

KS. ANDRZEJ ANDERWALD
Opole, UO

WIARA I ROZUM

W poszukiwaniu syntez między poznaniem teologicznym i przyrodniczym

1. Kontekst teoretyczny – 2. Synteza słaba: *casus* Wolfharda Pannenberg – 3. Synteza mocna: *casus* Alexandre Ganoczego – 4. Synteza ograniczona: *casus* Leo Scheffczyka

Dominującą współcześnie kategorią w określaniu relacji zachodzącej między teologią a naukami przyrodniczymi jest dialog. Patrząc ze strony teologii, typ konfliktu znaczony przez *casus* GALILEUSZA i DARWINA, a konkretnie przez sposób podejścia ówczesnej teologii do ich odkryć przyrodniczych i związanych z nimi zmianami w przyrodniczym obrazie świata, należy dziś zasadniczo do przeszłości. Podobnie i typ neutralności między teologią a naukami przyrodniczymi lansowany przez K. BARTHA i jego uczniów nie znajduje dziś zasadniczo kontynuacji w teologii protestanckiej, otwartej i zaangażowanej na polu dialogu interdyscyplinarnego¹ Choć należy zauważyć, iż znajdujące się u podstaw obydwu typów związku pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi błędy metodologiczne mogą w różnym zakresie zachodzić również i współcześnie, czego przykładem są odżywiające z różną frekwencją spory². Nie podważa to postawionej na wstępie tezy, iż generalnie dominuje typ dialogu w relacji między tymi naukami.

Dialog ten nie jest jednak czymś jednorodnym. Już sama wielość terminów używanych do opisu tego typu związku teologii z naukami przyrodniczymi (dialog, integracja, mediacja, kooperacja, komplementarność, uzgadnianie, porozumienie, dopełnienie, kontaktowanie się, wzajemne wzbogacanie) zdaje się przemawiać za różnorodnością i złożonością tej problematyki. Wielość terminów pokazuje rów-

¹ Zob. np. działalność stowarzyszenia *Karl-Heim-Gesellschaft* (<http://www.karl-heim-gesellschaft.de/>) w obszarze języka niemieckiego, wydającego rocznik „Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft” (1987–).

² Zob. komentarze po artykule CH. SCHÖNBORNA, *Finding Design in Nature*, „The New York Times” (7.07.2005), zamieszczone na: <http://www.forum-grenzfragen.de/grenzfragen/open/webtodate/aktuelles/>; <http://www.forum-grenzfragen.de/grenzfragen/open/webtodate/aktuelles/news/.html> (20.06.2006) czy aktualnie prowadzona dyskusja wokół publikacji M. NEUKAMMA (red.), *Evolution im Fadenkreuz des Kreationismus: Darwins religiöse Gegner und ihrer Argumentation*, Göttingen 2009, na: <http://www.evolution-im-fadenkreuz.info/> (14.12.2009).

niez, iż nie jest łatwo w konkretnych wypadkach stwierdzić, w jakiej mierze teologia może — i powinna — korzystać z nauk przyrodniczych w podejmowaniu próby odpowiedzi na wewnątrzteologiczne pytania (np. dotyczące stworzenia świata i człowieka czy działania Boga w świecie). Dlatego w toku poniższych rozważań zostanie podjęta próba przedstawienia różnych form syntezy pomiędzy poznaniem teologicznym a przyrodniczym. Za kryterium różnicujące wyodrębnianiu syntez dla wprowadzenia większej przejrzystości przyjmiemy sposób wykorzystania wiedzy przyrodniczej w refleksji teologicznej. Źródłem analiz będzie teologiczna refleksja nad stworzeniem inspirowana Księgą Rodzaju (1–3). Dlatego w toku podjętych badań przedstawimy najpierw: kontekst teoretyczny zagadnienia (1); następnie różne formy syntezy: synteza słaba na przykładzie stanowiska W. PANNENBERGA (2); synteza mocna na przykładzie stanowiska A. GANOCZEGO (3) oraz synteza ograniczona na przykładzie stanowiska L. SCHEFFCZYKA (4).

1. Kontekst teoretyczny

Ogólnie kwestia ewentualnych syntez między poznaniem teologicznym i przyrodniczym stanowi szczególny przypadek relacji między wiarą a rozumem. Ta ostatnia określana bywa czasem inaczej jako relacja między wiarą a wiedzą. Pytanie o teoretyczną i praktyczną relację pomiędzy wiarą a wiedzą należy do permanentnie rozważanych kwestii w teologiczno-filozoficznych debatach, zmierzających do wyjaśnienia stosunku pomiędzy religią a nauką w jego antynomiach i podobieństwach. W określaniu wzajemnej relacji pomiędzy wiarą a wiedzą należy zawsze porównywać do siebie ich analogiczne znaczenia. Ogólnie ujmując, między wiarą (refleksyjną) i wiedzą (naukową) zachodzą zarówno różnice, jak i podobieństwa.

Różnice dotyczą (1) przedmiotu materialnego: wiara odnosi się do nadprzyrodzonego objawienia (transcendentnego wymiaru rzeczywistości), wiedza obejmuje immanentny wymiar rzeczywistości; (2) rodzaju dostarczanej wiedzy: wiara dostarcza pewnej wiedzy o charakterze zbawczym, wiedza naukowa wiąże się z informacją; (3) formułowanych wypowiedzi o rzeczywistości: wypowiedzi religijne mają charakter apodyktyczny, naukowe — hipotetyczny; (4) pojmowania prawdy: w wierze chrześcijańskiej mamy do czynienia z prawdą o charakterze osobowym, zbawczym, z prawdą, która pozwala się rozumowo zgłębiać, to jednak pozostaje tajemnicą, zaś w nauce jest to tzw. prawda na czas, prawda rzeczowa, która cechuje się oczywistością; (5) sposobu podejścia do tradycji: wiara jest związana z zachowaniem tradycji, zobowiązana do zgodności z tradycją; wiedza jest zorientowana ku innowacji, postęp w wiedzy wiąże się z konieczności ze zmianami, przeprowadzaniem nowych eksperymentów, stawianiem hipotez badawczych; (6) odniesienia do autorytetu: w refleksji nad wiarą zachodzi zależność od autorytetu (np. Magisterium Kościoła, które stoi na straży prawdy wiary, jest gwarantem ich przekazu w formie nieskażonej); zdobywanie wiedzy zakłada wolną dyskusję, wiedza naukowa

ma charakter antyautorytarny. Wiara i wiedza są w istocie od siebie różne, lecz mimo tej różnorodności oba obszary poznania rzeczywistości nie są od siebie oddzielone, lecz wskazują również na pewne podobieństwa. Wiara i wiedza są aktami ludzkimi. Są aktami aktywnego przyjęcia rzeczywistości: wiara chrześcijańska jest przyjęciem rzeczywistości objawiającego się Boga (osobowej rzeczywistości), zaś wiedza — uchwyceniem powiązań, związków zachodzących w rzeczywistości rezystycznej. Wspólnie wiedza i wiara stanowią komplementarne sposoby poznawania rzeczywistości³

W kontekście naszych rozważań, usiłując bliżej określić możliwe syntezy między wiarą a wiedzą, pomoc stanowi typologia przedstawiona przez papieża JANA PAWŁA II w encyklice *Fides et ratio*. Charakteryzując relację pomiędzy rozumem a wiarą na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa, papież wylicza, obok rozdziału (odrębności bądź konfliktu), również dwie formy syntez między wiedzą religijną (chrześcijaństwem) i wiedzą filozoficzną — w formie uzgodnienia wiedzy z wiarą oraz integracji⁴

Przykładem pierwszej, którą określimy jako formę syntezy słabej, jest stanowisko reprezentowane m.in. przez pisarzy chrześcijańskich z II w.:

Jako pioniera konstruktywnego dialogu z myślą filozoficzną, nacechowanego, co prawda, ostrożnością i rozwagą, należy wymienić św. Justyna: chociaż zachował on wielkie uznanie dla filozofii greckiej nawet po nawróceniu, twierdził stanowczo i jednoznacznie, że znalazł w chrześcijaństwie „jedyną niezawodną i przydatną filozofię” Podobnie św. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI nazywał Ewangelię „prawdziwą filozofią” i pojmował filozofię — przez analogię do prawa Mojżeszowego — jako wstępne wprowadzenie w wiarę chrześcijańską i przygotowanie do Ewangelii. (...) Według Aleksandryjczyka pierwszoplanowym celem filozofii greckiej nie jest uzupełnianie lub umacnianie prawdy chrześcijańskiej, ale raczej obrona wiary: „Nauka Zbawiciela jest sama w sobie doskonała i nie potrzebuje oparcia, jest bowiem mocą i mądrością Bożą. Filozofia grecka nie wnosi niczego, co by umacniało prawdę, ponieważ jednak udaremnia napaści sofistyki i odpiera podstępne ataki przeciw prawdzie, słusznie nazwano ją szansem i murem obronnym winnicy” (nr 37).

Przytoczone stanowisko polegałoby na uzgodnieniu (podporządkowaniu) myśli filozoficznej treściom wiary chrześcijańskiej. Te ostanie byłyby rozumiane jako nadrzędne w stosunku do wiedzy filozoficznej. Analogicznie do naszych rozważań, zmierzających do określenia syntez między poznaniem teologicznym i przyrodniczym, można by powiedzieć, iż synteza słaba obejmowałaby te przypadki, w których dochodzi do przejścia i uzgodnienia pojęć czy teorii przyrodniczych z poznaniem teologicznym. Względnie „uteologicznienia” w znaczeniu podporządkowania w re-

³ Por. A. ANDERWALD, *Wiedza i nauka*, w: R. CHALUPNIAK I IN. (red.), *Wokół katechezy posoborowej. Księga pamiątkowa dedykowana ks. biskupowi Gerardowi Kuszowi, wykładowcy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 65. rocznicy urodzin* (Opolska Biblioteka Teologiczna 70), Opole 2004, s. 420–423.

⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio* (1998), nr 37–48.

fleksji teologicznej treści tych pojęć czy teorii. W istocie rzeczy chodzi jednak nie tyle o ich uzgodnienie, ile raczej o przejęcie bez naruszania właściwych im treści, które pełnią tu funkcję autonomicznego argumentu w całościowym teologicznym wywodzie.

Natomiast jako przykład syntezy mocnej w historii relacji między rozumem i wiarą może służyć m.in. stanowisko św. AUGUSTYNA:

Biskup Hippony zdołał — stwierdza papież — stworzyć pierwszą wielką syntezę myśli filozoficznej i teologicznej, w której zbiegały się różne nurty myśli greckiej i łacińskiej. Także u niego owa wielka jedność wiedzy, która ma fundament w myśli biblijnej, została potwierdzona i umocniona przez głębię myśli spekulatywnej. Synteza dokonana przez św. Augustyna miała pozostać na całe stulecia najdoskonalszą formą refleksji filozoficznej i teologicznej znaną na Zachodzie. Bogaty osobistym doświadczeniem i wspomagany przez niezwykłą świętość życia, Augustyn potrafił wprowadzić do swoich dzieł liczne elementy, które przez swój związek z doświadczeniem zwiastowały przyszły rozwój pewnych nurtów filozofii (nr 40).

Kontynuatorem idei syntezy (mocnej) pomiędzy wiedzą (filozoficzną) a wiarą (refleksją teologiczną) był św. ANZELM Z CANTERBURY. Zastosowane przez niego zasady: *intellego ut credam* i *credo ut intellegam* wskazują, iż

raz jeszcze zostaje tu potwierdzona podstawowa harmonia poznania filozoficznego i poznania wiary: wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara (nr 42).

Przykładu integracji między wiedzą filozoficzną a wiarą (teologiczną) dostarcza również myśl teologiczno-filozoficzna św. TOMASZA Z AKWINU. Wielką zasługą Akwinaty było ukazanie w pełnym świetle harmonii istniejącej między rozumem a wiarą, które pochodząc od Boga, nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać. Św. Tomasz — jak zauważa papież — ukazując pierwszeństwo mądrości, która jest darem Ducha Świętego,

nie zapomina jednak o istnieniu jej dwóch innych, komplementarnych form: mądrości filozoficznej, która opiera się na zdolności rozumu do badania rzeczywistości w granicach wyznaczonych przez jego naturę; oraz mądrości teologicznej, która opiera się na Objawieniu i bada treści wiary, docierając do tajemnicy samego Boga (nr 44).

Zarówno stanowiska św. Augustyna, jak i św. Anzelmą czy później i św. Tomasz z Akwinu charakteryzują się korzystaniem z dorobku filozofii w wykładni prawd wiary i odwrotnie — w inspirowaniu refleksji filozoficznej prawdami objawienia. Są one przykładem syntezy mocnej między poznaniem teologicznym i filozoficznym. Odnosząc ten rodzaj syntezy do tematu naszych rozważań, chodziłoby o te stanowiska, których autorzy podejmują próby zintegrowania przyrodniczego wymiaru rzeczywistości z teologicznym, uznając je za dopełniające się wymiary jednej rzeczywistości.

Należy zauważyć, iż szczegółowe wypowiedzi papieskie, uwzględniające wyraźniej współczesny rozwój nauk przyrodniczo-technicznych i odnoszące się wprost

do kwestii możliwości dialogu Kościoła z nauką, pozwalają na wprowadzenie jeszcze trzeciej formy syntezy⁵. Można ją określić mianem syntezy ograniczonej albo zawężonej. Odnosiłaby się ona do tych stanowisk teologów, w których wiedzy przyrodniczej wyznacza się ściśle określony zakres w badaniach teologicznych. W stanowiskach tych występuje często pośrednie odniesienie do poznania przyrodniczego, które zostało poddane interpretacji filozoficznej. Ten rodzaj syntezy daje się wyraźnie odróżnić od dwóch pozostałych, opisujących niejako dwie różne formy syntezy obecne w uprawianiu dialogu teologii z naukami przyrodniczymi.

W toku dalszych rozważań wymienione formy syntezy zostaną przedstawione na przykładzie stanowisk wybranych teologów zainteresowanych harmonizowaniem poznania przyrodniczego z teologicznym.

2. Synteza słaba: *casus* Wolfharda Pannenberg

Jedną z najbardziej chyba znanych i komentowanych koncepcji (również przez przyrodników⁶) jest podjęta przez Wolfharta Pannenberg (*1928) próba odwołania się w teologii stworzenia do fizycznego pojęcia pola. Dokładniej chodzi o próbę ustalenia korelacji między biblijno-teologicznym pojęciem duch (*pneuma*) a przyrodniczym pojęciem pola.

Nauki przyrodnicze i teologia w właściwy sobie sposób zbliżają się do poznania tej samej rzeczywistości. Pannenberg uważa, że tworząc teologiczne pojęcia, można niejako wewnątrz prowadzonej z ich wykorzystaniem refleksji stosować odmienne formy opisu (np. opisy fizyczne). Tego rodzaju wywód pozwala zachować koherencję teologicznych i przyrodniczych wypowiedzi o świecie. W tym sensie teologia może skorzystać z przyrodniczego pojęcia pola w refleksji nad stworzeniem. Teolog ten odwołuje się do pojęcia pola wypracowanego na terenie fizyki przez MICHAELA FARADAYA (1791–1867)⁷. Połączenie to nie oznacza wystąpienia przeciw zasadniczym różnicom pomiędzy teologicznym a przyrodniczym sposo-

⁵ Por. np. JAN PAWEŁ II, *Posłanie do Ojca George'a V. Coyne'a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego* (1988), w: T. SIEROTOWICZ, *Nauka a wiara — przestrzeń dialogu*, Tarnów 1997, s. 262–273; TENŻE, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk* (1996), *OsRomPol* 18 (1997), nr 1, s. 18–19.

⁶ Zob. J. POLKINGHORNE, *Fields and theology: a response to Wolfhart Pannenberg*, *Zyg* 36 (2001), nr 4, s. 795–797; PH. HEFNER, *Pannenberg's fundamental challenges to theology and science*, *Zyg* 36 (2001), nr 4, s. 801–808; TENŻE, *The role of science in Pannenberg's theological thinking*, *Zyg* 24 (1989), nr 2, s. 135–151.

⁷ Pole elektrostatyczne (pole elektryczne) — w fizyce własność (hyperlink "<http://pl.wikipedia.org/wiki/Przestrze%C5%84>" \o "Przestrzeń") przestrzeni otaczającej jakiegokolwiek ładunek elektryczny; dzięki tej własności na każdy ładunek umieszczony w polu działa siła; por. Z. WOŁOSZYN, *Pole elektrostatyczne*, w: J. KURYŁOWICZ I IN. (red.), *Słownik fizyczny*, Warszawa 1996⁴, s. 297.

bem opisu rzeczywistości ani nie jest próbą nadania bezpośredniej teologicznej interpretacji fizycznej teorii pola⁸. Dla Pannenberg'a takie ujęcie, odwołujące się do dynamicznego pola, stwarza możliwość lepszego zrozumienia działania boskiego Ducha w stworzeniu. Oczywiście działanie Bożego Ducha w świecie nie jest u Pannenberg'a tożsame z fizycznym pojęciem pola, którego funkcjonowanie rozumie on jako wyjątkową „manifestację” dla Jego działania. Jednak użycie w teologii stworzenia pojęcia pola jest czymś więcej niż tylko pewnym obrazem, metaforą, prowadzi bowiem do lepszego zrozumienia Bożej duchowości⁹. Ukazanie dynamiki Bożego Ducha na przykładzie pojęcia pola ukazuje teologiczny sposób wykorzystania tego pojęcia na tle jego przyrodniczego użycia, z zachowaniem ich podobieństw i różnic.

Nie bez znaczenia dla teologii stworzenia pozostaje kwestia początku i końca świata. Jest to kolejny obszar, w którym dochodzi do otwarcia ze strony teologicznej nauki o stworzeniu na kosmologię i jej teorie na temat początku wszechświata. Pannenberg skłania się ku akceptacji modelu standardowego, wiążącego początek czasowy wszechświata z prawybuchem¹⁰. Choć teologiczna nauka o stworzeniu nie jest związana z jedną określoną hipotezą przyrodniczą, to jednak Pannenberg zdaje się preferować pewne modele kosmologiczne (np. P. JORDANA, C.F. WEIZSÄCKERA, H. BONDIEGO) jako korespondujące z nauką o stworzeniu. Modele te stają się dla niego pomocne w refleksji nad działaniem Boga w świecie, które nie jest warunkowane przez cokolwiek poprzedzającego ani też już istniejącego, a jednocześnie przekracza to, co aktualnie dane¹¹. Z drugiej strony te modele stają się impulsem do nowego określenia statusu praw przyrody i korekty dawnych ich ujęć, które utraciły już swoją ponadczasową ważność, a znalazły swoje miejsce w kontekście zmieniającego się obrazu świata¹².

Należy zauważyć, iż u Pannenberg'a w rozważaniach filozoficznych nad przygodnością występuje również pośrednie odwołanie się do pojęć i teorii przyrodniczych. To znaczy modyfikacje stanowisk w fizyce, wynikające z nich implikacje natury filozoficznej, nie pozostają bez znaczenia dla teologii. Ich wpływ jest widoczny w rozumieniu np. pojęcia przygodności. Chrześcijańska nauka o stworzeniu mówi o przygodności świata, co oznacza, że zarówno w swej całości, jak i w poszczególnych częściach nie jest on konieczny. Nie istnieje żadna absolutna konieczność, aby w ogóle cokolwiek istniało poza Bogiem. Tylko Bóg w swoim wolnym działaniu stwórczym jest podstawą tego, że cokolwiek istnieje. Działanie Boga

⁸ W PANNENBERG, *Systematische Theologie*, t. II, Göttingen 1991, s. 102.

⁹ Por. TENZE, *Geist als Feld — nur eine Metapher?*, ThPh 71 (1996), s. 257–260.

¹⁰ TENZE, *Systematische Theologie*, s. 177.

¹¹ TENZE, *Kontingenz und Naturgesetz*, w: A.W. MÜLLER, W. PANNENBERG (red.), *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, s. 63.

¹² Tamże, s. 65.

w świecie nie zostaje ograniczone jedynie do aktu stworzenia, lecz rozciągnięte jest na cały proces utrzymywania i kierowania światem¹³. Przyjęcie świata jako stworzenia zakłada więc, że procesy zachodzące w świecie zarówno w całości, jak i w poszczególnych częściach, naznaczone są przez przygodność stworzeń. Tym samym dla Pannenberg'a nie do pogodzenia jest chrześcijańskie pojęcie stworzenia z rozumieniem świata w sensie niezmiennego porządku ani też z jego deistyczną konstrukcją¹⁴. Tego rodzaju ujęcie nauki o stworzeniu bywało w przeszłości źródłem jej wyobcowania z dawnego przyrodniczego obrazu świata, opartego na mechanicznym rozumieniu procesów przyrody¹⁵. Sytuacja ta uległa jednak zmianie pod wpływem odkryć dokonanych w fizyce. Zmiana statusu praw przyrody i probabilistyczny charakter wypowiedzi współczesnej fizyki rzucają nowe światło na rozumienie przygodności. Współczesne indeterministyczne rozumienie praw przyrody dopuszcza, według Pannenberg'a, istnienie pewnych „wyjątków” w funkcjonowaniu praw przyrody w stosunku do deterministycznego ich ujmowania w fizyce klasycznej. Teolog nie może jednak wykorzystywać owych „wyjątków” jako podstawy do budowania dowodu na istnienie Boga. Co najwyżej na podstawie takiego stanu rzeczy teologia może wnioskować, iż adekwatne ujęcie i opisanie całej rzeczywistości nie jest możliwe za pomocą praw przyrody¹⁶. Nowa interpretacja tych praw pozwala, zdaniem Pannenberg'a, mówić też o wzajemnym zbliżeniu między, mającym odniesienia przyrodnicze, pojęciem przygodności a biblijną wiarą w stworzenie. Wzajemna konwergencja tych pojęć wynika z faktu, iż nauki przyrodnicze w swym poszukiwaniu prawidłowości zachodzących w przyrodzie natrafiają w rozmaity sposób na przygodne uwarunkowania i zdarzenia, w których chrześcijanin może odkryć twórcze działanie Boga¹⁷. Odkrycie to nie oznacza dla Pannenberg'a, że tylko przygodność zdarzeń można łączyć z Bożym działaniem. Również prawidłowości przyrody nie są wykluczone z tego związku. Stąd przygodność zdarzeń i twórcze działanie Boga niekoniecznie są ze sobą identyczne.

Przedstawione stanowisko jest przykładem przejęcia i uzgodnienia pojęć (m.in. pojęcia pola) czy teorii przyrodniczych (np. teorii kwantów) z poznaniem teologicznym. W istocie rzeczy chodzi jednak nie tyle o ich uzgodnienie, ile raczej o przejęcie bez naruszania właściwych im treści, które pełnią tu funkcję autonomicznego argumentu w całościowym teologicznym wywodzie. Zasadniczo jednak jego interpretacja stworzenia jest ściśle teologiczna. Podkreślane przez Pannenberg'a zaangażowanie się całej Trójcy Osób Boskich w stworzenie nie wyklucza odgórnie

¹³ TENZE, *Das Wirken Gottes, und die Dynamik des Naturgeschehens*, w: W. GRÄB (red.), *Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 1970, s. 141.

¹⁴ TENZE, *Kontingenz und Naturgesetz*, s. 59.

¹⁵ TENZE, *Theologie der Schöpfung*, s. 158.

¹⁶ TENZE, *Kontingenz und Naturgesetz*, s. 39.

¹⁷ *Tamże*, s. 40.

szukania w uprawianej przez niego teologii odniesień do nauk przyrodniczych. Wszystko to po to, aby ukazać, w jaki sposób, wychodząc od wydarzenia Bożego objawienia, można zaproponować wspólnie z przyrodnikami interpretację działania Boga w świecie, w tym powstania świata i człowieka. Chodzi tu o taką interpretację, która byłaby reprezentatywna w stosunku do nauk doświadczalnych o świecie i życiu człowieka oraz do nauk filozoficznych. Dokonane przez Pannenbergą w teologii stworzenia odniesienia do pojęć i teorii z zakresu fizyki oraz hipotez kosmologicznych wywołuje zainteresowanie wśród przyrodników. Należy jednak zaznaczyć, iż samo odwołanie się np. do fizycznego pojęcia pola nie jest pozbawione wątpliwości. Jednym z zarzutów podnoszonych przez przyrodników jest brak uwzględnienia nowszych interpretacji na temat teorii pola, co sprawia, że używane przez Pannenbergą pojęcie pola zawiera zdezaktualizowane treści. Wątpliwość budzi, i to zarówno wśród przyrodników, jak i teologów, również sam sposób bezpośredniego zestawiania ze sobą pojęć przynależących do różnych języków¹⁸

3. Synteza mocna: *casus* Alexandre Ganoczego

Interesującym przykładem wykorzystania teorii i pojęć fizycznych w teologicznej nauce o stworzeniu w kategoriach tworzenia syntezy mocnej są poglądy Alexandre Ganoczego (*1928), teologa katolickiego. W uprawianej przez siebie teologii stworzenia dąży do przedstawienia syntetycznego rozumienia przyrody (*synthetisches Naturverständnis*¹⁹), w którym dochodzi do zharmonizowania wypowiedzi teologicznych na temat stworzenia z przyrodniczymi na temat przyrody. I tak np. wprowadzona przez A. EINSTEINA ogólna i szczególna teoria względności przyczyniła się, według Ganoczego, nie tylko do załamania pewnego determinizmu, ale i do odkrycia nierozdzielności i współzależności czasu i przestrzeni, czego wyrazem jest pojęcie czasoprzestrzeni. To odkrycie kontinuum czasoprzestrzeni pozostaje nie bez znaczenia dla teologii stworzenia. Pojęcie to daje możliwość nowego przedstawienia transcendencji Boga Stwórcy w kategoriach pewnej radykalnej ponadczasoprzestrzenności²⁰. Równocześnie swoją prawdziwą godność uzyskuje sama historia rozumiana jako wydarzenie skończone, doczesne, nieodwracalne i niepowtarzalne²¹. Ganoczy, inspirowany teorią względności, dokonuje również innych

¹⁸ Por. H.-D. MUTSCHLER, *Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg*, ThPh 70 (1995), s. 543–558; J. POLKINGHORNE, *Wolfhart Pannenberg's engagement with the natural science*, Zygm 34 (1999), nr 1, s. 153–154.

¹⁹ A. GANOCZY, *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften — ein kritischer Versuch*, Düsseldorf 1992, s. 16.

²⁰ TENZE, *Nauka o stworzeniu*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 140.

²¹ *Tamże*, s. 141.

prostych zestawień na podstawie analogii: np. pojęcie względności przestrzennej czasu łączy z biblijnym ujęciem czasu jako przestrzeni pełnienia woli Stwórcy (Mk 1,15), zaś zjawisko i pojęcie entropii — z biblijną koncepcją przemijalności świata (Mk 13,31)²². Również zmiany związane z przejściem z fizyki klasycznej do kwantowej nie pozostają obojętne dla teologicznej nauki o stworzeniu. Rozwój fizyki kwantowej przyczynił się m.in. do zakwestionowania systematycznego materializmu, ale przede wszystkim klasycznego pojęcia materii²³. Dla Ganocznego nowe rozumienie materii, radykalnie różne od tego, z czym łączy je język potoczny, daje podstawy do mówienia o otwartości materii na ducha. Dokładnie chodzi mu o szukanie podobieństw pomiędzy biblijnymi pojęciami *ruah*, *pneuma* a używanym przez niektórych fizyków (E. JANTSCHA, C.F. WEIZSÄCKERA) pojęciem ducha, jako właściwości samoorganizowania procesów dynamicznych przebiegających pośród materii²⁴. Natomiast na podstawie zasady nieokreśloności W. HEISENBERGA, A. Ganoczy stara się uzasadnić możliwość przyjęcia w teologii pojęcia przypadku, jako czynnika decydującego o historii i o ewolucji. Jak istnieje korelacja pomiędzy przypadkiem i koniecznością, tak analogicznie w relacji pomiędzy Stwórcą i stworzeniem istnieje korelacja ciągłości i zmian. Jako przykłady Ganoczy podaje pary pojęć: Prawo i Ewangelia, łaska habitualna i aktualna²⁵. Z przyjęciem teorii kwantów wiąże się również podważenie wiary w absolutną obiektywność wyników obserwacji, która jeszcze dominowała w fizyce klasycznej. Podstawą jej zakwestionowania jest uznanie oddziaływania obserwatora — podmiotu na przedmiot obserwacji.

Podejmowane przez Ganocznego dość bezpośrednie próby odniesienia się w teologii stworzenia świata do teorii fizycznych są prowadzone z zachowaniem różnic metodologicznych pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi. Teolog ten jest świadomy, iż rozdział pomiędzy tymi naukami zachodzi zarówno na płaszczyźnie używanej metody, jak i przedmiotu badawczego. Posługując się pojęciem komplementarności, dąży on do opisu wielowymiarowej struktury rzeczywistości, której nie sposób adekwatnie przedstawić, posługując się tylko jednym sposobem jej opisu. Komplementarność staje się dla niego kluczowym pojęciem dla wyrażenia integra-

²² *Tamże*, s. 142–144.

²³ W (hyperlink "<http://pl.wikipedia.org/wiki/Fizyka>" \o "Fizyka") fizyce klasycznej materia to wszystko to, co posiada (hyperlink "<http://pl.wikipedia.org/wiki/Masa>" \o "Masa") masę i zajmuje określoną (hyperlink "<http://pl.wikipedia.org/wiki/Przestrze%C5%84>" \o "Przestrzeń") przestrzeń. W fizyce współczesnej materią nazywamy wszystko, co posiada (hyperlink "<http://pl.wikipedia.org/wiki/Energia>" \o "Energia") energię i pęd. Np. foton jest cząstką materialną, ale nie ma masy spoczynkowej; nie istnieje układ, w którym spoczywałby (nie zajmuje określonej przestrzeni), a jego energię i pęd widzimy (dosłownie, efekt fotoelektryczny). Współczesna fizyka nie interesuje się ścisłym zdefiniowaniem pojęcia „materii”, ponieważ nie jest ono potrzebne dla opisu zjawisk; por. Z. PŁOCHOCKI, *Materia*, w: KURYŁOWICZ (red.), *dz. cyt.*, s. 223–224.

²⁴ GANOCZY, *Nauka o stworzeniu*, s. 146–147.

²⁵ *Tamże*, s. 151.

cji wypowiedzi teologicznych z przyrodniczymi w tzw. syntetycznym rozumieniu przyrody. Ganoczy łączy obydwie autonomiczne płaszczyzny poznania rzeczywistości: przyrodniczą i teologiczną na podstawie tzw. metody responsoryjnej²⁶. Metoda ta jest próbą opisaną działań prowadzących do komplementarnego ujmowania rzeczywistości. Zawiera ona trzy etapy postępowania. Na pierwszym etapie wychodzi się od pytań, które choć są stawiane poza obszarem teologii, nie pozostają dla niej bez znaczenia, a nawet mogą stanowić wobec nauki o Bogu pewne wyzwanie. Pytania te nie zawsze występują w gramatycznej formie pytania, gdyż nawet proste i ogólne stwierdzenia przyrodników na temat Boga, człowieka czy przyrody, wykraczające poza przedmiot ich badań, mogą stanowić inspirację dla refleksji teologicznej. Na drugim etapie sformułowane *explicite* bądź *implicite* pytania oraz udzielane na nie poza teologią odpowiedzi są konfrontowane z odpowiedziami, jakich udziela na nie oparta na Bożym objawieniu teologia systematyczna, która choć wierna Tradycji, rozumie siebie również jako system otwarty. Na ostatnim etapie dąży się do stworzenia syntetyzującego podsumowania, które ukazuje wynik integracji treści etapu pierwszego z drugim. Podsumowanie to ma ukazać również komplementarne zachowania względem siebie refleksji przyrodniczej względnie filozoficzno-przyrodniczej (etap pierwszy) i teologicznej (etap drugi), w przypadku gdy przedmiotem rozważań jest jeden i ten sam fragment rzeczywistości, tzn. przyroda. Te dwa różne rodzaje refleksji nie tylko wzajemnie się dopełniają, ale i przyczyniają się do przewyciężenia rozdzźwięku pomiędzy wiarą a nauką. Zniesienie pewnego rodzaju niezgodności pomiędzy obydwoma dziedzinami dokonuje się nie przez unifikację metody, lecz na metapłaszczyźnie, dokonującej się na trzecim etapie omawianej metody, na którym wypowiedzi obydwu dyscyplin ujmuje się komplementarnie. Ganoczy jest świadomy, iż jego próba skorzystania z pojęcia komplementarności w teologii stworzenia upada wszędzie tam, gdzie napięcie pomiędzy obydwoma dyscyplinami ulega harmonizującym tendencjom. Dlatego określa on stosunek obydwu obszarów do siebie jako komplementarną relację, która pozwala na zachowanie fundamentalnej różnicy pomiędzy tymi obszarami. Aspekt badawczy jednego obszaru nie może zatem pojawiać się w drugim, aby nie doszło do zniesienia „napiętej jedności”, która jest koniecznym warunkiem każdej komplementarności. Zanik tego rodzaju jedności, np. poprzez ucieczkę do redukcjonistycznych rozwiązań, prowadzi do zatarcia struktur komplementarnych²⁷. W tak określonym układzie komplementarnym Ganoczy widzi szansę na zachowanie fundamentalnej różnicy pomiędzy obydwoma współtworzącymi go elementami: wiary

²⁶ GANOCZY, *Suche nach Gott*, s. 23. Metoda ta jest określana również przez tego autora we wcześniejszych pracach z teologii stworzenia jako tzw. metoda korelacji; por. GANOCZY, *Stwórca i człowiek i Bóg Stwórca*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1982, s. 9–14, 193–196.

²⁷ Por. TENŻE, *Suche nach Gott*, s. 23–26.

i nauki. Teolog ten nie poprzestaje na relacyjnym ujęciu komplementarności, ale precyzuje je, określając stosunek obydwu metod do siebie przez analogię. Chodzi tu o analogię metod myślenia, która powinna pośredniczyć pomiędzy teologicznym symbolem a przyrodniczym modelem²⁸

Podsumowując, należy stwierdzić, iż u podstaw rozważań Ganoczego znajduje się przekonanie o wielowymiarowej strukturze rzeczywistości, która sprawia, iż nie sposób opisać ją w pełni, posługując się tylko jednym sposobem jej opisu. W odniesieniu do teologii stworzenia oznacza to dla Ganoczego możliwość integrowania w ramach teologii stworzenia wypowiedzi teologicznych o stworzeniu i przyrodniczych o powstaniu świata w syntetyczne rozumienie przyrody. Poprzez podejmowane próby komplementarnych ujęć obydwu rodzajów wypowiedzi stara się on wskazać również na wewnętrzne otwarcie przyrodniczego poznania wobec innych obszarów rzeczywistości. Ganoczy stoi na stanowisku, iż nauki przyrodnicze niejako „udzielają” ukrytemu działaniu Boga Stwórcy wolnej przestrzeni, ale zarazem domagają się jej same z siebie. Właściwe naukom przyrodniczym prawa nie sprzeciwiają się *a priori* działaniu Stwórcy. Przy takim stanowisku problematyczny pozostaje jednak sposób, w jaki stan poznania jednej nauki (np. przyrodniczej) z jej właściwą metodą badawczą może zostać bezpośrednio poszerzony przez wyniki innej nauki (np. teologicznej) z jej właściwymi metodami. Ostatecznie postulowany przez Ganoczego komplementarny sposób ukazywania relacji pomiędzy przyrodniczym a teologicznym poznawaniem świata, widoczny szczególnie w jego teologii stworzenia, stanowi przykład syntezy mocnej między poznaniem teologicznym i przyrodniczym oraz prowadzi do lepszego ukazania współczesnemu człowiekowi złożoności świata, której adekwatne tłumaczenie domaga się kooperacji różnych nauk.

4. Synteza ograniczona: *casus* Leo Scheffczyka

Typ syntezy ograniczonej między poznaniem teologicznym i przyrodniczym charakteryzuje przede wszystkim stanowiska autorów, którzy dokonują szerszej refleksji nad samą naturą relacji między teologią a naukami przyrodniczymi. Jednym z nich jest Leo Scheffczyk (1920–2005), który prowadzi w porównaniu z innymi teologami dość rozbudowaną refleksję nad stosunkiem teologii do innych

²⁸ *Tamże*, s. 25, 28. Siła proponowanego przez Ganoczego modelu analogii, który pokazuje odniesienia do siebie teologii i nauk przyrodniczych, tkwi w tym, iż uwzględnia różne ich metody badań i nie przechodzi w model dyferencyjny. Dla opisanie relacji teologii z naukami przyrodniczymi Ganoczy używa również pojęcia „model chalcedoński”. W pojęciu tym, zaczerpniętym z dyskusji teologicznej na soborze w Chalcedonie nad jednością dwóch natur: boskiej i ludzkiej w osobie Jezusa Chrystusa, zdaje się on widzieć teologiczny ekwiwalent treściowy pojęcia komplementarności.

nauk²⁹ Scheffczyk zwraca uwagę w sposobie korzystania z nauk przyrodniczych na funkcje, jakie nauki te mogą pełnić w rozważaniach kwestii *sensu stricto* teologicznych. Jedną z nich jest krytyczna weryfikacja kontekstu prawd teologicznych, ukierunkowana na jego oczyszczenie z przedawnionych, w porównaniu z aktualnym obrazem świata, interpretacji przyrodniczych. Oczywiście chodzi nie tylko o uwspółcześnienie, ale i postawienie wobec refleksji teologicznej nowych pytań. Sam sposób odwołania się do nauk przyrodniczych Scheffczyk uzależnia od konkretnych tematów teologicznych, do których zalicza: stworzenie świata i człowieka, naukę o grzechu pierworodnym, cuda i zmartwychwstanie. Stąd i odnoszenie się teologii do nauk przyrodniczych w ramach proponowanej przez niego syntezy ograniczonej przyjmuje różną intensywność.

Bezpośrednia refleksja nad stworzeniem zostaje poprzedzona u Scheffczyka ogólnymi uwagami na temat sposobu stawiania pytań w teologii i naukach przyrodniczych w kwestii początków świata i człowieka. Pytania te, choć inaczej formułowane, stanowią przedmiot zarówno refleksji teologicznej, jak i przyrodniczej. Stąd jest rzeczą poniekąd zrozumiałą, iż możliwość wykorzystania wiedzy przyrodniczej w teologii jest najwyraźniej widoczna w tematyce stworzenia i dotyczy relacji między teologiczną prawdą o stworzeniu a przyrodniczą nauką o ewolucji. U podstaw prowadzonych rozważań nad stworzeniem znajduje się przekonanie Scheffczyka, iż tak, jak nie może dojść do żadnej sprzeczności pomiędzy wiedzą naturalną a nadprzyrodzoną wiarą, tak też nie zachodzi sprzeczność pomiędzy teologią stworzenia a wiedzą przyrodniczą na temat powstania świata i człowieka. Celem teologii stworzenia nie jest znalezienie odpowiedzi na pytania: Z czego powstał świat? Jak doszło do jego powstania? Jaki jest ostateczny fizyczny stan wszechświata? ale o udzielenie odpowiedzi na pytania: Dlaczego świat powstał? Jaki jest jego duchowy fundament? czy ostatecznie o pytanie o sens istnienia świata. Pytanie ze strony nauk przyrodniczych rozpoczyna się zawsze dopiero wtedy, gdy już coś istnieje i nauki pragną lepiej poznać owo coś na drodze naukowego poznania. Natomiast teologia stawia bardziej pierwotne pytania, niejako uprzednie w stosunku do nauk przyrodniczych: Dlaczego to coś jest? albo: Dlaczego w ogóle coś istnieje?³⁰ Na pytania te teologia szuka odpowiedzi w odniesieniu do Bożego objawienia. Teologia, zajmująca się przekazem prawd wiary, ciągle stoi wobec wyzwania poszukiwania przekonujących sposobów rozumienia prawdy o stworzeniu. Nauka o stworzeniu jest zaliczana w teologii, podobnie jak prawda o istnieniu Boga Stwórcy, do prawd naturalnych, które mogą zostać poznane światłem naturalnego rozumu. A skoro tak, to myśl o stworzeniu może być rozważana na tle współczes-

²⁹ Zob. L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1989.

³⁰ TENŻE, *Ursprung und Sinn der Welt. Antwort des Glaubens*, Freiburg im Br. 1981, s. 15; TENŻE, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1987³, s. 26.

nego myślenia o świecie. Tak dalece jak chrześcijańska wiara w stworzenie świata zwraca się ku myśleniu naturalnemu, jest też czymś zrozumiałym, iż graniczy z naturalnym poznaniem. Stąd szczególnie w czasach nowożytnych wraz z ukształtowaniem się nauk przyrodniczych rozpoczęło się, zdaniem Scheffczyka, poszukiwanie zbieżności chrześcijańskiej myśli o stworzeniu z poznaniem świata dokonującym się za pomocą nauk przyrodniczych. Nowożytna historia tych poszukiwań naznaczona jest z jednej strony stopniowym odchodzeniem od dawnej harmonii, oddzieleniem, a w ostateczności wskazywaniem na sprzeczności między teologiczną nauką o stworzeniu a naukami przyrodniczymi (np. stanowisko E. HAECKLA). Z drugiej strony w najnowszej historii od początku XX w. nie brak optymistycznych prób przejęcia nauk przyrodniczych i posłużenia się nimi, jak mówi Scheffczyk, dla zobiektywizowania nauki o stworzeniu (np. po stronie protestanckiej stanowisko K. HEIMA, B. BAVINKA, a po stronie katolickiej P. THEILHARDA DE CHARDIN, czy orzeczenie papieża PIUSA XII w kwestii dowodów na istnienie Boga). Próby te nie są często wolne od niezasadnych ekstrapolacji, będących naruszeniem granic pomiędzy poznaniem teologicznym a przyrodniczym³¹. Krytyczne stanowisko Scheffczyka jeszcze bardziej jest widoczne w stosunku do światopoglądowych nadużyć na podstawie wyników nauk przyrodniczych. Tak np. dzieje się, gdy ewolucja jest interpretowana czysto materialistycznie, z wykluczeniem *a priori* jakiegokolwiek odniesienia do transcendencji. Jako przykład podaje tu Scheffczyk stanowisko JACQUESA MONODA, francuskiego biologa, który pojęcie przypadku (w znaczeniu zdarzenia, które przy danych warunkach może się pojawić lub nie) przyjmuje jako najważniejszą zasadę w przyrodniczym wyjaśnianiu powstania i rozwoju wszechświata. Monod usiłuje na bazie biologii molekularnej zakwestionować zasadność chrześcijańskiej nauki o stworzeniu, przypisując kategorii przypadku zasadę kierującą rozwojem świata i człowieka³². Podobnie w sprzeczności z chrześcijańskim pojęciem Boga Stwórcy i stworzenia pozostają kosmologiczne propozycje PETERA W. ATKINSA i STEPHENA HAWKINGA, roszczące sobie prawo do całościowego tłumaczenia powstania wszechświata. Scheffczyk przestrzega tu przed pomieszaniem treści pojęć: teoria ewolucji i ewolucjonizm przyrodniczy. Ewolucjonizm zawiera w sobie, jak pokazuje przykład Haeckla, elementy światopoglądowe, które zmierzają do propagowania materializmu³³.

Nie bez znaczenia dla teologii są również wypowiedzi przyrodników, którzy wyraźnie uznają granice poznawcze uprawianych przez siebie nauk. Jako przykład Scheffczyk przywołuje poglądy WERNERA HEISENBERGA, który stawia pytania o kie-

³¹ TENŻE, *Katholische Dogmatik*, t. III: *Schöpfung als Heilseröffnung*, Aachen 1997, s. 17; TENŻE, *Einführung in die Schöpfungstheologie*, s. 28–29.

³² TENŻE, *Einführung in die Schöpfungstheologie*, s. 27.

³³ TENŻE, *Katholische Dogmatik*, t. III: *Schöpfung als Heilseröffnung*, s. 20.

runek i konsekwencje bezgranicznego rozwoju nauk przyrodniczych³⁴. Pytania te, w których przyrodnik dostrzega i uznaje granice własnej dyscypliny i dopuszcza (względnie przypuszcza) istnienie innego obszaru rzeczywistości poza jej granicami, stanowią wyzwanie dla teologii. Tego rodzaju sytuacje pokazują, iż napięcie między teologią a naukami przyrodniczymi w sporze wokół prawdy o stworzenie nie musi znajdować swego rozwiązania w ustawianiu tych dyscyplin jedynie naprzeciw siebie, lecz sytuacje takie otwierają możliwość ich harmonizowania i tworzenia syntez między ich różnymi rodzajami poznania rzeczywistości³⁵

Zastosowaną przez Scheffczyka formę syntezy można określić mianem syntezy ograniczonej. To oznacza wyznaczanie wiedzy przyrodniczej ściśle określonego zakresu w badaniach teologicznych. Proponowane przez niego otwarcie w teologii na przyrodniczy obraz świata zmierza do jego zharmonizowania z teologiczną nauką o stworzeniu. Odwołanie się do nauk przyrodniczych nie dokonuje się bezkrytycznie. Scheffczyk wyraźnie wskazuje na ich granice poznawcze i na odrębności metodologiczne istniejące pomiędzy nimi a teologią, określając funkcje, jakie mogłyby nauki te odegrać w rozważaniach kwestii *sensu stricto* teologicznych. Jedną z nich jest krytyczna weryfikacja kontekstu prawd teologicznych, ukierunkowana na jego oczyszczenie od nieaktualnego przyrodniczego obrazu albo niektórych jego elementów. Potrzeba takich aktualizacji kontekstu prawdy teologicznej staje się szczególnie widoczna na przykładzie prowadzonej dyskusji nad teorią ewolucji. Proponowana przez Scheffczyka integracja nie znosi różnic językowych pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi. Sprzeciwia się ona wszelkim formom pozornej harmonii, która mogłaby dokonać się przez semantyczne wymieszanie języka nauk przyrodniczych i teologii czy poprzez uproszczenia prowadzić do zatarcia integralności teologii i nauk przyrodniczych.

* * *

Wymienione rodzaje syntezy nie zawsze występują w czystej postaci. Stanowiska niektórych dostarczają przykładu różnych typów syntezy, tzn. zawierają one zarówno przykłady syntezy słabej, jak i mocnej (W. PANNENBERG, A. GANOCZY), albo zarówno ograniczonej, jak i mocnej (L. SCHEFFCZYK). Stan taki jest nierzadko wyrazem zmian w ich patrzeniu na relację teologii do nauk przyrodniczych, a to z kolei często wiąże się z ewolucją poglądów danego teologa, która z kolei łączy się albo ze zmianami w nauczaniu Magisterium Kościoła, albo też ze zmianami w określaniu przyrodniczego obrazu świata.

³⁴ Por. W. HEISENBERG, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1971, s. 290–291, 295. Chodzi tu o pytania dotyczące wykorzystania energii atomowej (np. w postaci bomby atomowej czy też ewentualnych skutków jej użycia), które wykraczają poza zakres nauk przyrodniczych.

³⁵ SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungstheologie*, s. 29.

W przypadku tzw. syntezy słabej należy zauważyć, iż z punktu widzenia przyrodnika stosowanie przez teologów syntezy słabej przez odwoływanie się czy zapożyczanie elementów wiedzy przyrodniczej w refleksji teologicznej jest często postrzegane jako przywłaszczenie sobie przez teologa pojęć przyrodniczych. Brak stosownych wyjaśnień ze strony teologa co do rozumienia tej formy syntezy może w ostateczności nie zawsze prowadzić do przybliżenia czy zrozumienia przesłania teologicznego przez przyrodnika bądź chrześcijanina zainteresowanego poznaniem przyrodniczym. W przypadku stosowania syntezy słabej, gdy chodzi o określenie roli nauk przyrodniczych, można mówić o pewnym, choć zróżnicowanym, ich wpływie na refleksję teologiczną. Chodzi nie tylko o wykazanie braku sprzeczności pomiędzy wybranymi elementami poznania przyrodniczego a poznaniem teologicznym, ale o ukazanie możliwości ich harmonizowania.

Wyszczególnione formy syntez nawiązują do określonych sposobów wykorzystania wiedzy przyrodniczej w refleksji teologicznej. Jak pokazały przeprowadzone badania, trudno mówić o jednorodnych rozwiązaniach, gdyż poglądy poszczególnych autorów — mimo dających się stwierdzić podobieństw — są zasadniczo indywidualne i zróżnicowane. Nie bez znaczenia pozostają różnice konfesyjne w nastawieniu teologii katolickiej i protestanckiej do nauk przyrodniczych, widoczne w sposobie wykorzystania poznania przyrodniczego w refleksji teologicznej.

**Glaube und Vernunft.
Die Suche nach eine Synthese
zwischen der theologischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis**

ZUSAMMENFASSUNG

Einer der Aufgaben der Theologie und Verkündigung von heute ist dem naturwissenschaftlich geprägten Zeitgenossen eine angemessene Daseinsdeutung anzubieten. Voraussetzung dafür ist aber die Fähigkeit der Theologie die naturwissenschaftliche Ergebnisse zu integrieren; sie aus der Perspektive des Glaubens wahrzunehmen und zu verarbeiten. Diese Aufgabe betrifft u.a. auch die Untersuchung der eventuellen Synthesen zwischen der theologischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis.

Der Aufsatz beschäftigt sich mit der Darstellung drei verschiedene Formen der Synthese zwischen der beiden Erkenntnisweisen: eine starke, eine begrenzte und eine schwache Synthese. Als Kriterium der Aufteilung wird die Art und Weise der Zuhilfenahme der Naturwissenschaft von den bestimmten Theologen in ihren theologischen Reflexionen angenommen. Diese aufgezählten Formen werden auf Basis der Meinungen der ausgewählten Theologen ausgeführt. Das Verfahren wird in vier Schritten durchgeführt: Zuerst wird der theoretische Kontext der Problematik dargestellt. Im zweiten Schritt wird die schwache Synthese auf Beispiel der Schöpfungslehre von Wolfhard Pannenberg präsentiert. Im dritten Schritt geht es um die starke Synthese als *Casus* von Alexandre Ganoczy. Im vierten Schritt wird auf eine begrenzte Synthese im Bezug zur Position von Leo Scheffczyk hingewiesen.