
A R T Y K U Ł Y

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 17 (2022)

DOI 10.31743/snt.13852

JANUSZ PYDA OP

Instytut Tomistyczny w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0002-5599-8686>

WSPÓŁCZESNE REMINISCENCJE TRZYNASTOWIECZNEGO SPORU
O ROZUMIENIE TEOLOGII JAKO NAUKI (*SCIENTIA*)
ORAZ ROZWIĄZANIE ZAPROPONOWANE
PRZEZ ŚW. TOMASZA Z AKWINU¹

Trzynastowieczna debata o statusie teologii jako nauki (*scientia*) wydaje się dziś sporem przebrzmiałym i nieaktualnym, który może budzić zainteresowanie jedynie mediewistów. Historycy teologii średniowiecznej, mając pełną świadomość wagi – dla całej kultury umysłowej wieków średnich – sporu o naukowy charakter teologii, który rozegrał się na uniwersytetach, głównie Paryża i Oxfordu, w XIII w., wykonali zaś w tym temacie niezwykle staranną pracę badawczą, a jej wyniki zostały dawno temu opublikowane². Temat teologii jako nauki (*scientia*) został zatem uznany za zagadnienie nie tylko zdezaktualizowane, ale również historycznie

¹ Poniższy artykuł zawiera zredagowany tekst wykładu wygłoszonego 14 października 2021 roku na spotkaniu Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.

² E. Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der bisher ungedruckten Defensio doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis*, Münster in Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1912. Częściową edycję tekstu Hervaeusa Natalisa poprzedza ogólny wstęp, gdzie przedstawiona została historyczna i merytoryczna geneza problemu rozumienia teologii jako nauki w sensie arystotelesowskim. Praca Engelberta Krebsa jest, jak się wydaje, pierwszym tego typu opracowaniem tematu. Klasycznym dla naszego tematu dziełem wciąż pozostaje: M.-D. Chenu OP, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris: J. Vrin 1943. Książka miała tak duże znaczenie i wywarła tak wielki wpływ, iż doczekała się wersji popularnej, dostosowanej do potrzeb niefachowego odbiorcy, która następnie została przetłumaczona na język angielski: M.-D. Chenu OP, *Is Theology a Science?*, London: Burns & Oates 1959. Francuskie wydanie tej książki ukazało się dwa lata wcześniej: M.-D. Chenu, *La Théologie est-elle une science*, Paris: Librairie Arthème Fayard 1957. Niezwykle ważne jest też opracowanie Martina Grabmanna, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des Heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium De Trinitate“*. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und 14. Jahrhunderts dargestellt (Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag 1948), gdzie w drugiej części autor przedstawia dyskusję nad problemem naukowości teologii w XIII i XIV wieku. Ważną próbą przedstawienia pełnego obrazu początków problemu teologii jako nauki (*scientia*) pozostaje książka Ulricha Köpfa *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie in 13. Jahrhundert* (Tübingen: Mohr Siebeck 1974).

przebadane w najwyższym stopniu, na jaki pozwalały dostępne źródła³. Tym samym trafił do teologicznego lamusa, skąd obecnie bywa wydobywany niemal wyłącznie w celach dydaktycznych.

Tymczasem bliższa analiza głównych wątków sporu o naukowość teologii wyraźnie pokazuje zaskakującą aktualność trzynastowiecznej debaty. Co więcej, wydaje się, iż spór ów nie tylko nie uległ przedawnieniu, ale ze względu na fakt, iż dotyka fundamentalnych zasad teologii chrześcijańskiej, skazany jest na stałą obecność w dyskusjach teologicznych, choć w zupełnie nowych odsłonach i sformułowaniach⁴.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie i omówienie tych wątków trzynastowiecznego sporu o rozumienie teologii jako nauki, które wydają się wciąż aktualne. Autorem, którego koncepcję naukowości teologii przyjmiemy jako główny punkt odniesienia, będzie św. Tomasz z Akwinu⁵, a ściślej rzecz biorąc najbardziej precyzyjny i zwarty wykład koncepcji teologii jako nauki (*scientia*) Akwinaty, który znajduje się w pierwszej kwestii *Summy teologii*⁶. Aby jednak zrozumieć wagę

³ Ulrich Köpf, pisząc swoje opracowanie na początku lat siedemdziesiątych XX wieku, zwracał uwagę na fakt, iż próba syntetycznego przedstawienia wątków i stanowisk sporu o naukowość teologii w XIII wieku musi z konieczności pozostać niepełną i szkieletową ze względu na brak wydań krytycznych wielu źródeł rękopiśmiennych dotyczących tej tematyki. Od czasu opublikowania pracy Köpfa, choć pojawiły się nowe edycje krytyczne niektórych tekstów źródłowych, to jednak wciąż nie jest ich dużo i pewnie z tego powodu nie ukazała się żadna nowa i kompleksowa monografia tego tematu.

⁴ Właśnie na aktualność i doniosłość tematu (z pozoru tak specjalistycznego i hermetycznego jak zagadnienie naukowości teologii wyrosłe w kontekście sporów XIII wieku) dla każdego wierzącego chrześcijanina wskazywał Marie-Dominique Chenu OP w książce *Is Theology a Science?* opublikowanej jako pierwszy tom popularnej serii Faith And Fact. Catholic Truth In The Scientific Age pod redakcją Lancelota C. Sheppard.

⁵ Należy w tym miejscu podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, tematem naukowości teologii zajmował się w XIII wieku właściwie każdy znaczący teolog, poczynając od Williama z Auxerre przez Rolanda z Cremony, Richarda Fishacra, Roberta Kilwardby'ego, Aleksandra z Hales, autorów *Summa Halensis*, Alberta Wielkiego, Bonawenturę, Tomasza z Akwinu, Williama de la Mare, Henryka z Gandawy i Idziego Rzymianina. Była to niewątpliwie kwestia, o której każdy teolog musiał się w mniej czy bardziej systematycznej formie wypowiedzieć, odnosząc się do wszystkich bądź niektórych wątków sporu (np. problemu przedmiotu teologii, spekulatywnego bądź praktycznego jej charakteru, kwestii identyfikacji jej zasad czy wreszcie relacji teologii do Pisma Świętego). Po drugie, należy zaznaczyć, iż w niniejszym tekście zarysujemy stanowisko św. Tomasza w sporze o naukowy charakter teologii nie dlatego, iż jako jedyny zajmował się on tym tematem, ani nawet dlatego, że jego stanowisko jest wyjątkowo reprezentatywne dla któregośkolwiek ze środowisk biorących udział w debacie. Wręcz przeciwnie, stanowisko Akwinaty wydaje się bardzo szczególne i wyjątkowe na tle stanowisk pozostałych autorów podejmujących problem teologii jako nauki. Postanowiliśmy zaprezentować właśnie stanowisko Akwinaty, a nie któregośkolwiek z innych teologów XIII wieku po pierwsze dlatego, iż metateologia została przez św. Tomasza opracowana z dużą starannością i konsekwencją, co sprawia, że nie trzeba jej rekonstruować z jednostkowych uwag czy komentarzy, jak ma to często miejsce w przypadku innych autorów; po drugie zaś dlatego, iż Tomaszowa koncepcja teologii jako nauki porusza wszystkie wątki trzynastowiecznego sporu, podczas gdy inni autorzy skupiają się często na wątkach wybranych, zupełnie nieomal pomijając pozostałe.

⁶ Święty Tomasz podejmuje problemy metateologiczne kilkakrotnie: 1) poświęca im pięć artykułów w prologu *Komentarza do Sentencji* Piotra Lombarda, 2) ważny komentarz do *De Trinitate*

i aktualność sporu o naukowość teologii należy najpierw – choćby pobieżnie – zarysować kontekst, w którym spór ów się narodził. Dlatego też w niniejszym artykule najpierw odtworzymy (1) kontekst historyczny, kulturowy oraz filozoficzno-teologiczny trzynastowiecznego sporu o rozumienie teologii jako nauki. Następnie przedstawimy (2) rozumienie nauki (*scientia*), które dzięki pismom Arystotelesa stało się punktem odniesienia dla teologów XIII wieku. Ostatecznie zaś (3) przedstawimy te wątki Tomaszowej koncepcji teologii jako nauki, które wydają się wciąż aktualne i ważne dla współczesnej debaty metateologicznej.

1. KONTEKST POWSTANIA SPORU O ROZUMIENIE TEOLOGII JAKO NAUKI (*SCIENTIA*) W XIII WIEKU

Kontekst historyczno-ideowy sporu o naukowość teologii postrzegany bywa jako rzeczywistość bezpowrotnie miniona. Tym samym *meritum* sporu, który narodził się w takim a nie innym kontekście, postrzegane być może jako przebrzmiałe. Jeśli jednak przyjrzeć się bliżej poszczególnym elementom środowiska powstania debaty o naukowości teologii w XIII wieku, okazać się może, iż kontekst ten nie jest aż tak bardzo odległy jak mogłoby się wydawać. Na kontekst ów składają się co najmniej cztery główne elementy.

1.1. POWSTANIE UNIwersYTETÓW

Nie da się przecenić roli, jaką dla przemian metodologicznej samoświadomości teologii odegrało środowisko uniwersyteckie, które w XIII wieku stało się główną przestrzenią uprawiania teologii i kształtowania teologów⁷. Teologia, która wycho-

Boecjusza (q. 2, a. 1-3); 3) dziewięć pierwszych rozdziałów *Summy przeciw poganom*; 4) pierwszą kwestię *Summy teologii* oraz 5) *Kwodlibet* IV, q. 9, a. 3 [18]. Zdziwiająca jest spójność i konsekwencja wizji metateologicznej Akwinaty, poczynając od młodzieńczego *Komentarza do Sentencji* po dojrzałą *Summę teologii*. Decydujemy się w niniejszym artykule oprzeć na pierwszej kwestii *Summy teologii* ze względu na bardzo uporządkowany charakter tego tekstu i kompletność zawartego w nim wyводу metateologicznego.

⁷ Kontekst powstania, sposób funkcjonowania i rolę średniowiecznych uniwersytetów świetnie przedstawia Hastings Rashdall (*The Universities of Europe in the Middle Ages*, t. 1-3, Oxford: Oxford University Press 1987 [reprint]). Na temat dwóch najważniejszych – również dla sporu o naukowość teologii – ośrodków uniwersyteckich, czyli Paryża i Oksfordu, pisze Gordon Leff (*Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History*, New York: John Wiley & Sons 1968). Bezcenna, jeśli idzie o zrozumienie terminologii dotyczącej tytułów, procedur, wydarzeń mających miejsce na średniowiecznych uniwersytetach, jest praca Olgi Wejers *Terminologie des Universités au XIII^e siècle* (Rome: Edizioni dell'Ateneo 1987).

dząc z klasztorów monastycznych, przeszła przez szkoły katedralne i znalazła się na średniowiecznym uniwersytecie, musiała przejść również przemianę pozwalającą jej funkcjonować w zupełnie nowym kontekście kulturowym.

W klasztorze monastycznym⁸ adept teologii zgłębiał ją zazwyczaj pod indywidualnym kierunkiem opata (lub delegowanego przez opata ojca duchownego) głównie poprzez medytacyjną lekturę Biblii i ojców Kościoła. Była to lektura mocno osadzona w praktyce liturgicznej wspólnoty klasztornej. Głównym jej celem było zaś przyswojenie świętych tekstów, których sens miał się dopiero odsłonić w praktyce i poprzez praktykę życia monastycznego oraz w osobistym doświadczeniu modlitwy prowadzącym niekiedy do mistycznego zrozumienia tajemnic wiary. Głównym sposobem przyswajania wiedzy teologicznej była więc lektura (*lectio*), ograniczona zazwyczaj do świętych tekstów.

Scholastyk poznający teologię w szkole katedralnej znajdował się już w zupełnie innym środowisku, które miało wpływ na sposób, w jaki myślał o teologii i teologię uprawiał. Szkoła katedralna nie była w stanie zapewnić tak indywidualnej relacji mistrz-uczeń jak miało to miejsce w przypadku klasztornej formacji teologicznej. Uczeń szkoły katedralnej był jednym z wielu, a i nauczycieli było zazwyczaj co najmniej kilku, choć wciąż jeszcze niezbyt trudno było wskazać tego jednego, który pełnił rolę głównego intelektualnego przewodnika i nadawał merytoryczny ton charakterowi całej szkoły. Co jednak najważniejsze, bardzo zmieniła się metoda, za pomocą której uprawiano teologię. Choć *lectio* klasycznych tekstów pozostawało wciąż w mocy, to jednak coraz większą rolę zaczynało odgrywać *quaestio*, czyli zdolność zadania świętemu tekstowi pytań, problematyzowania czytanej treści. W ten sposób dokonuje się we wczesnej scholastyce ustalanie problematyki teologicznej i systematyzacja teologii, czyli postawienie pytań wynikających z lektury świętych tekstów w formie od tych tekstów niezależnej.

Adept bądź mistrz teologii, którym przyszło poznawać bądź uprawiać teologię na trzynastowiecznym uniwersytecie znajdowali się w radykalnie odmiennej sytuacji zarówno wobec teologizującego mnicha, jak i scholastyka szkoły katedralnej. Bardzo izolowane środowisko klasztoru monastycznego oraz zazwyczaj intelektualnie i ideowo homogeniczne środowisko szkoły katedralnej zamieniły się w dzielnice uniwersyteckie wielkich miast, na których ulicach nie tylko hulały wiatry heterodoksji, ale zdarzały się morderstwa, strajki, kłótnie pomiędzy

⁸ Nie mówimy tutaj o szkole klasztornej, ale o klasztorze monastycznym, bo to zazwyczaj sam klasztor, nie zaś działająca przy nim czy w nim szkoła, był miejscem uprawiania teologii. W szkole klasztornej tzw. zewnętrznej zarówno mnisi, oblaci, jak i zupełnie zewnętrzni uczniowie odbierali nauki do poziomu *artes liberales*, czyli cyklu *trivium* i *quadrivium*. Jeśli były to szkoły klasztorne tzw. wewnętrzne, uczyli się w nich wyłącznie mnisi i oblaci, ale program był taki sam i ograniczał się do sztuk wyzwolonych. Święty Tomasz z Akwinu jako oblat na Monte Cassino uczył się sztuk wyzwolonych, a teologię zaczął zgłębiać dopiero w czasie studiów uniwersyteckich w Neapolu, Kolonii i Paryżu. Należy on już do tego pokolenia teologów, którzy teologiczne wykształcenie zawdzięczają niemal w pełni średniowiecznym uniwersytetom.

poszczególnymi środowiskami i nacjami (*nationes*) uniwersyteckimi. Trudno sobie wyobrazić większy kontrast niż ten pomiędzy klasztorem czy szkołą katedralną a trzynastowiecznym uniwersytetem. Zasadnie rodziły się pytania, czy uprawianie teologii w takim miejscu nie jest nieomal profanacją *sacra doctrina*.

Tak wielka przemiana środowiska teologicznego musiała pociągnąć za sobą – i rzeczywiście pociągnęła – zmiany w metodzie uprawiania teologii. O ile klasztorowi właściwa była metoda oparta przede wszystkim na medytacyjnej i duchowo ukierunkowanej lekturze świętych tekstów (*lectio*), szkole katedralnej – metoda problematyzowania treści świętych tekstów (*quaestio*), o tyle najbardziej charakterystyczną metodą teologizowania średniowiecznego uniwersytetu była dyskusja (*disputatio*)⁹, przeradzająca się nierzadko w regularną kłótnię. To nie komentarz, zbiór sentencji czy summa, ale właśnie kwestia dyskutowana stała się najbardziej charakterystyczną formą uprawiania uniwersyteckiej teologii scholastycznej w XIII wieku. Nie należy w tym momencie myśleć jedynie o uporządkowanych tematycznie dysputach, organizowanych przez mistrza pełniącego w danym czasie funkcję *magister actu regens*, ale również, a może przede wszystkim, o tak charakterystycznych, zwłaszcza dla paryskiego środowiska uniwersyteckiego, debatach kwodlibetalnych (*disputatio de quolibet*)¹⁰. Tematyka tych dyskusji dotyczyła skrajnie różnych problemów – od ważnych i bardzo spekulatywnych zagadnień teologicznych poprzez kwestie organizacji życia duchownych, chociażby w wymiarze finansowym, po najbardziej szczegółowe i aktualne zagadnienia dnia codziennego. O ile zbiory sentencji i summy stanowiły swoistego rodzaju podręczniki przekazujące pensum wiedzy koniecznej dla adeptów teologii, a monotematyczne kwestie dyskutowane – analizę problemów, które mistrzowie uznawali za ważne i które niewątpliwie ich interesowały, o tyle kwestie kwodlibetalne były dyskusjami skupiającymi się wokół tematów rozpalających ulice uniwersyteckich dzielnic średniowiecznych miast. Co bardzo charakterystyczne, wielu trzynastowiecznych mistrzów uczyniło dysputy i kwestie kwodlibetalne główną formą swojej naukowej aktywności, by wspomnieć tu choćby Henryka z Gandawy czy Godfryda z Fontaines.

Teologia, przechodząc ze środowiska monastycznego poprzez miejską szkołę katedralną na średniowieczny uniwersytet, dokonała również metodologicznego

⁹ Por. J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Gdańsk–Warszawa: Marabut; Volumen 2002, s. 408; J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Gdańsk–Warszawa: Marabut; Volumen 1997, s. 93.

¹⁰ Omówienie zagadnienia teologii jako nauki (*scientia*) właśnie w kwodlibetach różnych autorów najlepiej przedstawia Jean Leclercq (*La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 11 [1939], s. 351-374). Kompleksowe zaś przedstawienie zarówno tej formy dysputy, jak i najważniejszych teologów podejmujących się jej w XIII wieku można znaleźć w C. Schabel (red.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden–Boston, MA: E.J. Brill 2006.

przejścia od metody opartej głównie na *lectio* poprzez *quaestio* do *disputatio*¹¹. Utraciła również komfort rozwoju w środowiskach takich jak klasztor czy szkoła katedralna, które w mniejszym czy większym stopniu mogą być uznane za środowiska chronione. Zyskała jednak nieomal nieograniczoną przestrzeń intelektualną, którą dawał – wraz z wszystkimi wadami i zaletami – średniowieczny uniwersytet. Jedyłą jednak legitymacją dla pełnoprawnej obecności teologii w tym środowisku była przynależność do spójnego gmachu wiedzy (*scientia*), budowanego według zasad naukowości uznawanych przez społeczność uniwersytecką.

1.2. ŚREDNIOWIECZNY IDEAL JEDNOŚCI NAUKI

Aby zrozumieć wagę trzynastowiecznego sporu o status teologii jako nauki (*scientia*), należy przypomnieć obcą dla umysłowości człowieka XXI wieku ideę jedności nauki, która to idea odgrywała jednak kluczową rolę w samoświadomości metodologicznej średniowiecznych scholastyków¹².

Dla człowieka XXI wieku charakterystyczne jest myślenie dywersyfikacyjne o różnych dyscyplinach naukowych. Podstawowe rozróżnienie na nauki humanistyczne (*humanities*), przyrodnicze (*sciences*) oraz matematyczno-formalne wydaje się być nieprzekraczalnym rozdziałem poszczególnych dziedzin wiedzy. O ile jeszcze nauki formalno-matematyczne od czasu Newtonowskiej idei matematyzacji przyrodoznawstwa pozostają w dużej zażyłości z naukami przyrodniczymi, o tyle nauki humanistyczne, pomimo wciąż ponawianych prób oparcia się na metodach formalno-matematycznych (np. logicyzm w filozofii, matematyzacja metod badawczych w socjologii czy ekonomii), pozostają wyraźnie oddzielone od gmachu wiedzy, w której króluje zmatematyzowane przyrodoznawstwo.

Średniowiecze żyło ideą jedności nauki. Podział na humanistykę i nauki ścisłe w naszym rozumieniu był mu nieomal obcy, a królewskie berło nauki (*scientia*) *par excellence* dzierżyły dziedziny mogące wylegitymować się koniecznością i powszechnością swoich twierdzeń. Być dziedziną nauki (*scientia*) znaczyło

¹¹ Bardzo dobre omówienie charakteru i relacji pomiędzy metodami *lectio*, *quaestio* i *disputatio* można znaleźć w klasycznej pracy M.-D. Chenu *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu* (tłum. H. Rosnerowa, Kęty: Antyk 2001, s. 77-94).

¹² Doskonale wprowadzenie do idei jedności nauki w średniowieczu i omówienie prób jej realizacji podejmowanych przez Tomasza z Akwinu, Henryka z Gandawy, Williama Ockhama, Piotra Aureoli i Jana z Reading przedstawia Steven J. Livesey we wstępie do wydania krytycznego trzech kwestii (VI, VII i X) *Scriptum in I Librum Sententiarum* Jana z Reading: S.J. Livesey, *Theology and Science in the Fourteenth Century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading's Commentary on the Sentences*, Leiden–New York–Kobenhavn–Köln: E.J. Brill 1989, s. 54-87. Badacze, tacy jak Otto von Guericke czy Yves Congar, często podkreślali, że zasada jedności panowała nad całą ideologią społeczną, polityczną i kulturową średniowiecza.

w średniowieczu przynależać i zachowywać jedność z całym gmachem ludzkiej wiedzy dzięki konieczności i powszechności swoich wniosków.

Jedność i spoistość tego gmachu warunkowana była zaś dwiema koncepcjami: jedności mądrości chrześcijańskiej oraz metodologicznej jedności niezawodnej metody badania rzeczywistości¹³. Koncepcja jedności mądrości chrześcijańskiej wyrażała się z kolei w dwóch przekonaniach. Po pierwsze, w przekonaniu o istnieniu tylko jednego świata stworzonego przez jednego Boga i dlatego właśnie istnieniu również tylko jednej mądrości, jednego w istocie poznania oraz jednej prawdy. Przekonanie to wykluczało zarówno mocny dualizm typu platońskiego, który dzieliłby rzeczywistość na idealną, niezmienną, powszechną oraz przygodną, zmienną i materialną, jak i dualizm typu manichejskiego, który sugerowałby dwie zasady stworzenia i stąd silnie przeciwstawiał sobie poznanie tego, co materialne i tego, co duchowe, traktując poznanie świata materialnego jako przeszkodę na drodze w poznaniu tego, co duchowe i intelektualne. Świadomość faktu, iż prawdziwość wszelkiego poznania gwarantowana jest poprzez istnienie jednego Boga, Stwórcy i Zbawcy zarazem, prowadziła średniowiecznych autorów również do przekonania, iż poznanie idące zarówno śladami księgi natury, jak i księgi Objawienia jest poznaniem Bożej prawdy. Świadomość ta znalazła swój najpełniejszy wyraz w XII wieku w pracach autorów przynależących do szkoły w Chartres¹⁴, a zatem Bernarda, Teodoryka czy Gilberta de la Porrée, oraz w XIII wieku w koncepcji jedności nauki Rogera Bacona, przedstawiciela szkoły oksfordzkiej¹⁵.

Koncepcja jedności mądrości chrześcijańskiej miała jednak swój fundament w jeszcze jednym, tym razem zdecydowanie bardziej praktycznym przekonaniu. Chodziło rzecz jasna o przeświadczenie, iż mądrość, jej zdobywanie na drodze życia i poznania, ma tylko jeden cel, którym jest służba Bogu – początkowi i celowi wszelkiej mądrości. To tu właśnie bije źródło jednego z aspektów trzynastowiecznych sporów o naukowość teologii, a więc debaty dotyczącej praktycznego bądź teoretycznego charakteru teologii¹⁶.

¹³ Por. M. Frankowska-Terlecka, *Idea jedności nauki w XII i XIII wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo PAN 1976, s. 8-9. Autorka zwraca uwagę i poddaje dogłębnej analizie zwłaszcza drugą z tych zasad, która choć opiera się na pierwszej i z niej wynika, to jednak ma odrębny charakter i pociąga za sobą specyficzne skutki.

¹⁴ Por. A. Kijewska, *Księga pisma i księga natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999, s. 147-201 oraz Z. Liana, *Koncepcja Logosu i natury w szkole w Chartres. Heurystyczne funkcje chrześcijańskiej koncepcji Logosu w kształtowaniu się nowożytnego pojęcia natury. Analiza dorobku szkoły w Chartres w perspektywie filozofii nauki*, Kraków: OBI 1996, s. 165-243.

¹⁵ Por. M. Frankowska, „Scientia” w ujęciu Rogera Bacona, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN 1969, *passim*.

¹⁶ Najlepsze i najbardziej kompletne w całej literaturze przedmiotu opracowanie i przedstawienie średniowiecznego sporu o praktyczny bądź teoretyczny charakter teologii znaleźć można w monografii polskiego mediewisty Mikołaja Olszewskiego *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350* (Kraków: Universitas 2002).

Poza koncepcją jedności mądrości chrześcijańskiej dwunasto- i trzynastowieczny ideał jedności nauki opierał się na jeszcze jednej koncepcji – stanowisku o jedności i jedyności niezawodnej metody badania rzeczywistości, czyli przekonaniu o swoistego rodzaju uniwersalizmie metodologicznym. Jedność metody wyznaczana była z jednej strony poprzez oparcie się na doświadczeniu, z drugiej zaś – na sylogizmie logicznym. Stanowiła zatem swoistego rodzaju połączenie tego, co empiryczne i aprioryczne, obserwacji i rozumowania, przygodności i konieczności, zmysłów i intelektu¹⁷. Koncepcja metodologicznej jedności nauki nie byłaby oczywiście możliwa bez trwałego fundamentu teologicznego, jakim było przekonanie o istnieniu jednego tylko Boga, Stwórcy tego, co przygodne i konieczne, oraz Zbawcy działającego w domenie zdarzeń historycznych, czyli przygodnych.

Obecność w świadomości średniowiecznych scholarchów ideału jedności nauki może doskonale tłumaczyć szybką i radykalną niezgodę nie tylko władz kościelnych, ale i większości środowisk uniwersyteckich na koncepcję dwóch prawd, o którą oskarżane były środowiska trzynastowiecznych awerroistów, czyli heterodoksyjnych arystotelików. Jednocześnie myślenie o nauce w paradygmacie jedności teologicznej i metodologicznej nie pozwalało teologii pozostać na uboczu. Jeśli była wiedzą prawdziwą i pochodzącą od Boga, wydawało się, iż musi spełniać przyjmowany ideał nauki, czyli ideał zaczerpnięty w XIII wieku z Arystotelesowskich *Analityk wtórych*.

1.3. TEOLOGIA MONASTYCZNA VS. SCHOLASTYKA UNIWERSYTECKA

Zanim przejdziemy do prezentacji tego, na czym ideał ów polegał, musimy jeszcze przyjrzeć się bliżej niezwykle istotnemu uwarunkowaniu sporu o naukowość teologii w XIII wieku. Uwarunkowaniem tym było przejście od monastycznego do scholastycznego – najpierw w wydaniu szkół katedralnych (XII wiek), a później uniwersytetów (XIII wiek) – modelu teologii. Pisaliśmy już o tym nieco, charakteryzując przejście teologii z klasztorów monastycznych na średniowieczne uniwersytety przez pośrednictwo szkół katedralnych. Teraz jednak należy zwrócić szczególną uwagę na zmianę przyczyny, charakteru i celu dociekań teologicznych, którą to zmianę pociągnęło za sobą przejście od teologii monastycznej do scholastyki uniwersyteckiej.

Najlepiej i najbardziej skrótowo ujął tę przemianę sam twórca rozróżnienia na teologię monastyczną i scholastyczną – Jean Leclercq¹⁸. Dokonując rozróżnienia, które zrobiło tak wielką karierę w badaniach nad teologią średniowieczną, stwierdził on, iż kluczowym terminem dla teologii monastycznej było pragnienie (*desideratum*), i to ono stało zawsze jako przyczyna sprawcza u początków teologii

¹⁷ Por. J. Losee, *Wprowadzenie do filozofii nauki*, tłum. T. Bigaj, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001, s. 13-24.

¹⁸ J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów 1997, s. 9-16.

monastycznej. Było to pragnienie z natury swojej duchowe czy wręcz mistyczne – pragnienie zjednoczenia z Bogiem. Jeśli zaś było również pragnieniem poznania, to jedynie o charakterze jednoczącym i osobowym. Stąd też u autorów monastycznych tak wielka kariera słowa *affectus* – rozumianego jako ogarniający całą osobę, włącznie z władzami uczuciowymi, pociąg ku przedmiotowi poznania¹⁹. Stąd również taka popularność komentarzy do Pieśni nad Pieśniami wśród autorów monastycznych, kulminująca w wielkim komentarzu Bernarda z Clairvaux. Ta biblijna księga, mówiąca zdaniem większości monastycznych komentatorów o poznaniu Boga, mówi o nim językiem poznania właściwego miłości oblubieńczej, wszechogarniającej, afektywnej i osobowej. *Desiderium* i *affectus* to niewątpliwie lepsze kategorie dla tego typu interpretacji i dla teologii monastycznej, z której wyrastała, niż scholastyczne, nacechowane zdecydowanie intelektualnie dociekanie (*quaeritur*), pytanie, a niekiedy wręcz kwestionowanie (*quaestio*), czy tym bardziej grupowe debatowanie, przerażające się często w realny spór, a nawet kłótnię (*disputatio*). Celem zaś teologii monastycznej nie była wiedza rozumiana jako powszechna i pewna wiedza naukowa (*scientia*), jak miało to miejsce w przypadku scholastyki, zwłaszcza uniwersyteckiej, ale raczej doświadczenie (*experiendum*) o charakterze osobistym, modlitewnym, a nierzadko mistycznym.

Można słusznie powiedzieć, iż granica zarysowana przez Leclercq'a pomiędzy teologią monastyczną a scholastyczną została wykonana zbyt grubą kreską²⁰. Niemniej jednak specyfika monastycznego i scholastycznego uprawiania teologii niewątpliwie różniła się między sobą. Różnica ta nie mogła nie generować pytań o to, który sposób uprawiania teologii jest lepszy i dla samej teologii właściwszy. Łatwo można było teologię monastyczną skojarzyć z drogą do świętości, a teologię scholastyczną z drogą ku zadufanej w sobie, pysznej i pustej kłótniowości. Celem pierwszej miała wszak być miłująca mądrość mistyczna (*sapientia*)²¹,

¹⁹ Oczywiście rezerwowanie myślenia w kategoriach afektywnych wyłącznie dla teologii monastycznej byłoby wyraźnym nadużyciem. Chociażby przecież u Alberta Wielkiego – autora, który zdecydowanie zostałby zakwalifikowany przez J. Leclercq'a do grupy teologów scholastycznych, i to w typie scholastyki uniwersyteckiej – znaleźć możemy koncepcję teologii definiowaną przez ostateczny cel, którym jest *veritas affectiva beatificans*. Dlatego właśnie Albert bez zastrzeżeń powie o teologii: „ista scientia proprie est affectiva, id est, veritatis quae non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum” (Albertus Magnus, *I Sent. d.1, a.4*, w: A. Borgnet (red.), *Opera omnia*, t. 25, Paris: Vivès 1893). Por. M. Olszewski, *The Nature of Theology According to Albert the Great* w: I.M. Resnick (red.), *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences*, Leiden: Brill 2013, s. 64-104.

²⁰ Dla zrównoważenia koncepcji opracowanej przez J. Leclercq'a i wyraźnie różniącą teologię monastyczną od scholastycznej warto przeczytać opracowanie prezentujące zupełnie inne stanowisko: R. Quinto, *Scholastica: Storia di un concetto* (Subsidia Mediaevalia Patavina, t. 2), Padua: Poligrafo 2001, s. 52-56.

²¹ Również ten mądrościowy charakter teologii znajduje wyraźne docenienie u teologów, których bez wątpienia należy zaliczyć do nurtu scholastycznego, nie zaś monastycznego. Warto wymienić tu choćby przekonanie Bonawentury, iż teologia musi łączyć arystotelesowską koncepcję wiedzy

drugiej zaś – wiedza naukowa (*scientia*), nierzadko wpędzająca swych adoratorów w zgubną pychę rozumu. Uosobieniem teologii monastycznej stał się wielki święty i mistyk Bernard z Clairvaux, personifikacją zaś teologii scholastycznej rozpustny awanturnik, prowokator intelektualny, gwiazdor raczej dydaktyczny niż godny szacunku mistrz i nieomal heretyk – Piotr Abelard. Czy teologia rozumiana i uprawiana jako nauka (*scientia*) mogła i powinna prowadzić do świętości? Czy to praktyczne w istocie zadanie powinno być przez teologię naukową podjęte, czy też winna się ona określić jako nauka teoretyczna? Spór o praktyczność bądź teoretyczność teologii stanie się w ten sposób ważną składową sporu o rozumienie teologii jako nauki według modelu naukowości odnalezionego u Arystotelesa.

1.4. TEOLOGIA BIBLIJNA VS. TEOLOGIA SYSTEMATYCZNA

Ostatnim aspektem, niezwykle ważnym dla zrozumienia sporu o postrzeganie teologii jako nauki w XIII wieku, który musimy tu przypomnieć, pozostaje proces nazywany przez historyków systematyzacją teologii. Najprościej można powiedzieć, że polegał on na – wychodzącym co prawda z tekstów Biblii, ale uniezależniającym się od niej coraz bardziej – konstruowaniu i wprowadzaniu w teologiczny krwioobieg podręczników teologii ujętych w porządku zagadnień i problemów. Najbardziej typowym, ale i najpopularniejszym na średniowiecznych uniwersytetach podręcznikiem tego typu były oczywiście *Sentencje* Piotra Lombarda. Podzielone na tematycznie dookreślone księgi i problemowo wyodrębnione dystynkcje *Sentencje* stały się głównym podręcznikiem i jako tekst komentowany, koniecznym stopniem kariery uniwersyteckiej w XIII i XIV wieku. Nie byłoby w tym nic złego, gdyby nie fakt, iż skoncentrowanie się dydaktyki teologicznej i samego uprawiania teologii na tego typu tekście mogło się wydawać odejściem od teologii rozumianej jako *sacra pagina*, czyli wiedza oparta głównie na lekturze, analizie, komentowaniu i głoszeniu Biblii. Bardzo charakterystyczny jest spór, który jeszcze w drugiej dekadzie XIV wieku, w latach 1313-1317, rozegrał się na uniwersytecie w Oksfordzie, kiedy to franciszkanie odmówili rozpoczynania studiów teologicznych od rocznego kursu opartego na *Sentencjach*, nie zaś na tekście Pisma Świętego. Mendykanci, zarówno franciszkanie, jak i dominikanie, wyraźnie i stanowczo nastawiali we wszystkich teologicznych środowiskach uniwersyteckich na pierwszeństwo zarówno merytoryczne, jak i dydaktyczne Biblii przed *Sentencjami* (w wyraźnej opozycji do *magistri* wywodzących się ze świeckiego kleru).

z platońską koncepcją mądrości w duchu św. Augustyna, co skutkuje między innymi tym, iż Mojżesz prawodawca i św. Paweł krytykujący literę prawa mogą zostać uzgodnieni. Por. Bonaventura, *Serm. theol.* IV, 15-28 w: Bonaventura, *Sermones selecti de rebus theologis* (Opera theologica selecta, t. 5), red. Collegii a S. Bonaventura, Florentia: Quaracchi-Firenze 1891. Por. też: Thomas Aquinas, *S.th.* I, a. 1, a. 6: „Utrum sacra doctrina est sapientia”.

Niemniej jednak to właśnie środowisko franciszkanów z Oksfordu, ukształtowane pod przemożnym wpływem takich postaci, jak Robert Grosseteste czy Adam Marsh, stawiało wyraźny opór prymatowi Lombardowych *Sentencji* i kładło ogromny nacisk na traktowanie teologii nade wszystko jako *circa textum sacrum sciendum*. Jeszcze Roger Bacon pomstował będzie w swym *Compendium studii theologiae*²², iż kwestie i dystynkcje zawarte w sentencjach mają zarówno co do natury, jak i metody (*tam in substantia quam in modo*) zdecydowanie bardziej filozoficzny niż biblijny, a tym samym teologiczny charakter. W *Opus Minus*²³ układanie teologicznych kwestii w zbiory typu *Sentencji* Bacon nazywał będzie zaś grzechem (*peccatum*) zdrady wobec teologii rozumianej jako egzegeza biblijna. Nie będzie również oszczędzał procedur uniwersyteckich, które zarówno w dydaktyce, jak i w ścieżce promocji mistrzów teologii dają pierwszeństwo pochyleniu się raczej nad *Sentencjami* niż nad Biblią.

Teologia uniwersytecka, systematyczna, posługująca się logicznie uporządkowanymi zbiorami spekulatywnych zagadnień jako podręcznikami, wydawała się odejściem od Biblii jako podstawowego źródła teologicznych dociekań. Tym bardziej teologia rozumiana jako nauka (*scientia*) w ścisłym, czyli arystotelesowskim sensie, wydawała się nieść ze sobą niebezpieczeństwo odcięcia się od swojego źródła i duszy, czyli od egzegezy biblijnej²⁴.

1.5. WSPÓŁCZESNE REMINISCENCJE TRZYNASTOWIECZNEGO KONTEKSTU SPORU O STATUS TEOLOGII JAKO NAUKI (*SCIENTIA*)

Jak już wspomnieliśmy konteksty uprawiania teologii w XIII i XXI wieku różnią się tak zasadniczo, iż trzynastowieczne problemy metateologiczne wydawać się mogą zdezaktualizowane przez samą zmianę kontekstu kulturowo-intelektualnego. Niemniej jednak nawet powyższy – z konieczności szkicowy jedynie – zarys głównych wątków trzynastowiecznego kontekstu sporów o rozumienie teologii jako nauki może budzić skojarzenia z obecną sytuacją, w której znalazła się teologia, zwłaszcza w Polsce po 1989 roku. Postarajmy się zauważyć przynajmniej kilka elementów wspólnych dla trzynastowiecznej i współczesnej sytuacji teologii.

²² R. Bacon, *Compendium of the Study of Theology*, red. i tłum. T.S. Maloney, Leiden: E.J. Brill 1988, s. 48.

²³ R. Bacon, *Opus minus*, w: Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, t. 1: *Containing I. Opus tertium. II. Opus minus. III. Compendium philosophiae*, red. J.S. Brewer, London: Longman, Green, Longman & Roberts 1859.

²⁴ Dla pełniejszego zrozumienia podejścia średniowiecznych teologów do Biblii warto sięgnąć do klasycznych już w tym temacie pozycji: B. Smalley, *The Study of The Bible in the Middle Ages*, Oxford: Basil Blackwell 1984, s. 264-355; G.R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 1984, s. 13-51, 125-163.

Przed wszystkim zarówno wówczas, jak i współcześnie obecność teologii na świeckich (zwłaszcza) uniwersytetach budzi wiele kontrowersji. Czy uniwersytet XXI wieku rzeczywiście jest stosownym miejscem do uprawiania teologii, czy może wydziały teologiczne stanowią jedynie swoistego rodzaju „kwiatek do kożucha” laickich uczelni, zdominowanych skąd inąd przez idee, a niekiedy również ideologie wręcz wrogie przesłaniu Ewangelii? Czy podporządkowanie teologów świeckim procedurom wyznaczającym ścieżki rozwoju czy ewaluacji dorobku naukowego nie zabija mądrościowego i duchowego wymiaru uprawiania teologii? Czy dyskusowanie o tematach i sprawach dla wierzących najświętszych w środowisku, które często nie chce zachować szacunku czy nawet elementarnej powagi wobec tego typu zagadnień, nie jest swoistego rodzaju profanacją wiedzy świętej? To tylko część pytań i wątpliwości, które może budzić współczesna obecność wydziałów teologicznych na świeckich uczelniach. Jakkolwiek są to problemy będące *jedynie analogicznym* odbiciem pytań, które musieli sobie zadawać i rzeczywiście zadawali średniowieczni scholastycy, widząc teologię wychodzącą z klasztorów i szkół katedralnych i zdążającą na uniwersytety, to jednak dostrzeżenia tych analogii trudno tutaj uniknąć.

Co do ideału jedności nauki, mogłoby się wydawać, iż tutaj nie ma żadnej analogii pomiędzy współczesnością a wiekiem XII czy XIII. Czyż można powiedzieć, iż ktokolwiek dziś na poważnie myśli o jednej metodzie mogącej połączyć wszystkie dyscypliny? Czyż metodologiczne dookreślenie, rozróżnienie a nawet rozdzielenie poszczególnych dyscyplin nie jest współcześnie traktowane jako jedna z przyczyn ich rozwoju? Niewątpliwie należy odpowiedzieć twierdząco na tak postawione pytania. Niemniej jednak coraz wyraźniejsza obecność nurtów redukcjonistycznych i naturalistycznych, również w naukach humanistycznych, nie jest przecież niczym innym jak dążeniem do tego, aby sferę duchową sprowadzić do sfery materialnej i w tej sposób uzyskać wspólny fizyczny mianownik całej rzeczywistości. Wraz ze zredukowaną rzeczywistością możliwa byłaby również istotowa, a co za tym idzie metodologiczna jedność wielu, jeśli nie wszystkich, dziedzin nauki. Jest to oczywiście zupełnie inny sposób unifikacji nauk niż ten, który opisaliśmy w kontekście sporów średniowiecznych. Niemniej jednak cel jest podobny: jedność. Nie sposób nie wspomnieć również o pewnej praktyce organizacyjno-dydaktycznej na współczesnych uniwersytetach, która również przynosi uzasadnione skojarzenia ze średniowiecznym ideałem jedności nauki. Mam tu rzecz jasna na myśli niezwykle popularną dziś ideę interdyscyplinarności. Zarówno tzw. system boloński, jak i specjalne wydziały czy formy studiowania wydają się bardzo promować interdyscyplinarność badań i zdobywania wiedzy. Interdyscyplinarność ta nie jest niczym innym jak uświadomionym bądź nie powrotem do myślenia o różnych naukach jako składowych jakiejś wyraźnej i fundamentalnej jedności, która ma pozwalać na łączenie dziedzin, przemieszczanie się badawcze między nimi oraz wzajemne wspomaganie się nauk w procesie dydaktycznym. Pytanie o sensowność idei interdyscyplinarności na uniwersytetach XXI wieku w wielu aspektach przypomina pytanie o jedność nauki, które stawiano na uniwersytetach XIII wieku.

Gdy idzie o średniowieczny spór pomiędzy monastycznym a scholastycznym charakterem teologii, wraca on dziś w postaci „podskórnie”, ale wyraźnie obecnego w świadomości wierzących przeciwstawienia pobożności i naukowości, praktycznej duchowości i poznania teologicznego. Życie duchowe, aby było zdrowe i mogło się w spokoju rozwijać, wydaje się potrzebować ochrony przed teologami snującymi jałowe i dla niewielu zrozumiałe spekulacje. Duchowość i teologia, zwłaszcza w formie naukowej, wydają się nie tylko od siebie krańcowo odległe, ale niekiedy wręcz sobie przeciwstawne.

Gdy zaś przywołamy wreszcie średniowieczny spór pomiędzy teologią egzegetyczną a systematyczną, to czy nie przypomina on dzisiejszego dystansu (a niekiedy wręcz nieufności) panującego pomiędzy biblistami a dogmatykami? Ci pierwsi widzą zwykle w teologach dogmatycznych filozofów, którzy – jak powiedziałby Adolf Harnack – hellenizują chrześcijaństwo i tym samym wprowadzają zupełnie obce kategorie do myślenia biblijnego. Dogmatycy zaś widzą w biblistach, kojarzonych zwykle z nadużywaniem metody historyczno-krytycznej, badaczy abstrahujących od nauki Kościoła i próbujących badać Biblię nie jako Pismo Święte w łonie Kościoła, ale jako historyczny czy literacki materiał z zamierzchłych czasów, ważny być może kulturowo, ale odległy od nauki i praktyki wiary. Pojawiające się wciąż w coraz to innych formach tendencje do nawet instytucjonalnego oddzielenia nauk biblijnych od nauk teologicznych wydają się potwierdzać dziwny rozbrat pomiędzy Biblią i teologią systematyczną.

Powyższe analogie pomiędzy środowiskiem trzynastowiecznych i współczesnych sporów dotyczących metateologii mogą spotkać się oczywiście z zarzutem, iż zostały zarysowane zbyt schematycznie. Nie wydaje się jednak, aby można stwierdzić, iż zupełnie nie występują i nie dają się zauważyć. Różnica zatem pomiędzy trzynastowiecznym kontekstem sporów o rozumienie teologii jako nauki (*scientia*) a kontekstem współczesnych prób zdefiniowania tożsamości teologii może być zdecydowanie mniejsza, niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka.

2. ARYSTOTELESOWSKA KONCEPCJA NAUKI (*SCIENTIA*)

Warto wrócić teraz do XIII wieku, a ściślej rzecz biorąc do koncepcji nauki (*scientia*), którą w ślad za Arystotelesem przyjmowali trzynastowieczni scholastycy i z którą musiała zmierzyć się teologia, o ile chciała znaleźć stałe miejsce na średniowiecznych uniwersytetach oraz w średniowiecznych środowiskach naukowych²⁵.

²⁵ W powszechnej świadomości, opartej często na podręcznikowych uproszczeniach, miejsce teologii na średniowiecznym uniwersytecie jawi się zazwyczaj jako uprzywilejowane i nienaruszalne. Nie sposób w tym miejscu tłumaczyć organizacyjnej, merytorycznej i politycznej złożoności tego

Jeszcze w XII stuleciu myślenie o metateologii uwarunkowane było koncepcjami Augustyna i Boecjusza. Po powszechnym przyswojeniu w XIII wieku *Analitik wtórych* Arystotelesa teologia musiała zmierzyć się z nowym sposobem metodologicznego myślenia o samej sobie i o swojej przynależności do gmachu nauk. Było to o tyle trudne, że wiele z elementów wchodzących w skład arystotelesowskiej koncepcji nauki i naukowości wydało się zupełnie nie pasować do teologii, o ile ta chciałaby pozostać w fundamentalnej bliskości z Biblią i zachować tożsamościową nazwę *sacra pagina*. Dlatego właśnie w XIII wieku rozpoczął się niezwykle ciekawy, a momentami burzliwy proces badania możliwości dopasowania teologii do definicji nauki z *Analitik wtórych* Arystotelesa. Zanim przejdziemy do przedstawienia takiej właśnie próby w wykonaniu św. Tomasza z Akwinu musimy najpierw zrozumieć, na jakich założeniach opierała się sama koncepcja nauki, którą średniowieczni znaleźli w pismach Stagiryty.

Arystotelesowska koncepcja nauki i naukowości wydawała się przewidywać miano nauki jedynie dla wiedzy pewnej i dowiedzionej, opartej na doświadczeniu i posługującej się metodą logicznie, formalnie dookreślonej procedury dowodowej i inferencyjnej, czyli sylogistyką klasyczną. Nauka jako wiedza w sensie ścisłym nie mogła być jedynie wiedzą o faktach, o których informują doświadczenia, ale nade wszystko musiała być wiedzą o przyczynach (*scientia ex causis*), czyli odpowiadać również na pytania, dlaczego rzeczy mają się tak, a nie inaczej.

Główne zasady koncepcji nauki, którą średniowieczni autorzy znaleźć mogli w *Analitikach wtórych* Arystotelesa²⁶, a którą zastosować musieli w odniesieniu do teologii, Ulrich G. Leinsle sprowadza do siedmiu podstawowych²⁷.

Przedmiot nauki. Każda nauka zajmuje się określoną kategorią rzeczy jako swym przedmiotem. W sposób oczywisty nauka zakłada istnienie swojego przedmiotu, ma

problemu. Niech wystarczą jedynie trzy uwagi. Po pierwsze, teologia nie była początkowo (czyli w XIII wieku) dopuszczana na wszystkie uniwersytety i wykładano ją jedynie w Paryżu, Tuluzie, Oksfordzie i Salamance. Po drugie, wydaje się, iż istnieje znacząca różnica pomiędzy obecnością i rolą teologii na uniwersytetach w XIII i XIV wieku. Po trzecie wreszcie, czym innym jest formalna obecność teologii na uniwersytecie, a czym innym pozycja, jaką wydział teologii zajmował wobec np. wydziału *atrium*, i rola, jaką teologia odgrywała wobec innych dyscyplin. Por. L. Moulin, *Średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, tłum. H. Lubicz-Trawkowska, Gdańsk–Warszawa: Marabut; Volumen 2002, s. 166-169.

²⁶ Por. Arystoteles, *Analitiki wtóre*, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1990, s. 255-372. Przywołujemy tu polski przekład z greckiego oryginału dzieła Arystotelesa ze względu na wygodę i dostępność tego tekstu dla współczesnego polskiego czytelnika. Należy jednak pamiętać, iż średniowieczni autorzy nie korzystali z greckiego oryginału i posługiwali się łacińskim przekładem. Aby dotrzeć do tekstu *Analitik wtórych* w takiej formie, w jakiej był on dostępny dla trzynastowiecznych mistrzów teologii czy sztuk wyzwolonych, należy sięgnąć po: Aristoteles Latinus, *Analytica posteriora, translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillemi de Moerbeka*, red. L. Minio-Paluello, B.G. Dod, Bruges–Paris: Desclée de Brouwer 1968.

²⁷ Por. U.G. Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology*, tłum. M.J. Miller, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2010, s. 131-133.

zdolność do zdefiniowania go i jest w stanie wskazać jego konieczne własności, wynikające z przyjętej definicji. Już ten punkt był niezwykle kłopotliwy dla teologii. Ci, którzy – jak Akwinata – odrzucali aprioryczny dowód istnienia Boga zaproponowany przez Anzelma i stwierdzali, że istnienie Boga, nawet jeśli oczywiste samo w sobie (*in se*), wcale nie jest oczywiste dla nas (*quoad nos*), stawali przed problemem braku oczywistości istnienia przedmiotu, którym miałyby się zajmować teologia rozumiana jako nauka (*scientia*) w sensie arystotelesowskim²⁸. Gdyby nawet tę trudność udało się pokonać, czy to poprzez dowód aprioryczny (Anzelm)²⁹, czy aposterioryczne drogi (Akwinata)³⁰, pojawiał się kolejny problem. Teolog powinien móc zdefiniować przedmiot swojej nauki. Czy można zdefiniować Boga? Czy twierdząca odpowiedź na to pytanie nie skutkowałaby paradoksem: Bóg ujęty definicyjnie przestawałby być Bogiem, czyli bytem przekraczającym nieskończenie ludzkie poznanie i kategorie. Jeśli zaś Boga nie da się zdefiniować, to czy przypadkiem teologia nie powinna jako swój przedmiot obrać czegoś innego? Już ten pierwszy punkt koncepcji nauki Arystotelesa był dla teologii kłopotliwy i wygenerował wśród trzynastowiecznych mistrzów fundamentalną dyskusję o dookreślenie przedmiotu (*subiectum*) teologii.

Dowodzenie jako metoda formalno-logiczna. W prawdziwej wiedzy i nauce (*scientia*) dowodem nie jest odwołanie się do takiego czy innego autorytetu, ale do sylogizmu, który „wytwarza wiedzę”³¹. Co oznaczało dla teologii przyjęcie tej zasady? Co najmniej dwie bardzo rewolucyjne konsekwencje. Po pierwsze, teologia musi się zgodzić, iż jej tezy i twierdzenia staną się przedmiotem weryfikacji nie tylko doktrynalnej, czyli mającej wykazać zgodność ze zdogmatyzowanym nauczaniem Kościoła czy wiernością tradycji patrystycznej, ale również weryfikacji logicznej, i że to właśnie ta weryfikacja będzie miała istotne znaczenie w ocenie dowodów teologicznych. Po drugie, ponieważ każdy sylogizm pracuje jedynie na koniecznych i prawdziwych przesłankach, teologia będzie musiała wykazać, iż takimi przesłankami dysponuje. Wiąże się to z kolejnym elementem arystotelesowskiej koncepcji nauki.

Problem pierwszych zasad – dotyczył tych zasad, na których powinien opierać się poprawny dowód. Zasady takie winny być pierwotne i bardziej pewne wobec konkluzji, które sylogistycznie miały z nich wynikać. Zazwyczaj jako pierwsze zasady w teologii traktowane były prawdy wiary (*articuli fidei*)³². Pewność takich

²⁸ Thomas Aquinas, *S.th.* I, q. 2, a. 1, resp.

²⁹ Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, rozdz. III-V, w: Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007, s. 200-205.

³⁰ Thomas Aquinas, *S.th.* I, q. 2, a. 3, resp.

³¹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, A2, 71 b 17.

³² Por. np.: Guiliemus Altissiodorensis, *Summa aurea*, lib. III, tr. 5, cap. 4, q. 2: „Sicut alie scientie habent sua principia et conclusiones suas, ita theologia habet sua principia et conclusiones suas. Et principia theologiae sunt articuli fidei. Fides enim argumentum est, non conclusio”. Cyt. za wydaniem: Guiliemus Altissiodorensis, *Summa aurea*, ksiąga 3, t. 1, red. J. Ribailier, Paris–Grottaferrata (Roma): Editions du Centre National de la Recherche Scientifique; Editions Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1980. Por. też: Thomas Aquinas, *S.Th.*, II-II, q.1, a.7.

zasad jak prawdy wiary była jednak bardzo wątpliwa według kryteriów metodologii Arystotelesa. Są one bowiem poznawane jedynie przez wiarę i poza wiarą wcale nie muszą być traktowane jako pewne.

Konieczny charakter pierwszych zasad. Co jeszcze trudniejsze, zasady powinny mieć zdaniem Arystotelesa charakter konieczny. Wszak wniosek zawsze musi być oparty na koniecznych przesłankach. Czy jednak teologia rozumiana jako analiza Biblii oraz opisanych w niej faktów historii zbawienia może odwołać się do tego typu koniecznościowych zasad i przesłanek, o których mówi Stagiryta? Jeśli zaś fakty historii zbawienia albo objawione w Piśmie Świętym prawdy wiary, takie jak tajemnica Trójcy Świętej, zostaną uznane za konieczne – na modłę koncepcji soteriologicznej Anzelma albo tym bardziej trynitologii Abelarda – to czy Bóg nie stanie się niewolnikiem konieczności logicznej i faktycznej?

Wymóg powszechności. Jednostkowe i historyczne fakty nie mogą stanowić przedmiotu wiedzy i nauki (*scientia*) w sensie arystotelesowskim. Nie można mieć wiedzy w sensie ścisłym (*scientia*) o tym, co jednostkowe i unikalne. Teologia tymczasem opiera się na faktach historii zbawienia. Są one wynikiem wolnego, konkretnego, dokonującego się w ludzkiej historii działania Boga. Warto przywołać tu choćby fakt Wcielenia, śmierci Chrystusa na krzyżu czy Zmartwychwstania. Jeśli fundamentem teologii są jednostkowe fakty historyczne, to czy może ona rościć sobie prawo do naukowości wymagającej ujęć powszechnych?

Rozróżnienie pomiędzy nauką teoretyczną a praktyczną. Jeśli teologia ma być traktowana jako nauka w sensie arystotelesowskim, należy koniecznie dookreślić, czy jest ona nauką teoretyczną, czy praktyczną. Ten wymóg arystotelesowskiej metodologii nauk spowodował wielką dyskusję o praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii w XIII i XIV wieku, który to spór był swego rodzaju elementem szerszego sporu o rozumienie teologii jako nauki (*scientia*).

Pewność twierdzeń. Wiedza może być uznana za naukową, czyli dowiedzioną, kiedy żadne wątpliwości co do przyjętych twierdzeń nie mogą się już pojawić. W teologii zaś trudno mówić o tego typu pewności, gdyż pewność subiektywna odnośnie do jej twierdzeń i prawd bardzo często rozchodzi się z pewnością obiektywną. Jest to oczywiście ściśle związane z rolą, jaką w teologii odgrywa wiara i to wiara nadprzyrodzona. Czy zatem teologia bazująca na wierze może być uznana za naukę w sensie arystotelesowskim?

Przytoczyliśmy i krótko omówiliśmy powyżej siedem głównych wyznaczników naukowości, które znaleźć można w *Analitykach wtórych* Stagiryty, czyli dziele wyznaczającym naukowe standardy i określające tym samym paradygmat naukowości średniowiecznego świata uniwersyteckiego. Mogłoby się wydawać i rzeczywiście wielu trzynastowiecznym autorom tak właśnie się wydawało, iż teologia chcąc uchodzić za naukę spełniającą arystotelesowskie standardy musi właściwie przestać być sobą. Ani jej przedmiot, przesłanki, sposoby argumentacji czy dowodzenia, ani podstawa, którą przecież jest i musi być wiara, wydawały się nie pasować do modelu nauki zaproponowanego przez Arystotelesa.

Średniowieczni teolodzy stanęli więc przed wyborem nie do pozazdrosczenia: albo zachowają znany dotychczas i konstytutywny dla teologii charakter wiedzy biblijnej, moralnej, duchowej, opartej na wierze i traktującej o Bogu z natury przekraczającym wszelkie ludzkie poznanie i nie mieszczącym się w żadnych definicjach, ale wówczas zrzec się muszą myślenia o teologii jako nauce, co oznaczać będzie w najlepszym wypadku obywatelstwo drugiej kategorii w średniowiecznym świecie intelektualnym, albo dopasują teologię do arystotelesowskiego standardu naukowości, ale mogą tym samym uczynić z teologii filozofię. Właściwie wszyscy teolodzy XIII wieku próbowali pogodzić ogień z wodą: arystotelesowskie standardy naukowości i teologię rozumianą tak, jak było to w zwyczaju aż do XIII wieku. Przyjrzymy się teraz jednej z prób rozwiązania tego właśnie problemu, a zatem koncepcji teologii jako nauki (*scientia*) zaproponowanej przez św. Tomasza z Akwinu.

Zanim jednak przejdziemy do prezentacji koncepcji św. Tomasza, trzeba przyrzec się współczesnym reminiscencjom trzynastowiecznego sporu o zgodność teologii z arystotelesowskim paradygmatem nauki. Warto zadać sobie pytanie, czy wraz z faktem, iż paradygmat naukowości Arystotelesa z *Analitik wtórych* odszedł już niemal zupełnie do historii metodologii i filozofii nauki, nie zdezaktualizował się również problem dopasowania teologii do tego konkretnego wzorca naukowości. Oczywiście dziś nikt nie próbuje uczynić teologii nauką (*scientia*) w sensie arystotelesowskim. Niemniej jednak problem metodologii teologii, która z jednej strony czyniłaby ją pełnoprawną uczestniczką debaty naukowej, z drugiej zaś nie sprowadzał do jakiegokolwiek innej nauki, pozostaje wciąż żywy. Widać to zapewne bardziej we współczesnych ośrodkach uniwersyteckich Europy Zachodniej i szeroko pojętego świata anglosaskiego, gdzie wydziały teologii zastępowane bywają wydziałami religioznawstwa, a większość środowiska akademickiego nie widzi różnicy pomiędzy metodologią religioznawstwa, filozofii religii czy filozofii Boga a teologii w sensie ścisłym. Teologia *sensu stricto* traci rozpoznawalność, tożsamość, a tym samym i prawo obywatelstwa we współczesnym środowisku naukowym z powodu braku klarownej i wyraźnej metodologii pozwalającej jej z jednej strony pełnoprawnie funkcjonować w tym środowisku, z drugiej zaś – zachować swoją tożsamość.

Natomiast wewnątrz samych środowisk teologicznych daje się zaobserwować szeroką tendencję do mniej czy bardziej świadomego sprowadzania różnych dziedzin teologii do dziedzin posiadających wyraźniejszą tożsamość metodologiczną: utożsamianie teologicznego traktatu *De Deo uno* z filozofią Boga, uprawianie teologii moralnej na wzór etyki filozoficznej, redukcjonowanie teologii biblijnej (poprzez dominację metody historyczno-krytycznej) do historii tekstu albo (poprzez metody narratywne) do badań czysto literackich, sprowadzanie dogmatyki do historii dogmatu czy historii teologii. Przykłady można mnożyć. Nie da się jednak nie zauważyć, iż teologia systematyczna – zarówno moralna, jak i dogmatyczna – ze względu na brak świadomości właściwej jej metody łączącej, ale i odróżniającej ją

od innych dyscyplin, wyraźnie traci swoją tożsamość we współczesnym środowisku nie tylko świeckich, ale i kościelnych uniwersytetów.

Średniowieczne próby dookreślenia takiej właśnie metody, które przybrały najpełniejszą postać w czasie sporu o naukowość teologii w XIII wieku, nie są w tym sensie przebrzmiałe, iż cel, który sobie stawiały, wciąż stoi przed współczesnymi teologami: dookreślenie tożsamości teologii, różnicującej ją od wszystkich innych dziedzin wiedzy i jednocześnie pozwalającej zachować z nimi właściwą jedność.

3. GŁÓWNE ZAŁOŻENIA TOMASZOWEJ KONCEPCJI TEOLOGII JAKO NAUKI (*SCIENTIA*)

Stanowisko, które św. Tomasz zajął w sporze o naukowy charakter teologii, wydaje się uwzględniać wszystkie pojawiające się w nim już wcześniej wątki. Koncepcja Akwinaty nie jest jednak ani eklektycznym ich połączeniem, ani też próbą „wtłoczenia” teologii w zbyt ciasny dla niej gorset metodologii arystotelesowskiej. Stanowi raczej przykład próby odwrotnej – dostosowania arystotelesowskiej koncepcji nauki do sytuacji teologii. Tomasz nie stara się pokazać, iż teologia spełnia wymagania paradygmatu naukowości Stagiryty dokładnie w taki sposób, w jaki spełniają je nauki formalne czy przyrodnicze. Wykazuje raczej, iż w teologii można wskazać struktury epistemiczne i metodologiczne nie takie same czy te same co w innych naukach, ale analogiczne do nich. Dzięki temu teologia może z jednej strony zachować zarówno swą tożsamość, a nawet uprzywilejowaną pozycję³³, z drugiej zaś – zostać włączona do grupy nauk, które mogą poszczycić się poznaniem pewnym, koniecznym i powszechnym.

Ponieważ dokładne i wyczerpujące przedstawienie metateologii św. Tomasza zostało już dokonane przez Jean-Pierre’a Torrella³⁴, w tym miejscu przedstawimy jedynie zarys koncepcji teologii jako nauki (*scientia*) Akwinaty, zwracając uwagę na elementy szczególnie ważne również dla współczesnej debaty teologicznej i metateologicznej.

³³ Por. Thomas Aquinas, *S.th.*, I, q. 1, a. 5: „Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis”.

³⁴ J.-P. Torrell, *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, tłum. A. Kuryś, w: M. Paluch (red.), *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, tłum. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, Warszawa–Kęty: Instytut Tomistyczny; Antyk 2005, s. 58-135. Porównaj też: T.-D. Humbrecht, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: M. Paluch (red.), *Święty Tomasz teolog*, s. 136-209.

3.1. SACRA DOCTRINA, SACRA PAGINA (SACRA SCRIPTURA), THEOLOGIA

Przede wszystkim należy uświadomić sobie kwestię, która często bywa niezauważana, a ma zasadnicze znaczenie dla Tomaszowego myślenia o teologii jako nauce. Akwinata nie utożsamia tego, co nazywa *sacra doctrina*, z teologią w sensie naukowym (*theologia*) ani nawet z Pismem Świętym (*sacra pagina*, *sacra scriptura*). *Sacra doctrina* jest pojęciem najszerszym i oznacza zarówno (1) święte nauczanie rozumiane jako akt przekazywania treści wiary, jak i (2) treść świętego nauczania, czyli doktrynę wiary ujętą przede wszystkim w regułach i symbolach wiary. *Sacra doctrina* jako święte nauczanie, czyli akt przekazywania treści wiary, może mieć najróżniejsze formy. Może bowiem dokonywać się na kościelnej ambonie i przybierać formę kazania, może realizować się w przekazywaniu wiary dzieciom przez rodziców czy w kierownictwie duchowym i w posłudze spowiednika wobec penitenta, a nawet w sztuce i muzyce sakralnej. Wszystkie te działania są realizacją podstawowego aktu nauczania chrześcijańskiego (*sacra doctrina*), o ile przekazują prawdziwą treść wiary Kościoła (również określaną mianem *sacra doctrina*)³⁵.

Jedną z form nauczania wiary (*sacra doctrina*), obok kaznodziejstwa, katechezy czy kierownictwa duchowego, jest teologia (*theologia*) naukowa (*scientia*), i to ta właśnie forma w sposób niejednoznaczny, ale analogiczny realizuje wymogi arystotelesowskiego paradygmatu nauki zawartego w *Analitykach wtórych*. Co ważne, *sacra doctrina* zarówno jako święte nauczanie, jak i święta nauka jest również pojęciem szerszym zakresowo niż pojęcie *sacra pagina*, czyli egzegeza Pisma Świętego, choć to właśnie w Piśmie Świętym należy upatrywać fundamentalnego i najistotniejszego wyrazu *sacra doctrina*.

3.2. ZASADY I WNIOSKI TEOLOGII

Streszczając metodologię Arystotelesa z *Analityk wtórych*, można powiedzieć, iż mieć o czymś pewne poznanie dające wiedzę (*scientia*) oznacza dokonać rozumowania pozwalającego wykazać nie tylko, jaka rzecz jest, ale dlaczego w sposób konieczny jest taka właśnie, a nie inna. Rozumowanie prowadzące do takiego poznania polega na określeniu koniecznych związków pomiędzy prawdami samymi z siebie oczywistymi, które nazywa się zasadami, a prawdami, które są mniej znane i nieoczywiste, ale można je odkryć opierając się na oczywistości zasad. Tego typu prawdy nazywa się wnioskami. Dostrzeżenie czy wykazanie koniecznych związków pomiędzy zasadami a wnioskami daje prawdziwie naukową wiedzę (*scientia*) o danej rzeczy.

³⁵ Por. J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań–Warszawa: W drodze; Instytut Tomistyczny 2003, s. 11-15.

W teologii naukowej rolę zasad odgrywają artykuły wiary, a rolę wniosków prawdy od nich zależne. Przykład, który często podaje Tomasz, to zależność prawdy-wniosku o powszechnym zmartwychwstaniu ciał od prawdy-zasady o Zmartwychwstaniu Chrystusa w cielesności.

Tu też pojawia się duży problem, wymagający istotnej modyfikacji metodologii Arystotelesa, o ile ma ona być zastosowana do teologii. Prawdy-zasady powinny być bowiem oczywiste same z siebie. Tymczasem prawdy takie jak Zmartwychwstanie Chrystusa wcale nie są oczywiste. Wyprowadzanie nieoczywistego wniosku o powszechnym zmartwychwstaniu z nieoczywistej prawdy (która jako nieoczywista nie może być zasadą w sensie Arystotelesa) o Zmartwychwstaniu Chrystusa wydaje się być drogą donikąd i stanowić doskonały przykład błędu *ignotum per ignotum*. Prawda zaś o Zmartwychwstaniu Chrystusa nie może być uznana za oczywistą w sensie arystotelesowskim, ponieważ przekonanie, które towarzyszy jej przyjęciu, wypływa z wiary, a nie z poznania czysto rozumowego.

3.3. TEORIA PODPORZĄDKOWANIA

Aby rozwiązać ten problem Akwinata wprowadza zasadę podporządkowania nauki niższego rzędu nauce wyższego rzędu. Pewne nauki, choć same z siebie nie mają oczywistych zasad, to korzystają z oczywistości zasad nauki wyższego rzędu. W ten sposób optyka korzysta z oczywistych zasad geometrii, a muzyka z zasad arytmetyki. Teologia jako nauka byłaby więc nauką-wiedzą podporządkowaną, która musi czerpać swoje zasady z nauki-wiedzy wyższego rzędu. Czym jest jednak ta wiedza wyższego rzędu, która z oczywistości zasad poznaje wszystkie prawdy? Jest to wiedza, jaką Bóg ma sam o sobie, bo sam w sobie poznaje On wszystko z epistemiczną mocą najwyższej oczywistości. Tę właśnie wiedzę, wynikającą z poznania samego siebie, Bóg przekazuje przez światło chwały (*lumen gloriae*) zbawionym w ojczyźnie niebieskiej oraz poprzez światło wiary (*lumen fidei*) ludziom zdążającym jeszcze w ziemskiej pielgrzymce do niebieskiej ojczyzny³⁶. Wiara jest zatem konieczna dla teologii jako źródło prawd mogących pełnić funkcję pierwszych zasad poznania. W ten sposób Tomasz łączy w swojej koncepcji arystotelesowskie przekonanie o roli pierwszych zasad w poznaniu naukowym z chrześcijańską prawdą o wierze jako warunkującej możliwość poznania teologicznego.

³⁶ Thomas Aquinas, *S.th.*, I, q. 1, a. 2: „Sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo”.

3.4. PRZEDMIOT I JEDNOŚĆ TEOLOGII

Z Tomaszowej teorii podporządkowania teologii wiedzy Boga o samym sobie wynika bardzo jednoznaczne określenie przedmiotu (*subiectum*) teologii³⁷. Jest nim i może być jedynie Bóg. Warto sobie uświadomić, iż tego typu stanowisko było w czasach Akwinaty wyjątkowe i jest on tego w pełni świadomy. Dla św. Augustyna, a za nim dla Piotra Lombarda, przedmiotem teologii była relacja litery Pisma Świętego do rzeczywistości przez nią opisywanych (*res et signa*). Dla Hugona od św. Wiktora było nim dzieło odkupienia (*opus reparationis*). Robert z Melun, Robert Grosseteste, Robert Kilwardby, Odon Reginaldi i inni mistrzowie widzieli przedmiot teologii w Chrystusie i Kościele (*totus Christus*). Oczywiście teologia traktuje zdaniem Tomasza o tych wszystkich rzeczach, ale tylko ze względu na Boga oraz dzięki Bożemu światłu wiary (*lumen fidei*) i Objawieniu³⁸. Paradoksalnie więc teocentryzm teologii Tomaszowej jest warunkiem możliwości mówienia o teologii jako nauce (*scientia*) w sensie arystotelesowskim. Jednakże z tego właśnie teocentrycznego nastawienia wynika jeszcze jedna ważna konsekwencja, którą jest jedność teologii jako nauki. Ponieważ teologia rozważa bardzo różne rzeczy, ale zawsze w świetle Objawienia Boga, to ma ten sam przedmiot formalny, niezależnie od tego, co byłoby jej przedmiotem materialnym.

3.5. TEOLOGIA JAKO NAUKA PRAKTYCZNA I TEORETYCZNA

Jak już widzieliśmy, spór o praktyczną bądź teoretyczną naturę teologii został sprowokowany zarówno przez czynniki typowo chrześcijańskie (relacja teologii scholastycznej do teologii monastycznej), jak i typowo arystotelesowskie (konieczność dookreślenia praktycznego bądź teoretycznego charakteru nauki). Rozwiązanie Tomasza również odnośnie do tego wątku jest nietypowe na tle rozwiązań proponowanych przez innych średniowiecznych autorów. Dla Akwinaty teologia jest bowiem zarówno nauką praktyczną, jak i teoretyczną (kontemplacyjną). Bardziej

³⁷ Dla jasności wywodu pomijam tutaj spór o rozumienie kategorii podmiot (*subiectum*) – przedmiot (*obiectum*) w *S.th.* I, q. 1 oraz w całej metateologii Akwinaty. Jest to spór na tyle zawilęty i uwikłany w kontekst filologiczny, że prezentacja go w zwartej formie wydaje się niemożliwa. Więcej informacji można znaleźć np. w: J.-P. Torrell, *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza*, s. 58-135.

³⁸ Thomas Aquinas, *S.th.*, I, q. 1, a. 7: „Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo, idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis. Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae, vel res et signa; vel opera reparationis; vel totum Christum, idest caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum”.

jednak ma charakter teoretyczny, bo zajmuje się Bogiem przede wszystkim, a czynami ludzkimi o tyle, o ile do poznania Boga mogą dopomóc. Jest jednak jeszcze ważniejszy powód jedności wymiaru praktycznego i teoretycznego w przypadku teologii. Otóż skoro jest ona swoistego rodzaju uczestnictwem w poznaniu, jakie Bóg ma sam o sobie, to również staje się jej udziałem szczególna jedność Bożego poznania i działania, wypływająca z jedności intelektu i woli w Bogu³⁹.

3.6. CEL TEOLOGII

Widać więc wyraźnie, że celem teologii dla św. Tomasza jest antycypacja sytuacji eschatologicznej, czyli wiecznej szczęśliwości polegającej na szczęśliwiorodnej kontemplacji Boga (*visio beatifica*). Jest to bardzo ważny aspekt metateologii św. Tomasza, bo w potocznym i chyba dosyć powszechnym mniemaniu spekulatywny charakter teologii Akwinaty miałby oznaczać, iż jest ona biegunowo różna np. od doświadczenia mistycznego czy od drogi prowadzącej do celu ostatecznego. Jest jednak dokładnie przeciwnie. Właśnie dlatego że Tomasz przyjmuje arystotelesowską hierarchię nauk, na której szczycie znajdują się nauki kontemplacyjne (teoretyczne), może podkreślić główny cel teologii, jakim jest poznanie Boga dzięki światłu wiary (*lumen fidei*) już na tej ziemi, aby móc Go oglądać w wizji uszczęśliwiającej dzięki światłu chwały (*lumen gloriae*) w ojczyźnie niebieskiej.

3.7. TEOLOGIA JAKO MĄDROŚĆ

Będąc nauką (*scientia*), teologia nie traci również wymiaru mądrościowego. Ponieważ rolą mędrca jest wprowadzanie porządku i sądzenie o rzeczach niższych przez wzgląd na przyczynę wyższą, teologia doskonale spełnia to zadanie, mówiąc o Bogu jako o najwyższej przyczynie, ale nie tylko to, co może poznać rozum naturalny za pośrednictwem stworzeń. Teologia poznaje również to, co jest znane Bogu samemu o Nim samym, a nam przez Objawienie⁴⁰. Będąc zatem nauką

³⁹ Thomas Aquinas, *S.th.*, I, q. 1, a. 5: „Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit”.

⁴⁰ Thomas Aquinas *S.th.*, I, q. 1, a. 6: „Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinatorum cognitio, ut patet per Augustinum, XII de Trinitate. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom. I, quod notum est Dei, manifestum est

o Najwyższej Przyczynie, teologia spełnia nie tylko arystotelesowski wymóg, aby wiedza naukowa (*scientia*) była zawsze poznaniem przyczyn (*scientia ex causis*), ale również wykracza ponad ten wymóg, bo jest doskonalszym poznaniem Boga jako Przyczyny istnienia i zbawienia, niż poznanie osiągalne dla rozumu nieoświeconego światłem wiary i pozbawionego Objawienia.

4. ZAKOŃCZENIE

Propozycja rozwiązania sporu o naukowy charakter teologii, którą podaje Akwinata, wydaje się wpisywać nie tylko w trzynastowieczny kontekst tej właśnie debaty. Co ważniejsze, rozwiązania wypracowane przez św. Tomasza na płaszczyźnie metateologii wydają się odpowiadać również na wiele problemów, które wciąż dotyczą natury teologii, takich jak: relacja teologii systematycznej (dogmatycznej) do egzegezy biblijnej, związek pomiędzy teologią naukową czy uniwersytecką a praktyką pastoralną, pobożnością czy duchowością, relacja teologii dogmatycznej do moralnej, praktyczny a sapiencjalny i kontemplatywny charakter teologii czy stosunek teologii do innych nauk.

Prezentując trzynastowieczny spór o naukowy charakter teologii, nie było naszym celem przekonywanie do któregośkolwiek z zaproponowanych już rozwiązań. Przyświecało nam raczej pragnienie pokazania, że najważniejsze problemy teologiczne nie nikną, ale odradzają się wciąż na nowo w coraz to innych formach. Chcieliśmy również pokazać, iż poznawanie najbardziej z pozoru minionych problemów teologii może się okazać dobrą inspiracją do zauważenia we współczesności tego, co trwale ważne.

WSPÓŁCZESNE REMINISCENCJE TRZYNASTOWIECZNEGO SPORU O ROZUMIENIE TEOLOGII JAKO NAUKI (*SCIENTIA*) ORAZ ROZWIĄZANIA ZAPROPONOWANEGO PRZEZ ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Abstrakt

Artykuł stanowi próbę przedstawienia kontekstu i istoty sporu o rozumienie teologii jako nauki (*scientia*) w sensie arystotelesowskim, który toczył się na trzynastowiecznych uniwersytetach. Celem tekstu jest też wskazanie wybranych wątków omawianego sporu, które wydają się obecne również w dzisiejszej debacie metateologicznej i kulturowej. Ostatecznie artykuł prezentuje krótkie przedstawienie głównych wątków rozwiązania sporu o naukowość teologii zaproponowanego przez św. Tomasza z Akwinu. Propozycja

illis); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia”.

metateologiczna Akwinaty prezentowana jest ze względu na swoją kompletność i spójność zarazem oraz inspirujący również dziś charakter.

Słowa kluczowe: teologia, metateologia, średniowiecze, Tomasz z Akwinu, nauka, *scientia*, Arystoteles.

CONTEMPORARY REMINISCENCES OF THE THIRTEENTH-CENTURY DISPUTE
OVER THE UNDERSTANDING OF THEOLOGY AS A SCIENCE (*SCIENTIA*) AND
THE SOLUTION PROPOSED BY ST. THOMAS AQUINAS

Abstract

This paper is an attempt to present the context and the essence of the dispute surrounding the understanding of theology as a science (*scientia*) in the Aristotelian sense which took place at European universities in the 13th-century. The aim of the text is also to indicate selected threads of the dispute, which also seem to be present in today's metatheological and cultural discussions. Finally, the paper presents a brief presentation of the main strands of the solution to the dispute about the scientific character of theology as proposed by St. Thomas Aquinas. Aquinas's metatheological proposal is presented owing to its completeness and coherence in addition to its inspiring and enduring character which perdures to the present day.

Keywords: theology, metatheology, the Middle Ages, Thomas Aquinas, science, *scientia*, Aristotle.

ZEITGENÖSSISCHE REMINISZENZEN VOM STREIT DES 13. JAHRHUNDERTS
ÜBER DAS VERSTÄNDNIS DER THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT (*SCIENTIA*)
UND DER LÖSUNGSANSATZ DES HL. THOMAS VON AQUIN

Abstrakt

Dieser Beitrag ist ein Versuch, den Kontext und das Wesen des Streits über das Verständnis der Theologie als Wissenschaft (*scientia*) im aristotelischen Sinne darzustellen, der an den Universitäten des 13. Jahrhunderts geführt wurde. Ziel der Untersuchung ist es ferner, ausgewählte Themen der diskutierten Auseinandersetzung aufzuzeigen, die auch in der heutigen metatheologischen und kulturellen Debatte präsent zu sein scheinen. Abschließend werden in dem Artikel die wichtigsten Aspekte der von Thomas von Aquin vorgeschlagenen Lösung für den Streit um die Wissenschaftlichkeit der Theologie kurz dargestellt. Der metatheologische Vorschlag von Aquin wird wegen seiner Vollständigkeit und gleichzeitigen Kohärenz sowie wegen seines auch heute noch inspirierenden Charakters vorgestellt.

Schlüsselwörter: Theologie, Metatheologie, Mittelalter, Thomas von Aquin, Wissenschaft, *scientia*, Arystoteles.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

- Albertus Magnus, *Commentari in I Sent. dist. I-XXV*, w: A. Borgnet (red.), *Opera omnia*, t. 25, Paris: Vivès 1893.
- Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007.
- Aristoteles Latinus, *Analytica posteriora, translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillemi de Moerbeka*, red. L. Minio-Paluello, B.G. Dod, Bruges–Paris: Desclée de Brouwer 1968.
- Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1990, s. 255-372.
- Bonaventura, *Serm. theol.* IV, 15-28, w: Bonaventura, *Sermones selecti de rebus theologicis* (*Opera Theologica Selecta*, t. 5), red. Collegii a S. Bonaventura, Florentia: Quaracchi-Firenze 1891.
- Bacon R., *Compendium of the Study of Theology*, red. i tłum. T.S. Maloney, Leiden: E.J. Brill 1988.
- Bacon R., *Opus minus*, w: Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, t. 1: *Containing I. Opus tertium. II. Opus minus. III. Compendium philosophiæ*, red. J.S. Brewer, London: Longman, Green, Longman & Roberts 1859.
- Thomas Aquinas, *Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII*, Roma–Paris: Commissio Leonina; Cerf 1996.
- Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, t. 1, wyd. P. Mandonnet, Parisii: Lethielleux 1929.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae, I Pars: Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae*, Romae: Typographia Polyglotta 1888-1889.
- Thomas Aquinas, *Summa theologiae, II-II Pars: Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 8-10: *Secunda secundae Summae theologiae a quaestione*, Romae: Typographia Polyglotta 1895, 1897, 1899.
- Thomas Aquinas, *Super Boetium De Trinitate*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. 50, Roma-Paris: Commissio Leonina; Cerf 1992, s. 1-230.
- Guiliemus Altissiodorensis, *Summa aurea*, księga 3, t. 1, red. J. Ribaillet, Paris–Grottaferrata (Roma): Editions du Centre National de la Recherche Scientifique; Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1980.

Opracowania

- Chenu M.-D., *Is Theology a Science?*, London: Burns & Oates 1959.
- Chenu M.-D., *La Théologie est-elle une science?*, Paris: Librairie Arthème Fayard 1957.
- Chenu M.-D., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris: J. Vrin 1943.
- Chenu M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty: Antyk 2001.
- Evans G.R., *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 1984.

- Frankowska M., „*Scientia*” w ujęciu Rogera Bacona, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo PAN 1969.
- Frankowska-Terlecka M., *Idea jedności nauki w XII i XIII wieku*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich; Wydawnictwo PAN 1976.
- Grabmanna M., *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des Heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium De Trinitate“*. Im Zusammenhang der Scholastik des 13. und 14. Jahrhunderts dargestellt, Freiburg in der Schweiz: Paulusverlag 1948.
- Humbrecht T.-D., *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: M. Paluch (red.), *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, tłum. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, Warszawa–Kęty: Instytut Tomistyczny; Antyk, s. 136-209.
- Kijewska A., *Księga pisma i księga natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999.
- Köpf U., *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie in 13. Jahrhundert*, Tübingen: Mohr Siebeck 1974.
- Krebs E., *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der bisher ungedruckten Defensio doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis*, Münster in Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1912.
- Le Goff J., *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Gdańsk–Warszawa: Marabut; Volumen 1997.
- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Gdańsk–Warszawa: Marabut; Volumen 2002.
- Leclercq J., *La théologie comme science d’après la littérature quodlibétique*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 11 (1939), s. 351-374.
- Leclercq J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów 1997.
- Leff G., *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History*, New York: John Wiley & Sons 1968.
- Leinsle U.G., *Introduction to Scholastic Theology*, tłum. M.J. Miller, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2010.
- Liana Z., *Koncepcja Logosu i natury w szkole w Chartres. Heurystyczne funkcje chrześcijańskiej koncepcji Logosu w kształtowaniu się nowożytnego pojęcia natury. Analiza dorobku szkoły w Chartres w perspektywie filozofii nauki*, Kraków: OBI 1996.
- Livesey S.J., *Theology and Science in the Fourteenth Century. Three Questions on the Unity and Subalternation of the Sciences from John of Reading’s Commentary on the Sentences*, Leiden-New York–Kobenhavn–Köln: E.J. Brill 1989.
- Losee J., *Wprowadzenie do filozofii nauki*, tłum. T. Bigaj, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001.
- Moulin L., *Średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, tłum. H. Lubicz-Trawkowska, Gdańsk–Warszawa: Marabut; Volumen 2002.
- Olszewski M., *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków: Universitas 2002.
- Olszewski M., *The Nature of Theology According to Albert the Great* w: I.M. Resnick (red.), *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy and the Sciences*, Leiden: Brill 2013, s. 64-104.

- Paluch M. (red.), *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, tłum. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, Warszawa–Kęty: Instytut Tomistyczny; Antyk 2005.
- Quinto R., *Scholastica: Storia di un concetto* (Subsidia Mediaevalia Patavina, t. 2), Padua: Il Poligrafo 2001.
- Rashdall H., *The Universities of Europe in the Middle Ages*, t. 1-3, Oxford: Oxford University Press 1987 [reprint].
- Schabel C., (red.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden–Boston, MA: E.J. Brill 2006.
- Smalley B., *The Study of The Bible in the Middle Ages*, Oxford: Basil Blackwell 1984.
- Torrell J.-P., *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, tłum. A. Kuryś w: M. Paluch (red.), *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, tłum. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, Warszawa–Kęty: Instytut Tomistyczny; Antyk 2005, s. 58-135.
- Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań–Warszawa: W drodze; Instytut Tomistyczny 2003.
- Weijers O., *Terminologie des Universités au XIII^e siècle*, Rome: Edizioni dell’Ateneo 1987.

Janusz Pyda – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego, dominikanin, doktor nauk teologicznych, magister filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego i absolwent studiów doktoranckich w ramach Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego; pracownik naukowo-badawczy Instytutu Tomistycznego w Warszawie, wykładowca teologii dogmatycznej, historii teologii i antropologii filozoficznej w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego oraz teologii dogmatycznej w Akademii Katolickiej w Warszawie. Zainteresowania badawcze: myśl św. Tomasza z Akwinu, mediewistyka, metafizyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, historia teologii. Opublikował m.in.: z M. Olszewskim (red. i tłum.) *Św. Tomasz z Akwinu, O mocy Boga*, t. 3 (2010); z A. Liberą *Jesteście na Ziemi, na to rady nie ma. Dialogi o teatrze Samuela Becketta* (2015, 2018), wyd. ang. *Dialogues on Beckett. Whatever Happend to God?* (2019); *Tradycyjna krytyka metody transcendentalnej Karla Rahnera* (2009). Adres do korespondencji: janusz.pyda@gmail.com.

