

# Tadeusz Wojciechowski

---

## Teoria ewolucji i wiara

---

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 12, 99-117

---

1979

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. TADEUSZ WOJCIECHOWSKI

## TEORIA EWOLUCJI I WIARA

## I. POWSTANIE PROBLEMU

Badania ankietowe religijności młodzieży szkolnej wykazują, że największy procent trudności we wierze dotyczy pogodzenia naukowej teorii ewolucji z wiarą w stworzenie świata i człowieka. Trudności te są odbiciem i przedłużeniem wiekowego sporu między materialistyczną antyreligijną i chrześcijańską interpretacją ewolucjonizmu. Do połowy XIX w. przedstawiano sobie powstanie świata i człowieka zgodnie z dosłownym tłumaczeniem biblijnego przekazu, zawartego przede wszystkim w *Księdze Rodzaju*. Naukowa teoria ewolucji zdawała się zupełnie inaczej przedstawiać pochodzenie świata i człowieka, niż to czyniła filozofia i teologia chrześcijańska w oparciu o Pismo św. Dlatego wkrótce po ukazaniu się dzieła Karola Darwina *O pochodzeniu gatunków* zainteresowani nim, krytycznie myślący ludzie, podzielili się na dwa obozy. W jednym, pisze J. Illies, powstał zachwyt nad nowymi zdobyczami nauki, które otwierały wspaniałe horyzonty przed ludzkością, oraz zapanaowała radość z powodu „wyzwolenia się” z więzów kościelnych dogmatów. Natomiast w drugim powstało głębokie zamieszanie z powodu odrzucania prawd wiary i przyjmowania pokrewieństwa z małpami<sup>1</sup>. Opinia, że jest się zwolennikiem teorii ewolucji — pisze Th. von Kreybig — była bardzo pociągająca, gdyż darwinista był uważany nie tylko za uczonego, lecz także za wroga Kościoła i jego moralności. Wielu ludzi nie rozumiało wprawdzie sensu nowej teorii, jednakże znajdowało upodobanie w jej prowokacyjnej roli<sup>2</sup>.

Początkowo wydawało się, że te dwa stanowiska: tradycyjne filozofów i teologów chrześcijańskich oraz nowe naukowe są tak radykalnie przeciwne, że nie dadzą się pogodzić ze sobą. Dla człowieka niewierzącego — pisze H. Haag — sytuacja była prosta, przekaz biblijny zawiera jeden z mitów, którego nie należy brać poważnie. Natomiast człowiek wierzący stanął przed niepokojącą alternatywą, że albo myli się nauka, albo myli się Biblia<sup>3</sup>. H. Frauenknecht dodaje, że powstał również gwałtowny co tragiczny spór pomiędzy światopoglądem wierzących nauce z jednej, a wierzących Biblii z drugiej strony. Nasuwało się pytanie, czy można brać poważnie księgę, która ma zawierać prawdę Bóżą, a równocześnie zdaje się zawierać ciężkie błędy naukowe<sup>4</sup>. Ogólniej rzecz ujm-

<sup>1</sup> *Biologie und Menschenbild*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 12.

<sup>2</sup> *Die Ontogenese wird zum Schicksal*, Düsseldorf 1976, 96.

<sup>3</sup> *Woher kommt der Mensch?*, w: *Gott Mensch Universum*, Graz/Wien/Köln 1974, 531—532.

<sup>4</sup> Urknall, *Urzeugung und Schöpfung*, Wiesbaden 1976, 19

jąc można powiedzieć, że wierzący uczeni, filozofowie i teologowie stanęli przed bolesną i trudną alternatywą: wiara albo nauka<sup>5</sup>. F. T. Vischer oddał to słowami, że mamy do wyboru albo w sprzeczności z rozumem i doświadczeniem zaprzeczyć bezwarunkowemu i ogólnemu panowaniu praw natury, albo po prostu uznać za nieprawdziwe opisy cudów podane przez Biblię<sup>6</sup>.

W związku z tym sporem powstały pytania, na które wierzący musieli znaleźć odpowiedź: Po pierwsze, czy naukowe teorie o powstaniu świata i człowieka rzeczywiście sprzeciwiają się wierze, po wtóre, czy chrześcijanin może przyjąć teorię ewolucji i wreszcie, czy może istnieć dwutorowość poznania ludzkiego, podążającego z jednej strony za wiarą, z drugiej za nauką. Odpowiedź na te pytania i rozwiązanie trudności zostało dokonane wtedy, gdy alternatywę rozłączną: nauka albo wiara zastąpiono koniunkcją: nauka i wiara. Okazało się, że oba punkty widzenia dadzą się pogodzić w harmonijnym rozwiązaniu, jednakże trzeba było czekać na nie dziesiątki lat od czasu powstania darwinizmu. Pierwszym, który podjął próbę pogodzenia obu stron, był Teilhard de Chardin. Całe dzieło jego życia szło w tym kierunku, żeby połączyć naukową teorię ewolucji z wiarą w harmonijną całość.

## II. PRZYCZYNY TRUDNOŚCI W RECEPCJI TEORII EWOLUCJI

Recepcja teorii ewolucji przez filozofów i teologów chrześcijańskich oraz uznanie pochodzenia człowieka co do ciała od naszych przodków zwierzęcych miały swoją bardzo burzliwą historię. Różne przyczyny złożyły się na to. Pierwszą przyczyną, która może najbardziej zaważyła na negatywnym ustosunkowaniu się przez stronę chrześcijańską do teorii ewolucji, był fakt nadużywania jej do walki z religią. Materialiści drugiej połowy XIX i początku XX w. uważali teorię ewolucji za nową naukową religię, która miała usunąć religię objawioną i wejść zamiast niej na ołtarze. Zafascynowany nauką Darwina E. H. Haeckel obwieszczał: „brak mieszkania dla Boga i nieśmiertelnych dusz na ziemi”<sup>7</sup>. Dla wielu ewolucjonistów o materialistycznym nastawieniu — pisze M. Landmann — dusza ludzka stała się tylko sublimatem materii pozbawionym nieśmiertelności. Natomiast pojęcie ewolucyjnego rozwoju stało się magicznym zaklęciem, które miało otworzyć zamknięte dotąd bramy do poznania świata. W tej sytuacji darwinizm stał się pożądanym sprzymierzeńcem dla antyreligijne nastawionych naukowców, filozofów i socjalistów K. Marksa. Wszyscy oni zwalczali wiarygodność Pisma św. w imię teorii ewolucji, którą uważali za naturalne objawienie, stawiając je w miejsce wiary w Boga<sup>8</sup>. Z punktu widzenia ewolucjonizmu atakowano szczególnie, jako niezgodny z nauką, opis stworzenia świata i pierwszego człowieka podawany przez Biblię.

<sup>5</sup> Illies, dz. cyt., 14.

<sup>6</sup> Zob. Illies, *Zoologie des Menschen*, München 1971, 44.

<sup>7</sup> Zob. Illies, *Biologie und Menschenbild*, 13.

<sup>8</sup> *Philosophische Anthropologie*, Berlin/New York 1975, 139—142. A. Haas dodaje, że Marks chciał dedykować Darwinowi swój *Kapitał*, jednakże Darwin nie przyjął propozycji (*Der Mensch, Evolutionsprodukt und Schöpfungstat*, w: *Gott Mensch Universum*, 428, przy p. 6).

Kościół musiał się niejako bronić przed taką interpretacją teorii ewolucji, która nie tylko strącała człowieka z uprzywilejowanego stanowiska w kosmosie, lecz także zaprzeczała stworzeniu świata i człowieka przez Boga. Ponadto poszczególni filozofowie, propagatorzy darwinizmu, łączyli ewolucję z mechanistycznym pojmowaniem świata. Niechęć i sprzeciw przeciwko nowej nauce ze strony wierzących były więc częściowo uzasadnione. Teologowie nie bez racji sądzili, że zostały zagrożone podstawy wiary. Przesadny optymizm materialistów i nastawionych autorów i usztywnione stanowisko wierzących uniemożliwiały początkowo jakąkolwiek owocną dyskusję, co prowadziło do zaognienia sporu. Do dziś zresztą nie wszystkie spory zostały zakończone, jednakże dyskusje są prowadzone w sposób bardziej obiektywny i rzeczowy. Sporadycznie występuje czasem przesada po obu stronach. Ze strony filozofów i teologów chrześcijańskich nie brak i dzisiaj takich, którzy nadal uważają teorię ewolucji za prawdopodobną tylko hipotezę, a ze strony przyrodników nie brak i dzisiaj takich, którzy nadal uważają ewolucję za czysto mechaniczną zasadę rozwoju<sup>9</sup>.

Po przejściu pierwszej fali gwałtownego sporu powstały po stronie filozofów i teologów próby przewyciężenia nieuzasadnionych uprzedzeń, a po stronie przyrodników przestano wyciągać przedwczesne i nieuzasadnione antyreligijne wnioski. Stało się to możliwe, gdy zrozumiano, że nauka o ewolucji zawiera jakby dwie warstwy w sobie: naukę o ewolucji jako procesie biologicznym zachodzącym w kosmosie, oraz warstwę tłumaczącą mechanizm i przebieg tego procesu rozwoju. Te dwie warstwy nie posiadają jednakowego stopnia pewności. W swej pierwszej warstwie teoria ewolucji nie jest hipotezą, lecz jest nauką ugruntowaną. Natomiast warstwa wyjaśnieniowa zależy od każdorazowego stanu badań i materiału kopalnego. Dlatego jest to warstwa, w której ścierają się różne hipotezy. Samo jednak prawo ewolucji stanowi ogólną zasadę rozwoju nie tylko biosfery, lecz także całego materialnego kosmosu i stanowi powszechnie przyjęty fakt naukowy. Nie ma przeto powodu, dla którego mielibyśmy wyłączać człowieka z tego ogólnego prawa ewolucji, choć nie wszystko jest wyjaśnione i znane w linii jego rozwoju<sup>10</sup>.

Rozwój wiedzy o przebiegu procesów ewolucji pozwolił lepiej zrozumieć sens ewolucji. Ewolucja — pisze J. Hürzeler — którą w początkowym religijnym zapale i krótkowzrocznym przerażeniu uważano za diabelskie mamidło, okazała się wielkim, wspaniałym, stwórczym planem Bożym. Pytanie, czy da się ją wyjaśnić czysto mechanicznie, działaniem przypadku i koniecznych praw, interesuje w najwyższym stopniu zarówno filozofów i teologów, jak i przyrodników. Jednakże sama nauka i sa-

<sup>9</sup> J. Hürzeler, *Die Tatsache der biologischen Evolution, w: Evolution und Bibel*, Freiburg/Basel/Wien 1968, 101. Jako przykład obu stanowisk można ze strony przyrodników przytoczyć: J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970, oraz S. E. Luria, *Leben — das unvollendete Experiment*, München/Zürich 1973; natomiast ze strony filozofów: P. Siwek, *Ewolucjonizm w świetle nauki*, Londyn 1973. Przykład procesu sądowego przeciw nauczycielowi za nauczanie ewolucjonizmu, oraz orzeczenia senatu stanu Kalifornia, podaje H. K. Erben, *Die Entwicklung der Lebewesen*, München/Zürich 1976, 166—167.

<sup>10</sup> Hürzeler, art. cyt., 100—102, 122; A. Remane, V. Storch i U. Welsch, *Evolution, Tatsachen und Probleme der Abstammungslehre*, München 1973, 9—11.

ma filozofia nie rozwiążą tego zagadnienia, wymaga ono współpracy jednych i drugich. Filozofowie i teologowie muszą jednak przyjąć dane naukowe jako obiektywne i rozwiązywać sprawy sporne zgodnie ze stwierdzonymi danymi przyrodoznawstwa. Fakty naukowe nie stwarzają w tym względzie żadnego zagrożenia dla wiary i dlatego Hürzeler zwraca się z apelem do filozofów i teologów, aby nie obawiali się i szukali całej biologicznej prawdy<sup>11</sup>.

Drugą przyczyną oporu przeciw przyjęciu naukowej teorii ewolucji był konserwatyzm, właściwy psychice ludzkiej. Każda epoka tłumaczy sobie podstawowe zagadnienia dotyczące powstania świata i pochodzenia człowieka oraz sensu jego istnienia zgodnie ze stanem jej rozwoju tak filozoficznego i teologicznego, jak i naukowego. Niestety, rozwój ich nie przebiega zazwyczaj paralelnie. Filozoficzne i teologiczne poglądy ogółu katolików opierają się dotąd przede wszystkim na nauce św. Tomasza, sformułowanej w średniowieczu i kontynuowanej dzisiaj jako neotomizm, czy szerzej jako neoscholastyka. W czasie, gdy Akwinata tworzył swe epokowe dzieło, nie było naukowej teorii ewolucji. Dlatego jego filozofię i teologię cechuje jawny lub ukryty fiksyzm. Ponieważ filozofia Akwinaty stała się reprezentatywną dla myśli katolickiej, przeto powstało przekonanie, że daje ona autentyczne i prawdziwe rozumienie wiary w odniesieniu do zagadnienia początku świata i człowieka. Zgodnie z prawdą trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że św. Tomasz nie był tak konserwatywny w tym względzie, jak niektórzy jego następcy. P. Smulders zwrócił uwagę na znamieny tekst Akwinaty z II *Sent.*, d. 12, q. 1, a. 2, w którym św. Tomasz mówi o stworzeniu świata: „Analizując dosłowne tłumaczenie opisu stworzenia świata oraz teorię św. Grzegorza z Nisy i św. Augustyna, pisze, że ta ostatnia skuteczniej broni Pismo św. przed atakami niewierzących i odpowiada lepiej rozumowi. Dlatego też bardziej odpowiada mu ta teoria niż dosłowne tłumaczenia. Smulders zaznacza, że pogląd ten podzielał Tomasz de Vio Caietanus. Nie wiadomo, dlaczego myśl ta poszła później w zapomnienie<sup>12</sup>”.

Pojawienie się naukowej teorii ewolucji obalało ustalone i powszechnie przyjęte poglądy na początek świata i człowieka i domagało się przepracowania tradycyjnych ujęć tego zagadnienia. Właściwy psychice ludzkiej konserwatyzm, który nie lubi zmian i walczy z nimi jako z czymś, co burzy ustalony porządek nie dając rzekomo nic w zamian, stanowił psychologiczną podstawę niechęci i walki z ewolucyjną koncepcją początku i rozwoju świata. Dlatego recepcja ewolucyjnej myśli przebiegała burzliwie i właściwie do dziś proces ten nie został w pełni zakończony. Z punktu widzenia psychologicznego jest to zrozumiałe i nie jest czymś wyjątkowym, ponieważ tak się dzieje z każdą nową rewolucyjną doktryną<sup>13</sup>.

Trzecią psychologiczną przyczynę, bardziej uczuciową niż rozumową, stanowi według Illiesa psychiczne poczucie „upokorzenia” i „degrada-

<sup>11</sup> Art. cyt., 122—123.

<sup>12</sup> *Theologie und Evolution*, Essen 1963, 61.

<sup>13</sup> Konserwatyzm określa pionierów nowych kierunków prawie zawsze jako burzycieli starego porządku. Tak było z prorokami, tak było z Jezusem Chrystusem. To jest przyczyną walki pokoleń.

cji" człowieka, wniesione rzekomo przez teorią ewolucji. Illies wymienia trzy rodzaje tych „upokorzeń” wniesionych przez naukę: kosmologiczne, biologiczne i psychologiczne<sup>14</sup>. Pominie my „upokorzenie” psychologiczne wniesione przez Z. Freuda, jako nie należące do tematu. „Upokorzenie” kosmologiczne wniosła nauka M. Kopernika przez strącenie Ziemi z uprzywilejowanego stanowiska we wszechświecie. Początkowo katolicy i protestanci zwalczali gwałtownie naukę Kopernika jako niezgodną z Pismem św. i trzeba było długiego czasu, żeby została powszechnie przyjęta. Historia odkryć wykazuje — pisze Hürzeler — że prawie każde nowe odkrycie prowadzi najpierw do nieporozumień i kontrowersji przede wszystkim pomiędzy nauką i teologią. Uspokojenie następuje wtedy, gdy nowe zdobycze wiedzy zostaną zrozumiane i przyjęte, choć stan taki, zanim zreflektują się teologowie, może trwać bardzo długo. Pisma Galileusza zostały zdjęte z indeksu dopiero w 1835 r. Dziś nikt nie próbuje wykazywać, że system kopernikański jest niezgodny z religią, czy że występuje przeciwko niej<sup>15</sup>.

Drugie, biologiczne „upokorzenie”, przyniosła nauka Darwina przez strącenie człowieka z piedestału wyjątkowości pośród stworzeń i włączenie go w łańcuch rozwoju przyrody. Podobnie jak teoria Kopernika, tak i nauka Darwina napotkała początkowo na gwałtowne sprzeciwy teologów. Co więcej, według Kreybiga nauka o pochodzeniu człowieka od zwierzących przodków wywołała nie tylko gwałtowne emocje i sprzeciw, lecz także wzbudziła nienawiść. Pochodzenie człowieka od zwierząt wydawało się i jeszcze dziś wydaje się niektórym ludziom obrazą godności człowieka. Kreybig pisze z pewną ironią, że chrześcijańska cnota pokory pozwala im uważać się raczej za biednych grzeszników obciążonych pierwotną winą, niż pogodzić się z myślą, że są produktem biologicznej ewolucji. Teilhard de Chardin musiał milczeć prawie przez całe życie za próbą pogodzenia teorii ewolucji z wiarą. A przecież podobnie jak św. Tomasz Arystotelesa, tak Teilhard „ochrzcił” teorią ewolucji<sup>16</sup>. Podobnie wyraża się H. K. Erben, że jak trudno było człowiekowi skorygować posiadane od dzieciństwa przekonanie o wielkości człowieka w stosunku do natury, tak trudno było Kościołowi pogodzić tradycyjne tłumaczenie *Księgi Rodzaju* z nauką o ewolucji. Dopiero Teilhard wykazał, że po zrezygnowaniu z naiwnych przedstawień można zachować z wiary to, co stanowi jej istotą, przy równoczesnym zachowaniu obiektywnych faktów nauki<sup>17</sup>.

Illies inaczej rozumie poczucie „upokorzenia” niż inni autorzy. Według niego sprzeciw wobec teorii Galileusza miał inne powody, niż odkrycie nowych kierunków obrotów ciał niebieskich, strącenie Ziemi z centrum świata i umieszczenie człowieka na najbardziej wędrującej planecie. Powodem sprzeciwu było zainicjowanie przez Giordano Bruno i Galileusza nowego sposobu myślenia, które uczyniło człowieka i jego rozum właściwym środkowym punktem wszechświata. Myślenie to implikowało, że nie Bóg-Stwórca kieruje światem, lecz prawa natury, odkryte i wzięte w służbę przez człowieka. Tak więc według Illiesa o ga-

<sup>14</sup> *Biologie und Menschenbild*, 28.

<sup>15</sup> Art. cyt., 99—100.

<sup>16</sup> Dz. cyt., 83—84.

<sup>17</sup> Dz. cyt., 166.

lileuszowej rewolucji stanowi nie heliocentryczny, lecz pyszne uroszczenie przyrodoznawstwa. Podobnie „upokorzenie” wniesione przez Darwina wynika nie z samej teorii ewolucji, nie z rzeczywistości genealogicznego pokrewieństwa z małpami, lecz z wykorzystania tej informacji jako argumentu przeciwko stwórczemu czynowi Boga i godności człowieka. To nie Darwin był przyczyną walki ewolucjonistów z religią, lecz Haeckel, który wykorzystał teorię ewolucji dla przeciwstawienia jej wierze<sup>18</sup>.

### III. TEORIA EWOLUCJI A PRZEKAZ KSIĘGI RODZAJU

Według powszechnego przekonania autorów opis stworzenia świata i człowieka podany w *Księdze Rodzaju* jest oprawiony w szatę światopoglądu ówczesnej epoki. Dlatego jest zupełnie zrozumiałe, pisze Frauenknecht, że nosi na sobie mitologiczne rysy i przyrodnicze błędy starożytnego Wschodu. W rozumieniu Pisma św. trzeba mieć na uwadze, że Izrael przez dłużej niż tysiąc lat był wystawiony na formalne bombardowanie mitologicznymi wpływami. Nie można się przeto dziwić, że mity innych narodów pozostawiły ślady w opisie stworzenia podanego przez natchnionych autorów<sup>19</sup>. Ślady mitów widać szczególnie w opisie powstania człowieka z ziemi. Kreybig zauważa, iż wszystkie znane nam kultury przeszłości zawierają opis pochodzenia człowieka bezpośrednio od Boga czy bóstw, lecz bez jakiegokolwiek łączności z ożywioną naturą, z biosferą. Jeżeli mówią o jakimś stosunku, to odnoszą go do ziemi, gliny, z której Bóg formował człowieka na sposób czynności garncarza<sup>20</sup>.

Te dwie warstwy, mityczna i objawiona, splatają się w *Księdze Rodzaju*, ponieważ przekazy mitu i natchnionego autora zmierzały w jakiś sposób do tego samego celu, którym było przedstawienie pochodzenia świata i człowieka. Trzeba bowiem pamiętać, że źródłem mitu jest dążność człowieka do poznania, czym są rzeczy i ludzie, jaki posiadają sens, a więc dążność do uzyskania informacji potrzebnych dla poznania i zrozumienia świata<sup>21</sup>. Podobnie według Erbena mity powstały wtedy, gdy kapłani lub szamani, odpowiadając na pytania zadawane im przez ludzi, tłumaczyli jak powstawali bogowie (teogonie), świat i człowiek (kosmogonie), oraz jaki będzie koniec człowieka i świata (eschatologie)<sup>22</sup>. Wszystkie mity, wszystkie te tłumaczenia — podkreśla K. Kerényi — były wypowiedziami treści podawanymi jako prawdziwe, chociaż nie odpowiadały wymogom, jakie dziś stawiamy wypowiedziom uważanym za prawdziwe<sup>23</sup>.

Wypowiedzi mitów są zawsze wypowiedziami człowieka<sup>24</sup>, natomiast objawienie jest mową Boga do człowieka. Ze względu na to, że tekst Biblii nie jest pisany słowo po słowie pod dyktando Boga, wiadomości

<sup>18</sup> *Zoologie des Menschen*, 29—34.

<sup>19</sup> Dz. cyt., 21, 26—27.

<sup>20</sup> Dz. cyt., 82.

<sup>21</sup> J. Nuttin, *Das Verhalten des Menschen: Der Mensch in seiner Erscheinungswelt*, w: *Neue Anthropologie*, Bd V, *Psychologische Anthropologie*, Stuttgart 1973, 189.

<sup>22</sup> Dz. cyt., 383.

<sup>23</sup> *Die anthropologische Aussage des Mythos*, w: *Neue Anthropologie*, Bd VI, *Philosophische Anthropologie*, Erster Teil, Stuttgart 1975, 316—317.

<sup>24</sup> W. Trillhaus, *Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1972, 254—255.

ludzkie natchnionego autora, oddające ograniczoną wiedzę jego epoki, nałożyły się w *Księdze Rodzaju* na treści natchnione przez Boga. Dlatego przekaz tej księgi wykazuje mitologiczne dodatki, które są naleciałościami z religii pogańskiego otoczenia. Błąd w interpretacji przekazu Pisma św. przez teologów czy filozofów ubiegłych stuleci polegał według Frauenknechta na braniu mowy mitu, czyli mowy człowieka, za mowę Boga. Dzisiaj żaden z poważnych teologów nie będzie uważał tych mitycznych wypowiedzi za objawione przez Boga. Wypowiedzi te nie mogą być nadużywane ani jako historia paleontologicznych procesów sprzed lat, ani jako podręcznik przyrodoznawstwa<sup>25</sup>.

Pismo św. jako bardzo starą księgą — pisze N. Lohfink — i z tej racji posiada w sobie coś fascynującego, jednakże dostęp do niej jest utrudniony właśnie przez ówczesne widzenie świata, które jest inne od dzisiejszego obrazu świata. Pismo św. powstało w czasie, gdy ustna tradycja i pamięciowe przekazywanie odgrywały znacznie większą rolę niż dzisiaj, dlatego Biblia oddaje język i styl ludzkiego autora. Autor bowiem natchniony nie był „sekretarzem” Boga, ani Bóg nie dyktował mu natchnionych słów. Pismo św. jest dziełem Boga i człowieka, dlatego wszystkie cechy ludzkie doszły w nim do głosu. Z tego — według Lohfinka — wynika, że natchniony autor niejako „musiał” się mylić w rzeczach ludzkich, gdyż *errare humanum est*. Lohfink zastrzega się, że słowa „w ludzkich rzeczach” należy inaczej rozumieć, niż w języku potocznym. Chodzi o to, że nasza mowa jest często nie tyle błędna, ile niedokładna. Np. wypowiedzi geocentryczne traktujemy dziś jako błąd dawnych autorów, tymczasem podświadomie myślimy dalej geocentrycznie, mówiąc że słońce wschodzi czy zachodzi. To samo dotyczy potocznych wypowiedzi natchnionego autora. Nie musimy przeto od razu twierdzić, że Pismo św. zawiera błąd. Błąd rzeczywisty byłby wtedy, gdyby natchniony autor brał ówczesny obraz świata za naukowy obraz świata<sup>26</sup>. Natchnieni autorzy musieli używać współczesnego im języka i musieli snuć swe objawione myśli na kanwie ówczesnego obrazu świata.

Szaty ludzkiej kultury, w którą natchnieni autorzy wplekli myśli objawione, nie musimy uważać za błędną także z innej przyczyny. Słowa, których użył autor przy opisie stworzenia świata i człowieka, można interpretować nie tylko zgodnie z geocentrycznym, lecz także ewolucyjnym ujęciem świata. W *Księdze Rodzaju* (1, 11—24) czytamy: „Niech zrodzi ziemia ziele zielone i dające nasienie... I zrodziła ziemia ziele zielone... Niech wody wywiodą płaz duszy żyjącej i ptactwo nad ziemią pod sklepieniem nieba... Niech zrodzi ziemia duszę żyjącą, według rodzaju swego...”. Jak z tego wynika, tzw. niezgodność Pisma św. z naukową teorią ewolucji jest raczej nałożona przez interpretację niż rzeczywista. Wypowiedzi objawione stoją ponad taką czy inną naukową wizją świata, która jest związana ze stopniem rozwoju kultury. Jest też rzeczą zrozumiałą, że każda epoka stara się odczytywać myśli objawione zgodnie z jej wizją świata. Jest to i dobre, i konieczne dla człowieka. Dlatego też — jak słusznie pisze G. Altner — wypowiedzi opisu stworzenia świata i człowieka należy dziś przemyśleć w kategoriach współ-

<sup>25</sup> Dz. cyt., 21.

<sup>26</sup> *Wie die Bibel lesen? w: Gott Mensch Universum, 497—510.*



czesnej myśli ewolucyjnej. To implikuje, że Biblia nie będzie czytana dosłownie jako księga o naturze, lecz będzie pytana o to, jakie myśli zamierzał przedstawić w niej autor natchniony<sup>27</sup>.

To, co w Piśmie św. jest zamierzone i podane jako objawione, dotyczy nie przyrody, lecz ponadczasowych wypowiedzi wiary. Za taką pierwszą i podstawową wypowiedź wiary uważa Frauenknecht stwierdzenie, że „na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. Mając tylko takie słowa do dyspozycji, autor natchniony chciał przez nie wyrazić prawdę, że przedtem niczego nie było. Podobnie przez słowa: „I widział Bóg wszystkie rzeczy, które był uczynił: i były bardzo dobre” (Rdz 1, 31) chciał wyrazić tę prawdę, że Bóg upodobał sobie stworzenie i chce je utrzymać w bycie. Tego rodzaju rozumienie słowa „dobry” wskazuje zdaniem Frauenknechta na ten jasny punkt naszej egzystencji, że Bóg kocha nas ludzi. Istotną w biblijnym przekazie stworzenia nie jest więc zaważona czasem przyrodnicza szata, lecz zawarte w nim wyznanie wiary, które dotyczy następujących prawd: 1. Bóg istnieje i stoi na początku wszystkiego. 2. Bóg stworzył świat z niczego przez swoje słowo. 3. Nasza ludzka natura jest skierowana do Boga. 4. Boże stworzenie jest dobre, pomimo istnienia cierpienia na ziemi<sup>28</sup>.

Biblijny przekaz o stworzeniu pierwszego człowieka jest podany w dwóch ujęciach. Tekst starszy, jahwistyczny (J) przedstawia stworzenie pierwszych ludzi beztrąsko, obrazowo i z pewną naiwnością ówczesnych mitów. Boga ujmując antropomorficznie, a więc Bóg pracuje jak garncarz, zakłada ogród jak ogrodnik, stwarza kobietę jak chirurg, szokuje go nagość pierwszych ludzi i daje im przepaski. Tekst drugi, kapłański (P), podający młodszy w czasie przekaz, skreśla barwne antropomorficzne szczegóły i antropomorfizmy z wyjątkiem tych, które były konieczne, że Bóg widział, Bóg powiedział, Bóg odpoczął. Z porównania obu opisów — pisze Haag — wychodzi na jaw ich ludzka przygodność. Lecz z tego wynika, że Biblia nie chce uczyć, jak został stworzony człowiek, lecz chce tylko pouczyć czym jest człowiek. Według przekazu biblijnego jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, choć chyli się do upadku. Pytanie o ewolucyjne procesy pozostaje otwarte<sup>29</sup>.

Drogę do przyjęcia ewolucyjnego pochodzenia człowieka co do ciała otworzyła katolikom dopiero encyklika *Humani generis* Piusa XII w 1950 r. Dzięki tej encyklice, pisze Kreybig, wielu krytycznych naukowców znalazło drogę do chrześcijaństwa, bez zmuszania się do nieuczciwości wobec siebie przez rezygnację z prawd, które uznaje nauka<sup>30</sup>. Przyjęcie nauki o pochodzeniu ciała człowieka od zwierząt pociągnęło za sobą nowe pytanie o mono- czy poligeniczne początki człowieka. Zagadnienie to poruszył Teilhard de Chardin na łamach „Revue des Questions Scientifiques” w 1930 r. Według niego nauka nie myślała nigdy o przypisywaniu ogromnemu gmachowi rodzaju ludzkiego tak wąskiej bazy, jaką jest jedna para rodziców<sup>31</sup>. Biologowie podkreślają monofiletyczny początek rodzaju ludzkiego, natomiast zagadnienie mono- czy poligenizmu

<sup>27</sup> *Zwischen Natur und Menschengeschichte*, München 1975, 28.

<sup>28</sup> Dz. cyt., 26—27, 31.

<sup>29</sup> *Woher kommt der Mensch?*, 534; *Die biblische Schöpfungsgeschichte heute*, w: *Evolution und Bibel*, 49.

<sup>30</sup> Dz. cyt., 83—84.

<sup>31</sup> *Oeuvres*, III, 219.

mą dla nich podrzędne znaczenie. Dla biologów bowiem podstawową jednostką ewolucyjną jest populacja a nie poszczególne indywidua, gdyż paleontologicznie nie można udokumentować pierwszych jednostek ludzkich'. Punkt pojawienia się człowieka stanowi „białą plamę” dla nauki i jest niewyznaczalny w sferze konkretnego<sup>32</sup>. Problem mono- czy poligenizmu zrodził się z teologicznych dyskusji nad grzechem pierworodnym i dał początek reinterpretacji myśli katolickiej w tym względzie. Autorzy różnie podchodzą do tego zagadnienia. Według Haaga pytanie, czy człowiek pochodzi z jednej, czy wielu par ludzkich, nie interesuje Biblii i winniśmy trzymać się zasady, że w Piśmie św. nie należy szukać odpowiedzi na pytania, którymi autor natchniony się nie zajmował i których nie znał<sup>33</sup>. Natomiast A. Haas pisze, że antropolodzy i paleontolodzy są prawie jednomyślnie przekonani, że początek ludzkości da się wytłumaczyć monofiletycznie i poligenicznie<sup>34</sup>.

Wydaje się jednak, że poligeniczne pochodzenie człowieka wcale nie jest naukowo pewne. Biologowie nie mówią o mono- czy poligenizmie, natomiast wyraźnie podkreślają jedność gatunku człowieka kopalnego ze współczesnym i to, że wszyscy ludzie niezależnie od rasy są sobie braćmi, a nie tylko kuzynami<sup>35</sup>. Tego rodzaju jedność suponuje monogeniczne początki ludzkości. Za monogenizmem zdaje się przemawiać także rozumowanie biologiczne. Erben rozważa możliwość monogenicznego powstania życia na ziemi, które mutatis mutandis można zastosować do pochodzenia człowieka. Na pytanie, jak powstało życie, można według Erbena dać dwie odpowiedzi: albo powstała jedna pierwsza macierzysta komórka, z której powstały inne, albo z „organicznej zupy” powstały niezależnie od siebie setki czy tysiące prymitywnych komórek. Za pierwszą możliwością przemawia kod genetyczny, który jest zbudowany według tej samej zasady w całym królestwie organizmów żywych. Przemawia za nią także fakt, że białki wszystkich żyjących organizmów składają się prawie wyłącznie z lewoskrętnych aminokwasów. Pozwala to wnioskować, że wszystkie istoty żywe pochodzą prawdopodobnie od jednej jedynej (lub kilku tylko jednakowych) komórki, u której wytworzyła się przypadkowo L-konfiguracja<sup>36</sup>.

Jak dotąd nauka nie odpowiada wiążąco na pytanie o monogeniczne pochodzenie człowieka, wydaje się jednak, że rozumowanie Erbena możemy odnieść i do problemu początku człowieka. Za monogenizmem według Erbena przemawia także i to, że pewne podstawowe formy ludzkiego zachowania się (np. logiczne myślenie i mowa) są takie same u wszystkich ludzi, a posiadają swoją podstawę w kodzie genetycznym<sup>37</sup>. Trudno przypuścić, żeby taki sam kod genetyczny i takie same podstawowe strukturalne mechanizmy zachowania się powstały jednakowo przez przypadek u różnych par ludzkich, powstałych niezależnie od siebie. Wydaje się przeto, że nie należy zbyt szybko rezygnować z monogenicznych początków człowieka i chyba zbyt pośpiesznie pisze Haag, że

<sup>32</sup> *Oeuvres*, VIII, 148—150.

<sup>33</sup> *Woher kommt der Mensch?*, 536.

<sup>34</sup> *Teilhard de Chardin-Lexikon*, Freiburg/Basel/Wien 1971, Bd II, 166.

<sup>35</sup> P. P. Grassé, *Das Ich und die Logik der Natur*, München 1973, 119.

<sup>36</sup> *Dz. cyt.*, 84.

<sup>37</sup> Tamże, 351; T. Wojciechowski, *Zagadnienie początków mowy ludzkiej*, ACr 8 (1976) 66—67.

wprawdzie problem ten nie istnieje formalnie dla Pisma św., jednak opis stworzenia zdaje się mówić raczej o gatunkach niż indywiduach<sup>38</sup>.

W związku z ewolucyjnym ujęciem powstania człowieka wyłania się nowy problem, który staje coraz ostrzej przed teologami i filozofami chrześcijańskimi. Problemem tym jest zagadnienie ewolucyjnego pochodzenia duszy ludzkiej. O ile ze strony teologów jest jeszcze stawiany z rezerwą, o tyle przyrodnicy zaczynają stawiać go w sposób kategoryczny. Pius XII, aprobując naukę o ewolucyjnym pochodzeniu ciała ludzkiego, bronił stanowczo stworzenia duszy ludzkiej z nicości podmiotu przez Boga. Sformułowanie to — pisze Kréybig — wprawia w zdumienie, gdyż obecny stan wiedzy nie pozwala na absolutny przedział między pochodzeniem duszy i ciała. Powinniśmy według niego — zrozumieć, że nie musimy budować naszej wiary na szczególnie boskim i nadprzyrodzonym pochodzeniu człowieka. Dzisiejszy stan nauki każe nam przyjąć, zgodnie zresztą z wolą Bożą, ewolucyjne pochodzenie duszy ludzkiej<sup>39</sup>. Równie wyraźnie stawia to zagadnienie H. Benesch, według którego klasyczny problem duszy i ciała powstał przez zamianę metodologicznej różnicy między nimi na różnicę ontologiczną, egzystencjalną. Przez to jednak została uprzedmiotowiona różnica między duszą ludzką i ciałem<sup>40</sup>. Ze strony filozoficznej podjęto ten problem już wcześniej<sup>41</sup>, a dziś zaczyna on przechodzić na teren teologii. Jest rzeczą łatwą do przewidzenia, że w tym zagadnieniu zwycięży naukowy punkt widzenia, tym bardziej, że sprzeciwia się on nie biblijnemu przekazowi o stworzeniu człowieka, lecz platońskiej tradycji i wszystkim odmianom jawnego lub skrytego dualizmu, łącznie z arystotelesowsko-tomistyczną teorią złożenia duszy i ciała.

Dyskusje nad recepcją ewolucjonizmu przez filozofię i teologię chrześcijańską odstłoniły niespodziewanie wielką otwartość religii chrześcijańskiej na dane naukowe. Th. Dobzhansky stwierdza, że religia chrześcijańska odpowiada podstawowej idei ewolucji, że kosmos nie jest stanem, lecz procesem, a stworzenie nie jest czymś, co się stało kiedyś, lecz trwa dalej i idzie naprzód, możliwie bez końca<sup>42</sup>. Dziś i egzegeci zwracają na to uwagę, że przekaz biblijny więcej mówi o przekształcaniu pierwotnego tworzywa, niż o ciągłym stwarzaniu nowych bytów. Podobnie inny amerykański paleontolog, W. H. Thorpe, pisze, że religia chrześcijańska jest milcząco zorientowana ewolucyjnie, ponieważ wierzy w sens historii, której nurt płynie od stworzenia świata przez objawienie się Boga do człowieka, od człowieka do Chrystusa i od Chrystusa do królestwa Bożego. Dlatego uważa, że spośród wszystkich religii tylko religia chrześcijańska odpowiada potrzebom nowego światopoglądu opartego na teorii ewolucji i tylko chrześcijaństwo odpowiada ludzkości, która jest w pełni świadoma swej ewolucyjnej przeszłości i ewolucyjnej

<sup>38</sup> *Die biblische Schöpfungsgeschichte heute*, 50—51.

<sup>39</sup> Dz. cyt., 83—85.

<sup>40</sup> *Der Ursprung des Geistes*, Stuttgart 1977, 21.

<sup>41</sup> Zob. T. Wojciechowski, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludzkiej*, RF 20 (1972), z. 3, 149—166; *Das Problem der evolutiven Genese der menschlichen Seele*. Acta Teilhardiana 10 (1973), H. 1, 37—45; *Teilhardowska koncepcja transcendencji duszy ludzkiej i jej wpływ na chrześcijańską antropologię filozoficzną*, SSHT 7 (1974) 215—244.

<sup>42</sup> *Intelligenz, Vererbung und Umwelt*, München 1975, 127.

możliwości przyszłości<sup>43</sup>. Według Kreybiga na chwałę naszej religii trzeba powiedzieć, że żadna z wielkich religii współczesnych czasów nie doszła w tym względzie tak daleko, jak chrześcijaństwo. Tylko chrześcijaństwo znalazło drogę do budowania wiary na naturalnym pochodzeniu człowieka, czego nie uczyniły inne religie<sup>44</sup>. Wszystko to razem pozwala wyciągnąć wniosek, że tylko religia chrześcijańska razem z nauką i filozofią daje pełną, spójną i piękną syntezę świata w jego rozwoju od stworzenia pierwszego tworzywa aż do zjednoczenia w Bogu. Bez chrześcijaństwa, bez objawienia obraz świata byłby niepełny i okaleczały.

#### IV. PRÓBA SYNTEZY

Na podstawie poprzednich rozważań doszliśmy do wniosku, że Pismo św. nie sprzeciwia się naukowej ewolucji i odwrotnie, naukowa teoria ewolucji nie sprzeciwia się wierze. Wierzący badacze upatrują w ewolucji wyraz woli Bożej, która urzeczywistnia się w rozwoju i prowadzeniu świata przez Boga<sup>45</sup>. Człowiek pyta nieustannie — pisze Dobzhansky — o znaczenie i sens swego istnienia i istnienia świata. Gdyby nie było ewolucji, to wszystko, a szczególnie życie ludzkie, byłoby czymś błahym i marnym, a człowiek byłby pozbawiony nadziei<sup>46</sup>. Trzeba sobie jasno powiedzieć, że jak nauka nie jest podręcznikiem teologii, tak Pismo św. nie jest podręcznikiem astronomi, biologii czy paleontologii. W ten sposób dochodzimy do sedna zagadnienia: nauka i wiara. Inny jest cel nauki i inny jest cel wiary. Nauka zajmuje się światem materialnym, przemianami materii i życiem, jest ukierunkowana na konkretną rzeczywistość materialną. Nauka jest dialogiem człowieka z człowiekiem, natomiast wiara jest dialogiem Boga z człowiekiem. Dlatego nauka nie jest powołana do wypowiedzania sądów o wartości prawd nadprzyrodzonych, nie może ani potwierdzać, ani obalać prawd wiary, gdyż to przekracza jej weryfikacyjne możliwości. Naukowiec — pisze Grasse — spełnia wolę Bożą, poznaje świat, czyni go poddanym ludziom, lecz nie może zapominać, że jest to tylko widzialna część rzeczywistości. Zagadnienie wiary w Boga, zagadnienie dobra i zła są niedostępne dla przyrodnika w ramach nauki<sup>47</sup>. W rzeczywistości nauka nie jest, ani rozbójnikiem, pisze Dobzhansky, który profanuje godność człowieka, ani wyłącznym źródłem mądrości człowieka. Horyzont nauki jest ograniczony granicami natury, horyzont ideologii granicami życia społecznego, ale zakres duszy ludzkiej nie da się zamknąć w tych granicach. Człowiek jest zwierzęciem społecznym, lecz równocześnie jest czymś więcej, gdyż jest osobą wyposażoną w sumienie, wolę i świadomy siebie umysł<sup>48</sup>.

Wiara jest ukierunkowana na nadprzyrodzoność, na relację człowieka z Bogiem. Zawiera objawienie Boże, które w niejedynej przekracza możliwości ludzkiego rozumu. Dlatego też wiara nie jest powołana do osą-

<sup>43</sup> *Der Mensch in der Evolution, Naturwissenschaft und Religion, München 1969, 34.*

<sup>44</sup> Dz. cyt., 84–85.

<sup>45</sup> Zob. Thorpe, dz. cyt., 183; Kreybig, dz. cyt., 85.

<sup>46</sup> Dz. cyt., 116–130.

<sup>47</sup> Dz. cyt., 223.

<sup>48</sup> Dz. cyt., 131.

dzania stwierdzonych faktów naukowych i nie stanowi argumentu ani za przyjęciem ani za odrzuceniem teorii ewolucji. Pismo św. mówi, że Bóg stworzył świat i opiekuje się nim, natomiast nauka przedstawia, jak się ten świat rozwija. W człowieku spotyka się i splata porządek naturalny i nadnaturalny, dlatego człowiek potrzebuje obu tych porządków i dopiero z poznania ich wyrasta harmonijny i pełny chrześcijański światopogląd. Dopiero koniunkcja: nauka i wiara oddaje pełny sens życia ludzkiego, a koniunkcja ta jest prawdziwa tylko w przypadku, gdy oba jej człony są prawdziwe.

Można stawiać dalej pytanie, czy między nauką i wiarą w ogóle może zaistnieć konflikt i sprzeczność. Często odpowiada się, że jest to niemożliwe, ponieważ twórcą obu porządków jest ten sam Bóg. Odpowiedź ta nie zadawała jednak całkowicie. Teoretycznie rzecz biorąc prawdą jest, że czysto obiektywne fakty nauki i wiary nie mogą sprzeciwiać się sobie. W rzeczywistości jednak każdy fakt, zarówno naukowy, jak i wiary, jest podawany przez człowieka, który narzuca im zawsze swój wewnętrzny refleks i może mylić się w ich interpretacji. Dlatego istniały i istnieją napięcia i spory rodzące się ze subiektywnej, a przez to czasem błędnej interpretacji faktów. Właśnie wskutek błędnych interpretacji materialistycznie nastawieni przyrodniczy odrzucali wiarę rzekomo w imię nauki, a filozofowie i teologowie odrzucali teorię ewolucji przez błędne rozumienie wiary. Najciekawsze jest to, że zazwyczaj obie strony powołują się na dane naukowe. Grassé ostrzega ich przed tym. I tak ostrzega teologów i filozofów przed powoływaniem się na źle zrozumiany materiał doświadczalny nauki, gdyż antyreligijnie nastawieni przyrodniczy mają wtedy ułatwione zadanie przy wykazywaniu im błędów. Podobnie ostrzega przyrodników przed wypowiadaniem sądów o prawdach religijnych, gdyż filozofowie i teologowie łatwo wykażą im wtedy ich niekompetentność z powodu przekroczenia granic ich wiedzy<sup>49</sup>.

Nieuzasadnione roszczenia występują jednakże i dzisiaj po obu stronach. Niektórzy materialistycznie i antyreligijnie nastawieni przyrodniczy zwalczają prawdy religijne jako niezgodne z nauką, natomiast niektórzy filozofowie i teologowie uważają naukę o ewolucyjnym pochodzeniu duszy ludzkiej za niezgodne z wiarą. Przyczynę niechęci do teorii ewolucji u filozofów tradycyjnych upatruje Altner w myślowym dziedzictwie greckiej metafizyki<sup>50</sup>. Jednakże po obu stronach uwidaczniają się dzisiaj tendencje do usunięcia nieporozumień i sporów i do stworzenia nowej syntezy człowieka i świata, zgodnego z nauką i wiarą. Hürzeler uważa, że dzieło to zapoczątkował Teilhard de Chardin<sup>51</sup>. Zaczynają się też mnożyć wypowiedzi przyrodników, że u szczytu istnieje jedność wszystkich nauk, a więc przyrodznawstwa, filozofii i teologii<sup>52</sup>. Coraz powszechniej pojmuje się naukę i wiarę jako syntezę. Kto twierdzi dziś — pisze A. Haas — że istnieje sprzeczność między ewolucją i stworze-

<sup>49</sup> Dz. cyt., 222—223.

<sup>50</sup> Dz. cyt., 28.

<sup>51</sup> Art. cyt., 101—102.

<sup>52</sup> B. Philbert pisze, że nauka jest żyjącym organizmem, stąd fizyka, antropologia i teologia stanowią komplementarną trójność, której odpowiada troisty przedmiot: materia, człowiek i Bóg (*Der Dreieine*<sup>4</sup>, Stein am Rhein 1976, 37); Thorpe mówi o mostach między przyrodznawstwem i teologią (dz. cyt., 160).

niem przez Boga, ten nie stoi na wysokości współczesnej myśli naukowej i broni przestarzałych pozycji<sup>53</sup>.

Nauka odkrywa ewolucyjny rozwój świata, lecz nie może odpowiedzieć na pytanie, skąd wzięło się tworzywo wszechświata i skąd wzięły się prawa rządzące rozwojem. Interpretacje materialistyczno-mechanistyczne utrzymują, że świat sam rozwijał się na drodze przypadkowych połączeń i koniecznych praw, aż wreszcie los sprawił — jak pisze J. Monod — że na ziemi pojawił się człowiek<sup>54</sup>. Zdaniem wielu przyrodników sam przypadek i konieczność nie tłumaczą jednak powstania świata i człowieka. Dobzhansky pisze, iż w pierwszym życiu na ziemi nie zawierał się człowiek, chociaż był w nim dany jako jedna z nieskończenie wielu możliwości. Jak wyglądały te możliwości, prawdopodobnie nie dowiemy się nigdy. W każdym razie powstanie człowieka nie było dziełem czystego przypadku<sup>55</sup>. Najbardziej ostro wypowiada tę myśl Grassé, uważając myśl o ewolucji przebiegającej nie według wewnętrznych praw, lecz tylko pod wpływem działania przypadku, za obrazę rozumu. Organizmy bowiem żywe powstawałyby wtedy przez odchylenie się od praw i przez nieporządek, z którego z kolei znów powstawałyby porządek. Jego zdaniem wygląda to na żart a nie naukowe twierdzenie. Tylko drogą niezwykłej naiwności i ślepej wiary w działalność przypadku można utożsamić go z Bogiem, który stworzył mózg, oko i ucho<sup>56</sup>. Podobnie pisze Illies, że biologia nie może pojmować człowieka ani jako przypadkowej, ani jako koniecznej istoty. Gdyby w kredzie żył ktoś wyposażony w dzisiejsze wiadomości, nie mógłby wywnioskować, że z jaszczurów powstanie kiedyś człowiek. Nie wiemy bowiem, dlaczego powstał człowiek, i nawet nie możemy tego wiedzieć, gdyż ani ślepy przypadek, ani porządkujący Sens nie dadzą się uzasadnić naukowo. Nauka nie odpowiada na pytanie o ostateczne przyczyny ewolucji. Dlatego zamiast pokrywać niewiedzę hipotezą przypadku, lepiej przyznać się, że biologia stoi w tym względzie przed tajemnicą<sup>57</sup>.

Biologia jako biologia nie odpowiada zdaniem Illiesa za podnoszenie przypadku do rangi twórcy procesu ewolucyjnego. Już Demokryt powiedział, że człowiek wymyślił sobie zwodniczy obraz przypadku jako pokrywkę swojej bezradności. Biologia nigdy nie wykazała, że u podłoża rozwoju leży przypadek, który jest wystarczającym czynnikiem prowadzącym do powstania człowieka. Jest to tylko wiara niektórych darwinistów. Można sobie wyobrazić, że przez przypadkową sprzyjającą mutację z polnego zająca powstał biały zając lepiej przystosowany do życia na śniegu, lecz trudno sobie przedstawić, że z prostych elementów powstawały przez przypadek coraz bardziej skomplikowane organizmy<sup>58</sup>. Podobnie nauka nie tłumaczy, skąd wzięły się prawa kierujące rozwojem świata. Wobec milczenia nauki — pisze B. Rensch — filozof

<sup>53</sup> *Der Mensch, Evolutionsprodukt und Schöpfungstat*, 428.

<sup>54</sup> Dz. cyt., 161: L'Univers n'était pas gros de la vie, ni la biosphère de l'homme. Notre numéro est sorti au jeu de Monte-Carlo. Podobnie pisze Lur'ia: Der Mensch ist nichts als ein — wenn auch ganz besonderes — Produkt einer Reihe blinder Zufälle und bitterer Notwendigkeiten (dz. cyt., 162).

<sup>55</sup> Dz. cyt., 116.

<sup>56</sup> Dz. cyt., 122—123.

<sup>57</sup> *Biologie und Menschenbild*, 19—20.

<sup>58</sup> Tamże, 15—16.

i teolog słusznie mogą uważać je za nałożone przez Boga i nastawiony ateistycznie uczoney nie będzie mógł nic zarzucić temu ujęciu<sup>59</sup>. Obiektywny przyrodnik — pisze A. Portmann — będzie widział w prawach rządzących ewolucją ślady Rozumu Stwórczego, który był, zanim powstał kosmos, który zakładał fundamenty świata i wyposażył pierwsze materialne tworzywo w prawa, siły i plan, żeby w ruchu ewolucyjnym mogło realizować ten plan rozwoju aż do człowieka włącznie. Świat, w którym żyjemy, nosi w sobie stwórczy znak Boga, a zdaniem naszego rozumu jest odczytanie tego znaku. Pojęcie samorozwoju i samostawiania się daje tylko nową nazwę wielkiej zagadce świata, lecz przez to jej nie rozwiązuje<sup>60</sup>. Organizmy są i pozostają zawsze czymś więcej, niż to można powiedzieć na podstawie naukowych danych. Dlatego duch ludzki, jak dawniej, tak dziś i jutro, wybiega poza granice naukowego przedstawienia świata<sup>61</sup>.

Reasumując, trzeba za Illiesem powiedzieć, że teoria przypadku, mutacji i selekcji nie wystarcza do wyjaśnienia najgłębszej przyczyny ewolucji, lecz trzeba przyjąć niewyprowadzalny ze znanych nam praw natury Czyn, czy porządkujący Zamysł. I to nie dlatego, że żąda tego wiara, lecz dlatego także, że nauka nie może inaczej postawić tego problemu<sup>62</sup>. Biologowie widzą więc sami, że na polu ich badań nie można znaleźć odpowiedzi na pytanie, co jest ostateczną przyczyną ewolucji. Wyjaśnienie ewolucji przez sam przypadek i konieczne prawa przyrównano do sztuczki indyjskich fakirów z liną rzuconą do góry, po której wchodzi zabierając jej koniec z sobą. Każdy rozsądny wie, że lina musi być gdzieś zaczepiona. Podobnie procesy ewolucji muszą być ostatecznie o coś zakotwiczone, jeżeli nie mają być absurdem. Przez przypadek nie powstały także prawa rządzące rozwojem, gdyż są niewyprowadzalne z materialnego kosmosu. Nie stanowią bowiem materialnego elementu kosmosu, nie są rzeczami, lecz kierują rozwojem materialnego świata. Znow, jeżeli nie chcemy pozostać w granicach absurdu, musimy je odnieść do Stwórczego Rozumu.

Przeciwstawieniem absurdu jest sensowność. Jak pozostałe skamieniałe resztki są znakiem istnienia kopalnych form, tak istnienie praw rządzących ewolucyjnym rozwojem i wspianała organizacja istot żywych są znakiem Stwórczego Rozumu. Nauka podprowadza do granic tajemnicy, lecz wyjaśnienie jej, odczytanie tych znaków, pozostawia refleksji filozoficznej i teologicznej. Przyczyna tego, że nauka nie odczytuje tych znaków, leży w różnicy podejścia do badania kosmosu, w różnicy perspektywy. Różnica ta uwidoczni się najlepiej na przykładzie. Poprośmy przyrodnika, żeby zbadał jakiś obraz Matejki. Przyrodnik zastosuje metody naukowe, rozłoży obraz na struktury atomowe i podatomowe i zo-

<sup>59</sup> *Aussprache I*, w: *Evolution Fortschrittslaube und Heilser Wartung*, Stuttgart 1970, 148.

<sup>60</sup> *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel/Stuttgart 1969, 12.

<sup>61</sup> *Portmann, Entlässt die Natur den Menschen?*, München 1971, 114.

<sup>62</sup> *Biologie und Menschenbild*, 19—20. Benesch pisze: Mit anderen Worten heisst das, wer sich nur auf den blinden Zufall der Mutation als Grundlage stützt und die Auslese als Testfall für die bessere Anpassung aussieht, wird die Evolution zwar illustrieren, aber nie erklären können (dz. cyt., 88). O roli przypadku i celowości w przyrodzie zob. T. Wojciechowski, *Przypadek i celowość w ewolucji biologicznej*, Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody 1 (1976) 321—351.

baczy pojedyncze elementarne cząstki rozrzucone w trójwymiarowej przestrzeni. Lecz rozłożywszy tak obraz, przyjąwszy perspektywę „nosa”<sup>63</sup>, zatraca widzenie całości i nie widzi, co ten obraz przedstawia. Nie widzi autora i jego twórczej myśli zamkniętej w obrazie. Jeżeli odłoży swe fizykalne przyrządy, cofnie się od obrazu i spojrzy nań z pewnej perspektywy, z pewnej odległości, zobaczy, że ten konglomerat na pozór przypadkowo złożonych materialnych cząstek coś w sobie kryje, coś znaczy i coś przedstawia. W aparaturze przyrodniczej ginie warstwa znaczeniowa obrazu, ginie autor i jego myśl zamknięta w obrazie. Podobnie przyrodnik może rozłożyć most na elementy składowe jak żwir, cement i żelazo, a te na cząstki podatomowe. Lecz most to nie tylko tyle, gdyż jest dziełem czyjejs myśli, rozumowi konstruktora.

Podobnie ma się sprawa z badaniem kosmosu. Przyrodnik rozkłada go na najdrobniejsze elementy, bada jego strukturę i działalność, odkrywa prawa jego rozwoju. Jednak kosmos to nie tylko tyle. W kosmosie, podobnie jak w obrazie i moście, filozof widzi coś więcej, widzi warstwę znaczeniową, która wskazuje na Myśl Stwórczą, na Autora. Tym autorem może być tylko Bóg-Stwórca, ponieważ nie znamy żadnego innego możliwego rozumu jako przyczyny świata. W ten sposób klaruje się nasze zagadnienie. Przyrodnik, który rozłożył obraz czy most na najdrobniejsze elementy i nie zobaczył w nich autora, nie ma prawa powiedzieć, że obraz czy most nie posiada autora. Podobnie przyrodnik, który rozłożył materię ożywioną i nieożywioną kosmosu na najdrobniejsze elementy, poznał ich działanie i nie zobaczył nigdzie jej autora, nie ma prawa powiedzieć, że świat nie ma Autora-Stwórcy, lecz powstał sam, na drodze działania przypadku i koniecznych praw. Współczesne przyrodoznawstwo uznaje granice swych badań i już nie zaprzecza możliwości interwencji Boga-Stwórcy. S. Müller-Marcus pisze, że dziś nie uważa się już za bezsensowne mówić naukowo o ogólnej całościowej strukturze kosmosu i nie uważa się za bezsensowne dyskusji o możliwości stwórczego początku kosmosu. Wprawdzie przyrodoznawstwo nie może dostarczyć dowodu istnienia czy nieistnienia Boga, może jednak dostarczyć pewnych wskazówek w tym względzie<sup>64</sup>. Podobnie według D. Buscha i S. Grossmanna najnowsze wyniki badań w fizyce, astronomii i biologii przybliżają nas do myśli wprowadzenia Boga do naukowego myślenia<sup>65</sup>.

W ten sposób dochodzimy do dwóch ważnych stwierdzeń. Z jednej strony nie możemy uprawiać fałszywej apologetyki szukając w nauce dowodów na istnienie Boga, z drugiej nie możemy odrzucać istnienia Boga jako czegoś nienaukowego, gdyż właśnie to byłoby nienaukowe. Ateizm opiera się nie na nauce, lecz na ideologii. Naukowiec, który by określał problemy religijne jako pozorne, pisze Grassé, czynił by to nie jako naukowiec, lecz jako wyznawca określonej metafizyki<sup>66</sup>. Wprawdzie wiara nie leży w metodzie nauki, jednakże ten „metodyczny ateizm”, jak go nazywa F. Rauh, potwierdza tylko otwartość nauki na teo-

<sup>63</sup> A. H a a s, *Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt-und Menschenbild*, w: *Evolution und Bibel*, 79.

<sup>64</sup> *Wo die Welt nochmal beginnt, Physikalisches Weltverständnis und die Möglichkeit des Glaubens*, Olten/Freiburg 1970, 308.

<sup>65</sup> *Die Wiederentdeckung des Menschen*, Wuppertal/Kassel 1976, 7.

<sup>66</sup> Dz. cyt., 222.



logiczne wypowiedzi. Otwartość ta polega na doprowadzeniu współczesnego człowieka do granic wiedzy, przez co czyni go wrażliwym na te wypowiedzi, które są zrozumiałe tylko w świetle wiary<sup>67</sup>. Nauka — piszą Busch i Grossmann — dostarcza całego szeregu poznań, które zaprzeczają materializmowi i dlatego nie tylko nie odbierają wiary myślącemu człowiekowi, lecz przeciwnie, wiarę przygotowują<sup>68</sup>.

Im bardziej rozwija się nasze poznanie świata, tym bardziej pogłębia się świadomość potrzeby jedności nauki i wiary dla pełnego wyjaśnienia kosmosu. Trzeba jednak pamiętać, że w zakresie naturalnego poznania świata nauka posiada rolę wodzącą. Dlatego przy niezgodności w interpretacjach filozofowie i teologowie winni przyjąć sprawdzone wyniki nauk i podjąć odważną decyzję przejścia na nowe tory rozumowania, a odrzucenia przestarzałych interpretacji. Oczywiście — pisze Rauh — postępy nauki nie zmuszają do zmiany tego, co rzeczywiście należy do przekazu objawienia, dają tylko impuls, aby teologia przedstawiła jaśniej treść objawienia i wyraźniej określiła jego granice<sup>69</sup>. Czy chcemy, czy nie — pisze Illies — musimy porzucić przestarzałe wyjaśnienie świata. Religia winna ograniczyć się do właściwego pola jej działania, gdyż wtedy tylko wraz z nauką i filozofią będzie mogła zamknąć koło całkowitego i wszechstronnego poznania świata i człowieka. To właśnie uczynił Teilhard, gdy ewolucję postulowaną przez filozofię, dowiedzioną przez naukę, interpretował jako wolę Bożą i w ten sposób złączył ją z religią<sup>70</sup>.

Nauka nie udowadnia, lecz podprowadza nas do uznania w człowieku duchowego pierwiastka, wykazując, że opisany przez naukę człowiek nie jest całym człowiekiem. Istnieje bowiem w nim coś, co wykracza poza wyposażenie genowe i fizjologiczne funkcje mózgu. Jest to nowy wymiar kultury, a więc świat nauki, sztuki, literatury, filozofii, etyki, religii. Jest to świat ducha ludzkiego, który nie mieści się w wyposażeniu dziedzicznym człowieka. W człowieku pojawiła się po raz pierwszy nowa warstwa bytowa, która przekracza wymiary materialne. Rządzą nią nie prawa przyrody, lecz prawa myśli, prawa logiki. Sama ewolucja biologiczna nie mogła przynieść wymiarów duchowych, gdyż leżą one poza możliwościami biologii, a wiemy, że nikt nie może dać tego, czego nie posiada, chyba tylko w sztuce magicznej. Dzięki swej warstwie duchowej człowiek otwarł się na transcendencję, czyli przekroczył bariery materii, przekroczył więzy przestrzeni i czasu i zbudował świat ducha. Dzięki duchowi człowiek odczytał znak Boga w świecie i odkrył Boga-Stwórcę. Odkrycie i poznanie Autora świata przyniosło za sobą uznanie Boga, wejście z Nim w kontakt i tak powstała religia, a z nią nadprzyrodzona sfera w człowieku.

Wejście w kontakt z Bogiem stanowi o największej wielkości człowieka wśród stworzeń i o tej wielkości mówi autor natchniony, a nie o jego biologicznym pochodzeniu. Wielkość tę uzmysłowił autor natchniony stwierdzeniem, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Dawniej sądzono, że obraz i podobieństwo Boże przejawiają się w duszy ludzkiej i jej nadprzyrodzonym wyposażeniu, które człowiek

<sup>67</sup> *Theologische Grenzfragen zur Biologie und Anthropologie*, München 1973, 32.

<sup>68</sup> Dz. cyt., 7.

<sup>69</sup> Dz. cyt., 32—33.

<sup>70</sup> *Zoologie des Menschen*, 45.

miał utracić przez grzech pierworodny. Dzisiaj podkreśla się, że człowiek ówczesnego wschodu nie rozróżniał między duszą i ciałem. Jest to rozróżnienie późniejsze, wprowadzone przez filozofię grecką. Dlatego obraz i podobieństwo Boże upatrują współcześni teologowie w suwerenności człowieka, w jego autonomii, wolności i odpowiedzialności. Tylko człowiek jest osobą zdolną do rozumnego i wolnego działania i do brania za nie odpowiedzialności<sup>71</sup>. Dzięki tym cechom człowiek mógł wejść w osobowy religijny kontakt z Bogiem i mógł nawiązać z Bogiem dialog wiary.

## V. WNIOSKI

Naukowa teoria ewolucji wykazuje, że ewolucyjne „coś więcej” człowieka przekracza granice biologii, wymyka się jej możliwościom badawczym i otwiera przed człowiekiem nowe duchowe wymiary, które przekraczają wszelkie horyzonty materii. Istotą tej nowej rzeczywistości, czyli ducha ludzkiego, jest transcendencja, czyli przekraczanie wymiarów biologicznych, otwieranie się na nieskończoność i wznoszenie się do najwyższego wymiaru bytu duchowego — do Boga. Przez nawiązanie z Nim religijnego kontaktu człowiek stał się zdolnym do nawiązania dialogu z Bogiem. Pismo św. mówi właśnie o tym dialogu, a nie o przyrodniczych procesach stworzenia świata i człowieka. Bóg przemówił do człowieka nie po to, żeby go pouczyć, jak powstał świat, lecz po to, żeby go wprowadzić w zbawczy dialog z sobą i otworzyć go na nowe, nadprzyrodzone wymiary życia. Dialog ten prowadzi w imieniu całego stworzenia, ponieważ tylko człowiek jest samoświadomą osobą. Najściślejszym kontaktem osobowym jest kontakt miłości, która ma to do siebie, że chce dawać i to dawać obficie. Dla miłości Bóg wyszedł z inicjatywą, dając człowiekowi objawienie zawarte w Piśmie św. i potwierdzone przez wcielenie Syna Bożego. Przez pojawienie się czynnika religijnego rozpoczęła się nowa ewolucja człowieka, ewolucja nadprzyrodzona, ewolucja jego strony duchowej, w kierunku doskonalenia, zbliżania i jednoczenia się z Bogiem<sup>72</sup>.

Tak więc między naukową teorią ewolucji i wiarą istnieje pełna harmonia. Rozwój duchowy człowieka, postulowany i kierowany przez wiarę, stanowi przedłużenie niejako ewolucji naturalnej przez nadprzyrodzoną. Stąd nurt przyrodzony spłata się u człowieka z nurtem nadprzyrodzonym w spójną całość. Wiara stanowi ukoronowanie rozwoju kulturalnego, gdyż przez wiarę człowiek wybiega najdalej w transcendencję, przekracza ostatnie materialne bariery i dąży do świadomego zjednoczenia się z Bogiem. Stary i Nowy Testament objawiają Boga jako największą, nieskończoną miłość. Dlatego istota religii chrześcijańskiej, jej prawa doskonalenia i zjednoczenia z Bogiem, streszczają się w dwóch przykazaniach miłości: Boga i bliźniego. Te dwa przykazania miłości stoją ponad wszelkimi uwarunkowaniami i prawami biologicznymi, historycznymi, ekonomicznymi, politycznymi, czy jakimikolwiek innymi. Są one ponad wszystkim, lecz równocześnie obejmują wszystko, są we

<sup>71</sup> Haag, *Woher kommt der Mensch?*, 537.

<sup>72</sup> Zob. Wojciechowski, *Der Tod innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 85 (1976) 348.

wszystkim i stanowią normę ludzkiego działania. Jest to czysty diament objawienia, nieskażony i nienaruszalny w czasie i wieczności. Najgłębsza i pełna istota człowieczeństwa w ich zachowaniu znajduje swe wypełnienie.

W ten sposób dochodzimy do ostatecznej konkluzji w rozważaniach stosunku naukowej teorii ewolucji do wiary. Cokolwiek przyniesie rozwój nauki, nie zmieni to niczego w istocie wiary, zawartej w dwóch przykazaniach miłości, a więc nie zmieni niczego w istocie religii objawionej. Nauka może wносить i wnosi poprawki do ludzkich ujęć człowieka i świata uwarunkowanych stopniem rozwoju kultury, lecz nie wniesie poprawek do mowy Boga do ludzi danej w objawieniu. Mowa ta bowiem dotyczy nie historii naturalnej, lecz historii zbawienia, nie ewolucji naturalnej, lecz nadprzyrodzonej. Bóg polecił człowiekowi poznawać świat swym rozumem, kierować siłami natury, czynić piękniejsze i szczęśliwsze życie ludzkie na ziemi. Z doświadczenia jednak wiemy, że człowiek może zmienić piękno i szczęście w grozę zniszczenia, bólu, krzywdy i śmierci. Czynienie dobra lub zła nie ma swego korzenia w stopniu rozwoju naukowego, lecz w stopniu rozwoju moralnego i religijnego człowieka. I tu uwidacznia się rola wiary, która przez miłość Boga i bliźniego uszlachetnia osobę i czyny człowieka i w ten sposób przyczynia się do pomnażania dobra i szczęścia na ziemi<sup>73</sup>.

Przez dwa przykazania miłości wiara ingeruje nie w czysto naukową sferę działalności badacza, lecz w jego sferę moralną. Dwa przykazania miłości stanowią kryterium uczciwości badacza, społecznika i polityka i bronią człowieka przed wykorzystywaniem zdobyczy nauki przeciw niemu. One bronią człowieka przed manipulacjami naukowymi, społeczno-ekonomicznymi i politycznymi. One bronią człowieka przed alienacją, która nie jest niczym innym, jak dehumanizacją, odejściem od sensu i celu istnienia i działania człowieka<sup>74</sup>. Bez urzeczywistnienia ich nie ma pełnego człowieczeństwa, nie ma prawdziwego humanizmu. Na ziemi wszystko jest poddane prawu rozwoju i przemijania, lecz nie przemijają dwa prawa miłości. Przez bramę śmierci przeniesie człowiek do wieczności miłość Boga i bliźniego jako najpiękniejszą i najszlachetniejszą wartość, daną mu na ziemi przez wiarę.

## DIE EVOLUTIONSTHEORIE UND DER GLAUBE

### Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Problem des Verhältnisses der wissenschaftlichen Evolutionstheorie zum Glauben besitzt seine stürmische und reiche Geschichte, die auch bis zum heutigen Tag nicht beendet ist. Drei Gründe haben die Entstehung dieses Streitproblems verursacht: Den ersten gab die Ausnützung der wissenschaftlichen Evolutionstheorie zur Bekämpfung der

<sup>73</sup> Przykazania miłości nabiorą pełniejszego wyrazu i znaczenia w stosunkach międzyludzkich, jeżeli wyrazimy je przez słowo „dobroć”.

<sup>74</sup> Zob. *Der Tod innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, 346—348.

christlichen Religion. Als zweiter gilt der dem Menschen eigene Konservatismus, welcher den neuen Theorien und Lösungen misstrauisch entgegensteht. Den dritten bildet das Gefühl der angeblichen Demütigung, die der Darwinismus durch die Einschliessung der Menschen in die natürliche Evolution bringen sollte.

Die Analyse der Evolutionstheorie und der Erzählung der hl. Schrift über die Entstehung der Welt und des Menschen zeigt, dass der Streit nur auf der Ebene der Interpretationen sich abspielt. In der Darstellung der *Genesis* verflechtet sich der überzeitliche geoffenbarte Inhalt mit dem sprachlichen Gewand der Epoche des inspirierten Verfassers. Die Ursache des Streites liegt in der Verwechslung des mythologischen Gewandes mit dem geoffenbarten Inhalt. Dagegen betrifft das, was in der Erzählung der hl. Schrift gemeint und inspiriert ist, nicht wissenschaftliche Kenntnisse über die Entstehung der Welt und des Menschen, sondern überzeitliche Wahrheiten des Glaubens, welche von dem kulturellen Niveau der Epoche unabhängig sind. Der inspirierte Verfasser spricht von einem Dialog Gottes mit dem Menschen und nicht von einem Dialog des Menschen mit der Natur. Zwischen diesen beiden Dialogen kann es keinen Streit geben. Darum müssen wir statt der disjunktiven Alternative: Wissenschaft oder Glaube, die Konjunktion: Wissenschaft und Glaube stellen.

Die hl. Schrift ist kein Lehrbuch der Wissenschaften, sie lässt den Wissenschaftlern in der Forschung der Natur freie Hand. Und die Wissenschaft als Wissenschaft ist zur Erörterung religiöser Wahrheiten nicht berufen. Die Wissenschaft erklärt weder die ganze Wirklichkeit, noch die letzten Gründe der natürlichen Evolution und gibt hier freies Feld der Philosophie und der Theologie. Der Glaube gibt ethische Normen, nach denen sich auch Wissenschaftler in ihrer Arbeit richten sollen, um den Menschen keinen Schade zu bringen. Diese Normen sind in den zwei Geboten der Liebe, die das Wesen der christlichen Religion zusammenfassen, enthalten. Die zwei Gebote der Liebe betreffen also das Ethos der Forscher und auf diese Weise wahrt der Glaube den Menschen vor der Alienation und vor der wissenschaftlichen, politischen, sozialen und ökonomischen Manipulation.