

# Czy teologia jest nauką formalną?

## (Is Theology a Formal Science?)

**KRZYSZTOF JAWORSKI**

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin

[krzysztof.jaworski@usz.edu.pl](mailto:krzysztof.jaworski@usz.edu.pl)

ORCID: 0000-0001-8311-780X

**Streszczenie.** Spór o status metodologiczny teologii dotyczy próby odpowiedzi na pytanie, czy teologia jest nauką. W wyniku tego sporu ukształtowały się trzy główne stanowiska. Zgodnie z pierwszym z nich, teologia nie jest nauką, ponieważ nie spełnia rygorystycznych kryteriów demarkacji. Drugie stanowisko głosi, że teologia jest taką samą nauką, jak każda inna. Za naukowym statusem teologii opowiadają się przede wszystkim sami teologowie. Trzecie stanowisko traktuje teologię jak naukę, ale naukę swoistą (*sui generis*). Obok tych stanowisk pojawił się głos, że teologię można by z powodzeniem uznać za naukę formalną. Na rzecz takiej koncepcji przemawiają następujące argumenty: wyrażenia dyskursu teologicznego nie mają sensu ejdetycznego, a wyłącznie sens operacyjny; teologia stosuje metody polegające na przyjmowaniu pewnych założeń i wyprowadzaniu z tych założeń wniosków; teologia zajmuje się wyłącznie tekstem; w teologii stosuje się koherencyjną koncepcję prawy. Niniejsza praca jest dyskusją z przedstawioną argumentacją i próbą wykazania braku jej poprawności. Stanowisko sytuujące teologię pośród nauk formalnych ma na celu obronę naukowego statusu teologii w oczach uczonych prezentujących światopogląd ateistyczny lub antyteologiczny. Cena tego „ocalenia” jest jednak bardzo wysoka, ponieważ wiąże się z pozbawieniem teologii tego, do czego ona aspiruje, czyli do formułowania wypowiedzi na temat rzeczywistości.

**Słowa kluczowe:** teologia, filozofia nauki, nauki formalne, nauki realne, demarkacja, logika.

**Abstract.** Discussion on the methodological status of theology is an attempt to answer whether theology can be considered a science, i.e., a source of knowledge. This debate has resulted in the formulation of three main positions. The first position argues that theology does not qualify as a science due to its failure to meet the strict criteria of demarcation. The second position asserts that theology is indeed a science, similar to any other discipline, and this perspective is endorsed by theologians themselves. The third position treats theology as a science, but one of a unique nature (*sui generis*). Furthermore, an idea has emerged suggesting that theology could be regarded as a formal science. Several arguments support this notion, including the operational rather than eidetic nature of the terms of theological discourse, the employment of assumptions and the drawing of conclusions within theology, the exclusive focus on textual analysis, and the application of a coherence theory of truth. This paper engages in a discussion with the presented arguments and endeavours to demonstrate their incorrectness. The purpose of positioning theology among the formal sciences is to defend its scientific status against scholars who hold atheistic or anti-theological world views. However, this “defence” comes at a high price, as it entails depriving theology of its fundamental aim, which is to formulate statements about reality.

**Keywords:** theology, philosophy of science, formal sciences, empirical sciences, demarcation, logic.

## Wstęp

Na kanwie sporu o status metodologiczny teologii można wyróżnić trzy główne stanowiska. Zgodnie z pierwszym z nich, teologia nie jest nauką, ponieważ nie spełnia rygorystycznych kryteriów demarkacji. Takie stanowisko głosili przede wszystkim przedstawiciele pozytywizmu (np. August Comte) i neopozytywizmu (np. myśliciele z Koła Wiedeńskiego), a współcześnie reprezentują je ci uczeni, którzy redukują przedmiot nauki do rzeczywistości doświadczalnej (empirycznej). Zgodnie z drugim stanowiskiem, teologia jest taką samą nauką, jak każda inna, ponieważ posiada przedmiot (materialny i formalny), metodę (metody) i cel (teoretyczny i praktyczny) oraz jest obecna w dyspucie akademickiej od samego początku istnienia uniwersytetu. Poza tym – jak sądzą zwolennicy tej koncepcji – przedmiot teologii, mimo że nieempiryczny, jest równie realny, co świat dostępny zmysłowo. Za naukowym statusem teologii – jak nie-trudno się domyślić – opowiadają się przede wszystkim sami teologowie, ale także myśliciele stojący w opozycji do koncepcji neopozytywistycznej. Trzecie stanowisko każe traktować teologię jak naukę, ale naukę swoistą

(*sui generis*). Miałby za tym przemawiać fakt, że teologia wymyka się tradycyjnym kryteriom naukowości, ponieważ ma specyficzny przedmiot, a ostatecznym kryterium prawdy stanowi w niej orzecznictwo Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (w skrócie UNK) – instytucji, której odpowiednika trudno by szukać w świecie nauk tradycyjnych. Obok wymienionych stanowisk, pojawił się także pogląd szczególny, głoszący, że teologia jest nauką formalną. Argumenty, które mogłyby za tym przemawiać, przedstawił Łukasz Remisiewicz (2015, 113–142). Niniejsza praca jest próbą krytycznej analizy tego stanowiska. W tym celu najpierw przedstawimy tok rozumowania prowadzący do uznania teologii za naukę formalną, streszczając go w argumentach A1–A4, a następnie – uwzględniając charakterystykę nauk formalnych i specyfikę nauk teologicznych – pokażemy, że rozumowanie to nie jest przekonujące. Cel tej pracy jest zatem bardzo wąski i nie jest nim zajęcie stanowiska w sprawie sporu o status metodologiczny teologii. Nie odpowiemy więc ostatecznie na pytanie, do którego typu nauk można zaliczyć teologię. Odpowiemy natomiast na pytanie, jaką nauką teologia być nie może – nie może być nauką formalną.

Teologia – mówiąc najogólniej – to zbiór teorii definiujących doktrynę jakiejś religii. W tym sensie możemy mówić na przykład o teologii katolickiej, teologii protestanckiej, teologii prawosławnej, teologii muzułmańskiej czy teologii żydowskiej. My ograniczymy się do rozważań dotyczących jedynie teologii katolickiej, ale wnioski, które uzyskamy, można z pewnością ekstrapolować na inne teologie. Wspomniane ograniczenie ma na celu jedynie uproszczenie dyskursu.

Przyjmijmy następującą definicję teologii<sup>1</sup>:

Teologia jest to zbiór powiązanych ze sobą usystematyzowanych teorii, których przedmiotem jest relacja zachodząca między Bogiem i światem, w szcze-

<sup>1</sup> Remisiewicz pisze: „[...] przez teologię religii X rozumiem dyscyplinę, która programowo, jako presupozycję każdego zdania, wytwarzanego zgodnie ze swoją metodologią, przyjmuje (implicite) zdanie będące jednocześnie wyrażeniem wierzeń religijnych religii X” (Remisiewicz 2015, 115). Jest to modyfikacja definicji podanej przez Józefa Marię Bocheńskiego: „Teologię można określić jako dziedzinę badań, w której obok innych aksjomatów przyjmuje się przynajmniej jedno zdanie należące do «credo» i akceptowane wyłącznie przez wiernych odnośnej religii” (Bocheński 1990, 17).

gólności relacja Boga do człowieka, w świetle Objawienia chrześcijańskiego, którego źródłami są Pismo Święte i Tradycja.

Problem statusu metodologicznego teologii musi być rozstrzygnięty w kontekście sporu o przedmiot nauki. Spór ten jest bardzo obszerny. Skorzystamy więc z pewnego uproszczenia, zaproponowanego przez Remisiewicza, i przyjmujemy, że każdą naukę powinny charakteryzować następujące cechy (Remisiewicz 2015, 118–119):

- elitaryzm semantyczny – spełnianie wyższych standardów niż te, które stawia się zwykle innym typom dyskursu (np. mowie potocznej albo pogadance religijnej) – spójność syntaktyczna, jasne reguły komunikacji, niesprzeczność itp. (Lakatos 1995, 335–337),
- egalitaryzm praktyczny – możliwość oceny działalności naukowej przez każdą kompetentną osobę oraz możliwość uprawiania nauki przez każdego, kto jest w stanie włożyć w to działanie wysiłek intelektualny, a także podatność na krytykę naukową (w tym na weryfikację lub falsyfikację hipotez).

Tok rozumowania Remisiewicza jest następujący: jeżeli uda się wykazać, że teologia spełnia kryteria stawiane naukom formalnym, to będzie można dyskurs teologiczny zaliczyć do dyskursu naukowego, semantycznie elitarnego i praktycznie egalitarnego.

## 1. Teologia jako nauka formalna

Wydaje się, że Remisiewicz postrzega swoje stanowisko jak pewien kompromis między dwiema skrajnościami – z jednej strony odmową teologii statusu naukowego, a z drugiej uznaniem teologii za „pełnokrwistą” naukę realną (faktualną czy empiryczną). Chce on pokazać, że choć teologia może nic nie mówić o realnym świecie, to jednak „coś” mówi, a jej wartość poznawcza może być zrównana z wartością poznawczą logiki formalnej lub matematyki. W ten sposób Autor próbuje, co prawda, ocalić naukowy status teologii, lecz jednocześnie odmawia jej tego, do czego teologia ma największe aspiracje – możliwości stwierdzania faktów o szeroko rozumianym świecie.

Punktem wyjścia rozumowania Remisiewicza jest stwierdzenie, że słowo „Bóg”, którego desygnat jest głównym przedmiotem teologii, nie ma jednoznacznego sensu ejdetycznego, a ma ono jedynie sens operacyjny. Na tej podstawie nie można teologii zaliczyć ani do nauk humanistycznych, ani społecznych. Z drugiej strony – oczywiście – teologia nie jest nauką empiryczną, ponieważ jej przedmiot jest transcendentny i empirycznie nieosiągalny. Mówiąc o sensach ejdetycznym i operacyjnym, Remisiewicz nawiązuje do podziału sensowności wyrażań, przedstawionego przez Józefa Marię Bocheńskiego (1992, 49). Zgodnie z tym podziałem, znak językowy ma sens ejdetyczny wtedy i tylko wtedy, gdy wiadomo, co ten znak oznacza lub znaczy. Znak językowy ma natomiast sens czysto operacyjny wtedy i tylko wtedy, gdy wiadomo, jak można tego znaku używać, czyli gdy są znane obowiązujące ten znak reguły syntaktyczne. Znak mający sens ejdetyczny zawsze ma też sens operacyjny, ale znak mający sens operacyjny, nie zawsze ma sens ejdetyczny. Remisiewicz twierdzi, że termin „Bóg” ma sens operacyjny, tzn. potrafimy posługiwać się tym terminem, znamy reguły językowe, którym ten termin podlega – potrafimy budować zdania, w których termin „Bóg” występuje. Natomiast sens ejdetyczny słowa „Bóg” należałoby co najmniej „wziąć w nawias”, gdyż wśród uczonych nie panuje powszechny konsensus w kwestii znaczenia słowa „Bóg” i nie sposób wskazać desygnat tego słowa. Taki pogląd mogłoby wspierać stwierdzenie Tomasza Węławskiego (2004, 104): „Żadne ludzkie doświadczenie nie może zastąpić tego słowa [„Bóg” – K.J.], ponieważ żadne nie ujmuje tego, co mamy na myśli, kiedy je wypowiadamy. Tylko i jedynie samo to słowo uobecnia to, co chcemy przez nie powiedzieć” (zob. Rahner 1987, 43–44). Neopozytywiści, z kolei, zdania nieweryfikowalne empirycznie, a więc m.in. zdania należące do dyskursu teologicznego, uważali nie tylko za fałszywe, ale za pozbawione sensu. Wydaje się więc, że strategia Remisiewicza, polegająca na zawieszeniu sądu w kwestii sensowności ejdetycznej słowa „Bóg”, jest dość bezpieczna i wychodzi naprzeciw oczekiwaniom uczonych reprezentujących również światopogląd różny od teistycznego. Celem, jaki obiera Remisiewicz, jest wykazanie naukowości teologii w taki sposób, „aby współistnienie różnych poglądów na naturę sensowności i faktyczności dyskursu teologicznego nie

stało na przeszkodzie jawnej oceny metod badań teologicznych, śledzenia sposobów formułowania hipotez i wniosków oraz istnienia zewnętrznej krytyki naukowej” (Remisiewicz 2015, 127). Innymi słowy, Autor chce wskazać warunek, pod jakim teologia mogłaby spełnić kryteria semantycznego elitaryzmu i pragmatycznego egalitaryzmu, nawet w sytuacji, w której sens ejdetyczny zdań dyskursu teologicznego zostałby wzięty w nawias albo wręcz zanegowany. Tym warunkiem jest uznanie teologii za naukę formalną – tylko taka teologia byłaby nauką.

Stanowisko Remisiewicza, przyznające teologii status nauki formalnej, można syntetycznie zrekonstruować, przywołując następujące argumenty:

- [A1] Nie istnieje (lub – nieco słabiej – należy wziąć w nawias) ejdetyczny sens słowa „Bóg”, a zatem nie można jednoznacznie wskazać desygnatu tego słowa. Istnieje tylko sens operacyjny terminu „Bóg”, to znaczy można zdefiniować zbiór reguł posługiwania się tym terminem na gruncie teologii. W związku z tym, teologia nie może być nauką realną. Tymczasem teologia zredukowana do nauki formalnej – rezygnując z roszczeń do wypowiedzania się na temat rzeczywistości, a dbając jedynie o spójność dyskursu – spełnia bez zastrzeżeń warunki elitaryzmu semantycznego i egalitaryzmu praktycznego (Remisiewicz 2015, 133).
- [A2] W teologii stosuje się metody, polegające na przyjmowaniu pewnych założeń i wyprowadzaniu z tych założeń wniosków (Remisiewicz 2015, 128). Teolog dokonuje przekształceń danych, zgodnie z regułami logiki, a główną rolę odgrywa „oczywistość” oraz relacja wynikania. Podobnie postępuje się w naukach formalnych – dokonuje się ustalenia wzajemnej relacji między skończoną liczbą pojęć, tworząc nowe schematy pojęciowe, które są syntaktycznie koherentne i logicznie niesprzeczne ze schematami pojęciowymi uprzednio przyjętymi (Remisiewicz 2015, 131–132).
- [A3] Teolog pracuje na tekstach, np. Pismo Święte, skodyfikowany zapis Tradycji, pisma papieskie, dokumenty kościelne, pisma teologów, inne pisma interdyscyplinarne – filozoficzno-teologiczne czy historyczno-teologiczne (Remisiewicz 2015, 128). Przedmiotem zainte-

resowania uczonych z zakresu nauk formalnych są także wyłącznie teksty. Choć niektóre prace teologiczne odwołują się do empirii (np. historia Kościoła), to badania te i tak ostatecznie zmierzają do kategorii nieempirycznych (takich jak Bóg, zbawienie, dusza itp.). Historyk-humanista formułuje więc wnioski dotyczące rzeczywistości (rekonstruuje zdarzenia), natomiast teolog nie formułuje wniosków o rzeczywistości, a dane historyczne służą mu jedynie do uzasadnienia nieempirycznych hipotez. Na poziomie empirycznym teologia nie spełnia więc warunku egalitaryzmu praktycznego, gdyż nie ma intersubiektywnej metody weryfikacji wniosków z zakresu teologii (Remisiewicz 2015, 132–133). Poprzestanie na samym tekście, natomiast, uwalnia teologa od tego problemu.

- [A4] Teologia stosuje koherencyjną teorię prawdy, zgodnie z którą są jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy nie prowadzi do sprzeczności systemu. Istnieje jednak w teologii jeszcze jedno kryterium prawdy, nazywane przez Węclawskiego kryterium „drugiego stopnia”, którym jest Urząd Nauczycielski Kościoła – instytucja stwierdzająca prawdziwość doktryny jako całości. Na „drugim” poziomie ma więc zastosowanie korespondencyjna koncepcja prawdy, gdyż aspiracją Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest arbitralne orzeczenie w kwestii zgodności z rzeczywistością zdań należących do doktryny katolickiej (*adaequatio intellectus et rei*). W tym sensie dogmaty katolickie nie stoją na równi z aksjomatami logiki czy matematyki – prawdziwość aksjomatów jest bowiem zrelatywizowana do systemu i są one prawdziwe, ale tylko „prawdziwe w teorii”, natomiast dogmaty (katolickie) są w teologii uznawane za prawdziwe obiektywnie (Remisiewicz 2015, 135–136). Jeśliby więc uznać teologię za naukę formalną, to można by zrezygnować z kontrowersyjnego kryterium „drugiego stopnia” i sprowadzić działalność teologów wyłącznie do poziomu pierwszego, do badania wewnętrznej spójności teorii teologicznych. Ten poziom działalności teologa byłby poziomem publicznym, intersubiektywnie sprawdzalnym i tylko taka teologia spełniałaby kryteria naukowości.

## 2. Krytyka redukcji teologii do nauki formalnej

W tej części pracy poddamy krytyce propozycję włączenia teologii do klasy nauk formalnych. Dokonamy przeglądu przedstawionych wyżej argumentów i wykażemy, że nie są one słuszne.

### Argument A1

W kontekście odróżnienia sensu operacyjnego od sensu ejdetycznego, Bocheński (1992, 50) omawia zagadnienie modelu teorii. Mówiąc potocznie, modelem nazywa się fizyczny, obserwowalny przedmiot lub zjawisko, odzwierciedlające strukturę opisaną w danej teorii. Na przykład modelem budowy atomu autorstwa Nielsa Bohra jest kula, wokół której krążą mniejsze kule. Duża kula odwzorowuje jądro atomu, a małe kule odwzorowują elektrony. Zatem teoria Bohra ma sens ejdetyczny, ponieważ coś w rzeczywistości może jej odpowiadać. Bocheński podkreśla jednak, że nie musimy rzeczywiście budować takiego modelu – wystarczy go sobie wyobrazić, pomyśleć. Z drugiej strony, istnieją teorie, których modeli nie sposób sobie „unaocznic” – zatem zdania należące do tych teorii mają jedynie sens operacyjny (a pozbawione są sensu ejdetycznego). Jest jednak jeszcze trzecia możliwość – sytuacja, w której zdanie posiada sens ejdetyczny, choć tego, do czego to zdanie się odnosi, nie da się przedstawić ani zmysłowo, ani obrazowo (w postaci naoczności), a tylko intelektualnie. Taki właśnie charakter mają według Bocheńskiego zdania należące do ontologii.

Model teorii nie musi więc być zbudowany, wystarczy, że zostanie pomysłany, by zdania należące do teorii zyskały sens ejdetyczny. Jeśli dany termin ma moc wygenerowania w nas wyobrażenia rzeczy, to posiada on sens ejdetyczny. Remisiewicz stwierdza, że nie ma powszechnej zgody co do sensowności ejdetycznej zdania „Bóg istnieje” oraz co do jego faktyczności (Remisiewicz 2015, 124). Trudno jednak zgodzić się z tą opinią. Owszem, faktyczność zdania „Bóg istnieje” bywa podważana, jednak ewentualny brak desygnatu słowa „Bóg” wcale jeszcze nie świadczy o tym, że zdanie „Bóg istnieje” nie ma sensu ejdetycznego. Co więcej, mówiąc „Bóg



nie istnieje” mamy przecież na myśli „jakiegoś” Boga, posługujemy się pojęciem „jakiegoś” Boga. Zatem nie tylko potrafimy efektywnie posługiwać się słowem „Bóg” w języku polskim (lub innym), wiedząc, że może być ono podmiotem lub orzecznikiem orzeczenia imiennego w zdaniach typu „S jest P”, ale wiemy, co to słowo znaczy. Inną kwestią godną uwagi (choć nie rozstrzyganą w tym artykule) jest pytanie o pochodzenie sensów – w tej sprawie istnieje wiele często rozbieżnych stanowisk. Różnorodność definicji Boga nie świadczy jednak o braku sensu ejdetycznego słowa „Bóg”, ale o potencjalnej wieloznaczności tego słowa. Wieloznaczność nie pozbawia jednak sensowności – jest wręcz przeciwnie: wieloznaczność przesyca sensem. Wielu z nas słuchało w dzieciństwie bajki o Babie Jadze. Choć Baba Jaga w rzeczywistości nie istnieje, to bajka o Babie Jadze jest zbiorem zdań sensownych nie tylko operacyjnie, ale również ejdetycznie. Gdyby zdania bajki o Babie Jadze nie miały sensu ejdetycznego, to dzieci nie drżałyby ze strachu na myśl o tej okrutnej tytułowej postaci. Kluczem do rozwikłania tego problemu jest odróżnienie dwóch kategorii: znaczenia i oznaczania. Znaczeniem nazwy jest pojęcie, czyli pewien przedmiot abstrakcyjny, myślowy, jakaś treść ogólna, abstrakt. Oznaczanie natomiast jest relacją, która zachodzi między nazwą, a jej desygnatem, czyli przedmiotem, do którego ta nazwa się odnosi. Nazwa „pegaz” coś znaczy (znaczy tyle, co „skrzydlaty koń”), natomiast nazwa „pegaz” nic nie oznacza, ponieważ nie ma desygnatów (jest to nazwa pusta). Podobnie, nawet jeżeli słowo „Bóg” byłoby nazwą pustą, to i tak posiadałoby ono znaczenie – rozumie je przecież nawet ateista negujący istnienie Boga. Terminy dyskursu religijnego – wbrew temu, co postuluje A1 – posiadają, oprócz sensu operacyjnego, również sens ejdetyczny, bez względu na to, czy ich desygnaty istnieją. Z tym spostrzeżeniem wiąże się również krytyka kolejnego argumentu.

## Argument A2

To prawda, że w teologii przyjmuje się pewne założenia, by potem wyprowadzać z tych założeń wnioski oraz że teolog dokonuje przekształceń danych, zgodnie z regułami logiki. Nie są to jednak czynności badawcze charakterystyczne wyłącznie dla nauk formalnych – w innych naukach

też tak się postępuje. Formalizm natomiast jest strategią polegającą na pominięciu ejdetycznego sensu znaków i operowaniu tymi znakami tylko w oparciu o reguły ich przekształcania (Bocheński 1992, 50). Intensywnie doświadcza tego każdy adept logiki, próbujący np. przeprowadzić dowód założeniowy dowolnego prawa klasycznego rachunku zdań, czy też prawa węższego rachunku predykatów. Dla takiego adepta znaki „p”, „q”, „ $\wedge$ ”, „ $\vee$ ”, „ $\rightarrow$ ” nic nie znaczą ani nic nie oznaczają, ale wie on, jak się nimi posługiwać – wie, że na gruncie klasycznego rachunku zdań, jeżeli  $\varphi$  jest poprawnie zbudowanym wyrażeniem oraz  $\psi$  jest poprawnie zbudowanym wyrażeniem, to również poprawnie zbudowanym wyrażeniem jest wyrażenie  $\lceil \varphi \vee \psi \rceil$  itd. Podobnie, matematyk nie zastanawia się nad tym, czym jest liczba, ani nad tym, czy liczby rzeczywiście istnieją, ale matematyk po prostu wykonuje obliczenia. Bocheński (1992, 51) przypomina humorystyczne stwierdzenie Bertranda Russella: „[...] ten, kto posługuje się formalizmem, nie wie, co mówi i czy to, co mówi, jest prawdą”. Istotę formalizmu dobrze oddają słowa Stanisława Kamińskiego (1998, 288): „Formalizm sprowadza nauki formalne do samych operacji na symbolach. Pozajęzykowa rzeczywistość nie wchodzi w ogóle w grę. Nie chodzi o prawdę, lecz pewność (Hilbert). Jeśli mówi się o istnieniu, to wyłącznie jako niesprzeczności”. Faktycznie, przekształceń znaków na poziomie syntaktycznym, operacyjnym, może dokonywać odpowiednio zaprogramowany komputer – może on, po wprowadzeniu odpowiednich danych, sprawdzić, czy ze zdań  $\lceil p \rightarrow q \rceil$  oraz  $p$  wynika logicznie zdanie  $q$ , i nie potrzebuje do tego żadnych odniesień treściowych czy semantycznych. Tymczasem teologia potrzebuje takich odniesień, ponieważ jej zadaniem nie jest tylko, jak głosi A2, przekształcanie danych zgodnie z regułami logiki. Słowo „Jezus” ma sens ejdetyczny, ponieważ odnosi się do historycznej postaci. Zdanie „Jezus powiedział do apostołów: «Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie», nie jest Mnie godzien” (Mt 10, 37) jest zdaniem faktualnym, ponieważ odnosi się do faktu historycznego. Teologia bada znaczenie terminów, ustala fakty, obala mity, interpretuje symbole (jak to czyni np. hermeneutyka). Owszem, teologia korzysta z metod formalnych, ale stosuje też inne metody. Formalizacja jest w teologii tylko metodą pomocniczą. Żeby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do try-

wialnego przykładu. Rozważmy proste wnioskowanie (nad poziomą linią znajdują się dwie przesłanki, a pod linią wniosek):

Jeżeli Bóg jest doskonały moralnie, to Bóg nie pozwala na zło w świecie.

Bóg pozwala na zło w świecie.

---

Bóg nie jest doskonały moralnie.

Gdyby uznać, że analiza powyższego wnioskowania może się dokonać w całkowitym oderwaniu od sensu ejdetycznego zawartych tam terminów, to można by przedstawić schemat tego wnioskowania w języku formalnym klasycznego rachunku zdań:

$$\begin{array}{c} p \rightarrow q \\ \neg q \\ \hline \neg p \end{array}$$

Logika formalna abstrahuje od sensu ejdetycznego zdań, stanowiących to wnioskowanie, a bada wyłącznie poprawność syntaktyczną wyrażeń oraz relacje zachodzące między tymi wyrażeniami. W tym wypadku logik powie, że przedstawiony schemat wnioskowania jest poprawny i że wniosek wynika logicznie z przesłanek, ponieważ schemat jest podstawieniem prawa klasycznego rachunku zdań, zwanego *modus tollendo tollens*. Natomiast katolickiego teologa taka odpowiedź nie zadowoli – dla niego bowiem konkluzja, że Bóg nie jest doskonały moralnie, jest nie do przyjęcia, bowiem doskonałość moralna należy do zbioru klasycznych atrybutów Boga. Teolog będzie więc precyzował znaczenie terminów, formułował warunki doskonałości moralnej, szukał genezy zła, badał relacje zachodzące między złem a cierpieniem itd. Wydaje się, że ten poziom analizy jest nieosiągalny na gruncie jakiegokolwiek nauki formalnej. W celach badawczych próbuje się niekiedy formalizować pewne fragmenty teologii (lub teologii naturalnej), by uczynić ją bardziej precyzyjną. Na przykład Marcin Tkaczyk (2015) próbuje za pomocą metod formalnych bardzo precyzyjnie wykazać, że atrybut Bożej wszechwiedzy (której częścią jest

przedwiedza) stoi w realnej sprzeczności z wolną wolą człowieka. Samo rozwiązanie tej antynomii, zaproponowane przez Tkaczyka, wykracza jednak poza możliwości nauk formalnych. Józef Maria Bocheński (1990, 1993), z kolei, tworzy formalną teorię analogii proporcjonalności w celu zbadania problemu znaczenia terminów należących do dyskursu religijnego. Okazuje się jednak, że rozwiązanie Bocheńskiego, oparte na formalizacji języka religijnego, nie jest w pełni efektywne (Jaworski 2021). Warto też zauważyć, że teologia jako całość nie jest jednorodna i składa się na nią bardzo wiele różnych dyscyplin, od teologii biblijnej i nauk historycznych, przez teologię systematyczną, aż po teologię praktyczną.

Na marginesie warto zauważyć, że teologii nie można poddać pełnej formalizacji, ponieważ dyskurs teologiczny (religijny) składa się z wyrażen analogicznych, a nie z wyrażen jednoznacznych, na co wskazał Bocheński. Gdyby nawet spróbować sformalizować niektóre fragmenty teologii, to trzeba by przełożyć wyrażenia języka naturalnego na jakiś język formalny. W czasie takiego przekładu zagubiłoby się jednak wiele aspektów opisywanej rzeczywistości. Stanisław Kiczuk (2003, 147) pisze: „[...] nawet na gruncie logiki praktycznej, jeżeli jakiś układ zdań chcemy traktować jako argument w języku naturalnym, to muszą być nałożone pewne ograniczenia na to, czego ten język ma dotyczyć”. Trudno sobie wyobrazić ograniczenia, które by trzeba nałożyć na naturalny język teologii, aby zapisać ją w języku formalnym. Już pierwszą trudność sprawiłby fakt, że funktory klasycznej logiki zdań nie mają tego samego znaczenia, co odpowiadające im spójniki w językach naturalnych – niektóre spójniki języka naturalnego mogą mieć wiele znaczeń, z których tylko jedno pokrywa się ze znaczeniem odpowiadającego im funktora prawdziwościowego (Kiczuk 2003: 150).

Podsumowując, ani procedura polegająca na przyjmowaniu określonych założeń, by potem dedukcyjnie wyprowadzać z nich pewne wnioski, ani formalizowanie jakichś fragmentów teologii w celu sprecyzowania wyводу, nie czynią jeszcze z teologii nauki formalnej.

### Argument A3

To prawda, że teolog pracuje na tekstach. Nie jest jednak prawdą, że teolog pracuje wyłącznie na tekstach. Teolog bardzo często odwołuje się również do wiedzy empirycznej, np. źródeł archeologicznych, historycznych, kulturowych, a nawet statystycznych itp. Na przykład biblista próbuje, oprócz analizowania świętych tekstów, zbadać również ich pochodzenie, określić wiarygodność, zrozumieć specyficzny język, formy literackie. Teologia biblijna opracowała wiele metod badawczych: metoda historyczna, metoda opisowa, metoda diachroniczna, metoda wyznaniowa czy metoda leksykograficzna (Grzybek 1985, 89–99). Ponieważ oryginalny tekst biblijny został przekazany w dwóch językach semickich – hebrajskim i aramejskim, oraz w języku greckim z rodziny języków indoeuropejskich (Szłaga 1986, 151), konieczna jest pogłębiona analiza znaczeniowa przekazanych tekstów w ich kontekście czasowym i kulturowym. Jak zauważa Armando Levoratti, hermeneutyka krytyczna wymaga wiele staranności, aby zachować równowagę między sensem tekstu biblijnego a jego aktualnością w teraźniejszości:

Z jednej strony dzisiejsza metoda historyczna egzegezy wymaga interpretowania Pisma Świętego w jego pierwotnej intencji, ale z drugiej strony coraz lepiej uświadamiamy sobie dystans czasowy, jaki dzieli nas od tekstu. Chodzi więc o pytanie, jak przerzucić pomost między starożytnością tekstu a teraźniejszością Kościoła (Levoratti 2001, 11).

Trudno sprowadzać tego typu badania do samych analiz formalnych. Co więcej, dzieje tekstu biblijnego w dzisiejszym kształcie są bardziej zawiłe niż mogłoby się potocznie wydawać. Nie jest tak, że ten tekst został po prostu „dany” – promulgowany i zapisany. Zbiór biblijnych ksiąg (w różnych tłumaczeniach), należących dzisiaj do tzw. kanonu biblijnego, uważanych za natchnione (tzn. pochodzące od samego Boga, który zainspirował ludzkich autorów do napisania tych tekstów), został zdefiniowany dopiero przez sobory florencki (1441), trydencki (1546) i watykań-

ski I (1870), z których najważniejszą rolę odegrał trydencki<sup>2</sup> (Szłaga 1986, 76–91; Farmer 2001, 1126–1130). Do tego dochodzą pytania związane z tłumaczeniami tekstów biblijnych na różne języki, czego przykładem może być choćby problem statusu Wulgaty w Kościele katolickim (zob. Chrostowski 2020, 20–30). Należy jednak przede wszystkim zauważyć, że sam tekst nie stanowi pierwotnej formy przekazu doktryny. Pierwotną formą był przekaz ustny. Proces formowania się tekstu Starego Testamentu trwał około tysiąca lat (Szłaga 1986, 153)<sup>3</sup>. Natomiast pisane źródła dotyczące życia Chrystusa, pojawiły się nie wcześniej niż 25 lat po opisywanych wydarzeniach (zob. Deer 2001, 147) – do tego czasu relacje te przekazywano ustnie, aż w końcu zapisano je w postaci Ewangelii. Co więcej, badania ujawniają, że księgi Pisma Świętego nie zostały napisane ręką jednego autora, ale są owocem procesu, w którym brało udział wielu ludzi, a pierwotny zapis ustnego przekazu był potem wielokrotnie zmieniany, poprawiany lub uzupełniany (Homerski 1973, 24–25). Josh McDowell (2002, 519) podaje:

Według założenia historyków form, Ewangelie składają się z małych, niezależnych jednostek, epizodów. Te niewielkie pojedyncze jednostki (perykopy) krążyły niezależnie od siebie. [...] Innymi słowy, kiedy wspólnota miała problem, to albo tworzono, albo przywoływano jakieś powiedzenie bądź epizod z życia Jezusa, które odpowiadały potrzebom konkretnej sytuacji. Dlatego jednostki te nie są w zasadzie świadectwami z życia Chrystusa, ale przejawem wierzeń i praktyk wczesnego Kościoła. Tego rodzaju krytyka dowodzi, że ewangeliści byli nie tyle autorami, co kompilatorami czterech Ewangelii.

Zdaniem tegoż autora, ustny przekaz tradycji, chronologicznie wcześniejszy, ukształtował i zróżnicował formy literackie, jakie znajdujemy w ostatecznej wersji pisanej tekstu biblijnego. Podobnie stwierdza Szłaga (1986, 158):

---

<sup>2</sup> Zob. Sobór Trydencki, *Dekret o przyjęciu świętych ksiąg i Tradycji* z 8 kwietnia 1546 r. w: Bokwa 2007, 179–180.

<sup>3</sup> Więcej na temat tradycji ustnej – zob. de Vaux (1971, 172–179).

Nie można [...] ograniczać roli ewangelistów do mechanicznego utrwalenia słów Pana. Tworzyli oni podobnie jak i inni autorzy ksiąg NT [Nowego Testamentu – K.J.] własne oryginalne wersje literackie, których ślady można dostrzec w tych pismach. [...] Praca redakcyjna autorów natchnionych polegała na kolekcjonowaniu tych tekstów bądź spisywaniu tradycji ustnej i wydaniu ich za aprobatą zwierzchników i społeczności poszczególnych Kościołów.

Jak widać, geneza i budowa tekstów biblijnych jest dużo bardziej złożona niż geneza i budowa rachunków formalnych. Poza tym, przedmiot teologii wykracza poza zakres egzegezy biblijnej lub dogmatyki. Nie wystarczy stwierdzić lakonicznie, że choć „niektóre metody teologiczne zakładają odwołania do badań historycznych czy archeologicznych, a więc mających związek z empirią, same każą nieustannie powracać do kategorii nieempirycznych – Boga, Logosu, zbawienia” (Remisiewicz 2015, 132) i że historyk-humanista formułuje wnioski dotyczące rzeczywistości (rekonstruuje zdarzenia), natomiast teolog nie formułuje wniosków o rzeczywistości, a dane historyczne służą mu jedynie do uzasadnienia nieempirycznych hipotez. Nawet jeśli teolog za pomocą danych empirycznych uzasadnia nieempiryczne hipotezy, to po pierwsze – w części empirycznej nie sposób odmówić pracy teologa naukowości, a po drugie – nieempiryczne hipotezy teologa odnoszą się do rzeczywistości tak samo, jak hipotezy historyka czy archeologa, tylko ten pierwszy prawdopodobnie rozumie słowo „rzeczywisty” inaczej niż ci ostatni („nieempiryczny” wcale nie musi przecież znaczyć „nierzeczywisty”).

Konkludując, krytyka tekstu biblijnego, dokonywana na gruncie teologii, wskazuje na to, że tekst jest ważnym, ale nie jedynym materiałem badawczym teologa, który oprócz metod formalnych, stosuje też wiele innych typów metod. Poza tym, tekst nie jest pierwotnym źródłem teologii, a wybór tekstów kanonicznych (ortodoksyjnych), został dokonany na podstawie wnikliwych badań. W tym sensie tekst biblijny i zapis Tradycji są genetycznie wtórne względem przekazu doktrynalnego. Trudno te teksty zestawiać z teoriami formalnymi, tworzonymi w sposób zupełnie dowolny, wyrażanymi w sztucznych językach, bez jakichkolwiek odniesień do rzeczywistości, opartymi niekiedy na logikach nieklasycznych czy dopuszczającymi sprzeczność (np. logiki parakonsystentne).

#### Argument 4

Trudno nie zgodzić się z tym, że w teologii – jak w każdej nauce – kładzie się akcent na spójność wywodu i dokłada się starań, by nie włączać do teorii zdań generujących sprzeczność (bądź też po dodaniu takiego zdania koryguje się teorię przez doprecyzowanie znaczenia terminów, przyjęcie dodatkowych założeń itp.). Jednak, jak pokazaliśmy, teologia przejawia większe aspiracje niż tylko pisanie bajek – wszak bajki też mogą być niesprzeczne, choć niewiele mają wspólnego z rzeczywistością. Wydaje się więc, że kryterium „drugiego stopnia”, o którym mówi Węclawski, jest nie mniej ważne w teologii niż wyłączna troska o koherencję systemu. Urząd Nauczycielski Kościoła pełni, co prawda, funkcję ostatecznego kryterium prawdziwości zdań dyskursu teologicznego, jednak UNK nie uznaje zdań w sposób dowolny, arbitralnie – tak, jak przyjmuje się aksjomaty w logice czy matematyce. Gremium UNK stanowią przecież teologowie, a orzeczenia UNK są niczym innym, jak wynikiem dyskursu teologicznego. UNK nie jest zatem grupą przypadkowych ludzi, ani wieszczów czytających ze szklanych kul, ale są to zwykle teologowie uznani przez swoje środowisko za najbardziej biegłych. Nie należy więc mitologizować wspomnianego urzędu, bo jego orzeczenia są *de facto* wynikiem badań z zakresu teologii. Zresztą, zakres kompetencji UNK bywa często ograniczany do spraw nauczania doktryny, a dociekaniom teologicznym i formułowaniu hipotez pozostawia się zwykle większą swobodę twórczą (Bronk, Majdański 2006, 89). A zatem w teologii zdanie *p* jest prawdziwe nie dlatego, że UNK tak orzekł, ale UNK tak orzekł, ponieważ zdanie *p* jest prawdziwe. W literaturze spotyka się głosy, że UNK jest niespotykaną w innych naukach formą zatwierdzania hipotez naukowych (Bronk, Majdański 2006, 102). Chyba jednak tak nie jest. UNK po prostu instytucjonalizuje to, co jest obecne w innych naukach w postaci tzw. środowiska naukowego danej dziedziny – to, co nazywamy światem fizyków, światem medyków, światem prawników itd. Te światy również bywają często postrzegane jako autorytety zbiorowe, a ich powszechna (choć nie jednogłośna) zgoda lub niezgoda w pewnych kwestiach mają nie mniejszy wpływ na naukę



niż Urząd Nauczycielski Kościoła na teologię. UNK wyznacza więc kierunek rozwoju teologii, ale tego rozwoju nie krępuje.

Przyjęcie w teologii koherencyjnej koncepcji prawdy nie byłoby jednak w stanie spełnić oczekiwań teologów i właściwie sprowadziłoby teologię do czegoś w rodzaju filozofii religii. Gdyby przyjąć bez żadnych zastrzeżeń A4, to wartość epistemiczna teologii musiałaby zostać zrównana z wartością epistemiczną literaturoznawstwa. Wówczas można byłoby powiedzieć, że zdanie „Andrzej Kmicic zniszczył kolubrynę” jest prawdziwe, mimo że to zdanie nie znajduje korelatu semantycznego w żadnym fakcie (lecz wyraża fikcyjny stan rzeczy opisany przez Henryka Sienkiewicza w powieści *Potop*<sup>4</sup>), a zdanie „Chrystus zmartwychwstał” jest prawdziwe, ponieważ wyraża stan rzeczy należący do zbioru tekstów stanowiących *Credo* religii katolickiej (i nie trzeba się zastanawiać ani nad tym, czy po stronie rzeczywistości coś odpowiada temu zdaniu, ani nad tym, kto jest autorem tego zdania). I odwrotnie, zdanie „Andrzej Kmicic zmarł w wieku sześciu lat na tyfus” jest fałszywe, ponieważ jest niespójne ze zbiorem zdań stanowiących *Potop* Sienkiewicza, a zdanie „Chrystus nigdy nie przemienił wody w wino” jest fałszywe, ponieważ jest niespójne z przekazem biblijnym. W tym miejscu pojawia się jednak pewna logiczna aporia dotycząca zdań wyrażających stany rzeczy, o których dzieło literackie nic nie mówi, np. „Andrzej Kmicic miał cztery zęby mądrości”. Czy to zdanie jest prawdziwe, czy fałszywe? Jest ono niesprzeczne (koherentne) z całością *Potopu* w tym sensie, że Kmicic, podobnie jak każdy człowiek (nawet fikcyjny), mógłby przecież mieć cztery zęby mądrości, jak również mógłby ich nie mieć wcale. Henryk Sienkiewicz w żadnym miejscu swojego dzieła nie zdradził liczby zębów mądrości Andrzeja Kmicica. W tym kontekście teoria dzieła literackiego autorstwa Romana Ingardena mówi o tzw. miejscach niedookreślenia, które występują w każdym tekście literackim (Ingarden 1988, 421–422). Wartość logiczna zdań dotyczących postaci fikcyjnych jest więc problematyczna od strony logiki. Zwykle przyjmuje się, że stanowią one anomalie prawdziwościową, w tym wypadku lukę prawdziwościową (nie są ani prawdziwe, ani fałszywe), i nie ma sposobu, by temu „zaradzić”. Tymczasem w przypadku tekstów bi-

<sup>4</sup> Na temat sposobu istnienia dzieła literackiego zob. Ingarden 1988; 1961, 384.

blijnych mamy do czynienia z zupełnie inną sytuacją. Zdanie „Jezus miał cztery zęby mądrości” posiada wartość logiczną, mimo że wartość ta nie jest nam znana<sup>5</sup>. W przypadku określenia wartości logicznej zdania „Jezus miał cztery zęby mądrości” zestawiamy treść zdania z pewnym faktem, a nie – jak w nauce o literaturze – z tekstem. Oczywiście, zaproponowany przykład nie jest zbyt wyszukany. Spróbujmy więc zbadać zdanie innego typu – zdanie stwierdzające jakąś teologiczną prawdę wiary, a nie fakt historyczny, np. zdanie „Bóg jest jeden w trzech Osobach”. Gdyby przyjął koherencyjną koncepcję prawdy (A4), to należałoby powiedzieć, że tego typu zdanie jest prawdziwe – bynajmniej nie dlatego, że jesteśmy w stanie jego treść odnieść do empirycznie dostępczej rzeczywistości, ale dlatego, że wynika ono z tekstu literackiego, jakim jest Biblia (por Mt 28, 19). To jednak, że trudno znaleźć jakiegokolwiek pozabiblijne uzasadnienie tego zdania, wcale nie musi świadczyć o tym, że teologia posługuje się koherencyjną koncepcją prawdy. W tym kontekście warto przytoczyć interesującą uwagę Stanisława Judyckiego (2020, 922–923), że istnieją stanowiska, zgodnie z którymi istotą prawdy jest korespondencja (to znaczy, że prawdziwy jest tylko taki sąd, który jest zgodny ze stanem rzeczy), lecz jedyną podstawą uzasadnienia epistemicznego jest odwołanie się do spójności, jaka zachodzi między sądami stanowiącymi nowych kandydatów do miana wiedzy, a sądami wcześniej zaakceptowanymi. Taka koherencja mogłaby być rozumiana jako kryterium prawdy, choć nie musiałaby ona oddawać istoty prawdy. Istotą prawdy w tym wypadku wyrażałaby nadal korespondencja. Czy w teologii nie można by zastosować podobnej strategii i stwierdzić, że w przypadku zdania „Bóg jest jeden w trzech Osobach” koherencja stanowi tylko podstawę uzasadnienia epistemicznego, ale wcale nie definiuje prawdy, którą w teologii nadal wyraża korespondencja (*adaequatio*)? Teolog bowiem nie relatywizuje prawdy do systemu – jak to czyni choćby logik – ale odnosi swoje wypowiedzi do rzeczywistości. Innymi słowy, teolog katolicki powie, że jego wypowiedzi

<sup>5</sup> Gdyby rzecz dotyczyła postaci, do której szczątków mamy dostęp, można by zbadać wartość logiczną formy zdaniowej „x miał y zębów mądrości” poprzez np. ekshumację i wykonanie oględzin ciała osoby x. Wówczas stałaby się jawna wartość logiczna zdania powstałego z powyższego schematu przez podstawienie za zmienne x,y, odpowiednich stałych.

są nie tylko niesprzeczne z teologią katolicką (prawdziwe w systemie), ale powie, że są one prawdziwe obiektywnie.

Nietrudno odkryć intencje Remisiewiczza – postulując w teologii koherencyjną koncepcję prawdy, próbuje on ocalić (przed zarzutami w duchu neopozytywistycznym) możliwość wypowiedzania przez teologów sądów „prawdziwych”. Jednakże zgodnie z tą strategią „prawdziwy” znaczyłoby tylko tyle, co „niesprzeczny”. W ten sposób nawet osoby, które nie uznawałyby wypowiedzi teologicznych za weryfikowalne, mogłyby przyznać, że wypowiedzi te są prawdziwe „w (danym) systemie”, zgodnie z zasadą:

*Zdanie p jest prawdziwe w teologii X wtedy i tylko wtedy,  
gdy p jest niesprzeczne z każdym ze zdań teologii X.*

W ten sposób w oczach empirysty naukowego zostałyby ocalony warunek egalitaryzmu praktycznego teologii. Innymi słowy, jeśli matematyk może uprawiać matematykę nawet wtedy, gdy jest antyrealistą matematycznym, to teolog może uprawiać teologię nawet wtedy, gdyby się miało okazać, że jego badaniom nic w rzeczywistości nie odpowiada. Z przyczyn oczywistych taki punkt widzenia jest dla teologa nie do przyjęcia.

Warto na koniec wspomnieć fakt, że teologia (nie tylko katolicka), mimo wielu wieków swojego rozwoju, do dziś nie daje ostatecznej odpowiedzi na niektóre antynomie powstałe na jej gruncie. Przykładem takiej niekoherencji jest wspomniana już antynomia *futura contingentia*, polegająca na braku spójności między tezą o wszechwiedzy (przedwiedzy) Boga a założeniem wolnej woli człowieka. Marcin Tkaczyk (2015, 133) podaje, że „klasyczny chrystianizm [...] jednoznacznie opowiada się za koniunkcją i godzeniem nieograniczonej uprzedniej wiedzy Boga z autentycznym, przygodnym, zewnętrznym niezdeteminowanym wyborem danym wolnej woli człowieka”. Kościół dogmatyzuje tę prawdę, lecz teologia wciąż nie podaje jednoznacznie sposobu pogodzenia antynomicznych tez (lub inaczej – każde możliwe rozwiązanie jest problematyczne). Skoro więc w teologii przyjmuje się za artykuły wiary „stwierdzenia antynomiczne” to znaczy, że teologia stosuje jakieś inne (niż koherencja) kryteria prawdy, aby takie artykuły nie zburzyły spójności korpusu do-

gmaticznego. W tym wypadku z pewnością przekaz biblijny (stanowiący podstawę dogmatu) bierze górę nad troską o koherencję systemu.

### 3. Teologia analityczna a nauki formalne

Można by postawić słuszne pytanie, czy podział nauk, do którego się odnosi Remisiewicz, na nauki formalne i nauki realne jest poprawny. Jak widać, teologia nie mieści się w żadnej z tych grup. Stanisław Kamiński (1998, 274) proponuje, aby na pierwszym stopniu podziału nauki odróżnić teologię od nauk przyrodzonych, a dopiero nauki przyrodzone podzielić na formalne i realne. Kryterium pierwszej dychotomii jest geneza źródeł – teologia oprócz źródeł naturalnych przyjmuje również źródła nadprzyrodzone, jak na przykład Objawienie, tymczasem nauki przyrodzone przyjmują tylko naturalne źródła wiedzy. Oczywiście, przyjęcie takiego stanowiska nie rozwiązuje całkowicie problemu statusu metodologicznego teologii, ale wgłębianie się w ten problem nie jest celem niniejszej pracy. Natomiast nawet gdyby przyjąć życzliwie podział nauk na formalne i realne (z wszystkimi konsekwencjami metodologicznymi podziału logicznego), to powstaje pytanie, czy za naukę formalną można by uznać tzw. teologię analityczną. Trudno jednoznacznie określić, czym jest teologia analityczna, ponieważ termin „teologia analityczna” jest stosunkowo nowy<sup>6</sup> i odnosi się go zwykle do twórczości naukowej wielu autorów. Michael Rea (2009, 7) stwierdza, że sposób prowadzenia badań w nurcie teologii analitycznej polega po prostu na traktowaniu tematów teologicznych tak, jak by to robił filozof analityczny, i w stylu charakterystycznym dla analitycznego dyskursu filozoficznego. Wiąże się to również z uwzględnieniem literatury właściwej dla tradycji analitycznej oraz technicznego języka tej tradycji. Ów „styl analityczny” charakteryzują następujące postulaty (Rea 2009, 5–6):

---

<sup>6</sup> Termin „teologia analityczna” pojawił się w 2009 roku w dziele „programowym”, którego autorami są Oliver Crisp i Michael Rea, pt. *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*. Książka została wydana przez Oxford University Press (zob. Crisp and Rea 2009).

- P1. Pisz tak, żeby filozoficzne stanowiska i wnioski można było odpowiednio sformułować za pomocą zdań nadających się do sformalizowania i do logicznych przekształceń.
- P2. Traktuj priorytetowo precyzję, przejrzystość i spójność logiczną.
- P3. Unikaj merytorycznego (niedekoracyjnego) użycia metafor i innych tropów, których zawartość semantyczna przewyższa zawartość propozycjonalną.
- P4. Stosuj jak najwięcej zrozumiałych pojęć pierwotnych oraz pojęć, które można zdefiniować za ich pomocą.
- P5. Traktuj analizę pojęciową (w miarę możliwości) jako źródło dowodowe.

Piotr Roszak zauważa, że teologia analityczna nie zrodziła się nagle, a do jej powstania przyczyniły się konkretne procesy i tendencje naukowe, w szczególności wzrost zainteresowania filozofów analitycznych problemami teologicznymi (Roszak 2015, 76). Oliver Crisp podaje, że teologia analityczna jest „analityczna” ze względu na pewną metodę, stosowaną również przez niektórych filozofów, charakteryzującą się logicznym rygorem, jasnością i oszczędnością wypowiedzi oraz skupieniem uwagi na określonej grupie problemów. W latach pięćdziesiątych XX wieku przedmiotem analitycznej filozofii anglo-amerykańskiej był głównie język. Kevin Timpe zauważa jednak, że w latach siedemdziesiątych XX wieku dokonał się „zwrot metafizyczny” w tejże filozofii, dzięki któremu swój rozkwit mogła osiągnąć również analityczna filozofia religii. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych filozofia religii przeszła dywersyfikację, zarówno pod względem tematycznym, jak i metodologicznym (Timpe 2015, 11). Dlatego właśnie współczesna teologia analityczna ma również aspiracje do realizacji celów metafizycznych, czyli chce wypowiadać stwierdzenia na temat świata (Crisp 2009, 35–36). Już sama ta konstatacja wystarczy, by wykluczyć teologię analityczną z nauk formalnych, których przedmiotem są przecież pojęcia oraz relacje zachodzące między tymi pojęciami, czyli pewne konstrukcje abstrakcyjne. Crisp (2009, 38) pisze:

„Analityczny” składnik teologii analitycznej, podobnie jak we współczesnej filozofii analitycznej, przewiduje użycie pewnych narzędzi, takich jak logika, w celu nadania sensu problemom teologicznym, w których kwestie metafizyczne są centralne. I – podobnie, jak filozofia analityczna – teologia analityczna będzie cenić takie cnoty intelektualne, jak jasność, oszczędność wypowiedzi i rygor argumentacyjny. Będzie również – tam, gdzie to stosowne – starała się zająć złożonymi kwestiami doktrynalnymi, dzieląc je na części łatwiejsze do opanowania lub skupiając się na dostarczeniu klarownych określeń poszczególnych terminów teologicznych, które w istotny sposób kształtują poszczególne doktryny, na przykład terminów „substancja”, „perychoreza” lub „osoba”. W rzeczywistości, w teologii analitycznej chodzi o ponowne wykorzystanie w celach teologicznych narzędzi będących już na służbie filozofii.

Można na tej podstawie zaryzykować stwierdzenie, że istotną cechą teologii analitycznej jest stosowanie w niej metod formalnych, a to – jak powiedzieliśmy – wcale jeszcze nie uprawnia do uznania teologii (nawet analitycznej) za naukę formalną. Zresztą sam Rea (2009, 5) stwierdza, że zadaniem filozofii analitycznej nie jest jedynie przeprowadzanie formalizacji albo badanie logicznych relacji między jakimiś twierdzeniami. Skoro więc traktuje się teologię analityczną jak część filozofii analitycznej (wyodrębnioną ze względu na specyficzny cel teologiczny), a filozofia analityczna nie jest nauką formalną, to teologia analityczna również nauką formalną nie jest.

## Zakończenie

Celem tej pracy było zbadanie słuszności hipotezy, zgodnie z którą teologię można zaliczyć do nauk formalnych. Podaliśmy cztery racje podważające tę hipotezę. Po pierwsze, termin „Bóg”, oprócz sensu czysto operacyjnego, ma jeszcze sens ejdetyczny. Po drugie, praca teologa nie polega jedynie na dokonywaniu przekształceń danych, zgodnie z regułami logiki, na poziomie syntaktycznym. Po trzecie, źródłem teologicznym nie jest sam tylko tekst. Po czwarte, koherencyjna definicja prawdy jest w teologii niewystarczająca.

Stanowisko sytuujące teologię pośród nauk formalnych ma na celu „ocalenie” naukowego statusu teologii. Cena tego „ocalenia” wydaje się jednak zbyt wysoka, ponieważ jest nią pozbawienie teologii tego, do czego ona aspiruje najbardziej. Gdyby przyjąć, że odróżnienie nauk formalnych od realnych dokonuje się na zasadzie podziału logicznego, to by znaczyło, że każda nauka jest albo realna, albo formalna (poprawny podział logiczny cechuje się rozłącznością, adekwatnością, jednorodnością i naturalnością). W obliczu licznych kontrowersji sytuujących teologię poza zbiorem nauk realnych, próba znalezienia dla niej miejsca wśród nauk formalnych jest zrozumiała. Podstawowe pytanie, jakie w tym miejscu należałoby postawić, dotyczy tego, którą nauką formalną mogłaby być teologia. Czy da się ją zredukować do którejś ze znanych dzisiaj nauk formalnych? A może jest to jakaś nowa, specyficzna postać formalizmu – „formalizm teologiczny”? Na pierwszy rzut oka nasuwa się przypuszczenie, że teologię można by sprowadzić do logiki formalnej. Z pewnością bliżej jej do logiki niż do matematyki czy cybernetyki. Czy da się jednak zlogiczować teologię tak, jak na przełomie XIX i XX wieku próbowano zlogiczować matematykę? Czy logicyzm teologiczny ma rację bytu? Czy da się wyrażenia należące do dyskursu teologicznego przełożyć na wyrażenia logiki formalnej? Wydaje się, że nie, gdyż w trakcie takiego przekładu zagubiłoby się wiele istotnych aspektów rzeczywistości. Nie da się w logice formalnej wypowiedzieć tego wszystkiego, co wypowiada się w zdaniach dyskursu teologicznego. Oczywiście, można stosować metody formalne w teologii i rzeczywiście w literaturze znajdujemy takie próby. Są one jednak wobec teologii raczej służebne i nie stanowią jej rdzenia naukowego.

Jest jeszcze wymiar praktyczny rozważanego problemu i wydaje się, że on tu również odgrywa ważną rolę. Pomysł uczynienia z teologii nauki formalnej jest próbą wyjścia naprzeciw uczonym, którzy nie godzą się na to, żeby teologię zaliczyć do nauk realnych (lub jakichkolwiek innych). Wiąże się z tym również problem obecności teologii na współczesnych uniwersytetach. Koncepcja Remisiewiczza jest o tyle pożyteczna, że nawet osobom o nastawieniu antyteologicznym pozwala dostrzec w teologii „jakąś” wartość – jeśli nie realną, to przynajmniej formalną.

## Bibliografia

- Bocheński, Józef Maria. 1990. *Logika religii*. Warszawa: Pax.
- Bocheński, Józef Maria. 1993. „O analogii.” W tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, 50–98. Warszawa: PWN.
- Bocheński, Józef Maria. 1992. *Współczesne metody myślenia*. Poznań: W drodze.
- Bokwa, Ignacy, red. 2007. *Breviarium fidei: Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Bronk, Andrzej i Majdański, Stanisław. 2006. „Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki.” *Nauka* 2: 81–110.
- Chrostowski, Waldemar. 2020. „Geneza Wulgaty i jej aktualny status w Kościele katolickim. Uwagi na marginesie Listu apostołskiego papieża Franciszka «Scripturae Sacrae affectus».” *Colloquia Theologica Ottoniana* 36: 9–35. DOI: <http://doi.org/10.18276/cto.2020.36-01>.
- Crisp, Oliver D. and Rea, Michael C. 2009. *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Crisp, Oliver D. 2009. „On Analytic Theology.” In *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, edited by O. D. Crisp and M. C. Rea, 33–53. Oxford: Oxford University Press.
- Deer, Donald S. 2001. „Proces formowania się Biblii.” W *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. William R. Farmer i in., 147–156. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów.
- de Vaux, Roland. 1971. *Histoire ancienne d'Israel: des origines a l'installation en Canaan*. Paris: J. Gabalda et Cie.
- Farmer, William R. 2001. „Kanon Ewangelii Kościoła.” W: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. William R. Farmer i in., 1126–1130. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów.
- Homerski, Józef. 1973. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*. Poznań–Warszawa: Pallottinum.
- Ingarden, Roman. 1988. *O dziele literackim*. Warszawa: PWN.
- Ingarden, Roman. 1961. *Spór o istnienie świata*, t. 2. Warszawa: PWN.
- Jaworski, Krzysztof. 2021. „Sformalizowana analogia proporcjonalności w ujęciu Józefa Marii Bocheńskiego i jej zastosowanie w dyskursie religijnym.” *Filozofia Nauki* 29: 63–79. DOI: <https://doi.org/10.14394/filnau.2021.0006>.
- Judycki, Stanisław. 2020. *Epistemologia*, t. 2. Poznań–Warszawa: W drodze.
- Kamiński, Stanisław. 1998. *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: TN KUL.



- Kiczuk, Stanisław. 2003. „O logice nieformalnej.” *Roczniki Filozoficzne* 51: 143–169.
- Lakatos, Imre. 1995. *Pisma z filozofii nauk empirycznych*. Warszawa: PWN.
- Levoratti, Armando J. 2001. „Interpretacja Pisma Świętego.” W *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. William R. Farmer i in., 10–34. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów.
- McDowell, Josh. 2002. *Przewodnik apologetyczny*. Warszawa: Vocatio.
- Rahner, Karl. 1987. *Podstawowy wykład wiary*. Warszawa: PAX.
- Rea, Michael C. 2009. „Introduction.” W *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, red. Oliver D. Crisp and Michael C. Rea, 1–30. Oxford: Oxford University Press.
- Remisiewicz, Łukasz. 2015. „Teologia jako nauka formalna.” *Analiza i Egzystencja* 32: 113–142. DOI: <https://doi.org/10.18276/aie.2015.32-05>.
- Rozsak, Piotr. 2015. „Dwie prędkości teologii? O celu, metodzie i perspektywach teologii analitycznej.” *Teologia w Polsce* 9 (2): 75–93.
- Szłaga, Jan, red. 1986. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*. Poznań: Pallottinum.
- Timpe, Kevin. 2015. „On Analytic Theology.” *Scientia et Fides* 3 (2): 8–21. DOI: <https://doi.org/10.12775/SetF.2015.01>.
- Tkaczyk, Marcin. 2015. *Futura Contingentia*. Lublin: KUL.
- Węclawski, Tomasz. 2004. „Metodologia teologii.” *Nauka* 2: 101–120.