

MARIAN MACHINEK
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn

ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA
WOBEC EWOLUCYJNEJ KONCEPCJI FILOGENEZY
I ONTOGENEZY CZŁOWIEKA

WSTĘP

Nie trzeba nikogo przekonywać, że sednem kontrowersji wokół teorii ewolucji jest spór o człowieka. Pytanie o jego pochodzenie wiąże się nierozzerwalnie z pytaniem o jego naturę, a to z kolei w historii myśli przyjmowało postać pytania o duszę¹. Nauki empiryczne są w stanie dostarczyć materiał badawczy, pozwalający sformułować hipotezy na temat filogenezy człowieka, oczywiście w dostępnym tym naukom zakresie. Zazwyczaj mówi się w tym kontekście o metodologicznym naturalizmie, czyli o próbie wyjaśnienia badanej rzeczywistości poprzez wskazanie immanentnych, mierzalnych przyczyn. Jednak w praktyce okazuje się, że wielu przedstawicieli nauk przyrodniczych nie dostrzega i nie respektuje granicy między metodologicznym a metafizycznym naturalizmem, czyniąc z teorii ewolucji klucz do całościowego wyjaśnienia świata, w tym również fenomenu człowieka [por. J. Rahner 2006, s. 368-371]. Nierzadko bez niezbędnej refleksji metodologicznej wysnuwa się na podstawie wyników badań przyrodniczych wnioski dotyczące ludzkiej natury, wkraczając nieuchronnie na teren antropologii filozoficznej. Klasyczny przykład

¹ Mamy tu do czynienia ze sporem nie tylko i nie w pierwszym rzędzie teologicznym, ale filozoficznym. Problem ten jest żywo dyskutowany na gruncie obu dziedzin wiedzy. Por. syntetyczną analizę dyskusji polskich filozofów: Kazimierza Kłósaka i Tadeusza Wojciechowskiego dokonaną przez M. Jadcza [Jadcza 2009, s. 13-64].

takiego rozumowania znaleźć można już u „ojca” teorii ewolucji, K. Darwina (1809-1882). W swoim drugim sztandarowym dziele (po rozprawie *O pochodzeniu gatunków drogą doboru naturalnego* wydanej w 1859 r.), zatytułowanym *O pochodzeniu człowieka* (1871 r.), Darwin, z perspektywy trwającej już dekadę dyskusji, dokonuje porównania i oceny różnic fenotypowych między człowiekiem a zwierzętami. Podsumowując swoje badania uwagami na temat ludzkiej moralności, stwierdza: „(...) uczucie moralne (...) rzeczywiście przedstawia (...) najwybitniejszą różnicę między człowiekiem a zwierzętami najwyższymi, ale po tem wszystkiem co napisałem, zbytecznym byłoby dodawać, że różnica ta nie jest jakościowa i że skłonności społeczne stanowiące podstawę wszelkiej moralności, istnieją już i u zwierząt niższych, u człowieka zaś skłonności te poparte działaniem innych władz umysłowych i refleksyjnym wpływem przyzwyczajenia, doprowadziły do zasady: «czyń drugiemu tak, jak chcesz, aby tobie czyniono» – zasady będącej kardynalnem prawem naszej moralności” [Darwin 1929, s. 162-163]². Ten ewolucjonistyczny redukcjonizm na tyle zdominował naukowe rozumienie człowieka, że każde odniesienie do Stwórcy bywa postrzegane jako zbędna hipoteza, gdyż ewolucyjne wyjaśnienia są rzekomo wyczerpujące. Teologia nie może nie przyjąć takiego wyzwania, tym bardziej, że teoria ewolucji stanowi bezdyskusyjny element umysłowości ogromnej większości współczesnych ludzi.

Niniejsze przedłożenie ma na celu prześledzenie możliwości koherentnego wyjaśnienia pochodzenia człowieka, zarówno w aspekcie gatunku (filogeneza), jak i jednostki (ontogeneza) w drodze konstruktywnego dialogu teologii i nauk przyrodniczych.

² Ciekawym, chociaż dla naszych rozważań pobocznym zagadnieniem, jakie można by zbadać w kontekście jego deterministycznych i redukcjonistycznych tez, jest stosunek Darwina do religii i wiary w Boga. Podczas gdy jego sztandarowe dzieło *O pochodzeniu gatunków drogą doboru naturalnego* kończy się jeszcze (zapewnie nieprzypadkową) deklaracją akceptacji Stwórcy, który stoi u początku procesu rozwoju wszystkich istot żywych, o tyle późniejsze wypowiedzi brytyjskiego przyrodnika każą widzieć w nim raczej zdystansowanego wobec perspektywy religijnej agnostyka. Historia adaptacji i popularyzacji jego teorii poszła też jednoznacznie w tym kierunku [por. Euvé 2009, s. 40-54].

1. FILOGENEZA CZŁOWIEKA – TRZY MODELE

W ramach jednego artykułu nie sposób zrekapitulować całej palety poglądów w dyskusji między prądami kreacjonistycznymi a ewolucjonistycznymi. Poniżej zatem zostaną – z konieczności schematycznie – przedstawione wybrane grupy koncepcji, których przegląd okazuje się być przydatny i konieczny z punktu widzenia antropologii teologicznej.

a) kreacja – nie ewolucja

Nieuprawnionym uproszczeniem byłoby subsumowanie poglądów negujących pryncypialnie teorię ewolucji pod nazwą kreacjonizmu, gdyż niektóre nurty kreacjonistyczne dążą do stworzenia syntezy refleksji teologicznej z wynikami nauk przyrodniczych. Jednak niebrak przedstawicieli radykalnego kreacjonizmu (określanego też jako „naukowy”), którzy faktycznie negują wszelkie próby ewolucyjnego wyjaśnienia powstania świata i człowieka. Nierzadko pogląd ten wiąże się z literalną lekturą Biblii. Szczególnie wielu zwolenników kreacjonizmu naukowego znajduje w amerykańskich środowiskach skupionych wokół tzw. wolnych Kościołów chrześcijańskich, które nierzadko opierają swoje podejście do rzeczywistości na literalnej lekturze Pisma św. Byłoby jednak nieuprawnionym uproszczeniem redukować poglądy przeciwników ewolucji jedynie do argumentów fideistycznych. Chociaż punktem wyjścia jest dosłowne rozumienie opisu stworzenia świata zawartego w *Księdze Rodzaju*, kreacjoniści naukowcy starają się wykazać luki i nieścisłości w badaniach empirycznych, na których opiera się ewolucjonizm. Dążeniu zatem do wykazania prawdziwości opisu biblijnego towarzyszy pragnienie wykazania fałszywości teorii ewolucji za pomocą jej własnych narzędzi badawczych [por. Turek 2005, s. 53]. Przytacza się m.in. dane z obszaru fizjologii, genetyki, ale także paleobiologii, wskazując np. na nieredukowalną kompleksowość pewnych struktur. Jak twierdzą zwolennicy kreacjonizmu naukowego, istnienie struktur biologicznych, bez których określone zachowania i funkcje nie byłyby możliwe, wskazuje, że musiały one powstać w czasokresie jednej genera-

cji. Również istnienie *specyficznej* kompleksowości, czyli zachowań i funkcji, które są możliwe tylko dzięki wysokim nakładom energii oraz *potencjalnej* kompleksowości, czyli programów (np. na poziomie genetycznym), uruchamianych jedynie w razie konieczności, miałyby wykluczać możliwość stopniowego rozwoju³. Wszelka próba teologicznej adaptacji teorii ewolucji, szczególnie w odniesieniu do człowieka, musi w tym kontekście być postrzegana jako sprzeczna z objawioną prawdą Biblii.

Ta odmiana kreacjonizmu nie jest jednak szeroko podzielana w środowiskach teologicznych, szczególnie katolickiej proveniencji. Nie identyfikuje się z nią również Magisterium Kościoła katolickiego. W odniesieniu do radykalnego kreacjonizmu kardynał Christoph Schönborn stwierdza: „pozycja «kreacjonistyczna» bazuje na rozumieniu Biblii, którego Kościół katolicki nie podziela. Pierwsza strona Biblii nie jest kosmologicznym traktatem o stworzeniu świata w sześć dni słonecznych. (...) Możliwość, że Stwórca posłużył się także instrumentem ewolucji jest ze strony wiary katolickiej do przyjęcia” [Schönborn 2007a, s. 85-86].

Mimo to wysiłek poznawczy idący w kierunku krytycznego oglądu argumentów i dowodów zwolenników teorii ewolucji nie może pozostać niedoceniony. Dane empiryczne są bowiem niekiedy zbyt pośpiesznie harmonizowane, stając się dowodami mającymi potwierdzać ewolucyjne założenia. Jednak, generalnie rzecz biorąc, środowiska katolickie nie skłaniają się ku tak radykalnemu i całkowitemu odrzuceniu teorii ewolucji, poszukując raczej dróg wyjaśnienia rzekomych sprzeczności między wiarą w Stwórcę a wynikami nauk przyrodniczych oraz konstruktywnego dialogu, integrującego dorobek obu obszarów wiedzy. „Kosmos nie jest czymś w rodzaju ogromnego pudła, w które wszystko zostało włożone w stanie gotowym, lecz przypomina raczej żywe drzewo, które rośnie i rozwija się, coraz wyżej wypuszczając ku niebu swoje gałęzie” [Ratzinger/Benedykt XVI 2006, s. 56].

³ Poglądy „naukowych” kreacjonistów przytaczają m.in. Süßmuth 2007, s. 32-35; Collado González 2007, s. 158-167.

b) kreacja i ewolucja

Dystans, jaki cechuje odniesienie wielu teologów do radykalnych przeciwników jakiegokolwiek teologicznej adaptacji teorii ewolucji, nie oznacza jej bezkrytycznej akceptacji, gdyż, jak podkreśla Schönborn, „[n]ie każdy wariant teorii ewolucji jest do pogodzenia z wiarą w stworzenie [przez Boga]” [Schönborn 2007a, s. 86]. Mimo to dostrzega się próby harmonizacji, a przynajmniej dialogu obu podejść. Najbardziej rozpowszechnionym poglądem reprezentowanym przez katolickich teologów jest koncepcja paralelnego działania dwóch zespołów przyczyn. Zazwyczaj mówi się w tym kontekście o kreacjonizmie ewolucyjnym, chociaż określenie to jest wysoce mylące⁴. Zgodnie z tym poglądem, istota ludzka, w odróżnieniu od innych form życia, byłaby wynikiem działania zarówno przyczyn naturalnych (w jej wymiarze cielesnym), jak też bezpośredniej stwórczej ingerencji Boga (w jej wymiarze duchowym). Nie mamy tu zatem do czynienia ze ścisłym odrzuceniem teorii ewolucji jako takiej, ale z odrzuceniem jej roszczenia do całkowitego wyjaśnienia fenomenu człowieka w ramach paradygmatu empirycznego. Zgodnie z tym poglądem oba obszary wiedzy – nauki empiryczne i teologia – będąc autonomiczne i posługując się sobie właściwym instrumentarium, nie konkurują ze sobą, o ile pozostają w granicach własnej metodologii. Jedynie uwzględnienie wyników badań obu obszarów wiedzy umożliwia poznanie pełnej prawdy o człowieku.

Aktualne nauczanie Magisterium zdaje się odzwierciedlać taki właśnie pogląd. Umiarkowanie pozytywnemu nastawieniu do teorii ewolucji organizmów żywych jako modelu koherentnego i potwierdzonego przez badania w ramach różnych dziedzin wiedzy przyrodniczej (a zatem i wielce prawdopodobnego), towarzyszy „zastrzeżenie antropologiczne”. Wyraził je m.in. Jan Paweł II w słynnym przemówieniu do Papieskiej Akademii Nauk z 22 października 1996 roku. Przywołując fragmenty encykliki Piusa XII, *Humani generis*, Jan Paweł II wskazał na „ontologiczny skok”, wyrażający różnicę między

⁴ Jeżeli pod pojęciem kreacjonizmu rozumie się przekonanie, że Bóg stworzył świat, a pod pojęciem ewolucjonizmu – że go na pewno nie stworzył (bo nie istnieje), to określenie „kreacjonizm ewolucyjny” byłoby po prostu wewnętrznie sprzeczne.

człowiekiem a innymi istotami żywymi. Jednocześnie wyraził przekonanie, że podkreślenie ontologicznej nieciągłości nie neguje wykazanej przez nauki empiryczne fizycznej ciągłości między człowiekiem a światem zwierząt. Jednak, jak podkreślił papież, „moment przejścia do sfery duchowej nie jest przedmiotem obserwacji [nauk doświadczalnych]” [Jan Paweł II 1998, s. 187]. Do specyficznych cech człowieka, odróżniających go od innych stworzeń, papież zaliczył doświadczenie poznania metafizycznego, samoświadomość i zdolność do refleksji, sumienia i wolności, a także doświadczenia estetyczne i religijne, deklarując, że ich ostateczne wyjaśnienie dokonuje się nie w ramach nauk przyrodniczych, ale refleksji filozoficznej. Wielu teologów zwraca szczególną uwagę na ten ostatni czynnik, którego wyrazem jest niemal powszechne występowanie fenomenu religijności w ludzkich grupach społecznych, i to zarówno u zarania hominizacji, jak i w najbardziej rozwiniętych współczesnych społeczeństwach. Jak podkreśla J. Ratzinger, na pytanie: „Co właściwie odróżnia człowieka od zwierzęcia, co właściwie jest w nim nowego, musimy odpowiedzieć: człowiek jest istotą, która potrafi pomyśleć o Bogu; jest istotą, która potrafi się modlić. Jest najgłębiej sobą, gdy nawiązuje relację ze swoim Stwórcą” [Ratzinger/Benedykt XVI 2006, s. 54].

Silną stroną takiego podejścia jest jego krytyczny potencjał wobec prób stylizowania teorii ewolucji do rangi jedynie „naukowego” i absolutnie wystarczającego wyjaśnienia pochodzenia człowieka. Stąd nie może dziwić negatywna reakcja wielu radykalnych zwolenników teorii ewolucji, określających teologiczne próby wyznaczenia granic teorii ewolucji zbędnym i nie mającym oparcia w faktach empirycznych skomplikowaniem spójnej i wystarczającej, ewolucyjnej wizji świata. Jednak w refleksji wielu teologów pojawiają się znaki zapytania wobec zbyt prostej neutralizacji przyrodniczych zastrzeżeń w stosunku do wizji bezpośredniego stworzenia człowieka przez Boga.

c) kreacja poprzez ewolucję

Radykalne głosy optują za uznaniem ewolucyjnego pochodzenia człowieka i rezygnacją w ramach refleksji teologicznej z tradycyjnych pojęć i koncepcji, szczególnie z wizji bezpośredniego stworzenia du-

szy przez Boga⁵. Jednak wielu teologów, nie negując zasadniczych tez teologicznych i wypowiedzi Magisterium, próbuje na nowo określić ich znaczenie. Już w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku w obszarze teologii katolickiej podjęto poważny wysiłek w kierunku takiego sformułowania chrześcijańskiej antropologii, aby uwzględniała dane nauk przyrodniczych i przyrodniczą wizję istoty ludzkiej, wraz z teorią ewolucji. Próby te nieodłącznie związane są z osobami Teilharda de Chardin [zob. Chardin 1984] oraz Karla Rahnera (wraz z Paulem Overhage). Dwaj ostatni, szczególnie Rahner, wydali cały szereg przyczynków oraz szerszych opracowań na ten temat⁶. Mimo dystansu czasowego, rozważania Rahnera do dzisiaj znajdują wielu zwolenników, warto je zatem w tym miejscu chociaż fragmentarycznie zrekapitulować.

Wbrew wielu powierzchownym ocenom komentatorów, Rahner wcale nie ma zamiaru kontestować dotychczasowej tradycji w zakresie antropologii teologicznej. Również dla niego nie ulega wątpliwości ani bezpośrednio stworzenie człowieka przez Boga, ani też jedność duchowo-cieleśna istoty ludzkiej. Rahner nie kwestionuje także jakościowej różnicy między wymiarami: cielesnym i duchowym człowieka (używa w tym kontekście pojęcia „jakościowego skoku” – *qualitativer Sprung* [Rahner 1968a, kol. 754] czy też „rzeczywistości pluralnej” – *plurale Weltwirklichkeit*) [Rahner 1968b, s. 196]. Odrzuca jednak absolutny rozdział materii i ducha w człowieku. Podkreśla, że, mimo niewątpliwych różnic w zachowaniu i zdolnościach między człowiekiem a innymi istotami żywymi, na tej płaszczyźnie nie należy poszukiwać „dowodów” ontycznej odmienności człowieka.

⁵ Hans Küng optuje za „pozostawieniem za sobą” zbyt radykalnego rozróżnienia między ciałem i duszą i używania tego ostatniego pojęcia jedynie w sensie metaforycznym. Ludzki duch nie spadł z nieba, ale jest produktem ewolucji w tym sensie, że człowiek stanowi nierozdzielną jedność. Mimo to Küng sprzeciwia się zbyt daleko idącemu naturalistycznemu determinizmowi i próbie wyjaśnienia ludzkiej świadomości jedynie procesami neuronalnymi [por. Küng 2007, s. 187-191].

⁶ Warto wymienić tu chociażby następujące pozycje: Overhage 1959 (z obszernym wprowadzeniem Rahnera); Overhage, Rahner 1961 oraz mniejsze przyczynki: Overhage 1968, kol. 748-754; Rahner 1968a, kol. 754-761. Dla omawianego tematu istotne są także następujące teksty: Rahner 1968b, s. 185-214; Rahner 1975, s. 407-427].

Punktem wyjścia rozważań Karla Rahnera jest teologiczny aksjomat o jedności substancjalnej człowieka w jego cielesno-duchowej naturze, który daje asumpt do szerszej refleksji dotyczącej relacji ducha do materii. Dusza i ciało w człowieku są, według Rahnera, „momentami jednego bytu” [Rahner 1968b, s. 203], substancjalną zasadą jednej istoty ludzkiej, a nie dwoma oddzielonymi i wtórnie złączonymi elementami składowymi. Niemiecki teolog podkreśla, że twierdzenie, iż człowiek „składa się” z ciała i duszy, jest nieściśle i mylące. Co najwyżej można by stwierdzić, że człowiek składa się z ducha i *materia prima*, rozumianej jako czysta potencjalność, jako „pusta odmienność” (*leere Andersheit*) [Rahner 1975, s. 421-422]. Konkretnie ludzkie ciało jest już materią ukształtowaną przez ducha i duchem przenikniętą, a zatem w pewnym sensie rzeczywistością „duchową”, jest konkretnym sposobem istnienia ducha. Rahner akcentuje także, iż nie można natury duszy ludzkiej w prosty sposób przyrównywać do innych istot duchowych (np. Boga czy też aniołów). Dusza ludzka jest sobą jedynie wtedy, gdy udziela się ciału jako jego forma; również ludzkie ciało jest sobą jedynie wtedy, gdy jako swój „akt” posiada duszę [Rahner 1968b, s. 189]. Można zatem mówić o wzajemnym ukierunkowaniu na siebie ciała i ducha. Materię, rozumianą jako możliwa substancjalna współ-zasada (*Konprinzip*) osoby ludzkiej, charakteryzuje wewnętrzne „powinowactwo” (*eine innere Affinität*) z duchem [Rahner 1968a, kol. 759]. Zwieńczeniem tej refleksji może być rahnerowskie określenie materii jako w pewnym sensie ograniczonego, „zamrożonego ducha” (*gefrorener Geist*) [Rahner 1961, s. 51-52. 78], przy czym autor podkreśla, że jest to określenie metaforyczne.

Taka wizja ludzkiej natury musi znaleźć swoje odzwierciedlenie w koncepcji powstania człowieka. Rahner podkreśla, że stworzony przez Boga został cały człowiek – a nie tylko dusza! Cały też, z duszą i ciałem, jest przedmiotem Bożego działania zbawczego, zmierzającego do ostatecznego spełnienia. Stwarzając człowieka, Bóg nie działa zatem jako kolejna przyczyna obok innych przyczyn, ale jako transcendująca przyczyna działania wszystkich innych i to w ten sposób, że działanie Boga nie wywołuje żadnych skutków, które by równocześnie nie pochodziły od stworzeń. W tym kontekście Rahner rozwija

pojęcie „aktywnej autotranscendencji” (*aktive Selbstüberbietung*). Powstanie człowieka nie byłoby zatem jedynie efektem pasywnego poddania się wcześniej stworzonej, żywej materii ponownej i niejako „zewnątrznej” ingerencji Stwórcy, ale wynikiem aktywnego jej działania, dokonanego oczywiście nie bez działającej w materii stwórczej mocy Bożej⁷. W tym znaczeniu Bóg jako Stwórca jest wprawdzie transcendentálną podstawą wszystkiego, co istnieje, ale nie musi być kategorialną i czasowo-przestrzennie określoną przyczyną powstania konkretnych bytów [Rahner 1968b, s. 209]. Rahner podkreśla jednak z naciskiem, że niezbędna do tego samo-przekroczenia materii w kierunku ducha stwórcza Boska dynamika nosi w sobie jak najbardziej charakter bezpośredniej kreacji [Rahner 1968a, kol. 755]. „Boskie umożliwienie wewnątrzświatowej przyczynowości nie wyklucza pojęcia bezpośredniego stworzenia” [Rahner 1968a, kol. 760]. Możliwe jest zatem twierdzenie, że człowiek jednocześnie cały pochodzi z otaczającego go środowiska oraz że cały jest owocem Bożego aktu stwórczego. Dzieje się tak dzięki temu, że Boskie działanie stwórcze uaktywnia się „od wewnątrz” (*von innen*) [Rahner 1968a, kol. 755], stając się własną dynamiką rozwijającego się życia. Ponieważ jednak nie jest możliwe, by niższa forma życia sama z siebie wytworzyła taką dynamikę, stąd twierdzenie, jakoby człowiek był po prostu produktem ewolucji, pozostawione bez niezbędnej teologicznej precyzacji, jest z teologicznego punktu widzenia również dla Rahnera nie do przyjęcia. Jednak nie jest też poprawne redukowanie Stwórcy do roli mechanika, który „z zewnątrz” poprawia i optymalizuje istniejące już istoty żywe, dodając nowe elementy składowe. W przypadku stworzenia człowieka mielibyśmy zatem do czynienia, jak to formułuje Rahner, z „zapośredniczoną bezpośredniością” (*vermittelte Unmittelbarkeit*) [Rahner 1959, s. 13].

Rahner niewątpliwie pociąga konsekwencją i wewnętrzną koherencją stworzonej przez siebie koncepcji. Mimo to również w stosunku do niej pojawia się cały szereg uwag krytycznych. Zarzuca się mu

⁷ Rahner podkreśla, że pojęcie *Selbstüberbietung* niesie w sobie zawsze element nieciągłości, gdyż efekt samo-przekroczenia stanowi nową jakość [zob. Rahner 1968b, s. 212-213].

nie tyle materializację ducha, co spirytualizację materii. Jak wszystkie koncepcje, które wiążą powstanie cielesno-duchowej natury osoby ludzkiej z (jakkolwiek rozumianym) działaniem materii, również koncepcja Rahnerowska musi zmierzyć się z zarzutem obdarzania natury niemalże boskimi predykatami, co prowadzi do stworzenia rodzaju naukowego mitu [por. Ratzinger/Benedykt XVI 2009, s. 70]⁸.

2. WSPÓŁCZESNE ADAPTACJE EWOLUCYJNEGO MODELU POWSTANIA CZŁOWIEKA W REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ

Podejście K. Rahnera do zagadnienia ewolucji okazuje się inspirujące również dzisiaj, szczególnie ze względu na to, że niemiecki teolog, budując zręby swojej teologii stworzenia, starał się nie rezygnować z dziedzictwa dotychczasowej refleksji teologicznej. Recepcja Rahnera nie jest oczywiście bezkrytyczna, ale jego wpływ, przynajmniej w obszarze katolickiej antropologii teologicznej, jest bezsporny. Współcześnie wskazuje się szczególnie na dwa obszary teologicznej adaptacji teorii ewolucji, wymagające pogłębienia. Pierwszym jest tradycyjna nauka o osobie ludzkiej jako jedności cielesno-duchowej. Aktualna do dziś intuicja św. Tomasza, zgodnie z którą dusza jest jednocześnie zarówno substancją samoistną, jak i formą ciała, nie pozwala na zbyt daleko idący dualizm między duchem i materią, a właśnie taki zdaje się zakładać pogląd przypisujący niejako odrębne stworzenie duszy i ciała poprzez działanie odpowiednio Pierwszej Przyczyny i przyczyn wtórnych. Formułowane jest krytyczne pytanie: Czy takie podejście nie niweczy substancjalnej jedności osoby ludzkiej? Łączy się to z drugim dyskusyjnym zagadnieniem, jakim jest relacja między ludzkim i Boskim działaniem w naturze i historii, czyli to, co zwykło się określać mianem *concursum divinum*. Czy Stwórca miałby działać niejako podwójnie, najpierw stwarzając świat jako całość, a następnie

⁸ Choć J. Ratzinger nie odnosi swoich uwag *explicite* do koncepcji Rahnera, niewątpliwie również jej one dotyczą [por. Scheffczyk 1997, s. 209-210.265n].

bezpośrednio „usprawniająco” ingerując weń poprzez stworzenie ludzkiej duszy i połączenie jej z ciałem? Poniższa analiza trzech współczesnych koncepcji pozwoli zarysować kierunki, w jakich zmierza refleksja teologiczna, a także wskazać krytyczną bądź pozytywną recepcję refleksji K. Rahnera.

a) Béla Weissmahr

Autorem pierwszej koncepcji jest jezuita, Béla Weissmahr. Rozwijając swoją teologię stworzenia w wyraźnej bliskości wizji Rahnerowskiej, podkreśla on elementy problematyczne w „umiarkowanej” próbie adaptacji teorii ewolucyjnego powstania człowieka, czyli tezy, że ciało człowieka powstało z form niższych, duch zaś został stworzony bezpośrednio [por. Weissmahr 1997, s. 142-143]. Nawet uznając istnienie „dwuwymiarowej”, cielesno-duchowej struktury osoby ludzkiej, nie da się zaprzeczyć, że człowiek jest jednością. Stąd nie sposób myśleć o stworzeniu obu tych wymiarów jako o dwóch oddzielnych wydarzeniach. Boga Stwórcy nie można też stawiać na tym samym poziomie, na którym plasujemy Jego stwórcze działanie. Jak podkreśla Weissmahr, Bóg nigdy nie działa w świecie inaczej, jak tylko poprzez własne działanie stworzonych przyczyn. Również zatem w akcie stworzenia ludzkiej duszy mogą i muszą brać udział cielesne moce człowieka. By zapobiec nieporozumieniom, Weissmahr podkreśla jednak, że nie można stracić z oczu ugruntowanej tezy teologicznej, zgodnie z którą ludzka dusza duchowa oznacza nową, wyższą jakość w porównaniu z innymi, jedynie materialnymi bytami. W wyraźnym nawiązaniu do koncepcji Rahnera, Weissmahr poszukuje rozwiązania tej trudności w stwierdzeniu, że dusza ludzka i materia nie są całkowicie różnymi od siebie rzeczywistościami. Subsystemacja ludzkiej duszy nie oznacza jej całkowitej niezależności od ciała, a wręcz przeciwnie: jej udziałem jest pewna „materialność”, przy czym nie chodzi tu o jakąś jej materialną część, ale o materię rozumianą jako podstawa skończoności i kwantytatywności⁹. Do konkretnej materii przynależy za-

⁹ „Die Seele des Menschen ist also nicht schlechthin immateriell. Noch zugespitzter gesagt: Sie ist trotz ihrer Immaterialität zugleich auch stets materiell” [Weissmahr 1997, s. 148].

tem ukierunkowanie na ducha. Poważne potraktowanie teorii ewolucji oznacza przyjęcie, że z formy niższej może rozwinąć się forma wyższa. Stąd już tylko krok do stwierdzenia, że dusza ludzka (a raczej osoba w jej cielesno-duchowej strukturze), chociaż niewątpliwie oznacza nową jakość w stosunku do bytu wyłącznie materialnego, może być owocem rozwoju materii ożywionej, przy czym aktywność stworzenia prowadząca do jakościowego skoku, zostaje umożliwiona i jest podtrzymywana przez stwórczą moc Boga. Weissmahr twierdzi, że taka koncepcja w niczym nie neguje konieczności szczególnego działania Bożego, a nawet je zakłada, gdyż rozwój materii w kierunku ducha nie byłby możliwy bez stwórczej mocy Boga¹⁰.

b) Leo Scheffczyk

Z kolei Leo Scheffczyk poddaje wizję Rahnera krytyce, nie odrzucając jednocześnie impulsów, jakie refleksja teologiczna może uzyskać ze strony teorii ewolucji. W swoim dogmatycznym wykładzie nauki o stworzeniu jako otwarciu perspektywy zbawczej niemiecki dogmatyk uznaje szansę, jaką niesie teoria ewolucji dla dialogu teologii z naukami empirycznymi, ostrzegając jednocześnie przed pomieszaniem płaszczyzn. Scheffczyk znajduje nawet starożytne wersje „ewolucjonizmu”, przywołując poglądy ojców Kościoła. Chociaż nie sformułowali oni teorii transformizmu we współczesnym tego słowa znaczeniu, to jednak łączyli ideę stworzenia z wizją stopniowego rozwoju świata¹¹. Jednak zasadnicza niesprzeczność teorii ewolucji i nauki o stworzeniu nie powinna prowadzić do zbyt pospiesznej harmonizacji, szczególnie w odniesieniu do powstania człowieka. Każda

¹⁰ „Da das Entstehen der menschlichen Seele in der sich zum Menschen hin entwickelnden lebenden Materie ohne die schöpferische Ursächlichkeit Gottes undenkbar ist, kann und muss sogar von einem besonderen Schöpfungsakt Gottes, von einem unmittelbaren Erschaffensein der Menschenseele durch Gott gesprochen werden” [Weissmahr 1997, s.155].

¹¹ Tego typu idee obecne u Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nazjanzu znalazły swoją dojrzałą eksplikację w nauce św. Augustyna o *rationes seminales* czy też *causales*, czyli o mocach, w których w formie zarodkowej są obecne wszystkie rzeczy stworzone (poza aniołami, elementami i ludzką duszą). [por. Scheffczyk 1997, s. 192-193].

teologiczna adaptacja teorii ewolucji powinna rozpoczynać się od uznania fundamentalnej różnicy obydwu pojęć. Podczas gdy transcendentale pojęcie „stworzenie” związane jest z próbą wyjaśnienia metafizycznego „dlaczego?” w stosunku do rzeczy stworzonych, kategoriale pojęcie „ewolucja” jest wynikiem pytania o czasowo-przestrzenne „skąd?” [Scheffczyk 1997, s. 208]. Scheffczyk odnosi się z nieukrywaniem dystansem do Rahnerowskich pojęć: „autotranscendencja” oraz „zamrożony duch”. Próba wyjaśnienia powstania ludzkiego ducha jako wyniku samo-przekroczenia materii, dzięki obecnej w niej i danej jej przez Boga stwórczej mocy, jest dla Scheffczyka jednoznaczna z ubóstwieniem działania stworzenia i antropomorfizacją działania Boga, a więc z wymieszaniem boskiego i stworzonego sposobu bytowania i działania. W odróżnieniu od tego ludzka osoba musi być rozumiana jako wynik *peculiaris creatio*, specjalnego działania Bożego w nawiązaniu do rzeczy uprzednio stworzonych. Pojawienie się w rozwoju ewolucyjnym człowieka jest wynikiem stworzenia nowego aktu istnienia, który podnosi odpowiednio po temu dysponowaną substancję biologiczną na poziom nowej, osobowej struktury bytowej. Taka koncepcja nie oznacza, zdaniem Scheffczyka, redukowania Boga do roli „polepszacza” własnego stworzenia, co byłoby niedopuszczalną antropomorfizacją. Niemiecki kardynał podkreśla, że stwórcza moc Boga jest nieustannie obecna w stworzeniu, a więc nigdy nie może być traktowana jako „zewnątrzna” wobec niego. Chociaż akt stwórczy jest ze swej istoty ponadczasowy i ponadprzestrzenny, poprzedzając każde działanie stworzeń, to jednak jednocześnie dogłębnie je ogarnia i przenika [Scheffczyk 1997, s. 209]¹².

¹² Jezuita, Medard Kehl z Frankfurtu nad Menem wskazuje również na znaczenie pojęcia obecności Bożej (*Gegenwart Gottes*) w stworzeniu, rozwijając jednak swoją koncepcję w kierunku panenteistycznym. Będąc „«Innym» zupełnie inaczej” (*ganz anders 'anders'*), Bóg otwiera w sobie (a nie poza sobą czy obok siebie) przestrzeń dla rozwoju stworzenia. Rozwój świata dokonuje się, jak to określa Kehl, poprzez pociągające działanie (*Anziehungskraft*) Bożej miłości. W tym kontekście umieszcza także refleksję nad zasadą antropiczną (*anthropisches Prinzip*). Powstanie człowieka – Kehl nie poświęca temu zagadnieniu szczególnych rozważań – byłoby zatem owocem działania owej wszechogarniającej i obecnej w naturze mocy Bożej miłości sprzyjającej rozwojowi w kierunku osobowego życia [por. Kehl 2006, s. 239-255].

c) Ulrich Lüke

W palecie współczesnych teologów, sięgających do wyników nauk przyrodniczych, nie może zabraknąć Ulricha Lükego z Aachen, biologa i teologa. Już podtytuł jednej z jego książek (*Bio-theologie*) wskazuje na pragnienie dokonania twórczej syntezy wiedzy empirycznej i nauk teologicznych. Lüke szczególnie wiele miejsca poświęca zagadnieniu powstania człowieka, uznając i podkreślając jego cielesno-duchową naturę. Istotnym elementem jego koncepcji jest refleksja dotycząca czasu i wieczności, a w tym kontekście – Bożego działania stwórczego. Odcinkiem czasu, dostępnym naukom empirycznym, jest w zasadzie jedynie przeszłość, przy czym jej badanie pozwala na wysuwanie hipotez odnoszących się także do przyszłości. Natomiast terazniejszość, rozumiana jako horyzontalnie rozciągnięty odcinek czasu, wymyka się instrumentom naukowym, gdyż już w momencie badania staje się przeszłością. Właśnie owej rozumianej ściśle terazniejszości (*strenge Gegenwart*) przypisuje Lüke wertykalną doniosłość. W odróżnieniu od przyczynowości kategorialnej, którą badając, nauki przyrodnicze formułują teorie ewolucyjnego pochodzenia człowieka, ściśła terazniejszość jest „obszarem” aktywności transcendentalnej przyczynowości (*transcendentale Kausalität*) pochodzącej od Boga. Klasyczny podział stwórczego działania Boga na *creatio originalis*, czyli powołanie świata z niczego do istnienia (*creatio ex nihilo*) z jednej oraz *creatio continua*, czyli podtrzymywanie świata w istnieniu z drugiej strony, jest jedynie ludzką, a więc uwikłaną w kategorie czasu i przestrzeni klasyfikacją. Podział ten sugeruje następujące po sobie fazy aktu stwórczego, podczas gdy właściwie chodzi o jedno nieustannie obecne w stworzeniu działanie Stwórcy.

W perspektywie filogenetycznej powstanie człowieka nie będzie mogło być dostrzeżone jako ściśle określony czasowy moment, gdyż „ściśła terazniejszość” stoi poza zasięgiem metod nauk empirycznych. Dopiero *ex post* można stwierdzić działanie przyczyny transcendentalnej, poprzez pojawienie się, nie bez wpływu przyczyn kategorialnych, nowej jakości, jaką jest osoba ludzka [Kehl 2006, s. 205-211]. Dla Lükego decydującym kryterium pozwalającym zaliczyć kopalne szczątki hominidów do istot ludzkich są ślady religijności. Istotną cechą odróż-

niającą człowieka od zwierząt jest zdolność do relacji ze Stwórcą [Lüke 2006, s. 150nn]. Stworzenie człowieka (ludzkiej duszy) w perspektywie filogenetycznej dokonało się zatem w ściślejszej terażniejszości (*strenge Gegenwart*) w związku z poczęciem (Lüke mówi o kariogamii, co zostanie wyjaśnione poniżej) nowej istoty gatunku hominidów o poziomie rozwoju koniecznym do pocucia transcendencji i wejścia w relację do Boga [Lüke 2001, s. 307]. Jak podkreśla Lüke, działanie Boga dokonuje się nie tyle „na początku” (*am Anfang*) stworzenia (jako punkt wyjścia na linii czasowej), ale „jako początek” (*als Anfang*) wszystkiego, co żyje i co, jako stworzone dopiero wtórnice, jest badane przez nauki przyrodnicze [Lüke 2001, s. 319]. Konsekwentnie postuluje Lüke korektę tłumaczenia pierwszych słów *Księgi Rodzaju*, które miałyby brzmieć: „Jako początek stworzył Bóg niebo i ziemię”, co autor też konsekwentnie czyni w tytule jednej ze swoich książek.

3. KONSEKWENCJE DLA TEOLOGICZNEGO ROZUMIENIA LUDZKIEJ ONTOGENEZY

Wizja rozwoju ludzkiego gatunku tak dalece warunkuje koncepcję powstania każdej ludzkiej istoty, że u wielu autorów rozważania na temat obu zagadnień splatają się ze sobą i wzajemnie się przenikają. Również w zakresie ludzkiej ontogenezy istotne są dwa wyżej już sformułowane pytania: Jak wyobrażać sobie stworzenie pojedynczej duszy w związku z poczęciem człowieka, aby zachować jego substancjalną cielesno-duchową jedność? I jak wyobrażać sobie działanie Boga w relacji do działania rodziców (którzy w pewnym sensie zajmują tu miejsce ewolucyjnych przodków z refleksji filogenetycznej)? Dla teologa punktem odniesienia pozostaje wyrażana często i ugruntowana nauka Magisterium, zgodnie z którą „każda dusza duchowa jest bezpośrednio stworzona przez Boga (...), nie jest ona «produktem» rodziców – i jest nieśmiertelna” [Katechizm Kościoła Katolickiego, n. 366]. Nauka ta została sformułowana już w wiekach średnich, po odrzuceniu pojawiających się w patrystycznej refleksji koncepcji traducjanistycznych i generacjanistycznych.

Przed podjęciem refleksji teologicznej warto w tym miejscu krótko wspomnieć, że zwolennicy radykalnego ewolucjonizmu skłaniają się ku uznaniu naturalistycznej wizji poczęcia człowieka. Zazwyczaj nie oznacza to całkowitego zrównania człowieka z innymi istotami żywymi w zakresie przysługujących mu praw, przekłada się jednak na koncepcję stopniowej ochrony istoty ludzkiej w zależności od osiągniętego stopnia rozwoju. Jak w rozwoju ewolucyjnym zaistnienie człowieka zostało poprzedzone szeregiem przedludzkich hominidów, tak w perspektywie ontogenetycznej status rozwijającej się pojedynczej istoty ludzkiej w jej stadiach prenatalnych nie będzie odbiegał od statusu innych istot żywych. Dopiero ujawnienie szczególnych cech i zdolności charakteryzujących osobę (bądź przynajmniej rozwój niezbędnych do tego biologicznych struktur, np. mózgu) będzie prowadził do przyznania ludzkim noworodkom (niekiedy również płodom) statusu i praw, jakie mają urodzeni już ludzie. Jeszcze do niedawno w tym kontekście chętnie sięgano do sformułowanej przez Ernesta Haeckela (1834-1919) tezy, według której w ontogenezie człowieka powtarzane są stadia jego filogenezy, czego dowodem miałyby być zewnętrzne podobieństwo zwierzęcych i ludzkich embrionów. Te ostatnie, tak jak embriony zwierzęce, miałyby na pewnych etapach rozwoju wytwarzać skrzela i ogony, które potem zanikają. Współczesne badania, szczególnie w obszarze genetyki, sfalsyfikowały tę tezę. Ludzki embrion charakteryzuje się od początku swojego rozwoju ludzkim genomem, który – w połączeniu z czynnikami epigenetycznymi – warunkuje jego rozwój jako istoty ludzkiej, a nie zwierzęcej. Zewnętrzne podobieństwa również okazały się mylące. Ludzki embrion rozwija się nie dopiero w kierunku człowieczeństwa, ale od początku jako człowiek.

Z teologicznego punktu widzenia istotne są jednak inne przesłanki. Formułowana niekiedy w kręgach teologicznych koncepcja opóźnionej animacji, która byłaby próbą teologicznej aplikacji teorii ewolucji w obszarze ontogenezy człowieka, musi zmierzyć się z szeregiem trudnych pytań. To, co jest wynikiem poczęcia, nie jest bowiem ani martwą (a więc wymagającą ożywienia), ani też „nieuformowaną”

(a więc wymagającą formy – duszy) materią, ale planowo rozwijającym się, żywym organizmem o ludzkim genomie. Ze względu na swoją genetyczną, a także (przynajmniej częściowo) funkcjonalną odrębność, owoc poczęcia nie może też być postrzegany jako część ciała matki. Akceptacja animacji opóźnionej równałaby się zatem przyjęciu istnienia po zapłodnieniu szeregu (albo przynajmniej jednej) istot przedludzkich, rozwijających się mocą własnej (wegetatywno-sensytywnej, bo jeszcze nie rozumnej) duszy, poprzedzających powstanie właściwego człowieka. Wydaje się, że współczesna wiedza embriologiczna, szczególnie dotycząca genetycznego „zapisu” cech, jakie ujawnią się w dorosłym życiu, każe odrzucić taką możliwość. Bardzo spójne ze współczesną wiedzą jest przyjęcie animacji równoczesnej, czyli – najogólniej mówiąc – obdarzenia człowieka duszą od poczęcia.

Warto w tym kontekście jeszcze raz sięgnąć do rozważań dwóch wspomnianych już wyżej autorów: Ulricha Lükego oraz Leo Scheffczyka. Ich poglądy na filogenezę człowieka zostają przez nich konsekwentnie odniesione również do ontogenezy. Jak już wyżej wspomniano, Lüke mocno akcentuje jedność istoty ludzkiej, która wyklucza wszelkie koncepcje odrębnego stworzenia i wtórnego połączenia ciała i duszy ludzkiej. Oznacza to, że z ontogenetycznego punktu widzenia nie istnieje stan poprzedzający animację, a więc jakakolwiek diastaza między nie animowanym a animowanym ciałem ludzkim [Lüke 2001, s. 299]. Precyzując swój pogląd, Lüke podkreśla, że traktowanie kariogamii (połączenie matczynej i ojcowskiej informacji genetycznej pod koniec procesu zapłodnienia) jako procesu prowadzącego do wytworzenia odpowiednio przygotowanego substratu, aby mogła nastąpić animacja, nie wystarczy. Animacja musi być raczej postrzegana jako niezbędny warunek kariogamii, by można było konsekwentnie myśleć o człowieku jako jedności cielesno-duchowej. Jak w przypadku jakościowego skoku między hominidami a człowiekiem, tak też w przypadku ontogenezy stworzenie każdej jednostkowej duszy dokonuje się w niedostępnej dla instrumentów nauk empirycznych „ściślej teraźniejszości”. Jedynie *post factum* można wskazać czasoprzestrzenny obszar, w którym skutki dokonanej już animacji stają się

widoczne: jest to mianowicie czasokres między stanem niepołączonych gamet a rozwijającą się już zygota. Lüke analizuje również szczegółowo zarzuty podnoszone wobec teorii animacji jako warunku poczęcia (albo dokonanej w momencie poczęcia), oparte na biologicznych faktach opóźnionej aktywacji własnego genomu zarodka, podziału bliźniaczego czy naturalnej redukcji embrionów w okresie preimplantacyjnym. Nie sposób w ramach niniejszego artykułu obszernie omawiać tych zarzutów¹³. Wystarczy jedynie wspomnieć, że dogłębna analiza tych zastrzeżeń wskazuje, iż nie są one w stanie podważyć możliwości animacji równoczesnej.

Jak w odniesieniu do filogenezy, również w przypadku ontogenezy odmienne stanowisko prezentuje Leo Scheffczyk. Podtrzymuje on tradycyjny pogląd o jednoczesnym działaniu dwóch przyczyn: przyczyn wtórnych, jakimi są rodzice, oraz Boga Stwórcy jako Przyczyny Pierwszej. Zarzutowi, że taka koncepcja oznaczałaby zredukowanie Boga do roli demiurga, który miałby w sposób cudowny ingerować w stworzony uprzednio przez siebie świat, Scheffczyk odpowiada, że Bóg jest nieustannie stwórczo obecny w stworzeniu, podtrzymując je w istnieniu. Stąd stworzenie jednostkowej ludzkiej duszy nie musi być rozumiane jako każdorazowa „zewnątrzna” ingerencja Stwórcy, która rozbiłaby substancjalną jedność osoby, ale jako punktowa aplikacja nieustannie obecnej, przekraczającej ramy czasu i przestrzeni Bożej mocy stwórczej [Scheffczyk 1997, s. 266]. Wyjaśnienie to, pojawiające się także w wypowiedziach innych współczesnych teologów, ma na celu podkreślenie bytowej odrębności osoby ludzkiej od innych istot żywych. „Jeśli przyjmie się, że człowieka w jego duchowym wymiarze nie można sprowadzać do tej czy innej przyczyny materialnej, wtedy będziemy musieli przyjąć, że substancja duchowa może być skutkiem wyłącznie stwórczego aktu Boga. (...) Przyjęcie, że dusza duchowa może być skutkiem działania rodziców, równa się odrzuceniu jej samoistności” [Schönborn 2007b, s. 76-77].

¹³ Zob. szczegółowa dyskusja z tymi tezami (choć nie uwzględniająca też U. Lükego) w Machinek 2007, s. 160-221.

WNIOSKI

Współczesne próby uprawiania teologii stworzenia z twórczym, aczkolwiek jednocześnie krytycznym, uwzględnieniem danych empirycznych oraz budowanych na ich podstawie teorii, wydają się jak najbardziej właściwą, chociaż niełatwą, drogą. Dyskusja ta jest sztandarowym przykładem trudnej relacji teologii i nauk przyrodniczych. Słuszny postulat przestrzegania odrębności metodologicznej obu dziedzin wiedzy nie może prowadzić do wzajemnej „immunizacji”, której wyrazem będzie całkowity brak wymiany, dyskusji i konstruktywnego sporu. O ile jest prawdą, że teologia powinna strzec swojej metodologicznej niezależności i nie pozwolić zredukować się do rangi pozaracjonalnej czy nawet irracjonalnej koncepcji myślowej, o tyle należy podkreślić, że nie może ona abstrahować od powszechnie przyjmowanych teorii w obszarze nauk empirycznych¹⁴. „Nie chodzi o to, by się zdecydować albo na kreacjonizm, który byłby z zasady zamknięty na naukę, bądź na teorię ewolucji, która bagatelizuje własne luki i nie dostrzega pytań, które wykraczają poza metodyczne możliwości nauk przyrodniczych. Raczej chodzi właśnie o zgranie różnych wymiarów rozumu, w ramach którego otwiera się także droga dla wiary” [Benedykt XVI 2007, s. 149-150].

Ewolucyjna koncepcja powstania człowieka jako gatunku, jak też oparta na niej wizja jego powstania jako jednostki, mogą zostać zaadaptowane w refleksji teologicznej, chociaż jest to przedsięwzięcie niełatwe. Z jednej strony konieczna jest pewna powściągliwość ze strony nauk przyrodniczych, aby formułowane w oparciu o zasadę przyczynowości wnioski nie stawały się ideologicznymi „dowodami” na nieistnienie Stwórcy. Ze strony teologii zaś konieczne jest ponowne prze-

¹⁴ To prawda, że – jak pisze w swojej koncepcji teologii stworzenia Franz Gruber – między religijno-metafizycznym pojęciem stworzenia a właściwym naukom przyrodniczym pojęciem ewoluującego kosmosu istnieje rubikon, nie pozwalający na wymieszanie języków obu teorii [Gruber 2001, s. 119], jednak poprzestanie na stwierdzeniu tej odrębności oznaczałoby wykluczenie wszelkiego dialogu ze szkodą dla obu dziedzin wiedzy, a przede wszystkim dla współczesnego, poszukującego wyjaśnienia tajemnicy swego istnienia człowieka.

myślenie i redefinicja transcendencji Boga wobec stworzenia, a także substancjalnej, cielesno-duchowej jedności osoby ludzkiej. Nie zatracając dotychczasowo akcentowanej odrębności Boga i świata oraz duszy i ciała, należy dostrzec wagę wzajemnych relacji, co wydaje się nie tylko bardziej adekwatne teologicznie, ale także bardziej zgodne z wynikami badań nauk przyrodniczych.

LITERATURA

- Benedykt XVI, 2007, *Dyskusja (2. September, Nachmittag)*, w: Ch. Schönborn, *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedykt XVI in Castel Gandolfo*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg, s. 149-161.
- Chardin T. de, 1984, *Człowiek (i inne pisma)*, tłum. z fr. W. Sukiennicka, M. Tazbir, PAX, Warszawa.
- Collado González S., 2007, *Grundlagen zum Verständnis des Intelligent Design*, *Imago Hominis* 2, s. 158-167.
- Darwin K., 1929, *O pochodzeniu człowieka*, tłum. z ang. M. Ilecki, Biblioteka Dzieł Naukowych, Warszawa.
- Euvé F., 2009, *Darwin et le christianisme. Vrais et faux débats*, Buchet Chastel, Paris.
- Gruber F., 2001, *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.
- Jadczak M., 2009, *Pochodzenie duszy ludzkiej w ujęciu K. Klósaka i T. Wojciechowskiego*, w: *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody*, t. 19, red. A. Lemańska, M. Lubański, Wydawnictwo UKSW, Warszawa, s. 13-64.
- Jan Paweł II, 1998, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Biblos, Tarnów, s. 184-187.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1993, Pallottinum, Poznań.

- Kehl M., 2006, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Herder, Freiburg–Basel–Wien.
- Küng H., 2007, *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, Piper, München–Zürich.
- Lüke U., 2001, „Als Anfang schuf Gott...“. *Bio-theologie: Zeit – Evolution – Hominisation*, Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich.
- Lüke U., 2006, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution – Bewusstsein – Freiheit*, Herder, Freiburg–Basel–Wien.
- Machinek M., 2007, *Spór o status ludzkiego embrionu*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn.
- Overhage P., 1959, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen*, Herder, Basel–Freiburg–Wien.
- Overhage P., 1968, *Hominisation. I Naturwissenschaftlich*, w: *Sacramentum Mundi*, t. 2, red. K. Rahner, Herder, Freiburg, kol. 748-754.
- Rahner K. 1961, *Die Hominisation als theologische Frage*, w: Overhage P., Rahner K., *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Quaestiones Disputatae, t. 12-13, Herder, Freiburg–Basel–Wien, s. 13-90.
- Rahner K., 1959, *Die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen als Quaestio disputata der Theologie*, w: Overhage P., 1959, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen*, Quaestiones Disputatae, t. 12-13, Herder, Freiburg–Basel–Wien, s. 11-30.
- Rahner K., 1968a, *Hominisation. II Theologisch*, w: *Sacramentum Mundi*, t. 2, red. K. Rahner, Herder, Freiburg, kol. 754-761.
- Rahner K., 1968b, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 6, Benziger Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln, s. 185-214.
- Rahner K., 1975, *Der Leib in der Heilsordnung*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 12, Benziger Verlag, Zürich–Einsiedeln–Köln, s. 407-427.

- Rahner J., 2006, „...et fiat 'design'?” *Schöpfungstheologie und der neue Streit um die Evolution*, Zeitschrift für katholische Theologie 128, s. 368-371.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, 2006, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku*, Wydawnictwo Salvator, Kraków.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, 2009, *Gottes Projekt. Nachdenken über Schöpfung und Kirche*, Jedność, Herder, Regensburg.
- Scheffczyk L., 1997, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre (Katholische Dogmatik, t. 3)*, MM Verlag, Aachen.
- Schönborn Ch., 2007a, *Fides, Ratio, Scientia. Zur Evolutionismusbatte*, w: Ch. Schönborn, *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedykt XVI in Castel Gandolfo*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg, s. 79-98.
- Schönborn Ch., 2007b, *Człowiek i Chrystus na obraz Boga*, W drodze, Poznań.
- Stüßmuth R., 2007, *Die Evolutionstheorie, ihre Bedeutung und ihre Grenzen*, Imago Hominis 1, s. 13-45.
- Turek J., 2005, *Kreacjonizm w naukach przyrodniczych*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 53.
- Weissmahr B. 1997, *Der Mensch als Person und seine Erschaffung*, w: R. Koltermann, *Universum / Mensch / Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit*, Styria, Graz–Wien–Köln, s. 137-156.

THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY IN THE FACE OF EVOLUTIONARY CONCEPTS OF PHYLOGENESIS AND ONTOGENESIS OF MAN

Summary

According to classical creationism although it is accepted that the human body comes from the natural processes it is still claimed that the soul is created by God. (Cf DH 3896). Modern theology however modifies this assertion. Many theologians agree with Karl Rahner's theory of self-transcendence (*Selbstüberbietung*) of physical exis-

tence, according to which physical existence is the result of the second causes. The creation of a new entity – a human soul – is via God acting through the first cause. The concept of the Creator, who is both transcendent but at the same time is immanent and sustainer/upholder of the universe, enable us to avoid an anthropomorphism of God, or see him as a demiurge.

From another point of view, the assumption that God acts in creation only via the second causes does seem to be contradictory of the biblical tradition. It also seems to negate the fundamental Christian belief about the personal relation of a Creator with every man. The problems associated with phylogenesis of man are gaining additional importance in the context of ontogenesis. This becomes particularly very important when thinking about human nature. In this article the analysis is presented on how the dialogue of theology with empirical sciences can be conducted in a constructive way in the context of phylogenesis and ontogenesis.