

Andrzej Anderwald

Postulat hermeneutycznej potrzeby relacji "nauki-teologia"

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 44/2, 333-346

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. ANDRZEJ ANDERWALD

Uniwersytet Opolski

Wydział Teologiczny

POSTULAT HERMENEUTYCZNEJ POTRZEBY RELACJI „NAUKI–TEOLOGIA”

Jedną z charakterystycznych cech współczesnej nauki jest jej wysoka specjalizacja. Zjawisko to jest już widoczne w powstawaniu wciąż nowych dziedzin nauki w ramach dawnych klasycznych podziałów nauki. Podziały wewnątrz poszczególnych działów nauki (i to nie tylko wśród nauk przyrodniczych) potwierdzają postępującą emancypację dyscyplin naukowych. Wysoka specjalizacja prowadzi nie tylko do wzrostu wiedzy w danej dziedzinie czy doskonalenia metod badawczych, lecz również kryje w sobie pewne coraz wyraźniej dostrzegane dziś niebezpieczeństwa izolacji pomiędzy poszczególnymi dyscyplinami nauk. Mamy zatem do czynienia z pewną formą błędnego koła: z jednej strony specyficzne jednostkowe metody zdolne objąć ściśle określony aspekt rzeczywistości, zapewniające wzrost wiedzy w danej specjalności, z drugiej – utrata całościowej wizji rzeczywistości. Stan taki stwarza realne niebezpieczeństwo „metodycznego” zubożenia rzeczywistości, wykluczenia, względnie zaniedbania *a priori* pytań dotyczących sensu życia człowieka. Papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* stwierdza: „Można zauważyć, że jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji jest «kryzys sensu». Powstało tak wiele perspektyw poznawczych, często o charakterze naukowym, z których można patrzeć na życie i świat, że mamy w rzeczywistości do czynienia z coraz powszechniejszym zjawiskiem fragmentaryzacji wiedzy. Właśnie to sprawia, że tak trudne, a często daremne jest poszukiwanie sensu. Co więcej – i jest to zjawisko jeszcze bardziej dramatyczne – w tym gąszczu informacji i faktów, wśród których żyjemy i które zdają się stanowić samą treść życia, wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens. Wielość teorii, które prześcigają się w próbach rozwiązania tego problemu, a także różne wizje i interpretacje świata i ludzkiego życia pogłębiają tylko tę zasadniczą wątpliwość, która łatwo może stać się źródłem sceptycyzmu i obojętności albo też różnych form nihilizmu” (nr 81).

Antidotum na niebezpieczeństwa związane z rozczłonkowaniem wiedzy są wszelkie inicjatywy badawcze, które zmierzają do scalania różnych płaszczyzn poznawczych, właściwych rozważaniom poszczególnych dyscyplin, w dążeniu do jedności nauki. Tego rodzaju zamierzenie zdaje się być realizowane we

wszelkich poczynaniach o charakterze interdyscyplinarnym, które stawiają sobie za cel objęcie całej rzeczywistości. Na gruncie polskiej literatury teologiczno-fundamentalnej przykładem takiego przedsięwzięcia jest naukowa twórczość ks. profesora Jerzego Cudy (ur. 1940). W podejmowanej przez niego problematyce badawczej z zakresu: antropologia–hermeneutyka–teologia, powraca wezwanie do integralnych ujęć całości¹. Prowadzone przez tego teologa rozważania w kontekście paradygmatu koła hermeneutycznego stanowią źródło inspiracji dla poniższych rozważań. Obecne w tytule niniejszego opracowania wyrażenie „hermeneutyczna potrzeba relacji «nauki–teologia»” zostało zaczerpnięte z książki J. Cudy, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii*².

Celem opracowania jest analiza postulatów hermeneutycznej potrzeby relacji „nauki–teologia” na tle relacji nauki przyrodnicze–teologia. Struktura obejmuje trzy kwestie szczegółowe. Najpierw zostaną przedstawione syntetycznie modele relacji nauki (przyrodnicze)–teologia (1). Następnie wskaże się na pewne zagrożenia dla integralnych ujęć rzeczywistości przy zastosowaniu modelu niezależności (2). Po czym dokona się wyjaśnienia interdyscyplinarnej kooperacji między naukami przyrodniczymi i teologią pod kątem jej przydatności w tworzeniu integralnej wizji rzeczywistości (3).

1. Modele relacji „nauki–teologia”

Ze względu na możliwość tworzenia różnych typologii opisujących związki teologii z naukami przyrodniczymi zachodzi konieczność wyboru takiej, która spełniałaby funkcję heurystyczną i porządkującą. Różne typologie relacji teologii z naukami przyrodniczymi wskazują, że nie ma tu jasności i jednorodnych rozstrzygnięć. Mimo tego zróżnicowania, można bez trudu w wielu typologiach odkryć wszystkie strukturalne elementy właściwe dla relacji fundamentalnej między rozumem a wiarą. Choć poszczególne typologie różnią się między sobą nominalnie ze względu na terminologię używaną do opisu konkretnych modeli relacji oraz różną ilością wyróżnianych stanowisk. Pojęciem modelu, głównie pod wpływem rozpowszechnionej w obszarze języka angielskiego i niemieckiego typologii Ivana Barboura (ur. 1923), posługuje się większość autorów. Model ogólnie oznacza dla niego „symboliczne przedstawienie, w określonym celu, wybranych aspektów zachowania jakiegoś złożonego systemu”³. Nazwy stosowane do opisu związków

¹ Zob. np. J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej*, Katowice 1999; tenże, *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002; tenże, *Interdyscyplinarna realizacja nadziei aktualizacji tożsamości człowieka*, w: *Społeczna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, red. J. Cuda, Katowice 2004, s. VII-XXII.

² J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności...*, s. 316.

³ I. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tł. M. Krośniak, Kraków 1984, s. 10.

między nauką a teologią (naukami przyrodniczymi a teologią), jak zauważa Zygmunt Hajduk (ur. 1936), nie pochodzą w większości z teorii relacji ani z teorii związków inter- oraz intrateoretycznych (*Intertheory Relations*), ale przypominają sposoby określania postaw w relacjach międzyludzkich (np. konflikt, neutralność oraz dialog)⁴. Taki sposób określania zdaje się dominować w literaturze przedmiotu. Mówi się więc m.in. o konflikcie, niezależności, dialogu oraz integracji (I. Barbour⁵), o obojętności, konflikcie i dialogu (A. Bronk⁶), o rozdziale, ekspansji i dialogu (V. Mortensen⁷), o modelach różności, identyczności, mediacji oraz rekapitulacji (R. Esterbauer⁸). Nie brak również, szczególnie w kręgu literatury obszaru języka niemieckiego, innych prób określania możliwych związków pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi, dlatego mówi się również m.in. o dialektycznym modelu rozdziału i katolickim modelu jedności (I. Rainer⁹), o alternatywie dualistycznej, monistycznej i dialogicznej (A. Kreiner¹⁰ i U. Lüke¹¹); o modelach identyczności, różności w znaczeniu przeciwieństwa, obojętności oraz jedności – będącej próbą połączenia identyczności i różności (I. Koncsik¹²).

W literaturze przedmiotu dużym uznaniem i zastosowaniem cieszy się typologia I. Barboura, opowiadającego się za dialogiem oraz za pewnymi wyróżnionymi wersjami integracji. Spełnienie przez nią funkcji heurystycznych i porządkujących zdaje się dobrze tłumaczyć powody jej preferowania i dość szerokiej recepcji. Typologia ta z jednej strony proponuje wystarczającą ilość kategorii umożliwiających opisanie typowych modeli relacji między teologią a naukami przyrodniczymi; z drugiej – leżące u jej podstaw kategorie nie są do tego stopnia zróżnicowane, aby nie można było ich uporządkować¹³. Dlatego na podstawie zaproponowanych przez niego czterech modeli, z poszerzeniem o uwagi również innych autorów, dokona się prezentacji charakterystycznych modeli relacji między teologią a naukami przyrodniczymi.

⁴ Por. Z. Hajduk, *Z ogólnej teorii związków inter- oraz intrateoretycznych*, w: *Filozofia a nauka w myśli księdza Kazimierza Klósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, Kraków–Tarnów 2004, s. 149-150.

⁵ Por. I. Barbour, *Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures 1989-1991*, San Francisco 1990, s. 4-25; tenże, *When Science meets Religion*, New York 2000, s. 1-38. Książka z 2000 roku, zawiera przeredagowaną wersję na temat typologii modeli opisujących relację między nauką a religią.

⁶ Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 230-239.

⁷ Por. V. Mortensen, *Theologie und Naturwissenschaft*, tł. E. Marbsmeier, Gütersloh 1995.

⁸ R. Esterbauer, *Verlorene Zeit. Wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott*, Stuttgart 1996, s. 25-62.

⁹ I. Rainer, *Die Rolle der „Natürlichen Theologie“ im interdisziplinären Dialog*, w: *Von der Suche nach Gott*, red. M. Schmidt, F. Reboiras, Stuttgart–Bad Cannstatt 1998, s. 691-706.

¹⁰ Por. A. Kreiner, *Theologie und Naturwissenschaft. Partner oder Gegner?*, TdG 36 (1993), s. 83-105.

¹¹ Por. U. Lüke, *Mensch – Natur – Gott*, Münster–Hamburg–London 2002, s. 11-15.

¹² I. Koncsik, *Wie können Naturwissenschaftler und Theologen miteinander sprechen?*, w: *Jenseits, Evolution, Geist. Schnittstellen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, red. tenże, G. Wilhelms, Frankfurt a.M. 2003, s. 46.

¹³ Zaproponowane przez Barboura modele nie są wolne od uproszczeń, dlatego też nie brak krytyków tak opracowanej typologii. Por. G. Cantor, Ch. Kenny, *Barbour's Fourfold Way: Problems with His Taxonomy of Science-religion Relationships*, Zygon 36,4 (2001), s. 765-781.

Model konfliktu akcentuje przeciwieństwo między teologią a naukami przyrodniczymi. U jego podstaw znajduje się monistyczne traktowanie rzeczywistości. W konsekwencji przyrodnicze i teologiczne podejście do rzeczywistości znajdują się wobec siebie w niemożliwej do przewyciężenia opozycji. Naukom przyrodniczym zostaje tu przyporządkowany obszar wiedzy, natomiast teologii obszar wiary. Jako przykład konfliktu Barbour podaje naukowy materializm i literalną interpretację Biblii¹⁴. Obie perspektywy badania rzeczywistości wychodzą z założenia, iż współczesne nauki i wiara religijna znajdują się wobec siebie w konflikcie. Podstawy tego konfliktu tworzą: po stronie teologii – dosłowna interpretacja wszystkich tekstów Pisma Świętego, przyjmująca całkowitą ich nieomyślność, również w ich treściach pozateologicznych (np. biblijnych interpretacjach obrazu świata); natomiast po stronie nauki – scjentyzm jako jedyna zasada poznania rzeczywistości z wykorzystaniem metod matematycznych i empirycznych. Zgodnie z charakterystycznym dla modelu konfliktu sposobem postrzegania rzeczywistości wypowiedzi przyrodnicze i religijne odnoszą się do tego samego obszaru i stąd też w przypadku rozstrzygnięcia może zostać wzięta pod uwagę tylko jedna z nich: albo wypowiedź przyrodnicza, albo wypowiedź religijna¹⁵. Między teologią a naukami przyrodniczymi dochodzi zatem do konkurencji, gdyż nauki te proponują wykluczające się sposoby wyjaśniania i rozumienia świata. Andrzej Bronk (ur. 1938), opisując stanowisko konfliktu, wskazuje na różne jego postacie. Wyróżnia on konflikt: doktrynalny, światopoglądowy, instytucjonalny czy tzw. konflikt typów mentalności i postaw wobec świata. Konflikty mogą występować niezależnie od siebie, jak również zachodzić na siebie¹⁶. Dla Armina Kreinera (ur. 1954) podstawa konfliktu między teologią a naukami przyrodniczymi ma swoje uwarunkowania historyczne w różnych modelach racjonalności obecnych w obydwu naukach. Z teologią jest związany model autorytatywny, przy czym często przemilcza się, że chodzi tu o autorytet Bożego objawienia. W przypadku nauk przyrodniczych mówi się o modelu, który charakteryzuje wolność w poszukiwaniu prawdy¹⁷. To pewnego rodzaju odgórne przypisanie wolności poszukiwań jedynie naukom przyrodniczym nie jest zasadne, gdyż zarówno w obrębie samej teologii, jak i pośród wierzących dochodzi do wolnej wymiany argumentów. Natomiast przyrodnik z konieczności musi się podporządkować określonym wymaganiom metodologicznym ze względu na elementy immanentnie zawarte w poznaniu. Model konfliktu, zdaniem Kreinera, sprawia wrażenie jakoby teologia znajdowała się w stanie ciągłego zmagania wobec narastającego nieustannie potencjału różnych czysto przyrodniczych modeli wyjaśniania rzeczywistości, albo nawet walki, której, ze względu na postęp przyrodnio-techniczny, nie jest w stanie wygrać¹⁸.

¹⁴ Por. I. Barbour, *When Science meets Religion*, s. 11-16.

¹⁵ Tamże, s. 16.

¹⁶ Por. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, s. 231-238.

¹⁷ A. Kreiner, *Theologie und Naturwissenschaft...*, s. 94-95.

¹⁸ Tamże, s. 96.

Model niezależności podkreśla zasadniczo brak występowania konfliktu między teologią a naukami przyrodniczymi. Stan taki jest rezultatem rozdzielania ich obszarów badawczych i traktowaniu obydwu dyscyplin jako autonomiczne i niezależne. Ujęcie to akcentuje radykalnie odmiennosc obydwu nauk, ich języka, perspektyw badawczych. Barbour rozważa dwa warianty, które wyznaczają równocześnie teoretyczną podstawę modelu niezależności. Pierwszy zakłada przeciwstawność metodologiczną, zaś drugi odmiennosc języka między teologią a naukami przyrodniczymi¹⁹. Przykładem wariantu pierwszego jest stanowisko K. Bartha, który w swej teologii dialektycznej oddziela radykalnie teologię od nauk przyrodniczych ze względu na różne metody i przedmioty badań obydwu dziedzin. Również stanowiska R. Bultmanna i L. Gilkeya dostarczają przykładów rozdziału pomiędzy – w ich opinii – subiektywnie ukierunkowaną refleksją teologiczną (teologia egzystencjalna) a refleksją obiektywną właściwą dla nauk przyrodniczych²⁰. Z kolei przykładem odmiennosci języka są poglądy L. Wittgensteina, który opowiada się za wielością różnych gier językowych występujących w nauce. Język nauk przyrodniczych używany do orzekania, wyjaśniania i przewidywania pełni funkcje całkowicie różne od języka religijnego. Ten ostatni wyraża osobiste doświadczenia religijne, zachęca do praktykowania i zachowywania zasad moralnych²¹. Należy zauważyć, iż w modelu neutralności odchodzi się od monistycznego ujęcia rzeczywistości na rzecz ontologicznego dualizmu. To oznacza na poziomie metodologicznym i językowym niemożliwy do pokonania rozdział wśród każdorazowo używanych odmiennych sposobów badania rzeczywistości. Z modelem niezależności łączy się również rozdział między poznaniem naukowym a przekonaniem egzystencjalnym. Rozdział ten sugeruje, że problemy naukowe i egzystencjalne mogą być rozpatrywane całkowicie niezależnie od siebie oraz że odpowiedzi na egzystencjalne pytania człowieka mogą być udzielane w oderwaniu od wyników badań nauk szczegółowych o człowieku. Nawet jeśli trzeba zgodzić się z twierdzeniem, iż naukowe badania same z siebie nie mogą w pełni udzielić odpowiedzi na pytania dotyczące płaszczyzny egzystencjalnej, to jednak nie oznacza to, że wypowiedzi o charakterze egzystencjalnym są wyłączone spod kryteriów racjonalnego sprawdzania²². Rozdzielenie wiary od wiedzy czy postrzeganie w nich dwóch przeciwnych sobie i konkurujących ze sobą sposobów ujmowania rzeczywistości, uniemożliwia osiągnięcie spójności i jednolitego, całościowego spojrzenia na rzeczywistość. Radykalne oddzielenie teologii od nauk przyrodniczych wyklucza wprawdzie możliwość konfliktu między nimi, ale równocześnie uniemożliwia zawiązanie się jakiegokolwiek dialogu między nauką i religią.

Model dialogu charakteryzują niezależne interakcje między nauką i teologią. Interakcje te Barbour systematyzuje według dwóch różnych możliwości: pytań

¹⁹ I. Barbour, *When Science meets Religion*, s. 17.

²⁰ Por. V. Mortensen, *Theologie und Naturwissenschaft*, s. 40-45.

²¹ I. Barbour, *When Science meets Religion*, s. 13-14.

²² A. Kreiner, *Theologie und Naturwissenschaft...*, s. 90.

granicznych i metodologiczno-konceptualnych paralel. W kwestii pytań granicznych wskazuje on na pytania natury filozoficznej i religijnej, które są generowane przez odkrycia nauk przyrodniczych. Udzielenie odpowiedzi na te pytania domaga się wyjścia poza przedmiot badań nauk przyrodniczych. Trudno tu mówić o bezpośrednim związku logicznym między twierdzeniami naukowymi i religijnymi, ale chodzi o wskazanie możliwości zachodzenia luźniejszego związku między nimi, występowania między nimi zgodności oraz spójności²³. Natomiast w kwestii poszukiwania metodologiczno-konceptualnych paralel wskazuje on na pewne analogie, jakie w kontekście współczesnej teorii nauk mogą zachodzić między nauką a wiedzą religijną. Barbour zwraca uwagę m.in. na problem statusu obserwatora związany z wpływem aktu obserwacji na opis obiektu obserwacji. W paralelizowaniu metodologicznym odnosi się on również do tezy o teoretyzowaniu danych oraz ich interpretowaniu w kontekście określonego paradygmatu²⁴. Na przydatność analogii w modelu dialogu teologii z naukami przyrodniczymi wskazują również A. Ganoczy i I. Koncsik. Nauki te w sposób koherentny i komplementarny opisują tę samą wspólną rzeczywistość, lecz przy użyciu różnych metod. Dlatego ich relacja wobec siebie może być opisana jako niewymieszana i równocześnie nierozdzielna. Ważne jest tu zachowanie poznawczej koniunkcji, w której, z jednej strony występują dwie niewymieszane ze sobą perspektywy badawcze przyrodnicza i teologiczna; z drugiej, te dwie perspektywy wspierają się wzajemnie w swej komplementarności i osiągają analogiczną jedność w ich ukierunkowaniu na jedność rzeczywistości, która sama w sobie jest naznaczona analogiczną jednością różności i podobieństwa²⁵.

Model integracji, nazywany również stanowiskiem unifikacji (harmonizacji, jedności), opisuje przypadek, kiedy dochodzi przynajmniej do częściowej syntezy między strukturami poznawczymi nauk przyrodniczych i teologii, z zachowaniem ich odrębności metodologiczno-epistemologicznej. Barbour, obok dialogu, opowiada się również warunkowo za trzema wersjami integracji. Zarówno w obszarze teologii naturalnej, jak i teologii przyrody (*Theology of Nature*) może zachodzić częściowa integracja wiedzy przyrodniczej z teologiczną. Dla teologii naturalnej jako przykład Barbour podaje próby wykorzystania zasady antropicznej oraz kierunkowości ewolucji w argumentacji z celowości wszechświata na rzecz istnienia jego inteligentnego Architekta (*Intelligent Design*) – Boga²⁶. Zrozumienie prawidłowości przyrody oddziałuje na ujęcia relacji Boga do świata. Dlatego w teologii przyrody integracja mogłaby się dokonywać na drodze modyfikowania tradycyjnych formuł (np. w odniesieniu do koncepcji stworzenia świata czy człowieka) przez uwzględnianie uznanych wyników nauk przyrodniczych²⁷. Ponadto integracja może przybierać postać systematycznej syntezy religii i nauki

²³ Por. I. Barbour, *When Science meets Religion*, s. 23-24.

²⁴ Tamże, s. 25-26.

²⁵ Por. A. Ganoczy, *Stworczy człowiek i Bóg Stwórca*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1982, s. 9-14, 193-196; I. Koncsik, *Wie können Naturwissenschaftler...*, s. 40-41.

²⁶ I. Barbour, *When Science meets Religion*, s. 29-30.

²⁷ Tamże, s. 31-33.

na podstawie określonej metafizyki (np. metafizyki tomistycznej bądź filozofii procesu). Tworzenie takich syntez, które mają służyć konstruowaniu spójnego ujęcia świata bądź światopoglądu, nie powinno jednak prowadzić do zniekształcenia syntetyzowanych idei naukowych i religijnych we właściwej im różnorodności²⁸. Model integracji stwarza możliwość harmonizowania w jedną całość różnych sposobów badania, które się wzajemnie uzupełniają, bez pomijania czy mieszania zachodzących pomiędzy nimi różnic. Model ten zachowuje pozytywne elementy poprzednich dwóch modeli: uznania autonomii i odrębności metod badawczych.

Spoglądając na historycznie uwarunkowane modele relacji teologii z naukami przyrodniczymi, można zauważyć zmianę w ich rozumieniu. Jeszcze na początku XX wieku w kontekście logicznego pozytywizmu, który negował naukowość teologii, nie było możliwości podejmowania tematyki dialogu teologii z naukami przyrodniczymi. Aktualnie takie rozważania mogą być prowadzone na tle zmiany w patrzeniu na naukowy charakter teologii. Z perspektywy współczesnej teologii dialog jawi się jako dominujący model relacji między teologią a naukami przyrodniczymi. Trudno jednak *a priori* pominąć obecność innych modeli zwłaszcza w pozateologicznych perspektywach patrzenia na relację „nauki–teologia”. O ile można przyjąć marginalne dziś interpretowanie relacji „nauki–teologia” w kategoriach modelu konfliktu, o tyle nie można tego samego powiedzieć o modelu neutralności.

2. Zagrożenia modelu neutralności

Przewyciężenie konfliktu między teologią a naukami przyrodniczymi jest możliwe, m.in. przez oddzielenie obydwu dyscyplin od siebie jako w pełni niezależnych, autonomicznych i neutralnych w stosunku do siebie. Sytuacja taka jest wyrazem pewnego modelu relacji między tymi naukami, która wprowadzi wyklucza konflikt między nimi, lecz uniemożliwia nawiązanie dialogu (kooperacji). Przykładów takiego modelu relacji dostarcza teologia protestancka z początku XX wieku. W dwóch jej nurtach, teologii dialektycznej i egzystencjalnej, jest obecna wyraźna tendencja do radykalnego rozdzielania kwestii przyrodniczych od teologicznych. Przedstawicielem pierwszego nurtu są Karl Barth (1886–1968) i jego szkoła, zaś drugiego Rudolf Bultmann (1884–1976).

Przeciwstawienie sobie obrazu świata i wiary, przyrodnozawstwa i religii czy teologii i nauk przyrodniczych ma swoje korzenie w oświeceniu, w którym doszło do pełnej emancypacji metody nauk przyrodniczych spośród innych metod badawczych. Ten wynik oświeceniowych dyskusji został przejęty przez tzw. teologię dialektyczną²⁹. W poniższych rozważaniach ograniczam się do poglądów

²⁸ Tamże, s. 34-35.

²⁹ Por. K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 27-49. Nazwa „teologia dialektyczna” wywodzi się od zastosowanej przez Bartha metody mówienia o Bogu i Jego objawieniu, która zakłada posługiwanie się tezą i antytezą w wyrażeniu prawdy o Bogu – tamże, s. 35.

K. Bartha, mając na uwadze ich egzemplaryczne znaczenie dla modelu neutralności. Barth, jako czołowy jej reprezentant, jest wierny właściwemu dla tego nurtu teologii rozdzieleniu sfery nadprzyrodzonej od przyrodzonej. Jego zdaniem, zachodzi nieskończona różnica jakościowa pomiędzy Bogiem, a człowiekiem i światem³⁰. Tak sformułowana zasada rzutuje na jego szczegółowe poglądy, szczególnie w interesującej nas kwestii relacji teologii do nauk przyrodniczych.

Barth definiuje teologię jako naukę o objawieniu się Boga w Słowie skierowanym do człowieka³¹. Przedmiotem teologii jest zatem jedynie Boże objawienie. Tak określony jej przedmiot konstytuuje i legitymuje istnienie Kościoła i teologicznej nauki. Uprawianie teologii oznacza wsłuchiwanie się w mowę Boga, jej rozważanie, a następnie dalszy jej przekaz. Stąd naczelnym zadaniem teologii jest przepowiadanie Słowa Bożego³². W mówieniu o naukowości teologii Barth przestrzega przed uzasadnianiem teologii przez wykazywanie podobieństw do innych nauk. Poznanie teologiczne różni się radykalnie od poznania w innych obszarach rzeczywistości. Podstawą tej różnicy jest jej odniesienie do Słowa Bożego, które nie tylko jest przedmiotem poznania, ale i uznania, nie tylko myśleniem, ale i rozmyślaniem nad tajemnicą Słowa Bożego³³.

Jeszcze wyraźniej Barth w swojej *Dogmatyce* zwraca się przeciw wszelkim próbom podporządkowania teologii kanonom ogólnej naukowości. Wykazywanie naukowości teologii czy jej przynależności do świata nauki nie jest jej żadną zasadniczą koniecznością ani wewnętrzną powinnością dla uprawiającego ją teologa. Teologia nie ma obowiązku podporządkowywania się ogólnym kryteriom nauki ani nie potrzebuje się usprawiedliwiać przed innymi naukami, a to dlatego, że nie podlega wymaganiom czasowo uwarunkowanego pojęcia nauki³⁴. Teologia nie jest dla Bartha ani nauką o stworzonej przyrodzie, ani nauką humanistyczną, ale jest nauką o Słowie Boga, o tym, jak dalece zostało Ono człowiekowi objawione. Teologia nie wykazuje faktu objawienia jako takiego, lecz zaświadcza o nim, to znaczy o Słowie Boga.

Takie rozumienie teologii zdaje się *a priori* wyznaczać jej relację do innych dyscyplin naukowych. Już we wprowadzeniu do teologii stworzenia Barth wyraźnie określa zakres aktywności dla przyrodników i ich nauk. Wprawdzie, co wyraźnie zaznacza, pierwotnie zamierzał zająć się możliwymi związkami teologii stworzenia z naukami przyrodniczymi, jednak po uświadomieniu sobie, czym jest Pismo Święte i co rozumie ono przez dzieło stworzenia, zrozumiał, iż nie może być żadnych przyrodniczych pytań, sprzeciwów czy pomocy przy rozważaniu treści teologicznych o stworzeniu. Stąd przedmiot nauk przyrodniczych znajduje się

³⁰ K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 1967, s. 14, 54.

³¹ Tenze, *Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack*, w: *Anfänge der dialektischen Theologie*, cz. 1: *Karl Barth – Heinrich Barth – Emil Brunner*, red. J. Moltmann, München 1966², s. 325.

³² Tamże, s. 328.

³³ Tenze, *Die Gerechtigkeit Gottes*, w: *Das Wort Gottes und die Theologie*, tenze, München 1929, s. 5.

³⁴ Tenze, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 1: *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zürich 1964⁸, s. 6.

całkowicie poza tym, co teologia opisuje jako dzieło stworzenia. Teologia powinna i musi poruszać się w sposób wolny tam, gdzie nauki przyrodnicze mają swoje granice³⁵. To znane i często przytaczane sformułowanie Bartha, które przyjęło postać pewnej metodologicznej zasady, oznacza nie tyle radykalne przeciwstawianie obrazu świata i wiary, ile ustawienie tych obszarów obok siebie. Bliższe określenie samej relacji pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią w myśli Bartha zyskuje jedynie marginalne znaczenie. W indeksie rzeczowym *Die kirchliche Dogmatik* ledwie dwukrotnie wzmiankowany jest termin „nauki przyrodnicze”³⁶.

Mimo tych dość wyraźnych sformułowań co do niezależności teologii, jej misji wobec innych nauk, w praktyce stanowisko Bartha nie jest definitywnie rozstrzygnięte. Sam wyraźnie zaznacza, iż każdorazowe podejmowanie przez teologów problematyki stworzenia wiąże się na nowo z wyznaczeniem owej granicy z obszarem badań nauk przyrodniczych³⁷. W rozważaniach Bartha o stworzeniu świata można odnaleźć jedynie marginalne uwagi, mogące stanowić próbę wyznaczenia tej granicy. Jest tak dlatego, iż koncentruje się on w teologii stworzenia prawie wyłącznie na antropologii. Chociaż Barth nie chce izolować człowieka od wszelkich innych stworzeń, to jednak nie widzi konieczności zajmowania się w dogmatyce pytaniami światopoglądowymi, które zawierałyby odniesienia do kosmologii. Stanowisko swoje uzasadnia odniesieniem do Słowa Bożego, które nie jest światopoglądem, nie zawiera żadnej ontologii nieba czy ziemi, ale zawiera ontologię człowieka na ziemi, a pod niebem³⁸. Barth wyraźnie podkreśla, iż oddzielne rozważanie kwestii kosmologicznych sprzeciwia się nieodzownemu powiązaniu stworzenia z przymierzem. Tym samym teologia stworzenia, która wiernie orientuje się na swój przedmiot, jest antropocentryczna, zgodnie zresztą z ukierunkowaniem Słowa Bożego na człowieka³⁹. Marginalnie pojawiają się u Bartha uwagi w formie wątpliwości, czy aby nie należało dokonać odniesienia do treści przyrodniczych; tak jest na przykład, gdy prowadzi refleksję nad niebem a ziemią. Biblijne rozróżnienie na niebo i ziemię daje podstawę do mówienia o dolnym i górnym kosmosie albo i o górnym, i dolnym stworzeniu, którego odpowiedzialnym są niebo i ziemia⁴⁰. Widać tu pewne podobieństwo do znanego z fizyki Arystotelesa podziału na niebo nadksiężycowe i ziemię – obszar podksiężycowy, choć sam Barth nie czyni tu żadnego wyraźnego odniesienia. Jedynie przy próbie bliższego określenia natury nieba odnotowuje, iż nie bez znaczenia mogą

³⁵ Tenże, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 3: *Die Lehre von der Schöpfung*, cz. 1: *Das Werk der Schöpfung*, Zürich 1970³, s. 2.

³⁶ Tenże, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 3: *Die Lehre von der Schöpfung*, cz. 2: *Das Geschöpf*, Zürich 1967³, s. 92-93.

³⁷ Tenże, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 3: *Die Lehre von der Schöpfung*, cz. 1: *Das Werk der Schöpfung*, s. 3.

³⁸ Tamże, s. 5.

³⁹ Tamże, s. 11.

⁴⁰ Tenże, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 3: *Die Lehre von der Schöpfung*, cz. 3: *Der Schöpfer und sein Geschöpf*, Zürich 1961², s. 490.

okazać się pewne aspekty tworzonoego przez współczesną fizykę obrazu świata, które również mogą być pomocne w skorygowaniu mitologicznego obrazu świata starożytności. Bezpodstawność podejmowania tego rodzaju wysiłków Barth uzasadnia wiernością przedmiotowi teologii – to znaczy, że ostateczne uzasadnienie natury nieba może być jedynie teologiczne, a nawet i ono nie może w pełni osiągnąć tego, co czyni niebo ważną teologicznie wielkością⁴¹. Negacja przez Bartha jakiegokolwiek potrzeby odnoszenia się w teologii stworzenia do kosmologii sprawia, że nie sposób przy tego rodzaju apriorycznych rozstrzygnięciach mówić o roli poznania przyrodniczego w teologii. Przyjęte przez niego stanowisko prowadzi do całkowitego pominięcia w teologii stworzenia świata odniesień do przyrodniczego obrazu świata czy poszczególnych fizycznych teorii na temat jego powstania. Stanowisko Bartha jest klasycznym przykładem oddzielenia teologii od nauk przyrodniczych i zdominowało ono teologię protestancką pierwszej połowy XX wieku.

Wprawdzie model neutralności, który podkreśla metodologiczną odrębność między teologią a naukami przyrodniczymi, sprzyja definitywnemu przewyciężaniu drugorzędnych konfliktów między tymi naukami. Model ten jednak nie sprzyja budowaniu integralnej wizji rzeczywistości. Dlatego dla teologii chrześcijańskiej, dążącej do koherentnego i jednolitego spojrzenia na rzeczywistość, model ten pozostaje niewystarczający. Związany z nim optymizm, dotyczący wzrostu świadomości metodologicznych różnic w relacji „nauki–teologia”, nie jest jednoznaczny. Stosowanie tego modelu w praktyce prowadzi jedynie do częściowego badania i poznawania rzeczywistości. Taki stan relacji może, zdaniem Cudy, odpowiadać sympatykom myślenia postmodernistycznego, które promuje równość różnych perspektyw badawczych, zadawalając się ich pokojową koegzystencją obok siebie. Myślenie takie, jak stwierdza Cuda, „nie pyta o sens całości istniejącej rzeczywistości, tolerując sytuację bezsensownej «wielości» i «różności» naukowego otwarcia”⁴². Skądinąd korzystne zawieszenie broni (*Waffenstillstand*)⁴³ między partnerami sporu, które chroni przed destrukcyjnym konfliktem, nie może być przyjmowane jako ostateczne rozwiązanie dla omawianej relacji, zwłaszcza przez teologa. Ten ostatni zainteresowany całościową wizją rzeczywistości, scalającą również perspektywę Bożego objawienia nie może nigdy zadowolić się radykalnym uznaniem zasady autonomii między różnymi naukami. Sytuacja taka sprzyja fragmentaryzacji wiedzy i może prowadzić do demon-tażu „hermeneutycznego koła, którego konsekwencją – jak zauważa Cuda – jest uznanie samowystarczalności «części» oraz aporyczna eliminacja «całości»”⁴⁴. Dziś wyraźniej dostrzega się potrzebę interdyscyplinarnej współpracy. Wiele inicjatyw badawczych podejmowanych w ośrodkach teologicznych świadczy

⁴¹ Tamże, s. 497.

⁴² J. Cuda, *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności...*, s. 316.

⁴³ K. Rahner, *Zum grundsätzlichen Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft*, CGG t. 3, s. 42.

⁴⁴ J. Cuda, *Człowiek dowodem istnienia Boga?*, Katowice 2010, s. 82.

o zainteresowaniu i otwarciu teologii na dialog interdyscyplinarny⁴⁵. Rodzi się jednak pytanie o jego formę.

3. Szanse modelu kooperacji

Nie sposób nie dostrzec dużego dziś zainteresowania tematyką relacji „nauki–teologia”. Znajduje ono wyraz nie tylko w opracowaniach teologicznych, ale również pozateologicznych. Dokonując przeglądu zbiorów internetowych, trzeba przyznać, iż mamy do czynienia z coraz większym zalewem informacji w tematyce relacji „nauki – teologia”. Na przykład w języku polskim jest dostępnych około 122.000 stron internetowych, dotyczących ogólnie relacji między teologią a naukami przyrodniczymi⁴⁶. Zawężając poszukiwania do samego dialogu teologii z naukami przyrodniczymi, można natrafić na 36.700 stron⁴⁷. W gąszczu informacji na temat relacji teologii z naukami przyrodniczymi, zasadniczo o charakterze popularnonaukowym i dość zróżnicowanej perspektywie badawczej (przyrodniczej, filozoficznej, religiologicznej czy teologicznej), nie brak również opracowań teologów i filozofów chrześcijańskich bezpośrednio wypowiadających się na temat dialogu teologii z naukami przyrodniczymi⁴⁸. Jeśli do zbiorów internetowych doda się publikacje książkowe oraz regularnie ukazujące się czasopisma⁴⁹, które podejmują wprost kwestie dialogu, rysuje się obraz pewnego zjawiska, którego nie sposób zanegować. Wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego pozytywną formą realizacji dialogu między teologami, filozofami i przyrodnikami (różnych konfesji, religii i opcji światopoglądowych) są interdyscyplinarne konferencje watykańskie, od nazwy miejsca, gdzie zostały zainicjowane i w większości przeprowadzone, znane również jako konferencje w Castel Gandolfo. Konferencje te stają się okazją inicjowania dialogu między teologami i przedstawicielami różnych nauk szczegółowych, ale również do integrowania świata nauki i religii.

⁴⁵ Zob. np.: *Spoleczna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, red. J. Cuda, Katowice 2004; *Nauki w poszukiwaniu prawdy*, red. T. Dola, Opole 2004.

⁴⁶ Por. szukane hasło: *teologia i nauki przyrodnicze*, www.google.pl [dostęp: 13.12.2010].

⁴⁷ Por. szukane hasło: *dialog teologii z naukami przyrodniczymi*, www.google.pl [dostęp: 13.12.2010].

⁴⁸ Zob. w obszarze języka angielskiego kompendium wiedzy na temat relacji *science i religion* znajduje się na <http://www.metanexus.net>; zaś w obszarze języka niemieckiego na <http://www.forum-grenzfragen.de>; natomiast w języku polskim na: <http://www.obi.opoka.org.pl>.

⁴⁹ Wiodące tematyczne czasopisma specjalizujące się w problematyce dialogu teologii z naukami przyrodniczymi to w obszarze języka angielskiego: „Zygon”. *Journal of Religion and Science*; w obszarze języka niemieckiego: „Renovatio”. *Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch*; „Glaube und Denken”. *Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft*, „*Evangelium und Wissenschaft*”; oraz w mniejszym zakresie również takie czasopisma, jak: „*Scheidewege*”. *Jahresschrift für skeptisches Denken*, „*Zeitwende*”. *Wissenschaft, Kultur, Kirche*; „*Universitas*”. *Zeitschrift für Interdisziplinäre Wissenschaft*. Na gruncie polskim warto wymienić: „*Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*” oraz „*Roczniki Filozoficzne KUL*” (od 1998 jeden z zeszytów jest poświęcony filozofii przyrody i filozofii nauk przyrodniczych).

Jak stwierdza Jan Paweł II w послaniu skierowanym do Geroge'a Coyne'a – dyrektora Obserwatorium Watykańskiego: „W tym procesie wzajemnego uczenia się, ci członkowie Kościoła, którzy są aktywnymi naukowcami, lub, w pewnych szczególnych przypadkach, zarówno naukowcami jak i teologami, mogliby podsuwać nowe pomysły i ukazywać środki. Mogą oni również prowadzić bardzo potrzebną posługę na rzecz innych ludzi, borykających się nad zintegrowaniem świata religii i świata nauki w swoim, własnym, intelektualnym i duchowym życiu, oraz tych, którzy stoją wobec trudnych decyzji moralnych w sprawach rozwoju technologii i jej zastosowań”⁵⁰.

Wielość perspektyw dialogu teologii z naukami przyrodniczymi znajduje swoją realizację w ich szczegółowych konkretyzacjach, które dobrze ilustrują złożoność tej problematyki. Należy jednak zauważyć, że wielkość i różnorodność tych perspektyw badawczych, nie kwestionując ich ważności, może, i często faktycznie tak jest, przeszkadzać w uchwyceniu głębszego sensu potrzeby badań nad relacją „nauki–teologia”. Nie podważając sensowności samej potrzeby dialogu teologii z naukami przyrodniczymi, nie sposób nie dostrzec niebezpieczeństwa jego fragmentaryzacji. Zasadnym wydaje się zatem pytanie o cel badań nad samą relacją nauki przyrodnicze–teologia. Czy w badaniu tej relacji chodzi tylko o pokonanie niesprzeczności? Czy chodzi o wypracowanie dla niej odpowiednich kryteriów? Czy celem jest spotkanie przedstawicieli różnych konfesji chrześcijańskich, religii czy opcji światopoglądowych, „zjednoczonych” wokół badań nad relacją teologii z naukami przyrodniczymi? Realizacja każdego z tych celów (zadań częściowych) jest ważna. Poniekąd jest ona wpisana w misję teologii katolickiej. Wartym przedyskutowania wydaje się tu postulat Michała Hellera (ur. 1936), aby tworzyć teologię nauki: „Najogólniej rzecz biorąc, przez teologię nauki należy rozumieć autentyczną teologiczną refleksję nad naukami: nad faktem ich istnienia, ich podstawami, metodami i wynikami”⁵¹. Antropologiczna koncentracja teologii nauki ukazuje się także w innym wymiarze. „Jeśli teologia ma być antropologiczna, to nie może rezygnować z dialogu z naukami, które same w pełni człowieka nie pojmą – to prawda, ale bez których o jakimkolwiek rozumieniu człowieka nie może być mowy. Ośmieliłbym się nawet wystąpić z twierdzeniem, że być może rozwijanie teologii nauki jest jednym z niezbędnych warunków rozumienia człowieka”⁵². Z podobnym postuletem, jak wspomniano już na wstępie rozważań, występuje Cuda na gruncie teologii fundamentalnej. Zgłaszany przez niego postulat ma inne niż w przypadku Hellera źródło. Cuda buduje swój postulat na podstawie rozumowania koła hermeneutycznego. Z Hellerem łączy go zachęta do podejmowania badań interdyscyplinarnych celem powstrzymania zjawiska fragmentaryzacji wiedzy: „Od «fragmentarycznej» aktywności nauk przyrodniczych

⁵⁰ Jan Paweł II, *Posłanie Jego Świątobliwości Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojca George'a V. Coyne'a, dyrektora Obserwatorium Watykańskiego (1988)*, w: *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu*, T. Sierotowicz, Tarnów 1997, s. 270n.

⁵¹ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 115.

⁵² Tamże, s. 121.

nie można oczekiwać całościowej konstrukcji antropologicznego świata”⁵³. Idąc jednak za hermeneutyczną inspiracją Cudy można postawić tezę, iż prowadzenie badań nad relacją teologia – nauki przyrodnicze, która to jest szczególnym przypadkiem relacji „nauki – teologia”, bądź też samych badań interdyscyplinarnych z udziałem teologii, sprzyja tworzeniu integralnej wizji rzeczywistości. Wizja taka integruje nie tylko świat religii (teologii) i świat nauki, ale również sprzyja odkrywaniu tożsamości człowieka: „Poszukiwanie definicji tożsamości człowieka nie zatrzymuje się więc przy fenomenie indywidualnego człowieka–osoby, lecz obejmuje społeczno-relacyjną całość antropocentrycznych dziejów ludzkości. Badany naukowo wszechświat, w jego «kosmicznym» i «historycznym» wymiarze, jest celowo otwartym procesem, łączącym ludzi «transcendentnym wydarzeniem» genezy ich tożsamości”⁵⁴.

Relatywność wyników nauk przyrodniczych, nieokreśloność materii w obszarze badań przyrodniczych sprawiają, że wiele pytań pozostaje bez odpowiedzi. Współczesne badania nad przyrodą nieożywioną i ożywioną, czy nad biologią człowieka, prowadzą badacza do pewnego progu, granic poznania – tajemnicy. Stan taki sprzyja multiplikacji problemów badawczych. Również teologia, jako rozumowa refleksja nad Bożym objawieniem, doświadcza granic poznania⁵⁵. O ile jeszcze dawna scholastyczna teologia dążyła do pewności w określeniu doktryny, czemu miały służyć m.in. zdania teologiczne wyprowadzane drogą dedukcji, o tyle współcześnie w teologii rzeczywistość objawiona staje przed teologiem jako tajemnica. Wprawdzie były i są podejmowane próby opisanego tego faktu przez powrót do teologii apofatycznej czy negatywnej. We wszystkich tych próbach nie sposób jednak zniwelować tajemnicy, którą implikuje rzeczywistość objawiona. Jak przyrodnicze badanie zatrzymuje się przed tajemnicą przyrodniczą, tak teologiczna refleksja staje w ostateczności przed tajemnicą, którą zawiera w sobie Boże objawienie. Realizacja postulatów hermeneutycznej potrzeby relacji „nauki–teologia” zdaje się dobrze scalać tajemnice, przed którymi stają teolog i przyrodnik. Przy próbie bliższego określenia relacji pomiędzy tajemnicą przyrodniczą a tajemnicą wiary można dostrzec pewien dynamizm „hermeneutycznego koła”, w którym „części” warunkują zrozumienie „całości”, a „całość” warunkuje zrozumienie „części”. Dynamizm ten dobrze zdaje się wpisywać również w fundamentalną relację *fides* i *ratio*, której egzemplifikacją jest relacja teologii z naukami przyrodniczymi. A skoro tak, to można przyjąć, iż relacja ta jest również obrazem relacji zachodzącej pomiędzy tajemnicą przyrodniczą a tajemnicą religijną.

⁵³ J. Cuda, *Człowiek dowodem istnienia Boga?*, s. 33.

⁵⁴ Tamże, s. 83.

⁵⁵ Zob. T. Dzialek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.

EIN POSTULAT DER HERMENEUTISCHEN NOTWENDIGKEIT DER RELATION „WISSENSCHAFTEN–THEOLOGIE“

Zusammenfassung

Im XXI. Jahrhundert befassen sich mit der Problematik Fides et Ratio auch Vertreter der Naturwissenschaften. Der Grundsatz des Hl. Anselm von Canterbury ist immer noch einer aktuellen Herausforderung an die Theologie. Das Vernunftelement, das dem Glauben zugeordnet ist, den Glaube auch sucht, ist gegenwärtig nicht so deutlich, wie es früher war, nur und ausschließlich in der Philosophie präsent. Gegenwärtig beeinflusst dieses Element den Glauben von den unterschiedlichen Bereichen der allgemein dominierenden Naturwissenschaften her.

Die im Haupttitel verwendete Formulierung „hermeneutischen Notwendigkeit der Relation „Wissenschaften–Theologie“ stammt aus dem Buch von Professor Jerzy Cudy (*Social-praktisches Glaubwürdigkeitskriterium des geoffenbarten Sinnes der Geschichte*). Das Ziel der Überlegungen ist die Analyse eines Postulates der hermeneutischen Notwendigkeit der Relation „Wissenschaften–Theologie“ auf dem Beispiel der Relation zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Das Verfahren bewegt sich in drei Schritten: zuerst werden die Modelle des Verhältnisses zwischen Wissenschaften (Naturwissenschaften) und Theologie nach der Typologie von I. Barbour dargestellt (1); dann wird auf einige Gefährdungen des Unabhängigkeitsmodell im Bezug auf K. Barth hingewiesen (2); die päpstliche Antwort auf diese Gefährdung in einer Form der Weiterentwicklung des Postulates (3). Zum Abschluss wird die interdisziplinäre Kooperation im Bezug ihrer Nützlichkeit bei der Bildung eine integrale Vision der Wirklichkeit erklärt.

Słowa kluczowe: teologia, nauki przyrodnicze, dialog interdyscyplinary,
modele relacji nauki przyrodnicze–teologia
Keywords: theology, natural sciences, interdisciplinary dialogue,
models of relation natural sciences–theology