

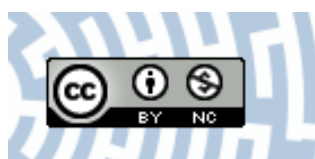


You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Przeciw myśleniu modelami w teologii. Polemika

Author: Jan Słomka

Citation style: Słomka Jan. (2021). Przeciw myśleniu modelami w teologii. Polemika. "Studia Bobolanum" T. 32, Nr 1 (2021), s. 71-82, doi 10.30439/2021.1.4



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, remiksowanie, rozprowadzanie, przedstawienie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych. Warunek ten nie obejmuje jednak utworów zależnych (mogą zostać objęte inną licencją).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Przeciw myśleniu modelami w teologii.

Polemika

JAN SŁOMKA

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny
Katowice

ORCID: 0000-0002-1404-5109

STRESZCZENIE

Rozumowanie teologiczne oparte na modelu jest obecne w wielu dziedzinach współczesnej teologii. Swoje uzasadnienie czerpie ono m.in. z książki I. Barboura *Mity, modele, paradygmaty*, w której Autor uprawomocnia stosowanie „modelu” – pojęcia wywodzącego się z nauk nowożytnych – w teologii. Podstawową zasadą tego uprawomocnienia jest analogia. Jacek Kempa w swoim artykule *Relacje między modelami w soteriologii. Glossa do dyskusji o komplementarności* przedstawił właśnie takie rozumowanie teologiczne. Jego artykuł stał się inspiracją dla mojej polemiki z samą ideą stosowania modeli w teologii. Mój sprzeciw jest fundamentalny. Otóż wraz z zastosowaniem pojęcia „model” teologia przyjmuje „z dobrodziejstwem inwentarza” cały paradygmat nauki nowożytnej i swoje rozumowania prowadzi wewnątrz zasad logiki matematycznej. Twierdę, że zastosowana przez Barboura analogia jest nieuprawniona, bo model jako kategoria matematyczna nie tworzy dobrego punktu wyjścia do analogii. Ważnym wątkiem w książce Barboura jest metafora. Udowadnia on, że metafory są po prostu modelami i właśnie jako modele odzyskują w nauce, a zwłaszcza w teologii, pełnoprawne miejsce. Jest to rozumienie metafory charakterystyczne dla filozofii analitycznej. Zupełnie inaczej analizują metaforę dwudziestowieczni filozofowie europejscy. Dla nich metafora jest pełnoprawnym i pierwotnym wyrazem ludzkiego języka. Sądzę, że teologia nie powinna uznawać metafor za modele, ale iść za analizami hermeneutyki europejskiej. Przedstawiony tu mój sprzeciw wobec używania modeli w teologii oraz interpretowania metafor jak modeli jest przyczynkiem do odpowiedzi na zasadnicze pytanie metodologiczne: czy myślenie w paradygmacie nauki nowożytnej, którego najwyższą formą jest matematyka, może stać się myśleniem własnym teologii? Według mnie – nie. Takie myślenie jest czysto przedmiotowe i formalne. Nie ma w sobie żadnego otwarcia na to, co podmiotowe, ani na to, co zmysłowe. Tym bardziej nie jest w stanie posłużyć do wypowiedzania „prawdy o Bogu”.

Słowa kluczowe: metoda teologiczna, paradygmat matematyczny, model, metafora, Barbour

* * * *

1. Wprowadzenie

Użyte w tytule sformułowanie „myślenie modelami” wymaga usprawiedliwienia. Bardziej neutralne, opisowe byłoby wyrażenie „używanie modeli w teologii”. Ale fraza „myślenie modelami” lepiej wskazuje na istotę tej polemiki. Jest bowiem w tej frazie zawarta teza, że użycie modelu w teologii nie jest jednym z wielu zabiegów formalnych, pewną pomocą intelektualną, która sama w sobie pozostaje neutralna wobec analizowanych i przepracowywanych intelektualnie treści teologicznych. Zawarta w sformułowaniu „myślenie modelami” teza brzmi tak: zastosowanie modelu zakłada, a następnie wymusza pewien sposób myślenia, a tym samym determinuje wnioski i to nie tylko od strony formalnej, ale również treściowej. W konsekwencji zastosowanie modelu w teologii nierozzerwalnie wiąże się z pewnym paradygmatem myślenia teologicznego.

Mój sprzeciw wyrażony w pierwszym słowie tytułu opiera się na mocnym przeświadczeniu, że teologia, która myśli modelami, jest jałowa, gdyż redukuje „przedmiot”¹ myślenia teologicznego do wymiarów, jakie wyznaczają nie tyle konkretne modele, ale sam paradygmat modelu. Jest to – jak zobaczymy – paradygmat matematyki i fizyki teoretycznej, a więc nauki nowożytnej. Zamieniając to przeświadczenie w problem, trzeba zapytać: czy „przedmiot” teologii, a więc w pierwszym rzędzie Bóg i jego działanie, a następnie człowiek jako stworzenie i osoba kochana przez Boga, mieści się w przestrzeni myślenia wyznaczonej przez nauki nowożytne? Albo nieco szerzej: czy „przedmiot” o którym myśli matematyka i cała nauka nowożytna, może stać się punktem wyjścia w analogii, która zamierza skierować myśl ku Bogu?

Bezpośrednim impulsem do napisania tego tekstu jest artykuł Jacka Kempy poświęcony problemowi komplementarności modeli w soteriologii². Do jego artykułu będę się kilkakrotnie odnosił. Ale artykuł Kempy nie jest odosobniony. Wręcz przeciwnie: jest on reprezentatywny dla szerokiego nurtu teologii nie tylko polskiej. Sam Kempa na początku swojego artykułu przedstawia liczne i ważne publikacje teologiczne, które, podejmując problematykę soteriologiczną, ujmują soteriologię, korzystając z idei modelu. Ale myślenie modelami nie ogranicza się do soteriologii. Jest ono obecne w wielu dziedzinach teologii. Wystarczy tu wspomnieć publikacje

¹ Słowo „przedmiot” piszę w cudzysłowie, gdyż teologia jest mówieniem i pisanem o Bogu i sprawach Bożych. To na pewno nie są przedmioty w powszechnie przyjętym znaczeniu tego słowa.

² Jacek Kempa, „Relacje między modelami w soteriologii. Glossa do dyskusji o komplementarności”. *Studia Bobolanum*, nr 2 (2020): 53-68.

Avery'ego Dullesa przedstawiające opartą na modelach eklezjologię (*Models of Church*) i naukę o Objawieniu (*Models of Revelation*)³. Niedawno wydana rozprawa Sławomira Kołaty (2017) naukę o Trójcy Świętej ujmuje całkowicie wewnątrz myślenia modelami. Tych kilka przykładów wystarczy, aby stwierdzić, że myślenie modelami jest aktualnie jednym z uznanych sposobów uprawiania teologii.

2. Teoretyczny fundament: praca Iana Barboura

Jacek Kempa zaczyna swój artykuł słowami: „Śmiało można mówić o konsensusie współczesnej teologii w odniesieniu do relacji między modelami soteriologicznymi. Kluczowym słowem opisującym tę relację jest komplementarność”⁴. Te zdania wskazują, że głównym problemem, jaki zostanie podjęty przez Autora, jest kwestia komplementarności, a dokładniej pytanie, jak „orzekać o komplementarności modeli i nie popaść w pułapkę łatwej akceptacji takiej mowy o Bogu, która, zamiast wyjaśniać, rozplynie się w niezobowiązującym pluralizmie ujęć”⁵. Natomiast sama idea zastosowania modelu w soteriologii i w ogóle w teologii jest przyjęta jako oczywista i niebudząca dyskusji. Jak pokazaliśmy wyżej – takie twierdzenie jest podzielane przez wielu teologów.

Autor nie pisze tego wprost, ale łatwo można wywnioskować, że możliwość wprowadzenia idei komplementarności modeli uznaje za ważne posunięcie intelektualne pozwalające przewyciężyć pewną prostą jednoznaczność, która była ideałem albo nawet wymogiem rozumowania scholastycznego. Rozumowanie scholastyczne oparte na precyzyjnie zdefiniowanych pojęciach i dedukcji dąży do jednoznacznego wniosku. Nie ma ono w swojej metodzie żadnej systemowo wmontowanej możliwości uznania kilku sposobów ujęcia danej kwestii za ostateczne. Konkluzja powinna być ujęta w formie definicji. Czym bardziej jednoznaczna – tym lepiej. Wydaje się, że w swojej strukturze teologia scholastyczna jest podobna do dowodu i twierdzenia matematycznego. Komplementarność modeli wpisana w samą strukturę myślenia i ostatecznego opisu danego aspektu rzeczywistości wydaje się idealnym rozwiązaniem problemu, jaki powstaje w teologii uprawianej scholastycznie, czyli problemu teoretycznego uzasadnienia pluralizmu teologicznego. Nasuwa się analogia: przejście od scholastyki do myślenia modelami w teologii jest jak przejście od fizyki Newtona, która

³ Avery Dulles, *Models of Church* (New York: Image Books, 1974); *Models of Revelation* (New York: Image Books, 1985).

⁴ Kempa, „Relacje między modelami w soteriologii”, 53.

⁵ Tamże, 56.

opierała się na jednoznacznie sformułowanych prawach, do fizyki kwantowej, która nie jest w stanie obejść się bez idei komplementarności.

Ponieważ sam fakt stosowania modeli w teologii Autor uznaje za bezdyskusyjny, to tylko dla przypomnienia podaje zasadę uprawomocniającą tę praktykę. Odwołuje się do dzieła Barboura⁶ wydanego po raz pierwszy w 1976 roku i jego ustalenia przyjmuje bez żadnych wahań. Analogię, którą proponuje Barbour w rozdziale poświęconym modelom, Kempa uznaje za w pełni uprawnioną na podstawie ogólnej zasady dotyczącej stosowania analogii w teologii, która to teologia „przekonanie o prawomocności (roszczeniu do prawdy) »mowy o Bogu« czerpie przede wszystkim z zasady analogii”⁷. Ponieważ naszym zamysłem jest zakwestionowanie tego założenia, które Kempa przyjmuje jako oczywiste, musimy powrócić do rozprawy Barboura i przyrzeć się tej analogii, na podstawie której postuluje on wprowadzenie pojęcia modelu do teologii.

3. Analogia oparta na modelu

Ian Barbour w trzecim i czwartym rozdziale swej książki omawia pojęcie modelu (41-91). W rozdziale trzecim omawia pojęcie modelu w nauce, a w czwartym – pojęcie modelu w teologii. A więc wychodzi od nauki, a potem przechodzi do teologii. Nie ma tutaj powodu, by szczegółowo relacjonować jego analizy. Są one prowadzone bardzo jasno i precyzyjnie. Chciałbym więc skupić się na podstawowym założeniu Barboura. Otóż w trzecim rozdziale opisuje on cztery rozumienia pojęcia „model”, z których trzecie rozumienie wprost wskazuje na matematykę, a czwarte – na „model teoretyczny”, choć przedstawione jako „nieco głębsze” jest w całości oparte na rozumieniu trzecim. Właśnie to czwarte rozumienie pojęcia „model” Barbour uznaje za punkt wyjścia, sposób rozumienia pojęcia „model”, którego zastosowanie zaproponuje w teologii.

Przyjęcie jako punktu wyjścia modelu teoretycznego, czyli modelu, który jest pewną konstrukcją matematyczną, determinuje całe rozumowanie Barboura. Jest to rozumowanie poddane logice matematycznej, używające słów, pojęć, które zostały uściśnione według wymogów tejże logiki. W ten sposób wraz z pojęciem „model” Barbour przynosi do teologii i uznaje za prawomocny w myśleniu teologicznym cały matematyczny paradygmat myślenia. Źródłem uprawomocnienia jest zasada analogii. Mamy więc do czynienia z następującą analogią: pierwszym jej członem jest model, a wraz z tym pojęciem – cały matematyczny paradygmat my-

⁶ Ian Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. Marek Krośniak (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1994).

⁷ Kempa, „Relacje między modelami w soteriologii”, 55.

ślenia, w którym pojęcie modelu jest zakorzenione, jest „u siebie”. Drugim członem jest teologia, a dokładniej – rozumowanie teologiczne. Jeżeli ta analogia jest prawomocna, to wszystkie zasady rozumowania wypracowane wewnątrz paradygmatu matematycznego oraz rygory narzucane przez to rozumowanie językowi, a wśród nich samo pojęcie „model”, są prawomocnym i natychmiast stają się uprzywilejowanym sposobem rozumowania teologicznego. Muszą być uprzywilejowane, bo wewnątrz nauki nowożytnej, a zwłaszcza współczesnej fizyki, właśnie rozumowanie oparte na kategorii modelu okazało się najlepsze. Zasada analogii wskazuje, że to samo powinno wydarzyć się w teologii. W ten sposób – jak sądzi Barbour i teologowie korzystający z jego ustaleń – teolog dostaje do ręki bardzo dobre, a nawet najlepsze dzisiaj osiągalne narzędzie intelektualne do obrabiania „przedmiotu” teologii. Analogia bytu pozwala uznać, że „przedmiot” teologii jest na tyle podobny do przedmiotu nauki nowożytnej, że takie przeniesienie jest prawomocne, pozwala na zastosowanie paradygmatu matematyki w „mowie o Bogu”.

Nasze zakwestionowanie założeń i wniosków Barboura przedstawimy w dwóch punktach: najpierw rozważymy relację metafory i modelu, a następnie postawimy pytanie o ontologiczną zasadność zastosowanej przez Barboura analogii.

4. Model a metafora

Barbour w rozdziale trzecim „Metafory i modele” przedstawiającym modele w nauce osobny punkt poświęca metaforze⁸. Ten punkt jest dla nas wyjątkowo ciekawy, a powód tego zaciekawienia staje się jasny, gdy wrócimy na chwilę do tekstu Jacka Kempy. Otóż Kempa nadaje słowu i kategorii „model” szczególne, uprzywilejowane miejsce. Najwyraźniej widać to we wzmiankach odnoszących się do języka Biblii i starożytnych soborów. Kempa pisze bowiem: „Rozwijane w historii teologii typy refleksji nawiązują właśnie do tych biblijnych modeli”⁹; „wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego w szeregu miejsc podkreślają równowagę i komplementarność przeciwstawnych modeli (np. Chalcedon)”¹⁰. Komentując te wypowiedzi, muszę przypomnieć, że autorzy ksiąg Pisma Świętego oraz ojcowie Soboru Chalcedońskiego z pewnością nie myśleli modelami. Używali metafor, sięgali do Platona, szlifowali pojęcia, korzystając ze swojej wiedzy filozoficznej i retorycznej. Takie spontaniczne podciągnięcie przez Kempę całego bogactwa form i sposobów wypowiedzi biblijnych i patrystycznych pod

⁸ Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, 58-61.

⁹ Kempa, „Relacje między modelami w soteriologii”, 62.

¹⁰ Tamże, 60.

kategorię modelu jest mocnym świadectwem myślenia całkowicie przynikniętego perspektywą narzuconą przez Barboura, a zwłaszcza tym, co Barbour napisał o metaforze. A więc wracamy do Barboura i jego wywodu o metaforze i modelu. Otóż założenie, z jakiego Barbour wychodzi w punkcie o metaforze, jest z mojej perspektywy przedziwne, gdyż zaczyna on od udokumentowanego odniesieniem do kilku autorów stwierdzenia o małej wartości metafory w nauce (a w logice Barboura za tym idzie i mała wartość metafory w teologii). Powodem takiej oceny metafor przez cytowanych w książce Barboura autorów jest ich subiektywizm, czyli brak jednoznaczności, możliwość, że różni odbiorcy będą metaforę rozumieć odmiennie, każdy po swojemu.

Jednak Barbour jest bardziej łaskawy dla metafory niż autorzy, których cytuje. Podejmuje dzieło przywrócenia albo nawet nadania metaforze wartości epistemologicznej. Myślą przewodnią owego przywracania wartości jest poszukiwanie pokrewieństwa metafory z modelem. Barbour to pokrewieństwo znajduje i w ten sposób otwiera drogę do uprawomocnienia metafory: oto gdy zobaczymy w metaforze strukturę modelu, okaże się, że jednak ma ona wartość w mowie naukowej i – co dla nas najważniejsze – teologicznej. W ten sposób metafora zostaje usprawiedliwiona, przywrócona do języka teologii. Ten zabieg otwiera drogę do procedury, którą określam jako „przywrócenie godności teologicznej” obrazowym, metaforycznym i wieloznacznym tekstem biblijnym i patrystycznym. Trzeba tylko zobaczyć w ich retoryce istniejące, choć oczywiście niedoskonałe, struktury modelu i „przepuścić” je przez filtr myślenia modelami. Tak udoskonalone stają się pełnoprawną mową teologiczną. Jako patrológ z wykształcenia nie potrafiłem odmówić sobie tej ironii.

Barbour w swoich analizach metafory przywołuje wielu autorów amerykańskich, zapewne z tradycji filozofii analitycznej, ale nie odwołuje się ani razu do autorów europejskich. Mam na myśli przede wszystkim P. Ricoeura oraz J. Derridę¹¹. Dyskutowali oni ze sobą i różnili się w sposobie ujmowania metafory, ale każdy z nich intensywnie zajmował się hermeneutyką, w tym metaforami i symbolami. Na temat refleksji Derridy o metaforze i możliwości jej zastosowania w teologii już pisałem¹², a więc nie będę powtarzał tych myśli. W każdym razie Derrida, choć pisał swój traktat *Bia-*

¹¹ Szerokie omówienie stanu badań nad metaforą zob. Maria Gołębiwska, „Koncepcje metafory i metaforyzacji a pojęcie – komentarz do stanu badań”, *IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, nr 2 (2017): 25-49. Gołębiwska omawia m.in. spojrzenie kognitywistów na metaforę. Choć wydawałoby się, że właśnie kognitywiści sprowadzają metaforę do modelu, ten pomysł w artykule Gołębiwskiej ani razu nie jest wspomniany.

¹² Jan Słomka, „Metafora w teologii. Kilka uwag na marginesie traktatu J. Derridy »Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym«”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, nr 1 (2018): 76-88.

*la mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*¹³ kilka lat przez Barbourem (wyd. oryg. w 1972 roku), to jakby antycypował jego myśli o metaforze: broni bowiem absolutnej pierwotności metafory w konstytuowaniu się języka. Natomiast w tekście filozoficznym przyznaje metaforze pełnoprawne pierwsze miejsce na równi z pojęciem. Ricoeur również analizuje metaforę oraz pokazuje pierwotność i pierwszeństwo mowy symbolicznej. W tej tematyce szczególnie polecam jego esej *La Métaphore vive*¹⁴, a w języku polskim wydaną w oryginale w 1960 roku *Symbolikę zła*¹⁵.

Mamy więc dwa różniące się już w punkcie wyjścia nurty refleksji o języku i metaforze. Barbour znajduje się w tradycji filozofii analitycznej, która język rozpatruje, wychodząc od logiki, i ideał języka widzi w jednoznaczności ujmowanej według kryteriów tejże logiki matematycznej. Natomiast tradycja dwudziestowiecznej hermeneutyki i semiologii europejskiej wychodzi od języka jako pewnego wytworu ludzkiego, dzieła kultury w najbardziej podstawowym znaczeniu tego słowa. Tę różnicę między dwiema tradycjami filozoficznymi można ująć również tak: dwudziestowieczna hermeneutyka europejska wsłuchuje się w język ludzki, który słyszy albo odczytuje w piśmie, stara się dociec, jakie są jego źródła, a źródła te widzi w ludzkim doświadczeniu, zdecydowanie przednaukowym, w żaden sposób niepoddanym rygorom logiki matematycznej. Struktury tego języka hermeneutyka bada na różne sposoby, ale logikę matematyczną – o ile w ogóle ją stosuje – stosuje oszczędnie i jako coś wtórne.

Filozofia analityczna uznaje logikę matematyczną za pierwotną. Uznaje, że ludzki język staje się prawdziwie ludzki, filozoficzny, dopiero gdy zostanie poddany wymogom tejże logiki. Język niepoddany takiej próbie i swoistemu oczyszczeniu z wieloznaczności jest dopiero jakimś tworzywem, czymś przednaukowym, a więc przed-rozumnym; wieloznacznym, a więc niedoskonałym.

Jestem mocno przekonany, że teologia musi w poszukiwaniu swojego języka teoretycznego sięgać przede wszystkim do hermeneutycznej i semiologicznej tradycji europejskiej. A więc metafora używana w teologii w żaden sposób nie potrzebuje usprawiedliwienia oferowanego jej przez teorię modelu. Wręcz przeciwnie: to usprawiedliwienie jest dla metafory pocałunkiem śmierci.

¹³ Jacques Derrida, *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*. Tłumaczenie: Bogdan Banasiak, dostęp 20 stycznia, 2021, <http://bb.ph-f.org/>. Korzystałem z pliku pdf umieszczonego na stronie internetowej. W tym pliku nie ma numerów stron, ale cytowane teksty jest bardzo łatwo znaleźć przy użyciu wyszukiwarki.

¹⁴ Paul Ricoeur, *La Métaphore vive* (Paris: Le Seuil, 1975).

¹⁵ Paul Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. Stanisław Cichowicz (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986).

5. Pytanie o matematykę jako punkt wyjścia do konstruowania analogii

Derrida w swoim traktacie o metaforze w tekście filozoficznym kilka razy nawiązuje do matematyki. W próbie klasyfikacji metafor ze względu na punkt wyjścia, „przedmiot”, od którego budujemy metaforę, pisze m.in. o tekstach matematycznych. Stwierdza, że „nie bardzo wiadomo, jak mogłyby dostarczać metafor w sensie ścisłym (teksty te nie są związane z żadną określoną sferą ontyczną, nie mają zmysłowej treści empirycznej)”. A ponieważ w tym samym traktacie Derrida pisze, powołując się na Arystotelesa (*Retoryka* 1411b), że „metafora jest analogią *par excellence*”, jego zastrzeżenie możemy odnieść do analogii skonstruowanej przez Barboura.

Zastrzeżenia sformułowane przez Derridę nie obalają tejsze analogii ostatecznie, ale pokazują, że wcale nie jest ona poza wszelką dyskusją. Pierwszym istotnym punktem wymagającym przemyślenia jest wyrażona przez Derridę wątpliwość co do powiązania matematyki z jakąś „określoną sferą ontyczną”. Trzeba więc postawić pytanie o status ontologiczny matematyki. Albowiem jeżeli nie jesteśmy pewni sposobu istnienia twórców matematycznych, nie jesteśmy pewni prawomocności zastosowania ich jako punktu wyjścia analogii według zasady *analogia entis*. To z kolei każe od nowa postawić pytanie o prawomocność analogii zastosowanej przez Barboura. Drugim sformułowaniem przez Derridę zastrzeżeniem – według mnie bardzo ciekawym – jest spostrzeżenie, że teksty matematyczne „nie mają zmysłowej treści empirycznej”. A więc istnieje duże ryzyko, że tekst teologiczny, który swoje rozumowanie i język czerpie z analogii zaproponowanej przez Barboura, stanie się tekstem pozbawionym łączności z tym, co zmysłowe. W ten sposób stanie się zaprzeczeniem idei wiedzy, jaka przyświecała Arystotelesowi. Do tego wątku wrócimy na końcu artykułu.

6. Dwa sposoby myślenia

W „Posłowiu” do książki Barboura Józef Życiński przedstawia dwa stadia myślenia, dla których cezurą jest wiek XVII: „W pierwszym stadium nawet świat przedmiotów starano się poznać przy pomocy analogii podmiotowych. (...) W okresie drugim zwyciężyły przeciwstawne tendencje: bogactwo podmiotowych doznań poczęto redukować do przedmiotowych rejestrów”¹⁶.

¹⁶ Józef Życiński. „Posłowie”, w Ian Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. Marek Krośniak, 235-261 (Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1994), 235.

W opublikowanym kilka lat temu artykule pisałem o „myśleniu kartezjańskim”¹⁷. Nie sięgałem w trakcie pisania tego artykułu do cytowanego wyżej tekstu Życińskiego, ale teraz widzę, że pisałem o tym samym. Sposób myślenia, który Życiński określa jako myślenie wychodzące od przedmiotów, jest tożsamy z tym, co nazwałem „myśleniem kartezjańskim”. W swoim artykule postawiłem i starałem się uzasadnić tezę, że myślenie kartezjańskie jest zupełnie nieprzydatne w teologii. Życiński widzi to inaczej. Precyzyjny opis zmiany paradygmatu myślenia w wieku XVII, od jakiego zaczął swoje „Posłowie”, prowadzi go w dalszych częściach tegoż „Posłowia” do konkluzji, że istnieje możliwość płynnego przejścia od myślenia przedmiotowego do myślenia teologicznego. Dzieło Barboura Życiński postrzega jako ważny krok na tej drodze.

W ten sposób możemy zobaczyć dwie możliwe drogi myślenia teologicznego, według mnie zupełnie się nawzajem wykluczające. Pierwsza droga to uznanie, że myślenie przedmiotowe, matematyczne, dojrzewając, coraz lepiej nadaje się do zastosowań teologicznych. Druga droga to radykalne odrzucenie tego myślenia jako istotowo ślepego na „przedmiot” teologii. W tej dychotomii zajmuję jasno określone stanowisko: droga wskazana przez Barboura i wspierana przez Życińskiego według mnie okazała się ślepy m w rozwoju teologii. Sądzę więc, że należy się z niej wycofać.

Refleksja wyrażona w następujących zdaniach nie jest dowodem teologicznym, ale pewnym moim osobistym komentarzem. Otóż dla mnie jednym z najbardziej wyrazistych świadectw kompletnej klęski uprawiania teologii jako myślenia modelami jest wspomniana już rozprawa Kołaty o Trójcy Świętej. Co prawda praca zebrała raczej dobre recenzje. Kempa omawia ją dość szeroko i ewidentnie przyjmuje jej podstawowe założenie, czyli myślenie modelami, za w pełni uprawnione w refleksji o Trójcy Świętej¹⁸. Również Maliszewska w swoim omówieniu bez zastrzeżeń akceptuje taką metodę¹⁹. Oboje nie widzą niczego nieestosownego w pisaniu o tajemnicy Trójcy przy użyciu kategorii modelu i niewystarczalność jednego modelu oraz konieczność użycia wielu jest dla nich wystarczającą gwarancją uszanowania tajemnicy Boga w Trójcy. Jednak ja, przeglądając tę pozycję Kołaty, miałem narastające poczucie zażenowania. To zażenowanie wynikało z kolei z poczucia głębokiej nieestosowności takiego sposobu pisania o tajemnicy Trójcy: oto zamienia się tajemnicę na komplementarność modeli, a życie wewnętrzne Boga na coś – jakby algorytm; o Bogu żywym pisze się zupełnie nieosobowo, wręcz technicznie. Nie potrafię z takim

¹⁷ Jan Słomka, „Teologia i myślenie kartezjańskie”. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, nr 2 (2018): 263-275.

¹⁸ Kempa, „Relacje między modelami w soteriologii”, 58-59.

¹⁹ Anna Maliszewska, „Komplementarność modeli w teologii trynitarniej – recenzja”. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, nr 2 (2017): 477-481.

sposobem pisania o Bogu, o tajemnicy Trójcy, polemizować, dyskutować, bo wejście w dyskusję zakłada pewną początkową wspólnotę pojęć, paradygmatu myślenia. A ja nie znajduję z takim myśleniem o Bogu żadnego punktu wspólnego. Dla mnie właśnie w odniesieniu do tajemnicy Boga myślenie modelami wyjątkowo mocno ukazuje swoją nieadekwatność. Takie myślenie po prostu uprzedmiotawia Boga.

Na samym końcu wróćmy do Arystotelesa. Jak wiadomo, scholastyka średniowieczna opierała się na Arystotelesie i jego logice. Ceniła pojęcia i dążyła do ścisłości. Używała sylogizmów i analogii. Ale to wszystko działo się przed Kartezjuszem i nowożytną nauką. A więc opierając się na Arystotelesie, scholastyka przyjmowała jego założenie o tym, że nie ma w umyśle niczego, czegokolwiek by wcześniej nie było w zmysłach. Ta pierwotna zmysłowość jako źródło wiedzy nie była w scholastyce osobno rozważana, a raczej była przyjmowana jako pewna oczywistość, a nawet jakby spychana na bok. A jednak twierzę, że właśnie zachowaniu tej arystotelesowskiej podstawy, zakorzenieniu wiedzy umysłu w doświadczeniu zmysłowym scholastyka zawdzięczała swoją intelektualną i duchową żywotność.

Po wieku XVII ten kontakt ze zmysłami został odcięty, a nowożytna i współczesna nauka świadectwo zmysłów programowo zastąpiła eksperymentem dającym wyniki opisywane matematycznie oraz informacją z czujników. Tym samym zmysły spadły do rangi niedoskonałych czujników. Tak samo język zaczął być postrzegany jako niedoskonałe narzędzie przekazu obiektywnej informacji. Jest narzędziem niedoskonałym, bo wieloznacznym, a zatem trzeba go przy użyciu logiki poprawić, aby dostosował się do wymogów nowej, naukowej racjonalności. Według mnie właśnie programowe naukowe odcięcie umysłu od zmysłów jest jedną z głównych przyczyn powodujących, że w teologii nie jest możliwy prosty powrót do scholastyki. Natomiast – powtórzę jeszcze raz swoją główną tezę – uprawianie teologii wychodzące od paradygmatu nauki nowożytnej jest zupełnie jałowe zarówno intelektualnie, jak i eklezjalnie. Takie myślenie jest czysto przedmiotowe i formalne. Nie ma w sobie żadnego otwarcia na to, co podmiotowe, ani na to, co zmysłowe. Tym bardziej nie jest w stanie posłużyć do wypowiedzania „prawdy o Bogu”.

Bibliografia:

- Barbour Ian. *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*. Tłumaczenie: Marek Krośniak. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1994.
- Derrida Jacques. *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*. Tłumaczenie: Bogdan Banasiak, <http://bb.ph-f.org/>.
- Dulles Avery. *Models of Church*. New York: Image Books, 1974.
- Dulles Avery. *Models of Revelation*. New York: Image Books, 1985.
- Gołębiewska Maria. „Koncepcje metafory i metaforyzacji a pojęcie – komentarz do stanu badań”, *IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, nr 2 (2017): 25-49.
- Kempa Jacek. „Relacje między modelami w soteriologii. Glossa do dyskusji o komplementarności”. *Studia Bobolanum*, nr 2 (2020): 53-68.
- Kołata Sławomir. *Komplementarność modeli w teologii trynitarniej*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Maliszewska Anna. „Komplementarność modeli w teologii trynitarniej – recenzja”. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, nr 2 (2017): 477-481.
- Ricoeur Paul. *La Métaphore vive*. Paris: Le Seuil, 1975.
- Ricoeur Paul. *Symbolika zła*. Tłumaczenie: Stanisław Cichowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986.
- Słomka Jan. „Metafora w teologii. Kilka uwag na marginesie traktatu J. Derridy «Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym»”. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, nr 1 (2018): 76-88.
- Słomka Jan. „Teologia i myślenie kartezjańskie”. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, nr 2 (2018): 263-275.
- Życiński Józef. „Posłowie”. W Ian Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, 235-261. Tłumaczenie: Marek Krośniak. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1994.

Against Model Thinking in Theology.

Polemics

SUMMARY

Model-based theological reasoning is present in many areas of modern theology. It derives its justification from, *inter alia*, from I. Barbour's book *Myths, Models, and Paradigms*, in which the author validates the use of a model, a concept derived from modern sciences, in theology. The basic principle of this legitimation is an anal-

ogy. Jacek Kempa in his article *Relacje między modelami w soteriologii. Glossa do dyskusji o komplementarności* (roughly translated: *Relationships between models in soteriology. Glossary to the discussion of complementarity*) presented such theological reasoning. His article inspired my polemic with the very idea of using models in theology. My objection is fundamental. With the use of the concept of „a model”, theology adopts „with the benefit of inventory” the entire paradigm of modern science and guides its reasoning within the principles of mathematical logic. I argue that the analogy used by Barbour is illegitimate, because the model as a mathematical category does not provide a good starting point for the analogy. An important thread in Barbour’s book is the metaphor. He proves that metaphors are simply models and it is precisely as models that they regain their rightful place in science, especially in theology. It is an understanding of metaphor characteristic of analytic philosophy. Twentieth-century European philosophers analyze the metaphor in a completely different way. For them, the metaphor is a full-fledged and primal expression of the human language. I believe that theology should not take metaphors as models, but follow the analyses of the European hermeneutics. My opposition to the use of models in theology presented here and the interpretation of metaphors as models is a contribution to the answer to the fundamental methodological question: can thinking in the paradigm of modern science, the highest form of which is mathematics, become theology’s own thinking? In my opinion – no. Such thinking is purely objective and formal. There is no openness to the subjective nor to the sensual. Even less is it able to be used to express „the truth about God”.