

Krzysztof Jaworski

<https://orcid.org/0000-0001-8311-780X>

Uniwersytet Szczeciński (<https://ror.org/05vmz5070>)

Rola paradygmatu w badaniach z zakresu teologii

Wprowadzenie

W liście apostolskim *Ad theologiam promovendam* z dnia 1 listopada 2023 roku papież Franciszek zwrócił uwagę na konieczność weryfikacji paradygmatów, w których rozwija się współczesna teologia. Efektem tej weryfikacji ma być – zdaniem papieża – „odważna rewolucja kulturowa” polegająca na interpretacji Jezusowego przesłania w kontekście warunków życia ludzi pochodzących z różnorodnych regionów, środowisk społecznych i kręgów kulturowych. Papież wskazał, że wzorcem takiej strategii jest sam Jezus Chrystus, który z jednej strony był głęboko zakorzeniony w swojej kulturze i w tradycji religijnej, a z drugiej strony wyraźnie je transcendował. Według papieża teologia powin-

na rozwijać się w życzliwym dialogu zarówno z różnorodnymi tradycjami, jak i ze współczesnymi dziedzinami wiedzy, wyznaniem chrześcijańskimi i innymi religiami, a nawet ze środowiskami ludzi niewierzących¹. Wydaje się, że ten postulat koresponduje z coraz powszechniejszym przekonaniem, że współczesny świat może być dla ludzi Kościoła (w tym teologów i duszpasterzy) nie tylko biernym słuchaczem, ale też równorzędnym partnerem w dyskusji zmierzającej do odkrycia prawdy. W tym miejscu warto przytoczyć dawno już wypowiedziane słowa Jana Pawła II, pochodzące z encykliki *Fides et ratio*:

[K]iedy Kościół styka się po raz pierwszy z wielkimi kulturami, nie może wyrzec się tego, co zyskał dzięki inkulturacji w myśli grecko-łacińskiej. [...] To kryterium zresztą obowiązuje Kościół każdej epoki, także Kościół jutra, który będzie bogatszy o to, co zyska dzięki dzisiejszym kontaktom z kulturami wschodnimi, i z tego dziedzictwa zaczerpnie nowe wskazania, aby nawiązać owocny dialog z kulturami, jakie ludzkość zdoła wytworzyć i rozwinąć w swojej wędrówce ku przyszłości (FR 72).

Co więcej, Jan Paweł II zachęcał teologów, aby „nawiązali krytyczny i rzetelny dialog ze wszystkimi nurtami współczesnej myśli filozoficznej i całej filozoficznej tradycji, zarówno z tymi, które pozostają w zgodzie ze słowem Bożym, jak i z tymi, które są z nim sprzeczne” (FR 105). Jak widać, Franciszkowa wizja teologii prowadzącej dialog i rozwijającej się w symbiozie z innymi kulturami nie jest ani niczym nowym, ani rewolucyjnym. Synchronizacja teologii z pozostałymi naukami, zarówno humanistycznymi,

¹ Zob. Franciszek, *List Apostolski „Ad theologiam promovendam”* (1 listopada 2023 r.), nr 4, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (dostęp: 1.07.2024).

jak i przyrodniczymi, oraz jej „zestrojenie” z różnymi wzorcami kulturowymi, wydają się dziś krokiem wręcz koniecznym w celu uczynienia przesłania Ewangelii zrozumiałym i właściwie interpretowanym we współczesnym świecie. To jednak domaga się przyjęcia określonej metodologii.

Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy teologia może się rozwijać zgodnie ze słynną koncepcją rozwoju nauk przedstawioną przez Thomasa Samuela Kuhna w książce pt. *Struktura rewolucji naukowych*. Najpierw krótko przedstawimy koncepcję rozwoju teologii, promowaną przez papieża Franciszka, i pokażemy, że nasze pytanie badawcze wywodzi się wprost z tej koncepcji. Następnie omówimy Kuhnowską teorię paradygmatu i rewolucji naukowych. Dalej przypomnimy, jak Kuhnowską myśl próbował odnieść do teologii Hans Küng oraz spróbujemy zmierzyć się z jednym z największych problemów, które na tym gruncie powstają – z problemem relatywizmu. W ostatniej części pracy przywołamy dwa przykłady zmiany paradygmatu, do jakiej doszło w historii teologii: przejście od geocentryzmu do heliocentryzmu oraz próba przejścia od monogenizmu do poligenizmu.

„Paradygmat” i metodologia teologii według papieża Franciszka

W liście *Ad theologiam promovendam* papież użył dwóch terminów, które wśród pewnych środowisk teologicznych i kościelnych wzbudziły niemałe poruszenie: „zmiana paradygmatu” i „rewolucja kulturowa”. Wyrażenia te przywołują na myśl słynną koncepcję rozwoju nauki sformułowaną przez Thomasa Kuhna. Trudno jednoznacznie stwierdzić, że papież posłużył się wspomnianymi terminami intencjonalnie, mając na myśli dokładnie to

samo, o czym mówił Kuhn. Trzeba jednak podkreślić, że terminu „paradygmat” Franciszek używał także w innych wypowiedziach. Na przykład w encyklice *Laudato si'* słowo to (odmieniane przez różne przypadki) występuje szesnaście razy i odnosi się najczęściej do paradygmatu technokratycznego, czyli do takiego sposobu myślenia i działania, w którym dominacja nowoczesnych technologii oraz racjonalistyczne metody naukowe prowadzą do intensywnej eksploatacji środowiska naturalnego i traktowania natury jak nieograniczonego rezerwuaru, co może być związane z ryzykiem długoterminowych szkód dla ekosystemu (LS 106–107). Papież stwierdził: „[D]ziś paradygmat technokratyczny stał się tak dominujący, że bardzo trudno nie wykorzystać jego potencjału, a jeszcze trudniej nie zostać zdominowanym przez jego logikę. Antykulturowe stało się obieranie takiego stylu życia, którego cele choć w części mogłyby być niezależne od techniki, jej kosztów oraz jej globalizującej i umasawiającej władzy” (LS 108). Stąd Franciszek nawołuje do „rewolucji kulturowej” polegającej nie tyle na odwróceniu się od korzystania z nowoczesnych technologii – „nikt nie chce wrócić do epoki jaskiniowej” – co na „spowolnieniu marszu” w celu dostrzeżenia tego, że człowiek wyraża się w czymś więcej niż w niepohamowanej produkcji nowinek skupiających uwagę głównie na tym, co ziemskie (LS 114). Owa „rewolucja kulturowa” ma więc polegać na przyjęciu nowego paradygmatu – nie technokratycznego, lecz takiego, który uwzględni również te dążenia człowieka, których nie da się wyrazić w języku nauk przyrodniczych, aby „przywrócić wartości i wielkie cele unicestwione z powodu megalomańskiego niepohamowania” (LS 114).

Oprócz wymienionych dokumentów, Franciszek posługiwał się terminem „paradygmat” w wielu innych wystąpieniach, np.

w liście apostolskim *Fratelli tutti*², w przemówieniu podczas sesji G7, która odbyła się 14 czerwca 2024 r. w Borgo Egnazia (Apulia)³, w adhortacji apostolskiej *Querida Amazonia*⁴ czy w konstytucji apostolskiej *Veritatis gaudium*⁵.

Gdy mówi „paradygmat”, Franciszek zwykle odwołuje się do jakiegoś wzorca myślenia, dominującego sposobu pojmowania danego zjawiska czy powszechnej akceptacji określonych zasad. Proponując zmianę paradygmatu, papież podaje również wskazówki metodologiczne dotyczące sposobu prowadzenia badań we współczesnej teologii. Uważa, że teologia powinna stać się bardziej kontekstualna oraz rozwijać się w kulturze dialogu między różnymi tradycjami, dziedzinami wiedzy, religiami, a nawet w konfrontacji ze środowiskami ateistycznymi. Papież nawołuje do tego, by teologowie nie bali się podejmować badań w duchu transdyscyplinarnym. Jest to taka strategia badawcza, która przekracza granice tradycyjnych dyscyplin akademickich i zmierza do tworzenia nowych syntez wiedzy. To podejście jest szczególnie użyteczne w rozwiązywaniu skomplikowanych problemów współczesnego

² Zob. Franciszek, *List apostolski „Fratelli tutti”* (3 października 2020 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (9.07.2024).

³ Franciszek, *Przemówienie z dnia 14 czerwca 2024 r. podczas sesji G7 w Borgo Egnazia (Apulia)*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html> (dostęp: 9.07.2024).

⁴ Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Querida Amazonia”* (2 lutego 2020 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (dostęp: 9.07.2024).

⁵ Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium”* (29 stycznia 2018 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html#_ftnref28 (dalej: VG) (dostęp: 9.07.2024).

świata, które nie mieszczą się często w ramach jednej dyscypliny naukowej. Nastawienie transdyscyplinarne prowadzi do integracji różnych spojrzeń, teorii i metod badawczych. Dzięki temu można lepiej zrozumieć złożone zagadnienia, które często wymagają zestawienia wyników badań nauk przyrodniczych, społecznych, humanistycznych lub innych. To podejście różni się od podejścia interdyscyplinarnego tym, że interdyscyplinarność łączy, co prawda, różne dyscypliny, ale głównie w celu wymiany informacji i metod, niekoniecznie tworząc nową syntezę wiedzy. W przypadku transdyscyplinarności, natomiast, mamy wręcz do czynienia z zatarciem granic między poszczególnymi dyscyplinami⁶.

Czy jednak podejście transdyscyplinarne nie narażałoby na szwank teologii, która z zasady jest dyscypliną autonomiczną i zdogmatyzowaną (czego gwarantem ma być Urząd Nauczycielski Kościoła)? Bynajmniej, teologia – aby stanowić wiarygodne źródło wiedzy – musi być podatna na działanie czynników zewnętrznych stale weryfikujących jej ustalenia i powodujących jej ciągły rozwój. W przeciwnym razie stałaby się systemem stwierdzeń zamkniętym w hermetycznym opakowaniu. Być może system ten byłby odporny na wpływy herezji, ale z pewnością nie byłby on w stanie odpowiadać na potrzeby ludzi wszystkich czasów: „Teolog, który jest zadowolony ze swojej pełnej i zakończonej myśli, jest miernym teologiem. Dobry teolog i filozof ma myśl otwartą, to znaczy niepełną, zawsze otwartą na Boże *maius* i na prawdy nieustannie się rozwijające, zgodnie z prawem, które św. Wincenty z Lerynu opisuje jako *annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*” (VG 3). Zatem sam rozwój nauk teologicznych poprzez formułowanie śmiałych teorii, nawet w duchu transdyscyplinarnym, nie musi

⁶ Zob. B. Nicolescu, *Methodology of Transdisciplinarity: Levels of Reality, Logic of the Included Middle and Complexity*, „Transdisciplinary Journal of Engineering & Science” 2010, vol. 1, s. 17–32.

jeszcze świadczyć o niestabilności doktryny. Ostatecznie to Urząd Nauczycielski Kościoła definiuje, co jest przedmiotem wiary, a co nim nie jest. Dyskurs teologiczny natomiast jest frontem, „polem bitwy”, na którym w poszukiwaniu prawdy ścierają się zwolennicy konkurencyjnych teorii. Jeśli nawet w teologii dochodzi do jakiejś zmiany, to – o ile jest to teologia ortodoksyjna – tym, co się rzeczywiście zmienia, jest właśnie paradygmat, a nie dogmat. Dogmat natomiast stanowi gwarancję ciągłości doktryny. Wydaje się, że w przeszłości wiele błędów teologicznych i nieporozumień wzięło się właśnie z nieodróżnienia dogmatu od paradygmatu.

Paradygmat i rewolucja w nauce

Termin „paradygmat” w odniesieniu do badań naukowych został wprowadzony w roku 1962 przez amerykańskiego historyka i teoretyka nauki Thomasa Kuhna, w książce pt. *Struktura rewolucji naukowych* (*The Structure of Scientific Revolutions*). Z jednej strony, Kuhn sprzeciwił się pozytywistycznej koncepcji nauki, zgodnie z którą kryterium demarkacji stanowi empiryczna weryfikowalność teorii, a zdania nieweryfikowalne empirycznie nie tylko nie mają wartości logicznej, ale nie mają również sensu⁷. Z drugiej strony, nie do przyjęcia przez Kuhna była antypozytywistyczna metoda falsyfikacji, zaproponowana przez Karla Poppera. Popper twierdził, że wnioskowanie prowadzące od zdań jednostkowych do teorii (weryfikowalnych za pomocą doświadczenia) jest logicznie niedopuszczalne. Indukcja bowiem jest wnioskowaniem zawodnym, w związku z tym, nawet teoria zweryfikowana eksperymentalnie w stopniu możliwie najwyższym, ciągle jest podatna na

⁷ Zob. R. Carnap, *Testability and Meaning*, „Philosophy of Science” 1936, vol. 3, no. 4, s. 419–431.

falsyfikację – być może po prostu dotychczas nie przeprowadzono eksperymentu ujawniającego kontrprzykład tej teorii⁸. Dlatego właśnie Popper za kryterium demarkacji przyjął nie weryfikowalność, lecz falsyfikowalność: „[N]ie wymagam, by jakiś system naukowy można było wybrać raz na zawsze w sensie pozytywnym, wymagam natomiast, by miał on taką formę logiczną, aby testy empiryczne pozwoliły podjąć decyzję w sensie negatywnym: *musi być możliwe obalenie empirycznego systemu naukowego przez doświadczenie*”⁹.

W opozycji do pozytywizmu Kuhn stwierdził, że wiele teorii naukowych jest akceptowanych mimo braku możliwości bezpośredniej weryfikacji w momencie ich formułowania. Wskazał, że teorie często wyprzedzają swoje empiryczne potwierdzenie. Zdają sobie sprawę z tego, że żadnej teorii nie da się poddać wszystkim możliwym zabiegom sprawdzającym, Kuhn podkreślał, że przedstawiciele filozoficznych teorii weryfikacji pytają nie tyle o to, czy dana teoria została zweryfikowana, co o stopień prawdopodobieństwa tej teorii w świetle aktualnie dostępnych świadectw¹⁰. Weryfikacja teorii polega więc po prostu na wyborze „najbardziej żywotnej” z teorii, które są obecne na danym etapie rozwoju nauki. Nie ma jednak sensu pytanie, czy wybór ten jest najlepszy albo czy mógłby być lepszy w przypadku uzyskania nowych danych, gdyż nie istnieją żadne narzędzia, które mogłyby pomóc tego wyboru dokonać. Poza tym pozytywizm zakładał, że nauka rozwija się poprzez kumulację wiedzy, to znaczy, że nowe odkrycia są zbudowane na starych, tymczasem według Kuhna mechanizm rozwoju nauki nie jest tak prosty i nie polega na kumulacji.

⁸ Zob. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, U. Niklas (tłum.), Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 34–35.

⁹ K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, s. 35.

¹⁰ Zob. Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, H. Ostromęcka (tłum.), Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020, s. 287.

Kuhn poddał krytyce również Popperowski falsyfikacjonizm. Stwierdził, że gdyby każde doświadczenie falsyfikujące teorię stanowiło podstawę do odrzucenia teorii, to praktycznie każda teoria musiałaby być ciągle odrzucana. Z kolei gdyby tylko „poważny” kontrargument miał usprawiedliwiać odrzucenie teorii, to trzeba by uprzednio zdefiniować jakieś kryterium „nieprawdopodobieństwa”, co nastęczyłoby trudności podobnych do tych, z którymi mamy do czynienia w przypadku weryfikacjonizmu.

Kuhn zaobserwował, że naukowcy często pracują w ramach swojego paradygmatu, nawet gdy pojawiają się dowody przeciwne, dopóki nowy paradygmat nie stanie się bardziej przekonujący. W związku z tym postulował, aby weryfikacjonizm i falsyfikacjonizm traktować jak dwa komplementarne mechanizmy rozwoju nauki:

Doświadczenie falsyfikujące, o którym mówi Popper, jest dla nauki ważne, gdyż sprzyja pojawieniu się konkurencyjnych wobec istniejącego paradygmatów. Ale falsyfikacja, mimo że na pewno się zdarza, nie następuje wraz z pojawieniem się anomalii czy też przykładu falsyfikującego teorię lub po prostu wskutek tego. Jest natomiast procesem wtórnym i odrębnym, który równie dobrze można nazwać weryfikacją, skoro prowadzi do triumfu nowego paradygmatu nad starym¹¹.

Autorska koncepcja rozwoju nauki, sformułowana przez Thomasa Kuhna, jest szersza zarówno od koncepcji pozytywistycznej, jak i od myśli Popperowskiej. Postępu nauki dopatruje się on nie tyle w dochodzeniu uczonych do prawdy, co w ich odchodzeniu od „nieprawdy” rozumianej jako teoria nieadekwatnie opisująca rzeczywistość. Co więcej, jest to droga przez rewolucje, będące

¹¹ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 289–290.

etapami krytycznymi do tego stopnia, że potrafią zmienić nie tylko myślenie badacza, ale cały świat: „[M]imo iż świat nie ulega zmianie wraz ze zmianą paradygmatu, to kiedy ona już nastąpi, uczonej pracuje w innym świecie”¹².

Kluczowym terminem Kuhnowskiej koncepcji nauki jest „paradygmat” oznaczający ogół osiągnięć naukowych, który dana społeczność uczonych powszechnie akceptuje i uważa za fundament dalszych badań. Te osiągnięcia stanowią treść podręczników, zarówno szkolnych, jak i akademickich, oraz są przedmiotem licznych prac naukowych. Paradygmat to „zwarta tradycja badań naukowych”, a „[u]czenci, których badania oparte są na wspólnych paradygmatach, podlegają w swej praktyce naukowej tym samym regułom i standardom”¹³. Przykładami paradygmatów mogą być: astronomia ptolemeuszowa, astronomia kopernikańska, dynamika arystotelesowska, dynamika newtonowska, optyka korpuskularna lub optyka falowa. Trzeba jednak od razu wyraźnie zaznaczyć, że w pracy *Struktura rewolucji naukowych* Kuhn posługuje się terminem „paradygmat” w więcej niż jednym znaczeniu. Margaret Masterman, jedna z najważniejszych krytyczek stanowiska Kuhna, wyłuskała ze *Struktury* dwadzieścia jeden znaczeń tego terminu¹⁴, zaznaczając jednak, że nie wszystkie znaczenia są ze sobą sprzeczne. Brak precyzji językowej Kuhna przyczynił się do licznych nieporozumień i kontrowersji związanych z jego ideą rewolucji naukowych. Sam Kuhn stwierdził potem, że odnosi wrażenie, jakoby istniały dwie różne osoby – Kuhn₁ i Kuhn₂ – z których pierwsza jest autorem *Struktury*, a druga to postać, o której mówią jego kry-

¹² Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 250–251.

¹³ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 82.

¹⁴ Zob. M. Masterman, *The Nature of a Paradigm*, w: *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos, A. Musgrave (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 61–65.

tycy, żywiąca poglądy często dalekie Kuhnowi¹⁵. W odpowiedzi na krytykę wypowiedzianą przez Masterman (jak również przez Dudleya Shapere¹⁶), Kuhn zrewidował swoją książkę i stwierdził, że choć rzeczywiście niekiedy może nie być do końca jasne, co miał na myśli, mówiąc „paradygmat”, to z tekstu da się wydobyć dwa główne znaczenia tego terminu. W pierwszym znaczeniu paradygmat to cała konstelacja przekonań, wartości, technik itd. wspólnych członkom danej społeczności. W drugim jest to jeden rodzaj elementów tej konstelacji, czyli konkretne rozwiązanie „łamigłówek”, które jako model albo przykład może zastąpić regułę¹⁷. W każdym razie, motorem napędzającym rozwój nauki jest zawsze zniesienie jakiegoś paradygmatu, naukowa rewolucja, podczas której środowisko uczonych (i nie tylko uczonych) wchodzi do nowego świata. Jaka jest więc struktura tej rewolucji? Według Kuhna nauka rozwija się sukcesywnie w następujących cyklach:

- a) nauka normalna,
- b) kryzys,
- c) rewolucja,
- d) nowa nauka normalna.

Nauka normalna

Nauka normalna to etap, na którym społeczność naukowa oddaje się pracy w obrębie panującego paradygmatu – szeroko akceptowanego schematu służącego rozwiązywaniu problemów oraz badaniu kwestii uznanych w danym czasie za kluczowe dla

¹⁵ Zob. I. Hacking, *Esej wprowadzający*, w: Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 23.

¹⁶ D. Shapere, *The Structure of Scientific Revolutions*, „Philosophical Review” 1964, vol. 73(3), s. 383–394.

¹⁷ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 332–333 (*Postscriptum*).

danej dyscypliny. Na tym etapie uczeni nie kwestionują fundamentalnych założeń paradygmatu. Prace prowadzone w ramach nauki normalnej charakteryzuje względna zgoda w kwestii podstawowych zasad i metodologii, co sprzyja kumulacyjnemu wzrostowi wiedzy w danej dziedzinie. Kuhn twierdzi, że pracę zawodową zdecydowanej większości naukowców można sprowadzić właśnie do uprawiania nauki normalnej. Są to jakby „prace porządkowe”, polegające na „próbie wtłoczenia przyrody do gotowych już i względnie sztywnych szufladek, których dostarcza paradygmat”¹⁸. Celem nauki normalnej nie jest bynajmniej szukanie nieznanych dotąd zjawisk. Co więcej, nauka normalna zjawisk niemieszczących się w „sztywnych szufladkach” wydaje się nie dostrzegać. Badania na tym etapie polegają na uszczegóławianiu zjawisk oraz precyzowaniu teorii dostarczanych przez paradygmat. Rozwiązanie problemu w ramach nauki normalnej polega na podaniu nowego sposobu osiągnięcia przewidywanego wyniku, po rozwikłaniu złożonych „łamiągłówek” matematycznych czy instrumentalnych. Tym, co Kuhn nazywa łamiągłówkami, są problemy zasadniczo zgodne z panującymi oczekiwaniami, a naukowcy mają przekonanie o możliwości rozwiązania tych problemów przy użyciu istniejących narzędzi i metod. Działania polegające na rozwiązywaniu łamiągłówek są z góry ograniczone przez istniejący paradygmat. Paradygmat dostarcza więc kryterium wyboru problemów rozwiązywalnych, które społeczność naukowa uznaje za naukowe i godne uwagi¹⁹. Rozwiązując łamiągłówki, naukowcy koncentrują się na precyzowaniu, rozwijaniu i modyfikowaniu teorii w taki sposób, by lepiej pasowały do obserwowanych danych. Rozwiązywanie łamiągłówek jest więc działalnością konserwatywną, której celem jest utrzymanie i umacnianie istniejącego paradygmatu, a nie jego obala-

¹⁸ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 103.

¹⁹ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 121–122, 145.

nie. Kuhn porównuje naukowców rozwiązujących łamigłówki do uczestników gry, w której reguły są już ustalone i której celem jest znalezienie rozwiązania w ramach tych reguł.

Kryzys

Etap kryzysu jest kluczowym momentem w procesie rozwoju nauki. Gdy obowiązujący paradygmat przestaje skutecznie radzić sobie z narastającymi anomaliami i niespójnościami, naukowcy zaczynają odczuwać wzrastającą frustrację i niepewność. Anomalie te, czyli obserwacje niepasujące do teoretycznych przewidywań, z czasem kumulują się do tego stopnia, że podważają efektywność i adekwatność panującego modelu naukowego. Żeby jednak anomalia wywołała kryzys, musi ona być czymś więcej niż „zwykłą” anomalią: „Kłopoty z dopasowaniem paradygmatu do przyrody występują zawsze. Większość z nich wcześniej lub później zostaje przezwyciężona – często w sposób, którego nie można było przewidzieć. Uczony, który przerywa swoje badania, aby rozpatrywać każdą napotkaną anomalię, rzadko zdoła wykonać poważną pracę”²⁰. W miarę jak tradycyjne metody i narzędzia stają się niewystarczające, społeczność naukowa zaczyna poszukiwać nowych rozwiązań: „Choć paradygmat wciąż jeszcze istnieje, większość uczonych nie zgadza się między sobą co do jego treści. Nawet standardowe rozwiązania rozstrzygniętych uprzednio problemów podawane są teraz w wątpliwość”²¹. Kryzys manifestuje się poprzez intensyfikację debat naukowych, rosnącą krytykę dotychczasowych założeń oraz zwiększone zainteresowanie alternatywnymi teoriami. Jak podkreśla Kuhn, początkowy opór uczonych przeciwko zmianom może być korzystny, ponieważ świadczy o tym, że paradygmat nie

²⁰ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 192.

²¹ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 194.

jest odrzucany pochopnie, a anomalie mogą przeniknąć do sedna istniejącej wiedzy²². Co najważniejsze, przejście od paradygmatu będącego w kryzysie do nowego paradygmatu, z którego wyłania się nowa nauka normalna, nie jest procesem kumulatywnym. Samo uszczegóławianie czy rozszerzanie starego paradygmatu nie jest już wystarczające. Zachodzi potrzeba przebudowania danej dyscypliny od podstaw. Jest to proces nieciągły i może się dokonać tylko na zasadzie rewolucji, tąpnięcia naukowego, przeskoku luki w narastającym strumieniu wiedzy.

Rewolucja

Rewolucja naukowa to etap charakteryzujący się głęboką i fundamentalną zmianą paradygmatu. Kuhn podaje trzy reprezentatywne przykłady zmiany paradygmatu w fizyce: pojawienie się astronomii kopernikańskiej, powstanie tlenowej teorii spalania Lavoisiera, sformułowanie teorii względności Einsteina. Autor zauważa, że we wszystkich tych przypadkach nowa teoria pojawiła się w wyniku bardzo konkretnego niepowodzenia podczas „rozwiązywania łamigłówek” i była ogłoszona mniej więcej dziesięć-dwadzieścia lat po powstaniu kryzysu (z wyjątkiem teorii Kopernika, gdzie istotną rolę odegrały czynniki pozanaukowe)²³.

Proces rewolucyjny nie jest łagodnym przejściem, ale raczej gwałtownym ruchem, któremu często towarzyszy ideologiczny konflikt między zwolennikami starego paradygmatu a propagatorami nowych teorii. W trakcie rewolucji tradycyjne pojęcia mogą zostać zdefiniowane na nowo, a dawne metody badawcze mogą być zastąpione innymi. To prowadzi do całkowicie nowego rozumienia czy interpretacji danych naukowych. Jak powiedzieliśmy, rewolu-

²² Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 165.

²³ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 170–180.

cja naukowa nie polega na kumulacji wiedzy, lecz na jej transformacji. Jest to proces, w którym stare teorie są zastępowane teoriami nowymi – niekiedy bardziej skomplikowanymi, ale lepiej pasującymi do obserwowanych zjawisk. Kuhn wypowiada nawet bardzo silne filozoficznie stwierdzenie, że rewolucja naukowa modyfikuje nie tylko sposób widzenia świata przez naukowców, ale zmienia sam ten świat:

Wygląda to tak, jakby zawodowa społeczność uczonych przeniosła się nagle na inną planetę, gdzie przedmioty dobrze znane ukazują się w innym świetle, wraz z innymi, wcześniej nieznanymi. Oczywiście, nic takiego się nie dzieje – nie następuje przeniesienie w przestrzeni, poza laboratorium wydarzenia codzienne biegają zazwyczaj dawnym trybem. A jednak zmiany paradygmatu rzeczywiście sprawiają, że uczeni inaczej widzą świat, który jest przedmiotem ich badania. W tej mierze, w jakiej mają do czynienia ze światem jako uczeni, chciałoby się powiedzieć, że po rewolucji żyją w innym świecie²⁴.

Rzeczywiście, po rewolucji kopernikańskiej na poziomie zjawiskowym świat się nie zmienił – słońce nadal wyglądało tak, jakby wstawało na wschodzie i otoczywszy krajobraz znikowało z oczu na zachodzie. Jednak po wystąpieniu Kopernika świat „stał na głowie”, gdyż pozór zjawiska (ruchu słońca) przegrał z rzeczywistością nowego paradygmatu (tezy o ruchu ziemi). Od tego momentu w oczach człowieka i w jego świecie zmieniło się wszystko. Właśnie dlatego Kuhn twierdzi, że tego, co dzieje się w trakcie rewolucji, nie da się sprowadzić jedynie do reinterpretacji poszczególnych danych. Zmiana paradygmatu prowadzi bowiem często również do zmiany samych danych²⁵.

²⁴ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 236.

²⁵ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 251–252.

Nowa nauka normalna

Po rewolucji naukowej, kiedy stary paradygmat zostaje zastąpiony, nauka wkracza w fazę kolejnej nauki normalnej. W tym okresie społeczność naukowa aktywnie pracuje w ramach nowego paradygmatu, zgłębiając jego zasady i rozwijając metody badawcze. W okresie nowej nauki normalnej naukowcy nie tylko kontynuują badania na podstawie ustalonych teorii, lecz przede wszystkim dążą do ich potwierdzenia i rozszerzenia, wykorzystując nowe narzędzia teoretyczne i metodologiczne.

Ważną rolę w procesie konsolidacji wiedzy wynikającej z nowego paradygmatu odgrywają nowe podręczniki. Służą one nie tylko za podstawowe źródło wiedzy dla kolejnych pokoleń naukowców, ale również za narzędzia legitymizujące nowy paradygmat. Ugruntowują one wiedzę, przyczyniając się do kształcenia studentów i naukowców w duchu nowych teorii i metod, a to sprzyja rozwojowi nowego podejścia²⁶.

Kuhn zauważa także, że istotną rolę w procesie adaptacji do nowego paradygmatu odgrywa wiek osób uprawiających naukę. Młodszy naukowcy, którzy nie są jeszcze głęboko zakorzenieni w starych teoriach, często szybciej adaptują się do nowych idei, co sprzyja dynamicznemu rozwojowi nauki. W przeciwieństwie do nich, starsi badacze, zazwyczaj bardziej związani z poprzednim paradygmatem, mogą wykazywać większy opór wobec zmian²⁷. Ta dynamika ma znaczący wpływ na tempo i kierunek badań w okresie po rewolucji naukowej.

Po skrótowym omówieniu Kuhnowskiej koncepcji rozwoju nauki, spróbujmy zbadać, czy taki schemat rozwoju mogłaby re-

²⁶ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 273–284.

²⁷ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 285.

alizować również teologia katolicka²⁸. Mimo że Kuhn był z wykształcenia fizykiem i jego rozważania odnoszą się głównie do nauk przyrodniczych, to nie sprzeciwiał się on temu, że jego teoria może odzwierciedlać również rozwój innych dziedzin wiedzy. W *Postscriptum* do swojej *Struktury* napisał: „Historycy literatury, muzyki, sztuki, rozwoju politycznego i wielu innych rodzajów ludzkiej działalności od dawna opisywali swój przedmiot w ten sam sposób. Periodyzacja przeprowadzana w kategoriach rewolucyjnych przełomów w stylu, smaku i strukturze instytucjonalnej należy do ich standardowych narzędzi”²⁹. Spróbujmy więc zbadać, czy rzeczywiście można mówić o zmianie paradygmatu i twórczej rewolucji naukowej również w teologii.

Zmiana paradygmatu w teologii

W kontekście teologii katolickiej słowo „paradygmat” odnosi się do fundamentalnego zestawu przekonań, metod, norm i praktyk, które kształtują sposób, w jaki wiara jest rozumiana, nauczana i praktykowana wewnątrz Kościoła. Paradygmat teologiczny może obejmować doktrynę, interpretację Pisma Świętego, liturgię, moralność oraz praktyki duszpasterskie, które razem tworzą spójny system myślenia i działania. Zmiana paradygmatu w teologii oznacza więc również zmianę w każdym z tych obszarów, prowadząc do nowego sposobu rozumienia rzeczywistości i życia według wiary.

²⁸ Co prawda, dodałem do terminu „teologia” określenie „katolicka”, aby podkreślić, że mam na myśli dyskurs, który rozwija się na łonie Kościoła rzymskokatolickiego i jest zgodny z werdyktem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Wydaje się jednak, że moje wnioski można ekstrapolować także na inne teologie, o ile są one uprawiane w kontekście akademickim.

²⁹ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 383 (*Postscriptum*).

W roku 1989 roku na Uniwersytecie w Tybindze odbyło się, zorganizowane przez Hansa Künga, sympozjum na temat zmiany paradygmatu w teologii. Wydarzenie to zaowocowało publikacją książki pt. *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, której współredaktorem był David Tracy. Kilka lat wcześniej, w roku 1976, Ian G. Barbour wydał książkę pt. *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, w której próbował wykazać, że chociaż nauka i religia używają różnych metod i narzędzi, to obie dziedziny dążą do zrozumienia rzeczywistości i mają wspólne struktury myślowe. Barbour podkreślił znaczenie dialogu między nimi, sugerując, że mogą się wzajemnie wzbogacać.

Postęp w teologii według Hansa Künga

Hans Küng podzielał stanowisko Kuhna, wypowiedziane w *Strukturze*, zgodnie z którym ani fakty nie są nigdy „nagie”, ani doświadczenie „surowe”. Są one zawsze jakoś uprzednio skonceptualizowane, uporządkowane i zinterpretowane, gdyż każde „widzenie” od samego początku jest widzeniem w jakimś modelu rozumienia. Küng zauważył, że nawet takie klasyczne teorie, jak fizyka Newtona czy teologia Tomasza z Akwinu, w pewnym momencie okazały się niewystarczające i wymagały inspekcji. Dlatego właśnie według niego paradygmat nie jest czymś absolutnym³⁰. Küng podkreślał fakt, że nowe hipotezy i teorie naukowe pojawiają się, co prawda, na zasadzie zmiany paradygmatu, ale nie jest

³⁰ H. Küng, *Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion*, w: *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, H. Küng, D. Tracy (eds.), M. Köhl (tłum.), Crossroad, New York 1989, s. 10.

to zmiana nagła³¹. Powstają one „w dłuższym procesie, który nie jest ani całkowicie racjonalny, ani zupełnie irracjonalny, i często jest bardziej rewolucyjny niż ewolucyjny”³². Według tego autora sam termin „paradygmat” (choć nie upiera się on przy stosowaniu tylko tego terminu i jest skłonny mówić również np. „model”) w kontekście teologii powinien być rozumiany na tyle szeroko, aby obejmował nie tylko koncepcje i sądy, ale także cały zestaw przekonań, wartości, technik itp., które są podzielane przez członków danej społeczności.

Küng wprowadził klasyfikację modeli naukowych, odróżniając makromodele, mezomodele i mikromodele. Makromodele dotyczą globalnych rozwiązań naukowych, takich jak np. model kopernikański, newtonowski, einsteinowski. Mezomodele służą rozwiązywaniu problemów w dziedzinach pośrednich, jak na przykład teoria falowa światła, dynamiczna teoria ciepła lub teoria elektromagnetyczna Maxwella. Natomiast mikromodele odnoszą się do szczegółowych rozwiązań naukowych, np. odkrycie promieni X. Podobnie jest w teologii: makromodele dotyczyłyby rozwiązań globalnych, jak np. jak paradygmat augustiański albo tomistyczny, mezomodele służyłyby rozwiązywaniu problemów w takich dziedzinach pośrednich jak np. doktryna o stworzeniu, nauka o łasce czy kwestia rozumienia sakramentów, a mikromodele miałyby zastosowanie do szczegółowych rozwiązań³³.

Küng próbował zbadać, jakie podobieństwa i jakie różnice zachodzą między postępem nauk przyrodniczych i postępem w teologii. Wymienił najpierw pięć takich podobieństw:

³¹ W anglojęzycznym tekście Künga czytamy: „They arise from a ‘*paradigm change*’ (not a sudden ‘*paradigm switch*!’) [...]”, H. Küng, *Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion*, s. 7.

³² H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 7.

³³ H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 9–10.

1. Teologia, podobnie jak nauki przyrodnicze, przechodzi etap nauki normalnej, w której prym wiodą teksty klasycznych autorów, na podstawie których redaguje się podręczniki i tworzy wykłady akademickie. Rozwój wiedzy teologicznej na tym etapie ma charakter kumulatywny, a celem uczonych jest znalezienie odpowiedzi na pytania stanowiące Kuhnowskie „łamiągówki”. Uczonych teologów na tym etapie cechuje również wyraźny opór wobec wszystkiego, co mogłoby skutkować zmianą lub zastąpieniem ustalonego paradygmatu³⁴.
2. W przypadku teologii, tak jak w naukach przyrodniczych, świadomość narastającego kryzysu w badaniach normalnych staje się punktem wyjścia do zmiany niektórych dotychczasowych założeń badawczych i załamania się przyjętego paradygmatu. To stanowi impuls do poszukiwania nowych modeli³⁵.
3. Kiedy społeczność teologiczna zdoła sformułować nowy paradygmat, zastępuje nim stary model³⁶.
4. Podobnie jak w naukach przyrodniczych, tak i w teologii w procesie akceptacji lub odrzucenia nowego paradygmatu biorą udział nie tylko czynniki naukowe, ale również pozanaukowe. Przejście do nowego modelu nie jest wymuszone na zasadach czysto racjonalnych, ale odbywa się na zasadzie konwersji³⁷.
5. W przypadku społeczności teologicznej, tak jak wśród przedstawicieli nauk przyrodniczych, trudno jest przewidzieć, czy nowy paradygmat zostanie wchłonięty przez stary, czy go zastąpi, czy też zostanie „odłożony na półkę” na dłuższy czas. Je-

³⁴ H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 11–14.

³⁵ H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 14–20.

³⁶ H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 20–23.

³⁷ H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 23–27.

śli jednak nowy paradygmat spotka się z powszechną akceptacją, wówczas zostaje utrwalony jako tradycja³⁸.

Autor szukał też podstawowych różnic między naukami przyrodniczymi a teologią chrześcijańską, podkreślając specyfikę tej drugiej jako dyscypliny głęboko zakorzenionej w historii i tradycji. Teologia chrześcijańska charakteryzuje się racjonalnym podejściem do prawd wiary, skupiając się na historycznej postaci Jezusa z Nazaretu, którego życie i nauka, udokumentowane w Nowym Testamencie, stanowią kluczowe znaczenie dla wiernych. Küng skontrastował teologię chrześcijańską zarówno z mitologicznymi wizjami świata, jak i z tą dziedziną filozofii, którą nazywa się teologią naturalną – Jezus Chrystus nie jest ani ahistorycznym mitem, ani suprahistoryczną ideą. Ponadto autor zaznaczył, że teologia chrześcijańska nie ogranicza się tylko do współczesności i przyszłości, jak nauki przyrodnicze, ani wyłącznie do tradycji, jak nauki historyczne. Jest ona unikalnie związana z pierwotnymi wydarzeniami i świadectwami, które są nie tylko podstawą wiary, ale również punktem odniesienia wymagającym ciągłego powrotu i reinterpretacji. Autor argumentował, że teologia, będąc lojalną wobec swoich źródeł, nie wyklucza krytycznej refleksji naukowej, co pozwala na jej ciągły rozwój w odpowiedzi na zmieniające się konteksty historyczne i kulturowe³⁹.

Problem koncepcji prawdy na gruncie teologii

Teoria Kuhna generuje jednak pewną kłopotliwą konsekwencję, która w przypadku teologii może na pierwszy rzut oka być trudna do zaakceptowania. Nie uszło to również uwadze Hansa

³⁸ H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 27–28.

³⁹ Zob. H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 32–33.

Künga. Otóż krytycy Kuhna zarzucili mu, że jego koncepcja po- ciąga za sobą relatywizm: skoro wyznacznikiem prawdy jest para- dygmat, a paradygmat ulega zmianie, to zmianie ulegałyby rów- nież prawda. Kuhn pisze, że nauka nie potrzebuje żadnego innego postępu niż ten, który polega na ciągłym przechodzeniu przez kryzys od nauki normalnej do rewolucji. Co więcej, stwierdza, że być może należałoby porzucić pogląd, że zmiany paradygmatów zbliżają uczonych do prawdy rozumianej jako „ostateczny” zestaw przekonań zgodnych z rzeczywistością. Rozwój nauki to ewolucja „od” teorii prymitywniejszych do coraz bardziej szczegółowego rozumienia przyrody. Według Kuhna nic jednak nie wskazuje na to, że proces ten zmierza „ku” czemuś – ku jakiejś prawdzie „peł- nej”, ku ostatecznemu celowi: „Czy rzeczywiście będziemy mieli łatwiejsze zadanie, jeśli założymy, że istnieje jakiś pełny, obiek- tywny, prawdziwy obraz przyrody i że właściwą miarą osiągnięć naukowych jest to, na ile dane osiągnięcie przybliża nas do tego ostatecznego celu?”⁴⁰. Kuhn zauważa, że obiekcje, które wzbudzi- ła jego teoria wśród krytyków, można by porównać do obiekcji, które dawniej wzbudziła teoria ewolucji przez dobór naturalny, sformułowana przez Karola Darwina w roku 1859. Uczonych nie zaniepokoił wtedy sam fakt, że gatunek ludzki mógłby się wyło- nić z niższych form bytowych. Największą trudność stanowiło po- rzucenie teleologicznego charakteru tych zmian. Wszystkie zna- ne teorie przeddarwinowskie widziały w ewolucji proces celowy, mający wyłonić człowieka, którego idea od zawsze była zapisana w umyśle Stwórcy. Każde stadium rozwoju miało być po prostu etapem realizacji Bożego planu. Natomiast Darwin o celu ewolucji nie mówił nic – ani o celu wyznaczonym przez Boga, ani o celu wy- znaczonego przez naturę. Przyroda nie zmierzała bowiem według

⁴⁰ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 325–326.

niego do żadnego celu⁴¹. Podobne stanowisko reprezentuje Kuhn w odniesieniu do rozwoju nauki – ten rozwój również nie skończy się nigdy w jakimś epistemicznym punkcie Omega. Küng był świadomy tego problemu, rozważając możliwość realizacji Kuhnowskiego modelu rozwoju wiedzy w teologii:

Nawet jako naukowiec, Kuhn nie dał odpowiedzi na bardzo oczywiste, żywotne pytanie, dokąd zmierza ogromny proces rozwoju zarówno nauki, jak i świata jako całości: «Musiało to niewątpliwie zaniepokoić wielu czytelników» (s. 325). Ale nie dał on również odpowiedzi na żywotne pytanie skąd ten proces wyruszył: «Każdego, kto śledził naszą argumentację, może jednak niepokoić pytanie, dlaczego ten ewolucyjny proces miałby w ogóle zachodzić» (s. 328)⁴².

Kuhn próbował bronić się przed oskarżeniami o relatywizm. Prawdopodobnie pisząc *Strukturę* zdawał sobie sprawę z tego, że na takie zarzuty się narazi. Stwierdził, że w jego książce słowo „prawda” nieprzypadkowo pojawiło się dopiero na samym końcu. Właściwie trudno określić, jaką koncepcję prawdy przyjmował ostatecznie Kuhn. Wydaje się jednak, że rzeczywiście nie jest to relatywizm. Jego słowa wskazują raczej na kontekstualizm epistemiczny: „Nie istnieje, jak sądzę, żaden niezależny od teorii sposób rekonstrukcji wyrażen w rodzaju «jest naprawdę»; idea związku między ontologią danej teorii, a tym, co jej «naprawdę» odpowiada w naturze, wydaje mi się teraz z gruntu iluzoryczna”⁴³. Zamiast mówić o prawdziwości teorii, Kuhn wolał badać jej skuteczność

⁴¹ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 326–327.

⁴² H. Küng, *Paradigm Change in Theology...*, s. 31. Numery stron podane w cytacie odnoszą się do polskiego wydania *Struktury rewolucji naukowych*, wskazanego w bibliografii.

⁴³ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 380.

w rozwiązywaniu „łamigłówek”. Twierdził, że późniejsze chronologicznie teorie zwykle są „lepsze” (nie „prawdziwsze” czy bliższe prawdy) od wcześniejszych, gdyż lepiej rozwiązują łamigłówki. Dlatego właśnie Kuhn nie uważał siebie za relatywistę⁴⁴. Jeśli nie za relatywistę, to za kogo?

Być może jest to pogląd niepopularny, jednak wydaje się, że można znaleźć wiele podobieństw w koncepcjach rozwoju wiedzy Thomasa Kuhna i pragmatysty Williama Jamesa. James przeciwstawiał stanowisko pragmatyczne stanowisku racjonalistycznemu: „Istotna przeciwność polega na tym, że dla racjonalistów rzeczywistość jest gotowa i zakończona od nieskończonych czasów, dla pragmatystów zaś pozostaje w okresie tworzenia się i oczekuje wykończenia od przyszłości. Dla jednej strony wszechświat jest bezwzględny bezpieczeństwem, dla drugiej wciąż doznaje nowych przygód”⁴⁵. James definiował prawdę jako to, co jest użyteczne. Prawdziwość twierdzenia lub teorii zależy od tego, w jakim stopniu przyczyniają się one do naszego sukcesu w działaniu i pomagają osiągnąć zamierzone cele. Jeśli przekonanie sprawdza się w praktyce, może być uznane za prawdziwe. W przeciwieństwie do tradycyjnego postrzegania prawdy jako niezmiennej i stałej, James widział ją jako dynamiczny proces. Prawda rozwija się wraz z naszymi doświadczeniami i może ulegać zmianie, gdy zmieniają się okoliczności lub dostępna wiedza. Prawda jest również społecznie ustalana – społeczne przyzwolenie i potwierdzenie w doświadczeniu są kluczowe dla uznania czegoś za prawdę. James sprzeciwiał się absolutystycznej koncepcji prawdy, zgodnie z którą prawda jest niezależna od ludzkiego doświadczenia i działań. Zamiast tego twierdził, że wszystkie nasze przekonania są narzędzia-

⁴⁴ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 379.

⁴⁵ W. James, *Pragmatyzm*, N. Kozłowski (tłum.), Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda, Kraków 2021, s. 158.

mi, które pomagają nam radzić sobie z rzeczywistością, a ich wartość mierzy się przez ich skuteczność: „[M]usimy żyć tą prawdą, jaką daje nam dzień dzisiejszy, i być gotowymi uznać ją jutro za błąd. Astronomia Ptolemeusza, przestrzeń Euklidesa, metafizyka scholastyczna były dobre dla szeregu stuleci, lecz doświadczenie ludzkie wybiegło poza te granice i dziś wszystkie te rzeczy nazywamy tylko względnie prawdziwymi. Ze stanowiska bezwzględnego są one błędami [...]”⁴⁶. Czy James piszący, że w miarę postępu wiedzy wśród uczonych coraz bardziej utrwalał się pogląd, iż większość znanych praw przyrody jest tylko przybliżeniem i że teorie nie są bezwzględną kopią rzeczywistości⁴⁷, nie wypowiedział się w stylu podobnym do Kuhna, który twierdził, że kolejne stadia rozwoju nauki odznaczają się wzrostem specjalizacji i różnicowania, ale cały ten proces przebiega potencjalnie w nieskończoność?⁴⁸ To podobieństwo nie powinno zbytnio dziwić, gdyż w pewnych okolicznościach pragmatyzm może stanowić formę relatywizmu, o który przecież Kuhna podejrzewano. Stanisław Judycki definiuje pragmatyzm w postaci tezy, której ton jest bardzo zbliżony do tego, w jakim wypowiada się Kuhn: „[N]ie jest możliwe sformułowanie żadnego abstrakcyjnego i ponadczasowego katalogu norm epistemicznych, takiego katalogu, który byłby niezależny od partykularnych kontekstów społecznych i historycznych”⁴⁹.

Zestawiając koncepcje Kuhna i Jamesa, można zauważyć, że obie podkreślają kontekstualność i użyteczność, stanowiące ważne czynniki w przyjmowaniu teorii czy idei. Podobnie jak, według Jamesa, przekonanie musi być użyteczne, aby było uznane

⁴⁶ W. James, *Pragmatyzm*, s. 138.

⁴⁷ W. James, *Pragmatyzm*, s. 44.

⁴⁸ Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 328.

⁴⁹ S. Judycki, *Epistemologia*, t. II, Wydawnictwo W drodze – Instytut Tomistyczny, Poznań-Warszawa 2020, s. 918.

za prawdziwe, tak nowy paradygmat w naukach Kuhna musi lepiej radzić sobie z rozwiązywaniem problemów naukowych niż poprzedni, aby został przyjęty. Zarówno w pragmatyzmie Jamesa, jak i w teorii Kuhna nie ma miejsca na absolutną, niezmienną prawdę. W obu podejściach prawda (lub paradygmat) jest tymczasowa i może się zmieniać w odpowiedzi na nowe doświadczenia lub informacje. W obu teoriach istotną rolę odgrywa społeczność – w pragmatyzmie Jamesa prawda jest tym, co jest akceptowane przez społeczność jako przydatne, a w koncepcji Kuhna naukowy paradygmat zyskuje status dominujący dzięki konsensusowi społeczności naukowej.

Tak czy inaczej, zarówno przyjęcie kontekstualizmu, jak i pragmatyzmu, na gruncie teologii mogłoby przynieść niewygodne konsekwencje. Rodzi się więc istotne pytanie: czy teologia katolicka, która rości sobie pretensje do poznania prawdziwego, oparte na Objawieniu Bożym, jest w stanie realizować Kuhnowski model rozwojowy, który możliwość osiągnięcia prawdy, przynajmniej w klasycznym znaczeniu, ostatecznie wyklucza?

Zanim odpowiemy na to pytanie, przypomnijmy typową, podręcznikową klasyfikację. Otóż istnieją dwa zasadnicze typy strategii zmierzających do zdefiniowania pojęcia prawdy: koncepcja klasyczna (zwana korespondencyjną) i koncepcje nieklasyczne. Do definicji nieklasycznych zaliczamy koherencjonistyczną i pragmatystyczną (będące tzw. koncepcjami epistemicznymi), koncepcje minimalistyczne, koncepcję oczywistościową oraz koncepcję krytycystyczną. Koncepcje epistemiczne (w tym pragmatystyczna) w rzeczywistości jednak nie odpowiadają na pytanie, czym prawda jest, czyli nie szukają istoty prawdy, lecz próbują znaleźć kryterium prawdy. Koncepcje minimalistyczne, z kolei, nie szukają ani istoty

prawdy, ani jej kryterium, ale starają się ukazać, że pojęcie prawdy jest zbędne⁵⁰.

Epistemiczne koncepcje prawdy podkreślają związek między prawdą a naszą wiedzą, uzasadnieniem lub przekonaniem. W przeciwieństwie do koncepcji korespondencyjnej, która definiuje prawdę jako zgodność sądów z rzeczywistością, koncepcje epistemiczne uwzględniają nasze poznawcze możliwości i ograniczenia. Zwracają one uwagę na rolę, jaką nasze przekonania, wiedza i metody uzasadniania odgrywają w definiowaniu i rozumieniu prawdy. Zamiast traktować prawdę jako statyczną i niezależną od podmiotu poznającego, koncentrują się na dynamicznych interakcjach między naszymi przekonaniem a sposobem, w jaki poznajemy świat.

Stanisław Judycki zauważa, że można niekiedy zajmować stanowisko, zgodnie z którym za istotę prawdy uznaje się korespondencję, a jednocześnie przyjmuje się, że jedyną podstawą uzasadniania epistemicznego (czyli jedyną podstawą wiedzy) jest coś innego niż korespondencja, na przykład odwołanie się do spójności sądu w ramach danego systemu wiedzy⁵¹. Czyli stwierdza się, że sąd X jest prawdziwy, ponieważ X jest zgodny z rzeczywistością (dzięki czemu prawda jest niezmienna). Natomiast nie jest się w stanie ustalić zgodności sądu X z rzeczywistością inaczej, jak na przykład stwierdzając spójność sądu X z pozostałymi sądami stanowiącymi nasz system wiedzy. Ale przecież w wyniku rozwoju wiedzy może się kiedyś okazać, że sąd X będzie niespójny z nowymi danymi (sytuacja ta odzwierciedlałaby Kuhnowski kryzys naukowy). Wówczas należałoby stwierdzić nie to, że sąd X przestał być prawdziwy (jak powiedziałaby relatywista czy pragmatysta), ale że sąd X prawdziwy nigdy nie był. W ten sposób absolutystyczna

⁵⁰ Zob. S. Judycki, *Epistemologia*, s. 910.

⁵¹ Zob. S. Judycki, *Epistemologia*, s. 918.

koncepcja prawdy zostałaaby ocalona, jednak za cenę uznania hipotetyczności dużej liczby naszych przekonań (jeśli nie wszystkich).

Być może, dałoby się w podobny sposób obronić koncepcję rewolucji naukowej w teologii, nie tracąc jednocześnie klasycznego (absolutystycznego) rozumienia prawdy. Chodziłoby o to, że prawdę dogmatów i innych przekonań religijnych nadal definiowałaby korespondencja, czyli zgodność tych dogmatów i przekonań z dziedziną przedmiotową, do której się odnoszą – są one prawdziwe i niezmiennie, gdyż są zgodne z rzeczywistością. Natomiast uzasadnienie przekonań religijnych zależałoby od aktualnego stanu wiedzy, w tym niektórych wyników badań nauk szczegółowych – dane przekonanie religijne jest zgodne z rzeczywistością, bo na przykład jest spójne ze wszystkimi innymi przekonaniem stanowiącymi *Credo* albo ze współczesną kosmologią lub psychologią. Tym, co prawdziwe i niezmiennie, jest Boże Objawienie, i korespondencyjna koncepcja prawdy odnosi się w pierwszym rzędzie do treści tegoż Objawienia – Bóg nie może kłamać. Jednak istnieją takie przekonania religijne, które w danym okresie historycznym mogą nie być prawdziwe (czego przykłady pokażemy niżej), gdyż człowiek niektóre prawdy odkrywa stopniowo, etapami, w konkretnym czasie i miejscu oraz adekwatnie do stanu wiedzy ogólnej dostępnej w świecie, w którym żyje. To jednak wcale nie oznacza, że prawda dotycząca Boga się zmienia. Tak można by próbować ocalić stanowisko absolutystyczne, nie odmawiając jednocześnie teologii możliwości rozwoju związanego ze zmianami paradygmatów. Co więcej, wiele wskazuje na to, że zmiana paradygmatów jest czynnikiem umożliwiającym proces zwany rozwojem dogmatów.

Wydaje się, że zarysowane stanowisko jest spójne z nauczaniem papieża Franciszka przedstawionym w odpowiedzi na *dubia* kardynałów Brandmüllera i Burke'a (z roku 2023). Zapytano papieża, czy w Kościele Objawienie Boże powinno być reinterpretowane

wane zgodnie z kulturowymi zmianami naszych czasów i nową wizją antropologiczną, jaką te zmiany promują, czy też raczej Objawienie jest na zawsze wiążące, niezmiennie i dlatego nie powinno być sprzeczne, zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II i z zasadą, że postęp w rozumieniu nie oznacza żadnej zmiany prawdy rzeczy i słów, ponieważ wiara została „raz na zawsze przekazana”, a Magisterium nie jest nadrzędne wobec słowa Bożego, lecz naucza jedynie tego, co zostało przekazane. Papież odpowiedział, że jeśli rozumieć słowo „reinterpretować” jako „interpretować lepiej”, to Objawienie może być reinterpretowane zgodnie z kulturowymi zmianami naszych czasów – dzięki pracy teologów, w szczególności egzegetów, osąd Kościoła może dojrzewać, jak stwierdza Sobór Watykański II. Franciszek podkreślił, że – co prawda – Objawienie jest niezmiennie i obowiązuje zawsze, ale Kościół nigdy nie wyczerpuje jego niezglębionego bogactwa i potrzebuje wzrastania w jego rozumieniu: „Zmiany kulturowe i nowe wyzwania historii nie zmieniają Objawienia, ale mogą nas pobudzić do lepszego wyrażenia niektórych aspektów jego przepelniającego bogactwa, które zawsze oferuje coraz więcej”⁵². Oczywiście to prawda, że Magisterium nie stoi ponad Słowem Bożym, ale zarówno teksty biblijne, jak i świadectwa Tradycji, wymagają interpretacji, która pozwoli „odróżnić ich wieczną istotę od uwarunkowań kulturowych”. Nie może się zmienić to, co zostało objawione „dla zbawienia wszystkich”. Stąd należy starannie rozróżniać, co jest niezbędne do zbawienia, a co drugorzędne. To właśnie jest przedmiotem badań teologów.

⁵² Franciszek, *Odpowiedzi na „Dubia” kardynałów Burke’a i Brandmüllera* (25 września 2023 r.), Odpowiedź na pytanie 1 d), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_risposta-dubia-2023_it.html (dostęp: 10.09.2024).

Warto też podkreślić, że w epistemologii istnieje dystynkcja między poznaniem prawdziwym a poznaniem adekwatnym. Mówiąc w skrócie, poznaniem adekwatnym byłoby poznanie wyczerpujące, czyli takie poznanie, które polega na odkryciu wszystkich prawd odnoszących się do danego przedmiotu. Można mieć wiele prawdziwych przekonań na temat określonego przedmiotu, ale nie dysponować wiedzą adekwatną na temat tego przedmiotu⁵³. Prawdopodobnie prawie każde ludzkie poznanie (a z pewnością poznanie dotyczące przedmiotów empirycznych) jest nieadekwatne, ponieważ w każdym przedmiocie poznania można wyróżnić potencjalnie nieskończenie wiele aspektów. Poznaniem nie tylko prawdziwym, ale również adekwatnym w stosunku do każdego przedmiotu mógłby dysponować tylko Bóg. Nawet poznanie prawd objawionych jest poznaniem nieadekwatnym, bo cóż więcej wiemy na temat na przykład dziewictwa Maryi, oprócz tego, że Maryja była dziewicą zarówno przed, w trakcie, jak i po narodzeniu Jezusa?⁵⁴ Nie znamy (i nigdy nie poznamy) choćby biologicznego mechanizmu, dzięki któremu Maryja mogła to dziewictwo zachować. W ten sposób wiedza na temat dziewictwa Maryi jest poznaniem prawdziwym (bo dziewictwo Maryi jest przedmiotem dogmatu), ale nie adekwatnym. Wydaje się, że właśnie brak adekwatności poznania w teologii otwiera drogę do zmiany paradygmatów, a ostra krytyka, jaka z niektórych kręgów kościelnych popłynęła w stronę papieża Franciszka po opublikowaniu odpowiedzi na *dubia* kardynałów Brandmüllera i Burke'a, może wynikać z tego, że krytycy nie odróżnili poznania prawdziwego od poznania adekwatnego. Ten sam błąd często popełniają relatywiści.

⁵³ Zob. S. Judycki, *Epistemologia*, s. 907.

⁵⁴ Zob. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, wyd. II, S. Głowa SJ, I. Bieda SJ (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2001, 81.

Z nieadekwatnością poznania teologicznego wiąże się problem tajemnicy. Czy nie wypada teologii, która – podobnie jak inne nauki – jest działalnością ludzką, być równie pokorną w kwestii poznania prawdy, jak nauki przyrodnicze realizujące Kuhnowską wizję rozwoju? Przecież Objawienie, choć zakończone, również nie przekazuje pełni wiedzy o rzeczywistości: „Jest ponadto wiele innych rzeczy, których Jezus dokonał, a które, gdyby je szczegółowo opisać, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, jakie trzeba by napisać” (J 21,25).

Przykłady zmiany paradygmatu w teologii

Aby nie być gołosłownym, pokażemy teraz, że w teologii katolickiej ze zmianą paradygmatu mieliśmy już do czynienia nie jeden raz. Ze względu na ograniczenia redakcyjne, zostaną tu przedstawione tylko dwa przykłady takiej zmiany, które wydają się najbardziej interesujące. Pierwszy to zmiana paradygmatu kosmologicznego, związana z odkryciami naukowymi epoki renesansu. Drugi to zmiana paradygmatu antropologicznego w kwestii pochodzenia gatunku ludzkiego.

Odkrycia naukowe a kosmologia biblijna

Przed odkryciami astronomicznymi epoki renesansu w teologii katolickiej dominował model geocentryczny, który opierał się na naukach Ptolemeusza oraz na filozofii Arystotelesa. Model ten zakładał, że Ziemia jest nieruchomym centrum wszechświata, a wokół niej krążą wszystkie inne ciała niebieskie, w tym Słońce, Księżyc, planety i gwiazdy. Ptolemejski model kosmologiczny bazował na arystotelesowskiej koncepcji, zgodnie z którą ruch ciał

niebieskich jest doskonały i wieczny, a więc musi być ruchem kołowym (okrąg był uważany za figurę doskonałą)⁵⁵. Model geocentryczny harmonizował z biblijnym obrazem wszechświata i był wspierany przez Kościół katolicki, ponieważ był zgodny z literalną interpretacją niektórych fragmentów Pisma Świętego, które sugerowały, że Ziemia jest stała i nieruchoma, a Słońce krąży wokół niej (np. Joz 10,12–13; Koh 1,5; Ps 104,5; Ps 19,5–7). Wielu uczonych i teologów przywoływało te biblijne fragmenty jako potwierdzenie geocentrycznego modelu wszechświata: Jan Buridan, Mikołaj z Oresme, Witelo czy Robert Bellarmin. Zharmonizowanie filozofii Arystotelesa z doktryną chrześcijańską uznaje się często za jedno z najważniejszych osiągnięć filozofii scholastycznej, dlatego też geocentryzm stał się koncepcją kosmologiczną dominującą przez wieki w nauczaniu Kościoła. Choć Kościół nigdy nie wydał oficjalnych dogmatów o geocentryzmie, popierał ten pogląd, zwłaszcza w kontekście kontrowersji związanych z pojawieniem się heliocentryzmu, i był gotów bronić go za cenę, która okazała się później bardzo wysoka.

W roku 1613 Galileusz napisał słynny list do swojego ucznia, którym był Benedetto Castelli. Próbował w tym liście w sposób spekulatywny bronić heliocentryzmu i jego spójności z przekazem biblijnym. Była to odpowiedź Galileusza na zarzuty ze strony oponentów Mikołaja Kopernika, którzy twierdzili, że w biblijnej Księdze Jozuego (Joz 10,12–14) Bóg zatrzymuje Słońce na niebie, aby umożliwić Jozuemu dokończenie bitwy. Zatrzymanie Słońca miałyby być dowodem na prawdziwość geocentrycznego modelu wszechświata. Galileusz podważył tę interpretację, wskazując na paradoks, który rodzi się w tym kontekście na gruncie Ptolemejskiego geocentryzmu. Zgodnie z ptolemeizmem Słońce wykonuje

⁵⁵ Zob. Arystoteles, *O niebie*, P. Siwek (tłum.), PWN, Warszawa 1980; *Ptolemy's Almagest*, G.J. Toomer (tłum.), Gerald Duckworth & Co. Ltd., London 1984.

dwa ruchy: roczny ruch na wschód oraz dzienny ruch na zachód. Galileusz zauważył, że jeśli Bóg zatrzymałby tylko roczny ruch Słońca, co wynika z literalnej interpretacji biblijnego tekstu, to dzienny ruch na zachód nie byłby zatrzymany, a to w rzeczywistości skróciłoby, a nie wydłużyło dzień. W przeciwieństwie do tego, w heliocentrycznym modelu Kopernika Słońce znajduje się w centrum wszechświata, a ruch obrotowy Ziemi wokół własnej osi odpowiada za cykl dnia i nocy. Galileusz argumentował, że jeśli Bóg zatrzymałby ruch Słońca w kontekście heliocentrycznym, oznaczałoby to po prostu zatrzymanie obrotu Ziemi. W takim przypadku, zgodnie z relacją biblijną, dzień rzeczywiście uległby wydłużeniu, ponieważ Ziemia przestałaby się obracać, a Słońce pozostałoby na miejscu na niebie. Z perspektywy Galileusza tylko model heliocentryczny jest w stanie w pełni wyjaśnić, jak w relacji biblijnej interwencja Boga mogła rzeczywiście wydłużyć dzień. Tym samym biblijny opis nie może być używany jako argument przeciwko heliocentryzmowi, a wręcz przeciwnie – Biblia wspiera heliocentryzm⁵⁶.

Istotny jest tu nie tyle sposób argumentacji Galileusza (z dzisiejszego punktu widzenia nieco naiwny), co sam trud, jakiego podjął się uczony w celu uzgodnienia nowych danych empirycznych z przekazem biblijnym i ogółem wiedzy religijnej. W obliczu kryzysu ani nie odrzucił on swoich przekonań astronomicznych, ani nie zanegował biblijnego przekazu. Znalazł trzecią drogę, stwierdzając, że co prawda Pismo Święte nie może się mylić, a przekaz biblijny jest nienaruszalną prawdą, ale mogą się mylić interpretatorzy świętych tekstów. Astronom pisał: „W związku z tym, że Pismo Święte w wielu miejscach nie tylko może, ale wręcz musi być interpretowane inaczej niż według dosłownego

⁵⁶ Galileo Galilei, *Lettera II al. P. Benedetto*, w: *Le opere di Galileo Galilei*, t. II, E. Alberi (ed.), Societa Editrice Fiorentina, Firenze 1843, s. 6–13.

znaczenia słów, wydaje mi się, że w dysputach matematycznych powinno ono być brane pod uwagę w ostateczności. [...] Wydaje się więc, że co do zjawisk naturalnych, które ukazują nam zmysłowe doświadczenie lub które są wynikiem niezbędnych dowodów, nie powinno się ich w żaden sposób podważać na podstawie fragmentów Pisma Świętego, choćby zawierały tysiące różnych, wyciągniętych z kontekstu słów; ponieważ nie każde zdanie Pisma Świętego jest związane tak surowymi wymogami jak każde zjawisko Natury”⁵⁷. Strategia Galileusza to nic innego, jak próba zmiany paradygmatu w teologii, będąca odpowiedzią na napływ nowych danych. Wiadomo jednak, że społeczność teologiczna tamtych czasów nie była gotowa na tego typu konfrontację.

Opór wobec nowego paradygmatu, w myśl koncepcji Kuhnowskiej, nie pozwolił od razu nowej nauce ugruntować się w świadomości uczonych. W roku 1616, w wyniku napięć wokół nowej teorii sformułowanej przez Mikołaja Kopernika, Kongregacja ds. Indeksu wydała dekret, który zakazywał nauczania heliocentryzmu, uznając go za sprzeczny z Pismem Świętym. Dekret ten dotyczył dzieła Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium* oraz innych publikacji popierających heliocentryzm. Kardynał Paolo Sfondrati i dominikanin Franciszek Capiferreus, których podpisy znajdują się pod dokumentem, całkowicie potępili wspomniane dzieła i zakazali ich czytania gdziekolwiek i w jakimkolwiek języku. Pod groźbą kary zakazano ich drukowania, a nawet posiadania – każdy, kto by je posiadał, został zobowiązany do ich natychmiastowego przekazania ordynariuszowi lub inkwizytorowi. W dekreście jest napisane wprost, że doktryna mówiąca o ruchu Ziemi i spoczynku Słońca, której naucza Mikołaj Kopernik, jest fałszywa i całkowicie sprzeczna z Pismem Świętym i nakazuje dzieło Kopernika sko-

⁵⁷ Galileo Galilei, *Lettera II al. P. Benedetto*, s. 8.

rygować⁵⁸. W ten sposób Kościół próbował bronić paradygmatu geocentrycznego przed – jak się wtedy wydawało – niezgodnym z Pismem Świętym heliocentryzmem.

Galileusza nie ominęły dwa procesy przed trybunałem kościelnym, który rzucił na jego nauczanie podejrzenie o herezję. Uczony otrzymał ostrzeżenie, aby nie popierać heliocentryzmu ani o nim nie nauczać. Mimo to, w 1632 roku astronom opublikował *Dialog o dwu najważniejszych układach świata: Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, dzieło prezentujące argumenty za i przeciw obu teoriom w formie dyskusji między trzema postaciami. Dzieło to, chociaż miało formalne zezwolenie wydane przez cenzurę kościelną, zostało zinterpretowane jako otwarte poparcie dla heliocentryzmu. To doprowadziło do procesu przed Świętym Oficjum w 1633 roku, podczas którego Galileusz został oskarżony o herezję. Pod presją zagrożenia torturami odwołał swoje naukowe przekonania i został skazany na areszt domowy. Warto zaznaczyć, że formalnie Kościół ukarał Galileusza za nieposłuszeństwo, a nie za herezję. Teoria Kopernika również nie została uznana przez Kościół za heretycką⁵⁹. Rafael Martínez stwierdza, że konsultorzy Świętego Oficjum mylili się, uznając treść teorii kopernikańskiej za sprzeczną z Pismem Świętym, a Galileusz miał rację w kwestiach egzegetycznych i wprowadzeniu postulatu odróżnienia przedmiotu wiary od wyników badań nauk empirycznych. Należy jednak uznać, że ówczesna mentalność nie była zdolna do rozróż-

⁵⁸ *Decretum Sacrae Congregationis Illustrissimorum S.R.E. Cardinalium, à S.D.N. PAVLO Papa V. Sanctàq; Sede Apostolica ad Indicem Librorum, eorumdemq; permissionem, prohibitionem, expurgationem, & impressionem, in vniuersa Republica Christiana specialiter deputatorum, vbique publicandum*, w: K. von Gebler, *Galileo Galilei and the Roman Curia: From Authentic Sources*, G. Sturge (tłum.), C. Kegan Paul & Co., London 1879, s. 345–346.

⁵⁹ Zob. W.H. Carroll, *Historia chrześcijaństwa*, t. IV, Wektory, Bielany Wrocławskie 2011, s. 589.

nienia tych dwóch dziedzin. W pewnym sensie musiało więc dojść do bolesnego niezrozumienia, ale ani Galileusz, ani sędziowie nie mogli postąpić inaczej⁶⁰.

Jan Paweł II w odniesieniu do sprawy Galileusza przyznał, że wstrząs wywołany odkryciami Kopernika wymagał ponownego wysiłku i refleksji epistemologicznej nad naukami biblijnymi. Ten wysiłek zaowocował później nowoczesnymi badaniami z zakresu egzegezy biblijnej i znalazł swoje uznanie w konstytucji soborowej *Dei Verbum*⁶¹. Następujące słowa papieża można traktować jako przypieczętowanie zmiany paradygmatu: „Duszpasterska ocena teorii kopernikańskiej była trudna do wydania, ponieważ geocentryzm wydawał się stanowić część samego nauczania Pisma Świętego. Trzeba było jednocześnie przezwyciężyć utrwalone nawyki myślowe i opracować pedagogię zdolną do oświecenia Ludu Bożego. Ogólnie rzecz biorąc, pasterz musi wykazać się autentyczną odwagą, unikając zarówno postawy lękliwej, jak i pochopnych sądów, które obie mogą wyrządzić wiele szkody”⁶². Zmiana paradygmatu skutkowała tym, że geocentryzm jako założenie kosmologiczne został przez teologów odrzucony.

Poligenizm a biblijna relacja o stworzeniu człowieka

Jednym z najbardziej żywotnych problemów we współczesnej teologii dogmatycznej jest spór między poligenizmem i monogenizmem. Poligenizm to teoria sugerująca, że ludzkość wywodzi się

⁶⁰ Zob. R. Martínez, *Il significato epistemologico del caso Galileo: due diverse concezioni della scienza*, „Acta Philosophica” 1994, vol. 3, s. 55.

⁶¹ Jan Paweł II, *Ad eos qui conventui Romae habito «de sententia, saeculo XVII volente, super Galilaei doctrinis pronuntiata» interfuerun*, „Acta Apostolicae Sedis” 1993, vol. 85, s. 767.

⁶² Jan Paweł II, *Ad eos qui conventui Romae habito...*, s. 767–768.

z wielu par przodków, a nie tylko z jednej pary ludzi – Adama i Ewy, jak podaje literalnie przekaz biblijny. Dyskusja ta zyskała na znaczeniu wraz z rozwojem nauk biologicznych, zwłaszcza po opublikowaniu dzieła *O pochodzeniu gatunków* autorstwa Karola Darwina. Teorie ewolucyjne, które sugerowały wspólne pochodzenie i rozwój różnych gatunków, w tym człowieka, stały się inspiracją do postawienia pytania o możliwość istnienia wielu „pierwszych ludzi”. Centralny punkt sporny w tej kwestii stanowi nauka o grzechu pierworodnym, który jest dziedziczony przez wszystkich ludzi po pierwszych rodzicach. Jeżeli ludzkość nie wywodziłaby się od jednej pary, ale od wielu niezależnych grup, to – jak twierdzą monogeniści – stałoby się problematyczne utrzymanie koncepcji dziedziczenia przez całą ludzkość grzechu pierworodnego. Z kolei monogenizm rodzi kłopotliwe konsekwencje związane choćby z pytaniem o to, skąd wzięli się inni ludzie, oprócz Adama, Ewy i ich dzieci, szczególnie po tym, jak Kain zabił Abła i udał się na wschód, do ziemi Nod. Biblia wspomina, że Kain tam właśnie „zbliżył się do swej żony, a ona poczęła i urodziła Henocha” (Rdz 4,16–17). Skoro wszyscy ludzie mieliby pochodzić od Adama i Ewy, to skąd na wschód od Edenu wzięła się żona Kaina?

Wydaje się, że zrębów argumentacji na rzecz poligenizmu mogłaby dostarczyć sama egzegeza biblijna. Współcześni egzegeci podkreślają, że we fragmencie mówiącym o stworzeniu człowieka (Rdz 1,26–28) rzeczownik *adam* został użyty w sensie kolektywnym, na co ma wskazywać fakt, że występuje on bez rodzajnika (co w języku hebrajskim oznacza naturę, a nie jednostkę). Poza tym Bóg mówi „niech panują”, czyli mówi o człowieku w liczbie mnogiej. W wersecie 27, z kolei, czytamy, że Bóg „stworzył mężczyznę i niewiastę”. Liczba mnoga w odniesieniu do ludzi widnieje zresztą w najstarszych tłumaczeniach Biblii. Stworzenie rodzaju ludzkiego, a nie pojedynczej pary, może potwierdzać również

kontekst relacji o stworzeniu – wszystkie akty stwórcze Boga odnoszą się do rodzajów, a nie pojedynczych osobników.

Mimo to, Kościół katolicki tradycyjnie odrzucał poligenizm jako niezgodny z Biblią i doktryną kościelną. Nauczanie na ten temat zostało sformułowane w encyklice papieża Piusa XII *Humani generis* z roku 1950. Papież stwierdził tam, że nie widzi przeciwwskazań, aby teoria ewolucjonizmu postulującego powstanie ciała ludzkiego z jakiejś istniejącej już materii była rozważana zarówno przez teologów, jak i uczonych reprezentujących nauki przyrodnicze. Przestrzegął jednak, aby badania te były prowadzone „z należytą powagą, umiarkowaniem i powściągliwością”, gdyż ewolucjonizm stanowi tylko hipotezę, a nie pewnik naukowy: „[N]ależy [...] zachować ostrożność, gdy chodzi o hipotezy, choćby w pewien sposób uzasadnione naukowo, w których dotyka się doktryny zawartej w Piśmie Świętym lub w tradycji. Jeśli takie hipotezy stoją w bezpośredniej lub pośredniej sprzeczności z doktryną objawioną, nie mogą być w żaden sposób przyjęte”⁶³. W kwestii poligenizmu jednak ton papieża był bardziej stanowczy: „Wierni nie mogą przyjąć tej opinii, której zwolennicy twierdzą, że po Adamie istnieli na ziemi prawdziwi ludzie, którzy nie pochodzili, w sposób naturalny, od niego jako wspólnego przodka wszystkich ludzi, lub że Adam reprezentuje zbiorowość wielu przodków”⁶⁴. Stanowczość papieża wynika najpewniej z nauczania na temat dziedziczności grzechu pierworodnego. Jednakże – jak się wydaje – uzasadnienie papieskiego napomnienia jest dość wyważone: „W żaden sposób nie jest jasne, jak tego rodzaju opinia mogłaby być zgodna z tym, co źródła objawionej prawdy i akty Magisterium Kościoła przed-

⁶³ Pius XII, *Encyklika „Humani generis”* (22 sierpnia 1950 r.), nr 35, https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html (dostęp: 12.08.2024).

⁶⁴ Pius XII, *Encyklika „Humani generis”*, nr 37.

stawiają na temat grzechu pierworodnego⁶⁵. Wyrażenie „nie jest jasne” („*cum nequaquam apparet*”) zawiera w sobie raczej wątpliwość niż negację. W ten sposób papież pozostawił pole do dalszych dyskusji, mimo że w tamtym czasie obowiązujący paradygmat przemawiał na niekorzyść nowej nauki⁶⁶. Chociaż tradycyjne nauczanie Kościoła przez lata stało w opozycji do poligenizmu, niektórzy teologowie i uczeni katoliccy próbowali znaleźć sposób na pogodzenie naukowych odkryć z doktryną kościelną. Dyskutowano na temat różnych modeli teologicznych, które mogłyby pozwolić na reinterpretację tradycyjnych pojęć w świetle współczesnej wiedzy naukowej⁶⁷.

Osobą, która w latach 1954–1964 znacząco przyczyniła się do rozwoju teologicznej dyskusji nad monogenizmem, był Karl Rahner. Jego prace, początkowo obalające poligenizm, w duchu encykliki *Humani generis*, stopniowo ewoluowały. W swoim artykule z 1962 roku na temat monogenizmu, napisanym dla *Lexikon für Theologie und Kirche*, Rahner przejawiał jeszcze podejście „konserwatywne”, zgodnie z którym poligenizm nie może być naukowo udowodniony i z teologicznego punktu widzenia musi zostać utrzymany monogenizm⁶⁸. Ale już w roku 1966 zmienił poglądy w tej sprawie. W międzyczasie, w 1964 roku, podczas Soboru Watykańskiego II, została odrzucona próba formalnego potępienia polige-

⁶⁵ Łaciński tekst encykliki ma brzmienie: „[C]um nequaquam apparet quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium”. *Encyklika „Humani generis”*, nr 37.

⁶⁶ Zob. J.R. Hofman, *Catholicism and Evolution: Polygenism and Original Sin (Part II)*, „*Scientia et Fides*” 2021, vol. 9(1), s. 64–65.

⁶⁷ Zob. J.R. Hofman, *Catholicism and Evolution*, s. 63–129.

⁶⁸ Zob. K. Rahner, *Monogenismus*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 7, J. Höfer, K. Rahner (eds.), Verlag Herder, Freiburg 1962, kol 561–562.

nizmu i włączenia tego stanowiska do konstytucji *Dei Verbum*. Jednym z prominentnych teologów, którzy się do tego przyczynili, był Józef Ratzinger (późniejszy papież Benedykt XVI), który stwierdził, że dokument Papieskiej Komisji Teologicznej *De depositio fidei* jest tak wadliwy, że w żadnym wypadku nie nadaje się do przedłożenia soborowi⁶⁹. W ten sposób problemy ewolucjonizmu, monogenizmu i grzechu pierworodnego nie zostały szczegółowo omówione w żadnym dokumencie soborowym. Ten krok ostudził zapal przeciwników poligenizmu – przynajmniej w środowisku Kurii Rzymskiej – mający na celu narzucenie monogenizmu jako jedynie słusznego stanowiska doktrynalnego. Niemniej, był to czas, kiedy spór między monogenizmem i poligenizmem – zgodnie z Kuhnowską teorią kryzysu – toczył się wśród myślicieli katolickich bardzo gwałtownie.

11 lipca 1966 roku w Rzymie, podczas sympozjum na temat grzechu pierworodnego, Paweł VI wyrażał nadal nieufność wobec poligenizmu: „Jest więc oczywiste, że wyjaśnienia dotyczące grzechu pierworodnego, które podają niektórzy współcześni autorzy, wydadzą się nie do pogodzenia z autentyczną doktryną katolicką. Autorzy ci, wychodząc z nieudowodnionego założenia poligenizmu, mniej lub bardziej wyraźnie zaprzeczają, że grzech, z którego wynikło tak wiele zła w ludzkości, był przede wszystkim nieposłuszeństwem Adama, «pierwszego człowieka», który jest figurą przyszłego. W konsekwencji, takie wyjaśnienia nie zgadzają się również z nauczaniem Pisma Świętego, Świętej Tradycji i Magisterium Kościoła”⁷⁰. Jednak zastrzeżenia papieskie znów nie miały charakteru bezwzględnego, a zamiarem papieża nie było ograniczenie teologom (w tym egzegetom) swobody badań, której domaga się nauko-

⁶⁹ Zob. J. Wicks, *Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, „Gregorianum” 2008, vol. 89(2), s. 267.

⁷⁰ Paweł VI, *Iis qui interfuerunt Coetui v. d. «Simposio» a theologis doctisque viris habito de originali peccato*, „Acta Apostolicae Sedis” 1966, vol. 58, s. 654.

wy charakter ich studiów, o ile czynią to w granicach, w których chcą chronić i rozwijać wiarę. Ciekawostką jest fakt, że w pierwotnej wersji papieskiego przemówienia akcent był postawiony na jednostkowość osoby Adama, natomiast tekst oficjalny, zamieszczony w „Acta Apostolicae Sedis”, został zmieniony w stosunku do tekstu dostarczonego przez urząd prasowy Watykanu, m.in. poprzez wzięcie terminu „pierwszy człowiek” w cudzysłów⁷¹. Robert Rouquette wyraża przypuszczenie, że zmiana w tekście wskazuje na ciągłą niepewność co do tego, jak wspomniana doktryna powinna być rozumiana: „Ograniczamy się do stwierdzenia, że między pierwszą a drugą wersją swojego przemówienia, Paweł VI złagodził twierdzenie o jedyności Adama”⁷². Jan Paweł II, cytując wiele lat później słowa Pawła VI, stwierdził, że mogą być one inspiracją do dalszych badań na temat pochodzenia ludzkości⁷³. Zatem Jan Paweł II również nie zamknął drogi do ewentualnego ukształtowania w przyszłości na gruncie teologii nowego paradygmatu antropologicznego.

Tymczasem Rahner podczas konferencji, na której padły cytowane słowa Pawła VI, ogłosił, że zmienił zdanie w kwestii poligenizmu i już nie uważa go za nieakceptowalny w teologii. Warto podkreślić fakt, że żadnych konsekwencji wobec Rahnera za te słowa nigdy nie wyciągnięto, choć w konferencji uczestniczył Charles Moeller z Kongregacji Nauki Wiary. Rok później Rahner napisał: „Kwestia poligenizmu w teologii katolickiej może, z całym

⁷¹ Zob. T. Łukaszuk, *Magisterium Kościoła wobec nowych interpretacji dogmatu grzechu pierworodnego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1978, t. 16/1, s. 83–84.

⁷² Zob. R. Rouquette, *De Rome et de la chrétienté*, „Études” 1966, vol. 325 (10), s. 372–391.

⁷³ Jan Paweł II, *Audiencja generalna (1 października 1986 r.)*, nr 4, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861001.html (dostęp: 13.08.2024).

szacunkiem dla interpretacji *Humani Generis*, być nadal traktowana jako otwarta. Z pewnością nie istnieje dogmat monogenizmu. Ostrożna refleksja teologiczna pozwala nam dzisiaj wykazać, że dogmat o grzechu pierworodnym ogłoszony przez Sobór Trydentycki nie wyklucza poligenizmu. Oba te poglądy mogą współistnieć. W tej kwestii ponownie przemyślałem swoje wcześniejsze stanowisko⁷⁴. W swoich wypowiedziach w kolejnych latach Rahner stwierdzał, że na obecnym etapie rozwoju teologii i nauk przyrodniczych nie da się z całym przekonaniem wykazać, że poligenizm nie jest zgodny z ortodoksyjną nauką o grzechu pierworodnym, oraz postulował, aby Magisterium powstrzymało się od potępiania poligenizmu⁷⁵. Wbrew stwierdzeniom z *Humani generis* Rahner uznał, że nie ma tak naprawdę znaczenia, czy Adam był jednostką, czy tylko nazwą dla *humanitas originans* i czy grzech został popełniony przez jednostkę, czy przez wielu przedstawicieli owej *humanitas*. Zatem, według niego, monogenizm nie stanowi koniecznego założenia dogmatu o grzechu pierworodnym⁷⁶. Potwierdzeniem otwartej drogi ku zmianie paradygmatu mogą być słowa, które padły z ust Rahnera podczas wykładu w 1968 roku: „Możemy z całą pewnością powiedzieć, że rozwój teologii katolickiej od czasów encykliki *Humani Generis* dokonał takich postępów (postępów, które były tolerowane przez magisterium Kościoła), że opinia, iż poligenizm nie jest nie do pogodzenia z doktryną o grzechu pierworodnym, nie jest już narażona na niebezpieczeństwo cenzury ze strony władz Kościoła”⁷⁷.

⁷⁴ K. Rahner, *Introduction*, w: R.G. North, *Teilhard and the Creation of the Soul*, Bruce Publishing Company, Milwaukee 1967, s. xii.

⁷⁵ K. Rahner, *Exkurs: Erbsünde und Monogenismus*, w: *Theologie der Erbsünde*, K.-H. Weger (ed.), Herder, Freiburg 1970, s. 185.

⁷⁶ Zob. K. Rahner, *Monogenism*, w: *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, t. 4, K. Rahner (red.), Herder Verlag, Freiburg 1969, s. 107.

⁷⁷ K. Rahner, *The Sin of Adam*, “Theological Investigations” 1974, vol. 11, s. 252.

W rzeczywistości może więc to nie poligenizm jest stanowiskiem problematycznym (gdyż można znaleźć jego potwierdzenie w egzegezie Księgi Rodzaju), ale sposób dziedziczenia grzechu pierworodnego (ten mechanizm nie jest przedstawiony nigdzie w Biblii i może być jedynie przedmiotem spekulacji)? A może od strony metodologicznej spór między poligenizmem a monogenizmem w ogóle nie jest sporem teologicznym, podobnie jak spór między geocentryzmem a heliocentryzmem? Może problemem teologicznym jest tylko próba uzgodnienia dziedziczności grzechu pierworodnego z hipotezą poligenistyczną, której uzasadnienie próbują podać nauki przyrodnicze? Zauważmy, że w kwestii pochodzenia gatunku ludzkiego nauki przyrodnicze mogą nam jeszcze dostarczyć w przyszłości wielu dodatkowych („kłopotliwych” teologicznie) danych, natomiast w kwestii dziedziczności grzechu pierworodnego żadnych danych empirycznych nigdy nie otrzymamy i pozostaje nam tylko spekulacja. Zatem metodologicznie „bezpieczniejszą” strategią byłaby zmiana paradygmatu, w którym rozumiany jest mechanizm dziedziczności grzechu pierworodnego, niż obrona monogenizmu tak bardzo narażonego na empiryczną falsyfikację.

Na koniec warto postawić prowokacyjne pytanie: czy teologowie, którzy chcą być uważani za ortodoksyjnych, bronią rzeczywiście twardego monogenizmu, czy raczej wypowiedzi Piusa XII z encykliki *Humani generis* i właśnie z tą wypowiedzią – *de facto* niewspartą żadnym uzasadnieniem (jest to po prostu stwierdzenie) – próbują uzgodnić wyniki badań współczesnej egzegezy? Czy bardziej bronią stanowiska naukowego, czy arbitralnej wypowiedzi papieskiej, traktowanej przez nich nie jak paradygmat, lecz jak dogmat?⁷⁸

⁷⁸ Monogenizm nigdy nie został sformułowany w Kościele jako dogmat – zob. S. Grzybek, *Nowa interpretacja biblijna dogmatu stworzenia człowieka: monogenizm czy poligenizm?*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 453.

Celem niniejszej pracy nie jest ostateczne rozstrzygnięcie sporu poligenizmu z monogenizmem, ale pokazanie, że teologia jest dyscypliną, która w kontekście aktualnego stanu szeroko pojętej wiedzy musi stale weryfikować swoje ustalenia. Napięcie między poligenizmem a monogenizmem być może jest obecnie przejawem kryzysu, który doprowadzi w przyszłości do wypracowania nowego paradygmatu usuwającego trudność.

Podsumowanie i wnioski

Jak pokazują dwa przytoczone przykłady, paradygmat pełni istotną rolę w rozwoju teologii, bo dzięki niemu teologowie mogą z nieprzemijalną świeżością intelektualną odpowiadać na aktualne wyzwania naukowe, pogłębiając rozumienie wiary w kontekście różnorodnych kultur i doświadczeń ludzkich. Przede wszystkim, paradygmat wyznacza teologom struktury i ramy, pozwalające formułować właściwe pytania badawcze i prowadzić dyskurs. Umożliwia też integrację z teologią innych dziedzin wiedzy, zgodnie z postulatami papieża Franciszka, by teologia była rozwijana w duchu transdyscyplinarnym. Przekraczając granice tradycyjnych dyscyplin akademickich, teologia może przyczyniać się do powstawania nowych syntez, pomagając w rozwiązywaniu kompleksowych problemów współczesności. Przykładem może być tu dialog toczący się między teologią a naukami humanistycznymi i społecznymi, a nawet – jak pokazaliśmy – przyrodniczymi, pozwalający na interpretację świętych tekstów oraz zjawisk religijnych w kontekście współczesnej wiedzy naukowej. Otwartość teologów i ich gotowość do stawiania odważnych pytań na temat aktualności i przydatności istniejących paradygmatów w zmieniających się warunkach kulturowych i społecznych pozwalają na uwiarygodnienie teologii wśród innych gałęzi wiedzy.

Zmiana paradygmatów, jak pokazuje historia, nie musi oznaczać zerwania z tradycją. Wręcz przeciwnie, może prowadzić do głębszego przemyślenia i zrozumienia tradycji. Przykładowo, przed wystąpieniem Tomasza z Akwinu, który zaadoptował filozofię Arystotelesa do doktryny katolickiej, eucharystyczną przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa rozumiano zupełnie inaczej niż zmiana substancjalna (transsubstancjacja), co jednak nie znaczy, że to wcześniejsze rozumienie było fałszywe. Tomasz po prostu zamknął tę prawdę wiary w ramach nowego wówczas paradygmatu, dzięki czemu prawda ta stała się bardziej zrozumiała i intersubiektywnie dostępna w tamtym kręgu intelektualnym i kulturowym. Jednak tomizm, choć dobrze „pasuje” do chrześcijaństwa, nie jest przedmiotem wiary. Nie trzeba być tomistą, żeby być ortodoksyjnym katolikiem lub teologiem. Skrajny empirysta, negujący istnienie substancji (jako podmiotu przypadłości), też może szukać owego „jak” przemiany eucharystycznej, które w paradygmacie tomistycznym nazywa się transsubstancjacją. Dzieje się tak właśnie dlatego, że filozofia Tomasza jest paradygmatem, a nie dogmatem. Dlatego zmiana paradygmatu nie oznacza zerwania z tradycją.

Rozwój teologii, podobnie jak rozwój każdej innej dziedziny wiedzy, jest procesem ciągłego poszukiwania prawdy. Paradoksalnie, to poszukiwanie nigdy nie osiąga końca, gdyż każda uzyskana odpowiedź rodzi nowe pytania, a każdy nowy paradygmat otwiera dalsze horyzonty badawcze. To właśnie na tej nieskończonej drodze naukowej teologia znajduje swoją największą siłę – zdolność do adaptacji i dialogu, umożliwiającą jej nieustanne odnawianie i utrzymywanie relewancji w zmieniającym się świecie.

Rola paradygmatu w badaniach z zakresu teologii

Abstrakt

Thomas Samuel Kuhn w książce *Struktura rewolucji naukowych* sformułował jedną z najbardziej wpływowych koncepcji rozwoju nauki. Zgodnie z tą koncepcją, odnoszącą się w oryginalnym brzmieniu do nauk przyrodniczych, nauka rozwija się cyklicznie, przechodząc kolejno trzy etapy: „nauka normalna”, kryzys, rewolucja naukowa. Każda rewolucja naukowa wiąże się ze zmianą paradygmatu, czyli zbioru przekonań, wartości i technik wspólnych członkom danej społeczności. Uznawany przez społeczność naukowców paradygmat wyznacza aktualny stan wiedzy i służy rozwiązywaniu bieżących problemów naukowych. Zmiana paradygmatu, natomiast, wiąże się z rewizją nie tylko samych teorii, ale również ze zmianą obrazu świata, który zaczyna jawić się jako zupełnie nowy. Celem niniejszej pracy jest próba pokazania, że choć koncepcja Kuhna dotyczy bezpośrednio nauk przyrodniczych, to pod pewnymi warunkami mogłaby ona również odzwierciedlać mechanizm, dzięki któremu rozwija się teologia. Najnowsze wypowiedzi papieża Franciszka, w szczególności list apostolski *Ad theologiam promovendam*, stanowią zachętę do tego, by teologia rozwijała się w życzliwym dialogu zarówno z różnymi tradycjami, jak i ze współczesnymi dziedzinami wiedzy, otwierając się, w razie potrzeby na zmianę paradygmatu i „odważną rewolucję kulturową”. W niniejszej pracy przedstawiono dwa wymowne przykłady zmiany paradygmatu, do których w historii doprowadził kryzys teologiczny: w kosmologii – przejście od geocentryzmu do heliocentryzmu, oraz w antropologii – przejście od monogenizmu do poligenizmu. Przykłady te pokazują, że zmiana paradygmatu nie musi wiązać się z negacją jakiegokolwiek dogmatu. Wręcz przeciwnie, prowadząc do nowego rozumienia pewnych prawd, zmiana paradygmatu przyczynia się do ciągłości doktryny katolickiej.

Słowa kluczowe: paradygmat, zmiana paradygmatu, rewolucja naukowa, rewolucja kulturowa, filozofia nauki, heliocentryzm, poligenizm

The Role of Paradigm in Theological Research

Abstract

In his book *The Structure of Scientific Revolutions*, Thomas Samuel Kuhn formulated one of the most influential concepts of the development of science. According to this concept, which originally pertains to the natural sciences, science progresses cyclically through three stages: “normal science”, crisis, and scientific revolution. Each scientific revolution is associated with a paradigm shift, which involves a change in the set of beliefs, values, and techniques shared by the members of a scientific community. The paradigm accepted by the scientific community defines the current state of knowledge and serves as a tool for solving existing scientific problems. A paradigm shift, however, entails not only a revision of theories but also a transformation of the world itself, which begins to appear entirely new. The aim of this paper is to demonstrate that although Kuhn’s concept directly relates to the natural sciences, under certain conditions, it could also reflect the mechanism by which theology develops. The recent statements of Pope Francis, particularly the apostolic letter *Ad theologiam promovendam*, encourage the development of theology through a constructive dialogue with various traditions and contemporary fields of knowledge, and, if necessary, to embrace a paradigm shift and a “courageous cultural revolution.” This paper presents two significant examples of paradigm shifts in the history of theology resulting from a theological crisis: in cosmology – the shift from geocentrism to heliocentrism, and in anthropology – the shift from monogenism to polygenism. These examples illustrate that a paradigm shift does not necessarily involve the negation of any dogma. On the contrary, by leading to a new understanding of certain truths, a paradigm shift contributes to the continuity of Catholic doctrine.

Keywords: paradigm, paradigm change, scientific revolution, cultural revolution, philosophy of science, heliocentrism, polygenism

Bibliografia

- Arystoteles, *O niebie*, P. Siwek (tłum.), PWN, Warszawa 1980.
- Barbour I. G., *Mity, modele, paradymaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, M. Krośniak (tłum.), Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, wyd. II, S. Głowa SJ, I. Bieda SJ (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2001.
- Carnap R., *Testability and Meaning*, "Philosophy of Science" 1936, vol. 3, no. 4, s. 419–471.
- Carroll W. H., *Historia chrześcijaństwa*, t. IV, Wektory, Bielany Wrocławskie 2011.
- Decretum Sacrae Congregationis Illustrissimorum S.R.E. Cardinalium, à S.D.N. PAVLO Papa V. Sanctaę; Sede Apostolica ad Indicem Librorum, eorumdemq; permissionem, prohibitionem, expurgationem, & impressionem, in vniuersa Republica Christiana specialiter deputatorum, vbique publicandum*, w: K. von Gebler, *Galileo Galilei and the Roman Curia: From Authentic Sources*, G. Sturge (tłum.), C. Kegan Paul & Co., London 1879, s. 345–346.
- Franciszek, *List Apostolski „Ad theologiam promovendam”* (1 listopada 2023 r.), <https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu-proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html> (dostęp: 1.07.2024).
- Franciszek, *Encyklika „Laudato si”* (24 maja 2015 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html#_ftnref87 (dostęp: 9.07.2024) [tu: LS].
- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium”* (29 stycznia 2018 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html#_ftnref28 (dostęp: 9.07.2024) [tu: VG].
- Franciszek, *List apostolski „Fratelli tutti”* (3 października 2020 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (dostęp: 9.07.2024).

- Franciszek, *Odpowiedzi na „Dubia” kardynałów Burke’a i Brandmüllera* (25 września 2023 r.), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_risposta-dubia-2023_it.html (dostęp: 10.09.2024).
- Franciszek, *Przemówienie z dnia 14 czerwca 2024 r. podczas sesji G7 w Borgo Egnazia (Apulia)*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html> (dostęp: 9.07.2024).
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Querida Amazonia”* (2 lutego 2020 r.), https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html (dostęp: 9.07.2024).
- Grzybek S., *Nowa interpretacja biblijna dogmatu stworzenia człowieka: monogenizm czy poligenizm?*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, t. 5–6, s. 451–464.
- Hacking I., *Esej wprowadzający*, w: Th. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, H. Ostromecka (tłum.), Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020, s. 7–53.
- Hofman J.R., *Catholicism and Evolution: Polygenism and Original Sin (Part II)*, „Scientia et Fides” 2021, vol. 9(1), s. 63–129.
- James W., *Pragmatyzm*, N. Kozłowski (tłum.), Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda, Kraków 2021.
- Jan Paweł II, *Ad eos qui conventui Romae habito «de sententia, saeculo XVII volvente, super Galilaei doctrinis pronuntiata» interfuerun*, „Acta Apostolicae Sedis” 1993, vol. 85, s. 764–772.
- Jan Paweł II, *Audiencja generalna (1 października 1986 r.)*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19861001.html (dostęp: 13.08.2024).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* (14 września 1998 r.), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp: 1.07.2024) [tu: FR].
- Judycki S, *Epistemologia*, t. II, Wydawnictwo W drodze – Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2020.
- Kuhn Th., *Struktura rewolucji naukowych*, H. Ostromecka (tłum.), Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.

- Küng H., *Paradigm Change in Theology: A Proposal for Discussion*, w: *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, H. Küng, D. Tracy (eds.), M. Köhl (tłum.), Crossroad, New York 1989, s. 3–33.
- Lukaszuk T., *Magisterium Kościoła wobec nowych interpretacji dogmatu grzechu pierwotnego*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1978, t. 16/1, s. 67–92.
- Martínez R., *Il significato epistemologico del caso Galileo: due diverse concezioni della scienza*, „*Acta Philosophica*” 1994, vol. 3, s. 45–74.
- Masterman M., *The Nature of a Paradigm*, w: *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos, A. Musgrave (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1970, s. 59–89.
- Nicolescu B., *Methodology of Transdisciplinarity: Levels of Reality, Logic of the Included Middle and Complexity*, „*Transdisciplinary Journal of Engineering & Science*” 2010, vol. 1, s. 17–32.
- Paweł VI, *Iis qui interfuerunt Coetui v. d. «Simposio» a theologis doctisque viris habito de originali peccato*, „*Acta Apostolicae Sedis*” 1966, vol. 58, s. 649–655.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wydanie piąte, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002.
- Pius XII, *Encyklika „Humani generis”* (22 sierpnia 1950 r.), https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html (dostęp: 12.08.2024).
- Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego*, U. Niklas (tłum.), Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Ptolemy's Almagest*, G.J. Toomer (tłum.), Gerald Duckworth & Co. Ltd., London 1984.
- Rahner K., *Exkurs: Erbsünde und Monogenismus*, w: *Theologie der Erbsünde*, K.-H. Weger (ed.), Herder Verlag, Freiburg 1970, s. 176–223.
- Rahner K., *Introduction*, w: R.G. North, *Teilhard and the Creation of the Soul*, Bruce Publishing Company, Milwaukee 1967, s. ix–xii.
- Rahner K., *Monogenismus*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 7, J. Höfer, K. Rahner (eds.), Herder Verlag, Freiburg 1962, kol 561–562.

- Rahner K., *Monogenism*, w: *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, t. 4, K. Rahner (ed.), Herder Verlag, Freiburg 1969, s. 105–107.
- Rahner K., *The Sin of Adam*, „Theological Investigations” 1974, vol. 11, s. 247–262.
- Rouquette R., *De Rome et de la chrétienté*, „Études” 1966, vol. 325(10), s. 372–391.
- Shapere D., *The Structure of Scientific Revolutions*, „Philosophical Review” 1964, vol. 73(3), s. 383–394.
- Wicks J., *Six texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, „Gregorianum” 2008, vol. 89 (2), s. 233–311.

Krzysztof Jaworski – doktor nauk humanistycznych, adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Od roku 2016 był adiunktem w Katedrze Filozofii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Od roku 2024 pełni funkcję kierownika Katedry Teologii Systematycznej. Zainteresowania naukowe obejmują głównie niestandardowe teorie mnogości, filozofię matematyki, filozofię prawa. Jest członkiem zwyczajnym Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki oraz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.