

# Bernard Hałaczek

---

## Między biologią a teologią: człowiek

---

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 33, 184-190

---

2000

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. BERNARD HAŁACZEK

## MIĘDZY BIOLOGIĄ A TEOLOGIĄ: CZŁOWIEK\*

Banalne w swej oczywistości jest stwierdzenie, że o człowieku mówi i biolog, i teolog. Nietrywialne i zwykle niezbyt oczywiste jest natomiast to, że obaj inaczej wypowiadają się o człowieku, co innego o nim mówią. Bo gdyby ta inność była sprawą oczywistą, nie byłoby konfliktu między biologicznymi a teologicznymi wypowiedziami o człowieku. A ten konflikt jest aż nazbyt oczywistym faktem historycznym. I właśnie oczywistość tego konfliktu nakazuje pytać o powody wyróżniające biologiczną wizję człowieka od jego wizji teologicznej.

Biolog mówi o człowieku w kontekście morfologicznego zróżnicowania i ewolucyjnego zaawansowania wszystkich innych organizmów żywych. Z tej też racji musi w swych wypowiedziach dbać o precyzyjność taksonomiczną. W odniesieniu do człowieka wyróżnia przeto starannie między wypowiedziami na temat gatunku *Homo sapiens*, rodzaju *Homo* i rodziny *Hominidae*. Teolog takiego rozróżnienia ani nie dokonuje, ani dokonywać nie musi. Mówiąc bowiem o człowieku, mówi wyłącznie o istotach ludzkich znanych mu z indywidualnego i historycznego doświadczenia, czyli o istotach nieodróżnialnych od współczesnego człowieka. Jeśli zatem teolog chce precyzyjnie formułować swoje wypowiedzi o człowieku, to zwróci – jak Pius XII w *fiumani generis*<sup>1</sup> – uwagę na to, że mówi o „veros homines”. Mówiąc zaś o „człowieku prawdziwym”, posługuje się terminem, jakim biolog ani nie operuje, ani operować nie może.

Antropologię przyrodniczą odróżnia się zwykle od teologicznej mówiąc, że tylko ta pierwsza jest nauką empiryczną. Sami teolodzy godzą się w zasadzie z tym kryterium odrębności. Godną uwagi ciekawostką jest przeto, że kwestionują je niektórzy przyrodnicy. Tak np. Carl Friedrich von Weizsäcker<sup>2</sup> przyznaje teologii również status nauki empirycznej, a to dlatego, że „w religii chodzi jak w naukach empirycznych o doświadczenia powszechnie dostępne”. Przekonanie to zdaje się podzielać Alfred Gierer<sup>3</sup>, dyrektor Instytutu Maxa Plancka z Tübingen, gdy wyznaje, że „dzie-

\* Polska wersja wykładu: *Man between biological and theological thinking*, wygłoszonego 4 IX 1999 r. w Pradze na Międzynarodowym Kongresie pod tytułem „World Anthropology at the Turn of the Centuries”.

<sup>1</sup> P i u s XII, *Litterae Encyclicae „Humani generis”*, „Acta Apostolicae Sedis”, 2 Septembris 1950, s. 576.

<sup>2</sup> C. F. von W e i z s ä c k e r, *Die Einheit der Natur*, München 1971, s. 36.

<sup>3</sup> A. G i e r e r, *Biologie und Menschenbild*, [w:] R. W e i l a n d, *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Weinheim 1995.

ki własnym przeżyciom i komunikacji słownej z innymi ludźmi więcej wiemy o człowieku niż dzięki szczytowym zdobyczom badań neurologicznych". Wypowiedzi te zasługują niewątpliwie na odrębną dyskusję. W ramach niniejszych wywodów są marginesowe z tego powodu, że nie sprawa empiryczności tłumaczy inność i odrębność biologicznego i teologicznego ujęcia człowieka.

Swoistość biologicznych i teologicznych ujęć człowieka dosyć dobrze ilustrują takie choćby dwa zestawy porównawcze teologicznej i biologicznej wypowiedzi o człowieku.

Zestaw pierwszy: Według *Katechizmu Kościoła katolickiego*<sup>4</sup> jest człowiek istotą stworzoną na „obraz” Boga i łączącą w swej naturze świat ducha ze światem materii. Według biologa Jareda Diamonda<sup>5</sup> jest natomiast współczesny człowiek, *Homo sapiens*, gatunkiem paralelnym do współczesnych gatunków szympansa (*Pan paniscus* i *Pan troglodytes*), gdyż łączy go z nimi identyczne w 98,4% DNA.

Zestaw drugi: Teolog Helmut Thielecke<sup>6</sup> charakteryzuje człowieka jako istotę, która urzeczywistnia się poprzez stawiane sobie cele, i jako taka nie jest przedmiotem lecz podmiotem własnego losu. Biolodzy Bernard Wood i Mark Collard<sup>7</sup> zaliczają natomiast do gatunku ludzkiego wszystkie te istoty, które w swej budowie, proporcji kończyn, wielkości zębów i zuchwy oraz wydłużonym okresem wzrastania i dojrzewania bliższe są współczesnemu *Homo sapiens* niż kopalnym australopitekom.

Zilustrowana powyżej odmienność biologicznych i teologicznych wypowiedzi o człowieku wywodzi się stąd, że jakkolwiek przedmiotem obydwu jest człowiek, to przecież inne pytania kieruje pod jego adresem biolog, a inne teolog. Dawniej twierdzono, że biolog pyta tylko o „jak”, czyli o zjawiskowo uchwytnie cechy człowieka, teolog natomiast o „co” i „dlaczego”, czyli o tzw. głęboką przyczynowość istoty ludzkiej. To rozróżnienie, propagowane głównie przez filozofujących teologów, okazało się zbyt uproszczone. Pytania „co” i „dlaczego” stawia w sposób zasadny również biolog. Ernst Mayr<sup>8</sup> poświęca tym właśnie pytaniom wręcz osobne rozdziały swej najnowszej publikacji książkowej.

Dziś wiadomo, że pytanie „jak”, „co/kto” i „dlaczego” zadaje i biolog, i teolog. Kierują je jednak pod adresem dwóch różnych wymiarów człowieczeństwa: biolog pyta o wyposażenie, teolog zaś o egzystencję człowieka. Dlatego też zgoła inny jest punkt wyjścia biologicznych i teologicznych wyjaśnień: biolog tłumaczy człowieka z perspektywy przeszłości, teolog natomiast w perspektywie przyszłości. W związku z tym teo-

<sup>4</sup>*Catechisme de l'Eglise Catholique*, Paris 1992, s. 355.

<sup>5</sup>J. Diamond, *The Third Chimpanzee. The Evolution and Future of the Human Animal*, New York 1992; tłum. niem.: *Evolution und Zukunft des Menschen*, Frankfurt/M. 1998, s. 37.

<sup>6</sup>H. Thielecke, *Über das sogenannte Böse*, [w:] E. Stammler, *Was ist das eigentlich - der Mensch*, München 1973, s. 109, 114.

<sup>7</sup>B. Wood, M. Collard, *The Human Genus*, „Science” 284 (1999), s. 71.

<sup>8</sup>E. Mayr, *This is Biology*, Harvard University Press 1997; tłum. niem.: *Das ist Biologie. Die Wissenschaft des Lebens*, Heidelberg-Berlin 1998.

logiczne pojmowanie czasu różni się od biologiczno-fizykalnego: nie jest szeregiem następujących po sobie odcinków, lecz jest oczekiwaną lub zrealizowaną pełnią, jest okazją daną i wykorzystaną lub odebraną i straconą<sup>9</sup>. Takie rozumienie czasu sprawia między innymi, że myśl teologiczna koncentruje się pierwszorzędnie na życiu i losie pojedynczego człowieka, a dopiero wtórnie na historii gatunku czy rodzaju ludzkiego. Chociaż zatem o rozwoju człowieka mówi i biolog, i teolog, to obaj mówią o innym rozwoju. Biolog mówi przede wszystkim o etapach rozwojowych gatunku ludzkiego, a teolog o rozwoju osobowym ludzkiej jednostki.

Metodologia nauki poucza, że odrębność i swoistość pytań jest racją istnienia i zarazem gwarantem samodzielności poszczególnych dyscyplin naukowych. Każda z nich przyczynia się do wzrostu wiedzy właśnie tym, że odmiennością pytań i otrzymywanych na nie odpowiedzi ukazuje coraz to inne aspekty tej samej rzeczywistości. W ten sposób chemia wzbogaca np. fizykę, a geologia geografę. Dlatego też pozbawiony wiedzy historycznej metodolog nauki nie byłby w stanie pojąć, dlaczego biologia i teologia, dysponując własnymi pytaniami, własną aparaturą pojęć i własną metodą wyjaśnień, nie miałyby dostarczać wzajemnie się dopełniającej wiedzy o człowieku. Taki metodolog skłonny byłby skarcić lub wręcz wyśmiać każdego, kto mówiłby o kolizji między biologiczną a teologiczną interpretacją człowieka.

Powszechnie wiadomo, że zarzewiem biologiczno-teologicznego sporu stała się ewolucyjna interpretacja ludzkiej przeszłości. Spór ten nie był jednak - jak zwłaszcza wielu przyrodników dziś mniema - sporem o miejsce człowieka w świecie. Popularna teza o upokorzeniu człowieka poprzez jego degradację do świata zwierząt jest owocem późniejszej refleksji filozoficznej nad teorią ewolucji. W centrum pierwotnego sporu wokół teorii ewolucji nie stała ona choćby dlatego, że pytanie o pozycję człowieka w przyrodzie jest pytaniem wewnątrzbiologicznym. Teologia tego pytanie nie stawia, gdyż wyjątkowość człowieka aksjomatycznie zakłada. Za jego wyjątkowością opowiadali się zresztą również pierwsi zdecydowani ewolucjoniści. Bronił jej nie tylko Thomas Huxley<sup>10</sup>, lecz również Ernst Haeckel, który w 1868 r. tak pisał o człowieku: „Jego stopniowo od niższych kręgowców postępujący rozwój jest dla nas oznaką najwyższego tryumfu człowieczeństwa nad całą pozostałą przyrodą”<sup>11</sup>.

Wyznaniem tym zamyka Haeckel dzieło, którego tytuł przyświecał jego wywodom filozoficznym i ujawniał najgłębszy powód biologiczno-teologicznego sporu: *Natürliche Schöpfungs-Geschichte*, czyli *Naturalna historia stworzenia*, z mocnym podkreśleniem słowa „naturalna”. Chodzi-

<sup>9</sup>J. H ü b n e r, *Theologie und biologische Entwicklungslehre*, München 1966, s. 233.

<sup>10</sup>H. H o f e r, G. A l t n e r, *Die Sonderstellung des Menschen. Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Aspekte*, Stuttgart 1972, s. 5, 150.

<sup>11</sup>E. H a e c k e l, *Natürliche Schöpfungs-Geschichte*, 10. Auflage, Berlin 1902, s. 809, 810.

ło zatem dokładnie o to, co po stu latach Ernest Mayr<sup>12</sup> rekapitułuje w stwierdzeniu: „Teoria ewolucji [...] uprawomocniła pogląd, że powstanie człowieka nie zakłada nic nadprzyrodzonego”.

Sam Haeckel był niestrudzonym propagatorem takiego właśnie przekonania. A łączył je z głęboką wiarą w absolutnie obowiązujący i wszystko wyjaśniający determinizm fizyczny. W cytowanym dziele pisał np.: „W szczególny sposób podkreślamy, że wewnętrzne związki przyczynowe między wszystkimi zjawiskami biologicznymi są wyłącznie mechaniczne. Mechanicznymi czy „fizycznymi” są również wszystkie wyjaśnienia teorii ewolucji. Oznacza to, że liczą się wyłącznie przyczyny sprawcze (Causae efficientes), a wykluczać trzeba przyczyny celowe (Causae finales). W rezultacie końcowym trwałe podłoże zyskuje monizm filozoficzny, a światopogląd dualizmu i finalizmu zostaje definitywnie przezwyciężony”<sup>13</sup>.

Haeckel był bodaj pierwszym i ostatnim biologiem, który tak jednoznacznie powiązał filozoficzną z ewolucyjną interpretacją człowieka, a zarazem tak zdecydowanie zwalczał w imię teorii ewolucji wszelkie interpretacje teleologiczne i teologiczne. Jak dalece był wszak w tych poglądach tylko dzieckiem swego czasu, o tym świadczyć może krytyczne stwierdzenie Ernesta Macha<sup>14</sup>: „Większość dzisiejszych przyrodników hołduje filozofii materialistycznej, nie dostrzegając jej oczywistych mankamentów”.

Może z wiekowym nieomal opóźnieniem filozofia francuskiego egzystencjalizmu w podobny sposób kształtowała poglądy biologiczne Jacques'a Monoda? Za słusnością takiej oceny przemawia w każdym razie fakt, że swój biologiczny bestseller o ewolucji człowieka wieńczy Monod<sup>15</sup> wnioskiem, który godnie sumuje filozofię Sartre'a: „Człowiek wie wreszcie, że jako produkt przypadku jest w obojętnej nieskończoności wszechświata zdany wyłącznie na siebie samego. Wie, że ani jego los, ani jego obowiązki nie zostały nigdzie spisane”.

A może również Edward Wilson jest w swych socjobiologicznych wywodach tylko dzieckiem pluralizmu współczesnej filozofii postmodernistycznej? Jest rzeczą znamionną, że choć całkowicie podziela poglądy Haeckla i Monoda o pełnej wyśnialności człowieka w ramach teorii ewolucji, to przecież pogląd ten łączy z przekonaniem, że nie od religii zależy, czy ktoś jest zwolennikiem czy przeciwnikiem ewolucyjnej interpretacji człowieka<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> E. M a y r, *Das ist Biologie...*, s. 295.

<sup>13</sup> E. H a e c k e l, dz. cyt., s. 794.

<sup>14</sup> E. M a c h, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig 1906, S.4.

<sup>15</sup> J. M o n o d, *Le hasard at la necessite. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970, s. 195.

<sup>16</sup> E. O. W i l s o n, *Cosilience. The Unity of Knowledge*, New York 1998, s. 317; tłum. niem.: *Die Einheit des Wissens*, Berlin 1998.

Obecnie wiadomo, że swoista filozofia kształtowała i obarczała nie tylko ewolucyjne interpretacje wielu biologów, lecz również anty ewolucyjne poglądy niejednego teologa. Na wsparcie swej antyewolucyjnej argumentacji odwoływali się wprawdzie teolodzy prawie zawsze na biblijny opis stworzenia człowieka, lecz sama Biblia nie była nigdy jedynym, a często nawet nie głównym powodem ich negatywnego stosunku do teorii ewolucji. Od czasów św. Augustyna wiedzieli przecież o możliwości niedosłownej, alegorycznej interpretacji Pisma Świętego. A ze sporu o heliocentryzm znana im była dyrektywa interpretacyjna kard. Baroniusa, skwapliwie wykorzystywana przez Galileusza<sup>17</sup>: „Biblia uczy, jak iść do nieba, a nie jak niebo „idzie”. W myśl tej wytycznej łątwo byłoby spór o ewolucję skomentować ugodowym stwierdzeniem: „Biblia mówi o celu, a nie o pochodzeniu człowieka”. Nie stało się tak dlatego, że antyewolucyjne nastawienie teologów w głównej mierze motywowane było arystotelesowsko-scholastyczną filozofią. Znamienne bowiem dla tej filozofii rozumienie przyczynowości z góry wykluczało możliwość włączenia człowieka w ewolucyjny ciąg istot żywych.

Scholastyczna zasada przyczynowości („Nihil reducitur de potentia ad actum nisi per ens actu”) zakładała „treściową” zależność skutku od przyczyny, wykluczała zatem możliwość powstania wyższego z niższego. Tak pojmowana przyczynowość nakazywała rozumieć stwierdzenie „X rozwinęło się z Y i Z” jako: „X jest tylko Y lub/i Z”. Przy takim rozumieniu związków przyczynowych zgoda na ewolucyjne powstanie człowieka oznaczała w konsekwencji zgodę na wniosek: człowiek jest tylko zwierzęciem.

Trudno się dziwić, że z takim wnioskiem nie chcieli i nie mogli godzić się teolodzy. Dziwić natomiast należy się wszystkim tym biologom, którzy taki właśnie wniosek z teorii ewolucji wyciągali. Poświadczali nim bowiem, że również oni, a nie tylko teolodzy, są w swym myśleniu ofiarami antycznego rozumienia zasady przyczynowości.

Trzeba było wieloletniej refleksji metodologicznej, by zarówno wśród biologów, jak i teologów przewyciężony został ów mocno zakorzeniony schemat myślenia. Dopiero od lat 30. dwudziestego stulecia upowszechniać się począł paradygmat, że ciągłość rozwojowa może iść w parze z powstaniem istoty zasadniczo różnej od swych przodków. W akceptacji tego ewolucyjnego paradoksu o harmonijnej spójni ciągłości z nieciągłością szczególną rolę odegrały wywody P. Teilharda de Chardin<sup>18</sup>. Zgodnie z nimi człowiek jest zarazem sprowadzalny i niesprowadzalny do świata zwierząt, a narodziny pierwszego człowieka są wprawdzie wydarzeniem długo przygotowywanym, mimo to jednak wyjątkowym w swej nowości.

<sup>17</sup>F. Russo, *Galilee et la culture theologique de son temps*, [w:] P. Pourard, *Galileo Galilei. 350 ans d'histoire 1633-1983*, Tournai 1983, s. 166, 173.

<sup>18</sup>P. Teilhard de Chardin, *Le phenomene humain*, Paris 1955, s. 187-203.

Niemniej istotny, choć nie tak bezpośredni wpływ na relację biologii do teologii wywarła filozofia Kartezjusza z jej podziałem świata na przedmiotowo-materialny (*res extensa*) i podmiotowo-duchowy (*res cogitans*). Ta wizja świata stała się z czasem głównym powodem definitywnego rozjęcia się biologii i teologii. Pierwsza skoncentrowała się bowiem na przedmiotowym świecie przyrody, druga zaś na ludzkiej podmiotowości, czyli na historii człowieka. W rezultacie tego biologia zgubiła z oczu swoistość świata ludzkiego, teologia natomiast zapomniała o przyrodzie i związku człowieka z przyrodą. To tłumaczy nie tylko swoistość, lecz wzajemną obcość biologicznego i teologicznego obrazu człowieka. Do wyraźnego zaś konfliktu tych dwóch wizji doszło dlatego, że dualizm kartezjański przybrał w dziewiętnastowiecznym pozytywizmie i scjentyzmie postać aksjologicznego antygonizmu: naukową wartość ma tylko to, co jest obiektywne i przedmiotowe, wszystko zaś, co podmiotowe, jest subiektywne, przeto nienaukowe, poznawczo bezwartościowe. W przewyżczeniu tego schematu myślowego decydującą rolę odegrała współczesna fizyka. A wraz z jego wymieraniem wygasał przyrodniczo-teologiczny spór w sprawie ewolucji człowieka.

Z pozycji teologicznych spór ten definitywnie zamyka orędzie skierowane przez Jana Pawła II<sup>19</sup> do Papieskiej Akademii Nauk w październiku 1996 r. Papież przyznaje w nim bowiem nie tylko, że „aktualny stan wiedzy nakazuje w teorii ewolucji widzieć coś więcej niż tylko hipotezę”, lecz stwierdza ponadto, że „Magisterium Kościoła jest żywo zainteresowane kwestią ewolucji, gdyż wypowiada się na temat tego samego człowieka, o którym objawienie uczy, że stworzony został na obraz i podobieństwo Boże”. W dwa lata później tenże Jan Paweł II<sup>20</sup> przypomina w odrębnej encyklice tradycyjną naukę chrześcijańską o harmonijnym i wzajemnie się wzbogacającym stosunku wiary i rozumu. Zgodnie z nią potrafi człowiek dojść do prawdy o Bogu Stwórcy również na drodze naturalnego poznania rozumowego. W ramach współczesnej teologii katolickiej nie mówi się już o antagonizmie między ewolucją a stworzeniem: Bóg może być pojmowany jako Ten, który stwarza i działa poprzez ewolucję. Dzisiejszym teologom obca jest pierwotna wrogość w stosunku do ewolucyjnej biologii.

W gronie biologów ewolucjonistów nie obserwuje się dotąd podobnie zdecydowanego odejścia od negatywnego stosunku do teologii. O ich skłonności do ugody świadczyć jednak może, że mimo konsekwentnie ewolucyjnego wyjaśniania całego człowieka nie negują całkowicie poszukiwań jego wyjątkowości. Tak np. E. Mayr<sup>21</sup> i E. Wilson<sup>22</sup> zgodnie wskazują na otwartość programu zachowań i na nieograniczoną potencjału

<sup>19</sup> Johannes Paulus II, *L'Eglise devant les recherches sur les origines de la vie et son evolution*, „Documentation Catholique” t. XCIII (1996) No 20, s. 951-953.

<sup>20</sup> Johannes Paulus II, *Fides et ratio*, Libreria Editrice Vaticana 1998.

<sup>21</sup> E. Mayr, *Das ist Biologie...*, s. 338.

<sup>22</sup> E. Wilson, dz. cyt., s. 372.

intelektualnego jako cechy wyróżniające człowieka od zwierząt. A Jared Diamond<sup>23</sup>, dla którego człowiek jest „trzecim szympansem”, stwierdza: „Najwidoczniej niewielka tylko zmiana genetycznego wyposażenia szympansa spowodowała olbrzymią zmianę w zachowaniach człowieka”. Niezależnie zaś od poglądu na jakość związku człowieka ze światem zwierząt nikt z poważnych biologów nie odważa się dziś twierdzić, że jako biolog usiłuje udzielić odpowiedzi na pytanie „po co żyje człowiek?”. To jest jedno z tych pytań, na jakie stara się odpowiedzieć teolog.

## MAN BETWEEN BIOLOGICAL AND THEOLOGICAL THINKING

### S u m m a r y

There is an essential difference between the biological (empirical) and theological description of a man. Originating from asking different questions, this difference results in different explanations. A biologist explains a man in terms of his past considering his position in the evolutionary development of life. A theologian, in turn, explains a man in the context of future and asks questions concerning the aim of his existence in the World created by God.

The ignorance of the above differences was the reason of a conflict between natural and theological concepts of the formation of the first human being. In view of the Bible description of Man, the theologians were definitely against the evolutionary interpretation of the human origin. On the other hand, in view of the theory of evolution, the biologists negated the creation of the first Man. The theologians talking about the „how” of human appearance attempted to answer biological questions, while the philosophical theological problems were discussed by the biologists, whose interest was focused on the questions of human „what” and „who”. The fault of both consisted of an attempt for totally explaining the Man within one epistemological platform.

The conflict between biology and theology became less serious after confining methodological reflection of these two branches of science to the subject and limits of their cognition. Biology did not attempt to find full explanation of the origins of all essential human features any more, whilst theology did not try to develop more precise description the „how” of human origin. The conflict definitely disappeared as soon as biologists and theologians agreed that their research programmes are not unique and that the correct description of Man requires a simultaneous development of both or even more programmes.

---

<sup>23</sup>J. Diamond, *Evolution und Zukunft...*, s. 23.