

KS. ANDRZEJ ANDERWALD

Opole

TEOLOG**POMIĘDZY KREACJONIZMEM A EWOLUCJONIZMEM****Ekologiczna nauka o stworzeniu Jürgena Moltmanna**

1. Wiara – wiedza: pomiędzy Barthem a Moltmannem – 2. Ekologiczna teologia stworzenia – 3. Uwagi końcowe

Ważna dla chrześcijaństwa relacja wiara – rozum posiada swoją burzliwą historię nie tylko w teologii katolickiej, jak ukazuje encyklika JANA PAWŁA II *Fides et ratio* (1998), lecz również w teologii protestanckiej. W ramach tej ostatniej byłoby niezasadnym uproszczeniem opisanie tejże relacji jedynie jako historii rozdziału pomiędzy wiarą a rozumem, wiarą a wiedzą. Obok charakterystycznej, sięgającej korzeniami teologii samego Marcina LUTHRA, opcji rozdzielania wiary od wiedzy, która najwyraźniej została skonkretyzowana w poglądach Karola BARTHA, zaczyna współcześnie pojawiać się opcja przeciwna. Szczególnie tacy teolodzy, jak: G. EBE-LING w obszarze teologii fundamentalnej, czy K. BETH, A. TITIUS, K. HEIM, a dziś W. PANNENBERG, S. DEACKE, J. MOLTMANN, Ch. LINK na terenie teologii systematycznej, opowiadają się wyraźnie przeciw radykalnemu rozdzieleniu pomiędzy wiarą a nauką, teologią a naukami przyrodniczymi. Szczególnie interesujące zdają się tu być poglądy Jürgena Moltmanna, reformowanego teologa protestanckiego, dziś już emerytowanego profesora teologii systematycznej na uniwersytecie w Tybindze¹. Do zainteresowania się jego stanowiskiem skłania nie tylko (1) deklarowana przez Moltmanna chęć integrowania treści wiary chrześcijańskiej z wiedzą o świecie, ale i (2) konkretny tego przykład w ramach jego nauki o stworzeniu oraz (3) obec-

¹ Jürgen Moltmann, ur. 1926 w Hamburgu, teolog Kościoła reformowanego. Teologię wykładał na uniwersytetach w Wuppertalu, Bonn, a w latach 1967–1994 w Tybindze. Obecnie jest emerytowanym profesorem teologii systematycznej na Wydziale Teologii Protestanckiej Uniwersytetu w Tybindze. Wyróżniony został m.in.: Nagrodą Literacką *d'Isola d'Elba*, *Ernest-Blooch Preis* (1994), za całokształt twórczości teologicznej — prestiżową nagrodą *Grawemeyer Award in Religion* (2000). Bibliografia prac J. Moltmanna zob. w: J.L. WAKEFIELD, *Jürgen Moltmann: a reaserch bibliography*, Lanham 2002. Szerzej na temat twórczości J. Moltmanna por. Z. DANIELEWICZ, *Teolog wierny nadziei*, w: J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI (red.), *Leksykon wielkich teologów*, t. XX/XXI, Warszawa 2003, s. 181–192.

ne w jego twórczości ślady metarefleksji nad stosunkiem wiedzy przyrodniczej do teologicznej.

Celem poniższych rozważań jest prezentacja poglądów Moltmanna co do konieczności i możliwości integrowania wiedzy teologicznej i przyrodniczej. Tak określony cel domaga się: najpierw omówienia ogólnie stanowiska teologa z Tybingi wobec relacji wiara – wiedza; następnie w zasadniczej części ukazana zostanie jego nauka o stworzeniu, w tym relacja stworzenie – ewolucja, która zawiera interesujące nas poglądy; w zakończeniu podjęta będzie krytyczna dyskusja z zaproponowanym przez niego ujęciem.

1. Wiara – wiedza: pomiędzy Barthem a Moltmannem

Charakterystyczna dla teologii katolickiej relacja wiara – wiedza nie posiada w teologii protestanckiej jednoznacznych rozwiązań. Szczególnie jest to widoczne, gdy idzie o specyfikację tejże relacji na przykładzie stosunku wiedzy przyrodniczej do teologicznej. Ogólnie relację tę można umieścić w polu pomiędzy radykalnym a umiarkowanym rozdziałem wiary od wiedzy. Jedną z znaczących postaci w historii tegoż rozdziału jest Karol BARTH (1886–1968) — teolog protestancki, twórca tzw. teologii dialektycznej.

Barth definiuje teologię jako naukę o słowie Bożym. Jej przedmiotem jest jedyne Objawienie Boga skierowane do człowieka. Inaczej: uprawianie teologii oznacza wsłuchiwanie się w mowę Boga, jej przemyśliwanie, a następnie dalszy przekaz². Stąd naczelnym zadaniem teologii jest przepowiadanie słowa Bożego. Tak określony przedmiot teologii konstytuuje i legitymuje istnienie Kościoła i teologicznej nauki, jako funkcji Kościoła i uniwersytetu³. Tym samym, zadaniem teologa obecnego w strukturach uniwersytetu jest ukazywanie przedstawicielom świeckich nauk, czym jest teologia. Specyfika teologii zawiera się w tym, iż jej przedmiotem jest słowo Boże, jego przepowiadanie. To ono sprawia, iż teologiczne poznanie różni się fundamentalnie od poznania w innych obszarach rzeczywistości. Charakterystycznym dla teologii szwajcarskiego teologa jest odwrót od historii do objawienia, do chrześcijańskiej wiary oraz rezygnacja z religijnych dywagacji na temat pojęcia Boga na rzecz przepowiadania słowa Bożego⁴. Teologia nie jest dla Bartha ani nauką o stworzonej przyrodzie, ani nauką humanistyczną, ale jest nauką o słowie Boga, jak dalece

² K. BARTH, *Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack*, w: J. MOLTMANN (opr.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, cz. I: *Karl Barth – Heinrich Barth – Emil Brunner*, München 1966², s. 325. To określenie teologii u Bartha ukształtowało się pod wpływem jego dyskusji z Adolfem v. Harnackiem, obrońcą naukowej teologii w znaczeniu krytyczno-historycznego studium.

³ *Tamże*, s. 328.

⁴ A. SKOWRONEK, *Niedokończona symfonia*, w: MAJEWSKI, MAKOWSKI (red.), *dz. cyt.*, s. 23.

zostało ono człowiekowi objawione. Teologia nie wykazuje faktu objawienia jako takiego, lecz zaświadcza o nim, to znaczy o słowie Boga. Barth jest zdecydowanie przeciwny jakimkolwiek formom naturalnej teologii, której centrum stanowi dla niego katolicka nauka o *analogia entis*⁵

Przeciwstawienie obrazu świata i wiary, przyrodoznawstwa i religii, czy teologii i nauk przyrodniczych, ma swoje korzenie w oświeceniu, gdzie doszło do pełnej emancypacji metody nauk przyrodniczych spośród innych metod badawczych. Ten wynik oświeceniowych dyskusji został przejęty przez tzw. teologię dialektyczną. Barth, jako czołowy jej reprezentant, oparł teologię dialektyczną na założeniu, iż Bóg jest Bogiem, a świat jest światem⁶. Bóg jest kimś zupełnie innym niż człowiek, który istnieje w świecie i jest jego częścią. Zachodzi nieskończona różnica jakościowa pomiędzy Bogiem a człowiekiem i światem⁷. Chociaż tego rodzaju ujęcie może sugerować dualizm ontologiczny, w istocie jednak w kontekście całości jego refleksji teologicznej idzie o dualizm dialektyczny. Przy pomocy stosowanej metody Barth broni boskości Boga, przywracając Mu atrybuty boskości, świętości, pozadoczesności. Równocześnie sprzeciwia się wszelkim próbom zacierania dystansu pomiędzy Bogiem a stworzeniem, w tym szczególnie grzesznym człowiekiem, i wszelkim próbom jego ubóstwiania⁸

Tym samym, gdy idzie o dialog pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią, w myśli Bartha zyskuje on jedynie marginalne znaczenie. Jak zauważa ROTHANGEL, przegląd dzieł Bartha, jak i samego ich indeksu rzeczowego, wskazuje, iż brak jest takich haseł, jak: „nauki przyrodnicze”, „przyrodoznawstwo” Wymowna jest również odmowa Bartha co do uczestnictwa w kręgu dyskusyjnym pomiędzy teologami a fizykami w Getyndze⁹ Również samo podejście Bartha do teologii stworzenia, w której wyłącznie koncentruje się na antropologii, wskazuje na jego stosunek do kwestii przyrodniczych. W jego protologii dochodzi do całkowitego pominięcia fizykalnych teorii dotyczących powstania kosmosu. Wprawdzie wyraźnie zaznacza, iż człowiek jest tylko częścią stworzenia, jednak nie podejmuje kwestii związanych z jego pochodzeniem, czy rozwojem w świetle ówczesnych danych przyrodniczych o człowieku. Więcej, uważa, iż zajęcie się taką kwestią byłoby błędną drogą w dogmatyce¹⁰ W opinii Bartha zatem nauka o przyrodzie dotyczy obszaru, który znaj-

⁵ K. BARTH, *Schicksal und Ideen der Theologie. Gesamtausgabe III. Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930*, H. v. Schmidt (opr.), Zürich 1994, s. 539n.

⁶ Por. K. KARSKI, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 27-49. Określenie „teologia dialektyczna” wywodzi się od zastosowanej przez autora metody mówienia o Bogu i Jego Objawieniu. Pełnej prawdy o Bogu nie można wyrazić jednym słowem ludzkim, lecz tylko za pomocą tezy i antytezy. A zatem każda wypowiedź pozytywna na „tak” musi być uzupełniona i korygowana przez przeciwną wypowiedź negatywną na „nie” (*tamże*, s. 35).

⁷ K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zürich 1967⁷, s. 14, 54.

⁸ A. NOSSOL, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 49.

⁹ M. ROTHGANGEL, *Naturwissenschaft und Theologie*, Göttingen 1999, s. 151.

¹⁰ *Tamże*, s. 153.

duje się poza tym, co teologia opisuje jako dzieło Stwórcy. Teologia powinna i musi się w sposób wolny poruszać jedynie tam, gdzie nauka o przyrodzie wyznaczyła swoje granice¹¹. 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. Sam Barth pierwotnie zamierzał zająć się bliskimi stworzeniu pytaniami nauk przyrodniczych. Jednak po uświadomieniu sobie, czym właściwie 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 stworzeniu¹². Jeśli zatem mówić o wzbranianiu się teologii dialektycznej przed wchodzeniem w dialog z naukami przyrodniczymi, to jedynie w tym znaczeniu, iż nie chciała ona uznać panowania normatywnego charakteru pojęcia nauki, jaki wypracowały czasy nowożytne. To znaczy teologia dialektyczna sprzeciwiała się redukcji rzeczywistości stworzenia jedynie do rzeczywistości opisanej kartezyjańskim pojęciem przyrody. Tak rozumiana przyroda nie jest tożsama z biblijnym pojęciem stworzenia. Należy zaznaczyć, iż postulowana przez Bartha rezygnacja z uwzględnienia treści przyrodniczych w nauce o stworzeniu posiadała negatywne konsekwencje dla prowadzenia dialogu teologii z naukami przyrodniczymi.

Z pewną zmianą stanowiska Bartha spotykamy się w jego podejściu do antropologii. W przeciwieństwie do całkowitego pominięcia teorii kosmologicznych teolog szwajcarski wchodzi w dyskusję z nieteologicznymi ujęciami antropologii: spekulatywnymi teoriami i naukami szczegółowymi o człowieku. Zainteresowanie swoje tłumaczy on tym, iż słowo Boże zawiera w sobie również pewien pogląd o człowieku, pewną antropologię, ontologię tegoż szczególnego stworzenia, jakim jest człowiek¹³. Barth przypisuje tu szczególną rolę takim naukom, jak: fizjologia, biologia, psychologia i socjologia. Cechą tychże nauk jest to, iż konstruują hipotezy, które zachowują określony czas swoją ważność. A zatem dostarczają one wiedzy, którą należy traktować nie jako niezmienną, czy ostateczną. Wprawdzie nauki te pozwalają na tworzenie obrazu człowieka, lecz obraz taki nie jest w stanie ukazać całego bytu ludzkiego. Jest on zawsze więcej produktem, na który składają się określone części istoty człowieka. Nauki szczegółowe zakładają podstawowe tezy nauki o człowieku, nie dochodzą jednak jego istoty, ale odkrywają jego możliwości, dostarczają wielu informacji, stanowiących punkt wyjścia do dalszych pytań i badań nad istotą człowieka¹⁴. Relację pomiędzy antropologią teologiczną a antropologią opartą na naukach szcze-

¹¹ K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. III: *Die Lehre vom der Schöpfung*, cz. I: *Das Werk der Schöpfung*, Zürich 1947²: *Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muß sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das und nicht heimlich eine heidnische Gnosis oder Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat.*

¹² *Tamże*.

¹³ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. III: *Die Lehre vom der Schöpfung*, cz. 2: *Das Geschöpf*, Zürich 1967³, s. 13.

¹⁴ *Tamże*, s. 26.

gólowych Barth opisuje jako pokojową. Natomiast relację teologii do antropologii spekulatywnej określa jako wrogą. Antropologia oparta na naukach szczegółowych, jeśli tylko trzyma się swoich granic i nie rości sobie prawa do bycia czymś więcej niż nauką szczegółową, jest przydatna w opisie fenomenu człowieka¹⁵. Różni się ona zasadniczo swym patrzeniem na człowieka tylko jako fenomenowi od antropologii teologicznej, która poznaje człowieka w świetle słowa Bożego. Jeśli antropologia nauk szczegółowych pragnie spojrzeć na człowieka jako człowieka, a nie tylko jako fenomen, może to uczynić wzorując się na podejściu teologicznym, poznając człowieka w świetle słowa Bożego. Antropologii nauk szczegółowych nie można jednak nigdy traktować jako surogatu wobec dokonań teologicznych na temat człowieka.

Pozytywne nastawienie Bartha wobec antropologii opartej na naukach szczegółowych nie zmienia jego fundamentalnego nastawienia wobec relacji treści teologicznych do naukowych. Teolog szwajcarski nie dystansuje się od współczesnych nauk, ale od jednostronnych ich interpretacji. Można przyjąć, iż obcym jest dla Bartha dążenie do wykazania, czy obrony, naukowości teologii przez odwołanie się do kryteriów stosowanych w filozofii, czy naukach szczegółowych. Uzasadnienia teologii szuka on jedynie w samym chrześcijaństwie. Jako błąd tzw. nowej teologii widzi Barth jej orientowanie się na paradygmat nauk przyrodniczych. Celem teologii nie jest bowiem stać się jakąś formą nauk przyrodniczych, bądź czymś w rodzaju nauk przyrodniczych. Jej przedmiot bowiem nie należy do przedmiotów badań, których miarą jest człowiek. Barth krytycznie odnosi się do obecnej w nowej teologii chęci dogonienia współczesnej filozofii, czy nauk przyrodniczych, w której widzi przyczynę spadku znaczenia teologii pośród innych nauk¹⁶.

Jaki jest zatem stosunek u Bartha nauk teologicznych do szczegółowych? Nauki te mają różne źródła poznania: szczegółowe — świat fenomenów zewnętrznych, zaś teologia — słowo Boże. Zarówno nauki szczegółowe, w tym i nauki przyrodnicze mogą zyskać miano prawdziwych nauk, w opinii Bartha, jeżeli: (1) przyjmą, iż człowiek jako stworzenie Boże jest inny, niż jego obraz, jaki mogą wytworzyć o nim nauki przyrodnicze; oraz (2) jeśli są świadome, iż czynią założenie, które same nie jest natury przyrodniczej, mianowicie przyjmują istnienie rzeczywistego człowieka¹⁷. Należy zauważyć, iż wypowiedzi Bartha co do stosunku nauk przyrodniczych nie zawsze są spójne. Z większości z nich wynika, iż opowiada się on za niezależnością teologii od nauk szczegółowych. Tak jest również postrzegany przez teologów, filozofów katolickich, zajmujących się określaniem relacji pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi¹⁸. Z takim stanowiskiem harmonizuje późny pogląd Bartha, który wyraźnie opowiada się za niezależnością pomiędzy relacją o stworzeniu

¹⁵ *Tamże*, s. 27.

¹⁶ K. BARTH, *Gottes Offenbarung nach der Lehre der christlichen Kirche. Gesamtausgabe III. Vorträge und kleinere Arbeiten 1925-1930*, H. v. Schmidt (opr.), Zürich 1994, s. 271n.

¹⁷ BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, t. III, cz. II, s. 239.

¹⁸ Tak klasyfikują stanowisko Bartha m.in. tacy autorzy, jak: D. Hattrup, U. Lüke, L. Scheffczyk, H. Küng, G. Ganoczy, W. Böcker, J. Życiński, M. Heller.

a nauką o pochodzeniu człowieka¹⁹ Równocześnie trudno zgodzić się z zarzutem pojawiającym się popularnonaukowych opracowaniach, jakoby Barth opowiadał się jedynie za radykalnym rozdziałem pomiędzy wiedzą teologiczną a przyrodniczą, wykluczając *a priori* jakiegokolwiek możliwości wzajemnych oddziaływań.

Teologia protestancka, oprócz modelu Bartha, w kwestii rozumienia relacji wiara – wiedza zna również inne sposoby jej ukazywania. Szczególnie u współczesnych teologów protestanckich zainteresowanych szukaniem odniesień treści przyrodniczych do teologicznych nie brak prób wychodzenia poza rozwiązanie Bartha. Wśród reprezentantów integracyjnego ujmowania obydwu rodzajów poznania rzeczywistości trudno o wyznaczenie jednego stanowiska. Sama tematyka relacji wiedzy teologicznej do przyrodniczej pojawia się pośrednio w ramach podejmowania tematów z teologii systematycznej, w tym szczególnie nauki o stworzeniu. Jednym z twórczych dziś teologów, obok W. PANNEBERGA, Ch. LINKA, S. DEACKE, jest Jürgen MOLTMANN.

Dla teologa z Tybingi jednym z istotnych zadań teologii, jeśli nie chce ona znaleźć się na bocznicy, jest nawiązanie dialogu z naukami świeckimi. Celem tego dialogu ma stać się przewyciężenie obecnej we współczesnym myśleniu dwutorowości: albo coś jest obiektywne — naukowe, albo subiektywne — nienaukowe. A zatem w naukowym sporze teologii z innymi naukami idzie nie tylko o duszę naukowca albo o rozwiązanie kwestii: wierzący fizyk, biolog etc. Celem tegoż sporu jest również pełniejsze poznanie świata, uwzględniające różne, nie tylko naukowe jego wymiary. Dążenie to nie ma na celu w żadnej mierze klerykalizacji uniwersytetów, czy też wypracowania jakiegoś jedynie chrześcijańskiego modelu nauki²⁰ Więcej, idzie tu o nierozdzielanie od siebie powszechnej historii świata od historii zbawienia. Jest bowiem rzeczą niemożliwą, aby wszelkie zło, nieszczęścia, pozostawić tylko historii, którą człowiek tworzy. Tym samym konieczne staje się współcześnie dostrzeżenie pragmatycznego zorientowania nauk przyrodniczych, szczególnie przez zastosowanie ich wyników w technice. A to z kolei sprawia, iż w naukach tych dziś nie chodzi w pierwszym rzędzie o wiedzę, ale o władzę. Nauki przyrodnicze nie są to już tylko nauki rozumowe (*Vernunftwissenschaften*), ale nauki, które prowadzą do wiedzy dającej panowanie (*Herrschaftwissen*)²¹ Stąd Moltmann postuluje, aby postrzegać nauki przyrodnicze w kontekście ekonomiczno-socjalnym²², który pozwala dostrzec kompleksowość wiedzy przyrodniczej.

Jednym z ważnych dla teologa z Tybingi odniesień nauk przyrodniczych do innych nauk, świadczącym równocześnie o ich złożoności, jest ich relacja do teologii. Moltmann postuluje, aby relację tę rozważać w aspekcie zdobywania mądrości, a nie

¹⁹ K. BARTH, *Briefe 1961–1968. Gesamtausgabe V. Briefe*, J. v. Fangmeier, H. Stoevesandth (opr.), Zürich 1975, s. 292n.

²⁰ J. MOLTMANN, *Wissenschaft und Weisheit, Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002, s. 25, 31.

²¹ TENZE, *Wiederentdeckung der Erde — neue Spiritualität*, „Deutsches Pfarrerblatt” 95 (1995), z. 2, s. 51.

²² *Tamże*, s. 52.

tylko pewnej dodatkowej wiedzy o świecie. Widać tu wyraźne paralele do tekstu encykliki *Fides et ratio*, gdzie papież zachęca naukowców, „aby kontynuowali swoje wysiłki nie tracąc nigdy z oczu horyzontu mądrościowego, w którym obok zdobywcy naukowych i technicznych dołączają się także wartości filozoficzne i etyczne, będące charakterystycznym i nieodzownym wyrazem tożsamości osoby ludzkiej” (nr 106). Moltmann pośrednio odwołuje się do tego tekstu, kiedy w mądrości dostrzega możliwość przewyciężenia przepaści pomiędzy wiarą a rozumem²³, jak również wprowadzonego przez nowożytność podziału na podmiot i przedmiot.

Według Moltmanna, wiara i rozum mogą się spotkać we wspólnym dążeniu do mądrości. Z perspektywy teologii jej zadaniem, zwłaszcza teologii naturalnej, jest szukanie i odkrywanie tej mądrości, która współbrzmi z Bożym Objawieniem i wiarą. A zatem człowiek potrzebuje przyrodniczych obserwacji i eksperymentów nie tylko w celu gromadzenia informacji, lecz również aby uczyć się mądrości, która zawarta jest w przyrodzie. Jeśli jednak przyrodnik tak formułuje pytanie, aby uzyskać tylko informacje pragmatyczne, to zawieszono zostaje poszukiwanie mądrości. W takim ujęciu znika zadziwienie nad zjawiskami przyrody, które zostaje usunięte przez rozważania pragmatyczne: koszty – korzyści – rachunki. Jako dziś aktualny przykład tego rodzaju procesów Moltmann podaje nauki biologiczne. I tak np. odszyfrowania w kodzie genetycznym zostają natychmiast opatentowane, by mogły następnie zostać sprzedane i przynosić zyski²⁴

Stąd w celu wyjścia z jednostronnego, względnie jedynie pragmatycznego podchodzenia do przyrody Moltmann postuluje integracyjne podejście do wiedzy teologicznej i przyrodniczej na przykładzie nauki o stworzeniu.

2. Ekologiczna teologia stworzenia

Jürgen MOLTSMANN zawarł zasadniczo swoją koncepcję stworzenia w pracy *Gott in der Schöpfung*²⁵. W swych rozważaniach wychodzi od ukazania potrzeby tzw. teologii przyrody, która współcześnie powinna przyjąć postać ekologicznej nauki o stworzeniu. Teologia taka może w ogóle powstać jedynie wtedy, gdy zdolna jest odrzucić analityczne myślenie z właściwym mu podziałem na podmiot i przedmiot, a zamiast tego sięgnie do nowych, komunikatywnych i integrujących sposobów myślenia²⁶. Tak pomyślana teologia rozumie przyrodę jako Boże stworzenie. Samo pojęcie „stworzenia” obejmuje jednak nie tylko przyrodę, będącą przedmiotem materialnym

²³ MOLTSMANN, *Wissenschaft und Weisheit*, s. 41.

²⁴ *Tamże*, s. 42.

²⁵ J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, wyd. pol. *Bóg w stworzeniu*, tł. Z. Danielewicz, Kraków 1995. Książka ta stanowi kontynuację rozpoczętego 1980 r. przez Moltmanna projektu pt.: *Teologia mesjańska* (TENŻE, *Bóg w stworzeniu*, s. 30); por. Z. DANIELEWICZ, *Teolog wierny nadziei*, w: MAJEWSKI, MAKOWSKI (red.), *dz. cyt.*, s. 182–192.

²⁶ MOLTSMANN, *Bóg w stworzeniu*, s. 36.

nauk przyrodniczych, lecz również samego człowieka wraz z całym jego ludzkim światem duchowym. Jej ideą przewodnią jest integrowanie, zmierzanie ku wspólnocie między człowiekiem a naturą, Bogiem a światem. Teologia taka jest inspirowana chęcią znalezienia i odnowienia pierwotnej komunii stworzenia²⁷. Stąd w centrum jego rozważań znajduje się nie tyle właściwe dla wielu koncepcji rozróżnienie pomiędzy Bogiem a światem, lecz poznanie obecności Bożej w świecie. Jedną z konsekwencji tak sformułowanego celu jest integralne podchodzenie do ewolucji i stworzenia. Podejście takie ma służyć ujęciu stworzenia i ewolucji nie jako dwóch konkurujących bądź przeciwnych sposobów opisywania rzeczywistości, lecz jako komplementarnych ujęć jednej rzeczywistości.

Celem uchwycenia interesującej nas kwestii znaczenia wiedzy przyrodniczej w nauce o stworzeniu zostanie najpierw przedstawione rozumienie stworzenia u Moltmanna, a następnie sposób ujmowania przez niego relacji ewolucja – stworzenie.

W swej refleksji nad stworzeniem Moltmann wychodzi od pytania o poznanie przyrody jako stworzenia; czy przyroda sama daje się rozpoznać jako stworzenie Boże, albo też może zostać poznana jako stworzenie dopiero w świetle Bożego objawienia²⁸. Punktem wyjścia dla chrześcijańskiej nauki o stworzeniu jest właściwa interpretacja biblijnych tekstów w świetle Ewangelii. Opisane w Biblii doświadczenie świata jako stworzenie zostaje wyznaczone przez pryzmat wiary w objawienie stwórczego Boga w historii Izraela. Dla Moltmanna świat sam z siebie nie daje się poznać jako stworzenie. Dopiero w świetle Bożego objawienia zachodzi możliwość poznania świata jako Jego stworzenia. Biblijna teologia stworzenia obejmuje zarówno jego aspekt protologiczny, jak i eschatologiczny²⁹. Konsekwentnie zatem, jeśli pojęcie „stwarzania” ma odnosić się od całego Bożego stwarzania, nauka o stworzeniu musi obejmować sam początek stworzenia (*creatio originalis*) — stwarzanie w historii (*creatio continua*) oraz stworzenie końca czasów (*creatio nova*). Integralne podejście do procesów stwarzania dobrze harmonizuje z samą jednością Boga. Stworzenie na początku wskazuje na dane przez Boga Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi obietnice, te z kolei na mesjańskie zapowiedzi Nowego Testamentu, które wspólnie odnoszą do przyszłego królestwa, które odnowi niebo i ziemię³⁰. Wyraźnie widoczna jest zatem u Moltmanna, podobnie jak u LINKA, czy PANNENBERGA, eschatologiczna perspektywa spoglądania na stworzenie. Poznanie świata jako stworzenia oznacza zatem dla niego dostrzeżenie, iż szczególnie w kerygmie o zmartwychwstaniu i w doświadczeniu Ducha Świętego jako mocy nowego stworzenia znajduje się istota nowotestamentalnego świadectwa o stworzeniu. Moltmann pragnie zatem, podobnie jak wspomniani teolodzy, zrozumieć stworzenie od strony jego przyszłości.

Charakterystycznym w jego koncepcji stworzenia jest zaangażowanie całej Trójcy Świętej. Chrześcijańska nauka o stworzeniu jest kształtowana przez zbawcze

²⁷ Tamże, s. 39; MOLTSMANN, *Wiederentdeckung der Erde — neue Spiritualität*, s. 52.

²⁸ TENŻE, *Bóg w stworzeniu*, s. 114.

²⁹ Tamże, s. 116.

³⁰ Tamże, s. 118.

objawienie Boga w Jezusie Chrystusie i doświadczenie Ducha Świętego, i wyraża prawdę, że Ojciec jest stwórcą świata, Syn skonsolidował i wybawił świat pod wyzwającym panowaniem Boga, zaś Duch jako stwórcza moc ożywia świat i pozwala mu mieć udział w życiu Boga. Stworzenie jest zatem „z”, „przez” i „w” Bogu. Tym samym zaproponowana przez Moltmanna trynitarna koncepcja stworzenia łączy w sobie Bożą transcendencję wobec świata z Bożą immanencją w świecie³¹.

Bóg jako stwórca jest przyczyną stwarzającą: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1,1). Boski akt stworzenia opisany w Księdze Rodzaju nie posiada jakiegokolwiek analogii w świecie. Stworzenie (*bara*) wskazuje na Boże działanie jako działanie konieczne, wolne od założeń. Rezultatem tak określonego stworzenia jest coś całkowicie nowego, co ani faktycznie, ani potencjalnie nie może zostać uczynione przez jakikolwiek inny byt³². Brak analogii w świecie ludzkim dla stwórczego działania Bożego sprawia, iż jest ono ostatecznie niewyobrażalne. Stąd sam akt Bożego stwarzania nie może zostać nigdy adekwatnie opisany. Jedyność, pierwotność tego aktu, dobrze wyraża tomistyczne *ex nihilo*. Sam natomiast proces stwarzania Moltmann opisuje przez odwołanie do biblijnego stworzenia mocą słowa, które spełnia funkcję kontinuum pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Stworzenie nie jest celem samym w sobie, ale przez nie Bóg objawia swoją wolę, miłość³³.

Podstawą stworzenia jest osoba Jezusa Chrystusa, której udział w dziele stworzenia Moltmann ujmuje trojako: Chrystus — pośrednik stworzenia, siła napędowa ewolucji świata i wybawca ewolucji. Chrystus pośredniczy w stworzeniu (*Schöpfungsmittlerschaft*) przez ducha i słowo. Słowo specyfikuje i różnicuje zarazem przez swoje działanie, zaś duch łączy i sprawia jedność, zgodność i wspólnotę przez swoją aktualną obecność. Obydwa aspekty opisują tajemnicę Bożej obecności w świecie i akcentują pośrednictwo Chrystusa w stworzeniu. Utwierdzenie i zachowanie stworzenia stanowi dalszy aspekt pośrednictwa Chrystusa w stworzeniu, który w swej cierpliwości zachowuje je od zepsucia. Mowa o *creatio continua* oznacza dla Moltmanna umacnianie stworzenia w Bogu, lecz również antycypację w nowym stworzeniu rzeczy³⁴. Po drugie, Chrystus dla Moltmanna, podobnie jak dla Teilharda DE CHARDIN, jest siłą napędową ewolucji stworzenia. Jednak w przeciwieństwie do francuskiego jezuitę odnosi się on krytycznie do przejęcia ewolucji przez teologię historii zbawienia. Ewolucja kryje w sobie, według Moltmanna, dwuznaczność, która wiąże się z niedostrzeganiem w ewolucji, która przecież wiąże się z selekcją, ofiar³⁵. Różne procesy ewolucji w przyrodzie i ludzkości mogą znaleźć się w pozytywnej relacji z Chrystusem pełnią stworzenia, jeśli Chrystus zostanie poznany jako ofiara

³¹ *Tamże*, s. 184.

³² *Tamże*, s. 146. Moltmann rozróżnia wyraźnie pomiędzy „stworzeniem” (*bara*) a „czynieniem” (*asa*).

³³ *Tamże*, s. 151, 166.

³⁴ J. MOLTMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, s. 115. Moltmann bazuje tu w swych rozważaniach na znanych słowach z hymnu pochwalnego stworzenia na cześć Stwórcy z Ps 104,30: „Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi”

³⁵ *Tamże*, s. 318.

między ofiarami. Po trzecie, Chrystus jest wybawcą ewolucji. Stworzenie nie jest gotowym dziełem, lecz procesem zanurzonym w czasie, ukierunkowanym na przyszłość. W tym procesie Bóg darowuje siebie stworzeniom; przez Ducha i Słowo przenika on swoje stworzenie i kontynuuje je. Moltmann zauważa, iż kosmologia teologiczna widzi cel stworzenia w łączności z jego początkiem. Mianowicie wszystkie rzeczy pochodzą do Boga i wszystkie skierowane są ku Bogu. Stworzenie nie wznosi się w Bogu, więcej Bóg zwraca się ku światu i czyni z niego mieszkanie, zgodne z Jego upodobaniem³⁶. Tym samym celowość stworzenia nie jest tożsama z jego eschatologią, która jest skierowana naprzeciw ewolucji. Sama ewolucja nie jest zdolna z siebie prowadzić do wskrzeszenia umarłych. Dopiero pojednanie wszystkich rzeczy na ziemi i w niebie (Kol 1,20) prowadzi do ostatecznego wypełnienia stworzenia. Kolejne szeregi ewolucyjne w historii przyrody i ludzkości są wynikami dokonanego stworzenia. Natomiast wybawienie i nowe stworzenie wszystkich stworzonych rzeczy może być oczekiwane jedynie wraz z nadejściem Chrystusa w chwale³⁷

W trynitarniej teologii stworzenia Moltmanna ważną rolę odgrywa aspekt pneumatologiczny — stworzenie w Duchu, w celu oddzielenia chrześcijańskiej idei stworzenia w Duchu od wszystkich spirytystycznych i animistycznych wyobrażeń³⁸. Cała stworzona rzeczywistość jest możliwa do ujęcia jako rzeczywistniona możliwość Bożego Ducha (*ruah*). Stwórca jest osobiście obecny w swoim stworzeniu przez swojego Ducha, który powoduje wspólnotę stworzeń z Bogiem i pośród siebie nawzajem. Duch jest zasadą wszelkiego życia w świecie (Ap 17,28; 21,3). W Duchu wierzący doznaje odrodzenia do nowego życia (J 3,5) i w Chrystusie staje się nowym stworzeniem (2 Kor 5,17). Biblijne ujęcie działania Ducha stanowi dla Moltmanna klucz do opisanego sposobu działania kosmicznego Ducha w naturze. Duch jest zasadą ewolucji, gdyż stwarza dla niej nowe możliwości. Jest zasadą holistyczną, gdy na każdym jej etapie stwarza interakcje, harmonię we wzajemnych oddziaływaniach oraz wielostronną perychorezę i tym samym wspólnotowe życie. Duch jest również zasadą indywidualizacji oraz Tym, który sprawia, iż wszystkie stworzenia ostatecznie są w Nim intencjonalnie otwarte — ukierunowane na wspólną przyszłość³⁹

Właściwe dla nauki o stworzeniu u Moltmanna integrowanie człowieka z Bogiem i przyrodą znajduje swoje przedłużenie również w jego integralnym podchodzeniu do ewolucji i stworzenia. Dodatkową racją za nierozdzielaniem tych dwóch zagadnień jest dla niego chęć uczynienia Bożego działania w świecie bardziej zrozumiałym dla człowieka zafascynowanego osiągnięciami nauk przyrodniczych. Obecny na przełomie XIX i XX w. sprzeciw teologów wobec teorii ewolucji kierował się przeciw ewolucjonistycznemu obrazowi świata, który *a priori* wykluczał możliwość działania Boga w świecie. Ponadto obraz taki prowadził do politycznej ideologizacji

³⁶ *Tamże*, s. 326; TENŻE, *Bóg w stworzeniu*, s. 181.

³⁷ TENŻE, *Der Weg Jesu Christi*, s. 328.

³⁸ MOLTSMANN, *Bóg w stworzeniu*, s. 187

³⁹ *Tamże*, s. 188n.

samej teorii, której zasady przenoszono mechanicznie na inne dziedziny życia (np. procesy społeczne)⁴⁰. Po przewyciężeniu dawnych źródeł sporu dziś teologia, jeśli nie chce zostać jedynie uwikłana w spór pomiędzy naukowym ewolucjonizmem a fundamentalistycznym kreacjonizmem, powinna dążyć do stworzenia syntezy pomiędzy chrześcijańską nauką o stworzeniu a aktualnym poznaniem przyrody. Wszystko po to, aby świat jako stworzenie, zaś historię jako działanie Boga uczynić zrozumiałym również dla tzw. przyrodniczo-technicznej mentalności współczesnego człowieka. Aby zrealizować tak określony cel Moltmann proponuje najpierw krytyczne podejście do dawnych uprzedzeń teologicznej nauki o stworzeniu wobec ewolucji. Uprzedzenia te mają swoje źródło w: (1) biblicystycznym podejściu do tekstów biblijnych o stworzeniu; (2) redukowaniu całej tematyki stworzenia jedynie do stworzenia na początku (*creatio originalis*); (3) nieporozumieniach związanych z przyporządkowaniem człowieka w ewolucji⁴¹. Teolog z Tybingi krytycznie odnosi się również do mechanicznego przenoszenia używanych dziś w teorii ewolucji takich terminów, jak: samo-organizacja, auto-reprodukcja, samo-uporządkowanie, samo-planowanie, auto-regulacja, czy auto-transcendencja do tworzenia ogólnego obrazu świata. Tego rodzaju bezkrytyczne odnoszenie tych terminów do opisu świata powoduje, iż są mu przypisywane wówczas atrybuty boskie, co z kolei sprawia, iż jest on błędnie rozumiany jako byt *a se*, a nie *ab alio*⁴². Moltmann zaleca przy interpretacji chrześcijańskiej wiary w stworzenie w odniesieniu do wiedzy przyrodniczej na temat teorii ewolucji uwzględnienie pewnych zasad regulujących relację pomiędzy ewolucją a stworzeniem. Po pierwsze, pojęcie „ewolucja” nie jest synonimem pojęcia „stworzenie”. Ewolucja dotyczy „czynienia”, „oddzielania” i „porządkowania” tego, co stworzone, a pojęcia nie oznaczają w Biblii tej samej treści, co pojęcie „stworzenia”, które opisuje cud zaistnienia w ogóle. Stąd też nie zachodzi sprzeczność pomiędzy stworzeniem a ewolucją, które dotyczą różnych aspektów tej samej rzeczywistości⁴³. Po drugie, ewolucja opisuje ciągłe budowanie materii i systemów życia, który to opis ze strony teologii jest określany jako ciągłe stwarzanie (*creatio continua*). Jednak rodzi się pytanie: W jaki sposób Bóg tworzy w toczącej się historii? Błędem byłoby, zdaniem Moltmanna, przeniesienie form Bożej aktywności na początku na formy Jego działania w historii. Teologiczne formy, przez które Bóg zachowuje, przemienia i rozwija stworzenia, należy opisywać w kontekście ich jeszcze nie dokończonej historii, otwartej na przyszłość. Teologiczne pojęcie otwartości transcenduje tu właściwe dla teorii systemów pojęcie otwartości. W tym względzie należy pamiętać, iż stworzenie nie jest jeszcze skończone i nie osiągnęło jeszcze swego końca⁴⁴. Po trzecie, biblijna relacja na temat stworzenia zasadniczo sprzeciwia się statycznemu, zamkniętemu ujmowaniu kosmosu. Eschatologiczny rys tej relacji odpowiada bar-

⁴⁰ *Tamże*, s. 327–329.

⁴¹ *Tamże*, s. 330–332.

⁴² *Tamże*, s. 334.

⁴³ *Tamże*, s. 336.

⁴⁴ *Tamże*, s. 337.

dziej obrazowi ciągłego niedopełnienia historii kosmosu. Z takim ujęciem wiąże się konsekwentnie odejście od antropocentrycznego obrazu świata. Człowiek jest wprawdzie istotą, która osiągnęła najwyższy poziom rozwoju i pozostaje równocześnie *imago Dei* i *imago mundi*, lecz koroną stworzenia jest Boży szabat⁴⁵. Sensem istnienia człowieka jest udział w pochwalnej pieśni na cześć Bożego stworzenia. A zatem człowiek nie jest sensem i celem ewolucji; jego sens, jak i wszystkich rzeczy tkwi w Bogu. Moltmann jest przekonany, iż w pełni teologiczną perspektywę ewolucji można zdobyć dopiero po przewyciężeniu antropocentrycznego obrazu świata, przez teocentryczną interpretację świata przyrody i człowieka oraz eschatologiczne ukierunkowanie historii świata⁴⁶.

Również różne ewolucyjne procesy zachodzące w przyrodzie, jak i związane z nimi ewolucyjne teorie pozwalają się wpisać, zdaniem Moltmanna, w teologiczną perspektywę ewolucji. I tak, obserwowalna w fizyce ewolucja kosmosu przemawia za nie istnieniem świata stacjonarnego, lecz za dynamicznym wszechświatem, który jako całość wraz z zawartymi w nim wszystkimi ciałami jest włączony w niepowtarzalny ruch i w nieodwracalną historię⁴⁷. Tymczasem jeśli świat jest systemem otwartym, czyli nie tworzy żadnego systemu równowagi, to prawa przyrody odnoszą się nie tylko do jednorazowej i nieodwracalnej historii przyrody, lecz pozwalają się zbliżyć do rzeczywistości jako takiej⁴⁸. Podobnie na podstawie analizy ewolucji życia Moltmann dostrzega, iż przejście z fizyki klasycznej do kwantowej, ma istotny wpływ na interpretację rzeczywistości, która odtąd jest opisywana nie jako system zamknięty, lecz jako otwarty. Charakterystyczne dla teorii kwantów prawa prawdopodobieństwa wskazują na częściową indeterminację samej przyrody. A to oznacza, że przyszłość, wbrew temu co sądzono w oparciu o deterministyczne ujęcie praw przyrody, zawiera pewną dowolność i nie jest w pełni obecna w teraźniejszości. Tego rodzaju nowy obraz świata nie tylko nie znajduje się w sprzeczności z teologiczną refleksją o stworzeniu, ale otwiera nowe możliwości do jej zintegrowania z nim.

Ostatecznie Moltmann opowiada się za interpretacją wszechświata jako systemu otwartego. Wszechświat będący w trakcie ewolucji jest włączony w nieodwracalną historię. Zachodzące w nim procesy ewolucji przyczyniają się do wzrostu całości. To znaczy powstają nowe struktury, zasady organizacji, a wraz ze złożonością struktur wzrasta zdolność komunikacji. Ewolucyjny wszechświat daje się wówczas zro-

⁴⁵ *Tamże*. Boży szabat oznacza dla Moltmanna święto stworzenia, które otwiera stworzenia na jego prawdziwą przyszłość; świętowanie szabat jest antycypowaniem w czasie świata, który ma przyjść; por. *tamże*, s. 456–487 (rozdział IX: *Szabat: święto stworzenia*).

⁴⁶ *Tamże*, s. 338.

⁴⁷ *Tamże*, s. 340. Odkrycie ruchu wszechświata na podstawie ruchu galaktyk wiąże się z dokonaną przez Edwina Hubble'a interpretacją obserwowalnego przesunięcia ku czerwieni widma światła, co czyni wysoce prawdopodobną teorię ekspandującego wszechświata; por. M. HELLER, *Materia – geometria*, w: M. HELLER, M. LUBAŃSKI, SZ.W. ŚLAGA (red.), *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*, Warszawa 1982, s. 244–245.

⁴⁸ *Tamże*, s. 342.

zumieć jako nieodwracalny i komunikujący system otwarty na przyszłość. Przechodzenie na drodze ewolucji prostych systemów otwartych w coraz bardziej złożone systemy otwarte zezwala na ujmowanie świata jako „systemu samo-transcendującego się” Jeśli pojmuje się historię stworzenia jako wzajemne oddziaływania pomiędzy transcendencją świata a światową immanencją Boga, to zdaniem Moltmann, można mówić również o świecie jako otwartym systemem partycypującym i antycypującym⁴⁹ Wszystkie z kolei indywidualne systemy materii i życia oraz wszystkie formy komunikacji jako całość egzystują w transcendencji i dzięki niej. Teolog z Tybingi określa transcendencję pojęciem „Bóg”, a to sprawia, iż można o świecie mówić jako o systemie otwartym na Boga. Bóg jest tu poza światowym, otaczającym świat środowiskiem, z którego i w którym świat żyje⁵⁰ Konsekwencją rozumienia świata jako systemu otwartego jest zmiana w odniesieniu do klasycznej interpretacji stworzenia jako *creatio originalis et continua* na trójdzielne pojęcie stworzenia: *creatio originalis – creatio continua – creatio nova*.

3. Uwagi końcowe

Punkt wyjścia w przedłożonej przez Moltmanna koncepcji teologii stworzenia stanowią nie metafizyczne analizy struktur bytu przygodnego, lecz potrzeba integralnego spojrzenia w obliczu kryzysu ekologicznego na dostępne poznaniu teologicznemu i przyrodniczemu obszary rzeczywistości. To integracyjne podejście stanowi dla niego klucz do ponownego przemyślenia nauki o stworzeniu w horyzoncie wiedzy przyrodniczej o świecie. Uwzględnienie wiedzy przyrodniczej w nauce o stworzeniu ma chronić przed utraceniem: (1) odniesień treści wiary chrześcijańskiej do rzeczywistości świata; (2) ważności religijnych treści o stworzeniu dla przyrodniczo zorientowanej mentalności dzisiejszego człowieka. Moltmann stara się realizować swój postulat szczególnie przez integrację myśli teologicznej o stworzeniu z treściami teorii ewolucji. Podejmowana integracja ma przeciwdziałać wyobcowaniu biblijnej nauki o stworzeniu z aktualnego przyrodniczego obrazu świata⁵¹ W swej nauce o stworzeniu zwraca zatem uwagę nie tylko na transcendencję Stwórcy wobec świata, lecz przede wszystkim na Jego obecność w stworzeniu. Dzięki takiemu spojrzeniu dochodzi do integrującego ujęcia Boga i przyrody. Takie ujęcie odpowiada roszczeniu ze strony wiary, z którego nie może ona zrezygnować, iż Bóg jest Stwórcą całej rzeczywistości. Stąd nie można Stwórcy stawiać jedynie obok Jego stworzenia, lecz należy zmierzać do wykrycia Jego obecności w stworzeniu.

⁴⁹ Tamże, s. 350.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Por. G. WECKWERTH, *Religionsprinzip des Kosmos. Die Evolutionstheorie und das Handeln Gottes*, HerKor 57 (2003), nr 4, s. 207–212.

Należy zaznaczyć, iż dążenie Moltmanna do konwergencji nauki o stworzeniu i nauk przyrodniczych nie jest wolne od problemów. Jednym z zasadniczych jest wychodzenie przez teologa z Tybingi poza ramy metodologiczne obydwu dziedzin poznania celem ich zjednoczenia. Stąd też należy uznać jako niezasadne ekstrapolacje używane przez niego sformułowania takie, jak: (1) teologiczne interpretowanie otwartości ewolucyjnego kosmosu jako otwartości stworzenia na Boga; (2) ujmowanie Chrystusa jako siły napędowej ewolucji stworzenia; (3) mówienie o zmartwychwstaniu przyrody; (4) o świecie jako systemie otwartym na Boga; (5) o Duchu Świętym, który jest odpowiedzialny i przenika formy organizacji i sposoby komunikacji otwartych systemów. Nie można, ze względu na odrębną metodę badań, obydwu nauk zjednoczyć na poziomie unifikacji ich pojęć i tym sposobem starać się wzbogacić przyrodniczo teologiczne aspekty, bądź też odwrotnie — starać się wykorzystywać teologiczne interpretacje do zrozumienia przyrodniczych stanów rzeczy. Wprawdzie Moltmann w późniejszych swych pracach precyzuje, iż takie odnoszenie teologicznych wypowiedzi na przyrodnicze hipotezy ma charakter jedynie pewnego postulatu nie zaś dogmatu⁵², nie zmienia to jednak zasadniczo jego poglądów w tej kwestii, w których jest widoczna pewna tendencja do ekstrapolacji. Tego typu zabiegi, niezgodne z autonomicznością metodologiczną obydwu dyscyplin, nie służą kształtowaniu się dialogu pomiędzy nimi. Stworzenia nie można bowiem zrównać z tą częścią rzeczywistości, która jest dostępna poznaniu nauk przyrodniczych, gdyż łatwo wówczas zredukować Boga do wielkości odpowiedzialnej jedynie za organizację całego systemu wszechświata. Do adekwatnego ujęcia problematyki stworzenia należy również jej wymiar soteriologiczny i eschatologiczny. Świadomość takiej perspektywy badawczej jest jednak możliwa do pogodzenia, jak ukazuje koncepcja Moltmanna, z przyrodniczym wymiarem stworzenia.

Der Theologe zwischen Kreationismus und Evolutionismus

Die ökologische Schöpfungslehre von Jürgen Moltmann

Zusammenfassung

Mit diesem Artikel soll daran erinnert werden, dass die Geschichte des Verhältnisses „Glaube und Wissenschaft“ in der deutschen evangelischen Theologie nicht nur durch die Position von Karl Barth bestimmt wurde. Es bemühte sich neben ihm einige Theologen, wie K. Beth, A. Titus und K. Heim um eine produktive Synthese des Glaubens und der Wissenschaft besonders auf der Basis von Evolutionstheorie und Schöpfungslehre. Heutzutage wird das theologische Gespräch mit den Naturwissenschaften in der evangelischen Theologie

⁵² J. MOLTSMANN, *Menschenbild zwischen Evolution und Schöpfung*, w: G. ALTNER (opr.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989, s. 206.

durch solche Theologen, wie W. Panneberg, S. Deacke, G. Altner und Ch. Link, fortgesetzt. Auch der reformierte Tübinger Theologe Jürgen Moltmann (1926*) setzt sich mit dieser Problematik auseinander. Der heute schon emeritierte Systematiker fragt nach Stellen, an welchen die Theologie die Naturwissenschaften berührt.

Der Aufsatz stellt die ökologische Schöpfungslehre dar, die die Schöpfung zusammen mit ihrer Zukunft sieht. Die Schöpfung ist geschaffen und wird im Reich der Herrlichkeit vollendet. Das Verfahren legt die wichtigen Aspekte dieser Schöpfungslehre aus: (1) Ausrichtung der Schöpfung auf ihre Erlösung; (2) Schöpfung als trinitarischer Vorgang — der Vater schafft durch den Sohn und der Sohn im Heiligen Geist; (3) die Evolution der Schöpfung.

Der Hauptteil der durchgeführten Untersuchungen beschäftigt sich mit der Verhältnisbestimmung von Evolution und Schöpfung. Für Moltmann bedeutet die Konzeption schöpfungstheologischen Denkens im Rahmen heutiger Naturerkenntnis, dass man deutlich zwischen der Schöpfung am Anfang, der fortgesetzten Schöpfung und der Vollendung der Schöpfung unterscheiden muß und dabei theologisch im Kontext der Schöpfung als eines offenen Systems zu denken hat. Die Unterscheidung ist nötig, um theologisch den Ort angeben zu können, an dem schöpfungstheologisches und evolutionstheoretisches Denken zum Disput kommen.