

TADEUSZ SIEROTOWICZ
Merano, Włochy

MIĘDZY WIARĄ A EKSPERYMENTEM UWAGI O DEFINICJI I WERYFIKACJI TEZ TEOLOGICZNYCH I NAUKOWYCH

W znanej książce poświęconej realizmowi krytycznemu Hans Albert oskarżał teologię o tendencje, które prowadzą do swoistego „uodpornienia” jej tez na jakikolwiek kontakt z rzeczywistością¹. Owo „uodpornienie” miałyby prowadzić do sytuacji, w której nie istnieje żadna możliwość krytycznej weryfikacji twierdzeń teologicznych. W efekcie tych zabiegów teologia cieszyć się może „wygodną złudą niemożliwości weryfikacji krytycznej własnych tez”, jak się wyraził Hans Albert².

Podejście to inspirowane jest kanonami metody naukowej, gdzie problemy dotyczące istnienia tych czy innych obiektów można rozwiązać poprzez odwołanie się do procedur doświadczalnych. Tym sposobem „naukowy” model postępowania staje się wzorcem również i dla teologii.

O tym, że takie podejście nie jest bynajmniej odosobnione, świadczy program tak zwanej „teologii empirycznej” (*empirical theology*) rozwijany w ostatnich latach w Stanach Zjednoczonych³. Punktem wyjścia jest dobrze znana teza o podobieństwach „metodologicznych” między teologią a nauką. Ważnym punktem w refleksjach teologii empirycznej jest określenie religii, rozumianej tutaj jako „system idei, działań i doświadczeń, które otwierają

¹ Niniejszy artykuł jest streszczeniem jednego z rozdziałów obszerniejszego studium poświęconego dialogowi między teologią a nauką (T. S i e r o t o w i c z, *Dom w zinterpretowanym świecie*, Biblos, Tarnów; w przygotowaniu).

² H. A l b e r t, *Per un razionalismo critico*, Il Mulino, Bolonia 1973, s. 159.

³ Dobrą prezentacją tego programu (z bogatą literaturą przedmiotu) jest artykuł K. E. Petersa zatytułowany *Empirical Theology in the Light of Science*, „Zygon”, 27(1992), s. 297-325.

drogę do pełnej realizacji człowieczeństwa, poprzez sytuowanie człowieka i całego społeczeństwa w relacji z tym, co się uważa za Ostateczne”⁴.

Pierwsza część tego określenia, dotycząca idei, działań i doświadczeń, wyraża podobieństwa pomiędzy teologią a nauką. Natomiast druga jego część podkreśla różnice, jakie istnieją pomiędzy tymi dziedzinami poznania. Podobieństwa dotyczą przede wszystkim tego faktu, iż zarówno refleksja naukowa, jak i teologiczna charakteryzują się dążeniem do uzyskania wiedzy i podobnym sposobem „wykorzystania” doświadczeń. Oczywiście w obu tych przypadkach chodzi o różne doświadczenia, co znajduje wyraz w rozróżnieniu faktów i wartości. Stwierdzenie tej różnicy nie przeszkadza jednak w interpretacji weryfikacji tez teologicznych według „klucza” pragmatycznego, to jest według ich zdolności do inspirowania działań, które prowadzą do coraz to większego bogactwa doświadczanych wartości.

By móc dokładniej opisać zasady weryfikacji tez teologicznych, zwolennicy programu teologii empirycznej odwołują się w swych analizach do osiągnięć filozofii nauki, a w szczególności do metodologii programów badawczych Imre Lakatosa. „Zastosowanie” metodologii I. Lakatosa na gruncie teologii empirycznej prowadzi w sposób naturalny do stwierdzenia, iż jeżeli teologia chce być uważana za „naukę” dojrzałą (w tym sensie, w jakim są dojrzałe nauki empiryczne), musi ona prowadzić do powstawania empirycznie postępowych programów badawczych. W tym punkcie rodzą się oczywiste pytania i trudności dotyczące kryteriów postępowości empirycznej w dziedzinie teologii. Zwolennicy omawianego programu próbują rozwiązać te trudności przez wprowadzenie pojęcia „wzrost wartości” (*the increase in values*), które to pojęcie miałyby pod względem operacyjnym odpowiadać nowym faktom przewidywanym przez dany program i – co więcej – być wielkością mierzalną.

Jak już wspominałem, różnica pomiędzy doświadczeniem w nauce i w teologii sprowadza się do różnicy między faktami a wartościami. Jak utrzymuje jednak Karl Peters, w świetle metodologii I. Lakatosa, różnica ta jest co najwyżej ilościowa, a nie jakościowa, ponieważ: „kiedy wartości i ich źródła są definiowane w sposób operacyjny jako możliwy program badawczy, znika rozróżnienie na wartości i fakty, a teologia empiryczna staje się równoważna nauce dojrzałej”⁵.

⁴ Tamże, s. 299.

⁵ Tamże, s. 322.

Sytuacja ta nie powinna jednak, zdaniem K. Petersa, zwalniać teologów „empirycznych” z obowiązku podkreślania faktu, iż podstawowym celem religii jest realne spełnienie życia człowieka. Ponieważ jednak realizacja tego celu wymaga integracji wielu różnorodnych doświadczeń „prześiękanych” wartościami, ostateczna weryfikacja tez teologicznych i praktyk religijnych przekracza możliwości programu badawczego teologii empirycznej i w efekcie dokonuje się w konkretnym życiu człowieka.

Moim zdaniem, program teologii empirycznej dostarcza przykładu na to, jak nie należy podchodzić do dialogu między teologią a nauką, głównie dlatego, że program ten akcentuje zbyt jednostronnie podobieństwa pomiędzy tymi dziedzinami. Rzecz jasna, podobieństwa te winny być dyskutowane i badane, ale same nie wystarczają jeszcze do stworzenia odpowiedniej przestrzeni dialogu⁶. Zwykle bowiem taka jednostronna dyskusja na temat podobieństw prowadzi do konstatacji faktu, iż refleksja teologiczna odwołuje się do metod, które są analogiczne do metod naukowych (np. można mówić o teologicznych programach badawczych), co w konsekwencji prowadzi do przyjęcia nauki za wzorzec paradygmatyczny, służący do opisu metody teologicznej. Stąd już niedaleko do przyjęcia metody naukowej jako wzorca normatywnego dla metody stosowanej w teologii. To właśnie przytrafiło się zwolennikom teologii empirycznej.

Przyznanie pozycji uprzywilejowanej metodzie naukowej w procedurze weryfikacji tez teologicznych prowadzi do takiej definicji religii i teologii, która to definicja niejako *a priori* doszukuje się w nich cech mierzalnych w sensie nauk empirycznych. W konsekwencji weryfikacja tez teologicznych sprowadza się do procedur o charakterze najczęściej socjologicznym, które to procedury zmierzają do ustalenia wpływu danej „doktryny” lub tezy teologicznej na pełniejszą realizację życia człowieka. Pomijając niejasność tych sformułowań, pozostaje kwestia znacznie istotniejsza, to jest kwestia interpretacji różnicy pomiędzy nauką a teologią jako różnicy jedynie ilościowej. Wydaje się bowiem, iż różnica ta jest znacznie głębsza.

⁶ E. McMullin pisał na ten temat: „Pytanie, jaka jest relacja, która mogłaby łączyć naukę i religię, nie jest w istocie pytaniem ani naukowym, ani teologicznym [...]. Jest to nade wszystko pytanie epistemologiczne dotyczące typu relacji łączącej dwa różne rodzaje poznania [...]; pytaniem, który dotyczy natury wiedzy”. E. M c M u l l i n, *How Should Cosmology Relate to Theology?* w: A. Peacocke (red.), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981, s. 26.

Pisząc te słowa, nie chcę twierdzić, iż religia jest pozbawiona aspektu pragmatycznego i nie wywiera wpływu na pełniejszą realizację życia człowieka, co może być uchwytne na poziomie metody empirycznej (np. stosowanych badań socjologicznych). Tym, co chcę podkreślić, jest ten fakt, iż religia w ostatecznym rozrachunku odnosi się do zbawienia człowieka i do relacji, jaka istnieje między Bogiem a człowiekiem. Oczywiście wszystko to winno mieć – i zwykle ma – określone konsekwencje społeczne i pragmatyczne, lecz konsekwencje te nie stanowią same przez się centralnego wymiaru religii. Jeżeli się przyjmie, iż tak właśnie jest, to należałoby przyjąć tezę, że również teorie naukowe winny być oceniane jedynie według rezultatów ich pragmatycznych i społecznych zastosowań.

Program teologii empirycznej, jakakolwiek by była jego ocena, stawia problem definicji lub przynajmniej dokładniejszego opisu tego doświadczenia podstawowego, które jest przedmiotem zainteresowania refleksji teologicznej. By sformułować problem jeszcze dokładniej, należy odpowiedzieć na pytanie o możliwość weryfikacji (lub falsyfikacji) empirycznej tezy teologicznych, mając na względzie zasadnicze różnice między nauką a teologią.

Mówiąc o weryfikacji empirycznej, mam tutaj na myśli znaczenie tego terminu właściwe naukom doświadczalnym. Jest to zatem doświadczenie czegoś „dotykalnego” lub lepiej może: czegoś, co jest dostępne dla wszystkich ludzi. By być jeszcze bardziej dokładnym, należy odwołać się w tym punkcie rozważań do względnej niezależności metod i wyników nauk doświadczalnych od umysłów badaczy. Te właśnie elementy doświadczenia naukowego składają się na intersubiektywność nauki.

Należy jednak zaznaczyć, że również i tezy teologiczne cechuje pewna intersubiektywność. W obu tych przypadkach chodzi jednak o dwa różne znaczenia terminu „intersubiektywność”. Intersubiektywność naukowa jest w pewnym sensie związana z powtarzalnością eksperymentu naukowego: ten sam wynik, to samo doświadczenie może być uzyskane i powtórzone, w zasadzie, wszędzie i przez wszystkich (zakładając, że ma się dostęp do odpowiedniej aparatury)⁷.

Teologia natomiast „rodzi” się z refleksji intelektualnej dotyczącej aktu wiary, czyli aktu, poprzez który człowiek niejako „wchodzi” w relację z Bo-

⁷ Należy tutaj zaznaczyć nieco różną sytuację astronomii i kosmologii w tym aspekcie. Dla przykładu naukowy status kosmologii (również w kontekście powtarzalności eksperymentów) był dyskutowany bardzo długo i przez wielu autorów (zob. np. klasyczną książkę H. Bondiego *Kosmologia*, PWN, Warszawa 1965).

giem. Owo „otwarcie” się na Boga przez wiarę jest aktem najzupełniej osobistym w tym sensie, iż nikt nie może go dokonać w moim imieniu, niejako „za mnie”. Teologia, jako *fides quaerens intellectum*, podejmuje próby zrozumienia wiary, tego, co stanowi – by tak rzec – jej „informacyjną” zawartość i jej warunki możliwości. Taka refleksja jednak nigdy nie prowadzi do samej wiary, choć może być w tym pomocna. W konsekwencji teologia opisuje fakt historyczny (fakt wiary w Boga, który objawił się historycznie), który to fakt nie jest ani logicznie konieczny (jak twierdzenia matematyki), ani intersubiektywny w znaczeniu nauk doświadczalnych. Intersubiektywność teologiczna sprowadza się w tym kontekście jedynie do możliwości komunikowania innym ludziom treści wiary, bez możliwości „powtórzenia” w słuchaczu tego aktu, który jest udziałem osoby przekazującej swą wiarę w formie tez teologicznych. Jak pisze J. Tischner: „ani filozofia, ani nawet teologia nie są w stanie stworzyć wiary religijnej, lecz mogą ją jedynie opisać i w jakimś stopniu wyjaśnić. Wiara religijna jest – jest jako rzeczywistość pierwotna”⁸.

Sądzę, iż ta różnica (choć bardzo oczywista, a może właśnie dlatego, że tak oczywista) winna być potraktowana bardzo poważnie w rozważaniach dotyczących porównania metod teologicznej i naukowej, a tym bardziej w aspekcie dialogu między nauką a teologią.

By móc rozwinąć dalej analizę weryfikacji tez teologicznych, chciałbym się odwołać do koncepcji problemów empirycznych zaproponowanej przez L. Laudana. Według tego autora, problemy empiryczne są: „problemami pierwszego rzędu; są pytaniami podstawowymi, dotyczącymi obiektów, które tworzą obszar zastosowania danej nauki”⁹.

Przykłady paradygmatyczne problemów empirycznych omawiane przez L. Laudana należą do tych, które zwykle omawia się w tym kontekście (np. „kamień spada”).

Pojęcia „problemu empirycznego” i „problemu pojęciowego”¹⁰ są podstawą koncepcji rozwoju nauki i racjonalności naukowej zaproponowanych przez

⁸ J. T i s c h n e r, *Wokół spraw wiary i rozumu*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 3(1981), s. 5.

⁹ L. L a u d a n, *Progresso scientifico*, Armando Editore, Roma 1979, s. 34 (tytuł wersji angielskiej: *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*). Larry Laudan zaproponował koncepcję naukowych tradycji badawczych, stanowiącą rozwój idei T. Kuhna (paradygmaty) i Imre Lakatosa (programy badawcze).

¹⁰ Problemy pojęciowe są to problemy, które dotyczą np. sprzeczności logicznych pojawiających się w danej teorii, lub też problemy powstające w wyniku konfliktu danej tradycji badawczej z inną tradycją bądź z ogólną wizją świata danej epoki.

L. Laudana. Koncepcje te były bardzo ambitne w swych zamierzeniach, ponieważ chciały objąć wszystkie dziedziny refleksji racjonalnej (a nie tylko obszar nauk doświadczalnych). W tym miejscu jednak zaczynają się trudności, ponieważ – jak się wydaje – L. Laudan przenosi w sposób automatyczny pojęcie problemów empirycznych, właściwe naukom empirycznym, do innych dziedzin poznania, jak metafizyka i teologia, nie dokonując przy tym żadnych istotnych zmian w owym pojęciu. W wyniku tego uogólnienia to samo znaczenie terminu „problem empiryczny” jest używane zarówno w naukach empirycznych, jak i w teologii, co przypomina niektóre idee teologii empirycznej.

Niemniej jednak definicja problemu empirycznego, którą proponuje L. Laudan, pozwala (po dokonaniu niewielkiej adaptacji) na uniknięcie tego typu redukcjonizmu, który jest właściwy teologii empirycznej. Adaptacja dotyczy terminologii i ogólniejszej interpretacji problemów empirycznych. I tak, miast mówić o problemach empirycznych, wydaje się słuszniejsze używać terminu: problemy podstawowe. Problem podstawowy (p_p) jest definiowany tak samo jak problem empiryczny i określa w pewnym sensie zakres lub dziedzinę zastosowania danego typu poznania bądź dziedziny nauki. Dzięki tej zmianie konwencji terminologicznej można mówić o teologicznych problemach podstawowych (p_{pt}) i o naukowych problemach empirycznych (p_{pn}), które odnoszą się do stosownych obszarów refleksji. Problemy podstawowe teologii odnoszą się do takich kwestii, jak objawienie, natchnienie Pisma św., akt wiary, wolność człowieka w relacji do wszechwiedzy Boga itp. Rozwiązania stosownych problemów podstawowych są proponowane za pośrednictwem tradycji badawczych, które ocenia się w świetle „skuteczności” tych rozwiązań. I tak można mówić o naukowych tradycjach badawczych, o teologicznych tradycjach badawczych itp.

L. Laudan określał tradycję badawczą jako „zespół ogólnych założeń dotyczących obiektów i procesów występujących w danym «obszarze» badawczym, jak również metod, których należy używać w rozwiązywaniu problemów i tworzeniu teorii w danym obszarze badań”¹¹.

Termin „tradycja badawcza” obejmuje, oprócz tych założeń, również zbiór teorii, które są proponowane w danym obszarze badań celem rozwiązania problemów podstawowych lub pojęciowych. W tej perspektywie można utrzymywać, iż zbiór problemów podstawowych $\{p_p\}$ określa daną tradycję badawczą. Nie jest to jednak równoważność w sensie tautologicznym, ponieważ

¹¹ L a u d a n, dz. cyt., s. 103-104.

związek pomiędzy tradycją badawczą a problemem podstawowym nie ma charakteru logicznego, lecz faktyczny. Znaczy to, iż dana tradycja badawcza jest w stanie rozwiązać takie, a nie inne problemy podstawowe. W konsekwencji, celem rozwiązania nowego problemu podstawowego, należy najpierw określić właściwy dla tego problemu obszar badań (tzn. odpowiednią tradycję badawczą), co nie zawsze jest łatwe zważywszy, iż problemy podstawowe same z siebie nie zawsze pozwalają na jednoznaczną identyfikację tego obszaru.

Jedną z konsekwencji podejścia Larry Laudana jest fakt, iż rozwiązania problemów odnoszą się do stosownego „horyzontu” sensu (by użyć języka hermeneutyki), czyli podawane są wewnątrz stosownej tradycji badawczej. Pozwala to uważać tradycje badawcze (jak np. naukową i teologiczną) za różne konteksty widzenia rzeczywistości, w których „dostrzegane” są różne obiekty i procesy podstawowe. Ernan McMullin utrzymuje, iż konteksty „widzenia świata teologiczny i naukowy są tak różne, że w sensie poznawczym reprezentują różne «światy»: nauka nie ma żadnego dostępu do Boga, a teologia nie ma nic do powiedzenia, jeśli chodzi o szczegóły świata przyrody”¹².

Mówienie o różnych kontekstach widzenia świata: naukowym i teologicznym, pozwala na odzyskanie wartości „języka teologicznego” jako środka służącego do opisu doświadczenia wiary, którego logika jest nieredukowalna (choć w wielu punktach podobna) do logiki „języka naukowego”. Ta konstatacja ma bezpośrednie znaczenie dla dialogu pomiędzy nauką a teologią, ponieważ należy uwzględnić ten fakt, iż „narracje” teologiczna i naukowa należą do różnych kontekstów i obszarów poznania.

By móc podsumować powyższe rozważania, chciałbym zaproponować określenie tezy teologicznej lub teologicznego problemu podstawowego (p_{pt}):

p_{pt} nie jest ani stwierdzeniem analitycznym, ani syntetycznym. Jest stwierdzeniem *a priori* i niekoniecznym (tzn. takim, którego negacja nie jest sprzecznością). **Jest to zatem teza faktyczna, a nie empiryczna.** Mówi o rzeczywistości w kontekście wiary, podlega ocenom i weryfikacji, lecz nie jest falsyfikowalna. Może być sprzeczna z inną tezą teologiczną oraz zawierać pewne odniesienia do teorii falsyfikowalnych. Ważna jest okoliczność, iż z faktu, że teza teologiczna ma różne

¹² E. McMullin cytowany w: W. van H u y s t e e n, *Experience and Explanation: the Justification of Cognitive Claims in Theology*, „Zygon”, 23(1988), s. 252.

argumenty, które przemawiają na jej korzyść, nie wynika, iż jest ona falsyfikowalna, czyli empiryczna¹³.

Analogicznie można określić naukowy problem podstawowy (p_{pn}):

p_{pn} nie jest zazwyczaj stwierdzeniem *a priori* (choć czasem może nim być). Jest to stwierdzenie, które może być odparte za pomocą rozumowania logicznego lub też na drodze doświadczalnej; może być niekonieczne (tzn. takie, którego negacja nie jest sprzecznością). **Jest to stwierdzenie empiryczne.** Mówi o rzeczywistości w kontekście nauk doświadczalnych, podlega ocenom i weryfikacji oraz jest falsyfikowalne. Może być sprzeczne z inną tezą naukową oraz zawierać pewne odniesienia do innych teorii falsyfikowalnych i nie falsyfikowalnych.

Określenia te wyrażają fakt zasadniczej różnicy w sposobie weryfikacji tez teologicznych i naukowych, która jest wynikiem różnicy jakościowej istniejącej między tymi obszarami poznania.

Niektórzy autorowie wyrażają pogląd, iż o istocie nauki nie stanowi obiekt jej badań i treść jej twierdzeń, lecz metoda, którą nauka stosuje¹⁴. W efekcie każda dziedzina refleksji intelektualnej, która może być opisana za pomocą terminów metody naukowej (np. jako program badawczy), uważana jest za naukową. Przekonanie to wyraża tendencję do uznania nauki za uprzywilejowany wzorzec racjonalności i w dalszej konsekwencji do traktowania każdego obszaru refleksji intelektualnej, która używa schematów podobnych do naukowych, w perspektywie weryfikacji właściwej nauce, tzn. weryfikacji empirycznej.

Moim zdaniem, podejścia tego typu, w wyniku zbyt jednostronnego akcentowania podobieństw pomiędzy metodą naukową a teologiczną, zaniechują pewną bardzo ważną okoliczność. Chodzi tutaj o to, iż podobieństwa te w ostatecznym rozrachunku znajdują fundament w konstytucji umysłu ludzkiego, a nie wyrażają faktu odkrycia szczególnie efektywnego sposobu poznania (to jest naukowego), który teraz należałoby „przeszczepić” na inne dziedziny refleksji intelektualnej. W konsekwencji podobieństwa metod i procedur, odkrywane w różnych dziedzinach poznania, nie wystarczają do dokładnego opisu wzajemnych relacji pomiędzy tymi dziedzinami. Jest tak z tego proste-

¹³ Na podstawie: D. A n t i s e r i, *Il ruolo della metafisica nella scoperta scientifica e nella storia della scienza*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica”, 74(1982), s. 68-108.

¹⁴ Zob. N. M u r p h y, *Acceptability Criteria for Work in Theology and Science*, „Zygon”, 22(1987), s. 289.

go powodu, że – jak to już pisałem – podobieństwa te w istocie konstatają jedynie pewną cechę ludzkiego umysłu, natomiast zacierają różnice pomiędzy kontekstami poznania, za pomocą których człowiek interpretuje rzeczywistość.

Innymi słowy – podejścia, które akcentują zbyt jednostronnie podobieństwa metod: naukowej i teologicznej, podkreślają *genus proximus* poznania ludzkiego, natomiast zacierają jego *differentia specifica*. W sytuacji, w której zapomina się o zasadniczych różnicach pomiędzy teologią a nauką, otwiera się *de facto* droga prowadząca do uznania metody naukowej za właściwą „przestrzeń” dialogu między nauką a religią. W przypadku takiego typu redukcjonizmu metodologicznego dialog ten odbywa się raczej w dziedzinie nauki i przekształca się w jej monolog.

BETWEEN FAITH AND EXPERIMENT
SOME COMMENTS ON THE VERIFICATION OF THEOLOGICAL STATEMENTS

S u m m a r y

In the paper the problem of the verification of scientific and theological statements is discussed. The reflection begins with some considerations on the so-called empirical theology, and on the “intersubjectivity” both in science, and in theology. Consequently, the difference between these notions, as referred to science and theology, is studied in the context of the Laudan’s understanding of “empirical problems”. His approach is slightly generalized to make possible the discussion of theological and scientific fundamental problems. Eventually the definition of a theological statement is proposed. The theological statement is neither analytic, nor synthetic. Such assertions are not controllable and independent with regard to a “tangible” experience. It is not a necessary statement (i.e., its negation is not contradictory). Thus, the theological statement is a factual and non-empirical one. It discloses the reality in the religious (theological) context. This statement can contradict other theological statements. Such statements are not controllable, but nevertheless they can have some links with controllable theories. It is important to notice that the possibility to get empirical confirmations, does not convert a theological statement into a controllable one.