

KS. KAZIMIERZ WOLSZA

KONFRONTACJA METODOLOGII KRYTYCZNEGO RACJONALIZMU Z MYŚLĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ

1. Program krytycznego racjonalizmu – 2. Geneza sporu krytycznego racjonalizmu z myślą chrześcijańską – 3. Rozbieżności metodologiczne – 4. Rozmiary rozbieżności metodologicznych – 5. Wnioski końcowe

1. Program krytycznego racjonalizmu

Metodologiczny program krytycznego racjonalizmu został sformułowany przez K.R. POPPERA (1902–1994) jeszcze w latach trzydziestych dwudziestego stulecia, w dyskusji z tą wizją nauki, jaką wytworzył neopozytywizm Koła Wiedeńskiego. Popper, podobnie jak neopozytywiści, stawiał sobie za główny cel znalezienie kryteriów demarkacji nauki od nie-nauki. Szczegółowa determinacja tych kryteriów odróżniała już jednak program Popperowskiego krytycznego racjonalizmu od programu Koła Wiedeńskiego. Wbrew stanowisku Koła Popper utrzymywał, że indukcja nie jest metodą prowadzącą do wartościowych wyników poznawczych. Gloryfikowanej przez neopozytywistów zasadzie weryfikacji twierdzeń indukcyjnych przeciwstawił postulat stawiania śmiałych hipotez, poddawanych następnie falsyfikacji. Zakwestionował też pogląd o istnieniu niepodważalnej, opartej na „czystych” faktach bazy poznania. Wymogiem krytycyzmu powinno być stałe konfrontowanie ze sobą alternatywnych hipotez i wyjaśnień. Zdaniem M. HELLERA, program krytycznego racjonalizmu Poppera powinien być znany myślicielom chrześcijańskim. Dążenie do odróżnienia nauki od nie-nauki, wiedzy uzasadnionej od nieuzasadnionej, jest wyrazem uczciwości myślenia. Ponieważ ucieczka przed uczciwością jest grzechem, przeto — konkluduje Heller — myśliciele chrześcijańscy, choć mogą się nie zgadzać z programem Poppera, to jednak nie mogą przejść obojętnie obok niego. Przede wszystkim nie mogą lekceważyć wezwania do gotowości kontrolowania wydawanych przez siebie sądów¹ Rodzą się jednak w tym miejscu dość zasadnicze pytania dotyczące tego, czy i na ile możliwa jest jakaś recepcja metodologicznego programu krytycz-

¹ M. HELLER, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Tarnów 1998, s. 189.

nego racjonalizmu przez myśl chrześcijańską. Czy w świetle tego programu teologia chrześcijańska może być uznana za naukę? Czy, poza ogólnym postulatem kontroli własnych przekonań, możliwe są do przyjęcia przez teologię inne jeszcze pryncypia krytycznego racjonalizmu? Czy np. konsekwentny fallibilizm, jeden z punktów programu krytycznego racjonalizmu, nie będzie zawsze, i to z samego założenia, kłócił się z postawą teologa, który dzięki aktom wiary uznaje niektóre twierdzenia za niepowątpiewalne, gdyż nie może ich kwestionować bez jednoczesnej destrukcji własnej dyscypliny? Czy hipotetyzm postulowany przez Poppera i jego zwolenników nie łączy się z przekonaniem, że jakiegokolwiek ostateczne ufundowanie przekonań jest niemożliwe? Tymczasem w obrębie teologii chrześcijańskiej, a także filozofii metafizycznej, przyjmuje się twierdzenia traktowane jako twierdzenia bazowe.

W niniejszym artykule zostaną omówione niektóre punkty kontrowersji pomiędzy krytycznym racjonalizmem a myślą chrześcijańską. Wyjaśnić trzeba jeszcze oba użyte tu sformułowania: „krytyczny racjonalizm” i „myśl chrześcijańska”. Przez „krytyczny racjonalizm” rozumiał będę przede wszystkim niemiecką wersję tego nurtu, zapoczątkowanego przez K. Poppera. Program Poppera był rozwijany przez takich autorów niemieckojęzycznych, jak: K. LENK, E. TOPITSCH, R. DAHRENDORF i H. ALBERT. W spór z teologami zaangażował się przede wszystkim ostatni z wymienionych — Hans Albert². Dlatego też jego pisma będą głównym punktem odniesienia niniejszego opracowania. Przez „myśl chrześcijańską” rozumiem natomiast te fragmenty opracowanej teologicznie i filozoficznie treści wiary chrześcijańskiej, które zawierają składnik kognitywny. Chodzi przede wszystkim o teologię fundamentalną i dogmatyczną, a także o fragmenty uprawianej w środowiskach chrześcijańskich filozofii: głównie metafizyki i filozofii Boga.

2. Geneza sporu krytycznego racjonalizmu z myślą chrześcijańską

K. POPPER dość rzadko i raczej powściągliwie wypowiadał się na tematy religii, doktryny i teologii chrześcijańskiej. On sam zasadniczo nie podjął prowadzonej ze stanowiska krytycznego racjonalizmu debaty z teologią. Co najwyżej pewne punkty do krytyki przekonań religijnych znaleźć można w jego książce: *On the Sources of Knowledge and of Ignorance* (London 1974). Popper nie wykluczał ewentualnego heurystycznego znaczenia religii i teologii w budowaniu teorii naukowej. Uznał on bowiem, że nie istnieje logiczna metoda wpadania na nowe pomysły, inspirujące powstawanie śmiałych hipotez. Powstająca hipoteza naukowa może być przeto szczęśliwym pomysłem badacza, może też być wytworem umysłu matematycznego, ale rów-

² H. Albert urodził się w 1921 r. W latach 1946–1952 studiował ekonomię i nauki społeczne w uniwersytecie w Kolonii. W tymże uniwersytecie pracował jako asystent w latach 1952–1958. Następnie, po etapie prywatnej docentury, od 1963 r. do emerytury (1989) pracował jako profesor socjologii i teorii nauki w uniwersytecie w Mannheimie.

niez umysłu metafizycznego, mistycznego, wglądu intuicji czy wyobraźni poety³ Ewentualna religijna geneza jakiegoś przekonania nie wyklucza go z góry z obrębu przekonań racjonalnych.

Pierwszym autorem, który podjął już wyraźną dyskusję z teologią, stając na gruncie metodologii krytycznego racjonalizmu, był brytyjski zwolennik krytycznego racjonalizmu, W.W. BRATLEY III⁴. Jego krytyka odwoływała się głównie do prac teologów protestanckich: K. BARTHA i P. TILLICHA. Według Bratleya, dyskusja krytycznego racjonalisty z teologiem, choć w punkcie wyjścia nie niemożliwa, jest jednak utrudniona z tego powodu, że dla teologa niektóre fundamentalne twierdzenia pozostają niejako z założenia nienaruszalne. To zaś stoi już w sprzeczności z programem krytycznego racjonalizmu, a szczególnie z jego konsekwentnym fallibilizmem. Zdaniem Bratleya, bycie racjonalistą polega na gotowości do poddania wszystkich swoich przekonań krytyce, na skłonności do wystawiania ich na próbę, ilekroć to możliwe. Tymczasem myśliciele chrześcijańscy wycofali swe pryncypia z „areny współzawodnictwa”, domagając się ich ochrony przed krytyką, co można by porównać do domagania się protekcjonizmu państwa wobec pewnych podmiotów gospodarczych w warunkach gospodarki rynkowej.

Kolejnym autorem, który na znacznie szerszą skalę podjął dyskusję z teologią z pozycji krytycznego racjonalizmu, był wspomniany H. ALBERT. Jak deklarował, nie zamierzał on uprawiać krytyki samej religii. Nie kwestionował też jej roli w indywidualnym życiu człowieka. Przedmiotem jego analiz była przede wszystkim teologia pojęta jako specyficzny typ poznania. Swoją debatę Albert rozpoczął w 1968 r. w wydanej wówczas pracy: *Traktat über kritische Vernunft*⁵ Albert zauważył, że pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi, jak również filozofią tych nauk, zdominowaną przez neopozytywizm, panował wówczas stan względnego braku napięć. W innym jeszcze miejscu postawił tezę mówiącą, że pozytywistyczny obraz nauki stał się w gruncie rzeczy wygodny dla teologii. Według niego, już P. DUHEM, broniąc pozytywistycznej interpretacji fizyki, dążył do uzgodnienia jej z metafizyką,

³ K.R. POPPER, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, s. 33; P. HOFMANN, *Theologie vor dem Anspruch kritischer Rationalität*, ThPh 58 (1983), s. 415; J. ALT, *Religion, Theologie und Ethik aus der Sicht des Kritischen Rationalismus*, w: U.O. SIEVERING (red.), *Kritischer Rationalismus heute*, Haag 1988², s. 212–213; A. CHMIELEWSKI, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wrocław 1995, s. 54.

⁴ W. BRATLEY III, *The Retreat to Commitment*, New York 1962; por. W.H. AUSTIN, *Zaangażowanie religijne a logiczny status doktryn religijnych*, tł. P. Dzieliński, w: B. CHWEDENCZUK (red.), *Filozofia religii*, Warszawa 1997, s. 251–263.

⁵ H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968; W dalszym ciągu artykułu cytuję piąte wydanie tej pracy: Tübingen 1991. Oto wykaz dalszych prac, w których ALBERT podejmował krytykę teologii i sposobu uzasadniania przekonań religijnych: *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, München 1971; *Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*, Tübingen 1973; *Kritische Vernunft und menschliche Praxis. Mit einer autobiographischen Einleitung*, Stuttgart 1977; *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Hamburg 1979; *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982, s. 129–153; *Kritik der reinen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, Tübingen 1994, s. 198–229.

jak również z religią katolicką⁶. Neopozytywizm w swej najbardziej radykalnej fazie odmówił wprowadzić empirycznego sensu wypowiedziom religijnym i metafizycznym, eliminując je z obszaru wiedzy, lecz taka sytuacja paradoksalnie przyczyniła się do wyciszenia sporów pomiędzy nauką a teologią. Konflikt pomiędzy tymi dwiema dziedzinami staje się bowiem możliwy tylko wówczas, gdy istnieje jakiś obszar, w którym spotykają się one ze sobą, a nawet ze sobą rywalizują. Tymczasem dążenia neopozytywistów do tego, aby odseparować naukę od teologii i metafizyki spotkały się z pokrewnymi dążeniami wśród teologów. Nawiazywali oni do koncepcji „czystej religii” F. SCHLEIERMACHERA, a więc religii separowanej od obszaru nauki; religii, w której składnik kognitywny byłby zminimalizowany. Te tendencje Albert odnajdywał także w programie demitologizacji R. BULTMANNA, którego krytyce poświęcony był jeden z rozdziałów wspomnianego traktatu⁷. Demitologizacja, według niego, tylko pozornie była przedsięwzięciem krytycznym. Zdaniem Alberta, była ona przede wszystkim przedsięwzięciem hermeneutycznym i to podjętym z intencją apologetyczną. Demitologizacja polegała na eliminacji z doktryny chrześcijańskiej tych tez, które mogłyby jakoś konkurować z tezami naukowymi. Zwolennicy demitologizacji twierdzą przy tym, że w ten sposób wydobywają samo jądro wiary chrześcijańskiej. Jednak decyzje co do tego, które tezy należy wyeliminować, a które pozostawić, uznając je za najistotniejsze, podejmowane są już w sposób bardzo arbitralny i dowolny. Te dwie tendencje — jedna po stronie neopozytywistycznych teoretyków nauki, a druga po stronie teologów — doprowadziły do sytuacji pozornego braku konfliktów. Zdaniem Alberta jednak, mamy tu do czynienia ze starą, sięgającą SIEGERA z BRABANCI, ideą podwójnej prawdy, ze swoistą „schizofrenią” poznawczą.

Traktat Alberta wywołał ożywioną dyskusję początkowo w środowiskach teologów ewangelickich. Wypowiadali się na ten temat m.in. W.D. JUST, W. PANNENBERG, H. PAUKERT, G. EBELING. Albert zaprosił swoich adwersarzy na spotkanie na zamku w Sindelfingen, a rozpoczęta tam debata toczyła się przez kilkanaście następnych lat. Do dyskusji włączyli się dalsi teologowie (także katolicy) i filozofowie, m.in.: H. KÜNG, A. KELLER, H. HEMPELMANN, P. HOFMANN, H. HOLZEY, H. HÜLSA, A.J. ALT, G. KLEIN, P. SUCHLA, H. WALDENFELS, K.H. WEGER. O tym, że debata ta przybierała momentami emocjonalny charakter, świadczą prowokacyjne tytuły oraz fragmenty niektórych wypowiedzi. W tytule polemiki z Ebelingiem Albert użył wyrażenia: „Teologiczne drogi lasu” (*Theologische Holzwege*). Na uwagi krytyczne H. Künga, których kwintesencją było zdanie mówiące, że „krytyczni racjoniści powinni być bardziej racjonalni”⁸, odpowiedział monografią *Nędza teologii* (*Das*

⁶ TENZE, *Konflikt pomiędzy nauką a religią: metafizyka religijna i naukowy obraz świata jako alternatywy*, tł. T. Zatorski, „Nomos” (1997–1998), t. XX–XXI, s. 24.

⁷ TENZE, *Traktat über kritische Vernunft*, s. 124–155; TENZE, *Wiara i wiedza. Teologia i idea podwójnej prawdy*, tł. T. Zatorski, „Nomos” (1995–1996), t. XII–XIII, s. 53–67.

⁸ *Rationaler also müssten mir die Rationalisten sein*; H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, s. 488. Oto zasadnicze teksty polemiczne w odniesieniu do krytyki H. Alberta: A.J. ALT, *Religion, Theologie und Ethik aus der Sicht des Kritischen Rationalismus. Einige*

Elend der Theologie). Z kolei K.H. Weger, jezuita z monachijskiej Hochschule für Philosophie, replikował pozycją książkową *O nędzy krytycznego racjonalizmu* (*Vom Elend des kritischen Rationalismus*). Inne, równie atrakcyjne tytuły tej debaty, to: *Baron Albert w trylemacie* (H. Hülasa, *Baron Albert im Trillema*), *Hülasa na kuli armatniej* (*Hülasa auf der Kanonenkugel*).

W sporze krytycznego racjonalizmu Alberta z teologami można wyróżnić dwie płaszczyzny: treściową i metodologiczną. W płaszczyźnie treściowej Albert rozważał problem, czy odrzucając ideę podwójnej prawdy znajdziemy takie obszary, przede wszystkim w obrazie świata, w których teologia konkurowałaby z naukami. Dokładniej — mówił tutaj o konkurencji dwóch koncepcji metafizycznych: metafizyki opartej na wnioskach nowożytnych nauk i metafizyki religijnej, szczególnie chrześcijańskiej⁹. Druga płaszczyzna tego sporu — to płaszczyzna metodologiczna. Chodzi tu o odpowiedź na pytanie, czy procedury, jakimi posługuje się teologia i częściowo filozofia, mogą być zaakceptowane z punktu widzenia metodologii krytycznego racjonalizmu; czy czynią zadość postulatом krytycznego myślenia.

Skoncentruję się wyłącznie na płaszczyźnie metodologicznej. Najpierw przedstawię główne punkty sporu metodologii krytycznego racjonalizmu i teologii. Następnie podejmę z nimi dyskusję z punktu widzenia metodologii współczesnej teologii oraz logiki religii. Spróbuję wreszcie odpowiedzieć na pytanie o możliwość otwarcia teologii na metodologiczny program krytycznego racjonalizmu.

Thesen, w: U.O. SIEVERING (red.), *Kritischer Rationalismus heute*, Haag 1988², s. 211–223; G. EBELING, *Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts „Traktat über kritische Vernunft“*, Tübingen 1973; H. HEMPELMANN, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens*, Wuppertal 1980; P. HOFMANN, *Theologie vor dem Anspruch kritischer Rationalität. Grundsätzliche Überlegungen zum (theologie-) kritischen Rationalismus Hans Alberts*, ThPh 58 (1983), s. 414–426; H. HOLZEY, *Metakritik des „kritischen Rationalismus“ Zum Problem der Zureichenden Begründung*, w: G. EBELING, E. JÜNGEL, G. SCHUNACK (red.), *Festschrift für Ernst Fuchs*, Tübingen 1973, s. 177–191; H. HÜLASA, *Baron Albert im Trillema*, SPh 37 (1977), s. 84–89; W.D. JUST, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, Stuttgart 1975, s. 60–72; A. KELLER, *Kritischer Rationalismus — eine Frage an die Theologie?*, ThdG 17 (1974), s. 87–95; TENZE, *Albert*, w: K.H. WEGER (red.), *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*, Freiburg 1979, s. 22–24; G. KLEIN, *Ende des Vernehmens? Hans Alberts Herausforderung an die Theologie*, w: EBELING, JÜNGEL, SCHUNACK (red.), dz. cyt., s. 203–218; P. KNAUER, *Albert Hans: Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng [rec.]*, ThPh 55 (1980), z. 4, s. 610–612; W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 217–235; TENZE, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am M. 1973; K.H. WEGER, *Albert Hans: Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng [rec.]*, SdZ 1980, t. 198, s. 213–214; TENZE, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*, Graz–Wien–Köln 1981, s. 90–110; TENZE, *Vom Elend des Kritischen Rationalismus. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans Albert*, Regensburg 1981; TENZE, *Gott im Denken Hans Alberts. Stellungnahme zur Erkennbarkeit Gottes im kritischen Rationalismus*, SdZ 1981, t. 199, s. 448–458.

⁹ ALBERT, *Konflikt pomiędzy nauką a religią*, s. 7–8.

3. Rozbieżności metodologiczne

Pamiętamy, że teoria nauki krytycznego racjonalizmu K. POPPERA zrodziła się w dyskusji z neopozytywizmem. Kierunek ów zakładał, że twierdzenia teoretyczne składające się na teorię naukową opierają się na jakimś zbiorze empirycznych zdań protokolarnych, opisujących pojedyncze fakty doświadczenia. Ze zdań tych metodą indukcji wyprowadza się następnie zdania ogólne. ALBERT zwrócił uwagę na to, że taki model nauki w kilku punktach pokrywa się z modelem kreowanym jeszcze przez KARTEZJUSZA. Myślicielowi temu chodziło przecież o znalezienie „punktu archimedesowego”, na którym mógłby oprzeć cały gmach wiedzy. Podobny model jest akceptowany w tych teoriach poznania naukowego, które żądają jakiegoś zbioru twierdzeń bazowych, uznanych — w oparciu o ustalone kryteria — za niepowątpiewalne. Z tych to twierdzeń bazowych wyprowadza się następnie dalsze twierdzenia. Przyjmuje się tu przynajmniej trzy dodatkowe założenia: (1) że istnieją jakieś zdania bazowe, stanowiące punkt archimedesowy w budowaniu teorii; (2) że uprawnione jest myślenie uzasadniające, uznające prawomocność zasady racji dostatecznej; (3) że teoria naukowa powstaje poprzez wzbogacanie wyjściowego zbioru zdań o nowe w wyniku jakichś uprawnionych procedur myślowych. Zdaniem Alberta, teologowie, a także metafizycy zakładają taki właśnie wzorzec nauki. Tymczasem wszystkie wymienione tu założenia zostały zakwestionowane przez krytycznych racjonalistów.

Pierwszym punktem, w którym dochodzi do rozbieżności pomiędzy metodologią krytycznego racjonalizmu a teologią, jest problem zdań bazowych. Popper nie odżegnywał się od empirycznej bazy poznania naukowego. Uważał jednak, że żadne zdanie nie może być uzasadnione przez proste odwołanie się do danych zmysłowych. Dane zmysłowe są wprawdzie powodem przyjmowania jakichś zdań, ale nie są zadowalającą podstawą ich uzasadniania. W przyjmowaniu zdań bazowych dużą rolę odgrywa także decyzja badacza lub konwencja. Doświadczenie jest powiązane z teorią, gdyż często to teoria oświetla nowe obszary doświadczenia. Samo doświadczenie z kolei kryje też w sobie pewne założenia teoretyczne. Zdanie uznawane za zdanie bazowe należy więc uznać tylko za twierdzenie „możliwie prawdziwe”, a nie „prawdziwe w niepowątpiewalny sposób”. Twierdzenie takie może zostać sfalsyfikowane. Baza naszego poznania jest więc nietrwała, ulega przemianom, a badacz konstruujący hipotezy i teorie, jeżeli postępuje krytycznie, powinien zawsze rozważać alternatywne wyjaśnienia. Teologia tymczasem odwołuje się do swoich zdań bazowych i traktuje je jako zdania nienaruszalne. Na jakiej podstawie to czyni? W różnych obszarach poznania teologicznego można wskazać w zasadzie dwa kryteria uznania zdań bazowych. Są nimi: jakieś doświadczenie filozoficzne lub teologiczne oraz objawienie, najczęściej także pojmowane jako zapis jakiegoś doświadczenia. Albert mówi, że wielu współczesnych teologów kultywuje swoisty empiryzm religijny, sądząc, że w ten sposób lepiej uwiarygodnią się ich przekonania. Zakłada się tutaj możliwość istnienia jakiegoś „ateoretycznego” doświadczenia. Takie do-

świadczenie jest jednak, zdaniem krytycznych racjonalistów, fikcją. Nie istnieje czyste, wolne od uprzedniej wiedzy teoretycznej i od interpretacji doświadczenie. Zdaniem Alberta, dotyczy to także doświadczeń religijnych, co można wykazać na przykładzie przeżyć mistycznych, do których odwołują się teologowie różnych religii i wyznań. Charakterystyczne jest jednak to, że osoby relacjonujące treść takich przeżyć czynią to zawsze w języku tej tradycji religijnej, do której należą. Świadczy to o tym, że doświadczenie takie zostało już zinterpretowane, a dokonało się to w horyzoncie interpretacyjnym danej tradycji religijnej. Także pojmowanie objawienia jako sprawozdania z jakiegoś doświadczenia zakłada elementy teoretyczne i interpretację. Nawet w obrębie samej religii chrześcijańskiej istnieją kontrowersje co do tego, które opisy zawarte w księgach biblijnych należy uznać za objawione. Argumentacja teologów odwołująca się do objawienia pojmowanego jako zapis doświadczenia nabiera nawet charakteru koła. Z jednej strony bowiem teologia chce ugruntować swe tezy na objawieniu (protokole z doświadczenia), z drugiej zaś — to właśnie teologia interpretuje ów przekaz jako zapis doświadczenia i ustala, które ewentualnie fragmenty tego przekazu można uznać za autentyczne objawienie, za tzw. fakty zbawcze, w które wyznawca danej religii ma obowiązek wierzyć. Albert zarzucił teologom chrześcijańskim dość dużą dowolność w ustalaniu tego, co należy uznać za owe fakty zbawcze, będące w ich mniemaniu elementami autentycznego objawienia.

Według Alberta, przedstawiona wyżej sytuacja wskazuje wyraźnie na to, że punkt wyjścia teologa jest w gruncie rzeczy podobny do punktu wyjścia innych nauk. Doświadczenie, do którego chcą się odwoływać teologowie w celu ugruntowania swych zdań bazowych, jest doświadczeniem zinterpretowanym, nie wolnym od elementów teoretycznych. Różnica jest jednak taka, że teologowie nie chcą się do tego przyznać, broniąc niepowątpiewalnych podstaw teologii i nie rozważając alternatywnych teorii, czego domaga się postulat krytycyzmu. Wręcz przeciwnie, stosują oni raczej dodatkowe zabiegi, mające na celu wzmocnienie statusu poznawczego zdań bazowych. Nie są to wszakże zabiegi, które mogłyby się ostać wobec krytycznego myślenia. O jakie zabiegi tu chodzi? Pierwszym z nich jest jakaś forma dogmatyzmu, czyli uznania jakiegoś religijnego a priori, w oparciu o które uznaje się, że niektóre twierdzenia są bezdyskusyjnie prawdziwe. Człowiek uznaje je np. na podstawie autorytetu (instytucji czy wspólnoty) lub na podstawie jakiegoś własnego wewnętrznego przeświadczenia. Dogmatyzm kłóci się jednak z krytycyzmem, ponieważ nie dopuszcza możliwości zastąpienia twierdzenia dogmatycznie przyjmowanego innym twierdzeniem. Dogmatyzm nie dopuszcza też alternatywy dla danej tezy czy teorii, natomiast — jak już wspomniano — wymogiem krytycznego myślenia jest poszukiwanie alternatywy¹⁰ Co prawda teologowie, od czasów scholastycznych (rozważanie: *sed contra*, będące elementem metody scholastycznej), sprawiają wrażenie, jakoby rozważali alternatywne możliwości. Jest to jednak pozorny zabieg, który Al-

¹⁰ ALBERT, *Das Elend der Theologie*, s. 225; KNAUER, *art. cyt.*, s. 612.

bert nazwał, używając określenia L. KOŁAKOWSKIEGO, „szantażem jedyną alternatywą” Dyskurs jest bowiem tak skonstruowany, że tworzy się alternatywę składającą się z dwóch członów, jednakże drugi człon takiej alternatywy jest już z góry przedstawiony jako możliwość właściwie nie do przyjęcia. Według Alberta, odwoływanie się do wewnętrznych przeświadczeń jest najczęściej wyrazem myślenia życzeniowego. Ponadto teologowie w takiej sytuacji przypisują sobie pewien przywilej poznawczy, twierdząc, że nie można mieć poczucia pewności w stosunku do jakiejś tezy, stojąc na zewnątrz wiary¹¹ Ten zarzut Alberta nie jest bezpodstawny, gdyż takie wypowiedzi faktycznie znajdujemy w pismach teologów. S.C. NAPIÓRKOWSKI pisze w swojej metodologii teologii, iż teolog autentycznie i głęboko wierzący znajduje w swojej wierze olbrzymią pomoc (światło, inspirację). Wiara wspiera go w stawianiu pytań, w dokonywaniu trafnego doboru źródeł, we właściwym ustalaniu ich hierarchii, w kwestionowaniu niektórych tez, itd. Z drugiej strony — pisze Napiórkowski — jeśli teologowie, nawet nieprzeciętni, odchodzą od wiary, rozsypuje się ich teologia¹². Aby się przekonać, czy naprawdę tak jest, jak zapewniają teologowie, można jedynie zaufać ich świadectwu albo samemu stać się teologiem i ewentualnie taki przywilej poznawczy osiągnąć. Zdaniem Alberta, odwoływanie się do jakiegoś przywileju poznawczego nie tylko kłóci się z zasadą intersubiektywności, ale umożliwia ponadto stosowanie zabiegów osłaniających (immunizacyjnych) tezy teologiczne. Krytykowi stojącemu poza wiarą można bowiem zawsze zarzucić brak kompetencji i uprawnień do wypowiedzania się na temat roli aktu wiary w afirmacji przekonań. Albert uważa jednak, że krytyk ma prawo postawić zarzut, że pewność wiary, do której odwołuje się teolog, jest pewnością przez niego sfabrykowaną¹³

Jednym z zasadniczych wyróżników krytycyzmu, obok postulatu szukania alternatywnych wyjaśnień, było u Alberta zdyskredytowanie myślenia uzasadniającego i rezygnacja z zasady racji dostatecznej. Rezygnacja ta oznacza przejście na stanowisko antyfundamentalistyczne. Krytyka zasady racji i myślenia uzasadniającego została przeprowadzona w oparciu o skonstruowaną przez Alberta figurę, nazwaną trylematem Münchhausena¹⁴. Każdy, kto próbuje uzasadnić, i to „ostatecznie”, swoje twierdzenia — w nieunikniony sposób popada w jedną z trzech możliwości: albo tworzy ciąg w nieskończoność, albo błędne koło, albo wreszcie arbitralnie przerywa ciąg rozumowania, uznając, że twierdzenia, do których ostatecznie się dochodzi, uzasadnienia już nie potrzebują. Pierwsze dwie możliwości nie mogą być zaakceptowane jako ewidentne błędy logiczne. Trzecia możliwość natomiast jest wyrazem niedostatecznego krytycyzmu. Uznaje się tu bowiem, że istnieją jakieś twierdzenia

¹¹ ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, s. 119; TENZE, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, s. 101; WEGER, *Gott im Denken Hans Alberts*, s. 452; ALT, *art. cyt.*, s. 213.

¹² S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1991, s. 48.

¹³ ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, s. 37–39; TENZE, *Das Elend der Theologie*, s. 62–63, 194; TENZE, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, s. 101.

¹⁴ TENZE, *Traktat über kritische Vernunft*, s. 13–18.

wyjątkowe, oczywiste same z siebie, nie poddające się dalszemu krytycznemu badaniu. Stosując jednak zasadę konsekwentnego fallibilizmu, również i pod ich adresem musielibyśmy postawić znaki zapytania i szukać dla nich twierdzeń alternatywnych. Przyjmując pryncypialną omylność rozumu ludzkiego, musimy uznać, że wszelka rzekoma pewność może być złudna, a odwoływanie się do niej w poznaniu — jest wyrazem albo dogmatyzmu, albo naiwności.

Skoro nie istnieje pewność w naszym poznaniu, to wszystkie zdania mają charakter hipotetyczny (hipotetyzm). Hipotetyczność jednak oznacza nie tylko to, że jakieś zdanie ma osłabiony stopień asercji, nie posiadając charakteru niepodważalnego. Podstawową funkcją hipotezy, a właściwie zbioru hipotez, jest wyjaśnianie stanów rzeczy. Teoria naukowa nie powstaje przez uogólnienia indukcyjne wyprowadzane ze zdań bazowych, lecz jest konstrukcją, na którą składa się zbiór różnych twierdzeń, wśród których znajdują się także śmiałe hipotezy. Jakaś hipoteza wyjaśniająca może zostać sfalsyfikowana bądź zastąpiona przez lepszą hipotezę. Także cała teoria może kiedyś zostać zmodyfikowana lub zastąpiona przez inną. Tymczasem teoria teologiczna, według Alberta, nie ma takiej struktury. W teologii raczej jedno twierdzenie są nadbudowane na innych i nie ma tam miejsca na hipotezy. Albert rozważał tylko zdanie: „Bóg istnieje” w funkcji hipotezy. Zwrócił przy tym uwagę na to, że powstanie nowożytnej fizyki nie implikowało ani nie sugerowało ateizmu. Wręcz przeciwnie, I. NEWTON uznał za konieczne założenie w swym systemie przyjęcie istnienia Boga, w celu zapewnienia stabilności systemu planetarnego¹⁵ System Newtona zwykło się określać mianem fizykoteologii, natomiast Albert mówił w tym kontekście o „kosmometafizyce”. Na pewnym etapie rozwoju wiedzy przyjęcie hipotezy istnienia Boga było uzasadnione, jednakże z hipotezy tej zrezygnował już LAPLACE. Zdaniem Alberta, hipoteza istnienia Boga nie została wprawdzie sfalsyfikowana, lecz we współczesnym obrazie świata została ona wyeliminowana i zastąpiona innymi hipotezami. W obecnym obrazie świata przyjmowanie hipotezy istnienia Boga jako hipotezy wyjaśniającej stało się już zbędne. Podtrzymywanie takiej hipotezy oznaczałoby akceptację archaicznej kosmometafizyki. Wiązanie hipotezy istnienia Boga z ludzkimi pragnieniami i potrzebami, np. szczęścia czy sensu, co także można spotkać w pismach teologów, należy uznać za jeszcze jeden przykład myślenia życzeniowego. Hipoteza taka niczego nie wyjaśnia, a jedynie wychodzi naprzeciw ludzkim pragnieniom i pragnieniom. Taki charakter myślenia życzeniowego ma, zdaniem Alberta, hipoteza istnienia Boga zawarta w pismach H. Künga¹⁶

¹⁵ ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, s. 138; TENZE, *Das Elend der Theologie*, s. 93–95, 188, 200; TENZE, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, s. 98; TENZE, *Konflikt zwischen nauka a religia*, s. 8, 23.

¹⁶ TENZE, *Das Elend der Theologie*, s. 62–63; TENZE, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, s. 142–153.

4. Rozmiary rozbieżności metodologicznych

Na podstawie dotychczasowych rozważań można stwierdzić, że całkowite uzgodnienie stanowisk metodologicznych krytycznego racjonalizmu i teologii wydaje się niemożliwe. Oznaczałoby to, że teologia nie może być potraktowana przez krytycznych racjonalistów jako poznanie naukowe, spełniające wszystkie wymogi krytycyzmu. Patrząc z drugiej strony trzeba powiedzieć, że recepcja metodologicznego programu krytycznego racjonalizmu przez teologię może być tylko częściowa. Nie można bowiem zakwestionować tego, że teologia pozostaje *ex definitione* namysłem wyrastającym z wiary. Teolog, nie chcąc tracić swojej tożsamości, musi przyjąć w swej metodologii kilka punktów niezgodnych z założeniami krytycznego racjonalizmu. Są to takie punkty, jak np.: odwołanie się do transcendentnych źródeł już w punkcie wyjścia, uznanie niepodważalności niektórych zdań, a nawet uznanie możliwości ingerencji zewnętrznego autorytetu instytucjonalnego w kwestii źródeł poznania lub jego przebiegu¹⁷

Warto jednak rozważyć pytanie, czy „protokół rozbieżności” nie jest tu jednak mniejszy niż sugerowałyby to lektura prac Alberta i jego adwersarzy. Spróbujmy podjąć krótką dyskusję z omówionymi wyżej punktami rozbieżnymi. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że krytykowany przez Alberta model teologii jako systemu opartego na wyjściowych i niepodważalnych aksjomatach nie jest jedynym modelem teologii, nawet ograniczając się tu tylko do teologii dogmatycznej i fundamentalnej. S. KAMIŃSKI zwrócił uwagę na podwójne rozumienie teologii. Może być ona pojęta jako racjonalizacja objawienia oraz jako rewelacjonizacja ludzkiej wiedzy i ludzkiego doświadczenia¹⁸. Model krytykowany przez Alberta dotyczyłby raczej pierwszego rozumienia teologii. Teologia pojęta jako rewelacjonizacja ludzkiego doświadczenia wydaje się być znacznie bardziej zbliżona do postulatów stawianych poznaniu naukowemu przez krytyczny racjonalizm. W tym ujęciu teologii bowiem dochodzi także do swoistego sprzężenia teorii teologicznej, opartej na danych objawienia, i doświadczenia ludzkiego, które w świetle tej teorii zyskuje nową interpretację. Również pozostałe punkty, wyżej wyszczególnione, nie zamykają możliwości dyskusji pomiędzy teologią a programem krytycznego racjonalizmu.

Prawdą jest, że teologia przyjmuje tego rodzaju sądy, które uważa za sądy niepodważalne. Wydaje się jednak, że Albert w swoich rozważaniach nie rozważył wszystkich racji przemawiających za przyjęciem takich sądów, ograniczając się do postawienia zarzutów dogmatyzmu, wewnętrznej podmiotowej pewności czy też

¹⁷ NAPIÓRKOWSKI, *dz. cyt.*, s. 201–205.

¹⁸ S. KAMIŃSKI, *Nauka i metoda. Pojęcia nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1992⁴, s. 315–320; por. J. HERBUT, *Problemy teologii pojętej jako rewelacjonizacja naturalnej wiedzy o życiu chrześcijańskim*, RF 37 (1987), z. 1, s. 293–307.

myślenia życzeniowego. W obszarze filozoficznym nie można wykluczyć możliwości percepcji intelektualnej takich oczywistościowych stanów rzeczy, których nie można zanegować. Jest to więc obszernie dyskutowany problem oczywistości przedmiotowej, intuicji, wglądu, istnienia poznania, któremu nie można zaprzeczyć. Krytyczny racjonalizm dość apodyktycznie utrzymuje, że rozum ludzki jest omylny i to w sposób pryncypialny. Argumentami Alberta na rzecz tej tezy są przede wszystkim fakty błędów, spotykane w dziejach ludzkiej myśli. Czy jednak faktyczna omylność wystarcza do tego, by utrzymywać, iż istnieje pryncypialna omylność? Czy przyjęcie pryncypialnej omylności rozumu nie stało się swego rodzaju dogmatem krytycznego racjonalizmu? Wydaje się, że nie ma wystarczających podstaw, a na pewno nie wskazał ich krytyczny racjonalizm, by kwestionować oczywistość przedmiotową prostych sądów spostrzeżeniowych, sądów odwołujących się do pierwotnych różnicowań, intuicji pierwszych zasad. Albert nie rozważył też wszystkich możliwości dotyczących afirmacji fundamentalnych prawd teologicznych. J.M. BOCHENSKI w swojej *Logice religii* przeanalizował różne sposoby uzasadniania przez wierzącego tego, co autor ów nazywał podstawowym dogmatem (PD). Istnieją w tej mierze dwie skrajne koncepcje i koncepcja pośrednia. Jedna skrajność może być opisana metaforą „skoku na oślep” Nie uzasadnia się tu PD, lecz wierny wykonuje skok „z nicości” ku pełnej wierze, czyniąc to bez podstaw logicznych ani doświadczalnych. Drugą skrajnością jest tzw. teoria racjonalistyczna, zakładająca istnienie pełnego uzasadnienia PD na drodze spostrzeżenia albo rozumowania. Pomiędzy nimi Bocheński wymienił kilka wariantów niepełnego uzasadnienia PD, które wprawdzie wymagają aktu wiary, ale do niego się nie ograniczają. Są to: teoria spostrzegania (wierny zyskuje nadprzyrodzony wgląd w prawdę PD), teoria zaufania (PD opiera się na zaufaniu do źródła objawienia), teoria dedukcjonistyczna (PD jest uzasadniany na drodze rozumowania), teoria autorytetu (czynność racjonalna poprzedzająca akt wiary korzysta z autorytetu ludzkiego), teoria hipotezy religijnej (PD pełni funkcję hipotezy wyjaśniającej lub predykcyjnej)¹⁹ Na ogół wymienione tu czynności uzasadniające występują łącznie i stanowią racjonalny komponent aktu wiary. W oparciu o logiczną i psychologiczną teorię podejmowania decyzji można dalej charakteryzować stosunek owego racjonalnego komponentu do samego aktu decyzji oraz analizować, czy i na ile można ją uznać za decyzję racjonalną. POPPER i ALBERT nie sądzili przecież, że racjonalna decyzja kłóci się z programem krytycyzmu. Wręcz przeciwnie, podkreślali, że sam racjonalizm jest aktem decyzji, w którym człowiek opowiada się raczej za nim niż za irracjonalizmem.

Dla Alberta jednym z wyróżników krytycznego racjonalizmu była rezygnacja z myślenia uzasadniającego, uznanego za relikw klasycznego racjonalizmu. Każda próba ufundowania poznania ma bowiem prowadzić do nieuniknionego rzekomo

¹⁹ J.M. BOCHENSKI, *Logika religii*, tł. S. Magala, Warszawa 1990, s. 97–99.

trylematu Münchhausena. Nie ma jednak wystarczających powodów do tego, by uznać, że taki właśnie warunek (rezygnacja z zasady racji dostatecznej i myślenia uzasadniającego) jest koniecznym warunkiem myślenia krytycznego. K. AJDUKIEWICZ zajął w tej kwestii stanowisko niemal dokładnie odwrotne. W jego *Zarysie logiki* czytamy, że zasada racji dostatecznej, pojęta jako postulat domagający się uzasadniania naszych przekonań, nie różni się wcale od postulatu krytycyzmu²⁰ Postulat racji dostatecznej nie jest tu przeszkodą, lecz raczej wyrazem myślenia krytycznego. Ajdukiewicz uznawał możliwość bezpośredniego i pośredniego uzasadnienia przekonań bez popadania w błędy wymienione przez Alberta w trylemacie Münchhausena. Albert dość pryncypialnie trzymał się swego modelu, wykazując, że każda próba uzasadnienia musi prowadzić do któregoś z członów trylematu. Znowu nie wydaje się, aby autor wyczerpał wszystkie możliwości uzasadniania twierdzeń, z góry wykluczając możliwość bezpośredniego uzasadnienia przez jakąś oczywistość przedmiotową. Zarysowana przezeń figura może być jednak, pomimo to, przydatna w pracy teologa i filozofa. Może bowiem posłużyć jako pomoc w kontroli rozumowań i w eliminowaniu tych spośród nich, które niewątpliwie wykazują cechy któregoś z członów trylematu. Jednakże odwołanie się do naoczności, oczywistości przedmiotowej, intuicji intelektualnej takich cech nie wykazują. U Alberta rzuca się w oczy brak odróżnienia odmiennych wersji zasady racji (epistemologicznej i ontologicznej). Przy pomocy swego trylematu kwestionował on myślenie metafizyczne, zwłaszcza ukierunkowane na wykazywanie istnienia Boga. W metafizyce jednak nie chodzi o uzasadnianie samych twierdzeń ani o formułowanie ciągnącego się w nieskończoność łańcucha przyczynowego, lecz o pytanie o realną rację istnienia całości rzeczywistości, które to pytanie takiego łańcucha nie wymaga.

Podejście Alberta do kwestii hipotezy w teologii także jest nieco zawężone. Rozważał on jedyną, jak się zdaje, możliwość posługiwania się hipotezą teologiczną lub teistyczną, jaką było sięganie po zdanie: „Bóg istnieje” w celu wyjaśnienia jakichś nie wyjaśnionych dotąd stanów rzeczy. Mówił więc o hipotezie istnienia Boga pełniącej funkcję hipotezy *God of gaps*. Takie pojmowanie hipotezy istnienia Boga jest dziś odrzucane przez zdecydowaną większość teologów i metafizyków. W teologii jest jednak miejsce i na inne rozumienie hipotezy istnienia Boga oraz na dalsze hipotezy teologiczne. Mówiąc o hipotezie istnienia Boga, należałoby odróżnić trzy jej rozumienia. Może być ona pojmowana jako hipoteza przyrodnicza, filozoficzna i religijna²¹ Potraktowanie hipotezy istnienia Boga jako hipotezy przyrodniczej byłoby niewątpliwie reliktem fizykoteologii oraz strategii *God of gaps*. Zdanie: „Bóg istnieje” może być jednak pojęte także jako hipoteza wyjaśniająca inne stany rzeczy, nie tylko te, które są domeną wyjaśnienia nauk przyrodniczych. W literaturze filozof-

²⁰ K. AJDUKIEWICZ, *Zarys logiki*, Warszawa 1965, s. 69.

²¹ K. WOLSZA, *Hipoteza istnienia Boga w dyskursach teistycznych*, SPCh 34 (1998), nr 2, s. 75–86.

ficznej i metodologicznej ostatnich kilkadziesiąt lat istnieją interesujące opracowania dotyczące struktury i funkcji hipotezy filozoficznej i religijnej, np. autorstwa J.M. BOCHEŃSKIEGO i R. SWINBURNE'a. Według Bocheńskiego, hipoteza religijna może posłużyć do wyjaśnienia zdań faktualnych skoordynowanych ze zdaniem o wartościach; wyłącznie zdań o wartościach oraz zdań o poszczególnych przeżyciach religijnych. Z kolei, zdaniem Swinburne'a, możemy nawet próbować oszacować subiektywne prawdopodobieństwo hipotezy istnienia Boga, powiązanej z różnymi danymi doświadczenia. W systemie teologicznym mogą występować inne jeszcze hipotezy, które zgodnie z wymogami krytycznego racjonalizmu można poddawać procedurom falsyfikacyjnym. Jest to możliwe z tego powodu, że stopień uwzględniania wyraźnego aspektu objawienia jest różny w różnych twierdzeniach teologicznych. Odmienność owych hipotez teologicznych od hipotez występujących w naukach empirycznych polegałaby na tym, że dodatkowym kryterium ewentualnej falsyfikacji byłaby ich niezgodność z objawieniem lub z innymi twierdzeniami o silniejszym stopniu asercji. Możliwe są takie hipotezy teologiczne, które pozostając w zgodzie z danymi objawienia, służą do zinterpretowania jakiegoś aspektu ludzkiego doświadczenia.

5. Wnioski końcowe

Przy rozważaniu tych postulatów metodologicznych krytycznego racjonalizmu nasuwa się przypuszczenie, że nurt ten ma kłopoty z utrzymaniem wszystkich własnych założeń. Przypomina się więc w tym miejscu znany z dyskusji ze sceptycyzmem argument *tu quoque*. Skoro wszystkie sądy rozumu są omylne, jak twierdził ALBERT i inni krytyczni racjoniści, to również i sąd o pryncypialnej omylności rozumu tak należałoby określić. Albert, głośny krytyk myślenia uzasadniającego, próbuje swój program w przekonujący dla czytelnika sposób uzasadnić. Krytykując dogmatyzm i autorytety, w dość sztywny sposób trzyma się przyjętych przez siebie, po części za POPPEREM, kryteriów myślenia krytycznego (antyfundamentalizm, odrzucenie zasady racji, oczywistości przedmiotowej). Można by powiedzieć, parafrazując jego własne wyrażenie, że stosuje metodę szantażu trzema i tylko trzema członami trylematu Münchhausena. Stosuje też szantaż dylematem utworzonym z dwu członów: rzekomo zbankrutowanego klasycznego racjonalizmu i pożądanego racjonalizmu krytycznego.

Debata toczona od 1968 r., bynajmniej nie zakończona do dziś, pozwoliła na dostrzeżenie wielu skrajnych ujęć, obecnych zarówno w programie Alberta, jak i w pracach teologów. Dyskusja ta pokazała, że uzgodnienie teologii i postulatów metodologicznych krytycznego racjonalizmu na pewno nie jest możliwe w całej rozciągłości. Sama dyskusja myślicieli chrześcijańskich z programem Poppera i Alberta, co zasugerował M. HELLER, jest jednak możliwa i potrzebna. Możliwe jest też częściowe przyjęcie postulatów krytycznego racjonalizmu przez myśl chrześcijań-

ską. Chodzi tu o takie postulaty, jak: gotowość poddawania kontroli wygłaszanych sądów, krytyczne badanie własnych podstaw (np. w biblistyce ma ono postać krytyki źródeł), w oparciu o które przyjmuje się podstawowe dogmaty, większa świadomość metodologiczna w uprawianiu teologii systematycznej, namysł nad procesem konstrukcji, wprowadzania i testowania hipotez oraz budowania teorii teologicznych.

Methodologie des kritischen Rationalismus und christlicher Gedanke — eine Konfrontation

Zusammenfassung

Der Artikel befaßt sich mit der folgenden Frage: Ist das methodologische Programm des Kritischen Rationalismus (K.R. POPPER, W. BRATLEY III, H. ALBERT) mit dem christlichen Gedanken vereinbar? Die entscheidenden Punkte dieser Auseinandersetzung (zwischen dem kritischen Rationalismus und der christlichen Philosophie und Theologie) bilden die folgenden Probleme: (1) die Gewißheit im Ausgangspunkt der Erkenntnis; (2) die Möglichkeit der Letztbegründung der Behauptungen; (3) die Rolle der Hypothesen im System des Wissens. Ad. (1): Kritischer Rationalismus plädiert für sog. Fallibilismus, die Theologie hingegen — erkennt die Glaubensgewißheit an. Ad. (2): Die kritischen Rationalisten finden die Letztbegründung der Erkenntnis unmöglich, die Theologen möchten die theologischen Sätze letztlich begründen. Ad. (3): Nach der Methodologie des kritischen Rationalismus sind alle Sätze hypothetisch und müssen falsifizierbar sein; nach der Theologie können die theologischen Aussagen auch hypothetisch und falsifizierbar sein, die Glaubensaussagen dagegen nicht.

Die Methodologie des kritischen Rationalismus ist eine Herausforderung für das christliche Denken. Die christliche Philosophie und Theologie können jedoch die Poppersche Idee der kritischen Prüfung der letzten Quellen der Erkenntnis übernehmen.