

Tadeusz St. Wojciechowski

Z problematyki stosunku teorii ewolucji do wiary

Studia Philosophiae Christianae 23/1, 169-198

1987

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ ST. WOJCIECHOWSKI

Z PROBLEMATYKI STOSUNKU TEORII EWOLUCJI DO WIARY +

1. Uwagi wstępne. 2. Przyczyny trudności w recepcji teorii ewolucji.
3. Teoria ewolucji a przekaz Genesis. 4. Próba syntezy. 5. Wnioski.

1. UWAGI WSTĘPNE

Od czasu ukazania się dzieła Darwina: *O pochodzeniu gatunków* (1859) i *O pochodzeniu człowieka* trwają do dziś dyskusje nad zgodnością biblijnego opisu stworzenia świata i człowieka z opisem podanym przez teorię ewolucji. Poglądy przyrodników i filozofów na to zagadnienie oscylują pomiędzy całkowitym zaprzeczeniem a zgodnością obu tych opisów. Jedna strona wysuwa trudności, a druga stara się je rozwiązywać i wykazywać zgodność biblijnej i przyrodniczej wizji 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 *Genesis*.

Nowa naukowa teoria ewolucji zdawała się zupełnie inaczej przedstawiać pochodzenie świata i człowieka, niż to czyniła filozofia i teologia chrześcijańska, opierająca się o Pismo św. Dlatego wkrótce po ukazaniu się dzieł Darwina zainteresowani nimi krytycznie myślący ludzie podzielili się na dwa obozy. W jednym, pisze J. Illies, powstał zachwyt nad nowymi zdobyczami nauki, które otwierały nowe wspaniałe horyzonty przed ludzkością i zapanowała radość z powodu „wyzwolenia się” z więzów kościelnych dogmatów. Natomiast w drugim powstało głębokie zamieszanie z powodu odrzucania prawd wiary i przyjmowaniu pokrewieństwa z małpami¹. Opinia, że

* Jest to przerobiony i poszerzony artykuł: *Teoria ewolucji i wiara*, w: *Sląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, XII (1979), 99—117.

jest się zwolennikiem teorii ewolucji, dodaje Th. von Kreybig, była wówczas bardzo pociągająca, gdyż darwinista był uważany nie tylko za uczonego, lecz także za wroga Kościoła i jego moralności. Wielu ludzi wprawdzie nie rozumiało sensu nowej teorii, jednakże znajdowało upodobanie w jej prowokacyjnej względem wiary roli².

Początkowo wydawało się, że te dwa stanowiska, mianowicie 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 wydawała się prosta, mianowicie 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*³. H. Frauenknecht dodaje, że powstał równie 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 Bożą, a równocześnie zdaje się zawierać ciężkie błędy naukowe⁴. Ogólniej rzecz biorąc można powiedzieć, że wierzący uczeni, filozofowie i teologowie stanęli przed bolesną i trudną alternatywą: wiara albo nauka⁵. F.T. Vischer zaostrzył ją 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*⁶.

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. Nadto powstało ogólniejsze teoriopoznawcze pytanie, czy może istnieć dwutorowość poznania ludzkiego, jednego podążającego za wiarą, a drugiego za nauką. Odpowiedź na te pytania i rozwiązanie trudności zostało dokonane wtedy, gdy

¹ J. Illies, *Biologie und Menschenbild*, Freiburg (Basel) Wien 1975, 12.

² Th. von Kreybig, *Die Ontogenese wird zum Schicksal*, Düsseldorf 1976, 96.

³ H. Haag, *Woher kommt der Mensch?*, w: *Gott Mensch Universum*, Graz(Wien)Köln 1974, 531—532.

⁴ H. Frauenknecht, *Urknall Urzeugung und Schöpfung*, Wiesbaden 1976, 19.

⁵ Illies, dz. cyt., 14.

⁶ Cyt. za J. Illies, *Zoologie des Menschen*, München 1971, 44.

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.

2. 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, miało 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 w. i początku XX w. uważali teorię ewolucji za nową naukową religię, która miała usunąć religię objawioną i wejść zamiast niej na ołtarze. J. Huxley pisał, że ewolucjonizm posiada między innymi tę największą zaletę, że nie można pogodzić go z religią chrześcijańską⁷. Zafascynowany nauką Darwina E.H. Haeckel obwieszczał brak mieszkania dla Boga i nieśmiertelnych dusz, nazywając bluźnierczo Boga „gazokształtnym kręgowcem” (gasförmiges Wirbeltier)⁸.

Dla wielu ewolucjonistów o materialistycznym nastawieniu, píše 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 antyreligijnie nastawionych przyrodników, filozofów i socjalistów K. Marksa. Wszyscy oni zwalczali wiarygodność *Pisma św.* w imię teorii ewolucji, którą uważali za naturalne objawienie i które stawiali w miejsce wiary w Boga⁹. Z punktu

⁷ Cyt. za Ks. K. Wais, *Kosmologia szczegółowa, Część I*, Gniezno 1931, 373.

⁸ Zob. E. Coreth, *Was ist der Mensch?*, Innsbruck(Wien)München 1973, 38; J. Illies, *Kulturbilogie des Menschen*, München 1981, 169.

⁹ M. Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Berlin/New York 1975, 139—142; A. Haas podaje, że K. Marks chciał dedykować Darwinowi swój *Kapitał*, jednak Darwin nie przyjął tej propozycji (*Der Mensch, Evolutionsprodukt und Schöpfungstat*, w: *Gott Mensch Universum*, 428, przypisek 6).

widzenia ewolucjonizmu atakowano szczególnie opis stworzenia świata i pierwszego człowieka podanego przez Biblię, jako niezgodnego z nauką.

Kościół był niejako zmuszony bronić się 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 tak pojmowanej nowej nauce ze strony wierzących był więc częściowo uzasadniony. Teologowie nie bez racji sądzili, że zostały zagrożone podstawy wiary. Przesadny optymizm materialistycznie nastawionych autorów i uszytwnione stanowisko wierzących uniemożliwiały początkowo spokojną dyskusję, co prowadziło do zaognienia sporu. Zresztą do dziś nie wszystkie spory zostały zakończone, jednakże dyskusje są prowadzone w sposób bardziej obiektywny i naukowy. Sporadycznie występuje przesada po obu stronach. Ze strony filozofów i teologów chrześcijańskich nie brak i dzisiaj takich, którzy nadal uważają teorię ewolucji za czystą hipotezę¹⁰.

Po przejściu pierwszej fali gwałtownego sporu powstały po stronie filozofów i teologów chrześcijańskich próby przezwyciężenia nieuzasadnionych uprzedzeń, a po stronie przyrodników przestano wyciągać przedwczesne i nieuzasadnione antyreligijne wnioski. Stało się to możliwe kiedy zrozumiano, że nauka o ewolucji zawiera jakby dwie warstwy w sobie: naukę o ewolucji jako biologicznym procesie 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 tylko hipotezą, lecz jest dobrze ugruntowaną nauką. Natomiast warstwa wyjaśnieniowa zależy od każdorazowego stanu badań i ciągle odkrywanego materiału kopalnego. Dlatego jest to warstwa, w której ścierają się różne poglądy i są

¹⁰ J. Hürzeler, *Die Tatsache der biologischen Evolution*, w: *Evolution und Bibel*², Freiburg(Basel)Wien 1968, 101. Jako przykład obu stanowisk można podać ze strony przyrodników: J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970, oraz S.E. Luria, *Leben das unvollendete Experiment*, München/Zurich 1973, natomiast ze strony filozofów: Ks. P. Siwek, *Ewolucjonizm w świetle nauki*, Londyn 1973. Przykład procesu sądowego przeciw nauczycielowi za nauczanie ewolucjonizmu podaje H.K. Erben, *Die Entwicklung der Lebewesen*², München/Zurich 1976, 166—167.

stawiane różne hipotezy. Jednak samo 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, chociaż nie wszystko jest wyjaśnione i znane w linii jego rozwoju.

Rozwój wiedzy o przebiegu procesów ewolucji pozwolił lepiej zrozumieć sens samej ewolucji. Ewolucja, pisze J. Hürzeler, którą w początkowym religijnym zapale i krótkowzrocznym przerażeniu uważano za diabelskie mamidło, okazała się wielkim i wspaniałym stwórczym planem Bożym. Pytanie, czy da się ją wyjaśnić czysto mechanicystycznie samym działaniem przypadku i koniecznych praw, interesuje w najwyższym stopniu zarówno przyrodników, jak i filozofów i teologów. Dziś wiadomo, że sama nauka nie rozwiąże tego zagadnienia i że domaga się ono jej współpracy z filozofami i teologami. Jednakże w dyskusjach nad tą problematyką, pisze Hürzeler, filozofowie i teologowie winni przyjąć sprawdzone dane naukowe jako obiektywne i rozwiązywać sprawy sporne zgodnie z tymi danymi. Fakty naukowe nie stwarzają w tym względzie żadnego zagrożenia dla wiary i dlatego Hürzeler apeluje do filozofów i teologów, aby nie obawiali się i szukali całej biologicznej prawdy¹¹.

Drugą przyczyną sporu i oporu przeciw przyjęciu naukowej teorii ewolucji był konserwatyzm, który jest właściwy ludzkiej psychice. Każda epoka tłumaczy sobie podstawowe zagadnienia dotyczące powstania świata i pochodzenia człowieka oraz sensu jego istnienia zgodnie ze stanem rozwoju zarówno filozoficznego jak i naukowego. Niestety, rozwój filozofii i nauki nie przebiega zazwyczaj paralelnie. Rozwój naukowy wyprzedza zwykle rozwój poglądów filozoficznych i opartych na nich teologicznych i to też stanowi jedną z przyczyn napięć między tymi dyscyplinami. 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 swoje epokowe dzieło, nie było naukowej teorii ewolucji. Nic przeto dziwnego, że jego filozofię cechuje jawny lub ukryty fikszizm.

Ze względu na to, że filozofia św. Tomasza stała się reprezentatywną dla katolickiej myśli, powstało przekonanie, że daje

¹¹ J. Hürzeler, art. cyt., 122—123.

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 konserwatywnym w tym względzie, jak niektórzy jego następcy. P. Smulders zwrócił uwagę na znamieny tekst Akwinaty z II Sent., d. 12, a. 2, w którym św. Tomasz mówi o stworzeniu świata. Analizując dosłowne tłumaczenie opisu stworzenia świata oraz teorię św. Grzegorza z Nysy i św. Augustyna o zarodkach rzeczy pisze, że ta ostatnia skuteczniej broni *Pismo św.* przed atakami niewierzących i lepiej odpowiada rozumowi. Św. Tomasz zdawał sobie wyraźnie sprawę z tego, że w opisie stworzenia świata i człowieka do substancji wiary należy to, że świat i człowiek został stworzony. Natomiast to, w jaki sposób i w jakim porządku dokonano się stworzenie, należy do wiary tylko ubocznie (*per accidens*). Smulders zaznacza, że pogląd ten podzielał także Tomasz de Vio Cajetanus i nie wiadomo, dlaczego ta myśl poszła później w zapomnienie¹².

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 ludzkiej psychice konserwatyzm, który nie lubi zmian i walczy z nimi jako z czymś, co burzy ustalony porządek rzeczy, nie dając rzekomo nic w zamian, stanowią psychologiczną podstawę niechęci i walki z ewolucyjną koncepcją początku i rozwoju świata. Dlatego recepcja ewolucyjnej myśli przebiegała tak 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 doktryną¹³.

Trzecią psychologiczną przyczynę, więcej uczuciową niż rozumową, stanowi według Illiesa psychiczne poczucie „upokorzenia” i „degradacji” człowieka, wniesione rzekomo przez teorię ewolucji. Illies wymienia trzy rodzaje takich upokorzeń wniesionych przez naukę: kosmologiczne, biologiczne i psychologiczne¹⁴. R. Breuer nazywa te „upokorzenia” trzema „policzkami” (*Ohrfeige*), względnie „ciosami” (*Schlag*)¹⁵. Pominiemy

¹² P. Smulders, *Theologie und Evolution*, Essen 1963, 61.

¹³ Konserwatyzm zawsze określa pionierów nowych kierunków jako burzycieli starego porządku. Tak było m.i. z prorokami i tak było z Jezusem Chrystusem. Konserwatyzm jest też przyczyną walki pokoleń.

¹⁴ Illies, *Biologie und Menschenbild*, 28.

¹⁵ R. Breuer, *Die Pfeile der Zeit*, München 1984, 131.

„upokorzenie” psychologiczne wniesione przez Z. Freuda jako nienależące do naszego tematu. „Upokorzenie” kosmologiczne wniosła nauka M. Kopernika przez strącenie ziemi z uprzywilejowanego stanowiska we wszechświecie. Początkowo katolicy, a jeszcze bardziej 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 zanim zreflektują się teolodzy, może trwać bardzo długo. Pisma Galileusza zostały zdjęte z indeksu dopiero w 1835 r. Dzisiaj nikt nie próbuje wykazywać, że system kopernikański jest niezgodny z religią, czy też że występuje przeciwko niej¹⁶.

Drugie, biologiczne „upokorzenie”, przyniosła nauka K. Darwina, przez strącenie człowieka z piedestału „korony stworzenia”, z piedestału wyjątkowości pośród stworzeń i przez włączenie go w łańcuch rozwoju przyrody. To był powód, dla którego nauka Darwina, podobnie jak przedtem teoria Kopernika, napotkała na gwałtowne sprzeciwy teologów. Co więcej, pisze Kreybig, nauka o pochodzeniu człowieka od zwierzęcych 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 obrażą godności człowieka. Kreybig wyraża się 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 ewolucji¹⁷. 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 opisu Genesis z nauką o ewolucji. Dopiero Teilhard de Chardin wykazał, że po zrezygnowaniu z naiwnych przedstawień można zachować z wiary to, co stanowi jej istotę, przy równoczesnym zachowaniu obiektywnych faktów nauki¹⁸.

Illies podaje zupełnie inne, swoiste tłumaczenie poczucia

¹⁶ Hürzeler, art. cyt., 99—100.

¹⁷ Kreybig, dz. cyt., 83—84.

¹⁸ H. K. Erben, *Die Entwicklung der Lebewesen* 2, München/Zurich 1976, 166.

„upokorzenia”, niż to wyżej podano. Według niego sprzeciw przeciwko teorii Galileusza miał inne powody, niż odkrycie nowych obrotów ciał niebieskich, strącenie ziemi z centrum świata i umieszczenie człowieka na najbardziej wędrującej planecie. Powodem sprzeciwu było zainicjowanie przez Giordana Bruno i Galileusza nowego sposobu myślenia, które uczyniło człowieka i jego rozum właściwym środkowym punktem wszechświata. Tak więc według Illiesa o galileuszowej rewolucji stanowi nie heliocentryczny lecz antropocentryczny obraz świata, nie kopernikańskie odkrycie, lecz pyszne uroszczenie przynodoznawstwa. 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 stworczemu czynowi Boga i godności człowieka. To nie Darwin był przyczyną walki ewolucjonistów z religią lecz Haeckel, który wykorzystał teorię ewolucji dla przeciwstawienia się wierze¹⁹.

3. TEORIA EWOLUCJI A PRZEKAZ GENESIS

Według powszechnego przekonania autorów opis stworzenia świata i człowieka podany w *Genesis* jest opracowany w szatę światopoglądu ówczesnej epoki, który wraz z językiem wszedł do opisu stworzenia. Dlatego jest zrozumiałym, pisze Frauenknecht, że nosi w sobie mitologiczne rysy i przyrodnicze błędy Starożytnego Wschodu. W rozumieniu *Pisma św.* trzeba mieć na uwadze, że Izrael był wystawiony więcej niż tysiąc lat na formalne bombardowanie mitologicznymi wpływami. Nie można się przeto dziwić, że mity innych narodów pozostawiły ślady w opisie stworzenia podanego przez natchnionych autorów²⁰. Ślady mitów widać szczególnie w opisie powstania ciała ludzkiego jako ulepionego z gliny. Kreybig zauważa, że wszystkie znane nam kultury przeszłości zawierają opis pochodzenia człowieka bezpośrednio od Boga czy bóstw, lecz bez jakiegokolwiek łączności z ożywioną naturą czyli z biosferą. Jeżeli mówią o jakimś stosunku, to odnoszą go do ziemi, do gliny, z której Bóg uformował człowieka na sposób garncarskiej czynności²¹.

Te dwie warstwy, mityczna i objawiona, splatają się w *Genesis*, ponieważ przekazy mitu i natchnionego autora zmierzały w jakiś sposób do tego samego celu, którym było przed-

¹⁹ Illies, *Zoologie des Menschen*, 29—34.

²⁰ Frauenknecht, dz. cyt., 21, 26—27.

²¹ Kreybig, dz. cyt., 82.

stawienie 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 świata²². Według Erbena mity powstały wtedy, gdy kapłani lub szamani, odpowiadając na pytania zadwane im przez ludzi, tłumaczyli jak powstawali Bogowie (teogonie), świat i człowiek (kosmogonie), oraz jaki będzie koniec człowieka i świata (eschatologie)²³. Słusznie pisze R.U. Sexl, że historia stworzenia podana przez Biblię, oraz odpowiadające jej mity i legendy innych ludów i kultur, świadczą o stałym zaniepokojeniu człowieka pytaniami: skąd, dokąd i jaki jest sens świata²⁴. Wszystkie mity, wszystkie te tłumaczenia, podkreśla K. Kerényi, były wypowiedziami podawanymi jako prawdziwe, chociaż nie odpowiadały wymogom, jakie dziś stawiamy wypowiedziom uważanym za prawdziwe²⁵.

Wypowiedzi mitów są zawsze wypowiedziami człowieka, natomiast Objawienie jest mową Boga do człowieka. Ze względu na to, że tekst *Biblij* nie jest pisany słowo po słowie pod dyktando Boga, ludzkie wiadomości natchnionego autora, oddające ograniczoną wiedzę jego epoki, nałożyły się w *Genesis* na treści natchnione przez Boga. Dlatego przekaz *Genesis* 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 przyrodznawstwa²⁶. Trzeba dodać, że zdawali sobie sprawę z tego już starsi teologowie. W związku z opisem stworzenia świata i człowieka św. Tomasz pisze, jak to wyżej wspomniano, że należy rozróżniać to, co należy do substancji

²² J. Nuttin, *Das Verhalten des Menschen: Der Mensch in seiner Erscheinungswelt*, w: *Neue Anthropologie*, Bd V, Psychologische Anthropologie, Stuttgart 1973, 189.

²³ Erben, dz. cyt., 383.

²⁴ R. U. Sexl, *Was die Welt zusammenhält*, Stuttgart 1983, 229.

²⁵ K. Kerényi, *Die anthropologische Aussage des Mythos*, w: *Neue Anthropologie*, Bd VI, Philosophische Anthropologie, Erster Teil, Stuttgart 1975, 316—317.

²⁶ Frauenknecht, dz. cyt., 21.

wiary oraz to, co należy do niej tylko ubocznie (*per accidens*)²⁷.

Pismo św. jest 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. *Pismo św.* powstało w czasie, gdy ustna tradycja i pamięciowe przekazywanie odgrywały znacznie większą rolę niż dzisiaj i dlatego *Biblia* oddaje język i styl ludzkiego autora. Natchniony autor nie był „sekretarzem” Boga, ani Bóg nie dyktował mu natchnionych słów. *Pismo św.* jest dziełem Boga i człowieka, dlatego wszystkie ludzkie cechy doszły w nim do głosu. Według Lohfinka wynika z tego, że natchniony autor niejako „musiał” mylić się w rzeczach ludzkich, gdyż *errare humanum est*. Należy to rozumieć w ten sposób, że nasza mowa jest często nie tyle błędna, co niedokładna. Np. geocentryczne wypowiedzi traktujemy dziś jako błąd dawnych autorów, tymczasem podświadomie myślimy dalej geocentrycznie, mówiąc że słońce wschodzi czy zachodzi i tak piszemy w naszych kalendarzach. To samo dotyczy potocznych wypowiedzi natchnionego autora. Nie musimy przeto twierdzić, że *Pismo św.* zawiera błędne wypowiedzi. Rzeczywisty błąd byłby wtedy, gdyby natchniony autor brał ówczesny obraz świata za naukowy obraz świata²⁸. Natchnieni autorzy niejako musieli używać współczesnego im języka i musieli przedstawiać objawione myśli na kanwie ówczesnego obrazu świata.

Za E. Galbiati i A. Piazza można powiedzieć, że słowo Boże przeszło przez pryzmat umysłowości ludzkiej i uzewnętrzniło się w ludzkiej formie literackiej, charakterystycznej dla danej epoki i środowiska, które pozostawiło w tych Bosko-ludzkich księgach głębokie ślady²⁹. Jednakże natchniony autor, dodaje F. Krenzer, używając dawnych mitycznych obrazów pochodzących z religii ludów sąsiednich, nie dokonuje tego drogą prostego odwzorowania. Nie przejmuje wprost, w całości ich obrazów i treści, lecz dokonuje pewnego ich „odmitologizowania”, czyli przejmuje obraz, naczynie, w które wlewa nową treść teologiczną³⁰. Przy interpretacji *Pisma św.* trzeba też zwrócić uwagę na to, że język we wszystkich re-

²⁷ In II Sent. d. XII, q. unica, a. 2.

²⁸ N. Lohfink, *Wie die Bibel lesen?*, w: *Gott Mensch Universum*, 497—510.

²⁹ E. Galbiati, A. Piazza, *Biblia księga zamknięta?*, Warszawa 1971, 24.

³⁰ F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, Paris 1981, 210.

ligiach jest przede wszystkim językiem obrazowym. Język ten, pisze P. Meinhold, posługuje się symbolami, przypowieściami i obrazami, aby w ich otoczeniu wypowiedzieć swe myśli³¹. Według L.A. Schökela natchniony autor nie posługuje się ani językiem astronomii czy nauk przyrodniczych, ani językiem krytycznej historii. Natomiast posługiwał się językiem literackim, w którym żyją i przekształcają się elementy języka potocznego i technicznego³². Trzeba także wyraźnie podkreślić, że właśnie dlatego natchnione myśli, jako niezależne od naukowych czy filozoficznych systemów, są zawsze żywe i mogą być odczytywane na nowo przez każdą epokę i każdą kulturę jako niezmiennie, bo Boże prawdy.

Szaty ludzkiej kultury, w którą natchnieni autorzy ubrali myśli objawione, nie musimy uważać za błędne także z innej przyczyny. Słowa, których użył autor przy opisie stworzenia świata, można interpretować zgodnie nie tylko z geocentrycznym, lecz także z ewolucyjnym obrazem świata. W księdze *Genesis* czytamy: „Niech ziemia wyda rośliny zielone; trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku, w których są nasiona. I stało się tak” (*Gen. I, 11*). „Potem Bóg rzekł: Niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju: bydło, zwierzęta naziemne i dzikie zwierzęta według ich rodzajów. I stało się tak” (*Gen. I, 24*). Jak wynika ze słów: „niech ziemia wyda” (w innych tłumaczeniach: „niech zrodzi”), tzw. niezgodność *Pisma św.* z naukową teorią ewolucji jest raczej sztucznie nałożona przez antyreligijną interpretację, niż rzeczywista. Wypowiedzi objawione stoją ponad taką czy inną naukową wizją świata, która jest związana ze stopniem rozwoju kultury. Równocześnie jest rzeczą zrozumiałą, że każda epoka, a więc i dzisiejsza, stara się odczytywać myśli objawione zgodnie z obecną ewolucyjną wizją świata. Jest to i dobre i konieczne dla współczesnego człowieka. Dlatego też, jak słusznie pisze G. Altner, wypowiedzi opisu stworzenia świata i człowieka należy dziś przemyśleć w kategoriach współczesnej ewolucyjnej myśli. A to implikuje, że *Biblia* nie będzie czytana dosłownie jako księga o naturze, lecz będzie pytana o to, jakie religijne myśli zamierzał przedstawić w niej natchniony autor³³.

³¹ P. Meinhold, *Die Religionen der Gegenwart*, Freiburg/Basel/Wien, 1978, 18.

³² L. A. Schökel, *Słowo natchnione*, Kraków 1983, 127.

³³ G. Altner, *Zwischen Natur und Menschengeschichte*, München 1975, 28.

To, co w *Piśmie św.* jest zamierzone i podane jako objaśnione, dotyczy nie przyrody, lecz ponadczasowych wypowiedzi wiary. Za taką pierwszą i podstawową wypowiedź wiary Frauenknecht uważa stwierdzenie, że „na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. Mając tylko takie słowa do dyspozycji, natchniony autor chciał przez nie wyrazić prawdę, że przedtem niczego nie było. Podobnie przez słowa: „I widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił i były bardzo dobre” (*Gen. I, 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 zawarunkowana 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 ziemi⁸⁴.

Zachodzi pytanie, jaki jest stosunek opisu stworzenia świata podanego przez *Biblię* do eposów sąsiednich narodów. Według Krenzera opis stworzenia świata podany w *Biblii*, choć pod względem formy jest bez wątpienia podobny eposom Fenicjan i Babilończyków, to jednak treściowo różni się od nich zupełnie. Według mitów Fenicjan i Babilończyków na początku leżał pierwotny chaos, nieosobowe moce świata i dopiero z nich wyłonili się Bogowie. Natomiast *Biblia* przedstawia Boga jako suwerena panującego nad wszystkim. Bóg *Biblii* nie staje się, lecz jest. Bóg powołuje świat do istnienia z nicości, nie potrzebując żadnego uprzedniego tworzywa i kształtuje swoje dzieło dalej bez wysiłku, mocą swojego słowa⁸⁵.

Biblijny przekaz o stworzeniu człowieka jest podany w dwóch wersjach. Tekst starszy, jahwistyczny (J), przedstawia stworzenie pierwszych ludzi beztrosko, obrazowo i z pewną naiwnością ówczesnych mitów. Boga ujmuje antropomorficznie a więc Bóg pracuje jak gannecz, zakłada ogród jak ogrodnik, stwarza kobietę jak chirurg, szokuje go nagość pierwszych ludzi i dlatego daje im przepaski. Tekst drugi, kapłański (P), podaje młodszy w czasie przekaz i skreśla barwne antropomorficzne szczegóły z wyjątkiem tych, które były konieczne, a więc że Bóg widział, Bóg powiedział, Bóg odpoczął. Z po-

⁸⁴ Frauenknecht, dz. cyt., 26—27, 31.

⁸⁵ Krenzer, dz. cyt., 204.

równania 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 stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, choć chyli się do upadku. Pytanie o ewolucyjne procesy rozwoju pozostaje otwarte³⁶.

Drogę do przyjęcia ewolucyjnego pochodzenia człowieka co do ciała otwarła katolikom dopiero *Encyklika Humani generis* Piusa XII, wydana 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 są uznawane przez naukę³⁷. Przyjęcie nauki o pochodzeniu ciała ludzkiego od zwierząt pociągnęło za sobą nowe pytanie o mono- czy poligeniczny początki człowieka. Zagadnienie to poruszył Teilhard de Chardin na łamach *Revue des Questions Scientifiques* w 1930 r. Według Teilharda, nauka nie myślała nigdy o przypisywaniu gmachowi rodzaju ludzkiego tak wąskiej bazy, jaką jest jedna para rodziców³⁸. Biologowie podkreślają monofiletyczny początek rodzaju ludzkiego, natomiast zagadnienie mono- czy poligenizmu posiada dla nich podrzędne znaczenie. Dla biologów bowiem podstawową jednostką ewolucyjną jest populacja, a nie poszczególne indywidua, ponieważ paleontologicznie nie można udokumentować pierwszych jednostek żadnego gatunku istot żywych, a więc i człowieka. Punkt pojawienia się pierwszego człowieka, czyli tzw. punkt „zerowy”, stanowi według Teilharda „biała plamę” dla nauki i jest niewyznaczalny w sferze konkretnego³⁹.

Problem mono- czy poligenizmu zrodził się w związku z teologicznymi dyskusjami nad grzechem pierworodnym i dał początek reinterpretacji katolickich myśli w tym względzie. Autorzy podchodzą różnie do tego zagadnienia. Według Haaga pytanie, czy człowiek pochodzi z jednej czy wielu par ludzkich, nie interesuje *Biblii* i winniśmy trzymać się zasady, że nie należy szukać w *Piśmie św.* odpowiedzi na pytania, którymi natchniony autor się nie zajmował i których nie

³⁶ Haag; *Woher kommt der Mensch?*, 534; tenże, *Die biblische Schöpfungsgeschichte heute*, w: *Evolution und Bibel*, 49.

³⁷ Kreybig, dz. cyt., 83—84.

³⁸ P. Teilhard de Chardin, *La vision du passé*, Oeuvres III, Paris 1957, 219.

³⁹ Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, Oeuvres VIII, Paris 1956, 93—94.

znał⁴⁰. A. Haas uważa, że antropologowie i paleontologowie są prawie jednomyślnie przekonani, że początek ludzkości da się wytłumaczyć monofiletycznie i poligenicznie⁴¹. Natomiast według Krenzera, większość egzegetów przyjmuje monogeniczne pochodzenie człowieka i uważa, że ku temu skłania się opis *Genesis*. Jako uzasadnienie swego przekonania podają jedność ludzkości na całej ziemi, oraz jej wyraźne odgraniczenie od zwierząt. Inni egzegeci uważają opis stworzenia Adama i Ewy tylko za obrazowy symbol, gdyż natchniony autor mówi nie jak powstał człowiek, lecz czym jest człowiek⁴².

Wbrew twierdzeniu Haasa trzeba powiedzieć, że poligeniczne pochodzenie człowieka wcale nie jest pewne naukowo. Biologowie nie mówią o mono- czy poligenizmie, natomiast wyraźnie podkreślają jedność gatunku człowieka kopalnego ze współczesnym, oraz to, że wszyscy ludzie niezależnie od rasy są sobie braćmi a nie kuzynami tylko⁴³. Za monogenizmem przemawia właśnie biologiczne rozumowanie, dotyczące powstania życia na ziemi. Na pytanie, jak powstało życie na ziemi, według Erbena można dać dwie odpowiedzi: albo powstała jedna macierzysta komórka, z której powstały inne, albo w „organicznej zupie” 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 żywych organizmów. Przemawia za nią także fakt, że proteiny wszystkich żyjących organizmów składają się prawie wyłącznie z lewoskrętnych aminokwasów. Pozwala to zdaniem Erbena wnioskować, że wszystkie istoty żywe pochodzą prawdopodobnie od jednej jedynej (lub tylko kilku jednakowych) komórki, w której wytworzyła się przypadkowo 1-konfiguracja⁴⁴. *Mutatis mutandis* można to rozumowanie zastosować także, a może tym bardziej do człowieka.

Za monogenicznym pochodzeniem człowieka przemawia według Erbana to, że pewne podstawowe formy ludzkiego zachowania się, np. logiczne myślenie i mowa, są takie same u wszystkich ludzi, a posiadają swą podstawę w kodzie genetycz-

⁴⁰ Haag, *Woher kommt der Mensch?*, 536.

⁴¹ A. Haas, *Teilhard de Chardin-Lexikon*, Freiburg(Basel)Wien 1971, Bd II, 166.

⁴² Krenzer, dz. cyt., 213—214.

⁴³ P. P. Grassé, *Das Ich und die Logik der Natur*, München 1973, 119.

⁴⁴ Erben, dz. cyt., 84.

nym⁴⁵. Trudno przypuścić, że taki sam kod genetyczny i takie same podstawowe strukturalne mechanizmy zachowania się powstały jednakowo przez przypadek u różnych par ludzkich, powstałych niezależnie od siebie. W każdym razie nauka nie odpowiedziała wiążąco na pytanie o monogeniczne pochodzenie człowieka. Wydaje się przeto, że nie należy zbyt szybko rezygnować z monogenicznych początków człowieka i chyba zbyt pośpiesznie pisze Haag, że wprawdzie problem ten nie istnieje formalnie dla *Pisma św.*, jednak opis stworzenia zdaje się mówić raczej o gatunkach niż indywiduach⁴⁶.

W związku z ewolucyjnym ujęciem powstania ciała ludzkiego wyłania się nowy problem, który staje coraz ostrzej przed teologami i filozofami chrześcijańskimi. Problemem tym jest możliwość ewolucyjnego pochodzenia duszy ludzkiej. O ile ze strony filozofów i teologów katolickich jest jeszcze stawiany z rezerwą, o tyle przyrodnicy zaczynają stawiać go coraz wyraźniej. Pius XII aprobując naukę o ewolucyjnym pochodzeniu ciała ludzkiego, bronił stanowczo tradycyjnej nauki o stworzeniu duszy ludzkiej z nicości podmiotu przez Boga. Według Kreybiga sformułowanie to wprawia w zdumienie, gdyż obecny stan wiedzy nie pozwala na absolutny przedział między pochodzeniem duszy i ciała. Winniśmy zrozumieć, że nie musimy budować naszej wiary na szczególnie Boskim i nadprzyrodzonym pochodzeniu człowieka. Dzisiejszy stan nauki i jej trend rozwojowy każą nam przyjąć, zgodnie zresztą z wola Bożą. ewolucyjne pochodzenie duszy ludzkiej⁴⁷.

Równie wyraźnie stawia to zagadnienie neurolog H. Benesch, według którego klasyczny problem duszy i ciała powstał przez zamianę metodologicznej różnicy badań ciała i duszy na różnicę ontologiczną, egzystencjalną między nimi. Przez to została uprzedmiotowiona różnica między duszą i ciałem⁴⁸. Podobne stanowisko zajmuje B. Rensch, wyznając protopsychiczny identyzm⁴⁹. Długa jest lista zwolenników identyzmu. Również ze strony filozofów katolickich został podjęty ten problem⁵⁰, a dziś zaczyna przechodzić na teren teologii. Wy-

⁴⁵ Erben, dz. cyt., 351; T. Wojciechowski, *Zagadnienie początków mowy ludzkiej*, w: *Analecta Cracoviensia*, VIII (1976), 66—67.

⁴⁶ Haag, *Die biblische Schöpfungsgeschichte heute*, 50—51.

⁴⁷ Kreybig, dz. cyt., 83—85.

⁴⁸ H. Benesch, *Der Ursprung des Geistes, Überarbeitete Ausgabe*, München 1980, 25—26.

⁴⁹ B. Rensch, *Das universale Weltbild*, Frankfurt a.M. 1977, 287; Tenze, *Stammesgeschichte des geistigen*, w: *Wie entsteht der Geist?*, Karlsruhe 1980, 45 nn.

⁵⁰ Zob. T. Wojciechowski, *Problem ewolucyjnej genezy duszy ludz-*

daje się, że i w tym zagadnieniu zwycięży nowy punkt widzenia, tym bardziej, że sprzeciwia się on nie biblijnemu przekazowi o stworzeniu człowieka, lecz platońskiej tradycji i wszystkim odmianom jawnego lub ukrytego dualizmu, łącznie z arystotelesowo-tomistyczną teorią złożenia duszy i ciała i jej powstaniu z nicości.

Dyskusje nad recepcją ewolucjonizmu przez filozofię i teologię chrześcijańską odsłoniły niespodziewanie wielką otwartość religii chrześcijańskiej na dane naukowe i ewolucjonizm. Th. Dobzhansky pisze, że religia chrześcijańska odpowiada podstawowej idei ewolucji, że kosmos nie jest stanem lecz jest procesem, a stworzenie nie jest czymś, co się kiedyś stało, lecz trwa dalej i idzie naprzód, możliwie bez końca⁵¹. Według W.H. Thorpe 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 Thorpe 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 możliwości przyszłości⁵². Również według Kreybiga na chwałę naszej religii trzeba powiedzieć to, że żadna z wielkich religii współczesnego świata nie doszła tak daleko jak chrześcijaństwo w tym względzie. Tylko chrześcijaństwo znalazło drogę do budowania wiary na naturalnym pochodzeniu człowieka, czego nie uczyniły inne religie⁵³. Dziś także egzegeci zwracają uwagę na to, że przekaz biblijny więcej mówi o przekształcaniu pierwotnego tworzywa, niż o ciągłym stwarzaniu nowych bytów. Wszystko to razem pozwala wyciągnąć wniosek, że tylko religia chrześcijańska razem z nauką i filozofią daje pełną, spójną i piękną syntezę świata w jego powstaniu, rozwoju od pierwszego tworzywa aż do zjednoczenia w Bogu. Bez chrześcijaństwa, bez Objawienia, obraz świata byłby niepełny i okaleczony.

kiej, w: Roczniki Filozoficzne, T. XX (1972), z. 3, 149—166, *Die menschliche Seele in evolutiver Sicht*, w: Klerusblatt, 61 (1981), 273—277.

⁵¹ Th. Dobzhansky, *Intelligenz, Vererbung und Umwelt*, München 1975, 127.

⁵² W. H. Thorpe, *Der Mensch in der Evolution, Naturwissenschaft und Religion*, München 1969, 34.

⁵³ Kreybig, dz. cyt., 84—85.

4. PRÓBA SYNTEZY

Na podstawie poprzednich rozważań doszliśmy do wniosku, że *Pismo św.* nie sprzeciwia się naukowej teorii ewolucji i odwrotnie, naukowa teoria ewolucji nie sprzeciwia się wierze. Co więcej, wierzący badacze upatrują w ewolucji wyraz woli Bożej, która urzeczywistnia się w rozwoju i prowadzeniu świata przez Boga⁵⁴. Człowiek pyta się nieustannie, pisze Dobzhansky, o znaczenie i sens istnienia świata i człowieka. Gdyby nie było ewolucji, to wszystko, a szczególnie ludzkie życie, byłoby czymś błachym i marnym, a człowiek byłby pozbawiony nadziei⁵⁵. Dodajmy, że również pozbawionym nadziei byłoby ludzkie życie, gdyby nie było wiary, gdyby nie było Objawienia. Jednakże trzeba sobie jasno powiedzieć, że jak nauka nie jest podręcznikiem teologii, tak *Pismo św.* nie jest podręcznikiem astronomii, biologii czy paleontologii. W ten sposób dochodzimy do sedna zagadnienia stosunku teorii ewolucji do wiary. Inny jest cel nauki przyrodniczej i inny jest cel wiary. Nauka przyrodnicza zajmuje się materialnym światem, przemianami materii i życiem i jest ukierunkowana na konkretną materialną rzeczywistość. Nauka jest dialogiem człowieka ze światem, czy dialogiem człowieka z człowiekiem, natomiast wiara jest dialogiem Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. 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 spełnia wolę Bożą, pisze francuski biolog P.P. Grassé, gdy poznaje świat i 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 nauki⁵⁶. Dobzhansky dodaje, że w rzeczywistości nauka nie jest ani rozbójnikiem, który profanuje godność człowieka, ani wyłącznym źródłem mądrości człowieka. Horyzont nauki jest ograniczony granicami natury, horyzont ideologii granicami życia społecznego, ale dziedzina ludzkiej duszy nie da się zamknąć w tych granicach. Człowiek jest zwierzęciem społecznym, lecz jest równocześnie czymś więcej, gdyż jest osobą wyposażoną w sumienie, wolę i świadomy siebie umysł⁵⁷.

⁵⁴ Thorpe, dz. cyt., 183; Kreybig, dz. cyt., 85.

⁵⁵ Dobzhansky, dz. cyt., 116—130.

⁵⁶ Grassé, dz. cyt., 223.

⁵⁷ Dobzhansky, dz. cyt., 131.

Wiara jest ukierunkowana na nadprzyrodzoność, na relację człowieka z Bogiem. Zawiera Objawienie Boże, które w niejednym przekracza możliwości ludzkiego rozumu. Jednakże wiara nie jest przez to powołana do osądzania 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 z porządkiem nadnaturalnym, ale też dlatego człowiek potrzebuje obu tych porządków i dopiero z poznania obu wyrasta pełny i harmonijny chrześcijański światopogląd. Dopiero koniunkcja: nauka i wiara oddaje pełny sens ludzkiego życia, a ta konkluzja jest prawdziwą wtedy, gdy oba jej człony są prawdziwe.

Można stawiać zasadnicze pytanie, czy między nauką i wiarą może w ogóle zaistnieć konflikt i sprzeczność. Często odpowiada się, że jest to niemożliwe, ponieważ twórcą obu porządków, a więc naturalnego i nadnaturalnego, jest ten sam Bóg. Odpowiedź ta jednak nie zadowala 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 zawsze narzuca mu refleks swej wewnętrzności i może mylić się w jego interpretacji. Dlatego były i są napięcia i spory rodzące się ze subiektywnej, a przez to czasem błędnej interpretacji faktów zarówno przez przyrodników, jak i filozofów i teologów. Właśnie dla błędnych interpretacji materialistycznie nastawieni przyrodniczy i filozofowie odrzucali wiarę rzekomo w imię nauki, a niektórzy teologowie odrzucali teorię ewolucji rzekomo w imię wiary.

Najciekawszym jest to, że zazwyczaj obie strony powołują się na naukowe dane. Biolog Grassé ostrzega obie strony przed tego rodzaju postępowaniem. I tak ostrzega teologów i filozofów przed powoływaniem się na źle zrozumiane a doświadczalnie sprawdzone wyniki nauk, gdyż antyreligijnie nastawieni przyrodniczy łatwo wykażą im pomyłki i błędy. Podobnie ostrzega przyrodników przed wypowiedzianiem sądów o prawdach religijnych, gdyż filozofowie i teolodzy łatwo wykażą im brak kompetencji z powodu przekraczania granic ich wiedzy i wydawanie przez to fałszywych sądów⁵⁸.

Nieuzasadnione uroszczenia występują jednakże i dziś po

⁵⁸ Grassé, dz. cyt., 222—223.

obu stronach. Niektórzy materialistycznie i antyreligijnie nastawieni przyrodnicy i filozofowie zwalczają i dzisiaj przekaz *Genesis* jako niezgodny z nauką. Wspólnym dla nich jest to, że błędnie uważają przyrodnicze poznanie za jedyne decydujące kryterium prawdziwości przekazu *Genesis*. I tak np. I. Asimov pisze, że przyrodnicy nie znaleźli żadnego dowodu na to, by świat domagał się w swoim funkcjonowaniu Boskiej Istoty. Stąd według niego biblijna opowieść o stworzeniu świata i człowieka, by była prawdziwą, domaga się przyrodniczego dowodu⁵⁹. Podobnie według F. Wuketisa tylko przyrodnicy mogą mówić o rzeczywistym początku świata. Biblijne opowiadanie przechodzi obok rzeczywistości, błędnie wierząc w „stwórczy plan Boży”. Usiłowania „podwojenia” świata przez wprowadzanie świata duchowego uważa Wuketis za „mizerne przedsięwzięcie”⁶⁰. Dla uzasadnienia tego poglądu wystarcza Wuketisowi założona z góry niezgodność *Biblii* z teorią ewolucji⁶¹. Autorzy ci, zresztą także i inni podobnie myślący, nie biorą w ogóle pod uwagę możliwości tłumaczenia biblijnego przekazu na innej płaszczyźnie niż przyrodnicza, uprawiają przez to swoisty redukcjonizm, sprowadzając wszystko do jednej fizykalno-biologicznej płaszczyzny.

Wielu filozofów i teologów katolickich uważa nadal teorię ewolucyjnego pochodzenia duszy ludzkiej za niezgodną z wiarą. Przyczynę niechęci do teorii ewolucji u tradycyjnych filozofów i teologów upatruje Altner w myślowym dziedzictwie greckiej metafizyki⁶². Jednakże po obu stronach uwidaczniają się tendencje do usuwania nieporozumień i sporów i do tworzenia nowej syntezy człowieka i świata, zgodnej z nauką i wiarą. Hürzeler uważa, że dzieło to zapoczątkował Teilhard de Chardin⁶³. Zaczynają się też ukazywać wypowiedzi przyrodników, że u szczytu wszystkich nauk, a więc przyrodoznawstwa, filozofii i teologii istnieje jedność, dająca harmonijne wyjaśnienie człowieka i świata⁶⁴. Coraz też powszechniej

⁵⁹ I. Asimov, *Genesis. Schöpfungsbericht und Urzeit im Widerstreit von Wissenschaft und Offenbarung*, München 1983, 16, 29.

⁶⁰ F. Wuketis, *Zustand und Bewusstsein*, Hamburg 1985, 113.

⁶¹ Wuketis, dz. cyt., 124.

⁶² Altner, dz. cyt., 28.

⁶³ Hürzeler, art. cyt., 101–102.

⁶⁴ B. Philbert, *Der Dreieine*⁴, Stein am Rhein 1976, 37: Nauka jest żyjącym organizmem. Stąd fizyka, antropologia i teologia stanowią komplementarną troistość, której odpowiada troisty przedmiot: materia, człowiek, Bóg. Thorpe, dz. cyt., 160, mówi o mostach między przyrodoznawstwem i teologią.

pojmuje się naukę i wiarę jako syntezę. Kto twierdzi dziś, pisze A. Haas, że istnieje sprzeczność między teorią ewolucji i wiarą, ten nie stoi na wysokości współczesnej myśli naukowej i broni przestarzałych pozycji⁶⁵.

Nauka odkrywa ewolucyjny rozwój świata, lecz nie może odpowiedzieć na pytanie, skąd wzięto się pierwsze przetrwanie wszechświata i skąd wzięły się prawa rządzące rozwojem. Według J. Meurera nauka unika odpowiedzi na pytanie o początek świata, gdyż jej matematyczny język nie jest tu w niczym pomocnym⁶⁶. H. Fritsch stwierdza, że nie wiemy, dlaczego był prawybuch⁶⁷. Jeszcze dosadniej wyraża się R. Riedl pisząc, że współczesny ateista, mechanicyista i monista niech tylko przesunie pytanie o przyczynę naszego świata przed prawybuch, a będzie musiał przyznać, że z całą naszą wiedzą popada w bezradność⁶⁸. Interpretacje materialistyczno-mechanicystyczne utrzymują, że świat rozwijał się sam na drodze przypadkowych połączeń i koniecznych praw, aż wreszcie los sprawił, jak pisze J. Monod, że na ziemi pojawił się człowiek⁶⁹. Zdaniem wielu przyrodników sam przypadek i konieczność praw nie tłumaczą powstania świata i człowieka. Według Dobzhanskiego 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 przypadku⁷⁰.

Najbardziej ostro wypowiada tę myśl Grassé, gdy myśli o ewolucji przebiegającej nie według wewnętrznych praw, lecz tylko pod działaniem przypadku, uważa za obrazę rozumu. Gdyby bowiem organizmy żywe powstawały przez odchylenie się od praw i przez nieporządek, to jak z kolei mogłyby znów powstawać porządek. Jego zdaniem wygląda to na żart, a nie na naukowe twierdzenie. Tylko przez niezwyklej naiwność i ślepa wiarę w działanie przypadku można czynić z nie-

⁶⁵ Haas, *Der Mensch. Evolutionsprodukt und Schöpfungstat*, 428.

⁶⁶ J. Meurers, *Kosmologie heute*, Darmstadt 1984, 320.

⁶⁷ H. Fritsch, *Vom Urknall zum Zerfall*, München 1983, 326.

⁶⁸ R. Riedl, *Die Strategie der Genesis*, München 1976, 294.

⁶⁹ J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris 1970: 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 S.E. Luria, *Leben das unvollendete Experiment*, München/Zürich 1973: Der Mensch ist nichts als ein — wenn auch ganz besonderes — Produkt einer Reihe blinder Zufälle und bitterer Notwendigkeiten.

⁷⁰ Dobzhansky, dz. cyt., 116.

go stwórczego Boga, który stworzył mózg, oko i ucho⁷¹. 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, to nie mógłby wynioskować, że z jaszczurów powstanie kiedyś człowiek. Nie wiemy dlaczego powstał człowiek i nawet przyrodniczo nie możemy tego wiedzieć, ponieważ ani ślepy przypadek, ani porządkujący Sens nie dadzą się uzasadnić naukowo. Nauka nie odpowie na pytanie o ostateczne przyczyny ewolucji. Dlatego, zamiast pokrywać niewiedzę hipotezą przypadku, lepiej przyznać się, że biologia stoi przed tajemnicą w tym względzie⁷².

Biologia jako biologia nie odpowiada, zdaniem Illiesa, za podnoszenie przypadku do rangi twórcy ewolucyjnego rozwoju. Już Demokryt powiedział, że człowiek wymyślił sobie zwodniczy obraz przypadku jako pokrywkę swej bezradności. Biologia nigdy nie wykazała, że u podłoża rozwoju leży przypadek, który byłby wystarczającym czynnikiem prowadzącym do powstania człowieka. Jest to tylko wiara niektórych darwinistów i nic więcej. Można sobie wyobrazić, że przez przypadkową mutację z polnego zająca powstał biały w zimniejszym klimacie, jako lepiej przystosowany do życia na śniegu, lecz trudno sobie przedstawić, że z prostych elementów powstały przez przypadek coraz bardziej skomplikowane organizmy⁷³.

Podobnie nauka nie tłumaczy, skąd wzięły się prawa kierujące rozwojem świata. Według Fritscha, dawniej tłumaczono sobie przebieg wszystkich procesów w kosmosie jako współdziałanie różnych praw natury, które na wzór kółek w zegarze wkraczały i określały całą dynamikę świata. Takie ujęcie istoty praw natury musimy dzisiaj znacznie zrewidować. Prawa natury nie są żadnymi elementami świata, lecz są wynalazkiem ludzkiego rozumu i to takim, że odpowiadają mu istotne aspekty fizycznego uniwersum⁷⁴. Obiektywny przyrodnik, pisze A. Portmann, będzie widział w prawach rządzących ewolucją ślady stwórczego Rozumu, który był zanim powstał kosmos, który zakładał fundamenty świata i wyposażył pierwotne tworzywo w prawa, siły i plan, żeby mogło realizować w ruchu ewolucyjnym ten plan rozwoju aż do czło-

⁷¹ Grassé, dz. cyt., 122—123.

⁷² Illies, *Biologie und Menschenbild*, 19—20.

⁷³ Illies, Tamże, 15—16.

⁷⁴ Fritsch, dz. cyt., 317.

wieka włącznie. Świat, w którym żyjemy, nosi w sobie stwórczy znak Boga, a zadaniem naszego rozumu jest odczytanie tego znaku. Pojęcia samorozwoju i samostanowienia dają tylko nową nazwę wielkiej zagadce świata, lecz przez to wcale jej nie rozwiązują⁷⁵. 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, a dodajmy i musi wybiegać poza granice naukowego przedstawienia świata⁷⁶. Wobec milczenia nauki, pisze biolog Rensch, filozof i teolog może słusznie uważać prawa za nałożone przez Boga i ateistycznie nastawiony uczonec nie będzie mógł nic zarzucić temu ujęciu⁷⁷.

Reasumując trzeba za Illiesem powiedzieć, że teoria przypadku, mutacji i selekcji nie wystarcza do wyjaśnienia najgłębszych przyczyn ewolucji, lecz trzeba przyjąć niewyprowadzany ze znanych praw natury Czyn względnie porządkujący Zamysł. I to nie dlatego, że żąda tego wiara, lecz także dlatego, że sama nauka nie może postawić inaczej tego problemu⁷⁸. Według Benescha kto opiera się tylko na ślepym przypadku mutacji jako podstawie i na selekcji jako teście lepszego przystosowania, ten wprawdzie ilustruje ewolucję, jednakże nie może jej wyjaśnić⁷⁹. Biologowie widzą więc sami, że na polu ich badań nie można znaleźć odpowiedzi na pytanie, co jest ostateczną przyczyną ewolucji. Wyjaśnianie ewolucji przez sam przypadek i konieczne prawa przyrównano do opowieści Münchhausena wyciągającego się z bagna za włosy i do sztuczki indyjskich fakirów z liną rzuconą do góry, po której wchodzi, zabierając jej koniec ze sobą. Każdy rozsądny wie, że lina musi być gdzieś zakotwiczona. Podobnie procesy ewolucji muszą być ostatecznie o coś zakotwiczone, jeżeli nie mają być absurdem. Przez przypadek nie powstały także prawa rozwoju, ponieważ są niewyprowadzalne z materialnego kosmosu. Nie są bowiem materialnym elementem kosmosu, nie są rzeczami, choć kierują rozwojem materialnego świata. Znów, jeżeli nie chcemy pozostać w granicach absurdu, musimy je odnieść do Stwórczego Rozumu.

Przeciwstawieniem absurdu jest sensowność. Na pytanie o

⁷⁵ A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel/Stuttgart 1969, 12.

⁷⁶ Portmann; *Entlässt die Natur den Menschen?*, München 1971, 114.

⁷⁷ Rensch, *Aussprache I*, w: *Evolution Fortschrittsglaube und Heilserwartung*, Stuttgart 1970, 148.

⁷⁸ Illies, *Biologie und Menschenbild*, 19—20.

⁷⁹ Benesch, dz. cyt., 99.

sens kryjący się poza rozwojem, pisze Fritsch, nauka przyrodnicza nie może dać żadnej odpowiedzi⁸⁰. Nie jest odpowiedzią negacja sensu przez niektórych przyrodników. Np. Wuketis stawia twierdzenie, że pojęcie sensu jest pojęciem pustym, bez treści (*inhaltstleer*), niezależnie od tego, czy się powołuje na wiarę czy na naukę⁸¹. Nasuwa się spontanicznie pytanie, jaki sens ma twierdzenie, że nie ma sensu. Filozoficznie możemy tu skorzystać z rozumowania przez analogię. Tak jak pozostałe skamieniałe resztki są znakiem istnienia kopalnych istot, tak istnienie praw rządzących ewolucyjnym rozwojem i wspaniała organizacja żywych istot są znakiem Stworczego Rozumu, w którym wszystko znajduje swój cel i swój sens. Nauka doprowadza do granic tajemnicy, lecz jej wyjaśnienie, odczytanie tych znaków, pozostawia refleksji filozoficznej i teologicznej.

Przyczyna tego, że nauka nie odczytuje tych znaków, leży w różnicy podejścia do badań kosmosu, w różnicy perspektywy widzenia kosmosu. Różnica ta uwidoczni się najlepiej na przykładzie. Poprośmy przyrodnika, żeby zbadał jakiś obraz, np. Matejki. Przyrodnik zastosuje naukowe metody, rozłoży obraz na struktury atomowe i podatomowe i zobaczy pojedyncze elementarne cząstki rozrzucone w trójwymiarowej przestrzeni. Lecz tak rozłożywszy obraz, przyjąwszy tzw. perspektywę „nosa”⁸², zatraci widzenie całości i nie widzi, co ten obraz przedstawia. Nie widzi autora i jego twórczej myśli zamkniętej w obrazie. Grassé słusznie pisze, że z ewolucją jest tak jak z freskiem. Można go tylko wtedy zrozumieć, gdy ogląda się go z pewnego oddalenia jako całość. Pocięty na małe kawałki *Raj* Tintoreta straciłby wszelki sen. To samo dotyczy ewolucji⁸³. Jeżeli przyrodnik odłoży swe fizykalne przyrządy, cofnie się od obrazu i spoglądnie nań z pewnej perspektywy, z pewnej odległości, to zobaczy, że ten konglomerat na pozór przypadkowo złożonych materialnych cząstek coś w sobie kryje, coś znaczy i coś przedstawia. W przyrodniczej aparaturze ginie znaczeniowa warstwa 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 podatomowe cząstki. Lecz most to nie

⁸⁰ Fritsch, dz. cyt., 299.

⁸¹ Wuketis, dz. cyt., 158.

⁸² A. Haas, *Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt — und Menschenbild*, w: *Evolution und Bibel*, 79.

⁸³ Grassé, dz. cyt., 77.

tylko tyle, gdyż jest on dziełem czyjejś myśli, rozumu 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 czy moście, filozof widzi coś więcej, widzi warstwę znaczeniową, która wskazuje na stwórczą myśl, na Autora. Tym Autorem może być tylko Bóg-Stwórca, ponieważ nie znamy żadnego innego 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 swego twórcy. Podobnie przyrodnik, który rozłożył materię nieożywioną i ożywioną kosmosu na najdrobniejsze elementy i nie zobaczył nigdzie autora, nie ma prawa powiedzieć, że świat nie posiada swego Stwórcy, lecz powstał sam, na drodze działania przypadku i koniecznych praw.

Materialiści, czy mówiąc ogólniej redukcjoniści, sprowadzają wszystko do przyrodniczymi metodami ujętych elementów materii i praw fizyko-chemicznych. Pytamy, czy to jest wszystko? Człowiek myślący powierzchownie rzeczywiście dostrzeże tylko konglomerat atomów i ich związki. Człowiek głęboko myślący, szukający korzeni, istoty wszystkiego, dojrzy w świecie ślady Rozumu-Stwórcy. Dostrzeże, że świat jest realizacją, inkarnacją myśli i planu Bożego. W tym sensie dla chrześcijańskiego filozofa i teologa materia jest przejrzysta, czyli wskazuje poza siebie, niejako uznaje swoją przygodność i potrzebę oparcia o Byt Absolutny. Współczesne przyrodnoznanstwo zaczyna uznawać granice swych badań i już nie zaprzecza możliwości interwencji Boga-Stwórcy przy powstaniu świata. 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 dyskusje o możliwości stwórczego początku wszechświata. Wprawdzie przyrodnoznanstwo nie może dostarczyć dowodu ani na istnienie ani na nieistnienie Boga, jednak może dostarczyć pewnych wskazówek w tym względzie⁸⁴. Podobnie według D. Buscha i S. Grossmanna najnowsze wyniki badań w fizyce, astronomii i biologii przybliżają nas do myśli wprowadzenia Boga do

⁸⁴ S. Müller-Marcus, *Wo die Welt nochmal beginnt. Physikalisches Weltverständnis und die Möglichkeit des Glaubens*, Olten/Freiburg 1970, 308.

naukowego myślenia⁸⁵. Warto też przytoczyć tu słowa Einsteina, że przyrodoznawstwo bez religii jest chrome, a religia bez przyrodoznawstwa jest ślepa⁸⁶.

Dochodzimy w ten sposób do dwóch ważnych stwierdzeń. Z jednej strony nie możemy uprawiać fałszywej apologetyki i szukać w nauce dowodów istnienia Boga, z drugiej nie możemy odrzucać istnienia Boga jako czegoś nienaukowego, gdyż właśnie to byłoby nienaukowe. Ateizm opiera się nie o naukę lecz o ideologię. Naukowiec, pisze Grassé, który określałby problemy religijne jako pozorne, czyniłby to nie jako naukowiec, lecz jako wyznawca określonej metafizyki⁸⁷. Wiara nie leży w metodzie nauki, jednakże ten „metodyczny ateizm” jak go nazywa F. Rauh, potwierdza tylko otwartość nauki dla teologicznych wypowiedzi. Otwartość ta polega na doprowadzeniu współczesnego człowieka do granic wiedzy, przez co czyni go wrażliwym na wypowiedzi, które są zrozumiałe tylko w świetle wiary⁸⁸. Nauka, piszą Busch i Grossmann, dostarcza całego szeregu poznań, które zaprzeczają materializmowi i dlatego nie tylko nie odbierają wiary myślącemu człowiekowi, lecz przeciwnie, wiarę przygotowują⁸⁹. Według Pascala Jordana stare przyrodoznawstwo w zgodzie z materialistyczno-ateistyczną filozofią zaprzeczało wszelkiej religijnej formie rozważania świata jako rzekomo nienaukowej. Natomiast ewolucyjne pogłębienie przyrodniczego poznania świata w naszym wieku właśnie zaprzeczyło podstawom tego zaprzeczenia⁹⁰.

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 wiodącą rolę. Dlatego przy niezgodności w interpretacjach filozofowie i teologowie winni przyjąć sprawdzone naukowe wyniki i podjąć odważną decyzję przejścia na nowe tory rozumowania, a odrzucenia przestarzałych interpretacji. W komunikatywnej teologii, zgodnie z tzw. postulatami konkordancji, mogą występować tylko takie wypowiedzi, które uwzględniają

⁸⁵ D. Busch, S. Grossmann, *Die Wiederentdeckung des Menschen*, Wuppertal/Kassel 1976, 7.

⁸⁶ Cyt. za H. Fritsch, dz. cyt., 329.

⁸⁷ Grassé, dz. cyt., 222.

⁸⁸ F. Rauh, *Theologische Grenzfragen zur Biologie und Anthropologie*, München 1973, 32.

⁸⁹ Busch, Grossmann, dz. cyt., 7.

⁹⁰ Pascal Jordan, *Wie frei sind wir?* Osnabrück 1972, 66.

to, co fizykalnie i biologicznie jest niemożliwe⁹¹. Jest oczywiście, pisze Rauh, że postępy nauki nie zmuszają do zmiany tego, co rzeczywiście należy do przekazu Objawienia, dają tylko impuls, aby teologia przedstawiła jaśniej treść wiary i wyraźniej zakresliła jej granice⁹². Według Illiesa, czy chcemy czy nie, musimy porzucić przestarzałe wyjaśnienie świata. Religia winna ograniczyć się do właściwego pola jej działania, gdyż tylko wtedy będzie mogła wraz z nauką i filozofią zamknąć koło całkowitego i wszechstronnego poznania świata i człowieka. To właśnie uczynił Teilhard de Chardin, gdy ewolucję postulowaną przez filozofię, dowiedzioną przez naukę, interpretował jako wolę Bożą i w ten sposób złączył ją z religią⁹³.

Nauka nie udowadnia lecz podprowadza nas do uznania w człowieku duchowego pierwiastka wykazując, że opisany przez naukę człowiek nie jest pełnym człowiekiem. Słusznie pisze w tym względzie Riedl, że teoria ewolucji jest całkowicie słuszna, jednak nie jest zupełna, gdyż nie oddaje całej rzeczywistości⁹⁴. Istnieje bowiem w człowieku coś, co wykracza poza genowe wyposażenie i fizjologiczne funkcje mózgu. Jest to nowy wymiar kultury, a więc nauki, sztuki, filozofii, etyki i religii. Jest to świat ducha ludzkiego, który nie mieści się w genowym dziedzictwie człowieka. W człowieku pojawiła się po raz pierwszy nowa warstwa bytowa, która przekracza materialne wymiary. Warstwą tą rządzą nie prawa przyrody, lecz prawa myśli i logiki. Sama biologiczna ewolucja nie mogła przynieść duchowych wymiarów, gdyż leżą one poza możliwościami biologii, a wiemy, że nikt nie może dać tego czego sam nie posiada, chyba tylko w magicznej sztuczce. Dzięki swej duchowej warstwie człowiek otwarł się na transcendencję, czyli przekroczył bariery materii, przekroczył więzy przestrzeni i czasu i zbudował świat ducha.

Właśnie dzięki duchowi człowiek odczytał ślady Boga we wszechświecie i odkrył Boga-Stwórcę. Odkrycie i poznanie Stwórcy świata przyniosło za sobą uznanie Boga, wejścia z Nim w kontakt i tak powstała religia, a z nią nadprzyrodzona sfera w człowieku. Wejście w kontakt z Bogiem stanowi o największej wielkości i godności człowieka wśród stworzeń i o tej wielkości mówi natchniony autor, a nie o jego bio-

⁹¹ H.W. Beck, *Biologie und Weltanschauung* 2, Stuttgart 1979, 13.

⁹² Rauh, dz. cyt., 32—33.

⁹³ Illies *Zoologie des Menschen* 45.

⁹⁴ Riedl, dz. cyt., 27.

logicznym pochodzeniu. Wielkość tę i godność uzmysłowił natchniony autor stwierdzeniem, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Dawniej sądzono, że obraz i podobieństwo Boże przejawiają się w duszy ludzkiej i jej nadprzyrodzonym wyposażeniu, które człowiek 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 współcześni teologowie upatrują obraz i podobieństwo Boże w suwerenności człowieka, w jego autonomii, wolności i odpowiedzialności. Tylko człowiek jest osobą zdolną do rozumnego i wolnego działania i brania za nie odpowiedzialności⁹⁵. Dzięki tym cechom człowiek mógł wejść w osobowy kontakt z Bogiem i mógł nawiązać z Nim dialog wiary.

5. WNIOSKI

Naukowa teoria ewolucji wykazuje, że ewolucyjne „coś więcej” wniesione przez człowieka, czyli jego duchowa strona, przekracza granice biologii, wymyka się jej badawczym możliwościom i otwiera przed człowiekiem nowe duchowe wymiary, które przekraczają wszelkie horyzonty materii. Istotą tej nowej rzeczywistości, czyli ducha ludzkiego, jest transcendentja, czyli przekraczanie materialnych wymiarów, otwieranie się na nieskończoność i wznoszenie się do najwyższego wymiaru duchowego bytu, 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 ze sobą, otworzyć go na nowe wymiary życia i głosić mu nadprzyrodzone zbawienie, które przygotował rodzajowi ludzkiemu. Dialog z Bogiem prowadzi człowiek w imieniu całego stworzenia, gdyż tylko on jest świadomą osobą. Najściślejszym osobowym kontaktem jest kontakt miłości, który ma to do siebie, że chce dawać i to dawać obficie. Dla tej miłości Bóg wyszedł z inicjatywą, dając człowiekowi Objawienie zawarte w *Piśmie św.* i wypełnił je przez Wciele nie Syna Bożego. Przez pojawienie się czynnika religijnego rozpoczęła się nowa ewolucja człowieka, ewolucja nadprzy-

⁹⁵ Haag, *Woher kommt der Mensch?* 537.

rodzona, ewolucja jego duchowej strony w kierunku doskonalenia, zbliżania się i jednoczenia z Bogiem⁹⁶.

Tak więc między naukową teorią ewolucji i wiarą istnieje pełna harmonia. Duchowy rozwój człowieka postulowany i kierowany przez wiarę stanowi niejako przedłużenie naturalnej ewolucji przez ewolucję nadprzyrodzoną. Stąd nurt przyrodzony spleta się u człowieka z nurtem nadprzyrodzonym w spójną całość. Wiara stanowi ukoronowanie rozwoju kulturalnego, ponieważ przez wiarę człowiek wybiega najdalej w transcendencję, przekracza ostatecznie materialne bariery i dąży do świadomego zjednoczenia z Bogiem. *Stary i Nowy Testament* objawiają Boga jako największą nieskończoną miłość. Dlatego istota religii chrześcijańskiej, jej prawa doskonalenia i jednoczenia z Bogiem, streszczają się w dwóch przykazaniach miłości: Boga i bliźniego (Mt. 22,34—40; Mk. 12, 28—34; Łk. 10,25—39). Człowiek, jako obdarzony rozumnością i wolnością, jest powołany do tej miłosnej wspólnoty z Bogiem i ludźmi. Sensem i wypełnieniem jego osobowego bytu, pisze W. Kasper, jest przeto miłość Boga i ludzi i to jest cel i podstawa jego istnienia⁹⁷.

Przez te dwa przykazania miłości religia chrześcijańska rozwiązuje w przedziwnie harmonijny sposób dylemat: jedynostka — społeczeństwo. Pełnia osobistego wewnętrznego indywidualnego zjednoczenia z Bogiem łączy się harmonijnie ze wspólnotową dążnością człowieka przez miłość Boga i bliźniego. Dzięki niej człowiek ani nie zatracą swej indywidualności, ani nie stanowi izolowanej wyspy w społeczeństwie. Te dwa przykazania miłości stoją ponad wszystkimi warunkowaniami i prawami biologicznymi, historycznymi, ekonomicznymi, politycznymi, naukowymi czy jakimkolwiek innymi. Są one ponad wszystkim, lecz równocześnie obejmują wszystko, są we wszystkim i są normą ludzkiego działania. Jest to czysty diament Objawienia, nieskażony i nienaruszalny w czasie i wieczności. Najgłębsza i pełna istota człowieka znajduje swe wypełnienie w ich zachowaniu.

W ten sposób dochodzimy do ostatecznej konkluzji w rozważaniach o stosunku naukowej teorii ewolucji do wiary: Cokolwiek przyniesie rozwój nauki, nie zmieni to niczego w istocie

⁹⁶ T. Wojciechowski, *Der Tod innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, w: *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit*, Jhg 85, Oktober 1976, 348.

⁹⁷ W. Kasper, *Das theologische Wesen des Menschen*, w: *Unser Wissen vom Menschen* Düsseldorf 1977, 116.

wiary, zawartej w dwóch przykazaniach miłości, a więc nie zmieni niczego w istocie objawionej religii. Nauka może wnosić i wnosi poprawki do ludzkich ujęć świata i człowieka, jako zaważonych stopniem rozwoju kultury, lecz nie wniesie poprawek do mowy Boga do ludzi danej w Objawieniu. Mowa ta bowiem dotyczy nie historii naturalnej lecz nadprzyrodzonej. Bóg polecił człowiekowi poznawać świat swym rozumem, kierować siłami natury, czynić przez to pięknym i szczęśliwym ludzkie życie 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 ziemi⁹⁸.

Przez dwa przykazania miłości wiara ingeruje nie w czysto naukową sferę działalności badacza, społecznika czy polityka, lecz w jego sferę moralną. Dwa przykazania miłości stanowią kryterium uczciwości badacza i bronią człowieka przed wykorzystywaniem zdobyczy nauki przeciw człowiekowi. One bronią człowieka przed manipulacjami naukowymi, społeczno-ekonomicznymi i politycznymi. One bronią człowieka przed alienacją, która nie jest niczym innym jak dehumanizacją, przez odejście od sensu u celu istnienia i działania człowieka, czyli przez odejście od Boga⁹⁹. Bez urzeczywistnienia tych dwóch przykazań miłości nie ma pełnego człowieczeństwa i nie ma prawdziwego humanizmu. Na ziemi wszystko jest poddane prawu rozwoju i przemijania, lecz nie przemijają i nie zmieniają się dwa prawa miłości. Także przez bramę śmierci przeniesie człowiek do wieczności miłość Boga i bliźniego jako najpiękniejszą, najszlachetniejszą i wieczną wartość daną mu na ziemi przez Boga.

⁹⁸ Przykazania miłości nabiorą pełniejszego wyrazu i znaczenia w stosunkach między ludzkimi, jeżeli wyrazimy je przez słowo: „dobroć”.

⁹⁹ Wojciechowski, *Der Tod innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, 346—348.

AUS DER PROBLEMATIK DES VERHÄLTNISSES DER EVOLUTIONSTHEORIE ZUM GLAUBEN

(Zusammenfassung)

Das Problem des Verhältnisses der wissenschaftlichen Evolutionstheorie zum Glauben besitzt seine stürmische Geschichte, die auch zum heutigen Tag nicht beendet ist. Drei Gründe haben die Entstehung dieses Streitsproblems verursacht: Den ersten gab die Ausnützung der wissenschaftlichen Evolutionslehre zur Bekämpfung der christlichen Religion. Als zweiter gilt der dem Wesen des 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 Genesis 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 keine 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. 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. Diese zwei Gebote der Liebe betreffen also das Ethos der Forscher und auf diese Weise wahr der Glaube den Menschen vor der Alienation und vor der wissenschaftlichen, politischen, sozialen und ökonomischen Manipulation.