

Marian Machinek MSF

Spór o trzeci gatunek szympansa. Ewulucjonizm jako wyzwanie dla chrześcijańskiej antropologii

Słowa kluczowe: antropogeneza, hominizacja, dusza, imago Dei, Karl Rahner

Tytuł niniejszego artykułu został zainspirowany przez wypowiedzi prof. Jareda Diamonda¹ z University of California, zdaniem którego człowiek nie powinien być postrzegany jako najdoskonalsze ze stworzeń, gdyż jedynie w niewielkim stopniu różni się od swoich „kuzynów” – naczelnych. Takie podejście stało się w międzyczasie powszechne w świecie biologów. Stare podziały taksonomiczne, w których człowiek (wraz z prymitywnymi przedstawicielami rodzaju homo) należał do rodziny człowiekowatych (*Hominidae*), podczas gdy współcześnie żyjące wyżej rozwinięte małpy (w tym oba gatunki szympansa) tworzyły oddzielną rodzinę małp człekokształtnych (*Pongidae*), zostały zarzucone. Zgodnie ze współcześnie proponowanym podziałem taksonomicznym rodzina człowiekowatych (*Hominidae*) obejmuje dwie podrodziny: podczas gdy współcześnie żyjące gatunki orangutana zaliczane są do podrodziny *Pongidae*, człowiek zostaje umieszczony w podrodzinie *Hominidae* wraz z gatunkami goryla i szympansa. Od razu trzeba zaznaczyć, że przedmiotem tytułowego sporu nie jest wcale taksonomia, gdyż z biologicznego punktu widzenia podział taki może być jak najbardziej prawidłowy. Spór dotyczy konsekwencji takiej taksonomii w zakresie ontologii, antropologii i etyki, a w tym konkretnym przypadku – nade wszystko teologii. Czy wizja człowieka, oparta na wyżej przytoczonej taksonomii, wyczerpująco opisuje ludzką istotę? Czy przekonanie, że „człowiek nie jest koroną stworzenia ani szczytem ewolucji, jest jednym z niespełna dwustu naczelnych, jego ewolucja jest nierozzerwalnie

¹ J. Diamond, *The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of the Human*, New York 1993.

związana z ewolucją naczelnych”², ostatecznie falsyfikuje dotychczasowe przekonanie o jakościowej odmienności człowieka od zwierząt? Właśnie w tym punkcie kontrowersja między teoriami ewolucji i kreacji osiąga swoją kulminację. W poniższych rozważaniach pragniemy iść tropem tej kontrowersji, poszukując punktów styecznych i możliwości ewentualnej harmonizacji współczesnej wiedzy empirycznej z wynikami refleksji teologicznej.

1. Postawienie problemu

Teoria ewolucji, widziana oczami teologa, wiąże się nie tylko z pytaniem o Stwórcę, ale także z pytaniem o człowieka. Odpowiedź na pytanie o pochodzenie człowieka implikuje daleko idące konsekwencje w zakresie definicji ludzkiej natury. Czy człowiek bezpośrednio i bez reszty wyrasta ze świata przyrody i stanowi jedynie jej część? Użyte w tym pytaniu słowa „bezpośrednio” oraz „bez reszty” sugerują od razu, że teolog jest w stanie zaakceptować daleko idący związek człowieka ze światem innych istot żywych. Wobec licznych danych nauk przyrodniczych, np. genetyki, związek ten wydaje się być oczywisty i niepodlegający dyskusji. Teolog będzie jednak nieodmiennie pytał, czy to jest wszystko, co można o człowieku powiedzieć i czy taka – w ostatecznej konsekwencji materialistyczna – wizja człowieczeństwa wyczerpująco charakteryzuje osobę ludzką?

Pytanie to nierozzerwalnie związane jest ze sporem nauk przyrodniczych z teologią o teorię ewolucji, który ma swoją burzliwą historię, naznaczoną nierzadko wzajemnymi oskarżeniami i niezrozumieniem. Przedstawiciele nauk przyrodniczych twierdzą, że poszukiwanie pozamaterialnych przyczyn powstania świata i człowieka jest zbędne, gdyż model ewolucyjny dostarcza wystarczających, a do tego ściśle naukowych wyjaśnień tego zagadnienia. Stąd też jako nienaukowe i zbędne musi zostać określone pytanie o Stwórcę. Pogląd taki w klasyczny sposób wyraził Pierre Simon de Laplace (1749–1827), który na pytanie Napoleona, dlaczego w swoim dziele *L'Exposition du système du monde*, opisującym mechanizm ruchu planet, nie wspomina o Bogu, miał odpowiedzieć, że ta hipoteza (czyli założenie istnienia Boga) nie jest mu potrzebna. Teologia

² F. M. Wuketits, *Sind Menschen die besseren Affen? Versuch einer (Neu-)Bewertung des menschlichen Daseinsform*: K. P. Liessmann, *Der Wert des Menschen. An den Grenzen des Humanen*, Wien 2006, s. 110.

oczywiście nie zaakceptuje takiego podejścia. Wskazuje ona, że wykluczając perspektywę pozamaterialną, nauki przyrodnicze przekraczają granice metody empirycznej, co wcale nie prowadzi do naukowego widzenia świata, ale do tworzenia redukcjonistycznej ontologii, odzianej w dostojne szaty rzekomo niepodważalnych, naukowych dowodów.

Tym, co w tych obustronnych zarzutach jest niewątpliwie prawdziwe, jest konieczność ścisłego przestrzegania granic własnych metod, jakimi posługuje się każda z dziedzin wiedzy. Nie oznacza to, że nauki przyrodnicze z jednej i teologiczne z drugiej strony miałyby prowadzić swoje dociekania w całkowitej wzajemnej izolacji. Nie jest to konieczne, ani nawet możliwe, już chociażby dlatego, że zdobywana wiedza ma ogromny wpływ na podstawowe egzystencjalne wybory i najgłębsze pytania, jakie zadaje sobie każdy człowiek – zarówno przyrodnik, jak i teolog. Wszystkie one są skupione w podstawowym pytaniu o istotę człowieka, jego miejsce w świecie i jego ostateczny los. Wydaje się zatem, że próba refleksji interdyscyplinarnej, w której teologia nie będzie abstrahować od wiedzy przyrodniczej, a nauki przyrodnicze powstrzymają się od całościowych twierdzeń natury ontologicznej, jest nie tylko możliwa, ale wręcz nieodzowna. Próbę takiego interdyscyplinarnego rozważania warto rozpocząć od przywołania, przynajmniej schematycznego, głównych tez obu obszarów wiedzy w stosunku do tytułowego sporu o trzeci gatunek szympansa.

2. Sprawniejsza małpa *versus* obraz Boży

Ogromna większość przedstawicieli nauk przyrodniczych jest zdania, że współczesna wiedza na temat ewolucji gatunku ludzkiego, oparta zarówno na badaniu mechanizmów współcześnie żyjących organizmów żywych, jak i znalezisk kopalnych, nie pozostawia wątpliwości co do pochodzenia człowieka: ludzki gatunek rozwinął się z przedludzkich przodków, których pokrewieństwo z praprzodkami współcześnie żyjących małp człekokształtnych jest bezsporne. Tezę tę zdają się niezbitnie potwierdzać zarówno paleobiologia, która na podstawie kopalnych szczątków rekonstruuje drzewo genealogiczne ludzkiego gatunku, jak też biologia molekularna, ukazująca podobieństwa na poziomie genetycznym, fizjologicznym oraz komórkowym. W swoich badaniach przyrodnicy posługują się metodą empiryczną, a ta oparta jest na założeniu, które można by określić jako *materializm metodologiczny*. Przyrodnik poszukuje po prostu

wyjaśnień i przyczyn badanych zjawisk w świecie empirii, abstrahując od istnienia i wpływu na rzeczywistość przyczyn para- bądź metaempirycznych. W praktyce jednak podejście materialistyczne nie ogranicza się niejednokrotnie do metodologii, ale aspiruje do miana klucza wyjaśniającego pochodzenie i strukturę rzeczywistości. Zbudowany na bazie teorii ewolucji światopogląd staje się rodzajem „filozofii pierwszej”, uniwersalnej teorii rzeczywistości³. Jest oczywiste, że oparty na teorii ewolucji materialistyczny monizm nie może być przez teologię zaakceptowany. Ale również nie wszyscy przedstawiciele nauk empirycznych podzielają takie podejście. Zgromadzone dane bywają interpretowane na różne sposoby; wśród przyrodników pojawiają się głosy kontestujące zbyt szybką harmonizację człowieka z jego zwierzęcymi „kuzynami” na poziomie biologicznym.

Teologia – i to nie tylko i nie w pierwszym rzędzie katolicka, ale także i prawosławna, a przede wszystkim protestancka – kontestowała teorię ewolucji od początku jej ogłoszenia. Chociaż opublikowane w 1859 roku główne dzieło Karola Darwina (1809–1882) *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego* nigdy nie znalazło się na kościelnym indeksie ksiąg zakazanych, to jednak sprzeciw Kościoła wobec teorii ewolucji był wyraźny i zdecydowany artykułowany. Jego przyczyną była nie tylko sprzeczność teorii z biblijnym opisem stworzenia, ale przede wszystkim jej konsekwencje w zakresie antropologii. Teoria ewolucji mogłaby zniweczyć biblijne przesłanie o wyjątkowości człowieka, który jako jedyny jest „obrazem i podobieństwem” Stwórcy. Obawy te wydawały się być potwierdzone przez publikację w 1871 roku kolejnego dzieła Darwina *O pochodzeniu człowieka*. Nie wdając się w spór o to, czy zamiarem Darwina było naukowe wsparcie materialistycznego racjonalizmu, czy też pozostał on, mimo głoszonych przez siebie poglądów – jak sam pisze – „teistą”, trzeba stwierdzić, że zasięg oddziaływania jego teorii bardzo szybko poszerzył się na wiele innych dziedzin wiedzy. Nieprzypadkowo teoria ewolucji została jeszcze w XIX wieku z entuzjazmem przyjęta i zaadaptowana jako naukowa podstawa społeczno-politycznych, a także antyreligijnych teorii, głoszonych przez Karola Marksa i Fryderyka Engelsa.

Do dzisiaj, jak się wydaje, zbyt pośpiesznie utożsamiane są ze sobą różne poziomy refleksji: poziom gromadzenia *faktów* empirycznych i wiązania ich w logiczne ciągi, następnie poziom stawiania *hipotezy* poprzez

³ Por. J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 145.

próbę spójnego wyjaśnienia zgromadzonych danych empirycznych oraz w końcu poziom tworzenia *światopoglądu*, który na podstawie hipotezy formułuje ogólne wnioski, dotyczące natury rzeczywistości. Teologia od razu dostrzeże, że o ile dwa pierwsze poziomy mieszczą się jak najbardziej w obszarze badań naukowych, prowadzonych metodą empiryczną, o tyle – bez konieczności opuszczenia obszaru empirii – nie istnieje bezpośrednie przejście do trzeciego poziomu, który należy już do refleksji filozoficznej. Chociaż dociekania na tym poziomie nie mogą abstrahować od wniosków sformułowanych na dwóch pozostałych poziomach, to jednak z nich bezpośrednio nie wynikają. Stąd przywoływanie teorii ewolucji jako bezspornych dowodów prawdziwości światopoglądu, który roboczo można określić jako *ewolucjonizm*, jest nieuprawnione. To właśnie na tym ostatnim poziomie, na poziomie ewolucjonizmu (a nie na dwóch poprzednich!) pojawia się ostry konflikt z perspektywą, płynącą z wiary.

Widać to wyraźnie, gdy zestawia się wypowiedzi Magisterium Kościoła bezpośrednio lub pośrednio dotyczące teorii ewolucji. Już w 1950 roku papież Pius XII w encyklice *Humani generis* dopuszcza swobodną dyskusję nad hipotezą pochodzenia ciała ludzkiego z już istniejącej, żywej materii, zaznaczając jednak nieprzemijającą aktualność przekonania, że dusza ludzka została bezpośrednio stworzona przez Boga⁴. Pogląd ten nie różni się istotnie od wcześniejszych wypowiedzi Magisterium, jak np. twierdzenia Kongregacji ds. Studiów z 1914 roku, zawartego w zestawie potwierdzonych tez filozofii tomistycznej. Jak stwierdzono w tym dokumencie, w odróżnieniu od substancjalnych form roślinnych i zwierzęcych, dusza ludzka istnieje sama z siebie (*per se subsistit*) i zostaje wlana w dostatecznie przygotowane podłoże (*cum subiecto sufficienter disposito potest infundi*). Jest ona stworzona przez Boga i ze swej natury jest niezniszczalna i nieśmiertelna⁵.

Już bez dawnej nieufnej ostrożności, do encykliki Piusa XII nawiązał Jan Paweł II w swoim sławnym przesłaniu do członków Papieskiej Akademii Nauk z 1996 roku. Jak stwierdził papież, z perspektywy pół wieku od ogłoszenie encykliki *Humani generis* postęp naukowy każe uznać, „że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą”⁶. Mimo tej nad wyraz

⁴ H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, red. P. Hunermann, Freiburg i. Br.–Basel–Rom–Wien 371991 [dalej: DH] 3896.

⁵ DH 3615.

⁶ Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do członków*

pozytywnej oceny, papież przypomina o specyfice człowieka, którego pochodzenia, a tym samym natury, nie da się bez reszty odczytać w świetle badań empirycznych. „W przypadku człowieka mamy do czynienia z różnicą natury ontologicznej, można wręcz powiedzieć – ze skokiem ontologicznym”⁷. Mimo to „[a]naliza metody stosowanej w różnych dziedzinach wiedzy pozwala pogodzić ze sobą dwie wizje, które mogłyby się wydawać całkowicie sprzeczne. 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”⁸. Stąd też jedynie teorie ewolucji, które widzą w ludzkim duchu prosty epifenomen materii ożywionej, są sprzeczne z objawioną wizją człowieczeństwa; nie są też w stanie uzasadnić godności osoby ludzkiej.

Wypowiedź Jana Pawła II, szczególnie wyrażony przez niego optymizm co do pogodzenia przyrodniczej wizji człowieka z koncepcją teologiczną, wydawała się zamykać wielowiekowy spór o teorię ewolucji. Tym większym echem odbiła się wypowiedź wiedeńskiego kardynała, Christoph Schönborna z 7 lipca 2005 roku dla „New York Timesa”, której efektem był zarzut o daleko idącą ignorancję w zakresie zdobyczy nauki i stawianie na nowo tez, które Kościół już dawno porzucił. Sam sprawca zamieszania zadeklarował wprawdzie, że jego wypowiedzi, dotyczące porządku stworzenia, nie wykraczały poza ramy katechezy o stworzeniu, zawartej w Katechizmie Kościoła Katolickiego⁹, jednak ogólnoswiatowa debata, prowadzona zarówno w środowiskach naukowych, jak i w mass mediach, rozgorzała na nowo.

Nie ulega wątpliwości, że ten nowy spór o teorię ewolucji nie jest prostym powtórzeniem starych i znanych tez. Sto pięćdziesiąt lat, jakie minęły od ogłoszenia przełomowego dzieła Karola Darwina, to okres

Papieskiej Akademii Nauk (22.20.1996), nr 4, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 185.

⁷ Ibidem, nr 6.

⁸ Ibidem. Por. także P. Tarasiewicz, *Jan Paweł II wobec ewolucjonizmu*, w: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm. Przyszłość cywilizacji Zachodu*, Lublin 2008, s. 207–222.

⁹ Por. KKK 284: „Ważne jest nie tylko poznanie, kiedy i w jaki sposób wyłonił się kosmos, kiedy pojawił się w nim człowiek, co raczej odkrycie, jaki jest sens tego początku: czy rządzi nim przypadek, ślepe przeznaczenie, anonimowa konieczność czy też transcendentny rozumny i dobry Byt, nazywany Bogiem”. Por. Ch. Schönborn, *Vorwort*, w: *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI in Castel Gandolfo*, red. S. Otto, S. Wiedenhofer, Augsburg 2007, s. 16.

głębokich zmian kulturowych. Współczesne wersje teorii ewolucji są formułowane nie tylko w kontekście ogromnego postępu, jaki dokonał się w naukach przyrodniczych, ale także w całkowicie odmiennym kontekście filozoficznym. Kiedy współcześni ewolucjoniści używają pojęcia „przypadek”, które stało się kluczowym słowem ewolucjonizmu i antonimem pojęcia *design*, to odnosi się ono już nie tylko do pochodzenia świata i przyrody, ale do struktury rzeczywistości. W świetle ewolucjonizmu nie jest ona już inteligibilna, tzn. zrozumiała dla ludzkiego umysłu, ale dopiero prowadzony w ramach badań naukowych dyskurs pojęciowy i językowy czyni ją taką. Pojęcie przypadku odnoszone jest także do pochodzenia i natury człowieka. Jest on bez reszty przypadkowym produktem ewolucji materii ożywionej. Trudno się dziwić, że takie twierdzenie musi być kontestowane przez chrześcijańską antropologię.

3. Próby zbliżenia stanowisk

W konfrontacji ze współczesnymi wersjami teorii ewolucji teologia może kroczyć różnymi drogami. Zwolennicy teorii ewolucji lubią wskazywać na tych „teologicznych” oponentów, którzy kontestują ją w oparciu o dosłowną interpretację biblijnych opisów z Księgi Rodzaju. Skrajni przedstawiciele tego podejścia twierdzą, że świat i istoty żywe zostały stworzone przez Boga w obecnej postaci, podając przy tym mniej lub bardziej dokładne, mierzone zazwyczaj w tysiącach lat, ramy czasowe aktu stworzenia. Tego typu poglądy, określane mianem fundamentalizmu biblijnego, są propagowane w USA, w środowiskach związanych z niektórymi odłamami protestantyzmu. Nierzadko to właśnie z tym stanowiskiem, określanym także nieprecyzyjnie jako kracjonizm, kojarzeni są wszyscy krytycy ewolucji. Jednak, jak w odniesieniu do tak rozumianych kracjonistów podkreśla Ch. Schönborn, bazują oni na rozumieniu Biblii, którego nie podziela Kościół katolicki¹⁰. Inną drogę wybierają krytycy ewolucji związani z powstałym w USA w latach osiemdziesiątych XX wieku ruchem, określanym hasłem „Intelligent Design”. Kontynuuje on tradycję ostrej konfrontacji między pozycjami materialistycznymi i teistycznymi w sporze o teorię ewolucji. Zwolennicy tego ruchu, chociaż przyznają się do

¹⁰ Ch. Schönborn, *Fides, Ratio, Scientia. Zur Evolutionismusdebatte*, w: *Schöpfung und Evolution*, s. 85.

inspiracji biblijnej, próbują podważyć teorię ewolucji argumentami ściśle naukowymi. Są oni zdania, że brak jest empirycznych dowodów, które by ewidentnie potwierdzały główne tezy ewolucjonizmu¹¹. Istnieją jednak także próby zbliżenia stanowisk. Bazują ona na przekonaniu, że możliwość posłużenia się przez Stwórcę mechanizmami ewolucji w procesie stwarzania świata i człowieka nie stoi w żaden sposób w sprzeczności z wiarą chrześcijańską. Do tej grupy należą myśliciele chrześcijańscy, opowiadający się za tzw. ewolucją kierowaną. Kontestują oni absolutyzowanie przypadkowości zmian w klasycznych koncepcjach ewolucyjnych, a podnoszą racjonalny wymiar rzeczywistości, co jest znakiem obecności i działania ponadmaterialnego Logosu¹². Punktu wyjścia do dialogu można – by raz jeszcze przywołać cytowane wyżej przemówienie Jana Pawła II – szukać w ujawnionym na płaszczyźnie doświadczalnej zespole oznak specyficzności istoty ludzkiej¹³.

3.1. Pytanie o rubikon hominizacji

Jak się wydaje, nauki empiryczne, chociaż nie potrafią określić precyzyjnie historycznego momentu hominizacji (nie stroniąc przy tym przed formułowaniem hipotez co do tego momentu), są w stanie wskazać na przejawy typowo ludzkiej aktywności, uwiecznione w formie artefaktów. Okazuje się jednak, że to, co wydawało się być szansą na owocny dialog między naukami przyrodniczymi a teologią, pozostaje kością niezgody z racji wieloznaczności danych empirycznych. Mnożą się bowiem wątpliwości, czy uznawane dotychczas za typowo ludzkie takie cechy, jak np. wytwarzanie narzędzi, myślenie symboliczne i samoświadomość, są rzeczy-

¹¹ Zob. analizę tzw. kreacjonizmu „naukowego” w: J. Turek, *Kreacjonizm w naukach przyrodniczych*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 53–54. Zob. też sumaryczne przedstawienie teorii inteligentnego projektu w: S. C. Gonzláes, *Grundlagen zum Verständnis des Intelligent Design*, „Imago Hominis” 14 (2007), z. 2., s. 151–167; N. Austriaco, M. G. Loudin, *Understanding the controversy over Intelligent Design and the acceptability of intelligent causality in Science*, „Forum Teologiczne” 9(2008), s. 29–39. Krytycznie o teorii inteligentnego projektu: Ch. Kummer, *Evolution und Schöpfung. Zur Auseinandersetzung mit der neokreationistischen Kritik an Darwins Theorie*, „Stimmen der Zeit” 224(2006), s. 36–39; M. Rhonheimer, *Neodarwinistische Evolutionstheorie, Intelligent Design und die Frage nach dem Schöpfer. Aus einem Schreiben an Kardinal Christoph Schönborn*, „Imago Hominis” 1(2007), s. 47–81.

¹² Zob. Ch. Schönborn, *Fides, Ratio, Scientia*, s. 79–98.

¹³ Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, nr 6.

wiście jakościowo różne od ujawnionych w wyniku badań cech zwierząt, przede wszystkim naczelnych, a wśród nich szczególnie szympanków?

Okazuje się, że naczelne nie tylko potrafią wykorzystywać proste narzędzia do osiągnięcia zamierzonych celów, ale przekazują tę wiedzę następnym pokoleniom. U wschodnioafrykańskich szympanków zaobserwowano umiejętność posługiwania się odpowiednio uformowanymi kijami do rozgrzebywania kopców termitów, dobierania w przypadku problemów żołądkowych tych samych leczniczych ziół, których używają tubylcy, a nawet dobierania zarówno odpowiednich kawałków drewna, jak i odpowiedniej podstawy, by skutecznie rozbijać orzechy. Umiejętność ta nie została zaobserwowana u innych grup tego gatunku. Co więcej, wybierając się w drogę do miejsca, gdzie występują orzechy, szympansy zabierają ze sobą odpowiednie kawałki drewna, jakby „wiedząc”, że będą potrzebne¹⁴. Stworzenia te wykazują także niezwykle umiejętności komunikacji. Wprawdzie niemożliwe jest nauczenie ich dźwięków właściwych dla ludzkiej mowy, gdyż fizjologiczna budowa ich krtani na to nie pozwala, możliwe jest jednak nauczenie szympanków mowy znaków, którą potrafią bezbłędnie stosować.

Słynne stały się eksperymenty Gordona G. Gallusa z początku lat siedemdziesiątych XX wieku. Po uspieniu zwierząt, zostały im namalowane bezwoną farbą w okolicy twarzowej graficzne znaki, po czym przebudzonym zwierzętom pozwolono przejrzeć się w lustrze. Podczas gdy niższe zwierzęta reagują na swoje lustrzane odbicie agresją, traktując własne odbicie jako konkurującego przedstawiciela własnego gatunku, szympansy dotykały namalowanych znaków na swoim ciele, wyraźnie rozpoznając w lustrzanym odbiciu siebie. Zostało to zinterpretowane jako dowód na to, że zwierzęta te są samoświadome¹⁵. Wnioski z tych obserwacji i doświadczeń wydają się być oczywiste: szympansy wykazują – przynajmniej w zaczątkowej formie – podobne zachowania, które u ludzi świadczą o zdolnościach duchowych do tworzenia kultury, języka, o myśleniu oraz samoświadomości. Dla wielu badaczy oznacza to kres ludzkiego „szowinizmu rasowego” (*Speciesism*) na rzecz przyznania także tym „inteligentnym stworzeniom” statusu analogicznego do statusu osób ludzkich.

¹⁴ D. Froebe, *Biblische Schöpfungserzählungen und biologische Evolutionsforschung. Missverständnisse, Konfliktlinien, Dialogperspektiven*, Berlin 2007, s. 124. Froebe omawia analizy znanego biologa i psychologa N. Bischofa, zaprezentowane w książce *Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonfliktes von Intimität und Autonomie*, München 2001.

¹⁵ Ten „lustrzany test samoświadomości” zdały w ostatnich latach także orangutany, słonie i delfiny butlonose.

Ta interpretacja zgromadzonych danych, zdających się potwierdzać „ludzkie” cechy zwierząt, szczególnie prymatów, nie jest jednak powszechnie podzielana nawet w świecie przyrodników. Przeprowadzone eksperymenty i obserwacje pokazały wprawdzie bezspornie, że przy tworzeniu listy cech wyróżniających człowieka od zwierząt (a tym samym mających świadczyć o jego ontycznej odrębności) należy być ostrożnym i że podobieństwa między człowiekiem a jego zwierzęcymi „kuzynami” są większe, niż przypuszczano. Trudno byłoby jednak obronić wniosek, że różnice te są jedynie ilościowe, a nie jakościowe. Mimo niewątpliwego istnienia zwierzęcego psychizmu i takowej inteligencji, nie sposób nie zauważyć, że już trzyletnie ludzkie dziecko dysponuje zestawem zdolności kognitywnych, zasadniczo przekraczającym umiejętności jakiegokolwiek zwierzęcia. Poza tym zwraca się uwagę na to, że zwierzęta (np. szympansy), które w kontakcie z człowiekiem mogą nauczyć się wielu skomplikowanych czynności, w żaden sposób nie wykorzystują ich potem w swoim naturalnym środowisku.

Mimo wielu zaskakujących umiejętności, zwierzęta nie wykazują też jednej typowo ludzkiej cechy: świadomości egzystencji w czasie, *samoświadomości*, którą by można określić jako *diachroniczną*. Pozwala ona reflektować siebie jako istniejącego w przeszłości oraz jako tego, który będzie istniał w przyszłości. Nie zaobserwowana dotychczas u zwierząt świadomość egzystencji w czasie, jako najwyższa płaszczyzna kognitywna, wymusza i katalizuje komunikację werbalną, a więc typowo ludzki syntaktyczny język, umożliwiający abstrahowanie od potrzeb obecnej sytuacji¹⁶. Samoświadomość naznaczona kategorią permanencji¹⁷ świadczy o umiejętności transcendowania siebie. W dalszej konsekwencji z takiej diachronicznej samoświadomości wyrastają pytania, które uchodzą za odwieczne pytania ludzkości, stojące u podstawy filozofii i religii: Kim jestem? Skąd pochodzę? Dokąd zmierzam? W tym kontekście mogą także pojawić się pytania o trwałość i sens życia w perspektywie śmierci, o pośmiertny los, a w konsekwencji – także o istnienie sił wyższych. Prymitywne formy religijności, ujawniające się m. in. w pochówkach zmarłych, mogą stanowić w perspektywie paleontologicznej wyraźny znak dokonanej hominizacji¹⁸.

¹⁶ Por. D. Froebe, op. cit., s. 129–131.

¹⁷ Por. N. Bischof, op. cit., s. 542.

¹⁸ Należy oczywiście odnotować również próby ewolucjonistycznego wyjaśnienia zjawiska religijności. Miałoby ono być niezbędnym elementem redukcji stresu, jaki wynika z „przebudzenia” się pierwotnych ludzi do samoświadomości. W opinii deklarującego się jako ateista

Dostępne szczątki kopalne nie potwierdzają oznak religijności w przypadku *Australopithecinae* ani *Homo habilis*. Niektórzy są zdania, że w zaczątkowej formie można mówić o istnieniu wczesnorytualnych czynności ideowych u *Homo erectus*. Te żyjące przed 1,75 milionami lat istoty umiały wykorzystywać ogień. Na istnienie jakiejś formy religijności zdaje się wskazywać specjalne obrabianie i przechowywanie czaszek przodków (miało to być związane z antropofagią). Natomiast nie ulega wątpliwości, że u neandertalczyków (*Homo sapiens neanderthalensis*), żyjących od 350 tys. do ok. 30 tys. temu, miały miejsce pochówki z dodatkami darów i kwiatów oraz uczta (jak sądzą niektórzy, stypa pogrzebowa jest wynalazkiem neandertalczyków)¹⁹. Te artefakty wskazują na nową jakość, której nie stwierdzono ani u współcześnie żyjących małp człowiekowatych czy innych gatunków zwierzęcych²⁰, ani w znaleziskach paleontologicznych, należących do przedludzkich hominidów.

3.2. Sedno zagadnienia: spór o ludzką duszę

Nauki empiryczne potrafią wskazać na znaleziska, świadczące o samoświadomości egzystencji w czasie oraz zdolności transcendencji. Cechy te pojawiają się wyłącznie u człowieka w zaraniu jego dziejów. Teologia interpretuje te znaleziska jako znak wyjątkowości człowieka, który przez swego ducha przekracza inne istoty żywe. Teologumenon: „stworzona dusza” można interpretować jako opis wyjątkowej relacji człowieka z tym,

antropologa religii, P. Boyera, religia jest produktem ubocznym ewolucji, powstałym z pierwotnie pragmatycznych zdolności, takich, jak np. zdolność do myślenia przyczynowego (czyli nieustannego pytania: dlaczego?) oraz wyobraźnia, dzięki której człowiek mógł uzmysłwić sobie procesy duchowe. Religia była wynikiem trudnej do przezwyciężenia niemożności wyobrażenia sobie kresu własnej egzystencji i własnego nieistnienia. Ciekawe, że w świetle jego ewolucjonistycznych założeń, Boyer (w diametralnym kontraście do tez R. Dawkinsa) określa wyobrażenia religijne jako zjawisko naturalne, wynikające z normalnego funkcjonowania mózgu. Por. U. Schnabel, *Der sanfte Atheist*, „Die Zeit” z 18.08.2008, s. 38.

¹⁹ Por. U. Lücke, *Das Säugetier von Gnaden Gottes. Evolution – Bewusstsein – Freiheit*, Freiburg–Basel–Wien 2006, s. 139-142.

²⁰ Uznanie za objawy prymitywnej religijności noszenia ze sobą przez stado słońi kości lub ciosów martwych osobników czy też przypadki tańców wokół przywódcy stada, jakie zaobserwowano u małp, musi być uznane za nadinterpretację. Por. C. Wolf, *Verbundenheit und Verantwortung. Zur Beziehung zwischen Mensch und Tier*, w: *Gott, der Mensch und die Evolution. Zur Bedeutung der Evolutionstheorie für Schöpfungsglauben und Naturethik*, red. G. Hofmeister, Hofgeismar 2007, s. 84.

co Boskie; relacji która wyraża się w dążeniu do prawdy, poszukiwaniu miłości, tęsknocie za nieśmiertelnością i ostatecznym spełnieniem. Nawet przy negacji Boga, te potrzeby i dążenia nie znikają, ale miejsce tego, co Boskie zajmują inne wartości, które człowiek uważa za (quasi)absolutne. Zatem, z teologicznego punktu widzenia, „[g]lina stała się w tym momencie człowiekiem, gdy ta istota po raz pierwszy, chociaż w sposób jeszcze bardzo mglisty, zdołała sformułować myśl »Bóg«. To pierwsze TY, które – jakkolwiek by było niewyraźne – skierowały ku Bogu ludzkie usta, wyznacza moment, w którym duch pojawił się w świecie. Tu przekroczony został rubikon hominizacji”²¹.

Jak jednak wyobrazić sobie owo obdarzenie duszą? Klasycznej odpowiedzi udzielił św. Tomasz z Akwinu, stwierdzając, że dusza, będąca niematerialnym samoistnym bytem, nie może powstawać poprzez zrodzenie, ale tylko w efekcie stworzenia²². Powstanie zupełnie nowej jakości, jaką jest ludzki duch, nie może być inaczej wyjaśnione, jak tylko przez Boski akt stworzenia.

Dla wielu współczesnych teologów jednak wyobrażenie, że Bóg miałby wtórnie „uzupełnić” swoje dzieło stworzenia, ingerując w nie na pewnym etapie rozwoju przez obdarzenie pewnych istot duszą, byłoby antropomorficznym uproszczeniem. Przekonanie o tym, że cała rzeczywistość nosi w sobie ślady Boskiego rozumu i że dynamika rozwoju świata i życia jest celowa (a nie przypadkowa), może w ostateczności prowadzić do złagodzenia ostrego przeciwstawienia między materią a duchem. Materia może być postrzegana jako pewien „moment” w historii ducha, jako jego „prehistoria”, przy czym nie musi to oznaczać, że duch miałby być przypadkowym produktem materii. W kontekście teologii katolickiej nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu Pierre’a Teilharda de Chardin wraz z jego propozycją „uchrystusowania” teorii ewolucji. Pojawienie się ducha Teilhard widzi w kategoriach wewnętrznego działania Boga w materii zgodnie ze swoim sławnym dictum: „Bóg sprawia, że rzeczy się sprawiają”²³. Działanie Boga wyraża się nie w „lukach” rzeczywistości, ale w jej nieustannie czynnych rezerwuarach. Myśl Teilharda zainspirowała Karla Rahnera, który w swojej analizie procesu hominizacji posłużył się pojęciem *autotranscendencji*.

²¹ Te słowa J. Ratzingera z 1968 r. cytuje kard. Schönborn w: Ch. Schönborn, *Vorwort*, s. 11.

²² STh I q 118 a. 2.

²³ Cyt za: J. Rahner, ... *ET FIAT »DESIGN«*? *Schöpfungstheologie und der neue Streit um die Evolution*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 128(2006), s. 387.

Główna przesłanka jego teorii brzmi: Bóg powołuje do istnienia wszystkie rzeczy jako transcendentna Pierwsza Przyczyna świata, przez pośrednictwo przyczyn wtórnych. Bóg nie działa *obok* działania stworzeń, ale *w nich*, jako przyczyna ich działania, które samo siebie przekracza. Hominizacja dokonała się pod wpływem dynamiki Boskiego działania poprzez „aktywną autotranscendencję” (*Selbstüberbietung*) odpowiednio przygotowanej materii. Stworzenie świata i człowieka nie stanowi dwóch oddzielnych aktów stwórczych, lecz jest raczej dwoma fazami jednego samoobjawienia się Boga. Rahner twierdzi, że jego teoria może być harmonijnie połączona z przekonaniem o bezpośrednim stworzeniu duszy ludzkiej przez Boga. Ewolucyjne dane o stawaniu się człowieka, jak i teologiczna prawda o jakościowej różnicy dają się, jego zdaniem, połączyć, dzięki przyjęciu aktywnego działania dynamiki Pierwszej Przyczyny niejako „we wnętrzu” stworzenia²⁴.

Nie brak teologów, którzy pod adresem tej koncepcji kierują krytyczne pytanie, czy w takim rozumieniu dusza nie „wyłania się” z materii i nie może być pomyślana jako jedna z jej form? Chociaż nie wydaje się, żeby – zdaniem Rahnera – ludzki duch był niczym innym jak tylko epifenomenem czynności ludzkiego mózgu, jak chcą współcześni neurobiolodzy²⁵, to jednak nie ulega wątpliwości, że jego koncepcja zbliża się mocno do założeń ewolucjonizmu materialistycznego. Dla przedstawicieli filozoficznego kracjonizmu jest to koncepcja emanacyjna, która nie da się pogodzić z podstawową zasadą racjonalnej refleksji metafizycznej: „Nie jest możliwa ewolucja bytu niezłożonego, jakim jest w swej naturze duch, który albo »jest«, albo »nie jest«”²⁶. Rahnerowskie pojęcie autotranscendencji sugerowałoby poza tym, że niezbędną moc stwórczą została jako potencjalność przypisana rodzicom, co oznaczałoby wymieszanie bytu stworzonego z Boskim. Również zarzut zbytnej antropomorfizacji działania Stwórcy, który miałby na modłę okazjonalistyczną ingerować w świat, stwarzając ludzką duszę, jest – zdaniem kracjonistów – chybiony. Stworzenie duszy przez

²⁴ Por. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 2004, s. 197; tenże, *Hominisation. II. Theologisch*, w: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, red. K. Rahner, A. Darlap, s. 754–755, 759–760.

²⁵ „Hirn verursacht Geist [...] Damit ist gemeint, dass die geistigen Vorgänge, die unseres Erachtens einen Geist ausmachen, von Vorgängen im Hirn verursacht – und zwar vollständig verursacht – sind” – J. R. Searle, *Geist, Hirn und Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1986, s. 37.

²⁶ M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 144. Por. także J. Turek, *Kracjonizm w naukach przyrodniczych*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 52.

Boga może być rozumiane jako „aplikacja Jego ponadczasowej i ponadprzestrzennej nieustannie obecnej mocy stwórczej do jednego punktu czasoprzestrzeni”²⁷.

Wspólnym elementem teologicznych koncepcji powstania człowieka jest postrzeganie ludzkiej duszy jako elementu odróżniającego w istotny sposób człowieka od zwierząt. W obu rozwiązaniach hominizacja dokonuje się poprzez wspólne działanie sił przyrody jako przyczyn wtórnych oraz Stwórcy jako Pierwszej Przyczyny, z tym że w myśl teorii autotranscendencji Stwórcy działa „od wewnątrz”, uzdalniając materię do autotranscendencji, zaś zgodnie z klasycznym kreacjonizmem Bóg jest bezpośrednio aktywny, prowadząc do stworzenia wyjątkowej cielesno-duchowej istoty, jaką jest człowiek.

4. Wnioski

Mimo na nowo rozgorzałego sporu między zwolennikami ewolucyjnego pochodzenia człowieka a tymi, którzy przyjmują stworzenie go przez Boga, kontrowersja ta nie musi być postrzegana w sensie alternatywy. Zestawienie danych nauk empirycznych potwierdza niewątpliwie podobieństwo między gatunkiem ludzkim a naczelnymi. Badania genetyczne pokazują jego pokrewieństwo z całą przyrodą ożywioną. Jednak równie niezbitcie wykazać można odmienność człowieka od wszystkich innych istot żywych, która pokazuje się w możliwościach ludzkiego ducha z cechą religijności na czele. Nie ulega wątpliwości, że teologia musi głębiej przyrzeć się osiągnięciom nauk przyrodniczych i uwzględnić je, próbując wyjaśnić istotę człowieczeństwa. Na uwagę zasługuje szczególnie głęboka jedność cielesno-duchowa ludzkiej osoby, którą nauki empiryczne są w stanie w coraz większym stopniu ukazać. Jednak próby „naturalizacji” ludzkiej duszy, lansowane we współczesnych odmianach ewolucjonizmu, przekraczają ramy metanaukowej konstrukcji, stając się tezami światopoglądowymi, które wcale nie wynikają w sposób konieczny z danych empirycznych. Nie negując zatem genetycznego i fizjologicznego pokrewieństwa z naszymi biologicznymi „kuzynami” – szympanсами, nie trzeba i nie należy ich hominizować.

²⁷ L. Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre (Katholische Dogmatik, t. 3)*, Aachen 1997, s. 266.

**Der Streit um die dritte Schimpansenart.
Der Evolutionismus als Herausforderung für die christliche Theologie**

Schlüsselwörter: Anthropogenese, Hominisation, Seele, Imago Dei, Karl Rahner

Zusammenfassung

Der Titel des Beitrages, der von Jared Diamond geliehen wurde, verweist auf eine Auseinandersetzung des Evolutionismus mit den Thesen der christlichen Theologie. Der Streit verschärft sich vor allem im Bereich der Meinungen über die Herkunft des Menschen: ist der Mensch ausschließlich ein Ergebnis der biologischen Evolution oder wurde er von Gott geschaffen? Beim näheren Zusehen lassen sich diese beiden, sich scheinbar einander ausschließenden Thesen doch harmonisieren, wenn nur sowohl Naturwissenschaft als auch Theologie ihre jeweiligen methodologischen Grenzen nicht überschreiten. Die Evolutionstheorie wird für Theologie erst dann inakzeptabel, wenn sie von der Ebene der Tatsachen (Funde, mikrobiologische Untersuchungen) sowie der Ebene der Theorie und Hypothese zu einer Weltanschauung hochstilisiert wird. Erst auf der letzten Ebene ergibt sich notwendigerweise eine Konkurrenz zu theologischen Thesen, denn eine so verstandene Evolutionslehre, die zum Evolutionismus geworden ist, negiert die Existenz des Schöpfers. Bei der grundsätzlichen Vereinbarkeit der Evolutionstheorie mit dem christlichen Glauben bleibt jedoch weiterhin die Frage nach der Hominisation. Ist der menschliche Geist als eine Selbstüberbietung der Materie zu verstehen (de Chardin, Rahner) oder muss man ihn als eine punktuelle Applikation der immerwährend in der Schöpfung tätigen göttlichen *creatio continua* verstehen (Scheffczyk)?