
Kilka uwag o logice teologii

Jerzy Dadaczyński

Katedra Filozofii Logiki

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Some remarks on the logic of theology

Abstract

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

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

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

Keywords

logic, theology, language, contradiction, antinomy, metatheology

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

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

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

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

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

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

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

³ Tamże.

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

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

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

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

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

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

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

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

(2) „schon jetzt“ und „noch nicht“

Czyli precyzyjnie powinno być ono przetłumaczone jako

(3) „już teraz i jeszcze nie (teraz)”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sprzeczność na poziomie metateologicznym w wypowiedziach dotyczących sprzeczności w teologii ujawnia się wtedy, gdy tekst M. Schmausa zestawia się z wypowiedzią Jana Pawła II z encykliki *Fides et Ratio*:

Jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu, wyrażonym już w zasadzie niesprzeczności⁸.

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

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

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

⁸ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 32.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

$$(0.2) \quad p$$

oraz

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

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

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

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

$$(0.5) \quad q.$$

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Teoretycznie możliwe wydają się trzy odpowiedzi:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Por. tamże, nr 13–16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia

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