

BERNARD HAŁACZEK

**ANTROPOGENEZA W TEOLOGII KATOLICKIEJ
XX WIEKU**

Treść: Wstęp; I. Monistyczno-kauczalna interpretacja antropogenezy; II. Dualistyczno-kauczalna interpretacja antropogenezy; III. Monogenizmem uwarunkowana interpretacja antropogenezy; IV. Akceptacja poligenistycznej interpretacji antropogenezy; V. Egzystencjalna interpretacja antropogenezy; Zakończenie.

WSTĘP

Podjęta z końcem XIX wieku próba włączenia darwinistycznej antropologii do tradycyjnej, biblijno-teistycznej wizji człowieka została wkrótce zarzucona głównie jako kontrreakcja na monistyczno-materialistyczny ewolucjonizm E. Haeckla¹ i na modernistyczno-mitologiczną interpretację historii stworzenia A. Loisy'ego². Nawet poglądy tzw. umiarkowanych ewolucjonistów, jak S. G. Mivarta³, M. D. Leroy'a⁴ i J. A. Zahma⁵, usiłujące pogodzić ewolucyjne pochodzenie ciała ludzkiego z bezpośrednim aktem stwórczym duszy ludzkiej, nie zostały zaakceptowane ani przez Urząd Nauczycielski, ani przez czołowych teologów rozpoczynającego się dwudziestowiecza. Nie tylko kard. L. Billot, C. Pesch, J. Pohle i A. Tanqueray, lecz również B. Bartmann, F. Diekamp i L. Janssens wypowiedzieli się zgodnie, choć

¹ Por. G. Altner, *Grammatik der Schöpfung. Theologische Inhalte der Biologie*, Stuttgart-Berlin 1971.

² Por. F. Hailer, *Der Vater des katholischen Modernismus Alfred Loisy (1857—1940)*, München 1947.

³ S. G. Mivart, *On the Genesis of Species*, London 1871; *Lessons from Nature*, London 1896.

⁴ M. D. Leroy, *L'evolution restreinte aux espèces organiques*, Paris-Lyon 1891.

⁵ J. A. Zahm, *Evolution and dogma*, Chicago 1896.

nie bez różnic w rodzaju oraz sposobie argumentacji, przeciwko antropologicznemu ewolucjonizmowi i za dosłowną interpretacją biblijnego opisu początków ludzkości ⁶.

Tego rodzaju jednoznaczna, antyewolucjonistyczna postawa Magisterium Kościoła i teologów wobec zagadnienia pochodzenia człowieka nie pokrywa się jednak z dzisiejszym stanowiskiem katolickiej myśli teologicznej na ten temat. Interesującą więc rzeczą będzie zbadanie przeobrażeń, jakim podlegała ta myśl w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat i ukazanie zasadniczych kierunków katolickiej interpretacji antropogenezy.

I. MONISTYCZNO-KAUZALNA INTERPRETACJA ANTROPOGENEZY

Z dosłownej interpretacji pierwszych rozdziałów *Genesis* wynikało, że Bóg jest nie tylko jedyną, lecz zarazem bezpośrednią przyczyną powstania pierwszego człowieka. Nie do przyjęcia była tym samym ewolucyjna interpretacja antropogenezy nawet w jej ujęciu wąskim, ograniczającym się jedynie do rozwoju ludzkiego ciała. W konsekwencji zupełnie oczywistą wydawała się teza o pochodzeniu całej ludzkości od jednego osobnika. Teza ta stanowiła przy tym nieodzowną rękojmnię dla faktu jedności rodzaju ludzkiego.

Klasycznym wyrazicielem takich przekonań był J. Pohle. W swym *Podręczniku dogmatyki*, wydanym po raz pierwszy w 1902 r., a potem wielokrotnie wznawianym, określa biblijny opis antropogenezy po prostu jako dokument narodzin człowieka ⁷. Nie może zatem — jego zdaniem — podlegać żadnej wątpliwości, że również ciało pierwszego człowieka zostało bezpośrednio stworzone przez Boga ani też, że cały rodzaj ludzki wywodzi się od Adama i Ewy, pierwszej pary ludzkiej ⁸. Darwinizm uważa za pogląd ateistyczny, a jako taki nie do przyjęcia. Powszechność i dziedziczność grzechu pierwotnego jest dla niego jedynie logicznym wnioskiem biologicznej tezy o jedności rodzaju ludzkiego, udokumentowanej wspólnym praojcem. Zupełnie obce jest mu, charakterystycz-

⁶ Por. J. Pohle. *Lehrbuch der Dogmatik*, t. 1, Paderborn 1905 s. 424.

⁷ Tamże, s. 427.

⁸ Tamże, s. 424. 426.

ne dla późniejszej teologii, postulowanie tej jedności ze względu na naukę o grzechu pierworodnym⁹.

Dekret Komisji Biblijnej z 30 czerwca 1909 r. usankcjonował oficjalnie, przynajmniej w mniemaniu większości ówczesnych teologów, realno-historyczny sens biblijnego opisu początków ludzkich. Dekret ten bowiem umieścił w katalogu tzw. fundamentalnych prawd religii chrześcijańskiej nie tylko twierdzenie o Bogu-Stwórcy Wszechświata, lecz również następujące tezy z zakresu antropogenezy: Bóg jest bezpośrednim Stwórcą pierwszego człowieka; kobieta stworzona została z ciała pierwszego mężczyzny; jedność rodzaju ludzkiego bazuje na jego jednostkowym początku; pierwsza para ludzka obdarzona była darem nieśmiertelności i żyła w stanie rajskiego szczęścia¹⁰.

Taka interpretacja prehistorii ludzkiej stała niewątpliwie w wyraźnej sprzeczności nie tylko z wynikami ówczesnych badań przyrodniczych, lecz również biblijno-egzegetycznych. Mimo to nie można bez zastrzeżeń przyjąć osądu G. Colombo, według którego na początku XX w. teologia stworzenia niezmiennie głosiła tezy, w większości sięgające kilka stuleci wstecz¹¹, czy też twierdzenia K. Rahnera, że od połowy ubiegłego aż do pierwszych dziesięcioleci XX wieku teologowie w sposób zgodny odrzucali teorię ewolucji¹². Za zwartą bowiem fasadą antyewolucyjnych deklaracji dostrzec można już u teologów tego okresu pierwsze, choć bardzo jeszcze nieśmiałe, próby nowego spojrzenia na przebieg procesu hominizacji. Wyrazem tego jest fakt, że pomimo odrzucenia ewolucji ciała ludzkiego, tezę tę umieszczono wśród hipotetycznych możliwości. Z drugiej strony znamienne jest, że mimo nieomal dosłownego odczytywania z Biblii odpowiedzi na sposób narodzin człowieka, teza o monogenizmie coraz częściej uzasad-

⁹ J. Pohle wyraża bez ogródek swe biologizmem nasycone przekonania: *Durch welches Medium wird dem Menschen die Natur seines Stammvater mitgeteilt? Die Antwort liegt auf platter Hand. Es ist der natürlichgeschlechtliche Zeugungsakt durch welchen die Natur eines Adamskindes begündet und folglich auch die Natur-oder Erbsünde fortgeerbt wird.* Tamże, s. 503.

¹⁰ AAS 1 (1909), s. 568.

¹¹ G. Colombo, *Die Theologie der Schöpfung im 20. W.*: H. Vorgrimler — R. Vander Gucht, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, t. 3, Freiburg i. Br. 1970 s. 37.

¹² K. Rahner, *Die Hominisation als theologische Frage.* W: P. Overhage — K. Rahner, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg-Basel-Wien 1963 s. 29.

niana bywała na drodze czysto teologicznej refleksji, mianowicie poprzez naukę o grzechu pierworodnym.

Tak np. teza B. Bartmanna, że Bóg stworzył duszę z niczego, ciało zaś z istniejącej materii, a sam proces ukształtowania się ciała wymyka się naszej zdolności poznawczej¹³, nie wyklucza z góry ewolucyjnego powstania człowieka. Jeżeli mimo to Bartmann odrzuca poglądy ewolucjonistów, nie czyni tego ani z biblijnych, ani z teologicznych racji, lecz z dwóch innych powodów. Po pierwsze dlatego, że — jego zdaniem — twierdzenia ewolucyjne nie zostały dotąd przekonująco udowodnione przez nauki przyrodnicze. Po drugie zaś dlatego, że ze względów filozoficznych nie potrafi zaakceptować postulowanego przez umiarkowany teistyczny ewolucjonizm podziału procesu hominizacji na bezpośrednie stworzenie duszy i ewolucyjne powstanie ciała. Przecież dusza jest formą ciała, a w takim razie zapytać trzeba, w jaki sposób rzeczywiste ciało ludzkie mogłoby się ukształtować bez jej udziału, chyba, że dałoby się wciągnąć duszę w ów proces ewolucyjny¹⁴. Niemożliwość przyjęcia tego ostatniego, specjalnie przez Autora wyakcentowanego zdania zdaje się być najgłębszą przyczyną jego negatywnego ustosunkowania się do teorii ewolucji.

F. Diekamp czyni podobne ustępstwo na rzecz darwinizmu głosząc, że nie wydaje się rzeczą absolutnie niemożliwą, alby na drodze rozwoju jakiś organizm zwierzęcy osiągnął stopień istoty czelakształtnej, którą Bóg poprzez wlanie weń duszy uczynił człowiekiem¹⁵. Jednakże faktyczne rezultaty badań przyrodniczych są, według niego, dalekie od dostarczenia realnych dowodów dla tej możliwości. Przeciwnie, naukowo potwierdzone różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem zmuszają do wykluczenia ich rodowodowego pokrewieństwa. Nie ma więc z tej strony najmniejszych nawet powodów, aby rzec się dosłownej interpretacji opisu biblijnego¹⁶.

L. Janssens, sygnatariusz dekretu Komisji Biblijnej z 1909 r., którego wypowiedziom w dziedzinie biblijno-teologicznej przypisać należy szczególne znaczenie, stwierdza jednoznacznie w swojej *Dogmatyce*, że ewolucjonizm nie wykluczający Boga jako Stwórcy da się całkowicie pogodzić z nauką chrześcijańską. Z punktu widzenia prawdy biblijnej jest

¹³ B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. 1, Freiburg i Br. 1911 s. 251.

¹⁴ Tamże, s. 252.

¹⁵ F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, t. 2, Münster i. W. 1918 s. 86.

¹⁶ Tamże.

rzeczą drugorzędną, czy ciało ludzkie zostało ukształtowane bezpośrednio z ziemi, czy też pochodzi od zwierzęcia¹⁷. Dając pierwszeństwo stworzeniu człowieka z ziemi przy bezpośredniej ingerencji Boga, autor czyni to ze względu na lepszą spójność tej tezy z całością Pisma Św. i z nauką św. Tomasza¹⁸.

Krytyczna postawa teologów wobec ewolucjonizmu uwarunkowana jest zatem już na początku stulecia raczej filozoficzno-przyrodniczą niż teologiczną argumentacją¹⁹. Przyrodniczo zorientowani krytycy darwinizmu z obozu neoscholastycznego mogli bowiem wtedy jeszcze nie bez racji wskazywać na słabości dowodowe teorii ewolucji i wysuwać rzeczowe argumenty przeciw tezie o ewolucji człowieka. Prace takich autorów jak G. Gutberlet²⁰, E. Wasmann²¹ i K. Frank²² są tego najlepszym przykładem.

W przeciwieństwie do ożywionych już wówczas dyskusji nad możliwością i granicami ewolucyjnego wyjaśniania procesu hominizacji, problem monogenizmu stanowi w pierwszych dziesięcioleciach XX w. jedynie margines zainteresowań teologicznych. Klasyczny darwinizm kwestionował przecież pierwotnie jedynie stałość gatunków, wydawał się natomiast potwierdzać ideę monogenizmu. Ponadto dosłowne rozumienie biblijnego opisu powstania człowieka zezwalało traktować monogenizm jako prawdę oczywistą, co najdobitniej wyraził J. Pohle. Również B. Bartmann tezę o jedności rodzaju ludzkiego i powszechności grzechu pierworodnego wyprowadza z nauki o stworzeniu człowieka, ponieważ nauka ta wie tylko o jednej parze ludzkiej²³. W tym kontekście na podkreślenie zasługuje fakt, że już F. Diekamp wyraźnie rozpoznaje i określa monogenizm jako tezę warunkującą naukę o grzechu pierworodnym i konieczności odkupienia²⁴. Jest to niewątpliwie

¹⁷ L. Janssens, *Summa Theologica*, t. 7, *De hominis natura*, Friburgi 1912 s. 673.

¹⁸ Tamże, s. 718—723.

¹⁹ Por. G. Colombo, art. cyt., s. 40.

²⁰ G. Gutberlet, *Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung. Eine Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie*, Paderborn 1896.

²¹ E. Wasmann, *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, 1907 oraz *Professor Branca über den fossilen Menschen*, Stimmen aus Maria-Laach 80 (1911) s. 183—204. 290—304.

²² K. Frank, *Was sagt uns heute die Wissenschaft über die tierische Abstammung des Menschen?*, tamże 80 (1911) s. 426—448. 535—560.

²³ B. Bartmann, dz. cyt., s. 253.

²⁴ F. Diekamp, dz. cyt., s. 105.

oznaką regresji biblijnego biologizmu na korzyść czysto teologicznej refleksji.

Lata I wojny światowej kończą w obrębie filozoficzno-teologicznego neotomizmu okres globalnego antyewolucjonizmu i realno-historycznego traktowania biblijnej historii powstania człowieka. Poza wznowieniami przedwojennych podręczników dogmatyki, w których, jak np. jeszcze w dziesiątym wydaniu *Dogmatyki* J. Pohle z 1952 r. (oprac. J. Gummersbach), darwinizm nadal traktowany jest jako pogląd ateistyczny, rzadkością stają się studia zarzucające w podobnie jednoznaczny sposób teorię ewolucji. Wśród nich można wymienić jedynie dwie większe prace, mianowicie studium zbliżonej do neotomizmu Jadwigi Conrad-Martius z 1938 r.²⁵ oraz studium kard. E. Ruffiniego z 1948 r.²⁶.

Praca E. Ruffiniego jest nowym wydaniem starych zarzutów przeciw teorii ewolucji. Powołując się na Księgę Rodzaju, która mówi o stworzeniu całego człowieka, a nie tylko jego duszy²⁷, oraz na dekret Komisji Biblijnej z 1909 r., który również odpowiada na jak stworzenia człowieka²⁸, odrzuca Ruffini z całą bezwzględnością pogląd o ewolucji człowieka. Pogląd ten nie daje się bowiem — jego zdaniem — pogodzić ani ze świadectwem Biblii, ani z nauką Ojców i teologów. ani też z powszechną opinią wiernych, ze zdrowym rozsądkiem i prawdami nauki²⁹.

J. Conrad-Martius krytykuje teorię ewolucji z pozycji wyłączone filozoficznych, mianowicie ze stanowiska arystotelesowsko-tomistycznej nauki o materii i formie. Jeżeli jakiś organizm ma się zmienić, musi istnieć przyczyna tę zmianę powodująca. Całościowe przekształcenie jednej formy w inną spowodować może tylko przyczyna formująca, dająca formę³⁰. Dlatego też w pełnym tego słowa znaczeniu nie podobna nigdy mówić o pochodzeniu czy związku geneologicznym³¹. Wtedy bowiem należałoby przyjąć, że potencje do istotowego i całościowego przekształcenia się organizmu tkwią w nim samym i że on sam z siebie zdolny jest zmienić swą przynależność do danego rzędu lub typu. Na to jednak musiałby siebie

²⁵ J. Conrad-Martius, *Abstammungslehre*, München 1949.

²⁶ E. Ruffini, *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede*, Roma 1948.

²⁷ Tamże, s. 151.

²⁸ Tamże, s. 190.

²⁹ Tamże, s. 150.

³⁰ J. Conrad-Martius, dz. cyt., s. 350.

³¹ Tamże, s. 355.

samego przerwóć, co oczywiście jest niemożliwe³². Na bazie tych przesłanek wypowiada się Conrad-Martius w swym późniejszym studium zdecydowanie przeciw próbie pogodzenia nauki o ewolucji i o bezpośrednim stworzeniu człowieka za pomocą rozdziału ciała i duszy³³. Psychofizyczna jedność człowieka zakłada, według autorki, również jego całościowe stworzenie. Skoro zaś powstanie całego człowieka nie mogło zrealizować się na drodze naturalnego rozwoju, należy również odrzucić ewolucję ograniczającą się wyłącznie do ciała. Stworzenie człowieka jako człowieka rozpatrywać trzeba na płaszczyźnie ponadfizycznej. Istotowo metafizyczna różnica dzieląca człowieka od zwierzęcia czyni hipotezę ciało — dusza bezużyteczną³⁴.

Nietrudno zauważyć, że Ruffini wznawia jedynie już przez Pohlego wypowiedziane myśli, zadatki zaś do filozoficznych rozważań nad teorią ewolucji Conrad-Martius znaleźć można już u Bartmanna. Dlatego krytyka ewolucjonizmu Ruffiniego i Conrad-Martius jest bardziej charakterystyczna dla początków stulecia, niż dla okresu ich publikacji. Począwszy bowiem od lat trzydziestych notować można narastającą wśród teologów przychylność w stosunku do ewolucyjnego tłumaczenia antropogenezy. Wygasające w okresie I wojny światowej przekonania modernistyczne oraz monistyczno-materialistyczne poglądy antropologiczne przyczyniły się niewątpliwie do tego, że również monistyczno-teistyczna, bazująca na bezpośredniej przyczynowości sprawczej Boga nauka o początku człowieka, zatracala stopniowo swą siłę przekonującą. Tym samym przed chrześcijańską antropologią otworzyła się możliwość nowej, na Biblii opartej, a mimo to ewolucyjnej interpretacji historii narodzin człowieka.

II. DUALISTYCZNO-KAUZALNA INTERPRETACJA ANTROPOGENEZY

Uwieńczone dużym powodzeniem prace wykopaliskowe lat dwudziestych i trzydziestych (w Afryce odkryto wtedy Australopiteka, w Azji zaś nowe formy Pitekantropa) wyraźnie ożywiły i zarazem pogłębiły dyskusje nad przeszłością czło-

³² Tamże, s. 359.

³³ J. Conrad-Martius, *Der Ursprung des Menschen*, PhJ 60 (1950) s. 122—138.

³⁴ Tamże, s. 136.

wieka. Antropolodzy odstępują od idei uchwycenia jednostkowo skonkretyzowanego *missing link* i korygują wiele wcześniejszych uproszczeń odnośnie do linii rozwojowej człowieka³⁵. Teologowie z kolei nie mogą już dłużej negować potwierdzonego licznymi kopalinami faktu stopniowego rozwoju form ludzkich i zmuszeni zostają do zaakceptowania ewolucyjnego tłumaczenia również ludzkiej przeszłości. Akceptacja ta byłaby jednakże nadal niemożliwa, gdyby nie uprzedziła ją, względnie jej nie towarzyszyła podwójna refleksja metodologiczna, a mianowicie: że biologiczna interpretacja procesu hominizacji dotyczy jedynie czysto zjawiskowego jak tego procesu oraz że biblijna prehistoria człowieka koncentruje się wyłącznie nad zjawiskowo nieuchwytnym co lub kto zaczątków ludzkich, pozostawiając pytanie jak na uboczu.

Pracom P. Teilharda de Chardin³⁶ i E. C. Messengera³⁷ przypada zasługa ożywienia w kręgach teologicznych zarzuconych na przełomie wieków poszukiwań nad sposobem zharmonizowania teorii ewolucji z chrześcijańską myślą filozoficzno-teologiczną. O ile przy tym Messenger w swych wysiłkach pogodzenia Biblii i tradycji z ewolucjonizmem bazuje głównie na augustiańskiej idei *generatio spontanea*³⁸, o tyle Teilhard staje od początku zdecydowanie po stronie darwinowskiej teorii ewolucji. Wyłączną też zasługą tego drugiego jest metodologiczne odgraniczenie antropogenezy przyrodniczej, zjawiskowo-opisowej, od ontologicznie zorientowanej antropogenezy filozoficzno-teologicznej. Już w pierwszych swych pracach zwraca Teilhard uwagę na specyfikę poznania przyrodniczego. Polega ona głównie na tym, że — jak to później jasno wyraża w *Le phénomène humain* — nauki przyrodnicze w opisie i wyjaśnianiu rzeczywistości zjawiskowej posługują się swoistym, od filozoficznego zasadniczo różnym, pojęciem przyczyny. Przyczynowość przyrodnicza sprowadza

³⁵ Por. G. Heberer, *Menschliche Abstammungslehre. Fortschritte der Anthropogenie 1863—1964*, Stuttgart 1965.

³⁶ Z wczesnych prac P. Teilharda de Chardin wymienić trzeba: *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme?*, Et 167 (1921) s. 524—544; *Le paradoxe transformiste. A propos de la dernière critique du transformisme par M. Vialleton*, RQS 7 (1925) s. 53—80; *Que faut-il penser du transformisme?*, tamże 17 (1930) s. 89—99.

³⁷ E. C. Messenger, *Evolution and Theology. The problem of Man's origin*, London 1930.

³⁸ Por. wypowiedź na temat Messengera: *Sa sympathie pour l'évolutionisme le fait verser dans un nouveau concordisme en ce qui concerne l'origine de la vie et des espèces*. J. Gross, *Le problème des origines dans la théologie récente*, RSR 13 (1933) s. 65.

się i ogranicza do uchwycenia oraz przedstawienia łańcucha wiążącego zjawisko wcześniejsze z późniejszym. Rozpatruje zatem jedynie związek zachodzący między zjawiskowym poprzednikiem i następnikiem, nie wchodzi natomiast na teren ontologicznej przyczynowości. Ta ostatnia ujmuje bowiem przyczynę jako byt będący konieczną racją rzeczywistości drugiego bytu³⁹. Tego rodzaju głębokiej przyczynowości nie rozpatrują nauki przyrodnicze. Dlatego też mogą one opisywać przeszłość człowieka, nie wchodząc w żadną kolizję z ontologicznym opisem teologii. W antropogenezie przyrodniczej chodzi bowiem, zdaniem Teilharda, jedynie o to, aby wprowadzić człowieka, potraktowanego jako centrum, w zwarty ciąg poprzedników i następników, odkryć między elementami wszechświata nie system przyczynowych relacji ontologicznych, lecz eksperymentalnie uchwytne prawidłowości, wyrażające ich kolejne pojawienie się z biegiem czasu⁴⁰.

Już w 1928 r. R. de Sinéty⁴¹, w 1932 r. E. Brisbois⁴², a w 1938 r. P. M. Périer⁴³ podejmują w całej rozciągłości metodologiczne różnicowania Teilharda i na ich podstawie wskazują na zgodność filozofii chrześcijańskiej z teorią ewolucji. E. Amann, wydawca *Dictionnaire de Théologie Catholique*, stwierdza z kolei w 1946 r. — również w oparciu o Teilharda — że transformizm lepiej harmonizuje z chrześcijańską nauką o Stwórcy niż jego negacja⁴⁴. Autor ten idzie w swych wywodach tak daleko, że nie waha się mówić o możliwości ewolucyjnego rozwoju ducha i wolności⁴⁵.

Jest rzeczą niewątpliwą, że propagowanie tego rodzaju poglądów na terenie teologii bazować musiało na uprzedniej rezygnacji z dosłownej interpretacji biblijnej historii stworzenia. Już Komisja Biblijna z 1909 r. zwróciła uwagę na możliwość alegorycznego interpretowania niektórych ustępów Biblii, powołując się przy tym na jeszcze wcześniejsze wskazówki Leona XIII z 1893 r., według których Biblię należy trakto-

³⁹ J. Hessen, *Das Kausalprinzip*, München 1958 s. 16.

⁴⁰ P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humaine*, Paris 1955 s. 54.

⁴¹ R. de Sinéty, *Transformisme*. W: DAFC, t. 4, Paris 1928 kol. 1835.

⁴² E. Brisbois, *Transformisme et philosophie*, NRTh 59 (1932) s. 577—595.

⁴³ P. M. Périer, *Le transformisme. L'origine de l'homme et le dogme catholique*, Paris 1938.

⁴⁴ E. Amann, *Transformisme*. W: DThC, vol. 15, Paris 1946 kol. 1376.

⁴⁵ Tamże, kol. 1377.

wać w pierwszym rzędzie jako źródło nauki o zbawieniu⁴⁶. Dopiero jednakże H. Junker w 1932 r. odniósł tę ogólnogzegzetyczną dyrektywę również do biblijnego opisu powstania pierwszego człowieka. Biblijna opowieść o stworzeniu Adama nie zamierza, według niego, pouczać o zewnętrznym przebiegu aktu kreacji człowieka, lecz chce ujawnić, kim człowiek jest. Zasadniczym celem tej opowieści jest przedstawienie prawdy o istocie człowieka i jego stosunku do Boga, zaś jej forma literacka jest jedynie artystyczno-symbolicznym udratyzowaniem owych prawd⁴⁷.

Zainaugurowany pracami Teilharda i Junkera proces odróżniania antropologii biologicznej od teologicznej stał się wkrótce podstawą dla pierwszych prób całkowitego wyłączenia antropogenezy z zakresu teologii i jej pełnej lokalizacji w obrębie nauk biologicznych. W konsekwentnie teologicznej, a więc do porządku zbawczego odniesionej interpretacji Biblii wypowiedź na temat stworzenia człowieka otrzymywała taki sens, jaki jej w 1939 r. nadał R ü s c h k a m p. Jego zdaniem, prazycie nie zjawilo się na ziemi samo z siebie i w sposób samorzutny, lecz było darowizną Stwórcy. Również czasowy i przestrzenny jego rozwój nie był wynikiem przypadku, lecz rezultatem planu stwórczego. Właśnie dzięki temu planowi wzniosło się ono na poziom istoty określanej przez biologów jako *anthropus, homo*. Biolodzy nie są jednak w stanie uchwycić zasadniczej specyfiki tej istoty. O specyfice człowieka stanowi bowiem jego niematerialna dusza oraz fakt, że jest on obrazem i podobieństwem Boga⁴⁸.

Taki podział kompetencji odnośnie do problematyki stworzenia znalazł niebawem również czysto teologiczne uzasadnienie zrodzone z metodologicznej refleksji teologów. Świadoma sobie samej teologia — jak się wyraził K. A d a m w 1942 r. — nie będzie dopatrywała się wspaniałości, wszechmocy i nieskończonej mądrości Stwórcy w jego bezpośredniej ingerencji na każdym szczeblu powstawania i rozwoju organizmów, lecz będzie ją raczej widziała w owym jednym potężnym *fiat*, które materię powołało do istnienia i dzięki któremu materia mocą własnych, na samym początku jej udzielonych możliwości rozwojowych osiągnęła tę wspaniałą pełnię, jaką sta-

⁴⁶ *Providentissimus Deus*. W: ASS 29 (1893).

⁴⁷ H. Junker, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung*, Bonn 1932 s. 40.

⁴⁸ F. R ü s c h k a m p, *Der Mensch als Glied der Schöpfung*, SdZ 135 (1939) s. 385.

nowi dzisiejszy wszechświat z jego najdoskonalszym owocem i reprezentantem — człowiekiem⁴⁹.

Wszyscy wyżej wymienieni autorzy są wyrazicielami nasilającego się co najmniej od lat trzydziestych XX w. procesu asymilacji myśli ewolucyjnej w katolickiej literaturze filozoficzno-teologicznej. Wyjątkowo aktywną rolę w procesie tym odegrała filozofia i teologia francuska. Powołujący się przeto na K. Rahnera⁵⁰ sąd J. Hübnera⁵¹ o antyewolucyjnym nastawieniu krajów romańskich uznać należy za błędne uogólnienie. Ewolucyjna interpretacja antropogenezy nie potrafiła jednak zająć aż do lat 50-tych w obrębie teologii pozycji dominującej. Główny nurt teologicznych rozważań nad człowiekiem w latach czterdziestych i pięćdziesiątych nie tylko nie pogłębił metodologicznej refleksji Teilharda i Junkera, lecz po części wyraźnie z ich wytycznymi się rozminął. Rozminął się zaś z tego powodu, że mimo ogólnej zgody co do swoistej odrębności teologii i biologii oraz mimo zasadniczo pozytywnego stosunku do teorii ewolucji, teologia nie potrafiła w pełni uniezależnić się od biologizmu właśnie na płaszczyźnie antropogenezy. Nie potrafiła tego dokonać głównie z przyczyn filozoficznych, mianowicie z powodu dualistycznej koncepcji człowieka, rozpatrującej problem powstania człowieka w filozoficzno-biologicznym schemacie myślowym: stworzenie duszy — ewolucja ciała. Schemat ten z jednej strony całkowicie wykluczał ewolucyjne wyjaśnianie narodzin pierwszego człowieka, z drugiej zaś uniemożliwiał konsekwentnie teologiczną, wolną od powikłań przyrodniczych interpretację biblijnej historii stworzenia człowieka. W rezultacie większość wypowiedzi teologii dogmatycznej na temat antropogenezy uwikłana była w dylemat podwójnej — boskiej i naturalnej — przyczynowości, a ponadto krążyły one nieustannie między dosłownym a teologicznie zinterpretowanym, alegorycznym odczytywaniem odnośnym tekstów z Księgi Rodzaju. Nieomal klasycznym dokumentem takich powikłań jest wydana w 1938 r. *Dogmatyka katolicka* Schmausa.

Schmaus przyznaje, że w kwestii początków człowieka Biblia nie zamierza dać nam wiernego obrazu przeszłości, gdyż jej celem nie jest fizykalno-biologiczne wyjaśnienie wydarzeń

⁴⁹ K. Adam, *Der erste Mensch im Licht der Bibel und der Naturwissenschaft*, TQ 123 (1942) s. 15.

⁵⁰ K. Rahner, ar. cyt., s. 30.

⁵¹ J. Hübner, *Theologie und biologische Entwicklungslehre. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, München 1966 s. 117.

związanych z powstaniem człowieka, tj. udzielenie odpowiedzi na jak początku ludzkiego⁵². Schmaus stwierdza jeszcze więcej, mianowicie że Biblia nie dostarczy nawet bezpośrednich racji dla negowania rozwoju duszy ludzkiej z jakiegoś organizmu zwierzęcego⁵³. Jednocześnie nie waha się jednak nazwać (biblijnego opisu procesu hominizacji realno-histerycznym zdarzeniem⁵⁴ i w oparciu o to stwierdzenie dochodzi do wypowiedzi o charakterze czysto biologicznym, jak np., że cała ludzkość stanowi jeden, cielesnie ściśle powiązany ciąg przyczynowy⁵⁵ oraz że wywodzi się ona od jednostkowo jednej, w realną nieśmiertelność wyposażonej pary ludzkiej⁵⁶.

Taka dwutorowość poglądów mogła uchylić się od zarzutu braku spójności jedynie poprzez odwołanie się od wymienionego wyżej dualizmu filozoficznego. Schmausowi jednakże nie wystarcza proste odwołanie się do tego dualizmu i bezkrytyczne przejęcie wynikającej z niego tezy o ewolucyjnym powstaniu ciała oraz bezpośredniej ingerencji Boga przy stworzeniu duszy. Tezę tę bowiem usiłuje uzasadnić, względnie wesprzeć, trzema argumentami: 1° istotowe wyodrębnienie się duszy od ciała nie mogło zrealizować się na drodze naturalnego rozwoju; 2° nauki przyrodnicze rozciągając się jedynie na obszar tzw. przyczyn wtórnych, nie mogą udzielić odpowiedzi na ostateczne co i skąd człowieka; 3° podział przyczyn na pierwszą i wtórne (*causa prima, causae secundae*) da się również rozpoznać i uzasadnić na czysto fizyko-biologicznej płaszczyźnie działania⁵⁷. Schmaus nie dostrzegł, że wszystkie te argumenty z ich pojęciowymi rozróżnieniami między duszą i ciałem z jednej, a przyczynami wtórnymi (dalszymi) i pierwszorzędnymi (ostatecznymi) z drugiej strony, są jedynie rezultatem filozoficzno-teologicznej analizy⁵⁸. Przeniesienie ich na teren nauk przyrodniczych mogło zatem tylko w mniemaniu teologów, arbitralnie ze swego stanowiska określających kompetencje biologów, położyć kres przyrodniczo-teologicznym konfliktom wokół problemu antropogenezy.

Podobnie jak Schmaus, tj. bardziej na bazie filozoficznej niż

⁵² M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 2, *Gott der Schöpfer und Erlöser*, München 3-4 1949 s. 281.

⁵³ Tamże, s. 282.

⁵⁴ Tamże, s. 281.

⁵⁵ Tamże, s. 201. 362.

⁵⁶ Tamże, s. 368.

⁵⁷ Tamże, s. 280 nn.

⁵⁸ Por. J. Seifler, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten 1948 s. 71.

teologicznej, umieszczają schemat podwójnej przyczynowości w wyjaśnianiu antropogenezy: J. Brinktrine⁵⁹, M. Flick⁶⁰, P. Heinisch⁶¹, Ch. Journet⁶², G. Lambert⁶³, kard. A. Lienart⁶⁴, L. Ott⁶⁵, P. Overhage⁶⁶, M. Premm⁶⁷, L. Renwart⁶⁸. Wszystkich ich łączy wspólny tok rozumowania: ponieważ człowiek istotowo różni się od zwierzęcia, przeto jego proces rozwojowy musiał przebiegać inaczej niż u zwierząt. Owo inaczej sprowadza się zaś do tego, że tylko ciało człowieka jest produktem działania przyczyn wtórnych, dusza jego natomiast jest bezpośrednim dziełem przyczyny pierwszej. Kardynał Lienart wyraził te poglądy w dwóch zwięzłych zdaniach: nauki przyrodnicze „nie wznoszą się od przyczyn wtórnych ku przyczynie pierwszej”⁶⁹ oraz „Bóg stworzył człowieka w tym momencie, w którym jego fizyczny organizm połączył się z niematerialną duszą”⁷⁰. Znamioną cechą tych poglądów jest ich niemal wyłącznie filozoficzny charakter, bardzo tylko luźno uwarunkowany teologią i egzegezą biblijną. Ch. Journet nie zostawia w tym względzie żadnych wątpliwości, stwierdzając, że dla filozoficznego zrozumienia faktu pojawienia się człowieka nieodzownym jest, po pierwsze: stworzenie niematerialnej, nieśmiertelnej duszy, po drugie: złączenie tej duszy z ewolucyjnie najbardziej zaawansowanym organizmem zwierzęcym⁷¹. Je-

⁵⁹ J. Brinktrine, *Die Lehre von der Schöpfung*, Paderborn 1956 s. 256—261.

⁶⁰ M. Flick, *L'origine del corpo del primo uomo alla luce della filosofia e della teologia*, Gr 29 (1948) s. 392—416.

⁶¹ P. Heinisch, *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Luzern 1947 s. 45—56.

⁶² Ch. Journet, *La question des origines: La Bible et les sciences*, NV 33 (1958) s. 392—416.

⁶³ G. Lambert, *L'Encyclique „Humani Generis” et l'Ecriture Sainte*, NRTTh 73 (1951) s. 225—243.

⁶⁴ A. Lienart, *Der Christ und die Entwicklungslehre*, SdZ 142 (1948) s. 81—90.

⁶⁵ L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 1952 s. 109 n.

⁶⁶ P. Overhage, *Um die Abstammung des Menschen. Gestaltlicher Vergleich und fossiler Befund*, SdZ 159 (1956/57) s. 103—121.

⁶⁷ M. Premm, *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik*, Wien 21961 (1950) s. 413 nn.

⁶⁸ G. Vandebroek — L. Renwart, *L'Encyclique „Humani Generis” et les sciences naturelles*, NRTTh 73 (1951) s. 344 n.

⁶⁹ A. Lienart, art. cyt., s. 84.

⁷⁰ Tamże, s. 88.

⁷¹ Ch. Journet, art. cyt., s. 175.

dynie P. Heinisch usiłuje biblijnie udokumentować ową dualistyczną koncepcję filozoficzną człowieka twierdząc, że już według Księgi Rodzaju dusza ludzka różni się istotowo od ciała ⁷². O ile Journet nie podejmuje dyskusji z teologiczno-filozoficzną krytyką Bartmanna i Conrad-Martius odnośnie do schematu: stworzenie duszy — ewolucja ciała, o tyle Heinisch nie zadaje sobie żadnego trudu uwzględnienia i krytycznego ustosunkowania się do znanych już wówczas, chociażby dzięki Junkerowi, wręcz odmiennych rezultatów egzegetycznych, według których Księga Rodzaju obce jest zróżnicowanie życia na duchowe i cielesne ⁷³.

Nie Biblia, lecz arystotelesowsko-scholastyczna filozofia, a dokładniej mówiąc, jej zasada przyczynowości: *nihil reduci-tur de potentia ad actum nisi per ens actu*, stanowiła ostatecznie podłoże, na którym teolodzy oparli swą konstrukcję dualistycznej antropogenezy, co w rezultacie nie pozwoliło im na konsekwentnie ewolucyjne tłumaczenie procesu hominizacji. Krytyka tego stanowiska, z jaką już w latach trzydziestych wystąpił A. Mitterer ⁷⁴, znalazła ogólną akceptację dopiero w latach sześćdziesiątych. Wtedy dopiero zauważono, że — jak to sformułował A. van Melsen — nieodzowność szczególnej ingerencji stwórczej do wyniesienia materii na poziom ducha jest w gruncie rzeczy pozostałością funkcjonującej w antycznym obrazie świata zasady przyczynowości ⁷⁵. Dopiero wtedy też poddane zostało wznowionej ostrej krytyce przenoszenie arystotelesowsko-scholastycznej różnicy pojęciowej między *causa prima* i *causae secundae* na teren antropogenezy. Głównie Rahnerowi przypada zasługa wskazania na niebezpieczeństwa, jakimi ów dualizm kauzalny zagrażał teologicznie poprawnej interpretacji początków ludzkości. Kauzalizm ten, rozbijając proces hominizacji na dwa elementy składowe: stworzenie duszy i ewolucję ciała, przekreślał nie tylko zasadniczą psychofizyczną jedność człowieka, lecz ponadto degradował działanie przyczyny pierwszej do rzędu przyczyny współdziałającej i konkurującej z przyczynami wtórnymi ⁷⁶. W perspektywie dualizmu kauzalnego rozpatrywana antropogeneza sprowadzała — według sformułowania J. Feinera — rolę

⁷² P. Heinisch, dz. cyt., s. 45.

⁷³ H. Junker, dz. cyt., s. 47.

⁷⁴ Por. A. Mitterer, *Von der Erzeugung ohne Schöpfung zur Schöpfung ohne Erzeugung*, PhJ 61 (1951) s. 424.

⁷⁵ A. van Melsen, *Evolution und Philosophie*, Köln 1966 s. 172.

⁷⁶ K. Rahner, art. cyt., s. 21—25. 59.

Boga do roli demiurga, transcendentalną przyczynowość do kategorii przyczynowości immanentnej, wewnątrzświatowej, a powstanie człowieka do cudacznego przypadku ⁷⁷.

III. MONOGENIZMEM UWARUNKOWANA INTERPRETACJA ANTROPOGENEZY

Wyraźne wypowiedzi Piusa XII w *Divino afflante Spiritu* z 1943 r.⁷⁸ oraz Komisji Biblijnej w piśmie do kard. E. C. Suharda z 1948 r.⁷⁹ na temat czasowo uwarunkowanego i od historii w znaczeniu współczesnym zasadniczo odmiennego charakteru opisów biblijnych nie tylko ostatecznie przekreśliły możliwość dosłownego rozumienia biblijnej historii początków człowieka, lecz mobilizowały do poszukiwań nad teologicznie poprawną interpretacją tej historii.

Pierwszym rezultatem tych poszukiwań było stwierdzenie, że — po wyłączeniu spod kompetencji biologii nieuchwytnego dla jej metod problemu niematerialnej duszy ludzkiej — ewolucyjnemu wyjaśnianiu antropogenezy nie przeczą żadne istotne racje teologiczne. Te jednakże racje — i to było drugim rezultatem teologicznej interpretacji *Genesis* — wskazując na naukę o grzechu pierworodnym i związaną z nią konieczność zbawienia jako na zasadniczą wypowiedź biblijnego opisu początków ludzkości, zdawały się bezwzględnie zakładać numeryczną jednostkowość owych początków. W ten sposób marginalny dotąd traktowany problem monogenizmu wysunął się w latach czterdziestych zdecydowanie na czoło odnośnych zainteresowań teologicznych. Pogłębiała znajomość gatunków literackich Biblii stanowiła przy tym, być może, główną, lecz nie jedyną przyczynę zmiany tych zainteresowań. Przyczyną drugą była intensywnie od lat trzydziestych przez biologów lansowana neodarwinistyczna interpretacja mechanizmów ewolucyjnych, według których początek każdego, a więc również ludzkiego gatunku realizuje się nie poprzez zmianę wewnętrzną jednego osobnika, lecz poprzez wiele drobnych i stopniowo się kumulujących zmian całej populacji ⁸⁰.

⁷⁷ J. Feiner, *Der Ursprung des Menschen*. W: *Mysterium Salutis*, t. 2, Einsiedeln 1967 s. 568.

⁷⁸ AAS 35 (1943) s. 297—325.

⁷⁹ Tamże 40 (1948) s. 47.

⁸⁰ Por. G. Simpson, *The Major Features of Evolution*, New York 1953; E. Ungerer, *Die Wissenschaft von Leben*, t. 3, *Der Wandel der Problematik der Biologie in den letzten Jahrzehnten*, Freiburg-München 1966.

W związku z tezą o monogenistycznym początku ludzkości teologiczna interpretacja antropogenezy pozostawała nadal na biologicznej płaszczyźnie rozważań i tym samym nadal wchodziła się w konflikty z biologicznymi wypowiedziami na temat procesu hominizacji. Niewątpliwym *novum* teologiczno-przyrodniczych sporów wokół zagadnienia monogenizmu był jednakże fakt, że zasadniczym powodem odrzucenia przez teologów poligenistycznego tłumaczenia początków ludzkości nie były specyficzne poglądy przyrodniczo-filozoficzne, lecz w pierwszym rzędzie była nim świadoma refleksja teologiczna na temat powszechności grzechu pierworodnego i powszechnej konieczności zbawienia. Mimo to dla obrony tych czysto teologicznych prawd nieodzownym wydawało się obstawać przy biologicznej tezie o pochodzeniu całej ludzkości od jednego osobnika. W tym sensie pisał w 1942 r. K. A d a m nawiązując do analogii św. Pawła, iż cała chrześcijańska nauka o zbawieniu bazuje na owym *unus*, czyli na fundamentalnym założeniu, że wszyscy ludzie dlatego są spokrewnieni i wszystkich dlatego łączy ta sama jedna natura ludzka, ponieważ wszyscy są potomkami jednego praojca⁸¹. Z tychże czysto teologicznych racji Urząd Nauczycielski Kościoła do dziś nie odstąpił od stanowiska monogenistycznej interpretacji antropogenezy. Jak P i u s X I I w *Humani Generis* z 1950 r.⁸², tak również P a w e ł V I w przemówieniu wygłoszonym 11 lipca 1966 r. na Sympozjum o grzechu pierworodnym⁸³ oraz w swoim *Credimus* z 30 czerwca 1968 r.⁸⁴ przedstawiają monogenizm jako prawdę, z której — ze względu na naukę o grzechu pierworodnym — nie należy rezygnować.

Przy ocenie stopnia teologicznej pewności monogenizmu do odosobnionych należy stanowisko P. Heinischa, według którego twierdzenie o pochodzeniu całej ludzkości od jednej pary uzasadnić się daje bezpośrednimi cytatami Biblii. W problemie tym, dodaje Heinisch, Objawienie uzupełnia to, do czego wiedza naukowa sama z siebie nigdy by dojść nie mogła⁸⁵. H. L e n n e r z zalicza tezę o monogenizmie do prawd tylko pośrednio w Piśmie Św. objawionych, lecz przez Kościół nieomylnie nauczanych⁸⁶. M. Flic k nie widzi możliwości udo-

⁸¹ K. A d a m, art. cyt., s. 25.

⁸² AAS 42 (1950) s. 575 n.

⁸³ Tamże 58 (1966) s. 654.

⁸⁴ Tamże 60 (1968) s. 654.

⁸⁵ P. H e i n i s c h, dz. cyt., s. 56.

⁸⁶ H. L e n n e r z, *Quid theologo dicendum de polygenismo?*, Gr 29 (1948) s. 433.

wodnienia monogenizmu na podstawie *Genesis*; w oparciu jednakże o tradycyjną naukę Kościoła, wyrażoną przede wszystkim w *Tridentinum*, należy — jego zdaniem — obstawać przy twierdzeniu o historycznym istnieniu jednostkowego Adama⁸⁷. Również P. Morant nie potrafi dopatrzeć się argumentów za monogenizmem w Starym Testamencie, lecz dostrzega je tylko w Nowym, gdzie zawarta jest cała nauka o grzechu pierworodnym. Grzech ten może być wyjaśniony jedynie poprzez odpowiedzialny czyn owego Pierwszego, z którym cała ludzkość jest ściśle związana⁸⁸. M. Premm nadaje swemu dowodowi formę sylogizmu. Dogmatem jest, że wszyscy pochodzący od Adama i tylko oni obarczeni są grzechem pierworodnym, gdyż według nauki o grzechu pierworodnym z Rz 5, 12 Adam jest wszystkich ojcem i głową. Dogmatem jest również, że z wyjątkiem Matki Boskiej wszyscy ludzie obarczeni są grzechem pierworodnym. A zatem wszyscy ludzie są bez wyjątku potomkami Adama⁸⁹. L. Ott zaś następująco wyjaśnia związek grzechu pierworodnego z monogenizmem. Główną przyczyną sprawczą (*causa efficiens principalis*) grzechu pierworodnego jest wyłącznie grzech Adama. Natomiast przyczyną narzędną (*causa efficiens instrumentalis*) jest naturalny proces płodności, w wyniku którego każdy pojedynczy człowiek pozostaje w związku z głową całego rodzaju ludzkiego⁹⁰.

Wykryształizowana w latach czterdziestych i pięćdziesiątych świadomość teologicznego znaczenia tezy o monogenizmie nie równała się bynajmniej rezygnacji z wykazania słuszności tej tezy również na drodze pozateologicznej argumentacji. W parze z teologicznym, zbudowanym głównie na nauce św. Pawła i Soboru Trydenckiego uzasadnieniem monogenizmu wielu teologów próbowało przedstawiać swe poglądy jako w pełni harmonizujące z aktualnym stanem wiedzy biologicznej. Tak np. P. Morant twierdził jeszcze w 1960 r., podobnie jak F. Diekamp na początku stulecia, że biolodzy opowiadają się niemal powszechnie za monogenizmem⁹¹. To dopatrywanie się w bio-

⁸⁷ M. Flick, *Il poligenismo e il dogma del peccato originale*, tamże 28 (1947) s. 555—563.

⁸⁸ P. Morant, *Die Anfänge der Menschheit. Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel*, Luzern 1960 s. 135.

⁸⁹ M. Premm, dz. cyt., s. 424.

⁹⁰ L. Ott, dz. cyt., s. 129.

⁹¹ P. Morant, dz. cyt., s. 135.

logii sprzymierzeńca własnych przekonań nierzadko jednak opiera się na zwykłym nieporozumieniu. Przykładem takiego pomieszania pojęć jest już twierdzenie A. i J. Bouyssonie z 1935 r., że teoria ewolucji dlatego faworyzuje monogenizm, gdyż w przeciwieństwie do poligenizmu nie wywodzi on dzisiejszych ras ludzkich z różnych gatunków *Simae*⁹². Całkiem natomiast wyraźną ofiarą tegoż nieporozumienia jest J. Brinktrine, gdy w 1956 r. na poparcie tezy o monogenizmie odwołuje się do przyrodniczych poglądów H. Weinerta⁹³. Wspomniani teolodzy najwidoczniej nie zdali sobie sprawy z tego, że jeśli nawet przyrodnicy mówią o monogenizmie, to nadają temu pojęciu zupełnie inną niż oni treść. Polaryzacja odnośnych poglądów biologicznych nie przebiega bowiem między mono- a poligenizmem, lecz pomiędzy mono- a polifiletyzmem. Przyrodnicza bowiem dyskusja i kontrowersja, nawet jeśli występują w niej terminy monogenizm i poligenizm, nie toczy się wokół pytania, czy ludzkość pochodzi od jednej lub kilku jednostek, lecz dotyczy zagadnienia, czy wywodzi się ona z jednej lub kilku różnych populacji przedludzkich⁹⁴.

Zarzut błędnego posługiwania się pojęciem monogenizmu nie obarcza jednak wszystkich teologów, usiłujących w naukach przyrodniczych znaleźć potwierdzenie dla swych poglądów antropogenetycznych. Stale podejmowane bywają w tych czasach również próby przyrodniczego uzasadnienia monogenizmu w jego poprawnym, ścisłym znaczeniu. Z dużą ostrożnością czyni to V. Marcozzi. W swych wywodach nad poligenizmem stwierdza najpierw, że problem mono- i poligenizmu nie stanowi przedmiotu zainteresowań biologii. Z tego jednakże twierdzenia wyciąga on wniosek, że poligenizm nie może przedłożyć żadnych naukowych argumentów na swoją korzyść. Nie stosując tego samego rozumowania w odniesieniu do monogenizmu, sugeruje jego wyższy stopień pewności przyrodniczej⁹⁵. Jednoznacznie natomiast za monogenistyczną interpretacją biologicznej wiedzy o powstaniu człowieka wypowiada się H. Muschalek, według którego dane na temat makroewolucyjnego, międzygatunkowego zaczątku nowych grup organicznych uprawdopodobniają twierdzenie, że poja-

⁹² A. et J. Bouyssonie, *Polygenisme*. W: DThC, t. 12, Paris 1935 kol 2521.

⁹³ J. Brinktrine, dz. cyt., s. 135.

⁹⁴ Por. P. Overhage, *Das Problem der Hominisation*. W: P. Overhage — K. Rahner, dz. cyt., s. 179.

⁹⁵ V. Marcozzi, *Poligenesi ed evoluzione nelle origini dell' uomo*, Gr 29 (1948) s. 343—391.

wienie się człowieka w pełnym tego słowa znaczeniu zrealizowało się w ramach kilku osobników, być nawet może w ramach jednej tylko pary ludzkiej⁹⁶. Tego i podobnego rodzaju wywody obrońców monogenizmu mogły wówczas powoływać się na dwa poważne autorytety naukowe: na genetyka R. Goldschmidta i na paleontologa O. Schindelwolta. Obaj ci przyrodnicy odrzucali neodarwinowską, syntetyczną hipotezę mechanizmów ewolucyjnych, a więc hipotezę rozwoju nowych gatunków w ramach całej populacji, głosili natomiast hipotezę rozwoju gatunków na drodze wielkich mutacji skokowych⁹⁷. Mimo wyraźnej już w latach pięćdziesiątych dezaktualizacji poglądów Goldschmidta i Schindelwolta, jeszcze pod koniec lat sześćdziesiątych budowali na nich swoje dowody na rzecz monogenizmu J. Lejeune⁹⁸ i Ph. Forthergill⁹⁹.

Bardziej krytycznym teologom nie uszedł jednak uwagi brak pełnej harmonii między twierdzeniem o monogenistycznym początku ludzkości a wynikami egzegezy biblijnej z jednej i danymi nauk przyrodniczych z drugiej strony. Dlatego też coraz wyraźniej usiłują na drodze argumentacji filozoficznej, z pominięciem zaś biblijnej i przyrodniczej, uzasadnić monogenizm. Pierwsze próby takiego przesunięcia problematyki monogenizmu na płaszczyznę rozważań filozoficznych uwidoczniły się już w pracach K. Adama i M. Schmausa.

Karol Adam jest przekonany, że monogenizm stanowi prawdę należącą do rdzenia biblijnego opisu stworzenia pierwszego człowieka. Mimo to nie widzi możliwości dowodzenia tej prawdy ani biblijnymi, ani przyrodniczymi argumentami. Swoje przekonanie o słuszności monogenizmu czerpie wyłącznie z teologiczno-filozoficznej refleksji nad skutecznością wolnych, niczym nie ograniczonych postanowień boskich. W związku bowiem z biologicznym mechanizmem przekazywania grzechu pierworodnego podkreśla, że dziedziczenie grzechu Adama nie opiera się na genetycznym powiązaniu pierwszego człowieka

⁹⁶ H. Muschalek, *Urmensch-Adam. Die Herkunft des menschlichen Leibes in naturwissenschaftlicher und theologischer Sicht*, Berlin 1963 s. 231.

⁹⁷ Por. O. Schindelwolf, *Grundfragen der Paläontologie*, Stuttgart 1950; R. Goldschmidt, *Theoretical Genetics*, Berkeley and Los Angeles 1955.

⁹⁸ J. Lejeune, *Adam et Eve, ou le monogénisme*, NRTh 90 (1968) s. 191—196.

⁹⁹ Ph. Forthergill, *Evolution und christlicher Glaube*, Zürich-Würzburg 1969 s. 357.

z jego potomkami, lecz na tajemnicy wolnych rozporządzeń Boga. Tylko wola Boga zadecydowała o tym, że ów naturalny związek pokrewieństwa, owo *propagatio seu generatio ex semine Adae*, stał się jedyną drogą i wyłącznym środkiem przekazu winy Adama na całe jego potomstwo¹⁰⁰.

M. Schmaus podkreśla jeszcze dobitniej niż K. Adam niemożliwość uzasadnienia monogenizmu poprzez bezpośrednie odwołanie się do świadectwa Pisma Św. Nawet Rz 5, 12 nie mówi — jego zdaniem — w sposób formalny o grzechu pierworodnym. Dopiero pośrednio, mianowicie poprzez refleksję nad faktem śmierci, można z nauki św. Pawła wydedukować naukę o grzechu pierworodnym. Śmierć bowiem stanowi według św. Pawła następstwo grzechu. W niej i przez nią uwidacznia się zatem stan grzeszności wszystkich ludzi. Lecz śmierć panowała nad człowiekiem również już w czasie poprzedzającym prawo Mojżeszowe. Wtedy zaś nie mogła ona jeszcze być karą za grzechy osobiste. Przyczyną śmierci musiała być więc wtedy jakaś inna wina. Jeśli nie mogła nią być wina osobista, mogła nią być tylko wina odziedziczona po Adamie¹⁰¹. W rozumowaniu tym Schmaus wyraźnie odstepuje od dotychczasowego schematu dowodowego: ponieważ wszyscy ludzie pochodzą od Adama, przeto wszyscy dziedziczą jego winę. Schmaus usiłuje dedukcyjny tok tego rozumowania odwrócić i dowodowi na dziedziczność grzechu pierworodnego, a pośrednio również na monogenizm, nadać bardziej indukcyjno-empiryczną formę: ponieważ każdy człowiek podlega śmierci, przeto każdy obarczony jest spadkiem winy Adama. Rezygnując zarówno z czysto teologicznego, jak i czysto przyrodniczego dowodu na rzecz monogenizmu, wyraża Schmaus tym samym potrzebę innego, właśnie filozoficznego uzasadnienia tezy monogenistycznej. To niewyraźnie wypowiedziane przekonanie ujawniło się najdobitniej wtedy, gdy autor jako całkowicie błędne określił twierdzenie, że kwestia zwierzęcego rodowodu człowieka rozpatrywana być może albo tylko przez biologię, albo tylko przez teologię¹⁰². Dopiero jednak w latach pięćdziesiątych zdawkowe dotąd próby filozoficznego umotywowania monogenizmu przeszły w stadium świadomych i bezpośrednich poszukiwań filozoficznego dowodu na rzecz monogenizmu. O konieczności zbudowania takiego dowodu zadecydowało przekonanie, że przy sporze: mono- czy poligenizm,

¹⁰⁰ K. A d a m, art. cyt., s. 23.

¹⁰¹ M. S c h m a u s, dz. cyt., s. 408.

¹⁰² Tamże, s. 283.

uwzględniona być musi duchowa specyfika człowieka. Pytaniem bowiem zasadniczym jest — jak pisał Overhage — czy człowiek jako taki (a więc człowiek w znaczeniu filozoficznym, a nie tylko istota przynależna ze względu na swą anatomię do ssaków) może w ogóle mieć poligenistyczny początek. Domagając się od samej biologii odpowiedzi na to pytanie, przecenia się jej możliwości. Tylko filozofia i teologia są w stanie dać taką odpowiedź¹⁰³.

Odpowiedź, jakiej w tej sprawie udzielił Ch. Journet, jest jeszcze bardzo ostrożna: monogenizm, z filozoficznego punktu widzenia, nie jest w mniejszym stopniu prawdopodobny niż poligenizm¹⁰⁴. Zdecydowanie dalej doszedł w swych poglądach filozoficznych J. Loosen twierdząc, że nawet w porządku czysto myślowym nie można pogodzić poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym¹⁰⁵. K. Rahner wreszcie podjął się trudu dostarczenia ściśle metafizycznego dowodu przemawiającego za słusznością monogenizmu.

W rezultacie analizy nad charakterem boskiej przyczynowości, nad istotą płodności człowieka oraz jego istotowej jednorazowości w świecie ożywionym jak również w oparciu o tzw. zasadę oszczędności doszedł Rahner do wniosku o metafizycznej konieczności monogenizmu. Pierwszy człowiek wyposażony został w dar płodności, który zawdzięcza Bogu, nie zaś przyczynom wtórnym. Skoro zaś Bóg, sam nie schodząc na płaszczyznę przygodności, powołuje do istnienia byt przygodny, obdarzony zdolnością działania i w dodatku taki byt, którego istotę stanowi owa zdolność, to Bóg „nie może” ponownie czynić i chcieć czynić to, co może uczynić stworzona istota. Wprawdzie Byt konieczny „potrafi” wszystko, co potrafi stworzony przez niego byt przygodny, nie może jednak raz jeszcze sprawić tego, co jest w stanie sprawić w tym właśnie celu stworzony byt przygodny¹⁰⁶.

Rzeczą znamioną jest, że jak niegdyś filozoficzny dowód skierowany przez Conrad-Martius przeciw teorii ewolucji nie

¹⁰³ P. Overhage, *Zum monogenistischen Ursprung der Menschheit* SdZ 167 (1960/61) s. 415.

¹⁰⁴ Ch. Journet, *Le monogenisme de la Bible est-il à l'encontre ou au-delà de la science? Examen d'une attaque anonyme contre l'Encyclique Humani generis*, NV 26 (1951) s. 54.

¹⁰⁵ J. Loosen, *Über die Frage der Abstammung des Menschen*. W: A. Hartmann, *Bindung und Freiheit des katholischen Denkens*, 1952 s. 204 nn.

¹⁰⁶ K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*. W: *Schriften zur Theologie*, t. 1, Einsiedeln 1958 s. 318.

zdołał powstrzymać naporu antropologicznego ewolucjonizmu, tak też metafizyczny dowód Rahnera nie mógł zapobiec wtargnięciu poligenizmu do teologicznej interpretacji antropogenezy. O ile pierwszy z tych dowodów zakończył okres monistyczno-kauzalnego wyjaśniania, o tyle drugi zamknął ostatecznie okres dualistyczno-kauzalnej interpretacji, nieufnej w stosunku do nauk przyrodniczych.

IV. AKCEPTACJA POLIGENISTYCZNEJ INTERPRETACJI ANTROPOGENEZY

Rozwój wiedzy przyrodniczej w zakresie mechanizmu powstawania gatunków oraz wzrastająca ilość danych wykopaliskowych o formach ludzkich poprzedzających człowieka współczesnego wywołały już w latach dwudziestych krytykę monogenizmu. W napisanej w 1922 r., lecz wówczas drukiem jeszcze nie ogłoszonej, pracy P. Teilhard de Chardin dosadnie wyraził zastrzeżenia, jakie z punktu widzenia antropologii przyrodniczej trzeba zgłosić pod adresem monogenistycznej koncepcji antropogenezy. Jeśli w jednym indywiduum (lub jednej parze) zostałyby skumulowane wszystkie cechy, jakie charakteryzowały prymitywnych ludzi z Mauer i z Neanderthalu, z Tasmanii i z Australii, wtedy otrzymanoby radykalnie odczłowieczoną, wręcz monstrualną istotę. To też z całą pewnością (pomijając zupełnie nieprawdopodobną możliwość rozwoju całego typu zoologicznego z jednego osobnika) tak skonstruowany Adam byłby niezdolny do podjęcia odpowiedzialności za całą ludzkość¹⁰⁷. Teilhard nie poprzestał wówczas na tej krytyce monogenizmu, lecz uzupełnił ją swoją własną koncepcją grzechu pierworodnego: grzech ten, jako przeciwdziałająca rozwojowi siła, obciąża od samego początku cały wszechświat; jeżeli natomiast lokalizuje się go dopiero w okresie narodzin człowieka, staje się on zjawiskiem przyrodniczo zupełnie nieuchwytnym, ponadto zaś jako taki nie tłumaczy teologicznej konieczności powszechnego odkupienia¹⁰⁸. Te właśnie poglądy zadecydowały, że w 1926 r.

¹⁰⁷ P. Teilhard de Chardin, *Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel*. W: *Oeuvres*, t. 10, *Comment je crois*, Paris 1969 s. 62.

¹⁰⁸ Tamże, s. 59; *Chute, rédemption et géocentrie*, tamże, s. 53.

Teilhard traci swą pracę nauczycielską w *Institut Catholique*¹⁰⁹.

W swych opublikowanych pracach nie podejmuje Teilhard problematyki grzechu pierworodnego, podtrzymuje jednakże swą krytykę monogenizmu. Krytyka ta — początkowo niewyraźnie, później bardzo ostrożnie i dopiero po *Humani Generis* bez ogródek wypowiedziana — dotyczyła w pierwszym rzędzie biologicznych implikacji monogenizmu, niezgodnych, zdaniem Teilharda, z rezultatami poznawczymi przyrodniczej antropogenezy. W tym kierunku idą już jego uwagi z 1923 r. Gdy ludzkość zjawia się po raz pierwszy na horyzoncie naszego widzenia, zauważamy, że już od dawna musiała istnieć. Już wtedy bowiem znajduje się ona w pełnym rozwoju i niemal w maksimum swej zoologicznej ekspansji¹¹⁰. Innymi słowy, „pierwszy człowiek” paleoantropologii nie oznacza numerycznie pierwszego człowieka. Wynikający stąd dla koncepcji monogenistycznych początków ludzkości wnioski dopowiedział Teilhard w *Le phénomène humain*. Po przypomnieniu, że z punktu widzenia nauki określenie pierwszy człowiek oznacza już cały tłum ludzki, wyjaśnia, iż to jest powodem, dla którego problem monogenizmu w znaczeniu ścisłym nie może być rozpatrywany na płaszczyźnie naukowej. W owym czasie, kiedy się dokonało ucłowieczenie, obecność i działalność jednej pojedynczej pary nie jest, nawet przy maksymalnym powiększeniu, w żaden sposób uchwytana¹¹¹. Jeśli nawet z tej i podobnych wypowiedzi nie można wyciągać bezpośredniego wniosku o negatywnym ustosunkowaniu się Teilharda do monogenizmu jako takiego, to jednak jest niewątpliwe, że Autor stara się w nich wyjaśnić, dlaczego nauki przyrodnicze nie są w stanie zaakceptować monogenizmu. Pod tym względem wypowiedział Teilhard już w 1930 r. z całą wyrazistością swoje przekonanie. Nauka pozostawiona samej sobie, tzn. na bazie rachunku prawdopodobieństwa i na podstawie danych anatomii porównawczej, nie wpadłaby nigdy (najogólniej mówiąc) na pomysł dopatrywania się dla ogromnej budowli rodzaju ludzkiego tak szczupłego podłoża, jakim są dwie jednostki¹¹².

¹⁰⁹ Por. C. Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk*, Olten 1966 s. 130.

¹¹⁰ P. Teilhard de Chardin, *La paléontologie et l'apparition de l'homme*. W: *Oeuvres*, t. 2, *L'apparition de l'homme*, Paris 1956 s. 70.

¹¹¹ *Le phénomène humaine*, Paris 1955 s. 206 odn. 1.

¹¹² *Que faut-il penser du transformisme*. W: *Oeuvres*, t. 3, *La vision du passé*, Paris 1957 s. 219.

Wydane drukiem prace nie obrazują jednakże w całej pełni, co słusznie podkreślił K. Kłóśak¹¹³, faktycznych przekonań Teilharda. Poglądy jego nie ograniczały się — jak to sugerować mogły publikacje — do tego, iż ze względu na metodę i możliwości poznawcze przyrodniczej antropologii niepodobna problemu monogenizmu rozpatrywać i dowodzić naukowo. Podobnie jego stwierdzenie, że nauka o człowieku nie może bezpośrednio wypowiedzieć się ani za, ani przeciw monogenizmowi¹¹⁴, nie wyrażało bynajmniej przekonania o zupełnej niezależności teologicznej koncepcji monogenizmu od wyników antropogenezy przyrodniczej. O tym, że Teilhard przypisywał tej ostatniej funkcję ingerująco-korygującą i przy jej pomocy zamierzał usunąć monogenizm z teologii, świadczy z całą dobitnością jego krótka, zaledwie trzystronicowa wypowiedź *Monogenisme et monophylétisme*. Napisana pod koniec 1950 r. zdobyła szybko, jako powielany anonim, duży rozgłos, tak że już w 1951 r. zostaje na łamach *Nova et Vetera* krytycznie omówiona przez Journeta i przy tej okazji po raz pierwszy w całości wydrukowana¹¹⁵. Jej autoryzowany tekst ukazał się dopiero w 1969 r., w 10-tym tomie dzieł Teilharda¹¹⁶.

W krótkiej tej pracy streszcza Teilhard w kilku punktach swoją krytykę monogenizmu i w sposób zupełnie otwarty wypowiada się za poligenizmem. Na samym początku przypomina, że mono- i poligenizm są pojęciami czysto teologicznymi i jako takie są nieweryfikowalne metodami naukowymi. Do opisu procesu antropogenezy zostały one wprowadzone ze względów wyłącznie dogmatycznych, mianowicie w związku z potrzebą uzasadnienia powszechności i dziedziczności grzechu pierworodnego. Uzasadnienie to nakazywało trwać przy przekonaniu o zagwarantowanej wspólnym pochodzeniem jedności rodzaju ludzkiego. Nauka nie motywuje tej jedności wszystkich ludzi pochodzeniem od jednej pierwotnej pary ludzkiej, lecz przynależnością wszystkich do wspólnego pnia rodowego. Naukę jako taką interesuje jedynie pytanie o genetyczną zwartość pierwotnej populacji ludzkiej, nie zaś pytanie o liczbę idywiduów tę populację tworzących, rozważa

¹¹³ K. Kłóśak, Ks. *Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości*, STV 1 (1963) nr 2 s. 92.

¹¹⁴ *Le phénomène humaine*, dz. cyt., s. 208 odn. 1.

¹¹⁵ Ch. Journet, *Le monogénisme*, art. cyt., s. 49 nn.

¹¹⁶ *Monogenisme et monophylétisme. Une distinction essentielle à faire*. W: *Oeuvres*, t. 10, *Comment je crois*, Paris 1969 s. 247 nn.

ona zatem jedynie kwestię: mono- czy polifiletyzm, nie zaś mono- czy poligenizm. Dlatego też naukowiec nie może bezpośrednio ani potwierdzić, ani odrzucić hipotezy jednostkowego Adama. Pośrednio jednak może orzec, że hipoteza ta w całości kształcie naszej aktualnej wiedzy o biologicznych prawach powstawania gatunków jest naukowo nie do podtrzymania¹¹⁷. Prawdopodobieństwo bowiem równoczesnej, paralelnej mutacji tylko dwóch osobników jest z genetycznego punktu widzenia nieskończenie małe. Jeśli zaś nawet taka przemiana by się zrealizowała, nie miałyby żadnej realnej szansy przetrwania. Tymczasem monogenizm teologiczny nie tylko tego się domaga, lecz ponadto twierdzi, że owi pierwsi dwaj osobnicy byli od samego początku w pełni rozwiniętymi ludźmi. Adam teologów był zatem już od pierwszego momentu zaistnienia *homo sapiens*, więcej nawet, był od początku istotą dojrzałą. Dla współczesnej nauki tego rodzaju wizje są po prostu bezsensowne. Tak więc dla zharmonizowania przyrodniczej i teologicznej antropogenezy, nieodzowna jest, zdaniem Teilharda, uprzednia realizacja jednej z następujących możliwości. Albo biologiczne prawa specjacji ulegną nagłej, radykalnej zmianie (co wydaje się mało prawdopodobne), albo też zgodnie z rezultatami egzegezy biblijnej teologowie zorientują się, że teza o jedności rodzaju ludzkiego może zachować swą pełną moc przekonującą również bez odwoływania się do monogenizmu¹¹⁸.

Jest rzeczą niewątpliwą, że Teilhard de Chardin odegrał w procesie przekształcania się teologicznych poglądów na antropogenezę rolę dominującą. Niestety, jego wpływ na prace innych autorów nie zawsze jest bezpośrednio uchwytny. Sporo bowiem filozoficzno-teologicznych prac Teilharda krążyło od lat trzydziestych w formie nieautoryzowanych maszynopisów i powielanych skryptów i jako takie nie były we wszystkich wypadkach cytowane. Znamienna jest pod tym względem uwaga, w jaką E. Le Roy zaopatrzył publikację swych wykładów, wygłoszonych w *Collège de France* w latach 1940—1941, że wielokrotnie streszczał tylko lub nawet dosłownie przekazywał jakąś dotąd nieopublikowaną pracę o Teilharda, w której przedstawił on wyniki ich wspólnych rozważań¹¹⁹. Nie usiłując wnikać tu w problem wzajemnego

¹¹⁷ Tamże, s. 248.

¹¹⁸ Tamże, s. 249.

¹¹⁹ E. Le Roy, *Essai d'une philosophie première*, t. 1, Paris 1956, s. 413.

oddziaływania obu tych uczonych, wypada jednak podkreślić, że już w 1931 r. Le Roy dopuszczał możliwość polifiletycznego początku ludzkości¹²⁰.

W wielu wypadkach możliwe jest wszakże również bezpośrednio wykazanie decydującego wpływu Teilharda na dyskusję wokół problematyki monogenizmu. I tak już w 1928 r. jest Teilhard cytowany przez R. de Sinéty¹²¹, a w 1935 r. przez A. i J. Bouyssonie¹²² właśnie w związku z zastrzeżeniami, jakie autorzy ci wysuwają pod adresem monogenizmu. Podobne zastrzeżenia musiał żywić w 1932 r. E. Brisbois, który nie wyrażając wprost swej krytyki monogenizmu pojmuje i opisuje rozwój gatunków całkowicie w duchu poglądów Teilharda¹²³. Zupełnie wyraźnie natomiast przejmuje krytykę Teilharda w 1946 r. E. Amann, który w obliczu aktualnego stanu samej wiedzy teologicznej widzi w monogenizmie co najmniej nierozważny, jeśli nie zgoła fałszywy obraz początków ludzkości¹²⁴. J. Bataini nie posuwa się w swej pracy z 1949 r. aż tak daleko, ma jednakże poważne wątpliwości odnośnie do tego, czy monogenizm rzeczywiście stanowi element depozytu wiary¹²⁵. I wreszcie cała dyskusja nad zagadnieniem monogenizmu po ogłoszeniu w 1950 r. encykliki *Humani Generis* toczy się o tyle w duchu Teilharda, że w zasadzie zgodnie uznawana jest niemożliwość przyrodniczego dowodu na rzecz monogenizmu.

Encyklika *Humani Generis* nie tylko ożywiła, lecz również zaostrzyła dyskusję wokół monogenizmu. Wyraziło się to w tym, że z jednej strony otwarciej niż dotąd sformułowane zostały zastrzeżenia odnośnie do monogenizmu, z drugiej zaś dobitniej podkreślono słabości dowodowe poligenizmu. W pierwszym kierunku poszli, obok Teilharda, przede wszystkim G. Vandebroek i L. Renwart, w drugim głównie G. Picard i częściowo też E. Boné.

Opublikowany w *Nouvelle Revue Theologique* z 1951 r. wspólny artykuł embriologa G. Vandebroeka i dogmatyka L. Renwarta był bezpośrednią reakcją obu tych uczonych na wypowiedziane w *Humani Generis* przekonanie

¹²⁰ *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Paris 1931 s. 235.

¹²¹ R. de Sinéty, art. cyt., kol. 1846.

¹²² A. et J. Bouyssonie, art. cyt., kol. 2536.

¹²³ E. Brisbois, *Transformisme et philosophie*, NRTh 59 (1932) s. 577—595.

¹²⁴ E. Amann, art. cyt., kol. 1390.

¹²⁵ J. Bataini, *Monogénisme et polygénisme*, DTh 52 (1949) s. 187.

o konieczności monogenistycznej interpretacji antropogenezy¹²⁶. W pierwszej części artykułu Vandebroek zwraca uwagę na wyniki badań genetycznych, które pouczają, że ewolucji biologicznej nie podlega jednostka, lecz tylko cała grupa indywidualów, populacja¹²⁷. Renwart natomiast koncentruje drugą część artykułu wokół specyficznej niekonsekwencji biblijno-teologicznych rozważań nad antropogenezą: dosłownie potraktowany opis stworzenia człowieka w Księdze *Genesis* wyklucza nie tylko poligenizm, lecz również wszelką ewolucję. Tymczasem jednak teologowie zaaprobowali ewolucję ciała ludzkiego, w kwestii monogenizmu zaś nadal obstają przy dosłownej interpretacji Biblii¹²⁸.

Obrońcy monogenizmu kierowali w tym samym czasie swe wysiłki na wykazywanie luk dowodowych w rozumowaniu poligenistów. G. Picard dochodził np. w swej analizie paleontologicznych i genetycznych argumentów za poligenizmem do wniosku, że argumenty te poświadczają w najlepszym wypadku możliwość poligenizmu, nie dostarczają jednak ani rzeczowych, ani logicznie przekonujących racji na jego korzyść¹²⁹. Mimo tej krytyki Picard przyznaje, że z czysto przyrodniczego punktu widzenia poligenizm prezentuje się jako hipoteza bardziej prawdopodobna niż monogenizm¹³⁰. Zbliżone do Picarda poglądy wypowiada w 1960 r. E. Boné. W swej pierwszej pracy na temat poligenizmu twierdzi wprawdzie, że monogenizm w znaczeniu ścisłym nie może stanowić przedmiotu zainteresowań przyrodniczych¹³¹, dodaje jednak, że mutacjonizm, stanowiący podłoże poligenizmu, nie wyjaśnia w przekonujący sposób problemu genezy gatunków¹³². W swej o dwa lata późniejszej pracy na ten sam temat dochodzi Boné już do stwierdzenia, że jeśli biolog chce pozostać wierny swym własnym hipotezom i teoriom, nie może monogenistycznie interpretować początku ludzkości¹³³.

Zasygnalizowana u E. Boné ewolucja poglądów na rzecz poligenizmu widzialna jest w niemal wszystkich pracach lat

¹²⁶ G. Vandebroek — L. Renwart, art. cyt., s. 337—351.

¹²⁷ Tamże, s. 341.

¹²⁸ Tamże, s. 349.

¹²⁹ G. Picard, *La science expérimentale est-elle favorable au polygénisme?*, ScE 4 (1951) s. 78.

¹³⁰ Tamże, s. 81.

¹³¹ E. Boné, *Polygenisme et polyphiletisme*, APhil 23 (1960) s. 126.

¹³² Tamże, s. 132.

¹³³ *Un siècle d' Antropologie préhistorique. Compatibilité ou incompatibilité scientifique du Monogénisme?*, NRTh 84 (1962) s. 710.

sześćdziesiątych na temat pochodzenia człowieka. Rok 1967, zdaje się, ostatecznie zakończył dyskusję wokół pytania: mono- czy poligenizm. W tym bowiem roku przyrodnicze stwierdzenie R. Lavocata, że pierwszy człowiek reprezentuje całą populację¹³⁴, zbiega się z teologiczną tezą J. Feinera, by podjąć poszukiwania nad sposobem uzgodnienia nauki o grzechu pierworodnym z poligenizmem¹³⁵. K. Rahner zaś, który w międzyczasie odstąpił od swego metafizycznego dowodu na poparcie monogenizmu, wyraża w tymże roku przekonanie, iż przy aktualnym stanie wiedzy teologicznej i przyrodniczej nie wydaje się rzeczą pewną, aby poligenizmu nie można było pogodzić z prawdziwą nauką o grzechu pierworodnym¹³⁶.

V. EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA ANTROPOGENEZY

Jeszcze w okresie ożywionych sporów między zwolennikami i przeciwnikami monogenizmu, charakterystycznych dla lat pięćdziesiątych, wystąpiła teologia biblijna z pierwszymi propozycjami całkowitego wyeliminowania problematyki biologicznej z teologicznego obrazu początków ludzkości. Propozycje te były owocem konsekwentnie religijnej, a więc ograniczającej się do porządku zbawczego interpretacji Pisma Św. Wytyczne zaś dla takiej interpretacji naszkicował już w 1952 r., a obszerniej omówił w 1958 r. A. M. Dubarle. Jego zdaniem, jeśli Biblia mówi o wydarzeniach historycznych, to nie chodzi jej o zewnętrznie uchwytnie zjawiska, lecz jedynie o wewnętrzne fakty, jakimi są religijne przekonania wierzącego człowieka. Jeżeli zatem opisuje początek człowieka, to opis ten jest rzutowaniem w przeszłość treści, jaką wierzący człowiek odkrył przez analizę siebie i swej aktualnej sytuacji. Teologiczne więc rozważania na temat początków ludzkości redukują się do rozważań nad istotą człowieka. Stąd przy tezie o boskim początku człowieka obstawać trzeba ze względu na wiedzę o tym, kim człowiek jest w swej istocie, nie zaś ze względu na specyficzny sposób jego powstania¹³⁷.

¹³⁴ R. Lavocat, *Reflexions d'un paleontologiste sur l'état originel de l'humanité et le péché originel*, tamże 89 (1967) s. 584.

¹³⁵ J. Feiner, art. cyt., s. 376.

¹³⁶ K. Rahner, *Erbsünde und Evolution*, Conc 3 (1967) s. 460.

¹³⁷ A. M. Dubarle, *Initiation théologique*, Paris 1953 s. 339.

Dlatego też zarówno Stary jak i Nowy Testament nie wychodzą poza stwierdzenie zasadniczej grzeszności wszystkich ludzi i podkreślenie mocy zbawczej Chrystusa. Chęć udzielenia odpowiedzi na pytanie o sposób dziedziczenia grzechu pierworodnego jest zupełnie obca nawet św. Pawłowi¹³⁸.

Podobnie do Dubarle'a podkreśla w 1957 r. H. Renckens specyficzną religijną intencję biblijnego opisu stworzenia człowieka: zobrazować fakt grzeszności wszystkich ludzi wobec Boga. Dla wyjaśnienia tego faktu odwołał się natchniony autor do powszechnego wówczas przekonania o wspólnym, jednostkowym praojcu wszystkich ludzi. Lecz w podobny sposób wyprowadzał on również od jednej istoty całe współczesne mu ludy, a więc np. od Arama Aramejczyków, a od Kanaana Kanaanejczyków. Kto zatem w monogenizmie Biblii dopatruje się czegoś więcej niż zewnętrznej formuły wyjaśniającej powszechną grzeszność ludzi, kto w nim znajduje odpowiedź na przyrodnicze pytanie o to, jak faktycznie ludzkość powstała, ten naraża się na niebezpieczeństwo wypaczenia biblijnego opisu stworzenia człowieka¹³⁹. Problem bowiem, czy całą ludzkość wywodzi się z jednej czy więcej par ludzkich, jest problemem współczesnym, zrodzonym w oparciu o dane i założenia przyrodnicze, obce ludziom przeszłości¹⁴⁰.

Opublikowane w 1959 r. wyniki badań egzegetycznych J. de Fraine'a wykazują w sposób pośredni, dlaczego pytania o mono- czy poligenizm ludzkości nie wolno ustawiać w zasięgu zainteresowań Biblii. Jeśli bowiem — jak twierdzi de Fraine — biblijny Adam ucieleśnia, zgodnie z mentalnością żydowską¹⁴¹, jednostkę będącą reprezentantem całej grupy ludzkiej i słowu Adam nadaje Biblia zarówno jednostkowe, jak również — i to nawet znacznie częściej — kolektywne znaczenie¹⁴², wtedy zupełnie pozbawione podstaw jest doszukiwanie się w biblijnym opisie stworzenia człowieka odpowiedzi na pytanie, ile jednostek zapoczątkowało istnienie ludzkości. Adam Biblii to osobowość zbiorowa (*personalité corporative*), tzn., że Adam stanowi z ilościowego i rodzajowego punktu widzenia albo całą ludzkość, albo jedną jej część¹⁴³.

¹³⁸ Le péché originel dans l'Écriture, Paris 1958 s. 167 n.

¹³⁹ H. Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen. 1—3*, Mainz 1961 s. 218—223.

¹⁴⁰ Tamże, s. 224.

¹⁴¹ J. de Fraine, *Adam et son lignage. Etudes sur la notion de „personalité corporative” dans la Bible*, Brugge 1959 s. 74.

¹⁴² Tamże, s. 121.

¹⁴³ Tamże, s. 125.

Ponieważ ponadto słowem *rodzić* akcentuje Biblia głównie element dziedziczenia prawnego, mniej zaś dziedzictwo czysto biologiczne¹⁴⁴, przeto nieupoważnionym jest wyjaśnianie biblijnej nauki o powszechności grzechu pierworodnego poprzez mechanizm biologicznej dziedziczności.

Pogłębiona analiza egzegetyczna Księgi *Genesis* doprowadziła biblistów do nieomal jednomyślnego przekonania, że biblijny opis początków ludzkości nie tylko nie stanowi dokumentu powstania rodzaju ludzkiego, lecz że ponadto faktycznie w opisie tym zawarta nauka o grzechu pierworodnym nie określa ani jego czasu i okoliczności, ani też sposobu przekazywania. Pismo Św. — jak podsumowuje H. Haag — uczy o początku i rozwoju grzechu tylko tyle, że po stworzeniu grzech obarczył ludzkość i się w niej rozprzestrzenił. Idea natomiast jego dziedziczenia jest biblijnym wyobrażeniem obca. Pojawienie się grzechu jest dla Biblii nie tyle czasowym, ile raczej bytowo-zbawczym wydarzeniem¹⁴⁵.

W wyniku studiów biblijnych i metodologicznych rozważań nad specyfiką nauk teologicznych, a zarazem pod coraz silniejszym wpływem personalistycznej antropologii uświadomili sobie teolodzy, jak bardzo biologizmem przesycona była tradycyjna nauka o grzechu pierworodnym i że nieodzowna stała się jej reinterpretacja w duchu biblijnej teologii zbawienia. Tradycyjna teologia katolicka — przyznawał L. Scheffczyk w 1964 r. — naraziła się głównie poprzez swój biologizm na ostrą krytykę. Właśnie ów naturalistyczny biologizm stanął na przeszkodzie w udostępnieniu współczesnemu człowiekowi sensownej, bo z osobą i egzystencją każdej ludzkiej jednostki związanej, interpretacji grzechu i winy¹⁴⁶. Nowa interpretacja nauki o grzechu pierworodnym domagała się zatem całkowitego usunięcia z niej fizykalno-przedmiotowej argumentacji przyrodniczej. Jednocześnie podkreślała specyficznie antropologiczny i nadprzyrodzony charakter tej nauki, uchwytny tylko w porządku zbawczym. Zarazem jednak nakazywała obronę realności samego grzechu. Największe trudności w realizacji tego programu nastęrczała problematyka powszechności i przekazywalności grzechu pierworodnego.

¹⁴⁴ Tamże, s. 116.

¹⁴⁵ H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966 s. 40. 57.

¹⁴⁶ L. Scheffczyk, *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus. Zur Frage nach der Anpassung des Erbsündendogmas an das moderne Denken*, MThZ 15 (1964) s. 45.

Obie te cechy zdawały się bowiem być nierozłącznie związane z założeniem monogenizmu.

Wyrazem tych trudności jest fakt, że zarówno w teologicznym ujęciu grzechu pierwородnego przez L. Scheffczyka, jak też w antropologiczno-dynamicznej koncepcji tego grzechu u P. Smuldersa monogenizm jest nadal podtrzymywany, choć już nie w formie bezwzględnie koniecznego warunku. Skoro grzech ten — jak podkreśla L. Scheffczyk — oznacza zawiniony brak łaski nadprzyrodzonej, nie można ani jego powszechności, ani jego przekazywalności wyjaśniać czy uzasadniać przez odwoływanie się do przyrodniczych dowodów potwierdzających biologiczną jedność wszystkich ludzi. Nie monogenizm, lecz wolna decyzja Boga powinna stanowić punkt wyjścia odnośnych rozważań teologicznych. Pamiętając jednakże o takim założeniu, nie wolno wykluczać możliwości, iż Bóg dla realizacji swych zamiarów posłużył się biologicznie udokumentowaną jednością rodzaju ludzkiego. Co więcej, taka jedność stanowiłaby najlepsze naturalne podłoże dla zrozumienia boskiej ekonomii zbawczej. Dlatego właśnie wypada (argument z konwencji) obstawać przy tezie o monogenistycznym początku ludzkości¹⁴⁷. Tego samego przekonania jest też P. Smulders. Również według niego, monogenizm nie należy do wewnętrznej treści nauki Biblii o grzechu pierwородnym, dlatego nie powinien być przez teologów przedstawiany jako nierozdzielnie wiążący się z tą nauką. Zarówno powszechność grzechu jak i powszechna konieczność zbawienia są twierdzeniami teologicznymi, których stopień pewności nie jest zależny od biologicznego założenia monogenizmu. Niemniej założenie to dobrze obrazuje twierdzenie o grzechu pierwородnym i co najmniej uprawdopodobnia. Stąd teolog powinien monogenizmowi przyznawać pierwszeństwo przed innymi hipotezami biologicznymi na temat sposobu powstania ludzkości¹⁴⁸.

Ostatecznym powodem widocznego w powyższych rozumowaniach borykania się teologów z biologizmem w nauce o grzechu pierwородnym była niewątpliwie obawa uszczuplenia realności tego grzechu w wypadku całkowitej rezygnacji z uzasadniającego jedność gatunku ludzkiego monogenizmu. Jest bowiem pewne, że teza o powszechności grzechu pierwородnego zawisłaby bez wspomnianej jedności w próżni. Po-

¹⁴⁷ Tamże, s. 46—53.

¹⁴⁸ P. Smulders, *Theologie und Evolution. Versuch über Teilhard de Chardin*, Essen 1963 s. 248 nn.

chodzenie wszystkich ludzi od jednego ojca było zatem postulatem, przy którym należało tak długo obstawać, jak długo nie widać było innej możliwości udokumentowania jedności gatunku ludzkiego. Z. Alszeghy i M. Flick byli jednymi z pierwszych teologów, którzy, dostrzegając nieodzowność tego postulatu w tradycyjnej nauce o grzechu pierworodnym, zwrócili uwagę na jego zupełną zbędność w nowej koncepcji, wyrosłej w oparciu o przyjęcie ewolucyjnego rozwoju życia i człowieka. W ewolucyjnej bowiem wizji świata — ich zdaniem — jedność ludzkości może być również dobrze zagwarantowana, np. poprzez fakt wspólnej wszystkim ludziom pierwotnej pramaterii¹⁴⁹. Bardziej konsekwentnie odcięli się od implikacji przyrodniczych A. Hulsbosch¹⁵⁰, P. Grelot¹⁵¹ oraz P. Schoonenberg¹⁵². Wychodząc z rozważań nad ludzką egzystencją podkreślili oni istotną rolę czynników psycho-socjalnych w procesie tworzenia się zwartej wspólnoty ludzkiej. Międzyludzkie powiązania duchowe i wspólnota celów nadają jedności gatunku ludzkiego bardziej realny charakter niż biologiczne odniesienie wszystkich do jednego praojca. A ponieważ ich zdaniem, również problem sposobu przekazywania grzechu pierworodnego znajduje lepsze wyjaśnienie na płaszczyźnie charakterystycznie ludzkiego oddziaływania duchowego niż na płaszczyźnie biologicznych praw dziedziczności, przeto nie tylko uzasadnione, lecz wręcz pożądane, stało się usunięcie monogenistyczno-poligenistycznej tematyki z teologicznej nauki o grzechu pierworodnym.

ZAKOŃCZENIE

Przedmiotem niniejszego artykułu był jedynie rozwój poglądów teologicznych na temat antropogenezy, nie zaś problematyka grzechu pierworodnego jako takiego. Dlatego też nie wdajemy się w dyskusję nad teologiczną poprawnością

¹⁴⁹ Z. Alszeghy — M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica*, Gr 47 (1966) s. 201—225.

¹⁵⁰ A. Hulsbosch, *Die Schöpfung Gottes. Zur Theologie der Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutionistischen Weltbild*, Wien-Freiburg-Basel 1965.

¹⁵¹ P. Grelot, *Réflexions sur le problème du péché originel*, Tournai 1968.

¹⁵² P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966.

współczesnych ujęć tego grzechu¹⁵³. Faktem jednak, który przy tej okazji wolno i trzeba stwierdzić, jest zupełne uniezależnienie się tych ujęć od przyrodniczych koncepcji antropogenetycznych. Wraz z odkryciem możliwości pozabiologicznego pojmowania i uzasadniania jedności gatunku ludzkiego przestało teologów interesować przyrodnicze pytanie o sposób powstania człowieka. Nawet poważnie różniące się sposobem argumentacji prace o grzechu pierwotnym zgodnie przejawiają tendencję wykluczenia z toku tejże argumentacji wszelkich przesłanek empirycznych. Dobrymi tego przykładami są studia K. H. Wegera¹⁵⁴ i U. Baumanna¹⁵⁵. Znamienny jest również apel K. Rahnera, by naukę o grzechu pierwotnym podbudować swoistą filozofią i teologią początków, wyjaśniającą egzystencję człowieka¹⁵⁶. Jeśli zatem teolog stawia sobie dziś pytanie na temat przeszłości człowieka, to stawia je nie ze względu na chęć odtworzenia tej przeszłości, lecz w celu lepszego zrozumienia terażniejszości człowieka. Teologiczne zainteresowania przeszłością (protologią) łączą się dziś z odnośnymi zainteresowaniami przyszłością (eschatologią) we wspólnym dążeniu: uchwycić, kim człowiek jest, jaka jest jego egzystencja i co ją determinuje. Tak więc poglądy teologii katolickiej na temat antropogenezy uległy w trakcie XX w. wyraźnej ewolucji: od pierwotnie czysto biologicznego przeszły dziś do wyraźnie egzystencjalnego ujęcia antropogenezy.

Die Antropogenese in der katholischen Theologie des XX. Jahrhunderts

Zusammenfassung

Gegenstand des Artikels bildet die Entwicklung der Anschauungen der katholischen Theologen im XX. Jahrhundert im Blick auf die Antropogenese. Der Verfasser bietet zunächst eine Darstellung des antievolutionistischen Standpunktes, den sowohl das Lehramt wie auch die Theologen um die Jahrhundertwende vertreten haben.

¹⁵³ Por. E. Schrofner, *Theologie der Erbsünde mit und ohne Fragezeichen*, ZKTh 93 (1971) s. 200—209.

¹⁵⁴ K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde*, Freiburg 1970.

¹⁵⁵ U. Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1970.

¹⁵⁶ K. Rahner, *Die Sünde Adams. W: Schriften zur Theologie*, t. 9, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970 s. 265.

Diese Stellungnahmen werden als eine monistisch-kausale Interpretation der Herkunft des Menschen charakterisiert, d.h. als eine Deutung, die auf einem verbalen Verständnis der biblischen Anfänge der Menschheit beruht; aus dieser Sicht leitet sich die Folgerung ab, dass Gott nicht nur die erste, sondern zugleich die unmittelbare Ursache der Entstehung des Menschen ist.

Der weitere Zusammenhang handelt über die sogenannte dualistisch-kausale Interpretation, welche die direkte Ingerenz Gottes nur auf die Herkunft der menschlichen Seele beschränkt, den biologischen Evolutionsprozess aber hinsichtlich des menschlichen Leibes zulässt.

Einen weiteren Versuch einer Klärung in der Entstehungsfrage des Menschen bildeten jene theologischen Deutungsansätze, die in den Naturwissenschaften bzw. in der Philosophie eine Bestätigung des Monogenismus finden möchten als einer unerlässlichen Bedingung für die katholische Lehre von der Erbsünde.

Unter dem Einfluss von Teilhard de Chardin traten in der Zeit nach dem I. Weltkrieg in der katholischen Theologie Tendenzen auf, die den traditionellen Monogenismus in Frage stellten und die Annahme einer poligenistischen Interpretation der Antropogenese anstrebten. Modernes theologisches Denken fordert die Notwendigkeit einer Trennung des biologischen Aspektes der Antropogenese von ihren theologischen Dimensionen und die Behandlung der protologischen wie auch eschatologischen Problematik des Menschen nur auf der theologischen Ebene.

So zeigt der Artikel Wandlungen an, die in der katholischen Theologie aufgetreten sind, nämlich von einer rein biologischen bis zu einer explizit existentiellen Auffassung.

B. Hałaczek