

ŁUKASZ REMISIEWICZ*

TEOLOGIA JAKO NAUKA FORMALNA**

Słowa kluczowe: teologia, nauki formalne, Bocheński, sens ejdetyczny, sens operacyjny, filozofia nauki

Keywords: theology, formal sciences, Bocheński, eidetic meaning, operative meaning, philosophy of science

Pytania o to, czy teologia może być uznana za naukę, a jeśli tak, to do której klasy nauk ją przyporządkować, pomimo rozlicznych debat im poświęconych wciąż pozostają nierozstrzygnięte. Wśród filozofów, socjologów i samych teologów pojawiają się w tym względzie rozbieżne opinie¹. Nie ulega

* Łukasz Remisiewicz – ukończył studia magisterskie z socjologii na Uniwersytecie Gdańskim, obecnie ma otwarty przewód doktorski z filozofii na Uniwersytecie Szczecińskim; zainteresowania zogniskowane są wokół filozofii i socjologii edukacji oraz religii, neurosocjologii i filozofii nauki. Publikował do tej pory m.in. w „Studia Philosophica Wratislaviensia”, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, „IMF Hybris” oraz w tomach zbiorowych. E-mail: lukremisiewicz@gmail.com.

Address for correspondence: e-mail: lukremisiewicz@gmail.com.

** Autor pragnie podziękować anonimowym recenzentom za wiele cennych uwag i sugestii do wcześniejszych wersji tekstu.

¹ Syntetyczny przegląd stanowisk można znaleźć np. w pracy I.G. Barbour, *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, cz. I, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1993, nr 15, s. 3–22, cz. II „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1994, nr 16, s. 3–22.

wątpliwości, że teologia posiada status naukowości w wymiarze socjologicznym², uzasadnione natomiast jest pytanie o to, czy istnieje kryterium metodologiczne sankcjonujące ten stan rzeczy, a więc pytanie, czy i jakie ewentualnie cechy dzieli ona z innymi dyscyplinami uznanymi za nauki. W niniejszym artykule argumentuję za zasadnością stanowiska, według którego teologia jest nauką, tyle że nauką formalną – podobną raczej matematyce lub logice niżli naukom empirycznym. Swój wywód zorganizowałem w następujący sposób.

Rozpaczynam od przypomnienia dwudziestowiecznego sporu dotyczącego kryteriów demarkacji. Wskazuję na dwa warunki brzegowe – językowy i pragmatyczny – które konstytuują możliwość uprawiania nauki. Przedstawiam dalej dualną klasyfikację nauk, analizując także kryteria przyporządkowywania jej elementów do danego zbioru. Następnie staram się dowiedzieć, jakim przedmiotem zajmuje się teologia, a próbę tę podejmuję, korzystając najpierw z ustaleń samych teologów. Wskazuję, że są one jednak niewystarczające, by jej obiekt uchwycić, czyniąc zadość wcześniej wskazanym cechom nauki. Używając podziału sensowności wyrażeń autorstwa Józefa Marii Bocheńskiego, zwracam uwagę, że zdania mające za zadanie, wnioskując z ich formy, wskazywać przedmiot teologii, posiadają sens operacyjny, ale nie ejdetyczny. Znane są reguły posługiwania się nimi, ale brak w nich empirycznego odniesienia. W obliczu tej trudności przedstawiam opis teorii i praktyki badań teologicznych, dociekam, w jaki sposób weryfikowane są tam hipotezy, a jak rozstrzygane spory. Konkluduję, że działalność teologiczna opiera się na czterech rodzajach reguł, które wypełniają przedstawione uprzednio warunki naukowości.

Ponieważ filozofia jest domknięta na samą siebie³, a więc niemożliwe jest stworzenie stanowiska filozoficznego bez posługiwania się przy tym założeniami metafizycznymi⁴, to zanim przejdę do właściwej części artykułu, muszę poczynić kilka uwag, które według moich zamierzeń powinny

² Wyraża się to w zakorzenieniu akademickim teologii – obecności na uniwersytetach, organizowaniu konferencji, tworzeniu programów i kursów teologicznych, tworzeniu czasopism teologicznych, stosowaniu uniwersalnych narzędzi naukometrycznych i ewaluacyjnych do oceny aktywności akademickiej etc.

³ W tej sprawie zob. J. Woleński, *W stronę logiki*, Kraków: Aureus 1996, s. 345.

⁴ Nie ma także refleksji metafizycznych bez założeń metametafizycznych, i tak *ad infinitum* – aby temu zapobiec, konieczne jest złamanie szeregu prowadzącego do tej rekurencji.

czytelnikowi wyjaśnić moje intencje oraz pozwolić rozpoznać kontekst, w jakim chcę osadzić swoje refleksje.

Pisząc o teologii, dyscyplinę tę staram się traktować w sposób holistyczny. Na tym etapie (bardziej szczegółowe rozważania definicyjne zamieszczam w dalszej części tekstu) mogę ustalić, że 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 X⁵. Nie mam więc na myśli ani jakiejś szczególnej szkoły teologicznej, ani konkretnej dyscypliny teologicznej, ani też nie mówię o teologii jakiegokolwiek danej religii⁶. Fakt, że w dalszej części będę posługiwał się cytatami autorów chrześcijańskich, jest wynikiem, po pierwsze, tego, że religię chrześcijańską znam najlepiej jako uczestnik kultury, w której posiada ona rolę dominującą, wśród innych religii; a po drugie tego, iż uważam za bardziej przekonujące opracowanie jednego przykładu zastosowania mojej propozycji dokładniej niż kilku w sposób pobieżny. Nie zmienia to w niczym faktu, że jestem przekonany, iż moje uwagi *mutatis mutandis* można odnieść również do teologii innych religii i pozwałam sobie tę hipotezę pozostawić jako oczekującą na ewentualną falsyfikację.

Niniejszy artykuł ma charakter refleksji filozoficznonaukowej, nie zaś metateologicznej. Moją ambicją nie jest więc stworzenie przyczynku do formalnej teorii teologii ani też nawoływanie do sformalizowania jakichś fragmentów teorii teologicznych, lecz namysł nad jej miejscem wśród innych nauk, w tym momencie i w takim kształcie, jaki ona obecnie posiada. Mówiąc o teologii, staram się posługiwać opisem zastanego (choć z konieczności, na potrzeby artykułu, zrekonstruowanego) stanu rzeczy.

⁵ Jest to nieco zmodyfikowana wersja znanej „semiotycznej” definicji teologii autorstwa J.M. 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 odnośnie religii” (zob. tenże, *Logika religii*, Warszawa: PAX 1990, s. 17). Jej także poświęcę dalej nieco miejsca.

⁶ Należy jednak pamiętać, że teologia jest zawsze teologią danej religii. Nie istnieje więc korpus twierdzeń podzielanych przez wszystkich teologów, stąd też należy teologię każdej poszczególnej religii rozpatrywać jako odrębną naukę. Podobieństwa między różnymi teologiami ujawniają się natomiast w strukturalnych podobieństwach metodologiczno-formalnych.

Zanim podejmę problem położenia teologii wśród różnych nauk, poświęcę kilka słów temu, dlaczego status nauki w ogóle jej się należy.

1. Naukowość i intersubiektywność

Pojęcie „nauki” wydaje się być przedmiotem jednego z najbardziej gorących sporów filozoficznych w XX wieku. Wielu autorów podejmowało próby zdefiniowania tego terminu bądź to destylując charakterystyczne czynniki aktywności zwyczajowo tym terminem określanych, bądź to w oparciu o kryteria normatywne, związane z wartościami, w szczególności epistemicznymi, które według nich powinny się w ramach tych aktywności realizować. Z racji limitów objętości artykułu nie przedstawię tu relacji z tych interesujących debat, ograniczę się wyłącznie do opisu atrybutów przypisywanych nauce przez różnych autorów. Atrybuty te dotyczą bądź samego procesu badawczego, bądź jego produktów, niekiedy jednak związane są i z jednym, i z drugim aspektem.

W filozofii nauki, szczególnie w pierwszej połowie XX wieku, wiele miejsca poświęcono językowym kryterium demarkacji nauki–nie-nauki. Autorzy związani z kołem wiedeńskim postulowali, aby uznać, że zdania naukowe są to zdania weryfikowalne⁷. Wobec rozmaitych problemów takiego ujęcia Karl Raimund Popper uznawał, że za linię demarkacyjną powinna posłużyć nie możliwość weryfikacji, ale możliwość falsyfikacji⁸. Również Popperowskie kryterium natrafiło na różnorodne problemy, co skutkowało tworzeniem dalszych, coraz bardziej skomplikowanych wyznaczników demarkacji, które następnie zaczęły bardziej przypominać bogate opisy tego, jak działa nauka lub w jaki sposób kształtowały się jej losy.

Wśród innych cech różnicujących naukę i nie-naukę podkreśla się niekiedy publiczny charakter metody oraz możliwość jawnej krytyki wszystkich

⁷ Por. A. Koterski, *Weryfikacjonistyczne kryteria demarkacji w filozofii nauki Koła Wiedeńskiego*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2001.

⁸ Klasycznym wykładem tej koncepcji jest: K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa: PWN 1977, szczególnie s. 39–41; A. Koterski, *Falsyfikacjonistyczne kryteria demarkacji w XX-wiecznej filozofii nauki*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2004.

założeń⁹. Aby warunek był spełniony, możliwość krytyki musi być posunięta najdalej – jeśli nie ma innego wyjścia, aż do akceptacji podważenia najbardziej intuicyjnych przesłanek poznania. Za koronny przykład można tutaj podać przykład Alberta Einsteina, który wykazał, że zmieniając „teorię w punkcie, uważanym dotąd przez każdego za oczywisty i dlatego uchodzącym naszej uwagi – trudność [pojawiającą się w konfrontacji klasycznej mechaniki z pewnymi doświadczeniami – przyp. Ł.R.] da się usunąć”¹⁰.

Padają niekiedy opinie, że tym, co wyróżnia naukę spośród innych dziedzin, są jej właściwości predykcyjne. Naukowcy, prowadząc badania, podczas których poznają rzeczywistość, zauważają regularności i w związku z tym formułują prawa, dzięki którym możliwe jest przewidywanie przyszłych zjawisk. Ma to także drugą stronę – wynik eksperymentu niezgodnego z przewidywaniami falsyfikuje prawo, a niekiedy podważa całą teorię (w tym miejscu znów można byłoby się powołać na Einsteina).

Kluczową kategorią używaną podczas analiz cech charakterystycznych nauki wydaje się jednak pojęcie intersubiektywnej komunikowalności. Poznanie naukowe odznacza się tym, że może być zakomunikowane w sposób, który przez wszystkich zainteresowanych może być zrozumiany tak samo. Pojawiają się jednak dwa główne pytania: co może być intersubiektywnie zakomunikowane oraz co przesądza o tym, że dany komunikat ma charakter intersubiektywny. Przedstawiciele szeroko rozumianego empiryzmu uznają, że intersubiektywność wiąże się z doświadczeniem. Doświadczenie co prawda nie pozwala na komunikowanie samych doznań (co zauważał już Henri Poincaré¹¹), ale stosunków pomiędzy nimi (Moritz Schlick dodałby – stosunków formalnych¹²).

Podobny pogląd wyrażał także Kazimierz Ajdukiewicz, według którego zdanie naukowe to takie, które daje się „bez reszty zakomunikować” oraz sprawdzić, jeśli ktoś nie daje mu wiary¹³. Ajdukiewicz posługiwał się tymi

⁹ Zob. np. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, tłum. H. Kraheńska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, s. 232 i n.

¹⁰ Tamże, s. 233.

¹¹ H. Poincaré, *Wartość nauki*, Warszawa: Nakład Jakuba Mortkowicza 1908, s. 169–170.

¹² M. Schlick, *Przeżycie, poznanie, metafizyka*, [w:] H. Buczyńska-Garewicz (red.), *Koło Wiedeńskie*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1960.

¹³ J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 461. Zob. też w tym kontekście: J. Woleński,

warunkami w duchu empiryzmu, jednak warunki prawdziwości nie muszą odnosić się do danych empirycznych, ale na przykład do spójności pewnych tekstów z innymi, albo reguł transformacji twierdzeń wewnątrz pewnego systemu. Co się tyczy natomiast „intersubiektywnej komunikowalności”, niekoniecznie i ona wiąże się ze skrajnie empirystycznym stanowiskiem, ponieważ kategorią tą posługuje się choćby konstrukttywizm komunikacyjny. Intersubiektywność jest tu opisywana jako uznanie, przez grupę współkonstytuującą dyskurs, reguł powiązanych z użytkowaniem symbolu, słowa, zdania¹⁴. W tym wypadku dyrektywa rozstrzygająca o intersubiektywności brzmiałaby następująco: komunikat jest intersubiektywny, jeśli rządzą nim j a k i e ś (możliwe do poznania przez każdego zainteresowanego) reguły.

Podsumowując powyższe, na podstawie rozmaitych prób wyróżnienia cech charakteryzujących naukę można pokusić się o syntetyzującą refleksję, według której nauka powinna charakteryzować się dwiema korelującymi ze sobą cechami: elitaryzmem semantycznym i egalitaryzmem praktycznym¹⁵.

Elitaryzm semantyczny to cecha wytwarzanych w obrębie nauki zdań (produktów poznania), którym stawia się wyższe standardy niż podczas uprawiania innego typu dyskursu – potocznej rozmowy, ezoterycznych nawoływań czy rozmaitych dyskursów religijnych. Standardy te obejmują przede wszystkim postulat spójności w sferze syntaktycznej i postulat jasnych reguł komunikacji. Zdania budowane wokół jednej teorii, jednej szkoły czy jednej dyscypliny powinny być ze sobą niesprzeczne i wzajemnie współzależne. Ponadto powinny być powiązane regułami w taki sposób, aby każdy – po odpowiednim przeszkoleniu – wiedział, jaki element rzeczywistości oznaczyć danym słowem (gdy mowa o naukach związanych z empirią) lub jak ich użyć (gdy mowa o naukach formalnych)¹⁶. Tylko ten warunek decyduje

Umiarkowana (poprawiona?) obrona scjentyzmu, [w:] H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek (red.), *Racjonalność. Nauka. Społeczeństwo*, Warszawa: PWN 1989.

¹⁴ M. Wendland, *Konstrukttywizm komunikacyjny*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM 2011, s. 177.

¹⁵ Oba terminy pochodzą ode mnie, ale oczywiście nie pierwszy zwracam uwagę na konstytutywność znaczenia ich treści dla nauki. Ogólnie o elitaryzmie w podejściu do nauki (krytycznie) pisał Imre Lakatos. Por. tenże, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995, s. 335–351.

¹⁶ Do tego należałoby także dodać, że postulat jasności reguł porozumiewania się kontrolowany jest poprzez, z jednej strony, normatywność znaczenia pewnych terminów (dobre–złe użycie; dotyczy to w szczególności praktyki wdrażania uczniów w specyfikę

bowiem o możliwości istnienia krytyki naukowej – weryfikacji i falsyfikacji hipotez, prawomocności wniosków, dyskusji nad przyjętymi założeniami, czyli tych wszystkich aspektów uprawiania nauki, o których wcześniej była mowa. Zastanawiając się więc, czy dana dziedzina jest nauką, należy odpowiedzieć na pytania: czy możliwa jest w niej krytyka naukowa oraz jak jest ona możliwa?

W tym momencie ujawnia się druga cecha nauki, a mianowicie egalitaryzm praktyczny. Cechę tę dałoby się ująć w następującym, nieco aforystycznym zdaniu: nauka nie jest chimeryczna. Znaczy to, po pierwsze, że ocena działalności naukowej jest możliwa przez każdego zainteresowanego, po drugie zaś, że każdy może uprawiać naukę. Zdobywając uprzednio wiedzę, dostępną w podręcznikach, skryptach i innych źródłach, jest się przygotowanym, aby w pełni zrozumieć wyniki badań prowadzonych w obrębie każdej z nauk. Jediną przeszkodą, która może to utrudnić, jest czas potrzebny do zgromadzenia odpowiednich wiadomości w przypadku szczególnie hermetycznych dyscyplin. Niemniej jednak jest to wyłącznie kwestia wysiłku intelektualnego osoby, która takiego trudu się podejmuje. Co więcej, sięgnięcie do nieaktualnych już badań czy podręczników, posiadłszy aktualną wiedzę, daje sposobność poddania starych wyników ewaluacji w wyniku zrozumienia, dlaczego pewien stan wiedzy nazywa się nieaktualnym¹⁷.

Nauki poddaje się klasyfikacji. Uwzględnienie sposobów tych podziałów stanowi warunek konieczny dla dalszych dociekań, które będą miały potwierdzać tezę, że miejsce teologii wśród nauk znajduje się w tym samym zbiorze, który zawiera również matematykę i logikę.

języka danej gałęzi nauki oraz dyscypliny w przestrzeganiu reguł oznaczania) oraz, z drugiej, możliwość ich jawnego negocjowania (najczęściej już na wyższym poziomie – pomiędzy samymi naukowcami).

¹⁷ Należy zaznaczyć, że egalitaryzm praktyczny jest cechą nauki jako takiej. Istnieje wszelako wiele czynników socjologiczno-psychologicznych niezwiązanych bezpośrednio z nauką, ale utrudniających zajmowanie się nią – bariery instytucjonalne, predyspozycje intelektualne, szczęście do dobrych nauczycieli itd.

2. Podział nauk

Na potrzeby niniejszego artykułu rozpatrzę jedną z najbardziej rozpowszechnionych klasyfikacji – dualny podział nauk. Wyodrębni on dwie podstawowe klasy, z których pierwszą stanowią nauki formalne, drugą natomiast, w zależności od preferowanej przez autora podziału terminologii, nauki empiryczne (Jan Such, Małgorzata Szcześniak)¹⁸, realne (Michał Heller)¹⁹ lub faktualne (Zygmunt Hajduk)²⁰. Oba rodzaje nauk odróżnia od siebie zarówno (najogólniej pojęty) przedmiot, jak i wyznaczona przez przedmiot metoda. Najpopularniejszymi egzemplifikacjami nauk formalnych są matematyka i logika. Według Hellera podstawowym aspektem różnicującym oba rodzaje nauk jest odróżnienie formy od treści²¹. Nauki realne zajmują się przedmiotami dostępnymi w świecie doświadczalnym, formułując przy tym zdania syntetyczne (informatywne) o tych przedmiotach. Sądy te są różnego rodzaju i wyczerpują rozmaite aspekty, o których mowa była w poprzednim paragrafie – mogą być względem swojego przedmiotu bądź to deskryptywne, bądź uogólniające, przewidywające, hipotetyczne itd. Tymczasem język nauk formalnych składa się wyłącznie z tautologii. Podobną rzecz zauważają Such i Szcześniak, dodając do reguł konstytuujących język nauk formalnych „tezy języka”, czyli postulaty znaczeniowe i ich konsekwencje²². Nauki formalne nie posiadają przedmiotu w świecie doświadczalnym, a przez to też zupełnie inaczej należy rozumieć w nich takie pojęcia, jak na przykład „dowód”. O ile dowodem w naukach realnych będzie wykazanie zachodzenia pewnego obserwowalnego stanu rzeczy, o tyle w naukach formalnych dowód jest, w najogólniejszym rozumieniu, przejściem od zdań bazowych do zdania dowodzonego z poszanowaniem przyjętych w danej nauce reguł przekształceniowych. Problem, w jaki sposób f a k t y c z n i e owa „gra symboli” odnosi się do świata realnego, jest wielkim zagadnieniem filozofii matematyki, ale nie widzę zasadniczych powodów, dla których miałby mnie

¹⁸ J. Such, M. Szcześniak, *Filozofia nauki*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2000, s. 52.

¹⁹ M. Heller, *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków: OBI – Wydawnictwo Naukowe PAT 1992, s. 18.

²⁰ Z. Hajduk, *Zarys filozofii nauk formalnych*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, s. 13.

²¹ M. Heller, dz. cyt., s. 18.

²² J. Such, M. Szcześniak, dz. cyt., s. 56.

on w tym momencie zajmować. Interesują mnie tutaj bowiem jedynie różnice n a o c z n i e stwierdzalne. Chodzi tu o zachowanie kolejności, w której klasyfikacja oparta na czynnikach deskryptywnych i naocznych poprzedza filozofię danej nauki.

Posiadanie ogólnych informacji na temat charakteru różnic pomiędzy naukami formalnymi i realnymi daje sposobność do rozpoczęcia refleksji na temat naukowej natury teologii. Respektując pierwszorzędność samostanowienia, zbadam, jakie są deklaracje na temat natury i przedmiotu teologii, wyrażone przez samych teologów.

3. Teologiczna definicja teologii

Jak wspomniałem na początku, niniejszy artykuł stanowi refleksję filozoficz-nonaukową, nie zaś metateologiczną. Terminy funkcjonujące w określony sposób w dyskursie (dyskursach) teologicznym (teologicznych) – wśród nich kluczowy jest sam termin „teologia” – aby stać się przedmiotem filozoficz-nonaukowej refleksji, muszą być tym samym przekładalne na język filozofii. Może się jednak okazać, że nawet gdy dane słowo znajduje się w zasobach leksykalnych jednej i drugiej dziedziny, to zarówno zakres treściowy, jak i reguły posługiwania się nim różnią się w ramach obu dyscyplin. Pierwszym etapem badania będzie sprawdzenie, czy definicja teologii sformułowana w ramach samej teologii jest z tego punktu widzenia satysfakcjonująca. Innymi słowy sprawdzę, czy teologiczna definicja teologii czyni zadość regułom i obostrzeniom dotyczącym definiowania terminów w filozofii.

W okolicznościach, jakie nakreśliłem, dobrze byłoby znaleźć probierz wartości konkretnej definicji. W tym przypadku chodzi o dyrektywę bądź o inne zdanie o charakterze kryterialnym, jednoznacznie rozstrzygające interesującą mnie kwestię. W tym wypadku chodzi o definicję, posługującą się terminologią Ajdukiewicza, stworzoną do celów diagnostycznych, dzięki której powinniśmy móc „rozstrzygnąć czy dany przedmiot [*implicite* dany w doświadczeniu – przyp. Ł.R.] pod definiowany gatunek podpada, czy też nie”²³. Będę nazywał ten wymóg mianem „kryterium Ajdukiewicza”. Według sposobu, w jaki odczytuję jego adekwatność do definiowania przedmiotu dla naszych potrzeb, kategoria doświadczenia ma pozwolić na zapobieżenie

²³ K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa: PWN 1965, s. 84.

problemowi ekskluzywności definicji. Definicja zrozuwała ekskluzywnie uniemożliwiałaby realizację postulatu egalitarności praktycznej, zawężając krąg osób ją rozumiejących do jakiejś arbitralnie wybranej zbiorowości. Czynnikiem pozwalającym przeciwstawić się temu jest odniesienie do empirii, wprowadzające element intersubiektywności (w rozumieniu narkreślonym powyżej).

Chcę ustalić, czy status nauki należy się teologii, a jeśli tak, to do której z wyodrębnionych klas ją zaliczyć. Aby zaliczyć teologię do klasy nauk realnych, należałoby po pierwsze ustalić jej przedmiot. Rozpatrzmy więc definicje teologii, które wyodrębniają ją spośród innych nauk właśnie ze względu na ten czynnik. Franz Diekamp pisze: „teologia jest nauką o Bogu i o relacjach między Bogiem, człowiekiem a światem”²⁴. Edward Ozorowski definiuje teologię następująco:

[t]eologia bezpośrednio zajmuje się badaniem przekazu O b j a w i e n i a [podkr. – R.Ł.]. Zawiera się ono w Piśmie Świętym i Tradycji. Jego nośnikiem jest głównie ludzkie słowo, a także inne przejawy kultury. Stosuje ona tu te same metody, którymi posługują się nauki humanistyczne i osiąga przy ich pomocy oczywistość wynikania²⁵.

Inną definicję proponuje Stanisław Kamiński:

przedmiotem jej [teologii] jest Bóg i wszystko, co pozostaje w relacji do niego. Przedmiotem naukowych badań teologicznych są więc: B ó g i s p r a w y B o ż e [podkr. – R.Ł.], o ile są objawione oraz o ile wymagają jeszcze naturalnych operacji poznawczych – in quantum intelligibiles. Dlatego pozytywne dociekania teologiczne mają za przedmiot prawdy jedynie zasadowo objawione (virtualiter revelata)²⁶.

Oto dwie definicje odwołujące się do swoistego doświadczenia. Definicja Thomasa Rauscha: „Teologia zajmuje się naszym doświadczeniem Boga,

²⁴ F. Diekamp, *Theologiae dogmaticae manuale. Quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit Franciscus Diekamp*, vol. I–IV, Desclée–Paris–Tornaci–Romae 1949. Za: A. Bronk, S. Majdański, *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2006, nr 2, s. 82.

²⁵ E. Ozorowski, *Teologia jako nauka*, <http://ktk.uwb.edu.pl/wystapienia/1.htm> (dostęp: 5.02.2015).

²⁶ Za: A. Bronk, S. Majdański, dz. cyt., s. 82.

szczególnie naszym doświadczeniem Boga jako wspólnoty wiary. Jest to wysiłek, aby zrozumieć i zinterpretować doświadczenie wspólnotowej wiary, w sposób dający się wyrazić w języku i symbolu”²⁷. Definicja Johna Robba Carnesa: „Teologia jest logosem theosu: jest myśleniem o Bogu [...] a Bóg jest Tym, z czym teologia ma do czynienia w doświadczeniu religijnym”²⁸.

Pierwsza grupa definicji odwołuje się do pojęcia Boga jako pojęcia już zrozumiałego (a więc zakłada także jego sensowność i faktualność). Druga grupa definicji odwołuje się natomiast do specyficznego rodzaju doświadczenia, a więc „doświadczenia jako wspólnoty wiary” oraz „doświadczenia religijnego”. Swój komentarz do tych definicji rozpocznę od przedstawienia typologii sensowności autorstwa logika religii.

4. Sens operacyjny i problem sensu ejdetycznego

Józef Maria Bocheński dzieli sens na dwa rodzaje: operacyjny i ejdetyczny. „Znak posiada sens ejdetyczny wtedy, gdy znamy jego semantyczny odpowiednik (*Gegenstück*), tzn. jeżeli wiemy, co on oznacza czy też co on znaczy. Czysto operacyjny sens znak posiada wtedy, gdy wiemy tylko, jak można go używać, tzn. jeżeli znamy obowiązujące go reguły syntaktyczne”²⁹. Bez wątplenia możemy stwierdzić, że słowo „Bóg” posiada ogólny sens operacyjny (posiada także poszczególne sensory operacyjne dla różnych dyscyplin, o czym niżej). Znaczy to na przykład, że gramatycznie słowo „Bóg” jest rzeczownikiem męskoosobowym; posiada reguły odmiany w zależności od składniowej struktury zdania, w którym zostało osadzone; w logice można użyć je w roli argumentu dla funktorów zdaniotwórczych itd. Są to cechy, które dla osoby posiadającej wiedzę na temat posługiwania się językiem ewokują, na poziomie formalnym, reguły tworzenia zdań zawierających ten wyraz.

Przyjęcie, że teologia jest nauką humanistyczną lub nauką *sui generis*, posiadającą swoisty dla siebie przedmiot, i formułuje twierdzenia faktualne

²⁷ T.P. Rausch, *Theology and Its Method*, [w:] T.P. Rausch (red.), *The College Student's Introduction to Theology*, Collegeville, Minnesota: The Order of St. Benedict 1993, s. 12.

²⁸ J.R. Carnes, *Axiomatics and Dogmatics*, New York: OUP 1982, s. 39. Za: A. Bronk, S. Majdański, dz. cyt., s. 87.

²⁹ J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań: Wydawnictwo W drodze 1992, s. 49.

o tym przedmiocie, wyrażające stany rzeczy, musiałyby nieść ze sobą pewne określone – a kwestionowane w przypadku teologii – presupozycje z zakresu filozofii języka. W szczególności, że zdanie „Bóg istnieje” jest zdaniem sensownym oraz że jest zdaniem informującym o pewnym jasno ustalonym fakcie. Otóż co do żadnego z tych założeń nie ma zgody. Istnieją filozofowie, według których zdanie „Bóg istnieje” nie posiada sensu poznawczego; istnieją filozofowie, którzy kwestionują jego faktualną wartość; pomijając całkiem pokazną grupę, nie tylko filozofów, która twierdzi, że jest ono po prostu błędne. Sens ejdetyczny pozostaje więc kwestią sporną.

Neopozytywizm negował znaczenie słowa „Bóg” w oparciu o kryteria weryfikowalności, przykładem niech będzie tu chociażby Alfred Jules Ayer³⁰. Współcześnie na rzecz tezy o bezsensowności (ejdetycznej) argumentuje Bohdan Chwedeńczuk w oparciu o tzw. wymóg Hume’a³¹. Podobny pogląd wyrażają także Bernard Williams³², Kai Nielsen³³ czy Michael Martin³⁴.

Istnieją filozofowie, którzy upatrują w wyrażeniach religijnych jedynie funkcji emotywnych, impresywnych lub performatywnych. Ich zdaniem wypowiedzi tego rodzaju skłaniają do pewnych działań, do podjęcia pewnej praktyki życiowej, przyjęcia odpowiednich dyrektyw moralnych, ekspresji preferencji etycznych, ale nie mają funkcji referencyjnych (czego, w odróżnieniu od neopozytywistów, nie uważają jednocześnie za przejaw bezsensowności). Jednym z popularniejszych poglądów wyrażających te myśli jest tzw. Wittgensteinowski fideizm³⁵.

Celem niniejszego artykułu nie jest rzecz jasna podawanie racji na rzecz którejś z tych teorii. Za podstawowy argument na rzecz wzięcia w nawias sensowności słowa Bóg można uznać fakt, że istnieje wiele sprzecznych metod posługiwania się nim i, jak przekonuje chociażby Tomasz Węclawski, nie ma żadnego w s p ó l n e g o d l a w s z y s t k i c h

³⁰ A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Publications 1952, s. 35.

³¹ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000, s. 58. Dokładne omówienie zarzutów dotyczących tego kryterium s. 61–107.

³² B. Williams, *Paradoks Tertuliana*, [w:] *Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk (red.), Warszawa: Spacja/Aletheia 1997.

³³ K. Nielsen, *Weryfikacja eschatologiczna*, [w:] *Filozofia religii*, dz. cyt..

³⁴ M. Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press 1992.

³⁵ Zob. np. J. Gomułka, *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera 2011.

pola jednomyślności³⁶. Sprawę komplikuje dodatkowo fakt, że zwolennicy niemal każdej z metod uważają, że to oni posługują się metodą adekwatną czy słuszną, i nie ma żadnego zewnętrznego arbitra, który mógłby sprawę rozsądzić. Innym argumentem, odwołującym się bezpośrednio do dziedziny nauki jest fakt, że przedmiot, jaki teologia wyznaczyła, jest transcendentny – nie istnieje więc żadna możliwość, by wskazać go metodami doświadczalnymi – bezpośrednio za pomocą definicji ostensywnej lub choćby pośrednio, jak w fizyce definiuje się czarne dziury lub ciemną materię³⁷. Skoro tak, to teologiczna definicja teologii nie spełnia kryterium Ajdukiewicza, ponieważ nie wiadomo, jaki publiczny sens należy nadać temu słowu, nie jest więc jasne, czy dany przedmiot spełnia ją, czy też jej nie spełnia. Bez wątplenia mamy tu do czynienia z terminem silnie uteoretyzowanym w ramach jednego dyskursu, jednak ewentualna możliwość przekładu na język publiczny pozostaje niewiadomą, albowiem brak kryteriów, według których można by w ostateczny sposób dokonać oceny jego słuszości, o czym świadczy wspomniana wcześniej koegzystencja różnych, wzajemnie sprzecznych metodologii posługiwania się tym słowem poza teologią. Oto powody, dlaczego w ogóle problem sensowności przedmiotu teologii może być rozpatrywany.

Filozoficznym założeniem, przyjmowanym *implicitie* przez teologów, jest przyjęcie poglądu o sensowności oraz o faktualności zdań religijnych. Z drugiej strony, jak wskazywałem powyżej, uznanie wypowiedzi teologicznych za sensowne i faktualne nie jest bynajmniej w filozofii oczywiste, co więcej, istnieją pewne powody, które mogą skłaniać do odrzucenia tych poglądów. Aby zapewnić teologii status nauki w rozumieniu nakreślonym powyżej, teologia musiałaby posiadać aspekt gwarantujący egalitaryzm praktyczny zarówno w samym dostępie do badań teologicznych, jak i w kryteriach ich oceny. Kryteria te musiałaby być dostępne dla każdego zainteresowanego, w tym przypadku również dla tych osób, które uznają sens ejdetyczny pojęcia „Bóg” za problematyczny.

Mogłoby się wydawać, że problem ten rozwiązuje w pewien sposób odwołanie się do określonego typu doświadczenia, jak proponują to Rausch i Carnes. Definicja Carnesa jest jawnie niewydajna co najmniej z dwóch

³⁶ Zob. T. Węclawski, *Metodologia teologii*, „Nauka” 2004, nr 2, s. 104.

³⁷ Potrzeb nie wyczerpuje tutaj podanie listy cech łączących się ze słowem „Bóg” – podanie takiej listy miało by funkcję wyłącznie formalną, techniczną.

powodów. Powód pierwszy wiąże się z problemem konceptualizacji doświadczenia religijnego – nie istnieje mianowicie żadna metodologia osiągnięcia doświadczenia religijnego, nie ma też żadnej przekonującej techniki, która mogłaby wykazać, czym w istocie różni się doświadczenie religijne od niereligijnego³⁸. Nawet jeśli zgodzilibyśmy się na ustępstwo i stwierdzili, że pojęcie doświadczenia religijnego jest zrozumiałe, pojawia się inny problem. Doświadczenie religijne jest *par excellence* ekskluzywne i dostępne nie-licznym. Jeżeli teologia miałaby być „myśleniem o Bogu”, a Bóg być Tym, co dane w doświadczeniu religijnym, to teologia mogłaby być uprawiana, a jej rezultaty zrozumiałe wyłącznie dla osób, które przeżyły doświadczenie religijne. Teologia nie spełniałaby wymogu praktycznej egalitarności. Wrażenie niewydajnej sprawia także definicja Rauscha. W tym przypadku problem tkwi, jak się wydaje, w teologicznym uteoretyzowaniu terminów takich, jak „wspólnota wiary” oraz „doświadczenie Boga”. W dyskursie potocznym, mówiąc o wspólnocie wiary, można mieć na myśli jakąś grupę podzielającą określony zespół wyznawanych poglądów. Trudno stwierdzić, co miałyby intersubiektywnie oznaczać, że istnienie takiej grupy prowadzi lub daje się rozumieć jako „doświadczenie Boga”. Nadto Rausch, pisząc, że „[teologia] jest to wysiłek, aby zrozumieć i zinterpretować doświadczenie wspólnotowej wiary, w sposób dający się wyrazić w języku i symbolu”, zdaje się sugerować, iż istnieje wiara nieskonceptualizowana. O ile faktem jest, że we współczesnej filozofii umysłu powstał wielki i doniosły spór o istnienie umysłowej treści pozapojęciowej (*non-conceptual content*), o tyle termin „wiara” nieodmiennie wiąże się z potrzebą określenia jej przedmiotu³⁹. Wiara jest wiarą wtedy, gdy już sama przez się daje się wyrazić w języku. Jeżeli pojęciu temu nadaje się inne znaczenie, teoretyzuje się je w inny sposób, wówczas mamy do czynienia z innego rodzaju odmiennym typem dyskursu.

Podsumowując powyższe, próbowałam znaleźć definicję teologii, która w sposób bezsporny wskazywałaby jej przedmiot. Diagnoza problemu koncentruje się na posługiwaniu się przez teologię terminami, co do których sensowności i faktualności istnieją pewne zastrzeżenia natury filozoficznej.

³⁸ Zob. np. B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 82–98.

³⁹ Można byłoby ująć to w ten sposób, że przekonanie posiada dwa człony: treść propozycjonalną oraz stopień uznania. Jeśli X uznaje w dostatecznym stopniu treść przekonania za prawdę, wówczas daje się mówić o wierze X w dany stan rzeczy, wyrażony przez treść przekonania.

W ramach samego dyskursu teologicznego próżno szukać rozwiązania tego problemu, ponieważ zdania formułowane w ramach dyskursu teologicznego presuponowane są przez twierdzenia o ich sensowności i faktualności.

Jeżeli teologia jest nauką, jej naukowość nie może być zależna od filozoficznojęzykowych presupozycji. Takie ujęcie prowadziłoby wręcz do absurdu, relatywizowałoby bowiem, i temporalizowało, naukowość teologii, korelując ją z językowymi przekonaniem osoby, która akurat w danym momencie wypowiada się na temat teologii. Naukowość ta musi być więc okazana w taki sposób, aby współistnienie różnych poglądów na naturę sensowności i faktualności dyskursu teologicznego nie stało na przeszkodzie jawnej oceny metod badań teologicznych, śledzenia sposobów formułowania hipotez i wniosków oraz istnienia zewnętrznej krytyki naukowej. Należy znaleźć więc takie aspekty działalności teologicznej, które mają charakter w pełni publiczny, co do których nie ma żadnych obiekcji. I to jest właśnie rzecz, którą postaram się teraz wykonać.

5. Teologia w działaniu

W tym kontekście niezbędne wydaje się przyjrzenie się nie tyle przedmiotowi teologii, ile działalności teologicznej, w szczególności zaś jej metodologii. W oglądzie tym wyjdę od deklaracji zawartych w podręcznikach teologicznych (wszak są one materiałami wyznaczającymi standardy badań), a następnie rozpatrzę na dwóch przykładach ich zastosowanie w praktyce. Przedstawione dwa przykłady stanowią część esencjonalną, ich liczbę usprawiedliwiam koniecznością zachowania pewnego rozsądku w ustalaniu objętości artykułu. Mają one za zadanie ilustrować tezy, a nie je weryfikować. Swoje wnioski z tej analizy przedstawię dopiero po prezentacji materiału.

Jak wskazałem, deklaracyjny przedmiot teologii jest transcendentny, a przez to nieempiryczny. Wyklucza to więc istnienie jakichkolwiek doświadczeń w zakresie ustalenia prawdziwości twierdzeń o nim. Jak pisze Józef Majewski: „nie ma takiego eksperymentu, który pozwoliłby ustalić prawdziwość dogmatu, że Jezus Chrystus jest Bogiem, czy że jest obecny w Eucharystii pod postaciami chleba i wina”⁴⁰. Skoro więc żadna empiryczna

⁴⁰ J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Warszawa: Biblioteka Więzi, s. 21.

rzeczywistość nie odpowiada słowom, którymi posługuje się teologia, to w jaki sposób prowadzone są badania teologiczne?

Ponieważ nie jestem teologiem, a więc (*vérité de La Palisse*) nie mogę odwołać się do własnych badań teologicznych, zmuszony jestem zaufać danym zewnętrznym opisującym tego rodzaju badania. Czuję się natomiast upoważniony do analiz filozoficznej i socjologicznej. Od tej drugiej rozpoczął na przykład cytowany już Tomasz Węclawski, przedstawiając argument za naukowością teologii, wskazujący na rozliczne podobieństwa społecznie podejmowanych przez teologów praktyk, nazywanych przez nich badaniami, do tej samej kategorii czynności podejmowanych w innych dziedzinach, których naukowość nie jest jednak kwestionowana. Powiada on mianowicie, po pierwsze, że praktyka badawcza teologów nie różni się od praktyki przedstawicieli nauk humanistycznych, a to za sprawą faktu, że ich obiektem zainteresowania jest w pierwszej kolejności tekst⁴¹. Nie ma powodu, aby nie zaufać czynnemu (w momencie pisania przez niego tych słów) teologowi, można więc wysnuć pierwszy wniosek o tym, że praca teologa jest głównie pracą *na tekście*. Jakiego rodzaju teksty bada teolog? Odpowiedź uzyskujemy z zacytowanych wcześniej definicji teologii, a w szczególności z definicji Ozorowskiego. Podstawowymi tekstami, na których pracują teologowie rzymskokatolicy, są: Pismo Święte, skodyfikowane zapisy Tradycji, a także pisma papieskie, dokumenty kościelne, pisma innych teologów, a także publikacje innych nauk, jeśli teolog prowadzi badania interdyscyplinarne, na przykład filozoficzno-teologiczne lub historyczno-teologiczne.

Należy teraz odpowiedzieć, co robi z danymi teolog, tzn. jakim poddaje je przekształceniom, procedurom czy operacjom. W świecie idealnym każdy naukowiec zabierający się do badania powinien sformułować, na podstawie dostępnych mu teorii i założeń wstępnych, jakąś hipotezę badawczą, której prawdziwość chciałby sprawdzić. Następnie, za pomocą metodologii danej nauki, przeprowadza na zgromadzonym materiale pewne procedury, którymi bądź to osiąga, posługując się sformułowaniem Ozorowskiego, *oczywistość wynikania*, bądź też stwierdza, że oczywistość ta nie zaszła, a więc należy hipotezę odrzucić jako sfalsyfikowaną. Każdy, kto kiedykolwiek zapoznał się z pracami teoretyków nauki, wie, że te wymagania są obostrzeniami zbyt restrykcyjnymi i w praktyce rzecz wygląda zgoła inaczej, niemniej jednak pytaniu o to, j a k pracuje teolog, wagi wcale to nie umniejsza.

⁴¹ T. Węclawski, dz. cyt., s. 101.

Czesław Bartnik wymienia trzy etapy badania w teologii fundamentalnej. Po pierwsze, teolog przyswaja „dane fundamentalne”, następnie uznaje je jako wiarygodne i mogące stanowić założenia wyjściowe, następnie zaś „oddaje się pracy refleksyjnej”, uzasadniając dane wyjściowe⁴². Bartnik wymienia siedem metod teologii: pozytywna, scholastyczna, historyczna, językowa, fenomenologiczno-egzystencjalna, personalistyczna oraz minimalistyczna⁴³. Spójrzmy tylko na cztery pierwsze, które wydają się najbliższe standardom naukowym.

Metoda pozytywna polega na uzasadnianiu konkretnych prawd wiary za pomocą „konkretnych świadectw, wypowiedzi i dokumentów, branych z Biblii, Tradycji i orzeczeń Magisterium”. Jest to metoda, która, zdaniem Bartnika, z powodu wybiórczości przytaczanych wypowiedzi znacznie utrudnia budowę spójnej teorii teologicznej.

Metoda scholastyczna ma znacznie wyższe ambicje – a mianowicie budowę systemu formalnego, podobnie jak czyni się to w filozofii spekulatywnej, przechodząc od „prawd objawionych” do wniosków za pomocą reguł wnioskowania. Bartnik zaznacza jednak, że konkluzji tych nie należy brać za ściśle sylogistyczne, a raczej za ich analogon.

Metoda historyczna to „odwzorowywanie w człowieku zdarzeń zbawczych i całości dziejów zbawienia, dokonanych w czasach biblijnych i kontynuujących się poznawczo przez całą historię”. Warto odnotować w tym miejscu, że metoda ta, w odróżnieniu od dwóch pierwszych, akcentuje wymiar empiryczny, a więc pewne zdarzenia historyczne, badane środkami należącymi do nauk historycznych.

Metoda lingwistyczna obejmuje badanie języka. Bartnik podaje jej trzy możliwe ujęcia: neopozytywistyczną – skupiającą się na syntaktyce; hermeneutyczną – badającą sensy chrześcijańskiego języka oraz strukturalistyczną, która traktuje warstwę językową jako reprezentację struktury zjawiska chrześcijaństwa.

W teologii istnieją więc metody prowadzące od założeń do wniosków. Z pozostałymi naukami dzieli teologia także wewnętrzne polemiki i dyskusje, w których jedno hipotezy czy konkluzje się przyjmuje, inne zaś odrzuca. Spróbuję teraz nakreślić naturę tych sporów, wskazując teorię teologiczną, która została potępiona, oraz polemikę teologiczną. Obraz ten z oczywistych

⁴² Za: H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. I, Warszawa: Więź 2010, s. 54.

⁴³ C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 1008–1014.

względów jest niereprezentatywny, chodzi mi jednak wyłącznie o wskazanie pewnych newralgicznych punktów, które wybrane przykłady znakomicie obrazują.

Za przykład teorii potępionej niech służy chrystologia Deodata de Basly. Jednym z dogmatów katolickich jest przyjęta na soborze chalcedońskim doktryna unii hipostatycznej. Sobór zatwierdził, co następuje:

Jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony, ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie i w jednej hipostazie⁴⁴.

Zacytujmy wniosek z Katechizmu Kościoła Katolickiego:

Jedynę i całkowicie wyjątkowe wydarzenie Wcielenia Syna Bożego nie oznacza, że Jezus Chrystus jest częściowo Bogiem i częściowo człowiekiem, ani że jest ono wynikiem niejasnego pomieszania tego, co Boskie, i tego, co ludzkie. Syn Boży stał się prawdziwie człowiekiem, pozostając prawdziwie Bogiem. Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem⁴⁵.

De Basly zastanawiał się natomiast nad problemem, w jaki sposób myślał Jezus, jakiej natury była jego świadomość. Jak pisze Raymond Winling, „teologia ta chciała ocalić absolutną transcendencję Boga w stosunku do Chrystusa-człowieka i Jego pełnego człowieczeństwa”⁴⁶. De Basly twierdził, że Logos nie może być tożsamy z człowiekiem, Chrystus stanowił „całość relacjonalną, w której Bóg i człowiek są w stosunku «drugiego do innego drugiego»”⁴⁷. Pomysł ten został potępiony w encyklice *Sempiternus Rex* Piusa XII następującymi słowami:

wynoszą oni [krytycy – Ł.R.] stan natury ludzkiej Chrystusa do tego stopnia, że jest uważana jako podmiot pełnoprawny (*sui iuris*) i jakby nie istniała w osobie samego Słowa. Tymczasem Sobór Chalcedoński

⁴⁴ Za: Katechizm Kościoła Katolickiego, www.katechizm.opoka.org.pl, 467.

⁴⁵ Tamże, 464.

⁴⁶ R. Winling, *Teologia współczesna*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków: Wydawnictwo Znak 1990, s. 119.

⁴⁷ Tamże.

zgodnie z Soborem Efeskim wyraźnie naucza, że obie natury naszego Zbawiciela łączą się, by „tworzyć jedną osobę”, i nie pozwala przyjmować dwu jaźni w Chrystusie, jak gdyby przy Słowie był umieszczony jakiś „człowiek przyjęty” cieszący się pełną autonomią⁴⁸.

Spójrzmy teraz na przykład polemiki teologicznej. Dogmat o Trójcy Świętej przedstawia Katechizm Kościoła Katolickiego: „Trójca jest jednością. Nie wyznajemy trzech bogów, ale jednego Boga w trzech Osobach: «Trójcę współistotną»⁴⁹. Ponieważ, gdyby użyć tu analogii do materialnej rzeczywistości, zdanie to wydałoby się nielogiczne, dogmat ten był przedmiotem wielu komentarzy. Jednym z komentatorów był Karl Rahner, który przedstawił następującą tezę: „Trójca, która się przejawia w ekonomii zbawienia, jest Trójcą immanentną, i odwrotnie”⁵⁰. Za Trójcę w pierwszym przypadku należy uznawać Trójcę objawioną w Chrystusie, zaś za Trójcę immanentną – sam Logos. Zobaczmy zarzuty Congara:

twierdzi [on], że należy zniuansować owo „odwrotnie”, zważywszy że stworzenie jest aktem wolnym i niekoniecznym, podczas gdy pochodzenie Osób dokonałoby się nawet, gdyby nie było stworzenia. Z drugiej strony, [...], samoudzielanie się Boga w ekonomii dokonuje się w formie pokory Boga ukrytego: Trójca nie objawia w ekonomii całej pełni tajemnicy Trójcy immanentnej⁵¹.

6. Teologia w rozumieniu formalistycznym

Powyższy opis teologii w działaniu prowadzi mnie do wniosku, że jest ona nauką formalną. Oto co rozumiem pod tym sformułowaniem. Działalność teologiczna, w tym przede wszystkim rozwiązywanie „problemów teologicznych”, tworzenie „koncepcji i teorii teologicznych” polega każdorazowo na ustaleniu wzajemnej relacji pomiędzy skończoną liczbą pojęć, czyli

⁴⁸ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2007, s. 321.

⁴⁹ Katechizm Kościoła Katolickiego, dz. cyt., 253.

⁵⁰ Za: R. Winling, dz. cyt., s. 395.

⁵¹ Tamże, s. 396.

stworzenia nowych schematów pojęciowych, które byłyby syntaktycznie koherentne i logicznie niesprzeczne z innymi, przyjętymi już uprzednio, schematami pojęciowymi. Wykrycie takiej sprzeczności jest falsyfikacją teorii. Z jednej strony ten właśnie proces czyni zadość wymogowi semantycznego elitaryzmu, gdyż wyznacza (czy generuje) nowe zależności w obrębie pewnych schematów pojęciowych; z drugiej strony dzieje się to publicznie (tj. zgodnie z przyjętymi powszechnie standardami akademickimi), według ustalonych reguł, jest więc też zgodne z wymogiem egalitaryzmu praktycznego. Dwa ostatnie zdania ukazują zarazem, dlaczego można uważać teologię za naukę, i dlaczego akurat za naukę formalną. Przedstawię teraz, w jaki sposób powyższy opis doprowadził mnie do tych wniosków.

Rozpocząłem od nakreślenia metod teologii opisanych w podręcznikach tego przedmiotu i zrelacjonowałem pokrótce przebieg dwóch sporów teologicznych. Pierwszy z nich doprowadził do potępienia jednego ze stanowisk, drugi zaś pozostał nierozstrzygnięty. Teologia według cytowanych wcześniej deklaracji zajmuje się „Bogiem i sprawami bożymi”. Metody teologii przedstawione w podręczniku Czesława Bartnika nie prowadzą do zbadania żadnego realnego przedmiotu, jeżeli pojęcie realnego przedmiotu rozumiemy w sposób przyjęty w naukach przyrodniczych czy społecznych. Chociaż więc 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. Należy zauważyć, że historyk, mając dostęp do danych historycznych, wnioskuje z nich o pewnych zdarzeniach, które da się opisać w terminach faktualnych. Twierdzi więc o jakiejś bitwie, że została stoczona w danym miejscu; twierdzi o jakimś królu, że podjął taką to a taką decyzję; twierdzi wreszcie o jakiejś warstwie społecznej, że posiadała takie to a takie przywileje. Sądy te, odwołując się do danych historycznych, projektują pewną wizję przeszłego stanu rzeczy, którą można sobie wyobrazić, unaocznic, odtworzyć, zrekonstruować. Nawet gdy wnioski te są nieprawidłowe, są w dalszym ciągu mową o rzeczywistości – tyle tylko, że mową fałszywą. Teolog, korzystając z danych empirycznych, nie formułuje natomiast wniosku o tej rzeczywistości. Dane historyczne służą mu jedynie za formalne wsparcie uzasadnienia nieempirycznych hipotez. W związku z tym na poziomie empirycznym nie występuje jakakolwiek możliwość zadośćuczynienia warunkowi egalitaryzmu praktycznego, ponieważ nie ma żadnej intersubiektywnej metody, by zbadać, czy dany

wniosek jest poprawny czy też nie. Teolog nie jest w stanie jednoznacznie zidentyfikować desygnatu, który miałby być reprezentacją słowa „Bóg”. Jego sens ejdetyczny jest, jak starałem się eksplikować, niejasny. Można oczywiście utrzymywać, że istnieją słowa, które mają przypisane znaczenia pomimo tego, że znaczeń tych nie da się jednoznacznie poznać z powodu nadprzyrodzonego charakteru rzeczywistości, z której pochodzą. Ta zaiste dziwna filozofia języka, choć oczywiście daje się deklaratorywnie uznać, ma nieprzezwycięzalną wadę – zamyka drogę do jednoznacznego zrozumienia terminów przez każdą zainteresowaną osobę. Możliwe jest jej werbalne p r z y j ę c i e, ale nie jest możliwe jej z a s t o s o w a n i e, z tego powodu iż jest poznawczo jałowa.

Niejasność ejdetycznego sensu głównego pojęcia teologii nie odbiera mu wszakże sensu operacyjnego. Ogólne reguły posługiwania się słowem „Bóg” są stosunkowo jasne, ich nauka stanowi element katechizacji. Teologia, korzystając z historycznego dorobku i wypracowanej metodologii, tworzy reguły znacznie bardziej złożone. Głównym przedmiotem teologii jest więc, w moim rozumieniu, t e k s t .

Jeśli w ten sposób rozumieć teologię, to spełnia ona zarówno warunek elitaryzmu semantycznego, jak i egalitaryzmu praktycznego. Pierwszy warunek jest spełniony, ponieważ jest działalnością polegającą na generowaniu wysoce spójnych zdań w sposób respektujący wyrobione i ugruntowane reguły syntaktyczne. Jednocześnie sam dorobek teologiczny i metodologia tworzenia tekstów teologicznych są, co do zasady, publiczne – w tym znaczeniu egalitarne. Rozumując w ten sposób, formuły teologiczne należy traktować na podobnej zasadzie co zdania matematyki lub logiki, które są podległe pewnym regułom transformacji. Jak twierdziłem powyżej, powstanie nowej koncepcji teologicznej jest ustaleniem nowej relacji wewnątrz systemu pojęciowego. Falsyfikacja może się odbyć wyłącznie poprzez stwierdzenie niedoskonałości na poziomie formalnym, na przykład poprzez uznanie, że proponowana relacja prowadzi do sprzeczności bądź inkohereencji z innym systemem, albo że powstała wskutek nierespektowania metodologicznych warunków transformacji itd.

Lepiej można to objaśnić na przykładzie teorii de Basly’ego. Autor posługuje się interesującym połączeniem dwóch poziomów terminologii – psychologicznego i teologicznego. Wykorzystanie takich pojęć psychologicznych jak „świadomość” mogłoby stworzyć złudne wrażenie, że omawiany jest dany stan rzeczy. W rzeczywistości spór nie jest sporem

o fakt empiryczny, lecz o słowa. Falsyfikacja twierdzenia de Basly'ego została dokonana poprzez nic innego niż ocenę stopnia sprzeczności z tekstem uważanym za część doktryny. Nie była więc kwestią empiryczną, ale kwestią formalną. Tekst soboru chalcedońskiego mówiący o naturze „bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia” stoi w sprzeczności z tezą Basly'ego, który stwierdza fakt takiego podziału. Obalenie tej tezy nie jest więc kwestią empiryczną, ale kwestią „przyjętych reguł gry”. Nie trzeba żadnych badań, by stwierdzić, że zdanie $2 + 2 = 5$ jest sprzeczne, gdy wiemy, że $1 + 1 = 2$, a $1 + 1 + 1 + 1 = 4$.

Przykład drugi pokazuje rzecz podobną, z tym że polemika Congara z Rahnerem nie dotyczy sprzeczności, ale zasadności uznania pewnego formalnej relacji pomiędzy dwoma pojęciami. W tym przypadku przedmiotem sporu jest uznanie relacji tożsamościowej zdania „Trójca ekonomii zbawienia” i „Trójca immanentna”. Ponieważ zarówno uznanie takiej relacji, jak i odmowa jej uznania nie stoi w sprzeczności z żadnym z nadrzędnych systemów pojęć, oba poglądy są teoretycznie możliwe do zaakceptowania, żaden z nich nie został ani zweryfikowany, ani sfalsyfikowany.

Jak widzieliśmy, istnieją dające się zrekonstruować na sposób publicznie sensowny sposoby wytwarzania hipotez teologicznych. Istnieją także publiczne metody ich weryfikacji. Natura stosowania w tej sferze formalizmu teologicznego jest nieco inna niż w przypadku formalizmu matematycznego czy logicznego, toczą się one bowiem na dwóch płaszczyznach. Pierwszą jest płaszczyzna syntaktyczna, która sprowadza się do oceny spójności hipotezy ze zdaniami już uprzednio uznanymi za prawdę. Drugą jest płaszczyzna społeczna. Jeśli dana hipoteza jest uznana za sprzeczną, może zostać oficjalnie odrzucona w taki sposób, że na gruncie teologii nie ma możliwości powrotu do niej. Powrót taki oznaczałby przyzwolenie na herezję. Istnienie takiego rodzaju *centralnego sterowania* procesem osądu hipotezy jest, jak się wydaje, osobliwością teologii wśród innych nauk. W tym sensie weryfikacja hipotezy lub teorii teologicznej odbywa się w sposób konwencjonalno-formalny za pomocą działania czynników społecznych⁵².

⁵² Oczywiście zarówno zakres, jak i sposób działania tych czynników mogą się znacząco różnić w zależności od tego, o teologii której z religii mówimy.

Teologia dysponuje tym, co Imre Lakatos nazywa *twardym rdzeniem*⁵³ programu badawczego, a więc pewnymi przyjętymi, niefalsyfikowalnymi (nie tylko empirycznie, ale i konwencjonalnie, tj. niepoddającymi się dyskusji) zdaniami, które w terminologii religijnej nazywa się dogmatami, które bronione są nie tylko na mocy dyrektyw metodologicznych, ale także – jak widzieliśmy – społecznych. Innymi słowy, zakwestionowanie twardego rdzenia teorii teologicznej, inaczej niż w analogicznym przypadku pozostałych nauk, wyklucza z grona teologów. Wychodząc od twardego rdzenia, formułuje się – w oparciu o zwyczajne reguły syntaktyczne, logikę zdań, niesprzeczność z pozostałymi kanonami tekstów teologicznych i formalne reguły transformacji – pewne zdania teologiczne i uzasadnia je, opierając się na jednej z przedstawionych tu metod, bądź to wskazując uznane pisma, bądź to odwołując się do rozumowania dedukcyjnego czy powołując się na fakty historyczne. Następnie poddaje się dane dzieło pod osąd społeczny. Uzyskana aprobata oznacza, że hipoteza została dowiedziona, tzn. uznana za prawdziwą.

Natura prawdy ma tu również charakter werbalny. Uznanie zdania P za prawdę w teologii można zdefiniować jako dopisanie do niego słów „jest prawdziwe”. Nie oznacza to, że P jest faktycznie (empirystycznie) prawdziwe, równie dobrze mogłoby w świetle innej filozofii zostać uznane za fałszywe lub nawet za bezsensowne. Zostało jednak u z n a n e za prawdziwe; został przydzielony mu status, którego jawnym znakiem jest dopisanie do niego słów „jest prawdziwe” lub słów równoznacznych⁵⁴. To właśnie ten poziom, który jest egalitarnie dostępny – zarówno zastane teksty, ich przekształcanie, dowodzenie i ostateczne uznanie (lub jego brak) są możliwe do holistycznej oceny przez wszystkich zainteresowanych.

Jakim kryterium prawdy posługuje się teologia? Wydaje się, że na poziomie tekstu mamy w teologii do czynienia z odmianą koherencyjnej teorii prawdy. Zakłada ona, że dany sąd jest prawdziwy, jeżeli jest koherentny (spójny) z innymi sądami. Chwedeńczuk pisze o tym kryterium następująco: „co to znaczy ustalić, że kryterium jest spełnione? Znaczy to

⁵³ I. Lakatos, dz. cyt., s. 73–76. O statusie teologii w świetle filozofii nauki Lakatosza zob. G. Peterson, *The Scientific Status of Theology: Imre Lakatos, Method and Demarcation*, „Perspectives on Science and Christian Faith” 1998, Vol. 50, No. 1, s. 22–31.

⁵⁴ Należy tym samym odróżnić opinię o statusie epistemicznym zdania (co nie wymaga znajomości jego treści) od opinii na temat epistemicznego statusu treści zdania.

po prostu przyznać, że jest spełnione, to znaczy wydać sąd głoszący, że jest spełnione”⁵⁵. Żeby jednak uznać, że sąd C jest koherentny, należy uczynić to w oparciu o inny sąd – C₁. Aby to jednak zrobić, musimy uznać koherencję jeszcze innego sądu – C₂. I tak dalej. Jednym ze sposobów przerywania tego *regressus ad infinitum* jest „złamanie szeregu”, przerywanie ciągu i przyznanie, że w jednym z nich kryterium jest coś innego niż tylko koherencja. I teologia dysponuje takim kryterium „drugiego stopnia”. Węclawski nazywa je „kryterium niereformowalnym”⁵⁶, takim, którego oparciem jest zastany i nieusuwalny autorytet. Dlatego właśnie, zdaniem tego autora, nieuprawnione jest traktowanie dogmatów jak zwykłych założeń, które przyjmowane są w innych naukach i rozumiane w roli aksjomatyki danej teorii.

Zauważmy, że w tym formalistycznym sensie, nawet gdyby istniały znaczenia ejdetyczne terminów teologii, poddają się one deflacji w taki sposób, że cały wywód teologiczny można sprowadzić do samych tylko znaków i relacji pomiędzy nimi. Ten właśnie poziom działalności teologicznej jest poziomem publicznym. Kto stwierdza, że znaki te odzwierciedlają jakąś rzeczywistość, wyznaje po prostu pewną filozofię teologii w taki sam sposób, w jaki matematyk może wyznawać, w stosunku do swojego przedmiotu, filozofię platonizmu. To, czy, i w jaki ewentualnie sposób, zdania formułowane za pomocą reguł metodologicznych teologii odpowiadają rzeczywistości (naturalnej lub, gdyby postulować jej istnienie, nadnaturalnej) jest rozstrzygane poprzez przyjęcie pewnego poglądu filozoficznego.

Chcę także zaznaczyć, że uznanie teologii za naukę formalną nie oznacza, że owa formalna morfologia czy „głęboka struktura” formalnego systemu teologicznego muszą być przez teologa uświadomione. Może on formułować teorie teologiczne, kierując się różnymi filozofiami swojego przedmiotu, wcale nie traktując go jako formalny czy konwencjonalny. Przyjęta przeze mnie perspektywa nie wyklucza więc wpływu posługiwania się przez teologa pewnymi ramami perceptualno-wyobrażeniowymi czy intuicją, na kształt prowadzonego rozumowania. Wręcz przeciwnie, uzasadnione wydaje się przekonanie, że taki wpływ występuje, jednak dokładne zbadanie go wymagałoby dużo bardziej obszernego studium, i to chyba z zakresu psychologii raczej niż filozofii.

⁵⁵ B. Chwedeńczuk, *Spór o naturę prawdy*, Warszawa: PIW 1984, s. 98.

⁵⁶ T. Węclawski, dz. cyt., s. 103.

W świetle powyższego można podjąć próbę wymienienia i uszeregowania podstawowych reguł teologicznych. Według mnie istnieją przynajmniej cztery rodzaje takich reguł formalnych:

- (1) Reguły semiotyczne dotyczące formułowania zdań teologicznych. Są to reguły zasadniczo najmniej sporne i w takim ujęciu można powiedzieć, że dotyczą każdej działalności językowej. W skład (1) wchodzi, po pierwsze, elementy poddające się kształtowaniu zewnętrznemu, na przykład używanie gramatyki danego języka, w naszym przypadku języka polskiego oraz innych języków, przy uwzględnieniu reguł przekładu. Po drugie zaś, elementy poddające się kształtowaniu wyłącznie na mocy dyrektyw wewnątrzteologicznych, takie jak arbitralne reguły wymienności wyrażień, postulaty definicyjne itd.
- (2) Reguły źródeł. Jeśli wypowiedź teologiczną rozumieć według metody sylogistycznej, można przyjąć, że każdą z nich da się sprowadzić do dwóch członów: przesłanek i wniosków. Reguły dotyczące źródeł mówią o tym, które zdania mogą występować jako przesłanki. Mogą to być bądź zdania, których prawdziwości się nie dowodzi, lecz przyjmuje w ramach aktu wiary, albo też wcześniej na drodze niezależnego wnioskowania udowodnione. W teologii katolickiej dostarczają ich Pismo Święte, teksty Ojców Kościoła, dokumenty kościelne, encykliki papieskie, dane historyczne. Prawdziwość wniosków wyprowadzonych z przesłanek wyznaczana jest deklaratywnie przez reguły (3) i (4).
- (3) Reguły dotyczące formułowania wniosków. Poprzez przejście od zdań bazowych w sposób formalny indukowany lub dedukowany jest przez teologa wniosek. Reguły formułowania wniosków w teologii mają charakter dalece swobodniejszy niż w matematyce czy logice, gdzie możliwe jest bezsporne wykazanie błędu w obliczeniach. O zasadności przedstawienia danego zdania jako wniosku wyprowadzonego z przesłanek można się spierać. Powoduje to konieczność zaistnienia czwartego rodzaju reguł.
- (4) Reguły rozstrzygnięć. Rozstrzygnięcie, czy danemu zdaniu wnioskowemu nadany zostanie status prawdy czy fałszu, zależy w tym przypadku od zwierzchnika danego wyznania, a więc od

autorytetu⁵⁷. Stąd też reguły rozstrzygnięć angażują, w pewien sposób, strukturę społeczną do rozstrzygnięcia, czy dany ruch wypełnił, czy też nie wypełnił reguły formułowania wniosków. Uznanie danego ruchu za właściwy lub niewłaściwy (a danego sądu za prawdziwy lub fałszywy) ma zatem charakter arbitralny. Wobec nieprzezwycięzalnej trudności, jaką jest brak empirycznego odniesienia, wnioskowanie teologiczne zawsze jest *u m o w n e*.

Warto dodać, że formalny charakter teologii najłatwiej wykazać na przykładzie teologii fundamentalnej i dogmatycznej, jednak rozumowanie teologiczne posiada charakter formalny nawet wówczas, gdy – jak dzieje się to w przypadku teologii pastoralnej lub teologii moralności – na różnych etapach pojawiają się zdania odwołujące się do doświadczenia.

Konkluzja

Jak starałem się argumentować, dwoma podstawowymi warunkami naukowości są elitaryzm semantyczny oraz egalitaryzm praktyczny. Warunek pierwszy obejmuje jawne i jasne reguły komunikacji, spójność w sferze pojęciowej, a także jawność i jasność reguł oznaczania, transformacji oraz wykrywania założeń. Warunek drugi realizuje się poprzez możliwość istnienia krytyki naukowej, czyli jawnej oceny badania – od przyjęcia założeń, poprzez poprawność jego przeprowadzenia, aż do zasadności sformułowania wniosków. Dzięki zaś jasności w sferze językowej uprawianie nauki jest możliwe przez każdego zainteresowanego.

W odniesieniu do tych warunków teologia napotyka na podstawowy problem. Niejasny jest bowiem charakter jej przedmiotu. Istnieją przekonania podważające nie tylko prawdziwość, ale również sensowność i faktualność głównych założeń teologii. Naukowość jest cechą danej dyscypliny, która winna być okazana bezwzględnie, nie może być relatywizowana do zespołu przekonań pewnej osoby lub grupy osób dzielących akurat przekonanie o jej naukowości. W świetle nakreślonych problemów epistemologicznych, aby

⁵⁷ „Jeżeli zaś najwyżsi Pasterze w dokumentach swoich o jakiejś kwestii, dotychczas dyskutowanej, dają rozstrzygające wyjaśnienie, dla wszystkich staje się jasnym, że w myśl i wedle woli papieży, nie wolno już uważać tej kwestii za rzecz podlegającą swobodnej dyskusji teologów”. Papież Pius XII, encyklika *Humani generis*, http://www.iphils.uj.edu.pl/~karas/Archiwum/Pius_XII_Humani_generis.htm (dostęp: 15.03.2015).

wykazać naukowość teologii, należy unaocznic poziom, który umożliwia ocenę badań teologicznych również tym osobom, które żywią przekonanie o nonsensowności lub niefaktualności jej zdań. Tym poziomem jest w mojej opinii poziom formalny, poziom przekształceń tekstów teologicznych.

Jak starałem się wykazać, teologia dysponuje założeniami, regułami przekształcania zdań, formułowania hipotez i przedstawiania wniosków. Dysponuje także warunkami ich prawdziwości. Reguły te są mniej wyraźne niż w matematyce, toteż o konwencjonalnym uznaniu hipotezy za prawdę decyduje się mocą autorytetu. Uznanie, że zdania formułowane w teologii odpowiadają jakiejś rzeczywistości jest poglądem filozoficznym, ale niezależnym, lub w minimalnym stopniu zależnym, od możliwości prowadzenia samych badań teologicznych. Analogonem tego stanu rzeczy jest możliwość współistnienia różnych filozofii matematyki, z których żadna nie jest konieczną wykładnią, i z których żadna nie ma przemożnego wpływu na sposobność prowadzenia badań matematycznych.

Literatura

- Ajdkukiewicz K. (1965), *Logika pragmatyczna*, Warszawa: PWN.
- Ayer A.J. (1952), *Language, Truth and Logic*, New York: Dover Publications.
- Barbour I.G. (1993), *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, cz. I, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 15.
- Barbour I.G. (1994), *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, cz. II, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 16.
- Bartnik C. (2003), *Dogmatyka katolicka*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Bocheński J.M. (1990), *Logika religii*, Warszawa: PAX.
- Bocheński J.M. (1992), *Współczesne metody myślenia*, Poznań: Wydawnictwo W drodze.
- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* (2007), I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz (red.), Wydawnictwo Świętego Wojciecha, http://jednoczmysie.pl/wp-content/uploads/2013/02/breviarium_fidei.pdf (dostęp: 4.05.2014).
- Bronk A., Majdański S. (2006), *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka”, nr 2.
- Carnes J.R. (1982), *Axiomatics and Dogmatics*, New York: OUP.

- Chwedeńczuk B. (2000), *Przekonania religijne*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Chwedeńczuk B. (1984), *Spór o naturę prawdy*, Warszawa: PIW.
- Diekamp F. (1949), *Theologiae dogmaticae manuale. Quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit Franciscus Diekamp*, vol. I–IV, Desclée–Paris–Tornaci–Romae.
- Gomułka J. (2011), *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Hajduk Z. (2011), *Zarys filozofii nauk formalnych*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Heller M. (1992), *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Koterski A. (2001), *Weryfikacjonistyczne kryteria demarkacji w filozofii nauki Koła Wiedeńskiego*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Koterski A. (2004), *Falsyfikacjonistyczne kryteria demarkacji w XX-wiecznej filozofii nauki*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Lakatos I. (1995), *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, tłum. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Majewski J. (2005), *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Martin M. (1992), *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press.
- Nielsen K. (1997), *Weryfikacja eschatologiczna*, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja/Aletheia.
- Ozorowski E., *Teologia jako nauka*, <http://ktk.uwb.edu.pl/wystapienia/1.htm> (dostęp: 5.02.2015).
- Papież Pius XII, encyklika *Humani generis*, www.iphils.uj.edu.pl/~karas/Archiwum/Pius_XII_Humani_generis.htm (dostęp: 15.03.2015).
- Peterson G. (1998), *The Scientific Status of Theology: Imre Lakatos, Method and Demarcation*, „Perspectives on Science and Christian Faith”, Vol. 50, No. 1.
- Poincaré H. (1908), *Wartość nauki*, Warszawa: Nakład Jakuba Mortkowicza.
- Popper K. (1977), *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa: PWN.
- Popper K. (1993), *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, tłum. H. Krahelska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Rausch T.P. (1993), *Theology and It's Method*, [w:] T.P. Rausch (red.), *The College Student's Introduction to Theology*, Collegeville, Minnesota: The Order of St. Benedict.
- Schlick M. (1960), *Przeżycie, poznanie, metafizyka*, [w:] H. Buczyńska-Garewicz (red.), *Koło wiedeńskie*, Warszawa: Comer.
- Seweryniak H. (2010), *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Such J., Szcześniak M. (2000), *Filozofia nauki*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wendland M. (2011), *Konstruktywizm komunikacyjny*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
- Węclawski T. (2004), *Metodologia teologii*, „Nauka”, nr 2.
- Williams B. (1997), *Paradoks Tertuliana*, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja/Aletheia.
- Winling R. (1990), *Teologia współczesna*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Woleński J. (1989), *Umiarkowana (poprawiona?) obrona scjentyzmu*, [w:] H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek (red.), *Racjonalność. Nauka. Społeczeństwo*, Warszawa: PWN..
- Woleński J. (1996), *W stronę logiki*, Kraków: Aureus.
- Woleński J. (2005), *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

THEOLOGY AS A FORMAL SCIENCE

Summary

Among philosophers of science there are a lot of views about nature of theology in relate to others disciplines. In the article author defends an account according to which theology is a formal science. Firstly he introduces two necessary features of science: semantic exclusivity and practical egalitarianism. Next he examines theological definitions of theology and using Bocheński's meaning partition he indicates that matter of theology has operative meaning, but not eidetic. In the face of this difficulty, author shows examples of theological researches and exposes its

schemes. Furthermore, he presents a final conclusion that theological researches are nothing more than establishing mutual relations between a finite number of terms, in other words the creation of some new conceptual schemes that would be syntactically coherent and logically consistent with other, previously approved, conceptual schemes. Finally he indicates how theology bases on four kinds of rules of sentences' transformation: rule of syntactic, sources, conclusion-formulating and assigning the truthfulness.