacze, dzięki zwiększonej produkcji kodowanych przez ten allel neuroprzekazników są pogodniejsi i bardziej skłonni do optymizmu, co z kolei sprawia, że chętniej miewają większą liczbę dzieci.

Publikacja Hamera spotkała się z poważną krytyką innych naukowców⁹ i jest rzeczą wątpliwą, czy mechanizm przedstawiony przez tego autora rzeczywiście istnieje. Nie zamierzam tutaj tego rozstrzygać. Sama idea jednak, że skłonność do wiary

⁷ D. Hamer, *The God Gene: How Faith is Hard-wired into Our Genes*, Doubleday, New York 2004.

⁸ „openness to believe things not literally provable”.

⁹ C. Zimmer, *Faith-boosting genes*, „Scientific American” 2004, October.

w to, co niewidzialne, jest zróżnicowana, a zróżnicowanie to jest w jakiś sposób wrodzone, nie wydaje mi się absurdalna; przeciwnie, harmonizuje ona z moimi ewolucyjnymi intuicjami i uważam ją za całkiem dorzeczną. Być może podłoże genetyczne takiej cechy jest o wiele bardziej skomplikowane niż tylko mutacja w jednym genie; inny zapewne jest też mechanizm ekologiczny, który wchodzi tu w grę. Intuicyjnie – sądziłbym, że cechą, która podlega presji selekcyjnej, nie jest sama skłonność do wiary w niewidzialne u pojedynczych osobników, lecz raczej częstość tej skłonności w podlegającej łącznemu doborowi grupie razem żyjących osobników. Jakościowo dość łatwo wyobrazić sobie model, w którym dobór faworyzuje grupy posiadające w swoim składzie zarówno osobniki wyjątkowo podatne na taką wiarę, jak i wyjątkowo niepodatne (a eliminuje takie grupy, które składają się tylko z „łatwowiernych” lub tylko ze „sceptyków”). Grupa mieszana ma bowiem – jako całość – szersze spektrum możliwych reakcji na nową, nieznaną członkom tej grupy sytuację. „Łatwowierni” nie tylko łatwo wierzą w transcendencję, ale też chętnie dają wiarę starym legendom, powtarzanych przez starców przy wieczornych ogniskach i przekazywanych z pokolenia na pokolenie, w których oprócz oczywistych zmyśleń i fantazji, zawarty jest solidny ładunek wiedzy o rzadkich, ale występujących kiedyś nietypowych sytuacjach i wypracowanych przez przodków sposobach radzenia sobie z nimi. Jeżeli nowa sytuacja, w jakiej znalazła się grupa, jest tylko względnie nowa (w stosunku do bezpośredniego doświadczenia jej członków), ale pojawiała się już kiedyś w przeszło-

ści, „łatwowierni”, którzy przechowali przekaz tradycji, mogą wskazać właściwy sposób postępowania, co jest korzystniejsze, niż gdyby próbować wypracować go od nowa metodą prób i (być może śmiertelnych) błędów. Jeżeli natomiast sytuacja jest zupełnie nowa, tak że grupa nigdy nie miała okazji wypracować adekwatnych metod postępowania, korzystna dla tej grupy będzie obecność sceptyków, których naturalnym nastawieniem jest szukanie rozwiązania *ad hoc*.

Tymczasem idea genetycznego zróżnicowania podatności na wiarę religijną budzi niezwykle ostry sprzeciw wielu teologów, w tym na przykład skądinąd wielokrotnie cytowanego przeze mnie z aprobatą Polkinghorne’a, który w wywiadzie stwierdził, że „The idea of a god gene goes against all my personal theological convictions”). Siła tych reakcji ujawnia przeświadczenie, że zdaniem tych teologów jest coś głęboko bezbożnego w przypuszczeniu, że jednym ludziom z natury łatwiej jest wierzyć w Boga, a innym trudniej. Każdy ma równie blisko do Boga – mówią.

Sprzeciw ten jest dla mnie niezrozumiały, a twierdzenie, że każdy ma równie blisko do Boga, jest w moich oczach oczywistą nieprawdą – jeżeli chodzi o samą „odległość”, by tak rzec. Jedni mają łatwe życie, inni trudne. Jedni dorastają w szczęśliwych czasach, inni w poździe wojny. Jedni są zdrowi, inni kalecy. Jedni są wychowywani w religijnym otoczeniu, inni nie. Słowem, jedni mają blisko do Boga, inni bardzo daleko. Sprawiedliwość Boża nie na tym polega, że wszyscy mają do Niego równie blisko, lecz na tym, że Bóg zna te różne odległości i zawsze odpowiednio wychodzi człowiekowi na spotkanie. Jednym

wychodzi naprzeciw tylko o krok, innych musi niemal uprowadzić sprzed bram otchłani. Tak mówi Pismo: obok św. Piotra Jezus zaledwie przeszedł i powiedział: „chodź za Mną?”; a ten poszedł. Św. Tomaszowi Apostołowi, zwanemu Niewiernym, musiał pokazać ręce i bok. Św. Pawła ścigał na pustyni i raził ślepotą, by ten wreszcie przejrzał.

A zatem, niezależnie od tego, czy odkrycie Hamera jest rzeczywistym osiągnięciem nauki, czy nie – coś takiego **mogłoby** być prawdą. Nie sprzeciwia się to intuicjom wiary; przeciwnie, harmonizuje z nimi, i wyraża je: można by wręcz nazwać odpowiednie profile genetyczne (czy pojedyncze allele) profilami/allelami Piotra i profilami/allelami Pawła.

Kolejnym przykładem mogą być wciąż żywo dyskutowane odkrycia Benjamina Libeta, który badał neurofizjologiczne aspekty wykonywania ruchu dowolnego. Badane przez niego osoby były proszone o naciśnięcie przycisku w dowolnym momencie pewnego interwału czasowego i jednocześnie zapamiętanie, w której pozycji znajdował się wskaźnik doświadczalnego zegara w momencie podjęcia decyzji o naciśnięciu; osoby te miały jednocześnie wykonywane badanie EEG. Libet wykazał, że tzw. potencjał gotowości (*readiness potential*) w korze ruchowej, uwidoczniiony w badaniu EEG, wyprzedza o ok. 500 ms moment, który badani wskazywali jako ten, w którym podjęli decyzję.

Badania te (prowadzone na przełomie lat 70. i 80.) miały ogromny oddźwięk, który nie maleje – a raczej wciąż rośnie –

do dzisiaj (być może za sprawą wydanej kilka lat temu książki Libeta¹⁰). Wielu komentatorów i kontynuatorów (wśród nich np. Daniel Wegner¹¹) uważa, że wyniki te świadczą o tym, że poczucie sprawstwa jest złudzeniem a człowiek *de facto* nie ma wolnej woli. Nietrudno sobie wyobrazić, że z tego powodu wyniki te spotkały się z wielką podejrzliwością teologów.

Znowu – niesłusznie.

Podejrzliwie powinna traktować te wyniki – i każde wyniki – sama nauka; krytycyzm wobec własnych wyników jest wszak ważnym wyznacznikiem racjonalności naukowej i składnikiem naukowej metody. William Klemm¹² odnotowuje wiele wewnątrznaukowych powodów, by do twierdzenia, jakoby dowolne naciśnięcie przycisku pozostawało poza kontrolą świadomej, wolnej woli, podchodzić sceptycznie. Wymieńmy kilka tytułem przykładu:

- moment przyjmowany w tych badaniach jako moment świadomej decyzji *de facto* oznacza moment świadomej refleksji nad podejmowaniem decyzji i umiejscowienia tej decyzji na eksperymentalnej skali czasu; mierzono metarefleksję nad decyzją, a nie decyzję;

¹⁰ B. Libet, Benjamin (2004), *Mind Time – The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004.

¹¹ D. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, The MIT Press, Cambridge, MA 2002.

¹² W. Klemm, *Free Will debates: simple experiments are not so simple*, „Advances in Cognitive Psychology” 2010, 6.

- w EEG obserwowano ograniczone obszary mózgu, tymczasem wolne podejmowanie decyzji może być procesem rozciągniętym w czasie i w wielkich obszarach mózgu; w rezultacie nie wykazano konkluzywnie, że potencjał gotowości jest wcześniejszy od momentu decyzji.

Przypuśćmy jednak, że dalsze badania – hipotetycznie – wyjaśniłyby wątpliwości Klemma i ustaliły ponad wszelką wątpliwość, że człowiek rzeczywiście nie ma świadomej kontroli nad spontanicznym naciśnięciem przycisku; że impuls generuje się w mózgu quasi-losowo, a świadomość jedynie *post factum* generuje złudzenie wolnej decyzji. Nie byłoby w tym nic ponad to, co Kościół – i w ogóle moralisci, także pozareligijni – głoszą od dawna:

Być prawdziwie wolnym – to nie znaczy: czynić wszystko, co mi się podoba, na co mam ochotę [...] Być prawdziwie wolnym – to znaczy: używać swej wolności dla tego, co jest prawdziwym dobrem.

(Jan Paweł II, *List do młodych*, 1985)¹³

¹³ Por. też: „Czystość domaga się osiągnięcia panowania nad sobą, które jest pedagogią ludzkiej wolności. Alternatywa jest oczywista: albo człowiek panuje nad swoimi namiętnościami [...] albo pozwala zniewolić się przez nie i staje się nieszczęśliwy. ‘Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy [...] nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swojego celu drogą wolnego wyboru dobra [...]’ KKK 2339.

Mówiąc krótko: trzeba odróżniać wolę od ochoty¹⁴. Sytuacja, w której w pewnym interwale mam w dowolnym momencie nacisnąć przycisk, nie jest paradygmatycznym przykładem występowania wolnej woli. To jest właśnie paradygmatyczny przypadek podążania za swoimi zachciankami, czyli ulegania **złudzeniu** wolnej woli. Kiedy robię to, na co mam ochotę, nie jestem prawdziwie wolny; jestem w niewoli popędów. Wolny jestem wtedy, kiedy robię to, co powinienem.

W odczuciu tzw. „wolnomyślicieli” chrześcijaństwo jest zniewoleniem: zbiorem zakazów, nakazów i ograniczeń. Jaka w tym wolność? – pytają. Właśnie w imię wolności buntują się oni przeciwko wierze. W imię tego, że jeśli chcę zjeść kielbasę w piątek, to zjem. Jeśli mam ochotę związać się z nową partnerką, to porzucam starą i biorę tę nową. Tymczasem, jak od zawsze przekonują moralisci, a co teraz sugerują badania Libeta i jego kontynuatorów, w takich sytuacjach nam się może co najwyżej zdawać, że o czymś decydujemy, ale w rzeczywisto-

„Wychowanie [...] wymaga nauczenia się wyrzeczenia, zdrowego osądu, panowania nad sobą, które są podstawą wszelkiej prawdziwej wolności” KKK 2223.

„Ten, kto utrzymuje w karności swoje ciało i kieruje swoją duszą, nie pozwalając, by była ona niepokoiona namiętnościami, jest panem siebie; słusznie może być nazwany królem, ponieważ umie panować nad samym sobą; jest wolny i niezależny oraz nie poddaje się w niewolę grzechu” KKK 908 (za św. Ambrożym, *Expositio Psalmi CXVIII*, 14, 30: PL 15, 1403 A).

¹⁴ Mieszkańcom Warszawy, gdzie Wola od Ochoty oddzielona jest rozległymi pustkowiami Linii Średnicowej, przychodzi to może trochę łatwiej niż innym.

ści rządzą nami popędy, które na osłodę przy okazji mogą nam wygenerować epifenomenalne poczucie, że o czymś zdecydowaliśmy.

Morał z badań Libeta współbrzmi zatem z morałami prawnymi od wieków przez moralistów: jeśli chcemy rzeczywiście okazać swoją wolę, to nie możemy zdać się na poczucie, które dołącza się do przypadkowych „decyzji”. Jedyne sposoby, na który prawdziwa wola – a zatem prawdziwa wolność – może się przejawiać, polega na tym, że uprzednio, w dostatecznie dużym przedziale czasowym, postanowimy co będziemy robić w takim a takim czasie bez względu na okoliczności – a potem to zrealizujemy, nawet jeśli nam się nie będzie „chciało”. Jeżeli mamy wolną wolę, to potrafimy zrealizować arbitralnie zadany rozkład decyzji. Jeżeli nie potrafimy, to woli – ani wolności – nie mamy.

Taka jest idea liturgicznego kalendarza postów. Ważną jego funkcją jest właśnie ustanowienie arbitralnego rozkładu pewnych decyzji. Mamy się decydować w określonych momentach na powstrzymanie się od jedzenia. To jest zawsze technicznie wykonalne (czego nie da się powiedzieć o decyzji zjedzenia czegoś), a jednocześnie przeciwstawia się potężnemu popędowi; sukces w tej sprawie jest więc dobrą miarą zrealizowania wolności.

Podobnie jest z innymi popędami – i z innymi zakazami czy nakazami Kościoła. Nakazy te i zakazy wydają się czasem nie-naturalne właśnie dlatego, że mają one być nam pomocą w odezwaniu się od naszej zwierzęcej, automatycznej, kierowanej popędami, niewolniczej natury. To one umożliwiają nam podjęcie

decyzji, która nie jest wyznaczona popędem, a więc decyzji wolnej, realizującej nasze człowieczeństwo¹⁵.

Przekonanie, że badania Libeta stawiają pod znakiem zapytania wolność woli, jest zrozumiałe tylko przy założeniu, że pojęcie wolności, występujące w post-Libetowskich debatach, zostało wypaczone. Mówi się teraz (np. Seth Lloyd), że jesteśmy wolni, kiedy nie wiemy, co zaraz uczynimy (choć może to wiedzieć obserwujący nasze fale mózgowo badacz). Tymczasem prawdziwa wolność woli jest czymś dokładnie przeciwnym: kiedy kieruję się wolą, wiem, co uczynię – nie za 500 milisekund, ale za 5 miesięcy. Natomiast obserwator mojego mózgu tego nie wie. I takie pojęcie woli jest zakodowane w języku: mówimy, że ma „silną wolę” nie o kimś, kto szczególnie intensywnie realizuje swoje zachcianki, lecz o tym, kto szczególnie wytrwale potrafi im się przeciwstawiać.

Ostatnim przykładem, który chciałbym rozważyć, jest sprawa istnienia wrodzonego zmysłu moralnego, badanego na

¹⁵ Dobitym przykładem jest zakaz cudzołóstwa i nakaz wierności małżonkowi do śmierci. Człowiek – biologicznie – jest małą o umiarkowanie zaznaczonym dymorfizmie płciowym, co sugeruje, że ma naturalną skłonność do umiarkowanej poligamii. Pokusa skoku w bok nie musi być zatem od razu podszeptem szatana, może być po prostu głosem naszego naturalnego popędu. Ale to, że ten popęd jest naturalny, nie usprawiedliwia nas, kiedy mu ulegamy. Na tym właśnie ma polegać nasza wolność, żebyśmy w imię przyjętych wcześniej zobowiązań potrafili przeciwstawić się temu popędowi. Żebyśmy to my decydowali o naszym postępowaniu, a nie nasze popędy czy losowe fluktuacje nastroju.

przykład przez zespół Marka Hausera (którego prace opisywał prof. Jerzy Vetulani w publikacjach PAU¹⁶). Tym razem solidność naukowa tych ustaleń raczej nie budzi większych wątpliwości i można uznać, iż wiemy, że ludzie generalnie wyposażeni są w wykształcony ewolucyjnie, uniwersalny zmysł moralny, dzięki któremu perspektywę wyrządzenia osobiście fizycznej krzywdy konkretnej osobie odczuwa się jako zło, którego trzeba unikać.

Reakcje teologiczne na to odkrycie są ambiwalentne. Z jednej strony teologowie mają powód do zadowolenia: to „wolnomyśliciele” twierdzili kiedyś, że moralność jest ludzkim wymysłem i czymś całkowicie relatywnym w stosunku do kultury, teologowie zaś wskazywali, że sumienie, zdolność do odróżniania dobra i zła, jest wrodzoną dyspozycją ludzką, wrażliwością na wspólne dla wszystkich „prawo naturalne”. Z drugiej jednak strony podtrzymywano tezę, że dostarczanie uniwersalnej moralności jest ważną funkcją religii; odkrycie biologicznego zmysłu moralnego wydaje się tę tezę podważać.

W rzeczywistości, tak samo jak w poprzednio omawianych wypadkach, odkrycie naukowe w pełni harmonizuje z tym, co od wieków było wiadome: ludzie mają wrodzony zmysł moralny, który pozwala im w **pewnych wypadkach** odróżniać dobro od zła:

Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są

¹⁶ Por. np. J. Vetulani, *Neurobiologiczne podstawy moralności*, „Rocznik Polskiej Akademii Umiejętności” 2007/2008, s. 141–161.

Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach – pisał św. Paweł [Rz 2,14-15].

Zarazem jednak zmysł ten nie jest wystarczający do wygenerowania pełnej moralności, która musi pochodzić z racjonalnego źródła i być poddana kontroli świadomości. Dla wierzącego tym źródłem jest Objawienie. W Kazaniu na Górze Jezus mówił:

Słyszeliście, że powiedziano: *Będziesz miłował swego bliźniego*, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują [...]. Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią? [Mt 5,43-47]

Wskazania Jezusa nie są naturalne. Przeciwnie, są one *explicite przeciwstawione* moralności naturalnej. To naturalne, że kochamy przyjaciół. Ale Jezus każe miłować nawet nieprzyjaciół. To naturalne, że za życzliwość odpłacamy życzliwością (altruizm odwajemniony). Ale Jezus każe nawet zło odpłacać dobrem. To naturalne, że za wykonaną pracę należy się zapłata. Ale Jezus robotnikowi, który pracował zaledwie godzinę, płaci tyle samo, co temu, który pracował cały dzień. Kto uważa, że to jest naturalne, niech spróbuje tak płacić fachowcom na budowie...

Naturalny zmysł moralny jest potrzebny do tego, byśmy zrozumieli, czym w ogóle jest moralność, byśmy mieli jakiegokol-

wiek **pojęcie** dobra i zła moralnego (w odróżnieniu od innych dóbr i zła). Ale nie jest moralnością. „Albowiem nie od [wypełnienia] Prawa została uzależniona obietnica dana Abrahamowi i jego potomstwu, że będzie dziedzicem świata, ale od usprawiedliwienia z wiary” [Rz 4,13]. Cóż zatem niepokojącego dla teologów jest w Harvardzkim Teście Moralnym?

* * *

Reasumując, w perspektywie, jaką ukazuje teza o nauce jako dyscyplinie teologicznej, żadne odkrycia naukowe nie mogą zagrozić Objawieniu; mogą co najwyżej skłaniać nas do korekty naszych wyobrażeń, do czego wzywał nas Joseph Ratzinger, oraz do ustawicznej rekonstrukcji tego, co uważamy za najlepszy sposób **przekazywania** prawd objawionych współczesnym ludziom, zanurzonym w kulturze przesiąkniętej nauką i techniką.

Być może to właśnie jest głównym powodem, dla którego tak wielu teologów traktuje osiągnięcia nauki z rezerwą. Nauka nieustannie się rozwija i nieustannie rozwijać się muszą i zmieniać sposoby wyrazu prawd teologicznych. Być może teologowie zbyt są przyzwyczajeni do tego, że stan faktyczny, jeśli chodzi o wiedzę o świecie i sposób jej wykorzystania do przekazu prawd wiary, ustalony był raz na zawsze przez św. Tomasza i drażni ich teraz, że tak wiele trzeba w tym obrazie zmienić. Ba, nie raz zmienić, lecz ciągle zmieniać. Nie ma chyba jednak innego wyjścia. Tomasz uważał, że rozstrzygnął to raz na zawsze, bo sądził, że wiedza ludzka, jemu dostępna, jest trwałym

osiągnięciem ludzkości, które co najwyżej w drobnych tylko szczegółach będzie jeszcze uzupełniane. Tymczasem nauka i dostarczany przez nią obraz świata zmienił się od tego czasu gruntownie. I będzie się zmieniać. I tak jak naukowcy pogodzili się z tym, że nie budują teorii na wieki, lecz na kilka, kilkanaście lat, tak i teologowie powinni pogodzić się z tym, że praca ich pokolenia będzie już nieaktualna w następnym. Mimo to – jest niezbędna, bo jeśli nie będzie wykonana, to pokolenie wiernych przestanie rozumieć swój świat i swoją wiarę, a następne pokolenie teologów będzie miało jeszcze więcej pracy. Nie lękajmy się. Kto wierzy, że Bóg stworzył świat, nie powinien się bać, że świat okaże się niekompatybilny z Bogiem. Może być niekompatybilny co najwyżej z naszymi wyobrażeniami.

Kolejnym motywem rezerwy wobec niektórych odkryć naukowych, który zdaje się przyświecać pewnym teologom, jest chęć wykorzystania innych odkryć naukowych jako argumentów apologetycznych. Wszyscy ci, którzy pragną przedstawić naukę jako dowód na prawdziwość pewnej wizji religii, starają się dezawuować wszystkie odkrycia, które do tej wizji nie pasują. Ich trud jest jednak w najlepszym razie daremny. Nauka jest zbyt bogata, by dała się przykroić do jakichkolwiek z góry danych wyobrażeń; na każde odkrycie wspierające preferowany obraz wypadnie inne, które będzie z nim niezgodne. Co więcej, nawet jedno i to samo odkrycie w oczach jednych będzie wspierające, a w oczach innych – niezgodne (zob. kazus zmysłu moralnego). W gorszych wypadkach trud ten będzie miał bardzo złe konsekwencje. Jest faktem psychologicznym, że choć to nie ma pod-

staw logicznych, ludzie uważają obalenie dowodu jakiejś tezy za dobry dowód jej negacji. Przeciwnicy wiary z lubością ten mechanizm wykorzystują: wykazując, bez większych trudności, słabości argumentacji w tego rodzaju apologiach, ogłaszają tryumfalnie, że udowodnili fałszywość religii. A ludzie im wierzą. Dlatego nie warto próbować dowodzić istnienia Boga z przesłanek naukowych. Teologia nie jest częścią nauki (tą częścią, która – zgodnie ze słowami prof. Vetulaniego – zgłębia zagadkę Absolutu). To nauka jest częścią teologii. A nauka jako teologia zakłada istnienie Boga, a nie dowodzi tego. Jest to zresztą, jak przekonywałem, założenie metodologicznie neutralne: nauka o świecie stworzonym przez Boga jest empirycznie nieodróżnialna od nauki o świecie, który się jakoś przypadkiem zrobił z niczego.

Bibliografia

- Evolution and Creation*, (red.) E. McMullin, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1985.
- Hamer D., *The God Gene: How Faith is Hard-wired into Our Genes*, Doubleday, New York 2004.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.
- Klemm W., *Free Will debates: simple experiments are not so simple*, „Advances in Cognitive Psychology” 2010, 6.
- Libet B., *Mind Time – The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004.
- McMullin E., *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, Wyd. Biblos – OBI, Tarnów – Kraków 2006.

- Murray M., *Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering*, OUP, Oxford 2008.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, PAX, Warszawa 2005.
- Tałasiewicz M., *Nauka i teologia: konflikt wyobrażeń*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2009, s. 116–146.
- Vetulani J., *Neurobiologiczne podstawy moralności*, „Rocznik Polskiej Akademii Umiejętności” 2007/2008, s. 141–161.
- Wegner D., *The Illusion of Conscious Will*, The MIT Press, Cambridge, MA 2002.
- Wszolek S., *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003.
- Zimmer C., *Faith-boosting genes*, „Scientific American” 2004, October.

Jan Paweł II o relacjach między nauką i teologią

Zbigniew Wolak
Katedra Filozofii Logiki
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

John Paul II on relation between science and religion

Summary

The relation between science and religion is a very interesting subject for philosophers, some scientists and rather few theologians. Pope John Paul II did for the understanding of the subject more than any other pope and he still encourages theologians to take more seriously this survey. In this article four specific themes concerning pope's teaching on science-religion problem are presented: 1) history of relation between science and religion, 2) religion and physics and cosmology, 3) religion and biology, 4) religion and realistic philosophy. Pope's documents and announces show very mature and profound deliberations about the nature of science, religion (theology) and relations between them. The Pope outstretches the unity of the Universe and of the scientific survey but he is also aware of differences between methodologies of sciences, philosophies and theology. We cannot find one common methodology for all researches but we can still believe

in finding the integral sense of life, Universe, and God's presence in our life and world. John Paul II not only gave us some explanations in the difficult subject concerning science-religion problems but also encourages both scientists and theologians to continue this program.

Keywords

John Paul II, Galileo, religion, science, humanities, methodology, philosophy, theology, culture, physics, cosmology, biology, evolution.

1. Wstęp

Najbardziej niezrozumiałą rzeczą jest to, że świat jest zrozumiały". To słynne stwierdzenie Einsteina ma swoje odpowiedniki w religii, choćby w stwierdzeniu pewnego rabina: „Boga, który jest, nie ma”. Zarówno nauki, jak i religia, a także filozofia, którą (jak chciał Russell) można umieszczać między nauką a religią, mają sobie właściwe tajemnice i sobie właściwe „zdziwnienia”, gdy odkrywają to, co wydaje się niepojęte, a zakrywają to, co wydaje się oczywiste. Szukanie różnego rodzaju podobieństw, analogii między naukami przyrodniczymi, filozofią i teologią było przewodnim motywem refleksji Karola Wojtyły, później Jana Pawła II, nad relacją pomiędzy tymi dziedzinami poznania.

Poznanie tych refleksji jest ważne dla współczesnej myśli z kilku powodów. Jan Paweł II był znaną postacią i dla wielu ludzi był i jest autorytetem w kwestiach, w których się wypo-

wiadał, w szczególności dotyczących prawdy, sensu życia, integracji w zakresie wiedzy i postaw. Tym ludziom warto pokazać, jaki był stosunek papieża do nauk, które tak wielki wpływ wywierają na współczesne myślenie i życie. Wojtyła nie był przyrodnikiem ani filozofem przyrody, ale korzystał z pomocy najlepszych uczonych, co sprawia, że jego poglądy można uznać w znacznej mierze za przejaw postawy społeczności uczonych. Stanowisko Jana Pawła II w rozważanej kwestii jest wreszcie wyjątkowe, co na pewno może je uczynić przedmiotem żywszego zainteresowania. Otóż wypowiadał się on nie jako filozof czy teolog, ale jako duszpasterz¹, czyli szczególnie brał pod uwagę duchową sytuację współczesnego człowieka i starał się wskazywać drogi, które pomogą mu w rozwoju duchowym i społecznym. Ktoś może to uznać za spłylenie problematyki nauka-wiara, ale można też w tym widzieć nowe, rzadkie, a przecież ważne spojrzenie na dążenie człowieka do poznania prawdy o świecie, o sobie, a także o Bogu i czynienie z tej prawdy użytku wedle najlepszych wartości.

Na zakończenie wstępu warto jeszcze przytoczyć, choć bez nadmiernego zaufania, inne słowa Einsteina: „Jeden ze współczesnych powiedział nie bez racji, że badacze poważnie zajmujący się nauką są w naszych, na ogół materialistycznie nastawio-

¹ W większości przypadków, gdy wyrażam opinię na temat papieża i jego poglądów i nie powołuję się na dokumenty, korzystam z wywiadów z ks. prof. Michałem Hellerem zamieszczonych na stronie internetowej portalu Archiwum Jana Pawła II: <http://tertio.home.pl/film.php?film=454> [dostęp: 18.06.2014].

nych czasach, jedynymi ludźmi głęboko religijnymi”². Einstein tę religijność uczonych wiązał z upartym dążeniem do prawdy o skomplikowanym, ale podatnym na poznanie naukowe, świecie oraz z kontemplacją tej prawdy. Taka postawa z pewnością zbliża uczonego do poszukiwacza prawdy o Bogu.

Jan Paweł II dokonał bardzo wiele w dziedzinie badania relacji między naukami przyrodniczymi i teologią chrześcijańską. Żaden inny papież nie zdziałał w tej dziedzinie więcej, choć również uważa się, że i Jan Paweł II nie zrobił wszystkiego, co mógł i powinien był w tej kwestii uczynić. Taka sytuacja stawia przed nami dwa zadania, które należy łączyć w odpowiednich proporcjach: poznanie myśli Jana Pawła II w tej dziedzinie i podejmowanie inicjatyw będących należyłą kontynuacją tego podejścia, które należy uznać za słuszne i inspirujące. Jego podejście stanowiło pewien przełom na granicy między naukami i teologią, ale na przełomie nie powinno się kończyć.

2. Inicjatywy Karola Wojtyły związane z recepcją nauk przyrodniczych przez myśl chrześcijańską

Zainteresowanie Karola Wojtyły naukami przyrodniczymi i ich stosunkiem do filozofii i teologii wiązało się nie tyle z kontaktem z samą nauką, ile z ludźmi nauki. Wczesna przyjaźń

² A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, tłum K. Napiórkowski, Wydaw. IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 229.

z fizykiem Jerzym Janikiem zapoczątkowała kontakty z innymi uczonymi, które przerodziły się w organizowane co dwa lata od 1978 r. sympozja „Nauka – religia – dzieje”³. Jeszcze w okresie „krakowskim” Wojtyła organizował u siebie spotkania z uczonymi, które były dobrą okazją do wymiany poglądów, albo raczej do mozolnego uczenia się wzajemnego rozumienia. W tych czasach tego rodzaju kontakty były rzadkością i na początku było widać, w jakim stopniu uczeni, filozofowie i teologowie posługują się różnymi językami. Ks. prof. Michał Heller wspomina sytuację, gdy różne znaczenia potocznych wyrażen prowadziły do nieporozumień. Na przykład, gdy fizyk mówi, że czegoś nie rozumie, ma na myśli, że ktoś mówi rzeczy, których się nie da zrozumieć, czyli bzdury. Otóż podczas jednej dyskusji jakiś filozof przedłożył swoje poglądy na naukę, na co fizyk odrzekł, że „nie rozumie”. Wówczas ten filozof aż wstał i zaczął od nowa tłumaczyć swoje idee⁴. Uczenie

³ Spotkania te odbywały się w gronie znajomych Wojtyły już od 1953 r. Por. *Nauka, religia, dzieje. III Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 6–9 sierpnia 1985*, (red.) J.A. Janik, P. Lenartowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1986, s. 1–9.

⁴ Wspominam to nieco zabawne zdarzenie, ponieważ mnie spotkało coś podobnego w dyskusji z filozofem na temat logiki. Chciałem zwrócić uwagę na pewien błąd logiczny i stwierdziłem, że nie rozumiem, jak z pewnych zdań miałyby wynikać wnioski, który pojawił się w rozważanym tekście. I oczywiście dowiedziałem się, że wynika, tylko ja tego nie potrafię zobaczyć. W logice nie liczy się jakaś sztuka widzenia ukrytych związków, tylko obiektywne formalne zależności, które można sprawdzić ściśle określonymi procedurami. Pod tym względem podobnie jest w fizyce. Papież przypomniał o tym, że fizycy

się wspólnego języka jest niewątpliwie zasadniczym etapem w budowaniu porozumienia.

Wojtyła w tych spotkaniach uczestniczył jako uważny słuchacz, wyrażał swoje zdanie jako uczestnik dyskusji bez narzucania swojego zdania. Taką jego postawę podkreślali inni uczestnicy tych spotkań. Mimo, że sam nie znał nauk ścisłych i przyrodniczych, uchwycił dzięki kontaktom z uczonymi i własnej postawie wiele z ducha naukowości, co pomogło mu lepiej od wielu filozofów i teologów rozumieć naukę i problemy z nią związane. Świadomie też wspierał myślenie filozoficzne naznaczone wolnością i poszukiwaniem nowych dróg do prawdy. W okresie, gdy coraz wyraźniej zaznaczała się opozycja między filozofią uprawianą na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w warszawskiej Akademii Teologii Katolickiej, Wojtyła powiedział do ks. Tischnera i pozostałych członków krakowskiego Wydziału Filozoficznego: „Uprawiajcie filozofię po swojemu, nie oglądając się na Warszawę czy Lublin”.

Gdy Wojtyła został papieżem, kontynuował spotkania z polskimi uczonymi, ale też poszerzył swoje kontakty z innymi uczonymi i podjął nowe inicjatywy wspierające dialog między naukami przyrodniczymi i teologią. Obok wspomnianych sym-

posługują się językiem, jaki jest znany tylko im, ale skoro łączy on wielotysięczną społeczność fizyków z całego świata, to może on stać się elementem budowania jedności kulturalnej. Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986, s. 37.

poziów „Nauka – Religia – Dzieje”, które odbywały się co dwa lata w Castel Gandolfo, szczególną rolę odgrywały konferencje zatytułowane „Scientific Perspectives on Divine Action”, czyli „działanie Boże z perspektywy nauki”. Konferencje te były organizowane pod auspicjami papieskimi przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne (Specola Vaticana) i Centrum Teologii i Nauk Przyrodniczych (The Center for Theology and the Natural Sciences) w Berkeley⁵. Jedna z konferencji, czwarta, odbyła się w Polsce, w Pasierbcu⁶. Konferencje te, co ciekawe i wyjątkowe, były zauważone i pozytywnie odebrane przez świat naukowy, nawet pojawiały się recenzje w „Nature”, jednym z najważniejszych magazynów fizyki czystej i stosowanej.

Papież nie brał w nich udziału, ale był nimi żywo zainteresowany i korzystał z opinii tam wyrażanych, choć nie wiązał się nimi zbyt mocno. Trzeba bowiem zaznaczyć, że wielu uczonych amerykańskich ma dość nonszalanckie podejście do metodologicznych rygorów filozoficznej interpretacji wyników naukowych. Prowadziło to nieraz do ulegania koncepcji „God of the Gaps”, czyli Boga do zatykania dziur w naszej wiedzy. Papież mając kontakty z uczonymi i filozofami przyrody oraz filozofami nauki, którzy przejawiali większą

⁵ <http://www.ctns.org>.

⁶ Historię pierwszych czterech sympozjów oraz ich tematykę można poznać z wprowadzenia Nancey Murphy do jednego z tomów: *Neuroscience and the Person. Scientific Perspectives on Divine Action*, (red.) R.J. Russell, N. Murphy, T.C. Meyering, M.A. Arbib, Vatican Observatory, Vatican – Berkeley 1999, s. i–xxxv.

świadomość metodologiczną, potrafił unikać tego błędu⁷, co niżej będzie przedstawione na przykładzie wykorzystania teorii Wielkiego Wybuchu.

3. Najważniejsze dokumenty

Na temat stosunku wiary do nauk przyrodniczych Jan Paweł II wypowiadał się wielokrotnie, choćby z tego powodu, że przemawiał wiele razy do różnych gremiów, wśród których znajdowali się też przedstawiciele kultury i nauki. Wśród wielu wypowiedzi można wyróżnić cztery zasadnicze: przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk z okazji setnej rocznicy urodzin Einsteina i powołania komisji do zbadania tzw. sprawy Galileusza (1979), list do dyrektora Obserwatorium Watykańskiego w Castel Gandolfo o George'a Coyne'a (1988), przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk w sprawie ewolucji (1996) i encyklika *Fides et ratio* (1998).

Ten wybór jest nieco arbitralny i oczywiście wyjdziemy poza wyróżnione w nim pozycje, ale obrazuje on cztery zasadnicze zagadnienia dotyczące kwestii nauka-wiara: a) historia stosunków

⁷ Wskazywał choćby na to, że należy korzystać z dorobku różnych metodologii unikając zarówno wybierania tylko jednej z nich z odrzuceniem pozostałych, jak i szukania jakiejś syntezy wielu metodologii. Szukanie integralnej wizji człowieka dokonuje się na poziomie filozofii i teologii i z wykorzystaniem nauki, ale bez jakichś metodologicznych manipulacji. Por. Jan Paweł II, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., s. 32–33.

między nauką i wiarą, widziana od strony zarówno współpracy, jak i konfliktów; b) wiara a nauki fizyczne i kosmologiczne, c) wiara a nauki biologiczne, d) wiara i rozum filozoficzny, czyli wiara i właściwe wszystkim ludziom pragnienie poznania prawdy. Wśród wymienionych dokumentów encyklika *Fides et ratio* ma najwyższą rangę kościelną, ale dla naszego tematu jest najmniej przydatna. Dotyczy bowiem ogólnie rozumianej filozofii, a na temat nauki wypowiada się skromnie i ostrożnie⁸. Encyklika staje w obronie racjonalności filozoficznej (racjonalność naukowa jest jednak mocno specyficzna), realizmu, obiektywności poznania i możliwości dotarcia do prawdy. Natomiast nauka może być interpretowana ze stanowiska niemal każdej filozofii i w dokumencie kościelnym o randze encykliki lepiej unikać opowiadania się po stronie wybranej interpretacji. W pozostałych wypowiedziach papież też nie wchodzi głębiej w tę kwestię. Wydaje się, że staje po stronie tzw. strukturalizmu naukowego, wedle którego obiektywnie istnieją struktury, zwłaszcza struktury matematyczne opisujące układy fizyczne.

Tak rozumiany strukturalizm dobrze wspiera podstawowe idee papieża, które streszczają się w przekonaniu, iż jest moż-

⁸ Encyklika pojawiła się wtedy, gdy papież już był chory i pracę nad przygotowaniem dokumentu musiał w dużej mierze pozostawić swoim doradcom. Skutkiem tego była nie najlepsza prezentacja stanu filozofii współczesnej (takie właśnie krytyki pojawiły się pod jej adresem), natomiast kwestia nauka-wiara została praktycznie pominięta, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę wcześniejsze wypowiedzi papieża, które świadczą o tym, że zagadnienie to było mu stosunkowo dobrze znane.

liwe znalezienie jakiejś jedności w całym poznaniu rzeczywistości świata i człowieka oraz zakorzenienie tej jedności w prawdzie o jedynym Bogu, Stwórcy i Odkupicielu. Wszelkie konflikty między nauką i wiarą są przejściowe i biorą się z nieporozumień. Nauka i wiara nie tylko nie pozostają w sprzeczności, ale mogą i powinny się wzajemnie wspierać w dążeniu do najwyższej Prawdy. W związku z tym zarówno nauka musi pamiętać o swoich ograniczeniach wynikających zwłaszcza z surowej metodologii badań empirycznych, jak i wiara nie może zaniedbywać korzystania z rozumu. Papież wielokrotnie przywoływał wskazanie św. Augustyna: „Niech wiara będzie myśląca”.

4. Kościół a historia nauki

Jan Paweł II nie zajmował się szczegółowo kwestią historii nauki i jej relacji z Kościołem (nawet na sympozjach z cyklu „Nauka – Religia – Dzieje” rzadko sięgano do historii nauki), ale ma w tej dziedzinie ważne dokonanie, mianowicie powołanie komisji do zbadania konfliktu między poglądami Galileusza i ówczesną inkwizycją. Papież pozostawił historykom dokładne zbadanie szczegółów sporu, sam zaś powołując się na słowa św. Augustyna: *Intellectum valde ama* (bardzo kochaj rozum), zwrócił uwagę na to, że nauki podstawowe, teoretyczne, mają za cel poznawanie prawdy bez ulegania jakiegokolwiek władzy politycznej lub gospodarczej, natomiast nauki

stosowane oraz technika winny sprzymierzyć się z sumieniem, aby zawsze służyły dobru człowieka. Takie podejście zachowuje zarówno autonomię nauk, jak i włącza je w całość wysiłku poznawczego i etycznego, jaki podejmuje człowiek poprzez kulturę i religię⁹.

Ponieważ spór z Galileuszem dotyczył głównie interpretacji Pisma Świętego, papież przywołuje sformułowane właśnie przez Galileusza normy epistemologiczne, które okazują się „niezbędne do pogodzenia Pisma Świętego i nauki”. W liście do Krystyny Lotaryńskiej włoski uczony pisał: „Pismo Święte nie może nigdy kłamać, pod warunkiem jednak, że przeniknie się jego prawdziwy sens, który – czemu nie da się zaprzeczyć – jest często ukryty i wielce odmienny od tego, na co wydaje się wskazywać znaczenie samych słów”¹⁰.

Po zakończeniu prac komisji nad sprawą Galileusza papież wygłosił w 1992 r. przemówienie, które było pewną kontynuacją przemówienia z okazji stulecia urodzin Einsteina. Między innymi zwrócił uwagę na błędy popełnione przez Galileusza. Pierwszy, jaki popełniali także adwersarze uczonego, polegał na tym, że nie odróżniał on naukowego podejścia do zjawisk przyrody od filozoficznej refleksji nad naturą świata. Ten błąd prowadził, zdaniem papieża, do odrzucenia przez Galileusza sugestii, aby system kopernikański uznać za hipotezę, dopóki

⁹ Por. Jan Paweł II, *Głęboka harmonia prawd nauki z prawdami wiary (w stulecie urodzin Alberta Einsteina)*, [w:] tenże, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., s. 43–45.

¹⁰ Tamże, s. 46.

nie zostanie ona poparta niepodważalnymi dowodami¹¹. Choć można polemizować z uwagami papieża¹², cenne z pewnością jest to, że Kościół potrafi podejmować dyskusje z ludźmi

¹¹ Por. John Paul II, *Faith can never conflict with reason*, „L’Osservatore Romano” 1992 (4 November), 44(1264). Tu przytoczone za: <http://www.its.caltech.edu/~nmcenter/sci-cp/sci-9211.html>, 2009.09.08. Więcej materiałów na temat poglądów papieża w kwestii nauka-wiara można znaleźć na stronie „John Paul II on science and faith” pod adresem: <http://www.silk.net/RelEd/sciencejp.htm>.

¹² Przeciwno opinii papieża można wysunąć trzy drobne zarzuty logiczno-historyczne. Najpierw sam Kopernik uważał swój system nie za hipotezę, ale za teorię udowodnioną przy pomocy „najoczywistszych dowodów” (por. M. Kopernik, *O obrotach ciał niebieskich*, tłum. J. Baranowski, Jirafa Roja, Warszawa 2009, s. 41–43). Trudno byłoby żądać od Galileusza, by traktował to jako hipotezę, zwłaszcza, że jak niewielu, rozumiał rachunki Kopernika. Następnie jeśli teologowie chcieli skłonić Galileusza do uznania heliocentryzmu za hipotezę, to w równym stopniu za hipotezę powinni byli uznać geocentryzm, a nie wydaje się, żeby się ku temu skłaniali. Trzecia sprawa dotyczy rozumienia pojęcia hipotezy. Dziś hipoteza to przypuszczenie zbyt słabo potwierdzone, by je nazwać prawem lub teorią. W tamtych czasach słowo „hipoteza” oznaczało algorytm, czyli metodę liczenia. Potraktowanie heliocentryzmu tylko jako algorytmu do obliczeń stosowanych w systemie geocentrycznym chyba nie oddawało intencji Kopernika i Galileusza. Te drobne uwagi, które same wymagają dokładniejszej analizy historycznej, mogą też przypomnieć o tym, że ceniąc Jana Pawła II za wybitne dokonania, nawet na tak obcym dla niego polu, jakim jest metodologia i filozofia nauki, wcale nie musimy popadać w kult jednostki. Bardziej wskazane jest, abyśmy podejmowali jego idee, inicjatywy, problemy i twórczo je rozwijali, bo na to zasługują. W pewnych sprawach cenna jest analiza samych poglądów papieża, w innych raczej kontynuowanie jego zamierzeń intelektualnych i organizacyjnych.

nauki w sprawach tak subtelnych i zaawansowanych z punktu widzenia zarówno nauk przyrodniczych, jak i teologii.

Papież dorzuca jeszcze inną ważną uwagę. Geocentryzm był w czasach Galileusza powszechnie uznawany, nawet przez ludzi nauki, a tym bardziej przez zwykłych ludzi. Jest zrozumiałe, że teologia, która od strony nauk przyrodniczych bazuje raczej na poglądach powszechnych niż na nowinkach, przyjmowała również geocentryzm jako potwierdzoną teorię na temat budowy świata. Tak chyba musi być, bo trudno, żeby teolog lepiej od fizyka wiedział, która teoria fizyczna jest bardziej słuszna. Myślę, że warto byłoby przy tym przypomnieć teorię analogii, która przez całe wieki tworzenia się teologii dogmatycznej była podstawowym narzędziem językowym umożliwiającym „bezkolizyjną” migrację pojęć z nauki do teologii, a czasem w przeciwnym kierunku.

5. Kościół a fizyka i kosmologia

Z racji zainteresowania człowiekiem papieżowi bliższe winny być nauki biologiczne i psychologiczne, ale tak się złożyło, że miał on więcej kontaktów z filozofami przyrody nieożywionej (na przykład z ks. Kłósakiem i jego kontynuatorami) i z fizykami oraz kosmologami. Pewnie z tego między innymi powodu znajdujemy u niego stosunkowo dużo wypowiedzi dotyczących relacji między wiarą i naukami fizycznymi. Szczególnie ważny jest tu wspomniany list do Coyne’a, choć inne wypowiedzi też

przynoszą ciekawe elementy wzbogacające obraz tej relacji. List to George'a Coyne'a, dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, został napisany z okazji 300-lecia publikacji dzieła Izaaka Newtona *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, które zapoczątkowało współczesną fizykę. Z tej okazji zorganizowano konferencję na temat: „Nasza wiedza o Bogu i przyrodzie: fizyka, filozofia i teologia”. Idea jedności między tymi dziedzinami przenikała również list papieża. Poszukiwanie jedności ma być odpowiedzią na różnego rodzaju podziały obecne w dzisiejszym świecie. Wśród nich jest też podział na trzy kultury: naukową, humanistyczną i religijną¹³.

Poszukiwanie na nowo jedności między tymi kulturami¹⁴ znajduje swoje podstawy nie tylko w narzuconych z zewnątrz postulatach zachęcających do unikania niszczących podziałów,

¹³ Por. John Paul II, *Letter of His Holiness John Paul II to Reverend George V. Coyne, S.J. Director of the Vatican Observatory*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1988/documents/hf_jp-ii_let_19880601_padre-coyne_en.html [dostęp: 18.06.2014]. Polskie tłumaczenie: Jan Paweł II, *List do o. George'a Coyne'a wydany z okazji 300-lecia opublikowania Principiów I. Newtona*, tłum. J. Dembek, „Znak-Idee”1991, 59, s. 6–14.

¹⁴ Oczywiście koniecznym warunkiem poszukiwania tej jedności jest niesprzeczność między twierdzeniami teologii i nauki. Papież nie zapominał o tym warunku i zwracał na niego uwagę w niektórych przemówieniach. Przypominał, że nauka oparta na racjonalnych motywach i posługująca się rzetelną metodologią nie może dojść do twierdzeń, które mogłyby stać w konflikcie z prawdami wiary. Por. Jan Paweł II, *Więź myślenia naukowego z wiarą warunkiem poszukiwania prawdy. Przemówienie do naukowców i studentów, Kolonia, 15 listopada 1980*, [w:] tenże, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., s. 90–91.

ale również w wewnętrznych wartościach odkrywanych przez nauki i pielęgnowanych przez Kościół. Mianowicie nauki odkrywając coraz doskonalej racjonalne struktury świata kierują umysły uczonych w stronę Tego, który jest podstawą tego porządku, do Boga „subtelny, ale nie złośliwy” wedle wyrażenia Einsteina. Tego Boga wskazuje również religia jako Stwórcę świata zawierającego w sobie odblask mądrości Bożej. Poszukiwanie jedności między naukami przyrodniczymi i teologią jest, zdaniem papieża, mocno wspomagane poszukiwaniem we współczesnej fizyce tzw. teorii wszystkiego, która połączy w jeden system równań, w jedną symetrię, wszystkie cztery podstawowe działania fizyczne: grawitację, elektromagnetyzm, oddziaływania jądrowe słabe i silne¹⁵. Podobne dążenie do jedności widzi papież w naukach o życiu, które wskazują na istnienie tych samych podstawowych elementów będących budulcem genów i protein.

¹⁵ Por. M. Heller, *Teorie wszystkiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1992, 14, s. 83–101. Papież, podobnie jak Heller, wspomina o unifikacji oddziaływań elektromagnetycznych i jądrowych słabych, ale nie pisze już o kwantowej grawitacji, którą może uznać za uszczegółowienie badań nad teorią wszystkiego. Wiedzę kosmologiczną oraz zasady interpretacji kosmologii na gruncie filozofii i teologii Jan Paweł II czerpał z prac ks. prof. Michała Hellera. Papież czytał jego książki, jak sam stwierdził, a w wypowiedziach papieża na tematy związane z kosmologią odnajdujemy wyraźne podobieństwo do wiedzy i poglądów Hellera. Trzeba pamiętać, że ten ostatni, niedawny laureat nagrody Templetona, jest wybitnym kosmologiem i fizykiem, ponadto filozofem zainteresowanym szczególnie filozofią przyrody i metodologią oraz teologiem zainteresowanym szczególnie związkami między teologią i naukami przyrodniczymi.

To dążenie do jedności w sytuacji, gdy zarówno nauka, jak i kultura doznają coraz większego rozczłonkowania, można traktować jak znak czasów, który teologia dostrzega i chce czynić z niego użytek. Neutralność, do jakiej wydaje się zachęcać separacjonizm metodologiczny wynikający z różnic między naukami, jest nie do przyjęcia. Trzeba na nowo szukać związków między różnymi dziedzinami ludzkiego życia i poznania. Stajemy tu jednak przed groźbą zacierania granic zakreślonych przez metodologie nauk, które dzięki subtelnie określonym zasadom badawczym potrafiły osiągnąć tak wysoki poziom i dojść do tak doskonałych wyników. Istnieje niebezpieczeństwo, że teolog w teoriach fizycznych będzie próbował odnaleźć wszystko, czego potrzebuje do swoich rozważań bez zwracania uwagi na to, czy nauką będzie nadal to, co on dla swych potrzeb nauką nazwie. Rodziłoby to niebezpieczeństwo tworzenia różnego rodzaju gnozy, która będzie kusić pozorami racjonalności i naukowości, a w istocie będzie tylko fantastyczną wizją, a nie rzetelnym badaniem.

Papież wzywając teologię do bliższego kontaktu z naukami jest doskonale świadom tego rodzaju zagrożeń. Dlatego wskazując na jedność przyrody i kultury, zwraca jednocześnie uwagę na to, że jest to jedność, która nie dopuszcza ani redukcjonizmu, czyli sprowadzania jednych dziedzin do innych, zwłaszcza pod względem metodologii, ani mieszania metod i ignorowania różnic, jakie między nimi istnieją: „Przy całym otwarciu pomiędzy Kościołem i wspólnotą naukową, nie należy spodziewać się, że między teologią i nauką powstanie dyscyplinarna jedność po-

dobna do tej, jaka istnieje w obrębie danej dziedziny naukowej czy też w obrębie samej teologii”¹⁶.

Przy okazji tych uwag warto sięgnąć poza list do Coyne’a, aby pokazać u papieża dobrą świadomość różnicy metod między dziedzinami, o których mówi. W jednym z przemówień podczas audyencji generalnej, czyli przeznaczonej dla wszystkich wiernych, Jan Paweł II nawiązując do Psalmu 18/19,2-5, mówił o tzw. dowodach istnienia Boga¹⁷. W punkcie 3 nawiązał do teorii ekspansji Wszechświata i postawił pytanie: jeśli świat się rozszerza, to czy nie należy cofnąć się do czasu, który można nazwać momentem początkowym i tam szukać działania Boga Stwórcy? Papież nie wypowiedział wyraźnie ostatniej części tego pytania i nie udzielił nań odpowiedzi, ale stwierdził, że empiryczna wiedza o Wszechświecie rodzi bardziej podstawowe pytanie o przyczynę zaistnienia świata, jego dalszego

¹⁶ Jan Paweł II, *List do o. George’a...*, art. cyt., s. 9–10. Chciałbym tutaj zwrócić uwagę na idee zapomnianego nieco filozofa z Koła Krakowskiego, Jana Franciszka Drewnowskiego, który zaproponował tzw. program filozoficzny i obrazujący go schemat przestrzenny. Przy pomocy tych narzędzi formalnych i wyobrażeniowych chciał zbudować system, który mógłby dać ramy koncepcji służącej poszukiwaniu jedności między wszystkimi naukami, od formalnych przez przyrodnicze i humanistyczne, aż do teologii. Por. J.F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996; Z. Wolak, *Koncepcje analogii w Kole Krakowskim*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2005, s. 78–271.

¹⁷ John Paul II, *Proofs for God’s existence are many and convergent* (tłum. z „L’Osservatore Romano” 1985 [15 lipca]), <http://www.its.caltech.edu/~nmcenter/sci-cp/sci85071.html> [dostęp: 18.06.2014].

istnienia¹⁸ oraz jego zrozumiałości i „wyjaśnialności”. Tylko Bóg może zaspokoić naszą inteligencję, która oczekuje zrozumienia podstaw swojej wiedzy o Wszechświecie.

O ile w tym popularnym przemówieniu na audiencji generalnej ktoś mógłby się dopatrzeć próby apologetycznego wykorzystania teorii Wielkiego Wybuchu, to list do Coyne’a nie pozostawia wątpliwości, co do świadomości papieża odnośnie tego typu argumentów. Píše on: „Byłoby wskazane, by przynajmniej niektórzy teologowie byli na tyle biegli w naukach, aby mogli uczynić autentyczny i twórczy użytek z możliwości, które oferują im najlepiej uzasadnione teorie. Tego rodzaju *ekspertyza* zapobiegałaby bezkrytycznemu i zbyt pośpiesznemu wykorzystaniu w celach apologetycznych teorii takich, jak kosmologiczna teoria Big Bangu. Powstrzymałaby ona również od lekceważenia potencjalnych możliwości tego rodzaju teorii w pogłębianiu zrozumienia na tradycyjnym terenie badań teologicznych”¹⁹.

¹⁸ Jeśli przyjmiemy, za większością współczesnych kosmologów, że suma materii-energii we Wszechświecie wynosi zero, to istnienie „materialno-energetycznego” Wszechświata po jego zaistnieniu staje się jeszcze mniej oczywiste niż dla dawniejszych myślicieli, którzy wskazywali konieczność podtrzymywaniu przez Boga świata w istnieniu.

¹⁹ Jan Paweł II, *List do o. George’a Coyne’a...*, art. cyt., s. 12. W średniowieczu teologia była szczytem nauk, co wiązało się z tym, że teologowie musieli najpierw poznać inne dziedziny wiedzy, zanim przystąpili do uprawiania teologii. W tej sytuacji naukowość teologii nie budziła wątpliwości. Dziś teologia jest dziedziną raczej słabo związaną z innymi naukami, zwłaszcza z naukami o przyrodzie, którym przypisuje się najbardziej dojrzałą metodologię. Nic więc dziwnego, że teologii nierzadko odmawia się teraz statusu naukowości,

Jak widzimy, Jan Paweł II zalecając stanowczo kontakt teologii z naukami jednocześnie zabiega o to, by uniknęła ona niebezpieczeństw zbyt łatwej apologetyki, wykorzystującej luki w naszej wiedzy czy jej chwilowe granice jako argument za tezami teologicznymi. Tego typu argumenty są dość powszechne i są mile widziane szczególnie przez wierzącą inteligencję techniczną, jednak ich nieodpowiedzialne stosowanie grozi zacieraniem słusznych granic pomiędzy dziedzinami poznania. W latach trzydziestych ubiegłego wieku belgijski duchowny i kosmolog Georges Lemaître (1894–1966) stworzył na podstawie równań Einsteina model Wszechświata przyjmujący Hipotezę Pierwszego Atomu i ewolucji Wszechświata. Jego dokonania naukowe pozostają trwałym wkładem w rozwój kosmologii. Musiał on wszakże toczyć spór z teologami zamierzającymi wykorzystywać jego model jako niezawodny argument za istnieniem Boga, który ujawnił swoje działanie w momencie stwarzania owego Pierwszego Atomu. Lemaître uważał, że nie można tak łatwo przy pomocy fizyki i kosmologii budować argumentów teologicznych. Pisał: „Jakikolwiek uprzednie istnienie Wszechświata ma metafizyczny charakter. Fizycznie

ale w sytuacji, gdy istnieje taka mnogość metodologii różnych nauk, formalnych, przyrodniczych i humanistycznych, z pewnością można i dziś uprawiać teologię jako naukę. Trzeba jednak w tym celu zadbać o to, aby metodologia teologii była oparta na jak najlepszych wzorcach. Niestety lektura wielu książek teologicznych wskazuje między innymi na zbyt małą wiedzę logiczną, która jest konieczna choćby do tego, aby należyście przedstawić i rozwijać „dedukcyjne fragmenty” teologii, a takie przecież zawsze istnieją.

wszystko dzieje się tak, jak gdyby teoretyczne zero było rzeczywistością początkiem. Pytanie, czy był to rzeczywistością początek, czyli stworzenie: coś zaczynającego się z nicości, jest pytaniem filozoficznym i nie może być rozstrzygnięte za pomocą fizycznych lub astronomicznych rozważań²⁰. Ta ostrożność Lemaître'a nie zawsze towarzyszy współczesnym apologetom, natomiast Jan Paweł II zdecydowanie ją zachowuje.

Na zakończenie tego punktu przytoczmy jeszcze słowa Lemaître'a na temat sytuacji wierzącego i niewierzącego badacza przyrody, wykorzystane przez papieża w przemówieniu do Papieskiej Akademii Nauk (wśród jej członków są zarówno uczeni wierzący, jak i niewierzący):

„Obaj (uczony wierzący i niewierzący) starają się odszyfrować nieskończone nawarstwienia palimpsestów przyrody, na których krzyżują się i wzajemnie zacierają ślady różnych etapów długiej ewolucji świata. Wierzący posiada być może przewagę płynącą ze świadomości, że zagadka ma rozwiązanie, że zatarty zapis został koniec końców nakreślony ręką bytu rozumnego, a więc, że zadanie, jakie stawia przyroda, zostało nam dane, byśmy je rozwiązali i że jego trudność jest prawdopodobnie propor-

²⁰ Cyt. za M. Heller, *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1985², s. 125. Ten pogląd Lemaître'a uzupełnia opinię św. Tomasza z Akwinu, który w dziełku *De aeternitate mundi contra murmurantes* (św. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata*, [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, W Drodze, Poznań 1984, s. 277–281) dowodził, że świat mógł nie mieć początku w czasie, a mimo to mógł zostać stworzony. Por. M. Heller, *Kosmologia Lemaître'a*, Wydaw. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 14–16.

cyjnalna do obecnych lub przyszłych możliwości ludzkości. Nie przysporzy mu to zapewne nowych narzędzi badawczych, ale pozwoli zachować ów zdrowy optymizm, bez którego długotrwały wysiłek nie może być długo kontynuowany”²¹.

6. Kościół a biologia

Stosunek Kościoła do nauk biologicznych jest nieco bardziej skomplikowany niż stosunek do nauk fizycznych, dotyczy bowiem nie tylko zewnętrznego świata, ale też samego człowieka, jego pochodzenia, natury oraz pewnych problemów etycznych. Największy konflikt w przypadku nauk fizycznych, czyli spór o heliocentryzm, to już historia²², natomiast spór o ewolucję i jej konsekwencje nadal się toczy. Sama biologia nie umie jeszcze dokładnie przedstawić mechanizmów ewolucyjnych, a w pozanaukowych interpretacjach i ocenach ewolucjonizmu jest jeszcze większy zamęt.

Okazją do wypowiedzi na temat ewolucji była dla Jana Pawła II 60. rocznica refundacji Papieskiej Akademii Nauk. Papież powołał się na ogólną zasadę przypomnianą przez Leona XIII w encyklice *Providentissimus Deus*, że prawda naukowa nie może stać w sprzeczności z prawdą objawioną.

²¹ Cyt. za Jan Paweł II, *Głęboka harmonia...*, art. cyt., s. 47–48.

²² Nawet drastyczne „wydłużenie wieku” Wszechświata z kilku tysięcy do kilkunastu miliardów lat spowodowane osiągnięciami współczesnej kosmologii nie wywołało większego wrażenia.

Następnie stwierdził, że – zgodnie z planami Akademii – zbadanie historycznych realiów dyskusji między wiarą i nauką w wiekach XVI–XVIII również posiada wielkie znaczenie dla zrozumienia relacji między tymi dziedzinami²³. Ten zamiar badań historycznych wykorzystuje papież jako sposobność do wypowiedzi na temat ewolucji. Mówi najpierw o ewolucji wiedzy naukowej, której rozwój oraz znajomość przez Kościół ma umożliwić coraz lepsze poznanie natury człowieka i taki sposób głoszenia wiary, aby pomagała ona jak najlepiej w integralnym rozwoju człowieka oraz jego przygotowaniu do osiągnięcia zbawienia.

Kolejną ewolucją, o której wspomina papież, jest ewolucja biologiczna, która miała w ramach historii Ziemi doprowadzić do powstania człowieka. Papież przy tej kontrowersyjnej dla wielu kwestii nie wchodzi w możliwości wykorzystania ewolucjonizmu w teologii, ale skupia się na kwestiach zasadniczych, mianowicie na niesprzeczności oraz na statusie naukowym ewolucjonizmu. Jan Paweł II przypomina encyklikę *Humani Generis* Piusa XII, w której stwierdzono, że nie ma sprzeczności między ewolucjonizmem i wiarą, o ile nie zapomnimy o tym, iż teoria ewolucji nie ma prawa odrzucać nauki o duchowości i godności człowieka. Oczywiście teologowie również nie powinni ingerować w biologię, jeśli pozostaje ona w ramach metody naukowej. Aby zachować stosowne granice, a jednocześnie czerpać korzyści z wiedzy o człowieku, jaką przynosi rozwój biologii, przynajmniej niektó-

²³ Por. Jan Paweł II, *Message to the Pontifical Academy of Sciences: of Evolution*, <http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/JP961022.HTM> [dostęp: 18.06.2014].

rzy teologowie powinni znać biologię. Podobnie jak w przypadku fizyki i kosmologii również tutaj potrzebni są ludzie-pomosty.

W *Humani Generis* ewolucjonizm był traktowany jako „poważna hipoteza” warta badania, podobnie jak inne stojące w opozycji do niego hipotezy. Pius XII podał dwie zasady metodologiczne: nie należy ewolucjonizmu traktować jako sprawdzonej teorii oraz nie wolno odrzucać objawienia na rzecz ewolucjonizmu. Jan Paweł II stwierdza, że ewolucjonizm jest czymś więcej niż hipotezą, może być bowiem nazywany już teorią, choć raczej należy mówić nie o jednej teorii, ale o kilku teoriach ewolucji. Te stwierdzenia, brzmiące ostrożnie i ogólnikowo, znajdują uzupełnienie w wyjaśnieniach na temat struktury teorii naukowych. Teorię nazywa on metanaukowym²⁴ tworem, który różni się od wyników obserwacji, ale pozostaje z nimi w harmonii²⁵. Teorie obok danych empirycznych zawierają, o czym także przypomina papież, idee zaczerpnięte z filozofii przyrody. Z powodu obecności owych idei filozoficznych ocena teorii naukowych należy nie tylko do samej nauki czy metanauki, ale również do filozofii.

Takie ujęcie fenomenu teorii naukowych²⁶ pozawala na to, aby uznać teorię ewolucji za prawdopodobne wyjaśnienie

²⁴ Jest to nieco osobliwe określenie teorii, bo nauki składają się z teorii, natomiast refleksja nad strukturą teorii może być nazwana metanauką. Prawdopodobnie papieżowi chodziło o to, by zwrócić uwagę, iż teorie naukowe nie są, jak niektórzy skłonni są sądzić, zwykłym indukcyjnym uogólnieniem wyników doświadczeń i obserwacji.

²⁵ Por. tamże, punkt 4.

²⁶ Tak bliskie powiązanie teorii z ideami filozoficznymi jest bardziej właściwe w biologii niż w fizyce i kosmologii. W tych ostatnich poja-

pojawienia się człowieka od strony biologicznej, a jednocześnie zachować jego wyjątkowość i godność z punktu widzenia teologii. Możemy zatem przyjąć, że teoria ewolucji nie przeszkadza temu, aby uznać, iż człowiek jest stworzeniem szczególnie wybranym przez Boga²⁷, a dusza ludzka została przez Niego stworzona bezpośrednio. Między człowiekiem i resztą stworzenia istnieje, jak to nazywa papież, ontologiczny przeskok²⁸. Odnosi się to nie tylko do samej duszy ludzkiej, ale i do całego

wiążą się nieco inne efekty związane choćby z formalną, matematyczną strukturą tych teorii. W zależności od tej struktury te same zbiory wyników empirycznych mogą być wiązane różnymi teoriami, ponadto łatwiej jest w takich teoriach odróżnić samą teorię (struktura matematyczna, dane empiryczne, reguły pomostowe) od jej interpretacji. Tym niemniej uwagi papieża dotyczące struktur teorii naukowych, szczególnie w odniesieniu do teorii biologicznych, są bardzo ważne dla teologii i stanowią istotną wskazówkę dla badania zależności między nauką i teologią.

²⁷ Z tym stwierdzeniem współgra nieco kontrowersyjna, ale całkiem sensowna teza o. Bocheńskiego, że humanizm jest zabobnem. Jego zdaniem nie potrafimy na gruncie naukowym, doświadczalnym wykazać wyższości człowieka ponad całą naturę. Możemy jedynie uznać wyższość człowieka na podstawie Objawienia, czyli uwierzyć, że od Boga mamy daną duszę nieśmiertelną i jesteśmy obdarzeni wyjątkową godnością. Por. J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Philed, Kraków 1992, s. 56–59.

²⁸ Zwraca się uwagę na to, że papież nie zainteresował się bliżej naukami określanymi nazwą *neuroscience*, które mogą dać wiele ważnych przyczynków do wiedzy o człowieku. Nie należy Jana Pawła II traktować jako skończony autorytet w sprawach nauka-wiara, ale też należy poważnie potraktować jego wezwanie do rozwijania wiedzy i refleksji filozoficzno-teologicznej na ten temat.

ludzkiego życia, które jest wyższą formą egzystencji i udziałem w mądrości Bożej. Na ludzkie życie patrzymy też w perspektywie wieczności, która łączy nas z życiem Boga.

7. Zakończenie

Problem relacji między nauką i wiarą (teologią) zajmuje w nauczaniu Jana Pawła II ważne miejsce i stosunkowo wiele na ten temat możemy znaleźć zarówno w jego nauczaniu, jak i w wypowiedziach ludzi, którzy znali jego poglądy i mieli pewien wpływ na ich kształtowanie. Dziś postulat znajomości nauki przez teologów może mieć co najmniej dwojakie uzasadnienie: a) znajomość języka i wiedzy współczesnego człowieka, do którego teolog chce trafić i b) lepsze poznanie obiektywnej rzeczywistości, która jest Bożym stworzeniem oraz źródłem poznania, od którego wnosimy się do poznania Boga. Znajomość nauk przyrodniczych nie jest zbyt powszechna, więc teolog może się czuć zwolniony z obowiązku poznawania tej wiedzy dla wtajemniczonych. Jednak trzeba też pamiętać, że nauki przyrodnicze – choćby dzięki pośrednictwu techniki – mają znaczny wpływ na nasze życie. Ponadto nawet jeśli znawców nauki jest stosunkowo mało, to jej popularyzacja czyni ją istotnym składnikiem współczesnej kultury. Warto też uwzględnić drugi aspekt. Teologia buduje ważną część swoich twierdzeń na podstawie wiedzy dotyczącej świata stworzonego. Należy bez wątpienia dbać o to, by była to wiedza wykorzystująca jak najlepszy wysiłek

ludzkiego rozumu, który jest darem Bożym i częścią udziału w Jego naturze.

Papież przypomina, że nie tylko teologowie winni liczyć się z nauką, ale również uczeni powinni mieć kontakt z teologią, bo z tego kontaktu mogą czerpać korzyści również dla swojej pracy naukowej. Zatem korzyści są obopólne: „Nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów; religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów. Każda z nich może wprowadzić drugą w szerszy świat, świat, w którym obie mogą się rozwijać”²⁹.

W tym krótkim artykule pominąłem kwestie etyczne, które wiążą się z uprawianiem nauki (etyka pracy naukowej, unikanie tzw. kolonializmu intelektualnego itp.) oraz z zastosowaniami odkryć naukowych w praktyce, zwłaszcza w technice. Jest oczywiste, że znajomość tej części nauki oraz jej zastosowań jest konieczna dla zajmujących się teologią moralną. Wiele jest zagadnień należących do wspólnego zakresu nauki i religii, których podjęcie jest konieczne, aby poważnie były traktowane pierwsze słowa encykliki *Fides et ratio*: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”. Dopóki prawda będzie horyzontem zarówno dla nauki, jak i dla wiary, mogą one bez przeszkód współdziałać dla wzbogacenia człowieka i jego postawy wobec rzeczywistości i własnego losu.

²⁹ Jan Paweł II, *Posłanie Ojca świętego...*, art. cyt., s. 13.

Bibliografia

Źródła drukowane

- Bocheński J., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Philed, Kraków 1992.
- Drewnowski J.F., *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1996.
- Einstein A., *Pisma filozoficzne*, tłum. K. Napiórkowski, Wydaw. IFiS PAN, Warszawa 1999.
- Heller M., *Ewolucja kosmosu i kosmologii*, Państw. Wydaw. Naukowe, Warszawa 1985, wyd. 2.
- Heller M., *Kosmologia Lemaître'a*, Wydaw. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- Heller M., *Teorie wszyściego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1192, 14, s. 83–101.
- Jan Paweł II, *Głęboka harmonia prawd nauki z prawdami wiary (w stulecie urodzin Alberta Einsteina)*, w: tenże, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 43–45.
- Jan Paweł II, *List do o. George'a Coyne'a wydany z okazji 300-lecia opublikowania Principiów I. Newtona*, tłum. J. Dembek, „Znak-Idee” 1991, 59, s. 6–14.
- Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, *Więź myślenia naukowego z wiarą warunkiem poszukiwania prawdy. Przemówienie do naukowców i studentów, Kolonia, 15 listopada 1980*, [w:] tenże, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 88–98.
- Kopernik M., *O obrotach ciał niebieskich*, tłum. J. Baranowski, Jirafa Roja, Warszawa 2009.
- Nauka, religia, dzieje. III Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 6–9 sierpnia 1985*, (red.) J.A. Janik, P. Lenartowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1986.

- Neuroscience and the Person. Scientific Perspectives on Divine Action*, (red.) R.J. Russell, N. Murphy, T.C. Meyering, M.A. Arbib, Vatican Observatory, Vatican – Berkeley 1999.
- Św. Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi contra murmurantes (O wieczności świata, [w:] tenże, Dzieła wybrane, tłum. J. Salij, W Drodze, Poznań 1984, s. 277–281).*
- Wolak Z., *Koncepcje analogii w Kole Krakowskim*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2005.

Źródła internetowe

- Heller M., *Kościół i nauka*, cz. 21, <http://tertio.home.pl/film.php?film=454> [dostęp: 18.06.2014].
- John Paul II *on science and faith*, <http://www.silk.net/RelEd/sciencejp.htm> [dostęp: 20.08.2009].
- John Paul II, *Faith can never conflict with reason*, L'Osservatore Romano, N. 44 (1264), 4 November 1992 (<http://www.its.caltech.edu/~nmcenter/sci-cp/sci-9211.html> [dostęp: 18.06.2014]).
- John Paul II, *Letter of His Holiness John Paul II to Reverend George V. Coyne, S.J. Director of the Vatican Observatory*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1988/documents/hf_jp-ii_let_19880601_padre-coyne_en.html [dostęp: 18.06.2014].
- John Paul II, *Message to the Pontifical Academy of Sciences: of Evolution*, <http://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/JP961022.HTM> [dostęp: 18.06.2014].
- John Paul II, *Proofs for God's existence are many and convergent* (tłum. z Osservatore Romano 15 lipca 1985 r.), <http://www.its.caltech.edu/~nmcenter/sci-cp/sci85071.html> [dostęp: 18.06.2014].
- The Center for Theology and the Natural Sciences*, <http://www.ctns.org/> [dostęp: 18.06.2014].

Proces Jezusa w przekazie Talmudu

Piotr Łabuda

Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie,
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

The trial of Jesus in the Talmud account

Abstract

The extracts treating of Jesus in the rabbinic literature included in the Babylonian Talmud describe the events from the life and public ministry of Master of Nazareth in a very peculiar way. The figure of Jesus is mentioned on the margin of other issues under discussion. Analyzing the report of Jesus' death in the Babylonian Talmud it can be stated that the reference made to Jesus is of fragmentary character. Nevertheless it is not a literary fiction but a deliberate action of its authors. The text of the Babylonian Sanhedrin 43 a indicates the discrediting of Jesus of Nazareth and the community of his believers. According to the Babylonian Talmud Jesus was sentenced to death on suspicion of idolatry, magic and blasphemy.

Key words

the Babylonian Talmud, Death, Trial, Jesus

W wprowadzeniu do polskiego wydania Talmud Babiloński zostaje podkreślone, iż Talmud jest zjawiskiem jedynym w swoim rodzaju, stąd też trudno go porównać z czymkolwiek. Stwierdza, iż „jest on podstawowym zapisem tradycji ustnej judaizmu, dokonany w okresie między II a VI wiekiem n.e. przez kilka pokoleń rabinów działających w Erec Jisrael i Babilonii”¹.

Talmud, z hebrajskiego *lamad* – nauka, studium, czytanie, to jedna z podstawowych, choć nie uznawana za świętą, w znaczeniu tekstu objawionego, księga judaizmu. Choć sami rabini stwierdzają, iż Talmud nie jest książką. „Słowa »księga« w odniesieniu do niego można używać jedynie w przybliżeniu, z braku lepszego, uzasadniając to faktem, że Talmud niewątpliwie przyjmuje postać kart zamkniętych między okładkami. W istocie rzeczy Talmud to sposób myślenia. To intelektualna idea, którą cechuje dynamizm i otwartość. To styl uprawiania nauki. To szacunek i zaufanie dla myślenia”². Talmud, jak wskazują rabini, jest substancją i ideą Tory Ustnej, która jest duszą ożywiającą i stale aktywizującą tekst Tory Pisanej. Talmud jest egzegezą Tory, mającą na celu ustalenie, jak należy wypełniać przykazania. Tora i Talmud uczą zrozumienia każdej rzeczy i przez ich pryzmat judaizm patrzy na świat. W przekonaniu rabinicznym „Talmud jest czymś więcej niż zbiorem praw, jest to mikrokosmos obejmujący, tak jak Biblia,

¹ S. Pecaric, L. Koška, *Talmud. Metodologia i historia*, [w:] *Talmud Babiloński*, (red.) S. Pecaric, L. Koška, Pardes, Kraków 2010, s. 20.

² Tamże, s. 21.

niebo i ziemię. I zdaje się, iż cała proza i cała poezja, cała nauka, cała wiara i wszelka filozofia świata starożytnego... w nim się ześrodkowała”³.

Tekst Talmudu powstawał na przestrzeni kilku wieków w dwóch wersjach: palestyńskiej i babilońskiej. Pierwszy z nich – Talmud Palestyński, nazywany także Jerozolimskim, ostatecznie został zredagowany w Palestynie około piątego wieku. Drugi – Talmud Babiloński, przyjął swój końcowy kształt na początku siódmego wieku w Babilonii⁴.

Obok wskazań – mniej czy bardziej wyraźnych – odnoszących się do rodziny Jezusa, do Jego uczniów i samej działalności Mistrza z Nazaretu, ważnym jest talmudyczne odniesienie się do procesu i śmierci Jezusa. Odniesienie to znajduje się jedynie w przekazie Talmudu Babilońskiego (*b. Sanh* 43a). Celem niniejszego opracowania jest próba przedstawienia talmudycznego opisu śmierci Jezusa oraz odniesienie jej – dokonanie zestawienia, w jaki sposób

³ E. Deutsch, *Co to jest Talmud*, tłum. I. Kramstück, M. Arct, Warszawa 1905, s. 25.

⁴ Szerzej na temat kształtowania się rabinizmu judaistycznego i Talmudu zob. W. Tyloch, *Judaizm*, KAW, Warszawa 1987, s. 148–178; A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauki rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, tłum. R. Gromacka, Cyklady, Warszawa 1995, s. 8–29; K. Pilarczyk, *Rabinizacja judaizmu we wczesnym okresie pobiblijnym*, [w:] „*Pan moim światłem*”. FS ks. prof. J. Chmiela, (red.) W Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2000, s. 286–304; S. Pecaric, L. Kośka, dz. cyt., s. 20–98.

wzmianki korespondują – czy też rozmiągają się z przekazem Nowego Testamentu⁵.

1. Jezus w Talmudzie i w Ewangelii

Nowy Testament i Talmud to dwa dzieła, które diametralnie różnią się tak co do formy, jak i treści. Nowy Testament, napisany w języku greckim, traktuje o życiu i dziele Jezusa Chrystusa Syna Bożego, począwszy od narodzenia, poprzez całą Jego zbawczą działalność, który kończy się odrzuceniem przez naród wybrany. Wyrokiem starszyzny i Poncjusza Piłata został skazany na śmierć. Ewangelie jednak podkreślają, iż Jezus Chrystus zmartwychwstał trzeciego dnia po ukrzyżowaniu, po czym wstąpił do nieba, posyłając swoich uczniów z misją głoszenia Dobrej Nowiny aż po krańce świata, aż po czas paruzji.

Talmud, to zasadniczo całość literatury rabinicznej, tj. prac pozostawionych przez rabbich – nauczycieli judaizmu między pierwszym a siódmym wiekiem naszej ery. Składa się z Miszny⁶

⁵ Niniejsze opracowanie powstało jako uzupełnienie i poprawienie opracowania P. Łabuda, *Kara śmierci w przekazie Talmudu Babilońskiego*, AnC 2012, 44, s. 147–154.

⁶ Miszna (hebr. *szanah* – powtarzać, badać, uczyć się) oznacza nauki przekazywane ustnie i wpajane przez powtarzane. Jest rdzeniem konstrukcji Talmudu. Twórcami Miszny byli mędrcy zwani tanaitami (uczeni żydowscy zajmujący się komentowaniem Tory oraz dostosowywaniem jej zasad do zmieniającej się sytuacji i warunków życia. Działali w okresie od ok. 20 do 220 roku.). Zawiera głównie rozstrzygnięcia halachiczne, czyli prawne normy postępowania oparte na Torze (Halacha dosłownie znaczy „droga”; „kierunek w którym należy zdą-

oraz Gemary⁷, której teksty obszernie precyzowały poszczególne fragmenty Miszny. Powstawały w dwóch żydowskich ośrodkach teologicznych, stąd też istnieją dwa Talmudy: Jerozolimski i Babiloński⁸.

Talmud, napisany głównie w języku aramejskim, stanowi obszerny zbiór tekstów, głównie natury prawnej. Teksty te za-

zać”; „drogę która należy kroczyć”). Ostateczną postać nadał jej około 220 roku Juda ha-Nasi (to czego ha-Nasi nie włączył, zostało określone mianem Berajta – aram. „Nauka pozostająca na zewnątrz”). Miszna dzieli się sześćdziesiąt (inni sześćdziesiąt trzy) traktatów pogrupowanych na sześć części – porządków (*sedarim* – porządek): *Zeraim* – Nasiona; *Moed* – Wyznaczony czas; *Naszim* – Kobiety; *Nezikin* – Szkody; *Kodszim* – Świętości; *Taharot* – Czystości rytualne. Każda zaś część obejmuje kilkanaście traktatów (hebr. *massichtot*). Pierwsze litery tych traktatów tworzą wyrażenie *zman nakat* – „czas zawieszony”. Będąc skrótem mnemotechnicznym równocześnie wyrażenie to przypomina o ponadczasowości – wiecznej uniwersalności Prawa. Zob. A. Cohen, dz. cyt., s. 18; M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, TUM, Wrocław 2009, s. 116–119; S. Pecaric, L. Kośka, dz. cyt., s. 40–41.

⁷ Gemara (hebr. *gamar* – uzupełniać, wyjaśniać) jest aramejskojęzycznym zbiorem rabinicznych komentarzy i objaśnień do Miszny, które były tworzone przez amoraistów (uczeni żydowscy komentujący wskazania tanaitów). Na Gemarę składają się dwie części: *Baraita* – zawierająca nauki zewnętrzne (są to dyskusje łączące się z poszczególnymi paragrafami Miszny, często prezentujące inne opinie niż w Misznie) i *Tosefta* – która jest komentarzem i uzupełnieniem Miszny. Zob. A. Cohen, dz. cyt., s. 23–24; M. Rosik, I. Rapoport, dz. cyt., s. 126; S. Pecaric, L. Kośka, dz. cyt., s. 41–42.

⁸ Od czasu ukończenia Talmudu Babilońskiego aż do XI w. działalność prowadzili gaonim. Później w kolejnych wiekach powstają kolejne dzieła – już na terenie Europy: komentarze Rasziego, Tosafot oraz Acharonim. Zob. S. Pecaric, L. Kośka, dz. cyt., s. 39–47.

sadniczo zajmują się zawilościami życia codziennego, zawierają rabiniczne interpretacje prawa judaistycznego. Gdy wspólnota uczniów Chrystusa, na mocy posłania Mistrza z Nazaretu, rozwinęła się i ostatecznie stała się potężną wspólnotą – religią, Talmud miał stać się dokumentem potwierdzającym, że nie zaszły żadne zmiany i dawne przymierze wciąż zachowywało swoją moc⁹. Obecnie powszechnie obowiązującym jest Talmud Babiloński¹⁰.

Jeżus, czy też osoby Mu bliskie – Jego uczniowie, Maryja – nie występują w Talmudzie w jednym spójnym opowiadaniu. Pojawiają się marginalnie jedynie w kilku miejscach¹¹. Można

⁹ Zob. P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2007, s. 2.

¹⁰ W wydaniu Bromberga liczy 5894 karty w 17 tomach. Zob. N. Kameraz-Kos, *Święta i obyczaje żydowskie*, Cyklady, Warszawa 1997, s. 18.

¹¹ Najstarszym jednolitym przekazem o życiu Jezusa z żydowskiego punktu widzenia jest polemiczny traktat *Toledot Yeschu* (Historia Jezusa), który jednak swój ostateczny kształt przyjął dopiero w Europie Zachodniej w wiekach średnich. *Sefer Toledot Yeschu* nie jest jednak częścią literatury rabinicznej, nie jest uważany za tekst kanoniczny czy normatywny. Wydaje się, że do jego powstania przyczyniło się w różnych okresach czasu wielu autorów. Przekaz ten mówi o Jezusie, synu Józefa i Maryi urodzonym w Betlejem, w sposób lekceważący. Celowo zniekształca prawdy wiary chrześcijańskie, jak np. narodzenie Jezusa (w przekazie Jezus jest nieślubnym dzieckiem rzymskiego żołnierza), wskazuje, iż rzekome cuda, które czynił Jezus brały się z magicznej mocy pochodzenia egipskiego, bądź też z nadużycia imienia Bożego. Dzieło to jednak nie jest wliczane do Talmudu. Zob. R.E. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*, W.B. Eerdmans Pub., Grand Rapids 2000, s. 122–128. Utwór traktuje Jezusa jako Osobę wyjątkową, która od młodości

wskazać miejsca, gdzie bezpośrednio, czy też na zasadzie domniemania, pojawiają się odniesienia do osoby Jezusa Chrystusa. Przekazy te jednak nie wnoszą nic do historycznego obrazu Jezusa. Co więcej, dokonują pewnych zniekształceń. Są to obrazy – mniej czy bardziej wyraźne, czy raczej echa przedstawiania Jezusa w tradycji judaistycznej. Wydaje się, że szczególnie babilońskie wzmianki o Jezusie i osobach łączonych z Mistrzem z Nazaretu, są zamierzonymi i osobliwymi kontropowieściami względem opowieści ewangelicznych. Być może zasadnym jest uznanie, iż umieszczający w Talmudzie Babilońskim wzmianki o Mistrzu z Nazaretu i zdarzeniach łączących się z obrazem Jezusa, znali teksty – tradycje, czy to w formie pisanej, czy przekazów ustnych, Nowego Testamentu. W miejscach nawiązujących do wydarzeń Nowego Testamentu, przekazy talmudyczne są polemicznymi kontropowieściami, parodiującymi historię Nowego Testamentu, szczególnie historię narodzin i śmierci Jezusa. Również jako kontropowieść wzglę-

charakteryzowała się niezwykłą mądrością, jednak nie szanował On starszych i mędrców. Zob. J. Dan, *Toledot Yeshu*, [w:] *Encyclopedia Judaica*, t. 20, (red.) M. Berenbaum, F. Skolnik, Gale Virtual Reference Library, Detroit 2006, s. 28–29; M. Rosik, *Postać Jezusa w pozabiblijnej tradycji żydowskiej do czasów redakcji Talmudu*, AK 2005, 145, 3, s. 420. J. Banak stwierdza, iż Talmud wypowiada się o Jezusie pogardliwie, często używając wyzwisk, co przyznaje także wielu współczesnych badaczy żydowskich. Zob. J. Banak, *Świadectwa niechrześcijańskie o Jezusie Chrystusie*, AK 1982, 74, 2, s. 264. Pierwszą całościową próbę zbadania rabinicznych tekstów o Jezusie i chrześcijaństwie w sposób krytyczny podjął H.L. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1910.

dem tajemnicy Zmartwychwstania, należy uznać talmudyczny opis o wiecznej karze Jezusa po śmierci¹².

Niewątpliwie należy rozróżnić między wcześniejszymi i późniejszymi tekstami talmudycznymi, a zatem między Talmudem Jerozolimskim i Babilońskim. Można bowiem zauważyć, iż w źródłach palestyńskich życie, dzieło i los Jezusa jest zasadniczo niewidoczny. Być może spowodowane to było tym, że po wydarzeniach wojny żydowsko-rzymskiej, jak również po nieudanym powstaniu Bar-Kochby, w społeczności żydowskiej Babilonii było więcej rabinów. Tak twórcy, jak i odbiorcy tekstów byli rabinami i ich uczniami. Żydowska społeczność Babilonii była bardziej elitarna i okoliczności zewnętrzne niejako wspierały twórczość wrogą chrześcijaństwu. Żydzi palestyńscy nie byli aż tak zainteresowani takim dyskursem, bądź też nie mieli dostępu do akademickich rozważań rabinicznych.

Spośród najważniejszych odniesień do osoby Mistrza z Nazaretu należy wymienić zakwestionowanie narodzin Jezusa z dziewicy Maryi¹³ jak również tożsamość Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego¹⁴. Karą, która spotkała Jezusa, była śmierć przez

¹² Zob. P. Schäfer, dz. cyt., s. 9.

¹³ W przekazie *b. Shab* 104b (*b. Sanh* 67a) Jezus jest uznany za syna Stady (Stara), bądź Pandery, Jego zaś matka – Miriam określana jest jako ta, która miała długie włosy, co jest wyraźnym symbolem i wskazaniem na niemoralne jej życie. Jezus w przekazie Talmudu jest uosobieniem złego syna i ucznia, który szedł na złą drogę (*b. Sanh* 103a/b; *b. Ber* 17b).

¹⁴ W kilku przekazach talmudycznych Jezus ukazany jest jako frywolny uczeń, który szukał towarzystwa nierządnic, stąd też został odrzucony przez swojego nauczyciela (*b. Sanh* 107b; *b. Sot* 47a). Jezus Na-

ukamienowanie i powieszenie (*b. Sanh* 43 a-b) i później wieczna kara dla Niego w piekle (*b. Git* 57a). W sposób szczególnie wyraźny Talmud podkreśla nieprawe pochodzenie Jezusa, jak również śmierć i wieczną karę po śmierci, która jest wynikiem bałwochwalstwa i bluźnierstwa Jezusa Nazarejskiego.

Przekazy odnoszące się do osoby Jezusa są zasadniczo obecne jedynie w Talmudzie Babilońskim. Wzmianki o Jezusie, Jego uczniach czy rodzinie, pojawiają się nie wprost, jednak zawsze mają konotację negatywną. Talmud Palestyński pomija właściwie milczeniem istnienie i dzieje wspólnoty chrześcijan. Talmud Babiloński zaś, czyli wspólnota babilońska, wzmiankując osobę Jezusa czy też kwestie z Nim się łączące, wyraźnie dąży do ich deprecjonowania. Można odnieść wrażenie, iż przekazy te wskazują, iż szczytą się oni odpowiedzialnością za śmierć Jezusa, który był dla nich bluźniercą i bałwochwalcą. Wspólnota babilońska, składająca się zasadniczo z elitarnej społeczności rabinów i ich uczniów, była wspólnotą pewną siebie i dążyła do rozprawy z chrześcijaństwem.

Słaba judaistyczna wspólnota palestyńska, w znacznej mierze rozbita powstaniem, deportacją elit intelektualnych oraz ciemniona przez Rzymian – dla których od 313 roku religia chrześcijańska była religią obowiązującą, zasadniczo nie zajmowała się sporem z chrześcijaństwem ani z jego historią. Pamię-

zarejczyk był też oskarżany przez swojego mistrza o uprawianie magii (*b. Sanh* 107b; *b. Sot* 47a). Również uczniowie Jezusa są heretykami, gdyż mówią słowa w imię Jezusa Nazarejskiego (*b. AZ* 17a; *b. AZ* 27b).

tać także należy o chrześcijańskiej wspólnotcie, która z czasem stała się władczynią Palestyny.

W Babilonii Żydzi, pod rządami dynastii Sasanidów, która w trzecim wieku zastąpiła partyjską dynastię Arsacydów, uznawani byli – podobnie jak chrześcijanie – za heretyków. Kapłani zaratusztranizmu mieli poważny wpływ na władców swojego kraju¹⁵. Inne religie były prześladowane i niszczone¹⁶. Chrześcijanie jednak byli uważani za szczególniejszych wrogów Persji¹⁷. Wiara bowiem w Jezusa Chrystusa była oficjalną religią Cesarstwa Rzymskiego, wrogiemu Persji. Stąd też chrześcijan podejrzewano o nielojalność wobec państwa i wrogość wobec Królestwa Sasanidów¹⁸. Żydzi, choć sami nie cieszyli się wolnością wiary, oczerniali chrześcijan podsycając nienawiść Persów względem nich, choć sami zasadniczo uznawali wartości

¹⁵ Na terenach Królestwa Perskiego podstawową religią, podkreślającą antagonizm między dobrem a złem, charakteryzującą się kultem ognia, był zaratusztranizm. Zob. szerzej J.P. Asmunssen, *Christians in Iran*, [w:] *The Cambridge History of Iran*, t. III(2), (red.) E. Yarshater, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 924–948; T. Jelonek, *Kultura perska a Biblia*, Petrus, Kraków 2010, s. 128–141.

¹⁶ Zob. J. Wiesehöfer, *Ancient Persia*, I.B. Tauris, New York 2004, s. 199.

¹⁷ Na temat statusu Żydów w społeczności perskiej za czasów Sasanidów zob. G. Widengren, *The Status of the Jews in Sassanian Empire*, „Iranica Antiqua” 1961, 1, s. 117–162.

¹⁸ Zob. J.P. Asmunssen, dz. cyt., s. 933; S.P. Brock, *Christians in the Sasanian Empire. A Case of Divided Loyalties*, [w:] *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, (red.) S.P. Brock, Variorum, London 1984, s. 1–19.

bliskie chrześcijanom. Chcąc chronić siebie Żydzi aktywnie wspierali prześladowanie chrześcijan przez Sasanidów¹⁹. Represje i prześladowania wydały się wytwarzać klimat sprzyjający i zachęcający Żydów do wyrażania swoich antychrześcijańskich odczuć, przez co zyskiwali oni także uznanie ze strony rządu perskiego²⁰.

Można zatem uznać, że tak religijne, jak i polityczne uwarunkowania w jakich żyli Żydzi judaizmu po roku 70, rodziły wrogie postawy wobec Jezusa i Jego wspólnoty. Echo tych postaw można odnaleźć szczególnie w Talmudzie Babilońskim.

W centrum kerygmatu chrześcijańskiego znajduje się relacja wydarzeń pasyjnych: męka, śmierć, nade wszystko zaś zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa Chrystusa. Stąd stwierdzenie Apostoła Narodów: „jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1Kor 15,14). Okoliczności poprzedzające sam proces oraz śmierć Jezusa relacjonowane są we wszystkich Ewangeliach (zob. Mk 15–16; Mt 27–28; Łk 22–24; J 18–21). Wydarzenia te obecne są także w kerygmacie pierwotnej wspólnoty, co przekazują Dzieje Apostolskie. Wydarzenia pasyjne są jednym z głównych tematów teologicznych pouczeń Listów św.

¹⁹ Chrześcijanom zarzucano nade wszystko odmowę czczenia świętych przedmiotów kultu zaratusztriańskiego: słońca i ognia, jak również odmowę spożywania pokarmów z zabijanych rytualnie zwierząt, o grzebanie zmarłych w ziemi i głoszenie ideału dziewictwa. Zob. J.P. Asmunssen, dz. cyt., s. 937–938.

²⁰ Zob. P. Schäfer, dz. cyt., s. 118–122.

Pawła. W przekazie rabinicznego judaizmu to kluczowe dla chrześcijan wydarzenie jest akcydentalne. Można znaleźć jedynie jedną wzmiankę odnoszącą się do procesu i stracenia Jezusa oraz wzmiankę traktującą o karze, którą po śmierci ponosi Jezus. Wzmianka o skazaniu i śmierci Jezusa pojawia się jako część szerszej halachicznej dyskusji, która zasadniczo nie ma nic wspólnego z osobą Mistrza z Nazaretu. Postać Jezusa przywołana jest jako przykład pewnego odejścia od zwyczaju związanego z wykonaniem kary śmierci, w omówieniu Miszny w traktacie Sanhedryńskim (*b. Sanh 43a*), który traktuje o procedurze kary śmierci.

2. Proces i kara śmierci według nauki talmudycznej

W przekazie Biblii można znaleźć cztery prawomocne sposoby wykonania kary śmierci: ukamienowanie, spalenie, powieszenie (czy raczej pośmiertne powieszenie osoby ukamienowanej, jako forma publicznego potwierdzenia, iż wyrok śmierci został wykonany) oraz ścięcie mieczem²¹. Prawo Talmudyczne odstąpiło od kary śmierci przez powieszenie, dodało zaś karę udusze-

²¹ Powieszenie jako kara śmierci uważana jest w Biblii, jako nie-żydowskie prawo (Rdz 4,23; Joz 8,29; 2Sm 21,6-12; Ezd 6,11; Est 7,9). Szerzej na temat kary śmierci zob. H. Cohn, *The Trial and Death of Jesus*, Harper and Row, New York 1971, s. 211–217; H. Cohn, L.I. Rabinowitz, *Capital Punishment*, [w:] *Encyclopedia Judaica*, t. 5, dz. cyt., s. 142–147.

nia, jako niezależną karę śmierci²². Być może kara uduszenia, jak wskazuje Paul Winter, została wprowadzona przez rabinów, aby móc potajemnie wykonywać wyroki²³. W Misznie traktatu Sanhedryn czytamy: „cztery śmierci zostały powierzone Beth Din: ukamienowanie (*seqilah*), spalenie (*šerefah*), mordowanie przez miecz (zasztyletowanie – *hereg*) i uduszenie (*heneg*)” (*m. Sanh 7,1a*)²⁴.

Kara śmierci w przekazie b. Sanh 43a.

Karę ukamienowania Miszna wyjaśnia następująco: „Jeśli uznają go [oskarżonego] za niewinnego, zwolnią go, a jeśli nie, zostanie ukamienowany. Posłaniec pójdzie przed nim [obwieszczając]: ten i ten, syn tego i tego, zostanie ukamienowany, bo popełnił taką, a taką zbrodnię, a ten i ten są jego świadkami. Każdy kto wie coś na jego obronę może przyjść i powiedzieć to” (*m. Sanh 6,1*). Dalej Miszna mówi o mężczyźnie – sygnaliście z flagą, którego zadaniem jest wstrzymać egzekucję w wypadku gdyby znalazł się świadek, który mógłby świadczyć o niewinności skazanego.

²² Należy jednak pamiętać, że dyskusje o karze śmierci w literaturze rabinicznej są natury akademickiej, gdyż rabini nie mieli mocy wydawania kary śmierci.

²³ Zob. P. Winter, *On the Trial of Jesus*, W. de Gruyter, Berlin 1961, s. 70–74.

²⁴ Tłumaczenia tekstów własne.

Talmud Babiloński (*b. Sanh* 43a) komentując ten fragment Miszny uszczegóławia sposób wykonania kary. „Abaye powiedział: Musi on [posłaniec] powiedzieć też: tego i tego dnia, o tej i o tej godzinie, w takim, a takim miejscu (popelniono zbrodnię)²⁵, na wypadek gdyby znalazł się ktoś, kto zna (inną wersję wydażeń), aby mógł wystąpić i udowodnić, że (pierwsi świadkowie) są fałszywymi świadkami (celowo złożyli fałszywe świadectwo).

I posłaniec idzie przed nim w drodze na egzekucję: dosłownie przed nim, w jego drodze na egzekucję, lecz nie wcześniej!

Jednakże (w odróżnieniu od tego) nauczano (*tanya*):

W (wigilię Szabatu)²⁶ wigilię Paschy Jezus Nazarejczyk²⁷ oni powiesili Go (*tela'uhu*). Posłaniec poszedł czterdzieści dni przed nim (obwieszczając): Jezus Nazarejczyk²⁸ zostanie ukamienowany, bo uprawiał czary (*kishshet*) i podburzał (*hissit*) i zwodził (*hiddiah*) Izrael (ku bałwochwalstwu). Ktokolwiek może powiedzieć coś na jego obronę, niech przyjdzie i powie. Lecz jako że nikt nie przyszedł na jego obronę, powiesili go (w wigilię Szabatu)²⁹ w wigilię Paschy.

²⁵ Inni interpretują: „Takiego a takiego dnia, o tej i o tej godzinie, w takim i takim miejscu (przestępca) zostanie stracony”

²⁶ Wzmiankę „wigilię Szabatu” przekazuje jedynie manuskrypt Talmudu Babilońskiego z Florencji.

²⁷ Dosłownie Jezus Ha-Notsri – yrcwn. Imię usuwa Monachijski manuskrypt Talmudu Babilońskiego. Zob. szerzej M. Gunther, *Jesus 'Was close to the Authorities'. The Historical Background of a Talmudic Pericope*, JTS 2009, 60, s. 437–466.

²⁸ Imię usuwa Monachijski manuskrypt Talmudu Babilońskiego.

²⁹ Wzmiankę „w wigilię Szabatu” przekazuje jedynie manuskrypt Talmudu Babilońskiego z Florencji.

Ulla powiedział: Czy uważacie, by Jezusa Nazarejczyka³⁰ można było wybronić? Był *mesit* (osobą podlegającą Izrael do bałwochwalstwa), o którym Łaskawy [Bóg] powiedział: nie będziesz miał miłosierdzia, nie będziesz taił jego przestępstwa (Pwt. 13:9).

W przypadku Jezusa Nazarejczyka³¹ było inaczej, bo był blisko rządu (*malkhut*)³².

Powyższy fragment przekazuje opinię babilońskiego amoraity z początku czwartego wieku, Rabbi Abayia, który wyjaśnia, iż znajdujące się w Misznie wskazanie „taka i taka zbrodnia”, powinno być bardzo dokładnie przedstawione. Posłaniec winien nie tylko wspominać o zbrodni, ale także dodać dzień, godzinę i miejsce, gdzie została ona dokonana. Tylko bowiem szczegółowy opis okoliczności zbrodni gwarantuje wiarygodność nowych dowodów – innych świadków, którzy mogliby podważyć świadectwo, na mocy którego oskarżony został skazany.

Talmud Babiloński precyzuje także stwierdzenie Miszny: „Posłaniec pójdzie przed nim” wskazując, iż posłaniec ma podążać fizycznie przed skazanym w dniu egzekucji, a nie – gdyby rozumieć wyrażenie „posłaniec pójdzie przed nim” w sposób chronologiczny – np. dzień przed egzekucją.

Jednak, jak zapisze autor talmudyczny, od tego wskazania jest precedens, który miał miejsce w przypadku Jezusa z Naza-

³⁰ Imię usuwa Monachijski manuskrypt Talmudu Babilońskiego.

³¹ Imię usuwa Monachijski manuskrypt Talmudu Babilońskiego.

³² Zob. P. Schäfer, dz. cyt., s. 65.

retu. Wtedy bowiem posłaniec nie szedł przed Jezusem w dzień egzekucji, ale czterdzieści dni wcześniej. Wzmianka o czterdziestu dniach może oznaczać czterdzieści kolejnych dni przed egzekucją, bądź też czterdziesty dzień przed wykonaniem wyroku. Bez względu jednak na dokładne znaczenie wzmiankowanych czterdziestu dni – choć wydaje się bardziej zasadnym uznaniem, iż właściwsze jest przyjęcie „czterdzieści dni przed wykonaniem wyroku” – przykład ten stoi w sprzeczności z nauczaniem i rozumieniem Miszny przez anonimowego autora talmudycznego. Przypadek zatem Jezusa z Nazaretu staje się potwierdzeniem, iż dopuszczona jest znaczna przerwa między zapowiedzią posłańca a samą egzekucją. Sprzeczność między Miszną a wypowiedzią tannaitów zostaje wyjaśniona w rozmowie babilońskiego amoraity z początku czwartego wieku (Rabbi Ulla) z jego anonimowym rozmówcą. Stwierdza on, iż Jezus miał wysoko postawionych przyjaciół. Żydzi zaś podjęli dodatkowe środki przed straceniem Go: wyszli ponad Prawo tak, aby żaden z Jego potężnych przyjaciół nie mógł oskarżyć ich o stracenie niewinnego człowieka. I dalej zostaje stwierdzone, iż przypadek ten nie był ważnym precedensem, lecz raczej wyjątkiem, stąd też nie ma sprzeczności między Miszną a jej objaśnieniem³³.

W tej halachicznej rozmowie, która zasadniczo zajmuje się kwestią kary śmierci, można dostrzec szczegóły dotyczące

³³ Zob. J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, EdF 82, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978, s. 223.

oskarżenia i śmierci Jezusa. Przede wszystkim zostaje wskazane, iż Jezus został powieszony w wigilię Paschy, która według zapisku manuskryptu z Florencji, zbiegła się z wigilią Szabatu. Wzmianka o wigilii Szabatu wydaje się być jednak wtórnym dodatkiem – harmonizacją względem przekazu nowotestamentalnego. Rozmowa przekazuje, iż wymagane obwieszczenie skazania Jezusa na karę powieszenia zostało dokonane czterdzieści dni przed egzekucją. Jezus został stracony, bo uprawiał czary i podżegał Izrael do bałwochwalstwa. Nikt nie wystąpił w Jego obronie, choć miał bliskie kontakty z rządem (*malkuta*).

Kara śmierci w przekazie m. Sanh 6,4.

Na temat samego powieszenia wskazania można znaleźć w *m. Sanh* 6,4, gdzie dokładnie zostaje objaśniona procedura wykonania wyroku śmierci przez powieszenie:

„Wszystkich, którzy zostali ukamienowani również wieszano (*nitlin*) [później na drzewie]: słowa Rabbiego Eliezera.

Jednakże Mędrcy powiedzieli: tylko bluźnierców (*ha-megaddef*) i bałwochwalców (*ha-'oved avodah zarah*) wieszano.

Mężczyzn wiesza się twarzą do ludzi, a kobiety zwrócone do drzewa: (tak brzmiały) słowa Rabbiego Eliezera.

Mędrcy jednak powiedzieli: mężczyzn się wiesza, lecz kobiet się nie wiesza (w ogóle). [...]

Jak się wiesza?

W ziemię wbija się słup, z którego wystaje belka, związuje się mu ręce i wiesza.

Rabbi Yose powiedział: słup opiera się o ścianę i wiesz się go tak jak robią to rzeźnicy.

Natychmiast go odwiązują. Jeśli bowiem zostanie (na drzewie) na całą noc, nie wolno tego robić, jak napisano: nie należy zostawiać ciała na drzewie [na noc], ale musi być pochowane tego samego dnia, bowiem ten, którego powieszono (*talui*) jest przekleństwem przeciw Bogu (*qilelat elohim*) (Pwt 21:23). To powiedział, na jakiej podstawie powieszono tego [mężczyznę]? Ponieważ przeklął Imię, Imię Niebios, zbeczczył je” (*m. Sanh* 6,4).

Traktat *m. Sanh* 6,4 podaje szczegóły co do wykonania kary powieszenia. Pojawiają się jednak różne odpowiedzi na pytanie, kto i w jaki sposób podlega tej karze. Rabbi Eliezer bowiem stwierdza, iż z zasady należy wieszać każdego, kto poniósł karę śmierci przez ukamienowanie. Mędrcy zaś chcieli ograniczyć tę procedurę do kary za bluźnierstwo i bałwochwalstwo. Jednak zarówno Rabbi Eliezer jak i Mędrcy wskazują, iż kara powieszenia jest karą pośmiertną, wykonywaną po ukamienowaniu. Wskazanie to jest zgodne z Pwt 21,22: „Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powieszisz go na drzewie”.

Według Rabbiego Eliezera kara powieszenia dotyczy tak samo mężczyzn i kobiet. Płeć ma jedynie znaczenie co do kierunku, w który ma być zwrócona twarz wieszanego. W opinii jednak Mędrców kara powieszenia winna obejmować jedynie mężczyzn.

Miszna podaje także wskazania co do samego drzewa, na którym wieszano skazanego przestępcę. W przekazie Biblii

drzewem tym mógł być słup (zob. Rdz 40,19) czy też szubienica (zob. Est 9,13), na których wieszano skazanego. W opisie Miszny narzędzie kary przypomina szubienicę – słup wbity w ziemię, od którego odchodzi belka, być może blisko górnej części pała. Na tej właśnie belce miał zostać zawieszony skazaniec. W opinii Rabbiego Yose narzędziem kary był słup, którego dół opierał się na ziemi, zaś góra na ścianie. Rabbi Yose wskazuje także, że przestępca wisi na nim tak jak zabite przez rzeźnika zwierzę, a zatem najprawdopodobniej do góry nogami, ze stopami umocowanymi u góry słupa.

Przekaz *m. Sanh* 6,4 wskazuje także, jak długo powinno ciało pozostawać na drzewie. Odwołując się w tym do tekstu Pwt 21,23: „trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga. Nie zanieczyścisz swej ziemi, danej ci przez Pana, Boga twego, w posiadanie”. Jednoznacznie zatem określa, iż przed końcem dnia egzekucji ciało powinno zostać zdjęte z krzyża i pogrzebane. Ciało nie mogło bowiem pozostać na drzewie przez noc.

Interpretując drugą część Pwt 21,23 Miszna wskazuje, kto winien być skazany na tę karę. Wydaje się, iż hebrajska formuła *qilelat elohim* (dosłownie klątwę Boga) może znaczyć: „przeklęty przez Boga”, ale także „przekleństwo przeciw Bogu”. A zatem na tę karę skazany jest ten, który jest przez Boga przeklęty, czy też ten, który przeklinał Boga – bluźnierca.

Według opinii autorów Talmudu Babilońskiego (*m. Sanh* 6,4), Jezus został najpierw ukamienowany, później zaś powie-

szony. Winą Jezusa było to, że uprawiał czary, podburzał i zwodził Izraela ku bałwochwalstwu. W przekazie Miszny obok bluźnierców i bałwochwalców, również osoby uprawiające czary i skłaniające innych do takich praktyk, zasługiwały na karę śmierci (zob. *m. Sanh* 7,4; 7,10). Jezus zaś namawiał tak pojedynczych ludzi, jak i cały Izrael do bałwochwalstwa. Co więcej, On sam został przez Misznę nazwany czarownikiem – czyli nie tylko zwodził ludzi, ale sam praktykował magię.

Publiczne ogłoszenie zbrodni i danie możliwości, by świadkowie mogli bronić oskarżonego, co wynikało z zasad Miszny, zostało zachowane. Stało się to jednak nie w dzień sądu i egzekucji – posłaniec nie podążył bezpośrednio przed Jezusem, ale uczynił to czterdzieści dni przed wykonaniem egzekucji.

3. Śmierć Jezusa. Talmud a Ewangelia

Świadczenia Talmudu i Ewangelii wydają rozmijać się ze sobą. Patrząc jednak z uwagą na teksty Talmudu i przekaz Ewangelii, można zauważyć pewną zależność między tymi przekazami.

– zarzut bluźnierstwa i bałwochwalstwa

Według Talmudu Jezus Nazarejczyk został oskarżony i skazany za praktykowanie czarów i bałwochwalstwo, jak również o zachęcanie innych do tych praktyk. Jako też bałwochwalca został, w duchu wskazań Miszny, nazwany bluźniercą (*m. Sanh* 6,4; 7,4).

W przekazie Ewangelii Sanhedryn zarzuca Jezusowi bluźnierstwo, gdyż uznał się za Syna Bożego³⁴. Na podstawie oskarżenia Żydów, iż Jezus podburzał tłumy i chciał być królem Izraela, Poncjusz Piłat uznał Jezusa za człowieka niebezpiecznego politycznie³⁵.

W pismach nowotestamentalnych nie ma zarzutu, iż Jezus praktykował magię. Być może zarzut fałszywych świadków, według których Jezus chciał zniszczyć Świątynię, którą potem miał w trzy dni odbudować (Mk 14,58), mógł być odczytany przez autorów Talmudu jako czarnoksiężstwo. Podobnie cudotwórcza działalność Jezusa: liczne uzdrowienia, wypędzanie złych duchów, mogły być widziane i odczytane przez Mędrców jako znak czarów, bałwochwalstwa i opętania przez złego ducha³⁶.

Zarzuty wobec Jezusa, które stały się podstawą Jego skazania na śmierć, jedynie na pierwszy rzut oka wydają się być różne w Talmudzie i w przekazie Ewangelii. Porównywanie zarzutu bluźnierstwa w Nowym Testamencie i bałwochwalstwa w Talmudzie Babilońskim wydaje się wskazywać, że autorzy

³⁴ Zob. Mk 14,61-64; Mt 26,62-65; Łk 22,66-71; J 19,7.

³⁵ Zob. Mk 15,2.12.18.26.32; Mt 27,17.22.29.37.39-43; Łk 23,2-5.35.37.39; J 18,33.37; 19,3.12.14-15.19.21.

³⁶ Sam Jezus wielokrotnie był oskarżany, iż jest opętany przez złego ducha (J 7,20; 8,48; 10,20), czy też, że działa znaki mocą złego ducha (zob. Mk 3,22; Mt 10,8; 12,24.27-28; Łk 11,15.18-20). Orygenes wzmiankuje także zarzuty pogańskiego filozofa Kelsosa, który przekonywał, iż Jezus był biedny i zatrudnił się do pracy w Egipcie, gdzie poznał sztuki magiczne. Później powrócił do Palestyny gdzie opierając się o te sztuki nazwał się Bogiem. Zob. Orygenes, *Contra Celsum*, I,32.

Talmudu nie tyle posiadali własne źródło relacjonujące proces, skazanie i śmierć Jezusa, co raczej dokonali własnej interpretacji nowotestamentalnego przekazu.

– *świadcowie i ogłoszenie*

Egzekucja w przekazie Ewangelii wydaje się mieć swoje odzwierciedlenie w opisie zapisanym w Misznie, wedle której do skazania konieczni byli świadkowie, którzy byli przesłuchiwani, aby uniknąć fałszywych zeznań. W przekazie Marka i Mateusza wyraźnie jest mowa o świadkach i przesłuchiwaniu ich (Mk 14,55-59; Mt 26,59-60)³⁷. Ostatecznie członkowie Sanhedrynu znaleźli wymaganych przez prawo dwóch świadków, którzy zgodnie oskarżyli Jezusa o zniszczenie i odbudowanie Świątyni w trzy dni (Mt 26,60; por. Mk 14,59). Jezus został także oskarżony o bluźnierstwo, gdyż na pytanie Arcykapłana potwierdził, że jest Mesjaszem i Synem Bożym (Mk 14,62; Mt 26,64). Cały proces, wyraźnie sfabrykowany, pomija procedurę poszukiwania przez posłańca świadków, którzy mogliby przedstawić ważne świadectwo podważające zeznania pierwszych świadków, które mogłyby doprowadzić do podważenia oskarżenia. Arcykapłan otrzymawszy w wypowiedzi Jezusa potwierdzenie zarzutu bluźnierstwa, wraz z Sanhedrynem skazał Go na śmierć i natychmiast przekazał rzymskiemu namiestnikowi, aby ten potwierdził wyrok skazujący i wykonał go. Poszukiwanie i powołanie świadków, jak nakazuje Miszna,

³⁷ Rzecz jasna, co podkreśla szczególnie przekaz Marka, arcykapłani i cały Sanhedryn szukali świadectw, ale wielu spośród nich świadczyło fałszywie.

mogłoby zaburzyć zaplanowany i sprawnie przeprowadzony „proces”.

W *b. Sanh* 43a jednak wraz ze wzmianką o skazaniu Jezusa położony jest szczególny nacisk na osobę posłańca, który ogłaszał (czy też ogłosił) egzekucję aż czterdzieści dni przed jej wykonaniem. W pierwszym rzędzie wskazanie takie wydaje się mieć na celu ukazanie, iż cały proces odbył się zgodnie z zasadami, jakie nakazywało prawo i jego interpretacja. A zatem był czas, a nawet czas ten był znacząco dłuższy od potrzebnego, by mogli zgłosić się świadkowie, którzy by zaświadczyli o niewinności Jezusa – o bezprzedmiotowości oskarżenia. Równocześnie tłumaczy to, dlaczego w Ewangeliach nie ma wzmianki o posłańcu. Ewangelista bowiem mówi o samych wydarzeniach bezpośrednio poprzedzających ukrzyżowanie. Posłaniec zaś swoje zadanie nakazane przez prawo wypełnił czterdzieści dni wcześniej. A zatem prawo zostało zachowane.

Można także przyjąć jeszcze inny powód wzmianki o czterdziestu dniach. Być może autorzy Talmudu, podkreślając iż posłaniec zapowiedział czterdzieści dni wcześniej egzekucję Jezusa, nie zaś bezpośrednio przed nią, chcieli zaprzeczyć, iż to Jezus przepowiedział wydarzenia, które miały nastąpić. W relacji bowiem św. Marka Jezus wyraźnie zapowiada: „Oto idziemy do Jerozolimy. Tam Syn Człowieczy zostanie wydany arcykapłanom i uczonym w Piśmie. Oni skazają Go na śmierć i wydadzą poganom. I będą z Niego szydzić, oplują Go, ubiczują i zabijają, a po trzech dniach zmartwychwstanie” (Mk 10,33-34). Jezus zatem wygłasza prorocstwo,

które – jak pokazują Ewangelie – wypełniło się w Jerozolimie.

Mając jednak na względzie wskazanie Talmudu, nie jest koniecznym uznanie, że Jezus jest prorokiem, który zapowiedział to wszystko, co miało zdarzyć się w Jerozolimie. Autorzy Talmudu wydają się wskazywać, iż to, co miało stać się w Jerozolimie, było wszystkim wiadome, gdyż żydowski sąd publicznie ogłosił swoją decyzję. Czterdzieści dni przed egzekucją wysłał posłańca, aby ten ogłosił wyrok. A zatem ogłoszenie dokonało się wcześniej, niż zapisano to w Misznie. Każdy mógł się spokojnie zastanowić. Każdy wiedział o wyroku – i jeśli tylko wiedziałby o jakichkolwiek dowodach niewinności Jezusa, mógł zapobiec sądowi i egzekucji. Było odpowiednio dużo czasu, by stanąć w obronie Jezusa Nazarejczyka. Nikt jednak nie przybył. Wszyscy wiedzieli o wyroku. Można także domniemywać, iż wszyscy się na ten wyrok zgadzali. Jezus zaś nie był żadnym prorokiem. Był oszustem. Udawał proroka, wszyscy zaś wiedzieli o tym, co miało wydarzyć się w Jerozolimie. To bowiem ogłosił czterdzieści dni przed egzekucją posłaniec.

– *śmierć Jezusa*

Między Nowym Testamentem a Talmudem są duże rozbieżności co do samej kary śmierci i egzekucji. W przekazie Ewangelii Jezus został ukrzyżowany zgodnie z prawem rzymskim. Według Talmudu, zgodnie z prawem rabinicznym, wydaje się, iż został ukamienowany i powieszony. Należy jednak pamiętać, że Talmud nie przekazuje obiektywnej, historycznej rela-

cji o procesie i straceniu Jezusa. Bardziej zasadnym jest uznanie J. Maiera³⁸, iż na wydarzenie ewangeliczne zostało nałożone późniejsze prawo rabiniczne. Sanhedryn bowiem nie mógł nałożyć i wykonać kary śmierci, ale musiał zwrócić się z tym do władz rzymskich, które stosowały prawo rzymskie, nie zaś rabiniczne. Jeśli tak, to powstaje pytanie, dlaczego Talmud zniekształca historyczną egzekucję? Dlaczego w miejsce ukrzyżowania sugeruje ukamienowanie i powieszenie? Rabini byli świadomi i wiedzieli, że ukrzyżowanie było standardową rzymską karą śmierci³⁹. Wiedzieli także, że Jezus został ukrzyżowany a nie ukamienowany i powieszony. Mimo tego jednak pozwalając – wskazują, iż mogło być inaczej.

Wydaje się, iż przekaz o śmierci Jezusa jest sednem polemicznej kontropowieści Talmudu względem narracji Ewangelii. Autorowi Talmudycznemu nie wystarcza fakt, że Jezus został skazany i stracony jak zwykły przestępca. Rabini pragną tę historię uczynić jeszcze bardziej dramatyczną. Pragnął odsunąć na bok polityczny wymiar zarzutów i kary wymierzonej Jezusowi przez Piłata. Stąd też, ignorując proces rzymski, ukazują Mistrza z Nazaretu jako skazanego w procesie żydowskim. Wskazują jedynie na proces przed Sanhedrynem, kreśląc go w duchu prawa misznowego. Jezus jest oskarżony i skazany za bluźnierstwo i bałwochwalstwo. Zwodził Izrael. Stąd też naród, który

³⁸ Zob. J. Maier, dz. cyt., s. 227–228.

³⁹ W traktacie *t. Sanh* 9,7 mówi o karze śmierci – powieszeniu żywej osoby, którą wykonywał nie-żydowski rząd. Zob. P. Winter, dz. cyt., s. 162–165.

zwodził, poddał Go procesowi i stracił za to, że był bluźniercą. Twierdził, iż jest Bogiem. Stąd też kara śmierci zgodna z żydowskim prawem.

Poprzez taką interpretację zostaje wyraźnie podkreślone odrzucenie Jezusa przez lud żydowski. Talmud wydaje się przekonywać, iż Jezus zgodnie z żydowskim prawem został poddany procesowi i stracony za bluźnierstwo. Jezus i Jego nauka – którą kontynuują uczniowie – zostaje definitywnie potępiona i odrzucona. W talmudycznym przekazie Jezus jest heretykiem, który skutecznie zwiódł wielu Żydów. Zajęto się Nim jednak zgodnie z żydowskim prawem i został bez wątpliwości uznany za winnego.

– *Czas śmierci Jezusa*

Baraita Talmudu Babilońskiego podkreśla konkretny dzień egzekucji: Jezus został powieszony w wigilię Paschy. Informację *b. Sanh 43a* potwierdza *b. Sanh 67a*⁴⁰. Informacja ta jest zgodna z przekazem czwartej Ewangelii, która wska-

⁴⁰ Gemara *b. Sanh 67a* mówiąc o kamienowaniu skazańca wzmiankuje w części manuskryptów Talmudu, oskarża Syna Stada (z Liddy lub też w Liddzie) o bałwochwalstwo i przekazuje, że został on zabity w wigilię Paschy. Śmierć jednak, według tego przekazu, miała nastąpić przez ukamienowanie. Mianem Syn Stada określano Jezusa: był on synem Miriam i Stada, choć według Talmudu poczęcie Jezus miało dokonać się przez nierząd jego matki. Prawdziwym bowiem ojcem miał być Pandira (Padira czy też Pappos ben Juda). Zob. R.T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Williams and Norgate, Edinburgh 1903, s. 37. 344.

zuje, że proces Jezusa przed Piłatem nastąpił około południa, zaś wieczorem czternastego Nissan zaczynała się Pascha (zob. J 19,14). Jan także wskazuje na święto Paschy, która wypadła w Szabat, jako przyczynę prośby Żydów, by Jezusa i dwóch innych przestępców pochować jeszcze tego samego dnia, czyli w piątek. Żydzi bowiem nie chcieli, aby ciała straconych pozostawały na krzyżu przez Szabat (zob. J 19,31). Wzmianka Jana odnosi się do Szabatu, jednak należy pamiętać, iż w tradycji żydowskiej ciała straconych nie mogły przebywać na krzyżu (drzewie) w żadną noc – nie tylko w noc szabatową⁴¹.

– *związki z rządem*

Tekst Talmudu Babilońskiego zachowuje szereg szczegółów, które zdradzają doskonałą znajomość nowotestamentalnego przekazu o Męce Jezusa Chrystusa. Za taką wzmiankę należy uznać stwierdzenie, iż Jezus był blisko związany z rządem i stąd też posłaniec poszukiwał świadków czterdzieści dni przed egzekucją. Wskazanie to stanowi odpowiedź względem sprzeciwu rabiego Ulli. Zarzut o bliskiej relacji Jezusa z władzami rzymskimi paradoksalnie wydaje się mieć potwierdze-

⁴¹ Potwierdzeniem praktyki, że ciała zmarłych, nawet oprawców należało pochować przed zachodem słońca, jest wskazanie Józefa Flawiusza, który o niegodziwości względem zmarłych (Ananosa i Jezusa), których „ciała nie uczczone pogrzebem, choć Żydzi tak bardzo dbali o chowanie zmarłych, że nawet zwłoki ukrzyżowanych z wyroku sądu zdejmowano przed zachodem słońca i grzebano”. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Rytm, Warszawa 2001, IV, 317–318.

nie w Nowym Testamencie⁴². We wszystkich bowiem czterech Ewangeliach rzymski namiestnik – Piłat – usilnie stara się ocalić Jezusa⁴³. Próbuje uwolnić Go, dając do wyboru tłumowi kogo skazać: Jezusa czy zbrodniarza Barabasa⁴⁴. Można zatem odnieść wrażenie, że potężnym protektorem Jezusa mógł być sam Piłat, który otwarcie dokładał starań, by przekonać Żydów, że nie znalazł dowodów, które mogłyby świadczyć o winie Jezusa. Daje wybór – Jezus lub złoczyńca Barabasz (Mk 15,6-15 par.; J 18,39-40). W przekazie czwartej Ewangelii, po ubiczowaniu i szyderstwach w pretorium, Piłat wyprowadza Jezusa na zewnątrz i ponownie próbuje Go uwolnić: „Oto wyprowadzam Go do was na zewnątrz, abyście poznali, że ja nie znajduję w Nim żadnej winy” (J 19,4). Również dalej Jan zaznacza: „Piłat usiłował Go uwolnić” (J 19,12). Dopiero wołanie Żydów: „Jeżeli Go uwolnisz, nie jesteś przyjacielem Cezara. Każdy, kto się czyni królem, sprzeciwia się Cesarowi” (J 19,12), sprawia, iż namiestnik bojąc się reakcji Rzymu, wydaje Jezusa na stracenie.

Wskazanie Talmudu, iż Jezus był blisko z rzymskim rządem sugeruje, że jego autorzy znali nie tyle historyczny, co raczej nowotestamentalny przekaz wydarzeń⁴⁵. Dziwnym może się jednak wydawać to, że taki przekaz Talmudu uwalnia rzymskiego namiestnika od winy za skazanie Jezusa i obciąża nią – podobnie jak to jest w Ewangeliach – samych Żydów. Trudnym

⁴² Zob. M. Gunther, dz. cyt., s. 462–465.

⁴³ W przekazie Mt 27,19 Piłat czyni to pod wpływem żony.

⁴⁴ Zob. Mk 15,9-15; Mt 27,17-26; Łk 23,13-25; J 18,38-19,16.

⁴⁵ Inaczej J. Maier, dz. cyt., s. 231–232.

zadaniem jest znalezienie odpowiedzi na powód, dla którego z zarzutu zostają oczyszczeni Rzymianie.

Być może, jak chcą niektórzy, Żydzi babilońscy czwartego wieku mieli mniej surowe podejście do rzymskiego porządku w Palestynie, niż miało to miejsce kilka wieków wcześniej. Również jednak w czwartym wieku, m.in. za sprawą babilońskiego amoraity Ulli, który przeprowadził się z Palestyny do Babilonii i często odbywał podróże między tymi terenami, znano sytuację panującą na ziemi narodu wybranego⁴⁶. Dlaczego zatem Mędracy Talmudyczni chcą wziąć na siebie winę za śmierć Jezusa?

Nie ulega wątpliwości, co potwierdza pytanie Ulli: „Czy uważacie, by Jezusa Nazarejczyka można było wybronić?”, że również w społeczności babilońskiej toczony był dyskurs odnośnie odpowiedzialności za egzekucję Jezusa. Jednak być może część Żydów babilońskich chciała przyjąć na siebie odpowiedzialność za egzekucję Jezusa. Być może podkreślenie, iż śmierć Jezusa dokonała się za sprawą Żydów, było potwierdzeniem, że kara ta musiała się dokonać, gdyż Jezus Nazarejczyk był heretykiem i oszustem. Stąd też, choć rzymski namiestnik chciał Jezusa uwolnić, to – zdają się mówić Żydzi przez tekst Talmudu Babilońskiego – myśmy się nie poddali i dopilnowaliśmy, by bluźnierca i bałwochwalca otrzymał karę, na którą zasłużył. Co więcej, słowa Talmudu potwierdzają, że Żydzi są z tego dumni. Piłat bowiem starał się uwolnić Jezusa, ale został zmuszony do przyznania, iż Jezus z Nazaretu zasługiwał na stracenie. Zatem

⁴⁶ Zob. P. Schäfer, dz. cyt., s. 73.

Żydzi nie są mordercami Mesjasza czy Syna Bożego, nie skazali na śmierć króla żydowskiego, jak chciał tego Piłat, ale są wiernymi strażnikami prawa. Jezus został bowiem skazany zgodnie z procedurami prawa żydowskiego. Całe zatem wydarzenie nie jest powodem do wstydu ani żalu, ale tytułem do chwały i dumy. Jest to więc potwierdzenie nowotestamentalnej relacji – czy wręcz jej kreatywna wersja, która dumnie przypisuje Żydom odpowiedzialność za egzekucję Jezusa. Przesłanie *b. Sanh* 43a jest także całkowitym odwróceniem przekazanego przez Nowy Testament przesłania o wstydzie i winie Żydów. Przekaz ten wręcz podkreśla własną odpowiedzialność. Takie ujęcie jest całkowicie nowe. Żydzi bowiem zamiast bronić się, iż są winni śmierci Jezusa, wyraźnie podkreślają swój zamiar i swoją winę.

* * *

Fragmenty traktujące o Jezusie w literaturze rabinicznej, zwłaszcza w Talmudzie Babilońskim, ukazują w specyficzny sposób ukazywania wydarzeń z życia i działalności Jezusa. Wydarzenia te nie zostały przedstawione, jako niezależna i jednolita narracja, ale rozrzucone są w kilku miejscach pozostawionej przez rabinów literatury. Postać Jezusa wspomniana jest na marginesie innych poruszanych kwestii. Analiza jednak poszczególnych tekstów pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków.

Śledząc przekaz Talmudu Babilońskiego dotyczący śmierci Jezusa należy stwierdzić, że choć wzmianki o Jezusie są fragmentaryczne, to jednak nie są jedynie fikcją literacką, ale wy-

nikiem zamierzonego działania autorów. W sposób szczególny przekaz *b. Sanh* 43a pokazuje wyraźny i zamierzony cel – dyskredytacja osoby Jezusa z Nazaretu i wspólnoty w Niego wierzących. Stąd też przekaz Talmudu o śmierci Jezusa można określić mianem własnej interpretacji tego, co relacjonują poszczególni ewangelisti. Interpretacji osobliwej, która była podyktowana jasno określonymi zamierzeniami. Rabini nawiązując do historii Jezusa przedstawiali nie tyle fikcję, co własną historię – własną interpretację. Przekaz ten w zaplanowany i szczegółowo opracowany sposób opowiada – nie to co się „naprawdę wydarzyło”, lecz to, co zwróciło uwagę rabinów. Przekaz rabiniczny stanowi własne opowiedzenie nowotestamentalnej historii, jest literacką odpowiedzią na literacki tekst.

Bezpośrednim powodem skazania Jezusa na śmierć, w przekazie Talmudu Babilońskiego był zarzut o bluźnierstwo, magię i bałwochwalstwo. Bluźnierstwo Jezusa – to, że nazwał się Mesjaszem, Synem Bożym (Mt 26,63-64) sprawiło, że musiał On ponieść śmierć. Odpowiedzialność za to ponoszą Żydzi. Talmudyczni mędrcy podkreślają to wyraźnie. Wyrok i egzekucja jest wyrazem ich dbałości o przestrzeganie Prawa. Proces i związane z nim wymagania wynikające z prawa, były przestrzegane. Każdy mógł stanąć w obronie skazanego. Nikt jednak taki się nie pojawił. Nawet protektorat władz rzymskich nic Nazarejczykowi nie pomógł. W obrazie Talmudu Babilońskiego, nie tylko Sanhedryn uznał Jezusa za winnego zarzucanych Mu przestępstw. Tak uznała także cała Jerozolima, która czterdzieści dni wcześniej (lub też przez czterdzieści dni) usłyszała ob-

wieszczenie posłańca. Stąd też w wigilię Paschy Jezus Nazarejczyk poniósł śmierć.

Bibliografia

- Cohn H., *The Trial and Death of Jesus*, Harper and Row, New York 1971.
- Kameraz-Kos N., *Święta i obyczaje żydowskie*, Cyklady, Warszawa 1997.
- Maier J., *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1978.
- Pilarczyk K., *Rabbinizacja judaizmu we wczesnym okresie pobiblijnym*, [w:] „Pan moim światłem”. FS ks. prof. J. Chmiela, (red.) W Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2000, s. 286–304.
- Rosik M., Rapoport I., *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, TUM, Wrocław 2009.
- Schäfer P., *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2007.
- Talmud Babiloński*, (red.) S. Pecaric, L. Koška, Pardes, Kraków 2010.
- Tyloch W., *Judaizm*, KAW, Warszawa 1987.

Logika i teologia

Logic in Theology, red. B. Brożek,
A. Olszewski, M. Hohol,
Copernicus Center Press,
Kraków 2013, ss. 290.

Logiczna analiza dyskursu teologicznego z pewnością nie jest najpopularniejszą spośród metod badawczych teorii teologicznych, a prace jej poświęcone stanowią niewielki odsetek zarówno w literaturze z dziedziny logiki i filozofii języka, jak i teologii i metateologii. Jednakże charakter badań przedstawionych w recenzowanej pracy nie jest przedsięwzięciem odosobnionym w historii myśli. Logiką teologii w sposób systematyczny zajmowali się już w latach trzydziestych ubiegłego stulecia przedstawiciele tzw. Koła Krakowskiego. Nurt zapoczątkowany przez nich powrócił w ostatnich latach do Krakowa jako program badawczy „Logika

w teologii” prowadzony w ramach Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych. Zaowocował on szeregiem spotkań, seminariów i konferencji, których owocem jest recenzowana praca.

Logic in Theology jest pracą zbiorową pod redakcją Bartosza Brożka, Adama Olszewskiego i Mateusza Hohola, wydaną w 2013 roku nakładem wydawnictwa Copernicus Center Press. Zawiera ona trzynaście artykułów, z których większość została pierwotnie wygłoszona w grudniu 2011 roku jako referaty podczas międzynarodowego seminarium *Language – Logic – Theology*. Pięć zamieszczonych w tomie artykułów ukazało się wcześniej w języku polskim¹.

Tom otwiera artykuł Jana Woleńskiego *Theology and Lo-*

¹ W pracy zbiorowej *Logika i teologia*, (red.) R. Piechowicz, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011.

gic. Autor zadaje w nim dwa pytania – czy logika jest stosowalna w teologii oraz czy jest dla niej istotna. Przyjmując odpowiednie rozumienie obu zawartych w tytule dyscyplin stwierdza, że stosowanie logiki do analizy zdań teologii jest analogiczne do używania logicznych narzędzi w filozofii. Niektóre problemy teologiczne są bardzo dogodnie do ujęcia ich w sposób formalny. Woleński podaje dwa przykłady takich analiz. Wykorzystując uogólniony kwadrat logiczny dla logiki modalnej (w tym wypadku epistemicznej) podaje klasyfikację różnych możliwych stanowisk względem religii. Sporo uwagi poświęca także tzw. dowodom na istnienie Boga, zwłaszcza dowodowi ontologicznemu.

Ponieważ jednym z ważnych kryteriów klasyfikacji różnych typów logik jest ich tolerancja na sprzeczności, w kontekście logiki w teologii istotnym może

okazać się pytanie o to, czy w obrębie teorii teologicznych dopuszczamy możliwość pojawienia się zdań sprzecznych. To zagadnienie porusza Jerzy Dadaczyński w tekście *What Kind of Logic Does the Contemporary Theology Need?* Artykuł dotyczy problemu akceptacji sprzeczności na poziomie metateologicznym, które mogłyby wygenerować całą gamę różnych logik teologii. Problem ten przedstawiony jest w kontekście sporu Karla Bartha z Heinrichem Scholzem. Autor argumentuje, że mimo istnienia logik parakonsystentnych, które potrafią radzić sobie z niespójnymi teoriami, na gruncie teologii należy odrzucić wszelkie sprzeczności w imię zachowania jej „naukowego” charakteru.

W zwykłych zastosowaniach modalnych logik epistemicznych najczęściej próbuje się uniknąć problemu wszechwiedzy. Służą one bowiem z re-

guły do modelowania przekonań nabywanych i utrzymywanych przez podmioty o ograniczonych możliwościach poznawczych – ludzi lub systemy sztucznej inteligencji. Jednakże, jeśli chcemy zdefiniować w terminach logiki formalnej wszechwiedzę boską, perspektywa ta powinna zostać odwrócona. Taki cel obierają autorzy trzeciego artykułu, *God's Omniscience: A Formal Analysis in Normal and Non-normal Epistemic Logic* – Antonino Rotolo i Erica Calardo. By uchwycić coraz silniejsze pojęcia wszechwiedzy wprowadzają coraz silniejsze rachunki epistemiczne. Zaskakujące jest, że formalizacja najsilniejszego z pojęć wszechwiedzy prowadzi do kolapsu używanego przez nich narzędzia do zwykłego rachunku klasycznego.

Podobne teologiczne zagadnienie porusza autor następnego tekstu – *Problem of Omniscience and Infallibility. A Temporal-*

Logical Approach – Kazimierz Trzęsicki. Rozważa je jednak w kontekście problemu wolnej woli – czy możliwe jest istnienie wolnej woli przy założeniu, że Bóg jest wszechwiedzący i nieomylny. Stosując logiki temporalne buduje on model, który pozwala stwierdzić, że pozytywna odpowiedź na tak postawiony problem jest logicznie dopuszczalna. Zastosowane narzędzie pozwoliło mu także wskazać pewne różnice znaczeniowe różnych ujęć postawionego problemu oraz ich logiczne konsekwencje.

Artykuł *Miracles: A Logical Perspective*, autorstwa redaktorów tomu – Bartosza Brożka i Adama Olszewskiego, traktuje o logicznych mechanizmach, jakie mogą towarzyszyć wprowadzaniu zdań o wydarzeniach cudownych do systemu przekonań. Przyjmując dwa rozumienia wydarzeń cudownych (epistemiczne

i ontologiczne) oraz dwa ich rodzaje (cuda powtarzalne i niepowtarzalne), próbują oni przedstawić formalną strukturę wiedzy teologicznej, która dopuszcza występowanie cudów.

Damian Wąsek w artykule *The Role of Dialectics in Peter Abelard's Concept of Theology* przedstawia problem relacji logika-teologia w kontekście historycznym. Problem ten był szczególnie istotny w czasach średniowiecznego sporu tzw. dialektyków z antydialektykami, którego uczestnikiem był m.in. Piotr Abelard. U Abelarda pojęcie dialektyki nie było jednoznaczne – Wąsek podaje cztery różne jego znaczenia. Próbuje także odpowiedzieć na pytanie o to, w jakich wymiarach i do jakiego stopnia dialektyka może – zdaniem średniowiecznego autora – być przydatna w rozważaniach teologicznych.

Przedstawiciele Koła Krakowskiego byli prawdopodobnie

pierwszymi myślicielami, którzy w sposób systematyczny próbowali zrekonstruować teorie teologiczne przy użyciu współczesnych narzędzi logicznych. Jeden z nich – o. Józef Maria Bocheński – już po rozpadzie Koła, pod koniec swojego życia zaproponował formalizację *pięciu dróg* św. Tomasza z Akwinu. Przedmiotem artykułu Marka Porwolika *Formalizations of the Argument Ex Causa Efficientis by Fr. Bocheński* jest krytyczna analiza formalizacji drugiej drogi dokonanych przez filozofa z Fryburga. Autor dokładnie porównuje ich różne wersje, wskazuje nieścisłości i błędy dotyczące głównie reguł wnioskowania oraz przesłanek w nich użytych, by w końcu podać korektę pozwalającą, by analizowane formalizacje zachowały poprawność pod względem wynikania logicznego.

W celu wyeliminowania dwuznaczności języka naturalnego

Marie Duží proponuje stosowanie dość nietypowego narzędzia logicznego – TIL (Transparent Intensional Logic). Głównym wątkiem rozważań przedstawionych w tekście *Ambiguities in Natural Language and Ontological Proofs* jest spór pomiędzy Russellem i Strawsonem dotyczący deskrypcji określonych. Dzięki analizie przy użyciu TIL Duží wykazuje, że teorie Russella i Strawsona wcale nie stoją w opozycji. Mają jednak odmienne zastosowanie – teoria Strawsona świetnie spisuje się w sytuacjach, w których znaczenie występuje w pozycji *de re*, deskrypcje Russella nadają się natomiast do sytuacji, w których znaczenie pojawia się w pozycji *de dicto*. Według Duží brak tego rozróżnienia jest wspólnym błędem większości dowodów ontologicznych za istnieniem Boga.

W artykule *Mathematics and Religion: On a Remark by Simone Weil* Kim Solin próbuje za-

nalizować związki między matematyką a dyskursem religijnym. Do tego celu posługuje się uwagami Simone Weil – francuskiej filozof, siostry matematyka André Weila, według której należy odróżnić trzy rozumienia nauki: transcendentalne, zwykłe i magiczne. Solin to rozróżnienie próbuje zastosować do matematyki. Uważa on, że transcendentalne ujęcie matematyki może pomóc w zrozumieniu niektórych pojęć stosowanych w obrębie dyskursu religijnego.

Według Carnapa problemy filozofii są jedynie pseudoproblemami i wynikają z błędnego użycia języka. Pogląd ten jest punktem wyjścia tekstu *Science – Logic – Philosophy. An Old Problem Resuscitated*. Jego autor – Pavel Materna – uważa, że o ile diagnoza Carnapa jest interesująca, o tyle rozwiązanie, które zaprezentował stanowi raczej ucieczkę od problemu. We-

dług Materny filozofia jest pewnego rodzaju teorią pojęć, a jej zadaniem jest *eksplikacja* – przejście od przedpojęciowych domniemań do pojęć. Oczywiście, może ona być bardziej lub mniej skuteczna, a jej fragmenty ostatecznie mogą okazać się bezsensowne. Papierkiem lakmusowym takich teorii ma być proceduralna teoria pojęć – narzędzie zbudowane na bazie TIL (Transparent Intensional Logic).

Celem tekstu Jana Szczurka, *The Rationality of Theology*, jest ukazanie, że teologia podlega regułom racjonalności. Według autora racjonalność teologii najlepiej przejawia się w stosowaniu metody spekulatywnej, używanej często w teologii scholastycznej. Jej głównym narzędziem jest wnioskowanie dedukcyjne, którego najczęstszą – zdaniem autora – postacią jest syllogizm arystotelesowski. Innymi formami wnioskowań używanych w teolo-

gii mogą być także: redukcja, indukcja i analogia – nie posiadają one jednak tego samego stopnia pewności, co dedukcja. W końcu, teologia otwarta jest także na tajemnicę, a jej głównym źródłem jest wiara w objawienie.

Mieszko Tałasiewicz w artykule *Science as Theology* przedstawia i broni kontrowersyjną tezę o tym, że nauka, także nauki przyrodnicze, są częścią teologii. Argumentuje to spostrzeżeniem, że z perspektywy człowieka wierzącego podział na porządek naturalny i ponadnaturalny ulega zatarciu. Istnieje tylko jeden porządek – obiektów stworzonych przez Boga i ustanowionych przez niego praw. Objawienie mówi tylko o tym, że świat jest stworzony, nie mówi jednak, jak został stworzony. Staramy się to odkryć przy pomocy nauk szczegółowych. Zdaniem Tałasiewicza podejście to nie prowadzi do żadnych zmian w obrębie nauki,

może jednak modyfikować nauki teologiczne.

Ostatni esej tomu został za-tytułowany *Physics in the Service of Theology. A Methodological Inquiry*. Wojciech P. Grygiel proponuje w nim nowe podejście do metodologii teologii, zaczerpnięte z nauk fizycznych. Bazuje ono na spostrzeżeniu, że współczesna teologia jest szeroką i różnorodną dyscypliną. Do wyjaśniania jakiegoś sądu teologicznego można wykorzystać wiele rozmaitych schematów pojęciowych. Pomysł Grygiela polega na tym, by dogmat zdefiniować jako niezmiennik względem owych stosowanych w teologii schematów pojęciowych, analogicznie do niezmienników względem pewnych przekształceń w fizyce.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że recenzowana książka ma charakter hybrydowy. Oczywiście będzie to zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę fakt,

że nie można mówić o jednej teologii – tym bardziej o jednej logice w niej stosowanej. Z tego względu mnogość podejść w pracy o takiej tematyce jest rzeczą zupełnie naturalną. W świetle powyższego spostrzeżenia ciężko traktować to jako zarzut względem książki. Problematyczne jest jednak umieszczenie w niej artykułów, które nawet przy dużej dozie dobrej woli trudno zmieścić pod parasolem hasła „logika w teologii”. Dla przykładu weźmy dwa ostatnie eseje tomu. O ile tekst Grygiela przy szerokim rozumieniu logiki obejmującym także metodologię nauk można uznać za wpisujący się w tematykę książki, o tyle artykuł Tałasiewiczza stanowi raczej filozoficzny esej na temat relacji między nauką a teologią. Pozwala to stwierdzić, że jego treść znajduje się poza obszarem badań, któremu poświęcona została recenzowana praca.

Z drugiej strony, książka zawiera również teksty, w których kwestie teologiczne traktowane są na tyle drugorzędnie, że można je z powodzeniem pominąć zachowując przy tym sens przedstawianych rozważań. Mam tu na myśli zwłaszcza dwa artykuły autorstwa czeskich logików – Materny i Duží. O ile Duží przynajmniej część swojego eseju próbuje zilustrować przykładem analizy zdań z dziedziny teologii tudzież filozofii Boga, o tyle Materna o teologii nie wspomina ani słowem.

Oprócz dość liberalnego podejścia do tematu, nie sposób nie wymienić bardziej podstawowych uchybień redaktorskich, których, niestety, książka nie jest pozbawiona. Poniższe uwagi dotyczą zwłaszcza pierwszego tekstu tomu, który defektami tego typu obdarzony jest w nadmiarze. Do uchybień tych należą literówki w formalizmach prowadzące aż do wyrażen bezsensownych na grun-

cie używanego rachunku, brakujące operatory modalne, brak konsekwencji w stosowaniu notacji logicznej, czy też literówki w filozoficznych terminach technicznych (*Anleitung* zamiast *Ableitung*), a także błąd, którego trudno nie zauważyć nawet przy pobieżnej lekturze artykułu – jego końcowa część (s. 37–38) jest właściwie powtórzeniem *in extenso* obszernego fragmentu umieszczonego dziesięć stron wcześniej (s. 27–28).

Mimo powyższych uwag nie można twierdzić, że tytuł tomu nie odpowiada zamieszczonym w nim treściom. Książka zawiera artykuły, które pozwalają sądzić, że ich autorzy cechują się głęboką znajomością zarówno współczesnej logiki, jak i teologii. Wśród nich znajdują się np. teksty Brożka i Olszewskiego, Dadaczyńskiego, czy też Rotolo i Calardo. Na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza ostatni z tu wymienionych. W in-

interesujący sposób, być może nawet niezamierzony przez autorów, odkrywa zależności między logiką epistemiczną, jej motywacjami filozoficznymi oraz obszarem zastosowania. Zasadniczo większość zamieszczonych w tomie tekstów wskazuje, że można z powodzeniem stosować narzędzia formalne w teologii, a rozważanie te mogą być dla niej znaczące.

Jeśli miałbym polecić niniejszą książkę logikom, to przede wszystkim tym o praktycznym nastawieniu. Dzięki niej mogą rozpoznać w teologii nowy i ciekawy obszar aplikacji

narzędzi formalnych. Z pewnością powinna ona także wzbudzić zainteresowanie teologów. Prezentowana w niej metoda badania zdań teologicznych mogłaby zostać włączona w grono metod teologii uprawianej na poziomie akademickim. Wydaje mi się jednak, że najbardziej zaangażowanych czytelników książka znajdzie wśród myślicieli z obszaru leżącego gdzieś pomiędzy jej tytułowymi dyscyplinami, mianowicie wśród filozofów Boga uprawiających swoją dyscyplinę w duchu analitycznym.

Piotr Urbańczyk

Człowiek człowiekowi współpracownikiem

Michael Tomasello, *Why We Cooperate*, MIT Press, Cambridge, Mass. – London, England 2009, ss. 206.

My, ludzie, jesteśmy urodzonymi współpracownikami. Dlatego opanowaliśmy świat – przekonuje Michael Tomasello.

Michael Tomasello kieruje jedną z najważniejszych placówek naukowych na świecie – Instytutem Antropologii Ewolucyjnej Maxa Plancka w Lipsku, gdzie wraz ze swoim zespołem prowadzi badania w dziedzinie psychologii rozwojowej, prymatologii i psychologii porównawczej. Książka *Why We Cooperate* powstała na bazie serii Wykładów Tannera, wygłoszonych przez autora w 2008 roku na Uniwersytecie Stanforda, i wzbogacona

została o komentarze czwórki uczonych: psycholog poznawczej Elizabeth Spelke (Uniwersytet Harvarda), psycholog rozwojowej Carol Dweck (Uniwersytet Stanforda), antropolog i psycholog Joan Silk (Uniwersytet Kalifornijski w Los Angeles) oraz filozofa Briana Skyrmsa (Uniwersytet w Pittsburghu).

Tomasello i jego współpracownicy przeprowadzili wiele eksperymentów i opublikowali setki artykułów w najbardziej renomowanych czasopismach naukowych, ale samego Tomasella trudno uznać za wyłącznie wybitnego eksperymentatora. Bez wątplenia jest on także niezwykle wpływowym teoretykiem i myślicielem, czego dowodzą jego liczne książki, poszukującym odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania zadawane od wieków przez filozofów: jaka jest **ludzka natura** i co to znaczy **być człowiekiem**?

W przeciwieństwie do filozofów Tomasello nie snuje jednak swoich rozważań – niech mi będzie wolno użyć tej metafory – siedząc w fotelu z zamkniętymi oczami i ze stopami zanurzonymi w ciepłej wodzie nalanej do mosiężnej miednicy. Autor *Why We Cooperate* raczej zasiada przy biurku zavalonym stosem wykresów i raportów przedstawiających dane zebrane w najnowszych eksperymentach, dzięki wykorzystaniu najbardziej wyrafinowanych technik dostępnych naukom społecznym i naukom o poznaniu. Między innymi dlatego odpowiedzi na filozoficzne pytania udzielone przez Tomasella mają ogromną wartość i nie można ich uznać jedynie za zbiór błyskotliwych idei, których nie sposób zweryfikować.

Żaden pojedynczy eksperyment nie jest oczywiście w stanie przynieść odpowiedzi na tak ogólne pytanie jak to, skąd pocho-

dzimy i w jaki sposób staliśmy się tym, kim jesteśmy, ale pytania takie można rozbić na wiele prostszych pytań, które da się przełożyć na schemat eksperymentu z udziałem dzieci lub zwierząt. Na przykład: czy tylko człowiek zdolny jest do dzielenia się z innymi żywnością? Czy wyłącznie ludzie tworzą, respektują i egzekwują u innych osób normy społeczne? Czy inne zwierzęta zdolne są do karania? Czy kierują się wzajemnością? Czy umieją się mścić? Czy potrafią informować innych o czymś dla nich ważnym? Czy umieją obrać wspólny cel i zdolne są do współpracy?

W *Why We Cooperate* Tomasello rozważa fenomen ludzkiej współpracy na wszystkich jej szczeblach – od prostych przedsięwzięć, takich jak znoszenie kontuzjowanego zawodnika z boiska przez czwórkę sanitariuszy, przez zadania wymagające ściślejszej koordynacji – jak praca załogi na

żaglowcu, aż po zinstytucjonalizowane formy współpracy, na jakich opierają się szkoły, służby mundurowe, zakupy internetowe czy ONZ. Co więcej, działania tych instytucji regulowane są odpowiednimi przepisami i rozporządzeniami (wydawanyymi przez władze wyłaniane w demokratycznych wyborach, czyli dzięki formom współpracy podejmowanej przez całe społeczeństwa). Autor przygląda się współpracy zarówno z perspektywy ewolucyjnej (w jaki sposób dobór naturalny ukształtował u ludzi zdolności poznawcze pozwalające sprostać wymaganiom współpracy oraz skłonności do jej podejmowania), jak i rozwojowej: kiedy i w jaki sposób dzieci zaczynają współpracować i respektować normy społeczne, zwłaszcza czy przychodzi im to naturalnie, czy raczej uczą się tego od dorosłych.

Właśnie ludzka współpraca jest według Tomasella czymś wy-

jątkowym w świecie przyrody; doprowadziła ona do powstania wielu unikalnie ludzkich skłonności i zdolności poznawczych, wliczając w to wszelkie przejawy altruizmu oraz symboliczną formę komunikacji – język.

Oczywiście, każdy, kto widział mrowisko lub ul, zdaje sobie sprawę, że nawet owady potrafią działać w zorganizowany sposób – i to w ogromnych grupach – na czym korzysta cała populacja. Tyle że mrówki i pszczoły nie współpracują świadomie ani celowo. Jedynie ślepo wykonują genetyczny program, ukształtowany przez dobór naturalny. Ich zachowanie jest zupełnie nieelastyczne, nie mogą „odmówić” wykonania swoich obowiązków ani się zbuntować. Pojedyncze mrówki czy pszczoły bardziej przypominają komórki w ciele niż osobne organizmy.

Nawet duże ssaki polujące w grupach – lwy, wilki czy szympany – prawdopodobnie nie dążą

do wspólnych celów, tylko kierują się własnymi, egoistycznymi: upolowaniem ofiary na obiad dla siebie. Każdy drapieżnik atakuje z nieco innego kąta, starając się znaleźć optymalną pozycję i nie wchodzić innemu polującemu w drogę. Zdobyczą dzielą się dlatego, że najczęściej wystarczy jej dla wszystkich i nie ma sensu toczyć o nią śmiertelnych pojedynków. Poza tym grupy drapieżników często składają się z osobników spokrewnionych, więc dobór naturalny mógł promować proste zachowania altruistyczne (to tzw. altruizm krewniaczy), jak np. dzielenie się upolowaną zwierzyną z członkami stada.

Współpraca u ludzi, jak przekonuje Tomasello, wygląda inaczej. Potrafimy przyjąć perspektywę wspólnego celu, a w jego realizacji doskonale skoordynować nasze działania. Jest to możliwe dzięki posiadaniu przez nas wrodzonej zdolności i skłonności do **dzielonej intencjonalności** – umiejętności przyjmowania

przez dwóch lub więcej osobników wspólnej perspektywy „my”, a nie „ja” i „ty”, pozwalającej na realizację naszych wspólnych celów i wywołującej specjalne oczekiwania wobec każdego z partnerów.

Dzięki umiejętnościom oraz motywacjom do dzielonej intencjonalności potrafimy współpracować, i to nie tylko w gronie najbliższych krewnych, ale nawet wśród obcych. Wrodzone kooperacyjne tendencje widoczne są już u dzieci w wieku około 12 miesiąca życia (a więc przed przyswojeniem języka) – są one skłonne do trzech form altruizmu: dzielenia się z innymi żywnością, informacjami oraz niesienia im pomocy.

Wrodzone tendencje altruistyczne nie oznaczają, że każdy z nas jest urodzoną Matką Teresą. Głodujące dzieci zapewne nie podzieliłyby się żywnością. Małpy, jak konkluduje Tomasello, zachowują się tak, jakby głodowały

ciągle. Co ciekawe, pożywianie się ma dla małp tak egoistyczny wymiar, że wolą nawet jadać w samotności niż w grupie, czy też zdobywać jedzenie na własną rękę, niż współpracując z innym osobnikiem.

W historii naszego gatunku musiały nastać czasy, kiedy pożywienie zdobywane było naraz w dużych ilościach, sprzyjających do dzielenia się z bliźnimi. Zacieśnianiu współpracy mogły służyć polowania na duże ssaki – z jednej strony dające duże zapasy żywności, z drugiej wymagające ścisłej współpracy oraz reorganizacji życia społecznego: podziału ról, np. wspólnego wychowywania dzieci, itd. W pierwotnych społecznościach z pewnością zdarzali się także „pasażerowie na gapę”, ale byli oni eliminowani – trudniej było im znaleźć partnerów do współpracy, a może byli wykluczani z grupy lub po prostu zabijani.

Współpraca i zasady społeczne eliminujące niekooperatywne zachowania były odpowiedzią na warunki, w których żyli nasi przodkowie – pozbawieni ostrych kłów i wielkich pazurów, zdani wyłącznie na siebie i członków swojej grupy. Wytworzone wówczas praktyki społeczne, zdaniem Tomasella, przekształciły się w czasie w reguły moralne i prawne. Nie znaczy to oczywiście, że wszystkie ludzkie społeczności stworzyły taką samą etykę i ustanowiły te same prawa. Wszystkie stworzyły je jednak w taki sam sposób: konwencjonalizując skuteczne w danym środowisku praktyki społeczne.

Państwa, instytucje, religie czy organizacje charytatywne – wszystko to, co tak bardzo odróżnia nas od innych zwierząt i pozwoliło nam opanować planetę, jest dalszym produktem ewolucji kulturowej, zapoczątkowanej dzięki naszej kooperatywnej naturze.

Poza licznymi eksperymentami, które obrazują różnice w zachowaniu ludzi i naczelnych różnych od człowieka, a także w zachowaniu dzieci w różnym wieku, na poparcie swojej teorii Tomasello przytacza także obserwacje fizjologiczne. W tzw. „hipotezie kooperatywnego oka” zwraca on uwagę na to, że twardówka („białko oka”) jest u ludzi znacznie większe niż u innych naczelnych, pozwalając nam precyzyjnie śledzić kierunek spojrzenia innej osoby. Według Tomasella taka cecha twardówki mogła wyewoluować wyłącznie w populacji, której fundamentem życia społecznego była kooperacja.

Teoria Tomasella to nie jedynie możliwe wyjaśnienie pochodzenia unikalnie ludzkich zdolności poznawczych i społecznych. Można, jak Elizabeth Spelke, bronić odwrotnej tezy: że to, co Tomasello nazywa zdolnością do dzielonej intencjonalności, jest w istocie wynikiem posługiwania

się przez ludzi symbolicznym językiem, który pozwala wykorzystywać w zupełnie nowych rolach różne „systemy wiedzy rdzennej”, dzielone przez ludzi z innymi zwierzętami. Można też, jak Brian Skyrms, nie zgadzać się z Tomasellem, który twierdzi, iż ludzki altruizm wyewoluował z pracy zespołowej, oraz jak Carol Dweck dopuszczać możliwość, iż skłonność do altruizmu nie jest czymś całkowicie wrodzonym u dzieci, lecz jest kształtowana przez doświadczenie (kontakt z dorosłymi). Można wreszcie, jak Joan Silk, twierdzić, że to wrodzony altruizm był tym, co poprowadziło naszych przodków w kierunku człowieczeństwa. Wszyscy ci uczeni na poparcie swoich stanowisk przytaczają wiele danych eksperymentalnych, co czyni całą dyskusję niezwykle interesującą (a sam przedmiot sporu – w jaki sposób staliśmy się ludźmi – stanowi także o jej doniosłości).

W *Why We Cooperate* odbija się echem również inna głośna dyskusja filozoficzna: czy człowiek jest z natury dobry, czy raczej zły? Wszyscy oczywiście wiemy, że ludzie są zdolni zarówno do wielkich poświęceń, jak i do ohydnych zbrodni, ale możemy pytać, czy z natury jesteśmy bardziej skłonni do współpracy i altruizmu, czy może do egoizmu i krzywdzenia innych. Możemy to pytanie sformułować jeszcze inaczej: czy ludzka moralność jest wytworem biologii, czy raczej produktem kultury? Zagadnienie to obszernie rozważa w swoich książkach, demaskując wiele mitów, inny wybitny badacz naczelnych i znakomity popularyzator nauki Frans de Waal (zwłaszcza w *Malpach i filozofach*, Copernicus Center Press, Kraków 2013). Tomasello dodaje jednak do tych dyskusji kilka ciekawych uwag: przytacza dowody na to, że dzieci z natury wykazują się altruizmem i są skłonne do

niesienia innym pomocy, a także identyfikuje przyczyny, które sprawiają, że ten spontaniczny altruizm z czasem przestaje być całkowicie bezwarunkowy.

W jednym z badań Tomasello 12-miesięczne dzieci obserwowano, jak eksperymentator z plikiem gazet w rękach bezskutecznie dobijał się do szafy. Mając zajęte obie ręce, nie był w stanie jej otworzyć. Znajdujące się po drugiej stronie pokoju dzieci spontanicznie podbiegały i otwierały szafę, co interpretuje się jako przejaw wrodzonego altruizmu. Inne eksperymenty pokazały, że nawet jeszcze młodsze dzieci wyraźnie preferują osoby, które zachowały się altruistycznie lub kooperatywnie, nad te, które zachowały się egoistycznie lub nie podjęły współpracy. Nieco starsze dzieci (2–3-letnie) wcale nie są już tak bezinteresownie altruistyczne – pomagają najczęściej tym, którzy mogą się odwdzię-

czyć. A do „skażenia” wrodzonego dziecięcego altruizmu dochodzi prawdopodobnie pod wpływem wzorców kulturowych, które przekazują dorośli.

Jednym z ciekawszych, choć niepogłębionych spostrzeżeń Tomasella zawartych w *Why We Cooperate* jest obserwacja, iż opisany wyżej wzorec rozwoju nastawienia do współpracy u dzieci jest odbiciem słynnej strategii *wet za wet*, uznawanej za najskuteczniejszą w tzw. dylemacie więźnia. Zwykle przedstawia się go w formie następującej historyjki: policja zatrzymała dwóch podejrzanych, ale nie ma decydujących dowodów na winę żadnego z nich. Detektywi rozdzielają więźniów i przesłuchują ich, składając im następującą propozycję: jeśli jeden będzie współpracował i wsypie swojego współnika, gdy tamten zachowa milczenie, pierwszy wyjdzie na wolność, a drugi dostanie wyrok dziesięciu lat więzienia. Je-

śli obaj zachowają milczenie, trafią za kratki na rok. Jeśli obaj będą zeznawać przeciwko współnikowi, obaj dostaną pięcioletnie wyroki. Podejrzani muszą podjąć decyzję samodzielnie, nie znając decyzji swojego współnika. Jak powinni postąpić? Jeśli mamy podjąć decyzję raz, najlepiej byłoby zeznawać przeciwko współnikowi – w najlepszym wypadku skończy się to wyrokiem pięciu lat więzienia, a w najlepszym – gdy współnik zachowa lojalność – wyjdzie się na wolność. Możemy jednak zastosować iterowany dylemat więźnia, w którym gracze wielokrotnie podejmują decyzję. Jaką wówczas należałoby przyjąć strategię?

Specjalny turniej, na który naukowcy z całego świata zgłaszali swoje programy komputerowe, pokazał, że najlepszą strategią długoterminową jest strategia *wet za wet*, która polega na rozpoczęciu od współpracy (zachowanie milczenia – czyli

poniesienie pewnego kosztu, tutaj: w postaci ryzyka wyższego wyroku), a następnie powtarzaniu ruchu partnera (wsyspanie po tym, jak się zostało wsyspanym; zachowanie milczenia, jeśli partner zachował milczenie). Ta prosta strategia pokazuje, że wzajemne zachowania altruistyczne mogą być wynikiem czysto egoistycznych pobudek (realizowania najlepszej własnej strategii) i w ten sposób mogły powstać na drodze doboru naturalnego

Tendencje do współpracy u dzieci wykazują podobny do strategii *wet za wet* wzorzec rozwoju. Niemowlęta są altruistyczne w stosunku do wszystkich, nawet obcych – co jest odpowiednikiem kooperatywnego pierwszego kroku w strategii *wet za wet*. Następnie, od około trzeciego roku życia, dzieci starają się „zarządzać wrażeniami” jakie wywołują na innych i oceniać ich pod kątem możliwości odwza-

jemnienia pomocy – czemu odpowiada powtarzanie ruchu drugiego gracza w strategii *wet za wet*. Obserwacja ta może być jednym z ciekawszych punktów niewygasającej dyskusji dotyczącej tego, w jakim stopniu ontogeneza odtwarza przebieg filogenezy.

Podsumowując, książka *Why We Cooperate* to obowiązkowa lektura dla wszystkich zainteresowanych szeroko rozumianą ludzką naturą. Nawet jeśli nie przedstawia całkowicie trafnej teorii rozwoju ludzkich indywidualnych zdolności poznawczych i społecznych, to stanowi fundamentalny punkt wyjścia do dyskusji i polemiki. Nawet jeśli Tomasello nie podał ostatecznych i przekonujących odpowiedzi, z pewnością postawił trafne pytania i wskazał metody, jakimi tych odpowiedzi można poszukiwać.

Łukasz Kwiatek