

Tomczyk, Jacek

Przyrodniczo-teologiczna problematyka początków człowieka

Studia Teologiczne 19, 291-301

2001

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.

JACEK TOMCZYK

PRZYRODNICZO-TEOLOGICZNA PROBLEMATYKA POCZĄTKÓW CZŁOWIEKA

Treść: 1. Wstęp, 2. Teoria ewolucji a stworzenie człowieka, 3. Monogenizm a prawda o grzechu pierworodnym, 4. Zakończenie.

1. Wstęp

Historyczny spór teologów i przyrodników odnośnie wizji początków człowieka współczesnego został definitywnie zakończony w drugiej połowie XX wieku. Choć stanowisko nauk przyrodniczych i teologicznych zostało uzgodnione, to wydaje się, iż jednym z nurtujących problemów dzisiejszego człowieka jest kwestia zharmonizowania współczesnej wiedzy paleoantropologicznej z biblijnym obrazem stworzenia człowieka. Usprawiedliwionym jest zatem skrótowne przedstawienie rzekomego konfliktu między antropologią przyrodniczą i teologiczną na kanwie problematyki pochodzenia człowieka.

Konflikt między naukami teologicznymi a przyrodniczymi w sprawie początków człowieka współczesnego zarysował się w drugiej połowie XIX wieku. Znamienne jest przy tym, że cała dyskusja toczyła się różnymi torami. Do lat '40 XX wieku koncentrowano się wyłącznie na zgodności teorii ewolucji, która zakłada stopniowy rozwój człowieka, z biblijną prawdą, że człowiek został stworzony jako doskonała istota w jednym akcie stwórczym. Natomiast w latach pięćdziesiątych XX wieku wysunięto na pierwsze miejsce problem numerycznej jednostkowości początków ludzkości, których domaga się dogmat o grzechu pierworodnym. Ostatecznie w połowie XX stulecia polemiki pomiędzy naukami teologicznymi i przyrodniczymi zostały zakończone.

2. Teoria ewolucji a stworzenie człowieka

Nauki przyrodnicze aż do drugiej połowy XIX wieku powszechnie przyjmowały teorię stałości i niezmienności gatunków. Zgodnie z tą

koncepcją wszystkie istoty żywe, w tym także człowiek, miały istnieć niezmiennie w takiej formie, w jakiej dziś możemy je oglądać. Wszelkie kopaliny, w świetle teorii fiksyzmu, tłumaczono jako pozostałości wielkich katastrof, a nie jako dowód zmienności gatunków¹. Karol Linneusz opierając się właśnie na koncepcji stałości i niezmienności gatunków mógł dokonać klasyfikacji wszystkich istot żywych i przedstawić ją w dziele „*Systema naturae*”. Równocześnie obok przyrodniczej teorii stałości gatunków znana była koncepcja teologiczna, wedle której wszystkie stworzenia powstały w jednym boskim akcie kreacji. Myśl kreacjonistyczna opierała się z jednej strony na dosłownym rozumieniu pierwszych kart Księgi Rodzaju, z drugiej zaś na scholastycznej zasadzie przyczynowości (*nihil reducitur de potentia ad actum nisi per ens actu*), która zakłada zależność skutku od przyczyny, a więc powstania niższego bytu z wyższego². Koncepcja teologiczna i przyrodnicza zdawały się tak doskonale uzupełniać, że na przestrzeni wieków zaczęto utożsamiać teorię stałości i niezmienności gatunków z teorią kreacjonizmu. Trwało to aż do połowy XIX wieku.

W roku 1859 ukazało się dzieło Karola Darwina *O powstaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*. Wzbudziło ono wiele kontrowersji tak wśród teologów, jak i przyrodników. Źródłem dyskusji, jaka rozgorzała na kanwie dzieła Darwina, należy upatrywać w utożsamianiu teorii przyrodniczej, jaką była stałość i niezmiennosc gatunków z kreacjonizmem - teorią teologiczną. Dysputy jakie prowadzili ze sobą teolodzy i przyrodnicy opierały się na błędnym założeniu, że skoro teoria ewolucji jest prawdziwa, wobec tego trzeba odrzucić ideę kreacjonizmu, którą odnajdujemy w Piśmie świętym³. Nikt jednak nie zwrócił uwagi na to, że Darwin w swoim dziele nie poruszał teologicznej kwestii stworzenia człowieka, lecz jedynie biologiczny problem stałości gatunków. Darwin nie negował kreacjonizmu i nie odrzucał Boga jako Stwórcy człowieka, sam bowiem pisał: „*Wzniosły zaiste jest pogląd, że Stwórca natchnął życiem kilka form lub jedną tylko i że gdy planeta nasza podlegając ścisłym prawom ciężenia dokonywała swych obrotów, z tak prostego początku zdołał się rozwinąć i wciąż się jeszcze rozwija nieskończony szereg form najpiękniejszych i najbardziej godnych podzi-*

¹ T. Długołęcka, *Miejsce Darwinizmu w działalności Przeglądu Tygodniowego (1866-1890)*, w: *Materiały do dziejów myśli ewolucyjnej w Polsce*, red. K. Pietrusiewicz, A. Straszewicz, PWN, Warszawa 1963, 80.

² B. Hałaczek, *Między biologią a teologią: człowiek*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 33(2000)165.

³ T. Trzciński, *Kosmofizyczne poglądy Mickiewicza*, *Ateneum* 2(1901)389.

tu”⁴. Darwin udowodniał w swoim dziele jedynie, że przyrodnicza koncepcja niezmienności gatunków jest błędna⁵.

Teoria ewolucji bez wątpienia stała się przyczynkiem do tego, by przyrodnicy podjęli próbę nowego zinterpretowania szczątków ludzkich odkrytych jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku. W 1829 roku anatom i lekarz Philippe Charles Schmerling odkrył w grocie w Engis dziecięcą czaszkę, która zdradzała wiele cech archaicznych. Brak jednak zainteresowania odkryciem skłoniły Schmerlinga do zaprzestania dalszych badań i sprzedania czaszki uniwersytetowi w Liège⁶. Niecałe dwadzieścia lat później w 1848 roku w niejasnych dziś okolicznościach odkryto na Gibraltarze w Forbes’ Quarry morfologicznie prymitywną czaszkę. Wykopalisko to potraktowano wyłącznie jako osobliwość przyrodniczą i przekazano Królewskiemu Muzeum Chirurgii w Londynie⁷. W 1857 roku robotnicy pracujący na żwirowisku doliny Neandertal odkryli ludzkie szczątki, które pod wieloma względami były niepodobne do współczesnych. Wielu przyrodników szczątki z Neandertalu uznało za pozostałości po ludziach chorych lub zdegenerowanych⁸. Wszystkie te kopaliny dopiero w świetle teorii ewolucji zostały zaakceptowane jako pozostałości kopalnego gatunku rodzaju *Homo*.

Wielu teologów odebrało teorię Darwina, jako cios wymierzony przeciwko idei kreacjonizmu. Dlatego też czując się zagrożeni przez przyrodniczą interpretację prehistorii zaczęli odrzucać teorię ewolucji, uważając ją za pogląd niezgodny z przekazem biblijnym i zasadą przyczynowości, a przez to uwłaczający zarówno Bogu jak i całemu rodzajowi ludzkiemu. Przyrodnicy zaś oskarżani przez teologów o fałszowanie prawdy zaczęli wykazywać, że wypowiedzi zawarte w Biblii są sprzeczne z wynikami odkryć naukowych, a tym samym obraz stworzenia człowieka propagowany przez teologów jest fałszywy i niezgodny z wiedzą przyrodniczą. Tak to zarówno teolodzy, jak i przyrodnicy zaczęli mieszać dziedziny swoich kompetencji - teolodzy wypowiadali się w kwestiach dotyczących biologii, zaś przyrodnicy czuli się kompetentni w interpretowaniu Księgi Rodzaju⁹.

⁴ cyt. za K. Darwin, *O powstaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, tłum. z ang. S. Dickstein, J. Nusbaum, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1955, 515.

⁵ Tamże, 358.

⁶ E. Trinkaus, P. Shipman, *The Neandertals of skeletons, scientists and scandal*, Vintage, New York 1994, 39.

⁷ B. Hałaczek, *U progów ludzkości*, ATK, Warszawa 1991, 47.

⁸ G. Schwalbe, *Der Neanderthalschädel*, Bonn 1901, 56.

⁹ T. Jelonek, *Rozwój nauk przyrodniczych, jako kontekst trudności Biblijnych*, Kraków 1993, 13; por. L. Leakey, V. Goodall, *Unveiling Man's Origins. Ten decades of thought about Human Evolution*, London 1969, 44.

W 1908 roku ukazał się *Podręcznik dogmatyki* niemieckiego teologa Josepha Pohle. Autor stwierdza w nim z całym przekonaniem, iż opis zawarty w Księdze Rodzaju należy traktować jako realno-historyczny. Ponadto Pohle uznaje teorię Darwina za pogląd ateistyczny, który nie tylko podważa naukę o powszechności grzechu pierworodnego, ale również godzi w Boga, który stworzył bezpośrednio ciało pierwszego człowieka, i od którego wywodzi się cały rodzaj ludzki. Joseph Pohle tak pisał: „...Ateistyczny darwinizm, który całą ludzkość wywodzi ze świata zwierzęcego jest wrogo nastawiony do chrześcijańskiej antropologii...”¹⁰.

Rok później Komisja Biblijna w dokumencie, który ogłosiła 30 czerwca, przypomniała wszystkim katolikom, że do podstawowych prawd wiary trzeba zaliczyć następujące trzy przekonania: 1. Bóg jest bezpośrednim stwórcą pierwszego człowieka; 2. kobieta pochodzi z ciała mężczyzny; 3. cały rodzaj ludzki wywodzi się z jednostkowego początku¹¹.

Zdecydowanym przeciwnikiem teorii ewolucji był kardynał E. Rufini. Uważał on mianowicie, że idea transformizmu nie jest możliwa do pogodzenia z Prawdą Objawioną¹².

W pierwszej fazie konfrontacji nauk teologicznych z naukami przyrodniczymi pojawiły się nieśmiałe próby takich teologów, jak: Janssen, Diekampa czy Bartmanna nowego spojrzenia na przebieg procesu hominizacji.

Tak na przykład Laurentius Janssens w podręczniku *Summy Teologicznej* opowiada się wprawdzie za bezpośrednią interwencją Boga w stworzeniu człowieka przyznaje jednak, że w naukach biblijnych jest drugorzędną rzeczą w jaki sposób powstało ciało ludzkie¹³. Podobnie przekonanie wyraża F. Diekampa uważając, że nie jest rzeczą całkowicie niemożliwą, aby człowiek mógł rozwinąć się na drodze ewolucji z istot zwierzęcych¹⁴. Również B. Bartmann, choć głosił tezę o jedności rodzaju ludzkiego oraz o powszechności grzechu pierworodnego i był przekonany co do tego, iż Bóg stworzył duszę z niczego, zaś ciało z istniejącej materii, nie przekreślał jednak z góry możliwości powstania człowieka na drodze ewolucji. W przekonaniu Bartmanna nauki przyrodnicze nie potrafiły jednak dotąd dostarczyć argumentów, które przemawiałyby za słusnością teorii ewolucji¹⁵.

¹⁰ cyt.za J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, t.1. Padeborn 1908, 424.

¹¹ Acta Apostolicae Sedis 1(1909)568.

¹² por. A. Słomkowski, *Problem pochodzenia człowieka*, Pallottinum, Poznań 1957, 169.

¹³ L. Janssens, *Summa Theologica*, t.7. Freiburg 1912, 674.

¹⁴ por. B. Hałaczek, *Antropogeneza w teologii katolickiej XX wieku*, Studia Theologica Var-saviensia 13(1975)2, 50.

¹⁵ B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. 1, Freiburg 1911, 251.

Nowe odkrycia paleoantropologiczne z lat trzydziestych (australopiteka w Taung, pitekantropa pod Pekinem, neandertalczyka w La Quina czy Soccopastore) dostarczyły kolejnych dowodów na rzecz stopniowego rozwoju człowieka. Wobec argumentów przyrodniczych nauki teologiczne były bezsilne i nie mogły już podejmować dalszych dyskusji. Wciąż jednak panowało wśród teologów przekonanie, iż teoria ewolucji, która zakłada powstanie człowieka z niższych istot jest sprzeczne z scholastyczną zasadą, która wyklucza możliwość powstania bytu wyższego z niższego. Uważano zatem, że słuszność teorii ewolucji implikuje negację kreacjonizmu - prawdy o stworzeniu człowieka przez Boga¹⁶.

Wydaje się, że jako pierwszy podjął próbę pogodzenia tezy kreacjonizmu z naukami przyrodniczymi Hubert Junker. Odwołał się on do wskazówek Leona XIII zawartych w encyklice „*Providentissimus Deus*” z 1893 roku. Papież stwierdził w niej między innymi, że prawdy biblijne są jedynie źródłem wiedzy o zbawieniu i nie można na podstawie przekazu biblijnego wyciągać innych, nie teologicznych wniosków¹⁷. Opowiadanie więc o stworzeniu pierwszych rodziców, to zdaniem Junkera, nie przekaz historyczny o kolejnych fazach stworzenia człowieka, lecz ukazanie prawdy o jego godności i naturze¹⁸.

Teilhard de Chardin, francuski jezuita również podjął próbę zharmonizowania teorii ewolucji z chrześcijańską wizją powstania człowieka. Teilhard będąc teologiem i przyrodnikiem od samego początku opowiadał się po stronie teorii ewolucji. Jego zdaniem można uprawiać nauki przyrodnicze nie wchodząc w kolizję z naukami teologicznymi¹⁹. Nauki przyrodnicze posługują się bowiem pojęciem przyczynowości przyrodniczej, czyli mówią o łańcuchu zjawisk wcześniejszych i późniejszych. Teologia mówi natomiast o przyczynowości ontologicznej, czyli o zależności bytu niższego od wyższego. Stwórcze działanie Boga, które jest pozaczasowe nie może być utożsamiane z czasowymi przyczynami o charakterze immanentnym. Można być zatem równocześnie zwolennikiem teorii ewolucji i kreacji²⁰.

Prace Junkera i Teilharda zainicjowały proces oddzielania się antropologii przyrodniczej od teologicznej. Dokonywało się to jednak w sposób stopniowy i powolny, ponieważ teolodzy wciąż obawiali się, że ak-

¹⁶ F. Rosiński. *Antropogeneza a teologia*, Przegląd Antropologiczny 52(1986)84.

¹⁷ T. Jelonek. *Encyklika Providentissimus Deus na tle sporu nauk przyrodniczych z Biblią*. w: *Sto lat kościelnego nauczania o Biblii*, red. T. Jelonek, Kraków 1993, 20.

¹⁸ H. Junker. *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung*, Bonn 1932, 40.

¹⁹ P. Teilhard de Chardin. *The Phenomenon of man*, New York 1959, 53-54.

²⁰ por. L. Wciórka. *Filozofia człowieka*, Warszawa 1982, 53.

ceptacja teorii ewolucji jest równoważna z negacją idei kreacji. Definitywne zakończenie sporu między teorią ewolucji a kreacjonizmem przypada na lata '50. W 1948 roku kardynał Lienart stwierdził, że Bóg stworzył człowieka w tym momencie, w którym jego fizyczny organizm połączył się z niematerialną duszą. Teolodzy zgodzili się z tym, iż przy pomocy Pisma świętego i wiedzy teologicznej nie można polemizować z przyrodniczą koncepcją, jaką jest teoria ewolucji. W 1950 roku Pius XII w encyklice „*Humani generis*” stwierdza: „Urząd Nauczycielski Kościoła nie zakazuje, żeby nauka ewolucjonizmu (...) była dyskutowana według obecnego stanu nauki i świętej teologii przez fachowców z obu stron...”²¹. Wypowiedzi te zamknęły dyskusje, jakie toczyły się wokół zgodności Prawdy Objawionej z teorią ewolucji, która przestała być uważana za zagrożenie dla wiary i znalazła swoje miejsce w nauce Kościoła²².

3. Monogenizm a prawda o grzechu pierworodnym

Księga Genesis w sposób obrazowy przedstawia grzech pierwszych rodziców. Skutkami tego grzechu jest obciążona cała ludzkość. Z tego biblijnego obrazu wyprowadzono wniosek, że wszyscy ludzie pochodzą od jednostkowej pary - Adama i Ewy. Dosłowne rozumienie Pisma św. spowodowało powiązanie nauki o grzechu pierworodnym z monogenizmem. Nikt jednak, aż do lat czterdziestych ubiegłego stulecia, nie zwracał uwagi na to, że z prawdy teologicznej o grzechu pierworodnym nie można wyprowadzać przyrodniczego wniosku. Jeszcze na początku XX wieku wiele dzieł teologicznych wyjaśniając naukę o powszechności grzechu pierworodnego odwoływało się do jednostkowego początku ludzkości - argumentu przyrodniczego²³. Tak na przykład F. Diekamp określa monogenizm, jako tezę konieczną w nauce o grzechu pierworodnym. Powszechnie zatem dominował sylogizm: skoro wszyscy są obarczeni grzechem pierworodnym, wobec tego wszyscy muszą pochodzić od Adama.

Dyskusje wokół numerycznej jednostkowości początków człowieka pojawiły się w latach '40 ubiegłego stulecia. W 1943 roku papież Pius XII ogłosił encyklikę „*Divino afflante Spiritu*”. Odrzucił w niej możliwość dosłownego rozumienia biblijnego opisu stworzenia człowieka, a równocześnie zalecił jego reinterpretację²⁴. Teolodzy podjęli owo

²¹ cyt.za S. Głowa, I. Bieda, *Breviarium fidei*, Poznań 1989, V 38.

²² Jan Paweł II, *Magisterium kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca św. Do członków Papieskiej Akademii Nauk*, L'osservatore Romano 1(1997)18.

²³ E. Mascall, *Teologia chrześcijańska a nauki przyrodnicze*, PAX, Warszawa 1964, 351.

²⁴ por. J. Chmiel, *Divino Afflante Spiritu – program interpretacji Biblii*. w: *Sto lat kościelnego nauczania o Biblii*, dz.cyt.26-29.

wyzwanie. Rezultat badań był dwojaki. Z jednej strony przypomniano wszystkim, że motywem wiodącym w Księdze Rodzaju jest powszechność grzechu pierworodnego i z nim związana powszechna konieczność zbawienia. Z drugiej jednak strony badania te spowodowały, że problem numerycznie jednostkowego początku człowieka wysunął się na pierwszy plan. Powszechność grzechu pierworodnego zdała się bowiem zakładać istnienie jednostkowego Adama. Wiedza paleoantropologiczna łączy powstanie rodzaju ludzkiego z określoną populacją, odrzuca zaś możliwość by rodzaj ludzki powstał tylko od jednej pary Adama i Ewy. W dyskusji rozgorzałej na kanwie monogenizmu teolodzy domagali się od nauk przyrodniczych, by uznały istnienie jednostkowego Adama za fakt naukowy, zaś przyrodnicy wskazywali, iż opis z Księgi Rodzaju jest rozbieżny ze współczesnym stanem wiedzy paleoantropologicznej. Niektórzy teolodzy tego okresu zaczęli przy tym powoływać się na przyrodników posługujących się terminem *monogenizm*, jako na dowód słuszności teologicznych wywodów w sprawie jednostkowego początku ludzkości. Nie zdawali sobie jednak sprawy, że przyrodnicy używający tego terminu nadawali mu zupełnie inną niż oni treść. Myśleli bowiem nie o jednostkowym Adamie, ale o jednostkowej populacji! Dyskusja zatem przyrodników przebiegała nie na płaszczyźnie monogenizm - poligenizm, ale wyłącznie na płaszczyźnie monofiletyzm - polifiletyzm. Monogenizm będąc teologicznym terminem wyjaśnia powszechność grzechu pierworodnego poprzez odwołanie się do jednostkowego Adama. Monofiletyzm natomiast - pojęcie przyrodnicze - porusza kwestię pochodzenia wszystkich ludzi od jednej populacji.

V. Marcozzi w swych wywodach stwierdza między innymi, że monogenizm nie stanowi przedmiotu zainteresowania biologii²⁵. M. Schmaus w podręczniku *Dogmatyki* nie widzi możliwości udowodnienia monogenizmu argumentami przyrodniczymi. Wysuwa zarazem trzy postulaty: ewolucja prowadząca do człowieka wypływała z woli Boga; ewolucja dotyczyła tylko duszy, nie zaś ciała; cały rodzaj ludzki pochodzi od jednej pary²⁶. Podobnie Karl Rahner opowiadał się za wyjaśnieniem powszechności grzechu pierworodnego za pomocą tezy o monogenicznym początku ludzkości. Jednakże jej prawdziwość starał się dowieść na drodze argumentacji metafizycznej, a nie przyrodniczej²⁷.

²⁵ Por. B. H a ł a c z e k, *Antropogeneza w teologii katolickiej XX wieku*, art.cyt.64.

²⁶ M. S c h m a u s, *Katholische Dogmatik*, München 1954, 267-272.

²⁷ K. R a h n e r, *Theologisches zum Monogenismus*, w: *Schriften zur Theologie*, t.1 Einsiedeln 1958, 318.

S. Stys opierając się na egzegezie Księgi Rodzaju uważa, że na jej podstawie nie można wnioskować ani o stworzeniu jednej pary ludzkiej, ani wielu. Biblijne bowiem słowo *Adam* jest pojęciem zbyt szerokim i oznacza ogólnie człowieka²⁸.

Dyskusja wokół numerycznie jednostkowego początku ludzkości zaostrzyła się, kiedy niektórzy teolodzy, jak Teilhard de Chardin, zaczęli ostro krytykować monogenizm, który był konieczny w nauce o grzechu, lecz nie do przyjęcia przez antropologię przyrodniczą²⁹. Teilhard był zdania, że gdyby cała ludzkość pochodziła od jednej pary, wówczas cechy charakteryzujące prymitywne ludy z Australii, Neandertalu czy Tasmanii musiałyby być skumulowane w owej pierwszej parze. Adam i Ewa wyglądałoby więc jak monstrialne istoty. Ponadto Teilhard będąc przyrodnikiem wiedział, że wszystkie gatunki powstają w drodze specjacji, która jest zawsze procesem grupowym. Dlatego też ludzkość nie mogła powstać od jednej pary Adama i Ewy. Hipotezę numerycznie jednostkowego początku ludzkości uważał więc za nienaukową. Teilhard de Chardin zwrócił też uwagę na to, że kiedy paleoantropologia używa określenia *pierwszy człowiek* to tylko w sensie pierwszej populacji, „tłumu”, nie bierze zaś pod uwagę jednostkowych osobników³⁰. Jego zdaniem „monogenizm” i „poligenizm” są pojęciami czysto teologicznymi i jako takie są nie weryfikowane naukowo. Zostały one wypracowane, by uzasadnić powszechność grzechu pierworodnego.

Ogłoszona w 1950 roku encyklika Piusa XII „*Humani generis*” spotęgowała całą dyskusję. Papież potwierdził bowiem słuszność monogenizmu, który jako jedyna teoria jest do pogodzenia z prawdą o grzechu pierworodnym. Uczynił to w sposób pośredni poprzez odrzucenie poligenizmu. Papież tak pisał: „...Co się tyczy poligenizmu, synom Kościoła wspomniana swoboda dyskusji nie przysługuje. Nie wolno wiernym przyjmując teorii, że po Adamie istnieli na tej ziemi ludzie nie pochodzący od niego jako od wspólnego wszystkim przodka albo że słowo „Adam” oznacza jakąś nieokreśloną wielość praojców. Zupełnie bowiem nie widać, jak tego rodzaju zdanie dałoby się pogodzić z nauką o grzechu pierworodnym, który pochodzi z grzechu prawdziwie popełnionego przez jednego Adama...”³¹.

²⁸ S. Stys, *Biblijna ujęcie stworzenia świata wobec nauki*, *Studia Biblijne* 19(1959)29.

²⁹ K. Klósa k, *Ks. Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości*, *Studia Theologica Varsaviensia* 2(1963)88.

³⁰ P. Teilhard de Chardin, *Człowiek*, tłum. z franc. J. G. Fedorowscy, PAX, Warszawa 1962, 67.

³¹ Cyt. za S. Głowa, I. Bieda, *Breviarum Fidei*, dz.cyt. V 39.

Ogłoszona encyklika spowodowała rozdzielenie wśród teologów, którzy zastanawiali się nad wagą wypowiedzi papieża. Jedni, jak Ch. Boyer stali na stanowisku, że w encyklice zawarta jest doktrynalna decyzja papieża, która ostatecznie rozstrzyga kwestię numeryczne jednostkowego początku ludzkości³². Inni natomiast byli przekonani, że encyklika nie zawiera ostatecznej i nieodwołalnej decyzji. Jezuita P. Renwart uważał, iż forma jaką posłużył się Pius XII nie wskazuje na to by była to promulgowana definicja dogmatyczna. Ponadto Renwart ukazał brak konsekwencji w biblijnej interpretacji Księgi Rodzaju. Z jednej bowiem strony teolodzy odrzucili dosłowne rozumienie Księgi Rodzaju i zgodnie zaakceptowali ewolucję ludzkiego ciała, którą proponowały nauki przyrodnicze. Z drugiej zaś strony nadal odczytywali dosłownie ten sam fragment biblijny, który zakłada istnienie jednostkowego Adama i Ewy. Podobne stanowisko zajął A. Galin stawiając pytanie, czy rzeczywiście monogenizm jest implikowany przez wiarę³³.

Teolodzy i przyrodnicy zaangażowani w spór wokół „*Humani generis*” nie zwrócili jednak uwagi, że papież mówił w encyklice o monogenizmie w perspektywie „grzechu prawdziwego człowieka”. Chodziło więc Piusowi XII o człowieka w ujęciu antropologii chrześcijańskiej, a nie nauk przyrodniczych. Te bowiem nie posiadają pełnej, weryfikowalnej naukowo definicji człowieka, a tym samym nie są w stanie zlokalizować czasowo - przestrzennego punktu, w którym pojawił się pierwszy „prawdziwy człowiek”³⁴. Prawda o grzechu pierwotnym i związku z nią problem monogenizmu dotyczy wyłącznie płaszczyzny teologicznej. Nauki przyrodnicze nie są kompetentne w tych kwestiach. E. Boné stwierdza, że monogenizm w sensie ścisłym nie może być przedmiotem zainteresowania przyrodnika. Ten bowiem chcąc pozostać wierny prawom i tezom biologicznym musiałby z całą stanowczością odrzucić monogenizm³⁵.

Ponieważ teologia nie potrafiła uniezależnić się od argumentacji biologicznej w sprawie numerycznego początku człowieka, dlatego spór ten trwał aż do połowy XX wieku. Teolodzy wciąż obawiali się, że rezygnacja z argumentacji przyrodniczej uszczupli realność grzechu pierwotnego. Biblijna zaś interpretacja grzechu pierwotnego wymaga się całkowitego usunięcia argumentacji przyrodniczej.

³² Ch. Boyer, *Les Leçons de l'Encyclique „Humani Generis”*, Gregorianum 31(1950)526-539.

³³ por. T. Łukaszuk, *Związek dogmatu grzechu pierwotnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*, ATK, Warszawa 1976, 45.

³⁴ J. Strojnowski, *Stawanie się człowiekiem*, Znak 1(1993)41-54.

³⁵ por. B. Hałaczek, *Antropologia w teologii katolickiej XX wieku*, art.cyt.73.

Dyskusja wokół związku monogenizmu z prawdą o grzechu pierworodnym wydaje się kończyć z chwilą stwierdzenia R. Lovocata w 1967 roku, w którym mówi, że nauki przyrodnicze wypowiadając się o pierwszym człowieku myślą jedynie o reprezentancie całej populacji³⁶. Rok później Paweł VI w swoim *Credimus* określił monogenizm jako prawdę teologiczną, bez której trudno by było uzasadnić naukę o grzechu pierworodnym³⁷. Nie można zaś żądać, aby nauki przyrodnicze udowadniały słuszność tezy teologicznej, której głównym celem jest ukazanie prawdy o powszechności grzechu pierworodnego. Nauki teologiczne i przyrodnicze, które zajmują się człowiekiem w różnych ujęciach, dysponując przy tym własnym aparatem pojęciowym nie mogą mieszać dziedzin swoich zainteresowań. Monogenizm - teza teologiczna, którą interesują korzenie grzechu nie może być stawiana na tej samej płaszczyźnie co monofiletizm - teza przyrodnicza, która pyta o początki *Homo sapiens*.

4. Zakończenie

Trzeba stwierdzić, że konflikt między naukami przyrodniczymi a teologicznymi w sprawie wizji początków człowieka był całkowicie nieuzasadniony. Nauki przyrodnicze nie mogą stać w sprzeczności z naukami teologicznymi, gdyż dotyczą one odmiennych płaszczyzn badawczych. Przyrodnik stawia pytanie „jak powstał człowiek, jako gatunek”, natomiast teolog jest bezpośrednio zainteresowany kwestią „do czego człowiek jest przeznaczony”. Problemy zatem związane z teorią ewolucji i monofiletizmem leżą na odmiennych płaszczyźnie niż kreacja i monogenizm. Wyraźnie zostało to zaznaczone w orędziu, jakie Jan Paweł II wygłosił do członków Papieskiej Akademii Nauk w 1996 roku. Papież przyznaje, że: „nauki doświadczalne z coraz większą dokładnością badają i opisują wielorakie przejawy życia umieszczając je na skali czasowej. Moment przejścia do sfery duchowej nie jest przedmiotem obserwacji tego rodzaju. Może ona jednak ujawniać na płaszczyźnie doświadczalnej cały zespół bardzo ważnych oznak specyficzności istoty ludzkiej. Natomiast doświadczenie poznania metafizycznego(...) należy do sfery analizy i refleksji filozoficznej”³⁸.

³⁶ R. Lavocat, *Réflexions d'un paléontologiste sur l'état originel de l'humanité et le péché originel*, Nouvelle Revue Théologique, Tournai – Louvain – Paris 99(1967)584.

³⁷ Acta Apostolice Sedis 60(1968)12.687-688.

³⁸ cyt. za Jan Paweł II, *Magisterium kościoła wobec ewolucji*, dz.cyt.19.

NATURAL-THEOLOGICAL PROBLEMS CONCERNING THE BEGINNINGS OF MAN

Summary

In the 19th century the conflict between creation and evolution started. Scientists thought that world and all living was due to the process of evolution. Theologians didn't agree with this statement. They had the Bible and the picture of creation by Almighty God. Scientists threw down the Bible according to them everything what had been written in the Genesis was not true. Theologians considered the Bible, the base of human morality and the action against the Bible was the movement against the human being. This discussion went on to half the 20th century. From this time theologians and scientists have agree that the Bible and evolution can't be treated as the one! The Bible and evolution concern two different things – the Bible tell us about the aim of man, biology tries to explain the beginning of human being.