

FORUM TEOLOGICZNE

IX



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM Olsztyn, bp Jacek Jezierski – UWM Olsztyn,
ks. Jerzy Józef Kopec – KUL Lublin, o. Joachim Piegsa MSF – Universität Augsburg,
ks. Cyprian Rogowski – UWM Olsztyn, Matthias Scharer – Universität Innsbruck,
Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn, ks. Helmut Sobeczko – UO Opole,
ks. Alojzy Szorc – UWM Olsztyn, ks. Ryszard Sztymiler – UWM Olsztyn,
o. Henryk Damian Wojtyska CP – UWM Olsztyn

Komitet Redakcyjny

ks. Marian Machinek MSF (przewodniczący), ks. Stanisław Bafia, Michał Wojciechowski,
ks. Zdzisław Żywica (korekta), Anna Zellma (sekretarz)

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Michał Drożdż, ks. prof. dr hab. Zygmunt Hajduk, prof. dr Eckhard Jaschinski,
ks. dr hab. Dariusz Kotecki, o. dr hab. Jarosław Kupczak OP,
dr hab. Anna Lemańska, prof. UKSW, ks. dr hab. Piotr Morciniec, prof. UO,
prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, ks. prof. dr hab. Damian Wojtyska

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 089 523 89 46

Sekretariat Redakcji

pokój nr 16
e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Redakcja wydawnicza i projekt okładki

Maria Fafińska

Tłumaczenie streszczeń na język niemiecki ks. Marian Machinek MSF,
K.H. Peschke (s. 130), ks. Kazimierz Wolsza (s. 100)

Na okładce: herb Archidiecezji Warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

PL ISSN 1641–1196

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2008

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. (0-89) 523 36 61, fax (0-89) 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Ark. wyd. 14,0; ark. druk. 12,0
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 341

SPIS TREŚCI

Rozprawy i artykuły

Ks. Marek Karczewski, <i>Oddzielanie jako działanie Boga Stwórcy w Rdz 1,1–2,4a</i>	5
Ks. Adam Świeżyński, <i>Początek Wszechświata – kreacja czy ewolucja?</i>	17
O. Nicanor Austriaco OP, Michael G. Loudin, <i>Understanding the Controversy Over Intelligent Design and the Acceptability of Intelligent Causality in Science (Zrozumieć spór wokół „Inteligentnego Projektu” i akceptacji rozumowej przyczynowości w nauce)</i>	29
Abp Józef Życiński, <i>Naturalistyczne a chrześcijańskie interpretacje ewolucji</i>	41
Ks. Józef Turek, <i>Kosmiczne uwarunkowania ewolucji biologicznej</i>	55
O. Stanisław Kuśmierz SVD, <i>Alte Kontroverse neu entfacht. Vermittlungsversuche im Streit zwischen Evolutionismus und Kreationismus (Dawna kontrowersja na nowo zaogniona. Próby mediacji w sporze między ewolucjonizmem a kreacjonizmem)</i>	69
Ks. Kazimierz Wolsza, <i>Nowy spór teologii z teorią ewolucji? O niektórych aspektach debaty z lat 2005–2006</i>	87
Michał Wyrostkiewicz, <i>Dialog ewolucjonizmu z kreacjonizmem – możliwości, potrzeby, konsekwencje</i>	101
Karl-Heinz Peschke SVD, <i>Ewolucja człowieka i prawa naturalnego</i>	117
Ks. Zdzisław Żywica, <i>Źródło niewiary w Jezusa oraz jej konsekwencje dla wyznawców judaizmu według ewangelisty Mateusza (23,13–24,2)</i>	131
Piotr Koprowski, <i>Wolność, ale jaka? Janusz Stanisław Pasierb o polskiej rzeczywistości po 1989 roku</i>	145

Teksty

Stanisław Bafia CSRS, <i>Jan z Głogowa o wieczności świata</i>	159
--	-----

Recenzje i omówienia

Patrizia Funghi, Fausto Giunta (red.), <i>Medicina, bioetica e diritto. I problemi e la loro dimensione normativa (Medycyna, bioetyka i prawo. Problemy i ich wymiar normatywny)</i> (Piotr Krajewski)	177
Marcin Karas, <i>Koncepcja czasu Williama Ockhama. Z dziejów konceptualizmu w XIV wieku</i> (Mieczysław Markowski)	180
<i>Sprawozdanie z sympozjum „Joseph Ratzinger – teolog uniwersalny” zorganizowanego przez Wydział Teologii Uniwersytetu Szczecińskiego 21 listopada 2007 r.</i> (Marian Pułtowski)	185
Wykaz skrótów	189

INHALTSVERZEICHNIS

Abhandlungen und Artikel

Marek Karczewski, <i>Scheidung als die Tätigkeit Gottes des Schöpfers in Gen 1,1–2, 4a</i>	5
Adam Świeżyński, <i>Ursprung der Welt – Evolution oder Kreation?</i>	17
Nicanor Austriaco OP, Michael G. Loudin, <i>Understanding the Controversy Over Intelligent Design and the Acceptability of Intelligent Causality in Science (Die Kontroverse über das Intelligent Design und die Akzeptanz vernünftiger Ursächlichkeit verstehen)</i>	29
Józef Życiński, <i>Naturalistische versus christliche Interpretationen der Evolution</i>	41
Józef Turek, <i>Kosmische Bedingungen der biologischen Evolution</i>	55
Stanisław Kuśmierz SVD, <i>Alte Kontroverse neu entfacht. Vermittlungsversuche im Streit zwischen Evolutionismus und Kreationismus</i>	69
Kazimierz Wolsza, <i>Neuer Streit zwischen der Theologie und der Evolutionstheorie? Zu einigen aspekten der debatte aus den Jahren 2005–2006</i>	87
Michał Wyrostkiewicz, <i>Der Dialog zwischen Evolutionismus und Kreationismus – Möglichkeiten, Erforderungen, Konsequenzen</i>	101
Karl-Heinz Peschke SVD, <i>Mensch und Naturrecht in Evolution</i>	117
Zdzisław Żywica, <i>Die Quelle des Unglaubens an Jesus und seine Konsequenzen für die Anhänger des Judaismus nach dem Evangelisten Matthäus (23,13–24,2)</i>	131
Piotr Koprowski, <i>Freiheit, aber welche? Janusz Stanisław Pasierb über die polnische Wirklichkeit nach 1989</i>	145

Texte

Stanisław Bafia CSSR, <i>Johannes aus Glogau über die Ewigkeit der Welt</i>	159
---	-----

Rezensionen und Besprechungen

Patrizia Funghi, Fausto Giunta (red.), <i>Medicina, bioetica e diritto. I problemi e la loro dimensione normativa (Medizin, Bioethik und Recht. Probleme und ihre rechtliche Dimension)</i> (Piotr Krajewski)	177
Marcin Karas, <i>Koncepcja czasu Williama Ockhama. Z dziejów konceptualizmu w XIV wieku (Zeitverständnis bei Wilhelm Ockham. Aus der Geschichte des Konzeptualismus im 14 Jh.)</i> (Mieczysław Markowski)	180
<i>Sprawozdanie z sympozjum „Joseph Ratzinger – teolog uniwersalny”, zorganizowanego przez Wydział Teologii Uniwersytetu Szczecińskiego 21 listopada 2007 r. (Bericht vom Symposium „Joseph Ratzinger – ein universeller Theologe” organisiert am 21. November 2007 von der Theologischen Fakultät in Stettin)</i> (Marian Pułtowski)	185
Abkürzungsverzeichnis	189

Ks. MAREK KARCEWSKI
Wydział Teologii UWM
Olsztyn

ODDZIELANIE JAKO DZIAŁANIE BOGA STWÓRCY W RDZ 1,1–2,4A

Słowa kluczowe: prehistoria biblijna, stworzenie świata, oddzielnie, światłość/ciemność, sklepienie, teologia tradycji kapłańskiej.

Schlüsselworte: biblische Urgeschichte, Welterschaffung, Scheidung, Licht/Finsternis, Dichte, Theologie der Priesterschrift.

Czy wszechświat stworzył Bóg, czy jest on raczej dziełem korzystnego zbiegu okoliczności? Jaką rolę w toczącej się debacie pomiędzy kreacjonizmem i ewolucjonizmem odgrywają biblijne opisy stworzenia świata i człowieka? Jak powinien je traktować współczesny człowiek wierzący? Może dziś w czasach niezwyklej ekspansji technologicznej należy o nich zapomnieć, pominąć, przemilczeć? Współczesne studia literackie i teologiczne zdają się dawać odpór niektórym populistycznym tendencjom dogmatyzacji poglądów naukowych dotyczących początków absolutnej historii wszechświata. Obecne są im także kompleksy osób wierzących, traktujących biblijne opisy stworzenia jako bajki z dawnych czasów. W artykule pragniemy zwrócić uwagę na niezbyt znany, ale ciekawy element opisu stworzenia. Jest to czynność oddzielania wyrażona poprzez użycie czasownika *בָּרַד*, jedna z wielu aktów, związanych z działaniem Boga Stwórcy. Bóg stwarza rozdzielając, tworząc przestrzeń, porządkując, ustanawiając granice. Boskiej czynności oddzielania pragniemy się przyjrzeć w kontekście pierwszego opisu stworzenia świata w Rdz 1,1–2,4a, związanego z tzw. tradycją kapłańską (P¹).

1. Czynność oddzielania a struktura literacka Rdz 1,1–2,4a

Pierwsze wersety Biblii zawierają jeden z dwóch opisów stworzenia (Rdz 1,1–2,4a). Otwierają one pierwszą część Księgi Rodzaju, określaną współcze-

¹ Skrót ten pochodzi od słowa *Priesterschrift*.

śnie jako „Prehistoria biblijna”², obejmującą w chronologii Rdz okres od stworzenia świata do pojawienia się Abrama (Rdz 1,1–11,26). Poza pierwszym opisem stworzenia świata „Prehistoria biblijna” zawiera inne znane teksty o istotnym znaczeniu teologicznym, np. opis stworzenia człowieka i umieszczenia go w raju, grzechu człowieka i jego konsekwencji (Rdz 2,4b–4,26) oraz opis potopu (Rdz 6,9–9,17) i tego, co nastąpiło potem (Rdz 11,1–9). Opis stworzenia świata z Rdz 1,1–2,4a stanowi zatem integralną część większej logicznej całości³.

Delimitacja początku tekstu pierwszego opisu stworzenia świata z powodów oczywistych nie nastęrcza problemów. Kwestia zakończenia poddawana jest dyskusji. Aktualnie przyjmowane są cztery podstawowe stanowiska:

- zakończenie to Rdz 2,3⁴,
- zakończenie to cały werset Rdz 2,4⁵,
- zakończenie to werset Rdz 2,4a, natomiast Rdz 2,4b dotyczy już drugiego opisu⁶,
- Rdz 2,4b stanowi łącznik pomiędzy pierwszym i drugim opisem stworzenia⁷.

W centrum dyskusji znajduje się również wyrażenie תולדות – „dzieje, początki, historia” użyte w Rdz 2,4a, które według niektórych odnosi się do tego, co je poprzedza, natomiast według innych stanowi nowy początek⁸. Debata nie przyniosła dotąd ostatecznego rozstrzygnięcia. Zwolennicy włączenia w. 4 do pierwszego opisu stworzenia sugerują, że wspomniany termin pozostaje

² Zob. T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1–11*, Tarnów 2002, s. 117–118.

³ Niektórzy egzegeci dopatrują się w Rdz 1–11 intencjonalnie rozbudowanej konstrukcji literackiej opartej na strukturze koncentrycznej i seriach tekstów paralelnych, np. A – 1,1–2,4a; B – 2,4b–3,24; C₁ – 4,1–24; C₂ – 4,25–5,32; B’ – 6,1–8; A* – 6,9–8,22; B*₁ – 9,1–17; C’₁ – 9,18–29; A’₁ – 10,1–32; B₂ – 11,1–9; C’₂ – 11,10–26, zob. J.E. Hartley, *Genesis*, New International Biblical Commentary 1, Peabody 2002, s. 4. Jednakże większość komentatorów ogranicza się jedynie do szczegółowej strukturyzacji poszczególnych jednostek tworzących „Prehistorię”.

⁴ Za ograniczeniem zakresu opisu stworzenia do Rdz 2,3 np. G.J. Wenham, *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary 1), Cambridge 1987, s. 40; V. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1–17* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids 1990, s. 143; C.J. Collins, *Genesis 1–4. A Linguistic, Literary and Theological Commentary*, Phillipsburg 2006, s. 40–41, rozpoznając w Rdz 2,4 wyraźną strukturę chiastyczną.

⁵ Np. J.-L. Ska, *Creazione e liberazione nel Pentateuco*, w: M. Cimosi, L. Alonso Schökel, J.-I. Ska, S. Virgulin, S. Votto (red.), *Creazione e liberazione nei libri dell’Antico Testamento*, Leumann 1989, s. 14.

⁶ Np. C. Westermann, *Genesis 1–11*, Erträge der Forschung, Darmstadt 1984, s. 13; L. Ruppert, *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testament* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 18), Stuttgart 1994, s. 86; J. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001, s. 17; T. Brzegowy, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 125; J.E. Hartley, *Genesis*, s. 51.

⁷ M. Peter, *Prehistoria biblijna* (Biblioteka Pomocy Naukowych 10), Poznań 1994, s. 21.

⁸ Rdz 2,4: „Oto są dzieje początków po stworzeniu nieba i ziemi. Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo”. Zob. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 21.

w ścisłym związku z tradycją kapłańską⁹. Ograniczenie zakresu opowiadania do Rdz 2,3 opiera się przede wszystkim na przekonaniu, że siódmy dzień stworzenia jest uwieńczeniem, więc także naturalnym zakończeniem całego opisu¹⁰.

Struktura wewnętrzna opisu stworzenia jest niezwykle przejrzysta, dlatego nieprzypadkowo pierwszy opis stworzenia nazywany jest często poematem lub pieśnią o stworzeniu¹¹. Siedmiostopniowy, oparty na układzie tygodnia schemat literacki jest przedmiotem różnorodnych interpretacji, poszukujących idei tworzącej fundament całej konstrukcji. W układzie biblijnego poematu o stworzeniu można wyodrębnić opis sześciu dni stworzenia tzw. Heksameron (Rdz 1,3–31), wprowadzenie ogólne (Rdz 1,1–2) oraz opis siódmego dnia, czyli szabatu (Rdz 2,1–3)¹². Najbardziej klasyczne interpretacje Heksameronu podkreślają wewnętrzny związek pomiędzy poszczególnymi dniami stworzenia. Można go wyrazić na różne sposoby:

a) działaniom i efektom stworzenia odpowiadają pary dni¹³;

Dzień	Działanie stwórcze	Efekt
I	Oddzielenie światła od ciemności (ww. 3–5)	światło
II	Oddzielenie wód górnych od dolnych (ww. 6–8)	sklepienie
III	Oddzielenie morza od lądu rodzącego rośliny (ww. 9–13)	ziemia, rośliny
IV	Stworzenie słońca, księżyca i gwiazd (ww. 14–19)	ciała niebieskie
V	Zapełnienie wód i powietrza (ww. 20–23)	ryby i ptaki
VI	Zapełnienie ziemi przez zwierzęta, ludzi (ww. 24–31)	zwierzęta i człowiek

b) autor opisuje osiem dzieł Bożych, stosując siedem formuł: wprowadzenie (a), rozkaz (b), stwierdzenie jego realizacji (c), opis wykonania (d), błogosławieństwo (e), wzmianka o dobru dzieła (f), zakończenie (g). Stosuje je jednak w niejednolity sposób¹⁴;

⁹ Zob. C. Westermann, *Genesis 1–11*, s. 13. Kwestia ścisłego związku tekstu Rdz 1,1–2,4a z tradycją/dokumentem kapłańskim zostanie poruszona poniżej.

¹⁰ Siódmy dzień, szabat zostaje pobłogosławiony przez Boga; jako jedyny został nazwany świętym, zob. V. Hamilton, *The Book of Genesis*, s. 143. Natomiast C.J. Collins sugeruje, że nieprzypadkowo w Rdz 2,4 obok występującego w Rdz 1,1–2,3 imienia Boga אֱלֹהִים, występują dwa imiona: יְהוָה oraz אֱלֹהֵי, zob. C.J. Collins, *Genesis 1–4*, s. 75.

¹¹ M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 6.25–26.

¹² C.J. Collins, *Genesis 1–4*, s. 71–72.

¹³ Por. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 21. Wersję uproszczoną przedstawiają G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 7; J. Synowiec, *Początki świata i ludzkości*, s. 77.

¹⁴ J. Synowiec, *Początki świata i ludzkości*, s. 78.

Dzieła	Formuły
2	abcfdg (7)
2	abdceg (6)
3	abcef (5)
4	abcdfg (6)
5	abcdfg (6)
6	abdfeg (6)
7	abcdf (5)
8	abdecfg (7)

c) zwraca się uwagę na kluczowe znaczenie dwóch biegunów, między którymi dokonuje się dzieło stwórcze, osiągając swój szczyt w stworzeniu człowieka (ww. 26–30)¹⁵:

Dzień 1	– niebios
Dzień 2	– niebios
Dzień 3	– ziemia
Dzień 4	– niebios
Dzień 5	– ziemia
Dzień 6	– ziemia

W każdej z proponowanych strukturyzacji podkreśla się wyjątkowe znaczenie ostatniego dnia stworzenia – szabatu, który stanowi uwieńczenie całego procesu stworzenia. Ewidentnie nieprzypadkowa konstrukcja literacka oraz wyeksponowanie dnia szabatu jest podstawową informacją, którą powinien uwzględnić komentator Rdz 1,1–2,4b.

Na pierwszy ogład rytmiczny układ zdarzeń w poszczególnych dniach zachowuje pewne odrębności, które jednak niewiele się od siebie różnią i zasadniczo tworzą dość wyrazisty schemat. Główne jego elementy to¹⁶:

- wprowadzenie – „potem Bóg rzekł...”;
- nakaz – „niech się stanie...”;
- wypełnienie – „i stało się tak...”;
- ocena – „i widział Bóg, że było dobre”;
- podsumowanie kolejnego dnia – „i tak upłynął wieczór i poranek...”.

¹⁵ G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 7; por. P. Beauchamp, *Création et séparation*, Paris 1969, s. 94.

¹⁶ Por. P.A. Viviano, *Genesis*, Minnesota 1985, s. 10.

W „siedmiodniowej” oraz wyrazistej dla poszczególnych dni strukturze tekstu biblijnego, w odniesieniu do czynności stwarzania pojawiają się takie terminy, jak: **ברא** – stwarzać, stworzyć (7 razy)¹⁷, **בדל** – oddzielać (2 razy)¹⁸, **עשה** – czynić (7 razy)¹⁹, **נתן** – w znaczeniu – umieścić²⁰. Ważną funkcję w całym dziele stwarzania spełnia formuła „i Bóg rzekł” – **וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים**. Poza ewidentną funkcją wprowadzenia do poszczególnych dni stworzenia²¹ nadaje wyjątkowy charakter stwórczemu działaniu Boga, które jest ściśle związane z Jego słowem. Termin **אמר** – mówić, powiedzieć – w odniesieniu do Boga występuje aż 10 razy²². Warto zauważyć, że nadal trwa zapoczątkowana w początkach XX w. szeroka dyskusja na temat znaczenia relacji czyn – słowo w Rdz 1,1–2,4a, dotycząca różnych aspektów materiału literackiego zawartego tym tekście, w tym możliwych pierwotnych form tekstu, zapożyczeń czy inspiracji pozabiblijnych (*Tatbericht-Wortbericht*)²³. Relacja ta jest bardzo charakterystyczna dla opisu biblijnego, tym bardziej że Bóg stwarza mówiąc, mocą swojego słowa (por. Rdz 1,3), co ma kolosalne znaczenie także dla teologii tekstu.

Będąca przedmiotem refleksji czynność oddzielania wyrażona czasownikiem – **בדל** – bezpośrednio do Boga odnosi się w kontekście opisu pierwszego (Rdz 1,4) i drugiego dnia stworzenia (Rdz 1,7). Dwa pozostałe konteksty użycia tego terminu wiążą się bezpośrednio lub pośrednio z kontekstem tych dni. W Rdz 1, 6 użycie **לדב** związane jest z funkcją, jaką spełni firmament. Natomiast w Rdz 1,14,18 mówi się o zaplanowanej funkcji ciał niebieskich stworzonych przez Boga²⁴.

Niektórzy egzegeci sugerują, że także dzień trzeci, stworzenie łądu, w konsekwencji jest również utrzymane w konwencji oddzielania, choć sam termin **לדב** tam nie występuje (Rdz 2,9–10)²⁵. Oddzielanie jest zatem pierwszą ważną czynnością stwórczą nieokreślaną wprost terminem **ברא**²⁶. W bezpośrednim odniesieniu do Boga jest zawsze ściśle związane z poprzedzającym wypowiedzianym przez Boga nakazem stwórczym – **יהי** (Rdz 1,3.6).

¹⁷ Rdz 1,1.21.27; 2,3.4a.

¹⁸ Rdz 1,4.7, por. 1,6.14.18.

¹⁹ Rdz 1,7.16.25.26.31; 2,2.3.

²⁰ Rdz 1,17.

²¹ Zob. C.J. Collins, *Genesis 1-4*, s. 71. Formuła ta jest niezwykle popularna w tekstach hebrajskich Starego Testamentu, zob. A.R. Ceresko, *The chiasmic Word Pattern in Hebrew*, Catholic Biblical Quarterly 38 (1976), s. 309-310.

²² Rdz 1,3.6.9.11.14.20.24.26.28.29.

²³ Zob. H. Lubszczyk, *Wortschöpfung und Tatschöpfung*, Bibel und Leben 6 (1965) s. 191–208; C. Westermann, *Genesis 1–11*, s. 116–119; J. Synowiec, *Początki świata i ludzkości*, s. 51.

²⁴ Inne konteksty użycia czasownika **בדל**, zob. 1 Krn 23,23; 25,1; Am 3,12.

²⁵ Zob. M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 15.

²⁶ Na temat znaczenia terminu w kontekście Biblii i literatury pozabiblijnej, zob. J.H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, Grand Rapids 2006, s. 183.

Ilość użytych terminów oraz bezpośredni kontekst ich zastosowania przez autora biblijnego jest kolejną istotną wskazówką pomocną w ustaleniu, jaką rolę w Rdz 1,1–2,4b odgrywało działanie Boga określone jako oddzielenie.

2. Oddzielenie jako stwarzanie w Rdz 2,3–10

2.1. Oddzielenie światła od ciemności

Elementami bezładu i pustkowiecia stanu początkowego istnienia wszechświata²⁷ są według autora biblijnego ciemność i bezmiar wód (Rdz 1,2)²⁸. W pierwszym dniu stworzenia następuje oddzielenie światła (אור) od ciemności (חושך), wspomnianej już we wstępie Rdz 1,1–2. Bóg (אלהים) stwarza światło mówiąc²⁹. Światłość staje się³⁰. Po stwierdzeniu, że światłość jest dobra³¹ (por. 105) oddziela ją od ciemności oraz nadaje nazwę ciemności – określonej jako noc oraz światłość określonej jako dzień³².

Termin יָבַדַּל („oddzielił”), gramatycznie trzecia osoba liczby pojedynczej imperfectum koniugacji hifil wyraża osobiste zaangażowanie Boga w czynność, nie określa jednakże, w jaki sposób miałyby to następować. Zaakcentowany jest sam fakt rozgraniczenia³³. Skuteczność Bożego działania wyraża pojawienie się dnia (יום) i nocy (לילה), podstawowej miary czasu użytej w dalszym ciągu opisu. Odtąd każdy dzień będzie wypełniony działaniem stwórczym (Rdz 1,5.8.13.19.23.31). Z rytmicznego podsumowania poszczególnych dni w stylu „i tak upłynął wieczór i poranek dzień pierwszy (drugi, trzeci itd.)” wyłamuje się jedynie dzień siódmy, który od początku opisu jest dedykowany Bogu jako dzień odpoczynku (zob. Rdz 2,2–3). Funkcjonalność stworzenia światła podkreśla także ponowne odniesienie do kwestii miar czasu w opisie dnia czwartego. Stworzenie dnia i nocy sugeruje także, że cały wymiar czasowy rzeczywistości pochodzi od Boga i pozostaje pod Jego kontrolą.

²⁷ Niektórzy komentatorzy podkreślają fakt swoistej bezproduktywności chaosu, zob. D. Tsamura, *The Earth and the Waters in Genesis 1*, Sheffield 1989, s. 41.

²⁸ Rdz 1,2b: וְהָאֵרֶץ חֹשֶׁךְ וְהָרוּחַ מְעַלְמַת פְּנֵי הַמַּיִם. M. Peter, (*Prehistoria biblijna*, s. 13) podkreśla, że chodzi o sam akt woli Boga.

²⁹ Zastosowana jest po raz pierwszy typowa dla Rdz 1,1-2,4a konstrukcja z użyciem iussivum יְהִי.

³⁰ Rdz 1,3b: וַיִּהְיֶה אֵר. Tzw. formuła wypełnienia, G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 18.

³¹ Tzw. formuła aprobaty, G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 18. Na tym samym miejscu Wenham sugeruje, że samo stworzenie światła może ma wymiar metaforyczny i odnosić się do życia, zbawienia, przykazań i obecności Boga (por. Ps 56,14; Is 9,1; Prz 6,23; Wj 10,23). Światłość, podobnie jak inne efekty stworzenia jest dobra, ponieważ jej autorem jest Bóg, zob. H.J. Stoebe, שָׂרָה, w: E. Jenni, C. Westermann (red.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. I, s. 652–664.

³² O konstrukcji chiastycznej Rdz 1,5a m.in. C.J. Collins, *Genesis 1–4*, s. 45. J. Lemański (*Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 155), podkreśla, że czas jest liczony przede wszystkim jako rytm dni.

³³ M. Peter, *Prehistoria biblijna*, s. 13.

Oddzielenie światłości od ciemności w kontekście pierwszego nakazu stwórczego „niech się stanie światłość” sugeruje radykalny charakter wprowadzania harmonii w tworzącej się rzeczywistości stworzenia. Konsekwentne w kontekście Rdz 1,1-2,4a zostają nazywane kolejne efekty stworzenia. Nazwanie jest aktem władzy Boga i określeniem funkcji stworzeń³⁴.

Pierwotny chaos przeradza się w usystematyzowaną przestrzeń życia zaplanowaną dokładnie przez Boga Stwórcę. Kontynuację tematu oddzielenia światła od ciemności znajdujemy w historii dnia czwartego. Bóg stwarza słońce, księżyc i gwiazdy. Jednym z ich zadań jest oddzielenie światła od ciemności (Rdz 1,18: וַיִּבְרָא יְהוָה) ³⁵. Poza tym stworzone ciała niebieskie mają stanowić podstawę rachuby czasu: oddzielać dni od nocy (Rdz 1,14: לְהַבְדִּיל, por. Rdz 1,5), pory roku, lata i dni. Nie istnieje żadne uzasadnienie dla przypisywania planetom właściwości nadprzyrodzonych lub kojarzenia ich zwyczajem pogan z poszczególnymi bóstwami³⁶.

2.2. Oddzielenie wód górnych od dolnych

Po raz drugi o oddzielaniu jako bezpośredniej czynności Boga wspomina się w kontekście drugiego dnia stworzenia. Porządkowany jest kolejny element pierwotnego chaosu – wody. W Rdz 1,2 pojawiają się dwa terminy, które określają charakter pierwotnych wód: תְּהוֹם – otchłań, morze, czeluście oraz – מַיִם wody, woda. Egzegeci od dawna próbują powiązać historię terminu תְּהוֹם z tłem babilońskim Księgi Rodzaju, w szczególności zaś z mityczną Tiamat³⁷. W przypadku otchłani nad jej powierzchnią (עַל-פְּנֵי) panuje ciemność (w. 2 b), natomiast w przypadku wód, nad ich powierzchnią (עַל-פְּנֵי) unosi się duch Boży (w. 2 c).

Istotnym elementem związanym z porządkiem wód jest sklepienie (רָקִיעַ), które w myśl Rdz 1,6 ma powstać pośrodku chaotycznych jeszcze wód (בְּתוֹךְ הַמַּיִם). Podstawowym zadaniem sklepienia jest oddzielenie wód (וַיַּבְדֵּל מַבְדִּיל). Imiesłów koniugacji hifil znanego już czasownika בָּרָא użyty jest w sensie absolutnym. Bóg uczynił (עָשָׂה) sklepienie i w konsekwencji oddzielił wody (בָּרָא)³⁸. Oddzielenie jest zatem nierozłącznie związane ze stworzeniem sklepienia nazwanego potem niebem.

³⁴ J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 155.

³⁵ Podkreśla to gramatyczna konstrukcja celowa ל + infinitivus constructus הַבְּרָא: „w celu oddzielenia, aby oddzielić”, użyta także w Rdz 1,14.18.

³⁶ P.A. Viviano, *Genesis*, s. 12: „The sun and the moon are simply elements of the created universe, not gods to be worshiped”.

³⁷ Zob. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1977, s. 127; A. Soggin, *Das Buch Genesis*, Darmstadt 1997, s. 44.

³⁸ Zob. J.E. Hartley, *Genesis*, s. 44-45.

Źródłosłów terminu זְרוּדְלוֹסוֹת sugeruje, że sklepienie niebieskie jest w rozumieniu autora biblijnego czymś trwałym, stabilnym (Iz 40,19; por. Ps 136,6; Iz 42,5; Hi 37,18)³⁹. Również tłumaczenie Septuaginty (τὸ στερέωμα) podkreśla trwały charakter firmamentu. Bóg sam określa sklepienie nazywając je niebem⁴⁰.

Wody górne, stosownie do bliskowschodniego modelu wszechświata, są oddzielone od wód dolnych. Mogą stać się źródłem błogosławieństwa, kiedy w postaci urodzajnego deszczu przez zawory w sklepieniu użyźniają ziemię. Dla Izraelity powinno być zatem jasne, że obfitość plonów nie zależy od przypadku czy od popularnych pośród ościennych ludów bóstw urodzaju i płodności, ale jedynie i wyłącznie od Boga⁴¹. Wody dolne są równie ważne, ponieważ właśnie ich efektem są tryskające źródła, rzeki czy jeziora⁴². Jak uwydatnia biblijna historia potopu, w momencie krytycznym zarówno jedne, jak i drugie mogą stać się narzędziem kary dla świata pogrążonego w grzechu⁴³. W perspektywie oddzielenia wód pozostaje także motyw przejścia przez Morze Czerwone w Księdze Wyjścia⁴⁴.

Biblijny opis drugiego dnia stworzenia ma bogate pozabiblijne tło mitologiczne⁴⁵. Jako najbliższy tekst mitologiczny związany z rozdzielaniem w kontekście porządkowania wszechświata wskazuje się *Enuma Elisz*⁴⁶. Marduk zwycięża zbuntowaną Tiamat i z jej rozplatanego cielska tworzy wszechświat. Jednakże w opisie biblijnym w odróżnieniu od *Enuma Elisz* nie zostaje podzielona jakaś zbuntowana istota o charakterze boskim, ale zwyczajnie woda⁴⁷. W prostym zestawieniu Rdz 1 i *Enuma Elisz* z reguły pomija się też fakt, że zasadniczym celem tego drugiego jest uzasadnienie roli i panowania Marduka⁴⁸.

³⁹ קָרַע – klepać, ubijać, zawiesić, umocować, nakryć, zob. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 155.

⁴⁰ Pojęcie nieba jest dwuznaczne i może odnosić się także do siedziby Boga. Drugie niebo znajduje się jednak ponad wodami górnymi. Koncepcja teologiczna nieba jako synonimu transcendencji poddana jest w kontekście Starego Testamentu znacznemu rozwojowi. Natomiast kwalifikacja astronomiczna nieba jako sklepienia pozostawała zasadniczo niezmienna.

⁴¹ P.A. Viviano, *Genesis*, s. 11.

⁴² Ibidem, s. 11–12.

⁴³ Potop jest spowodowany otwarciem upustów Wielkiej Otchłani i upustów nieba, zob. Rdz 7,11.

⁴⁴ Por. Wj 14,19–31. Zob. J.-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake 2006, s. 146–147.153.

⁴⁵ Motyw rozdzielania w kontekście formowania wszechświata pojawia się w tekstach egipskich, sumeryjskich i babilońskich, zob. J.H. Walton, *Ancient Near Eastern*, s. 188–189.

⁴⁶ Zob. J.H. Walton, V.H. Matthews, M.W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2005, s. 7.10. O odniesieniu w kontekście szerszym do mitologii starobabilońskiej patrz: L. Ruppert, *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*, s. 67.

⁴⁷ „Israel had no need to divide a god as in *Enuma Elish*, or to interject a god as in Egyptian literature, but saw the waters as simply divided by an act of God” – J.H. Walton, *Ancient Near Eastern*, s. 189. Podobnie P.A. Viviano, *Genesis*, s. 9.

⁴⁸ Fakt ten podkreśla oraz omawia różne tradycje w przekazie mitów z terenu Mezopotamii, zawierających opisy stworzenia świata S. Votto, *La creazione dell'universo e il destino dell'uomo nel pensiero mesopotamico*, w: *Creazione e liberazione dei libri dell'Antico Testamento*, s. 78, por. s. 73-77.

Kolejny, trzeci dzień stworzenia (Rdz 1,9–10) jest kontynuacją i konsekwencją pracy Boga w dniu drugim. Choć nie pojawia się termin *בדל*, wielu egzegetów sugeruje, że dzieło oddzielania trwa nadal. Zostają zebrane wody spod nieba (*יָקַוּ*). Formuła wypełnienia – „i stało się tak” – podkreśla znaczenie wydarzenia dla dalszej narracji. Powstają dwa podstawowe wymiary fizyczne życia człowieka – ziemia (*אֶרֶץ*) i morze (*יָמִים*)⁴⁹. Również w tym kontekście nadanie przez Boga nazwy zbiorowisku wód oraz powierzchni suchej świadczy o całkowitej ich zależności od Boga.

Według opisu biblijnego Bóg całkowicie samodzielnie panuje nad najbardziej chaotycznym elementem rzeczywistości nie tylko w wymiarze horyzontalnym, ale także wertykalnym. Ustanawia nieprzekraczalne granice pomiędzy odmętami mórz a ziemią. Jednocześnie jedno i drugie stanie się przestrzenią życia istot żywych, podobnie jak przestrzeń między ziemią i niebem.

3. Oddzielanie jako działanie stwórcze w perspektywie teologicznej P

Współcześni egzegeci raczej bez większych wątpliwości wiążą pierwszy opis stworzenia Rdz 1,1–2,4a z tzw. tradycją kapłańską obecną w tekście Pięcioksięgu (P)⁵⁰. Jednocześnie dyskusja nad samą charakterystyką i zdefiniowaniem P nie ustaje. Z jednej strony wpisuje się ona w narastający kryzys klasycznej teorii źródeł Pięcioksięgu⁵¹. Wyraża się on m.in. w stwierdzaniu przez badaczy literatury biblijnej braku ostrości i dużej hipotetyczności w zastosowaniu jej w stosunku do niektórych tekstów Pięcioksięgu⁵². Brak precyzji widoczny jest również w bardziej teoretycznych kwestiach⁵³. Nierzadko poddaje się także pod wątpliwość datację konkretnych warstw redakcyjnych, ich kolejność i następstwo, czy możliwe pierwotne środowiska teologiczne, które miały odgrywać w nich decydującą rolę⁵⁴.

Tym niemniej, w środowisku egzegetów przyjmuje się nadal istnienie jeżeli nie osobnego źródła to tradycji teologicznej określanej jako kapłańska. Spośród wielu cech teologii tradycji kapłańskiej „oddzielanie” związane z opi-

⁴⁹ Dosłownie użyta została forma liczby mnogiej – „morza”, więc wiele mórz.

⁵⁰ J.-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, s. 146.

⁵¹ Zob. R. Rubinkiewicz, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, *Roczniki Teologiczne* 46 (1999), s. 111–124; J. Lemański, *Pięcioksiąg - próba syntezy współczesnych badań*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 38 (2005), s. 15–28.

⁵² Zob. T. Römer, *Le Pentateuque toujours en question: bilan et perspectives après un quart de siècle de débat*, w: A. Lemaire (red.), *Congress Volume Basel 2001*, Leiden–Boston 2002, s. 373–374.

⁵³ Już w latach siedemdziesiątych XX w. wskazywano na trudności w zdefiniowaniu różnych warstw tzw. źródła kapłańskiego, zob. N. Lohfink, *Studien zum Pentateuch* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände Altes Testament 4), Stuttgart 1988, s. 218–222.

⁵⁴ Zob. J. Blenkinsopp, *An Assessment of the Alleged Pre-Exilic Date of the Priestly Material in Pentateuch*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 108 (1996), s. 497–499.

sem stworzenia pod względem teologiczno-biblijnym dobrze współbrzmi z jej głębią teologiczną rozpoznawaną i w Pięcioksięgu i innych tekstach biblijnych⁵⁵. Bóg stwarza światło, oddziela je od ciemności, nazywa dniem i nocą. Jednym z tych dni jest także szabat, dzień święty, którego pojawienie się byłoby niemożliwe bez nadania kształtu chronologii czasu w formie dnia i dni tygodnia⁵⁶. Światło ponadto jest symbolem życia, obecności Boga, w sposób szczególny złączonym z liturgią synagogalną i kultem świątynnym. Oddzielenie wód i morza to wyraz kontroli Boga nad wszelkim elementem chaotycznym, który w ujęciu metaforycznym⁵⁷ może również odnosić się do szeroko rozumianego zła czy grzechu. Oddzielanie jako czynność Boga, powiązana ściśle z Jego Słowem jest ważną cechą charakterystyczną dla teologii tzw. kapłańskiego opisu stworzenia świata. Uwydatnia ona niezwykłą potęgę Boga Stwórcy, Jego skuteczne całkowite panowanie nad żywiołami kosmosu. Bóg Stwórca jest Bogiem wszechmocnym, jedynym prawdziwym początkiem całego stworzenia. Konsekwencje stwórczego działania Boga są oczywiste. Regularnie zachodzące i wschodzące słońce, wiosenny deszcz są dowodem skuteczności dokonanych dzieł. W ten sposób działanie stwórcze Boga stanowi fundament myślenia historycznego, które w tradycji kapłańskiej odgrywa istotną rolę. Wszystko ma swoją przyczynę. Jednocześnie stworzenie świata umożliwia dalszy rozwój historii⁵⁸. Stworzenie jest prawydarzeniem, ale jednocześnie początkiem całego szeregu wydarzeń, niekiedy dramatycznych. Wody raz poddane kontroli mogą w kapłańskim schemacie wydarzeń wrócić do stanu chaosu w postaci potopu i ponownie osiągnąć stan uporządkowania, kiedy potop się kończy⁵⁹. Również w kontekście Wyjścia z Egiptu wody odgrywają skrajnie przeciwną rolę w narracji o Izraelitach i ścigających ich Egipcjanach⁶⁰. Interpretacja historii jest jedną z istotnych cech tradycji kapłańskiej. Pytanie o początki (zob. Rdz 2,4a: „תולדות”) jest w konsekwencji pytaniem o Boga, o Jego mądrość, potęgę i świętość⁶¹. Mądrość Boga jest rozpoznawalna w dalszych głównych etapach historii ważnych dla tradycji kapłańskiej: przy mierza z Abramem i wyjścia z niewoli egipskiej⁶².

⁵⁵ Zob. E.L. Greenstein, *Deconstruction and Biblical Narrative*, Prooftexts 9 (1989), s. 45–46; J.-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, s. 153.

⁵⁶ Por. E.L. Greenstein, *Deconstruction and Biblical Narrative*, s. 45. O związkach szabatu z historią Wyjścia mówi J.-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, s. 154.

⁵⁷ Zob. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, s. 155.

⁵⁸ Prehistoria („Urgeschichte”) czy pra-wydarzenie („Urgeschehen”) zastanawia się L. Ruppert (*Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*, s. 66–67), dyskutując z poglądami C. Westermanna.

⁵⁹ L. Ruppert, *Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments*, s. 85.

⁶⁰ „Water is the instrument used for punishment the Flood (Genesis 1–8) and in the miracle of the Sea (Exodus 14)” – J.-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, s. 153, także s. 156.

⁶¹ N. Lohfink, *Studien zum Pentateuch*, s. 230–231.

⁶² J.-L. Ska, *Introduction to Reading the Pentateuch*, s. 153.

Podsumowanie

Teologiczna-biblijna lektura pierwszego opisu stworzenia prowadzić może do ciekawych wniosków. Misternie utkana struktura literacka nie ma wiele wspólnego ze skomplikowanymi obliczeniami astrofizyków. Jasny siedmiodniowy opis stworzenia nastraja optymistycznie. Jest to piękny poemat o stworzeniu wszystkich rzeczy. Koroną stworzenia jest człowiek jako mężczyzna i jako kobieta. Ostatni dzień jest poświęcony Bogu jako święty dzień odpoczynku. Poszukiwanie znaczenia teologicznego czynności oddzielania jako stwórczego działania Boga prowadzi do jasnych konkluzji:

– Bóg jest prawdziwym źródłem światła, tak jak jest początkiem wszechświata, jego pomysłodawcą;

– konstrukcja kosmosu jest przemyślana i nieprzypadkowa. Nieboskłon głosi chwałę Boga Stwórcy (por. Ps 19,2–3). Wszelkie przejawy chaosu i zamętu są nietrwałe i tracą swoją moc wobec słowa Boga;

– podstawowym celem opisu jest proklamacja orędzia teologicznego o Bogu Stwórcy, potężnym, niezwykłym i jedynym, niepodobnym do bogów pogańskich;

– w efekcie lektury Rdz 1,1–2,4a należy przyznać rację opinii, według której niezgodność opisu biblijnego z naukowymi hipotezami jest zupełnie pozorna i faktycznie nie istnieje, ponieważ przedmiot teologii jest inny niż nauk empirycznych.

Należy zatem wyrazić nadzieję, że w coraz częściej światopoglądowo zorientowanej debacie na temat tzw. początków nie zabraknie miejsca dla rzetelnej lektury Biblii i odkrywania jej piękna, które w wyjątkowy sposób przemawiało do minionych pokoleń wierzących.

SCHEIDUNG ALS DIE TÄTIGKEIT GOTTES DES SCHÖPFERS IN GEN 1,1–2, 4A (ZUSAMMENFASSUNG)

Die kunstvoll gewobene literarische Struktur des ersten biblischen Schöpfungsberichtes hat mit den komplizierten astrophysischen Berechnungen nicht viel zu tun. Dennoch ist die übersichtliche, auf dem Gerüst der sechs Tage aufgebaute Beschreibung ein schönes Poem über die Erschaffung aller Dinge. Die Suche nach der theologischen Deutung der „Scheidung“ als die schöpferische Aktivität Gottes führt zu klaren Schlussfolgerungen. Gott ist die wahre Quelle des Lichtes, wie auch des ganzen Weltalls; Er ist sein Erfinder. Die Struktur des Alls ist kein Ergebnis des Zufalls, sondern ist durchdacht. Alle Äußerungen des Chaos und der Verwirrung sind nicht von Dauer und müssen vor der Macht des göttlichen Wortes weichen. Die grundlegende Funktion des Schöpfungsberichtes ist die Proklamation von Gott dem Schöpfer, der allmächtig, einzig und

wundervoll und nicht vergleichbar mit heidnischen Göttern ist. Auf Grund der Lektüre von Gen 1, 1–2, 4a muss der Meinung zugestimmt werden, dass die Divergenz zwischen dem biblischen Schöpfungsbericht und den naturwissenschaftlichen Hypothesen nur scheinbar oder sogar nicht vorhanden ist, da der Forschungsgegenstand der Theologie anders ist als die Interessen der Naturwissenschaften. Aus diesem Grund darf die Hoffnung geäußert werden, dass in den zunehmend weltanschaulich orientierten Debatten über den Ursprung der Welt, die profunde Lektüre des biblischen Schöpfungsberichtes nicht fehlen wird. Die biblischen Texte, welche die Schönheit der Schöpfung besingen, haben immer in einer einzigartigen Art und Weise vergangene Generationen beeindruckt und inspiriert.

Ks. ADAM ŚWIEŻYŃSKI
Wydział Filozofii UKSW
Warszawa

POCZĄTEK WSZECHŚWIATA – KREACJA CZY EWOLUCJA?

Słowa kluczowe: Wszechświat, początek, kreacja, ewolucja, przyczyna, kosmologia kwantowa.
Schlüsselworte: Weltall, Ursprung, Kreation, Evolution, Ursache, Quantenkosmologie.

Wstęp

Zagadnienie początku Wszechświata¹ należy do najbardziej kontrowersyjnych kwestii wchodzących w zakres zainteresowania nauki, filozofii i teologii². Rozwiązania, jakie dotąd zaproponowano, starając się udzielić odpowiedzi na pytanie o początek, sytuują się między dwoma skrajnymi stanowiskami, które mają wyraźne implikacje światopoglądowe. Ich najbardziej znanymi reprezentantami są, z jednej strony brytyjski fizyk, Stephen Hawking, a z drugiej strony teolog, papież Pius XII.

Pierwszy z nich uważa, że jeśli zaproponowana przez niego kwantowa teoria kosmologiczna początków wszechświata bez warunków brzegowych

¹ Należy w tym miejscu wskazać na wieloznaczność terminu „wszechświat”. „[...] co innego «wszechświat» znaczy dla teologa, co innego dla poety, a jeszcze co innego dla astronoma. Żeby złagodzić tę wieloznaczność [...] proponuje się wprowadzić rozróżnienie pomiędzy Wszechświatem (duże W) i wszechświatami (małe w). Termin «Wszechświat» ma z założenia pozostać nieokreślony, wszechogarniający, intuicyjny. Różne «wszechświaty» to różne wcielenia, ale równocześnie różne zubożenia Wszechświata. A więc będziemy mieli wszechświat religii buddyjskiej, wszechświat poezji Byrona, wszechświat Arystotelesa czy wszechświaty kosmologii współczesnej” (M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, Kraków 1995, s. 108). Idąc za propozycją M. Hellera, wprowadzam następujące rozróżnienie dotyczące rozumienia pojęcia wszechświata: 1) wszechświat materialny – jako synonim całej rzeczywistości materialnej, przyrody, dopuszczający wielość fizycznych wszechświatów i różnorodność praw nimi rządzących – wszechświat w ogólności; 2) wszechświat fizyczny – podlegający obecnie znanym i obowiązującym prawom fizycznym, „nasz” wszechświat. Pod pojęciem Wszechświata (przez duże „W”) będę rozumiał wszechświat materialny. Natomiast pojęcie wszechświata (przez małe „w”) rezerwuję dla wszechświata fizycznego, czyli „naszego” jako efektu np. tzw. Wielkiego Wybuchu. Por. M. Szcześniak, *Pojęcie Wszechświata*, w: J. Such, M. Szcześniak, A. Szczuciński, *Filozofia kosmologii*, Poznań 2000, s. 19.

² Zob. W.B. Drees, *Beyond the Big Bang. Quantum Cosmologies and God*, Illinois 1990.

jest słuszna, to nie potrzebujemy Boga Stwórcy. „Tak długo, jak wszechświat ma początek, jest miejsce dla jego stwórcy. Ale jeżeli wszechświat nie ma żadnych granic ani brzegów, to nie ma też początku ani końca, po prostu istnieje. Gdzie jest wtedy miejsce dla Stwórcy?”³. Zatem S. Hawking, eliminując początek Wszechświata, jednocześnie kwestionuje sens mówienia o jego stworzeniu.

Z kolei Pius XII stwierdził w 1951 r., że w kosmologii „Wielkiego Wybuchu” uczeni odkryli to, co było wiadome z Księgi Rodzaju, że Wszechświat ma początek w stwórczym akcie Boga. A zatem, „współczesna nauka jednym skokiem wstecz poświadczyła ów wzniosły moment pierwotnego fiat lux, gdy wraz z materią z nicości rozbrzysnęło morze światła i jasności”⁴. Dla Piusa XII początek Wszechświata, na który wskazuje współczesna kosmologia, jest tożsamy z „momentem” kreacji, czyli ze stwórczym aktem dokonany przez Boga.

Pomiędzy wskazanymi stanowiskami znajduje się całe spektrum stanowisk pośrednich, do których należą naturalizm ewolucyjny i kreacjonizm ewolucyjny w różnych wersjach. W ramach naturalizmu ewolucyjnego uznaje się, że najlepszym wyjaśnieniem Wszechświata i wszystkiego, co w nim się znajduje, jest uznanie istnienia rzeczywistości materialnej jako ewoluującego systemu, o którego rozwoju decydują zarówno procesy deterministyczne, jak i losowe. Natomiast kreacjoniści ewolucyjni starają się zbudować spójny model rozwoju Wszechświata, w którym zostałby uwzględniony opis jego ewolucyjnego przekształcania proponowany przez nauki przyrodnicze oraz teistyczna nauka o stworzeniu świata przez Boga⁵.

1. Początek Wszechświata – uściślenia terminologiczne

Zasadniczo można wyróżnić dwa słownikowe znaczenia terminu „początek”: 1) „brać początek od czegoś, z czegoś, pochodzić skądś, od czegoś – dać początek czemuś, spowodować powstanie czegoś, zapoczątkować coś; 2) to, od czego coś się zaczyna, rozpoczęcie się czegoś, pierwszy moment, pierwszy punkt”⁶.

W obu podanych znaczeniach „początek” wydaje się powiązany z faktem pojawienia się danej rzeczywistości. Przez powstanie czegoś można rozumieć fakt jego zaistnienia lub zmianę w obrębie już istniejącej rzeczywistości. Mó-

³ S.W. Hawking, *Krótką historia czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Poznań 2000, s. 135.

⁴ Cyt. za G.V. Coyne, *Początki i stworzenie*, w: T.B. Wabbel (red.), *Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg? Argumenty naukowców i teologów*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 15.

⁵ Zob. np. T. Wojciechowski, *Z problematyki stosunku teorii ewolucji do wiary*, *Studia Philosophiae Christianae* 23 (1987) 1, s. 169–198; K. Klośkowski, *Filozofia ewolucji i filozofia stwarzania*, t. 1, Warszawa 1999.

⁶ *Początek*, w: *Słownik języka polskiego PWN*, wersja elektroniczna, Warszawa 2000.

wiąc o początku, odwołujemy się także do przyczyny zaistnienia bądź przekształcenia tego, co uprzednio już istniało. Z kolei pojęcie przyczyny może być rozumiane dwojako: 1) przyczyna w sensie fizycznym – znajduje się w tym samym, materialnym układzie odniesienia; oznacza poprzednik jakiegoś zjawiska lub grupy zjawisk, zwanych skutkiem; jest wcześniejszym członem związku przyczynowo-skutkowego (związek z parametrem czasu) oraz 2) przyczyna w sensie metafizycznym (ontologicznym) – znajduje się w innym, niematerialnym układzie odniesienia; jest czynnikiem, od którego coś realnie pochodzi jako zależne od niego w istnieniu (nie jest/nie musi być związana z parametrem czasu)⁷. Przyczyna w sensie fizycznym powoduje zmianę uprzednio istniejącej rzeczywistości. Natomiast przyczyna w sensie ontologicznym tłumaczy sam fakt zaistnienia danej rzeczywistości (przejście z nicości bytowej do istnienia).

Analogicznie więc do rozumienia pojęcia przyczyny można wprowadzić rozróżnienie dotyczące rozumienia początku Wszechświata: 1) początek fizyczny, czyli początek określonego stanu Wszechświata; 2) początek ontologiczny (bytowy) Wszechświata. Inaczej mówiąc, można wyróżnić początek względny Wszechświata lub po prostu początek „naszego” wszechświata – naturalny, fizyczny („było coś – jest coś innego”) oraz początek absolutny Wszechświata – rzeczywisty, ontologiczny („nie było niczego – jest coś”). Pierwszym zajmuje się kosmologia rozumiana jako nauka przyrodnicza, a drugim filozofia i teologia, jako dziedziny poszukujące zrozumienia istoty i genezy całej rzeczywistości.

Mamy więc do czynienia z różnie rozumianymi początkami Wszechświata, które nie muszą, a nawet nie powinny być ze sobą utożsamiane. Ich analizowanie odbywa się bowiem na innych płaszczyznach poznawczych (naukowej i filozoficzno-teologicznej). Dotyczą one jednak tej samej rzeczywistości materialnej, faktu jej zaistnienia.

Należy także zauważyć, że początek wszechświata rozumiany jako początek określonego stanu Wszechświata można rozumieć na sposób ewolucyjny jako zmianę i przekształcenie jego stanu uprzedniego. Natomiast początek ontologiczny pozostaje otwarty na interpretację w duchu teologicznej koncepcji kreacji.

2. Teologiczne rozumienie początku Wszechświata

Ogólnie mówiąc, powstanie Wszechświata może być rozumiane jako: 1) uporządkowanie materii z bezpostaciowej formy pierwotnej (np. Platońska koncepcja uformowania świata materialnego z bezkształtnej materii przez De-

⁷ Zob. A. Lemańska, *Filozofia przyrody*, Episteme 22 (2002), s. 72–74.

miurga-Budowniczego⁸); 2) wyłonienie się całego Wszechświata materialnego wraz z czasem i przestrzenią z absolutnej nicości bytowej.

Tylko drugie rozumienie powstania Wszechświata można uznać za zgodne z teologiczną koncepcją „stworzenia”, czyli powołania go z nicości podmiotowej i przedmiotowej (*ex nihilo sui et subiecti*) do istnienia na skutek aktu stwórczego Boga⁹.

Jeżeli Wszechświat został stworzony, to powinien mieć swój początek. Jak jednak rozumieć ten początek? Stwarzanie oznacza dawanie istnienia. Zatem początek Wszechświata oznaczałby jego zależność ontologiczną (bytową) dotyczącą istnienia otrzymanego od Boga-Stwórcy – jest to stałe, wciąż trwające nadawanie istnienia (*continua creatio*). W tym znaczeniu początek nadal trwa, jest *zawsze i wszędzie*¹⁰. Początek nie oznacza więc z konieczności jedynie początku w sensie czasowym, tzn. powstania Wszechświata z czasem.

Tomasz z Akwinu wprowadził rozróżnienie pomiędzy początkiem świata a jego stworzeniem¹¹. Wszechświat może nie mieć początku czasowego (i końca), a jednocześnie mieć początek w znaczeniu ontologicznym, czyli może być stworzony i podtrzymywany w istnieniu. Świat wieczny (istniejący od minus do plus nieskończoności czasowej, czyli czasowo nieograniczony), ale stworzony nie zawiera w sobie sprzeczności. Stwarzanie oznacza bowiem powołanie do istnienia z nicości ontologicznej (a nie próżni w znaczeniu fizycznym).

To, że Wszechświat powstał „z niczego” (*ex nihilo*) oznacza, że nic materialnego nie poprzedza stwarzania swoim istnieniem. Zatem, w akcie stwórczym mamy do czynienia z wykluczeniem jakiegokolwiek przyczyny materialnej. „Gdyby wcześniej istniało już coś, co zostało użyte do wytworzenia jakiejś nowej rzeczy, to wytwarzający nie byłby pełną przyczyną tej nowej rzeczy. A na takiej pełnej przyczynie polega właśnie akt stwórczy”¹². Przez przyczynę zaistnienia (powstania) Wszechświata należy rozumieć jedynie Boga jako zasadę udzielającą istnienia temu, czego jest zasadą (Wszechświatowi). Jedynie Bóg i nic innego poza Nim był i jest pierwotnym źródłem całej rzeczywistości. Zatem nic w stwórczym działaniu Boga nie jest uwarunkowane. Teologiczna nauka o stworzeniu wyklucza całkowicie cokolwiek różnego od Boga obecnego przy akcie stwórczym oraz podkreśla jego całkowitą wolność.

⁸ Zob. M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2004, s. 29–33.

⁹ Zob. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 253–255.

¹⁰ Por. M. Heller, *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata*, Warszawa 2002.

¹¹ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata. Teksty i studia*, tłum. A. Pokulniewicz, Warszawa 2003.

¹² G.V. Coyne, *Początki i stworzenie*, s. 17.

W ten sposób uwypuklona zostaje prawda o absolutnym panowaniu Boga nad wszystkim, co istnieje poza Nim¹³. Jednocześnie formuła *ex nihilo* wyklucza jakiegokolwiek współlistnienie przyczyny nie-boskiej w stwórczym działaniu Boga. „Takie sformułowanie oznacza także, iż Bóg jest jedyną przyczyną istnienia nie-boskiego, a poprzez to podkreśla całkowitą wolność Stwórcy w jego relacji ze stworzeniem”¹⁴.

Pierwotność Stwórcy wobec Wszechświata nie ma charakteru czasowego. Jest to zależność metafizyczna, a nie czasowa. Wszechświat może być genetycznie nieograniczony, a jednocześnie stworzony. W dodatku stwarzanie nie jest odległym epizodem i nie oznacza czynności zakończonej, w pełni już urzeczywistnionej, lecz stanowi ciągle, trwające nadal powodowanie istnienia tego, co jest. Bóg, który istnieje poza czasem, stwarza Wszechświat w mocniejszym sensie tego słowa, niż gdy powołanie do istnienia rozumiane jest jako pojedynczy akt stwórczy „na początku”¹⁵. W rozumieniu tradycyjnym, stwarzanie jest wiecznym działaniem Boga, a to oznacza, że odbywa się ono poza czasem, chociaż jego efekty (rzeczy, zdarzenia), są ze sobą powiązane następstwem czasowym. „Boski akt stworzenia «poprzedza» istnienie wszechświata tylko w sensie przyczynowym, a nie czasowym”¹⁶.

W teologicznym rozumieniu stworzenia chodzi więc przede wszystkim o relację między Bogiem i światem (relacja Stwórcy – stworzenie). Znaczenie stworzenia z niczego polega na utrzymaniu całości rzeczywistości w relacji do jedynego Boga, od którego wszystko pochodzi. Chrześcijańska nauka o stworzeniu obliguje do rozważania świata przede wszystkim na płaszczyźnie jego relacji z Bogiem. Akt stwórczy jest możliwy do zrozumienia tylko w kategoriach relacji, ponieważ stworzenie jest ukonkretnieniem relacji, jaką Bóg ma ze stworzeniem (w szczególności z człowiekiem). Akt stwórczy nie jest aktem chronologicznym, ale ontologicznym: we wszystkim, co istnieje, Bóg jest obecny mocą swojego aktu stwórczego¹⁷.

3. Współczesna kosmologia w poszukiwaniu początku Wszechświata

Zasadniczo można wskazać dwa stanowiska naukowców dotyczące kwestii powstania Wszechświata: 1) Wszechświat ma swój początek – utożsamienie początku Wszechświata z „początkową osobliwością”, czyli tzw. Wielkim

¹³ Zob. L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1995, s. 89.

¹⁴ A. Dańczak, *Formuła „creatio ex nihilo” jako pojęcie teologiczne*, Studia Gdańskie 21 (2007), s. 161–162.

¹⁵ Zob. P. Davis, *Bóg i nowa fizyka*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2006, s. 62–63.

¹⁶ S.M. Barr, *Fizyka współczesna a wiara w Boga*, tłum. A. Molek, Wrocław 2005, s. 287.

¹⁷ Zob. A. Dańczak, *Formuła ‘creatio ex nihilo’ jako pojęcie teologiczne*, s. 151–171.

Wybuchem¹⁸ (w konsekwencji „nasz” wszechświat fizyczny byłby jednocześnie całym materialnym Wszechświatem); 2) Wszechświat nie ma początku: koncepcja Wszechświata oscylującego – W. B. Bonnor¹⁹, R. C. Tolman²⁰, Teoria Stanu Stacjonarnego Wszechświata – H. Bondi, T. Gold²¹, F. Hoyle²², różne modele kwantowej kreacji wszechświata – E. P. Tyron²³, A. Vilenkin²⁴, J. Hartle, S. W. Hawking²⁵ i inni.

W precyzyjniejszym podziale koncepcji Wszechświata bez początku, należy wyróżnić: 1) Wszechświat wieczny w znaczeniu jego genetycznej nieograniczoności – np. Wszechświat oscylujący; 2) Wszechświat bez czasu (czasowy), z którego wyłania się obecny stan Wszechświata, czyli „nasz” wszechświat fizyczny (brak chwili $t=0$, czas pojawia się dopiero na pewnym etapie istnienia materii) – np. wyłonienie się wszechświata z kwantowej próżni na zasadzie tzw. kwantowej kreacji²⁶.

W powyższych koncepcjach początek zostaje wyeliminowany, ale w odmienny sposób: przez uznanie Wszechświata za wieczny (genetycznie nieograniczony) albo przez przyjęcie istnienia Wszechświata poza czasem (istnienie czasowe), gdyż przed wyłonieniem się wszechświata ze stanu kwantowej próżni czas nie istnieje. Jednak w obu przypadkach chodzi nadal o początek fizyczny a nie metafizyczny. Pojawia się bowiem pytanie o „zapłon istnienia”²⁷, czyli jak to się stało, że zaistniało to, co modelują równania Hartlego-Hawkinga, lub co jest ostateczną przyczyną kolejnych cykli Wszechświata? Chodzi więc o odpowiedź na pytanie, jak z porządku formalnego przejść do ontologicznego?

Modele kosmologiczne, które starają się wytłumaczyć zaistnienie Wszechświata, takie jak model kwantowej kreacji Hartlego-Hawkinga, nazywane są niekiedy „modelami stwarzania”²⁸. Jednak pojęcie „stwarzania” nabiera w nich specyficznego znaczenia. Oznacza ono bowiem „moment” przej-

¹⁸ Zob. S. Singh, *Wielki Wybuch. Narodziny Wszechświata*, tłum. J. Koźlaczek, Warszawa 2007, s. 415–438.

¹⁹ Zob. W.B. Bonnor, *The Mystery of the Expanding Universe*, New York 1964.

²⁰ Zob. R.C. Tolman, *Relativity, Thermodynamics, and Cosmology*, Oxford 1934.

²¹ H. Bondi, T. Gold, *The Steady-State Theory of the Expanding Universe*, Monthly Notices of the Royal Astronomical Society 108 (1948), s. 252–270.

²² Zob. F. Hoyle, *Stady-State Cosmology Re-visited*, Cardiff 1980.

²³ Zob. E.P. Tyron, *Is the Universe a Vacuum Fluctuation?*, Nature 246 (1973), s. 396–397.

²⁴ Zob. A. Vilenkin, *Creation of Universes from Nothing*, Physics Letters 117B (1982), s. 25–28; idem, *Quantum Cosmology and the Initial State of the Universe*, Physical Review D 37 (1988), s. 888 n.

²⁵ Zob. J. Hartle, S.W. Hawking, *The Wave Function of the Universe*, Physical Review D 28 (1983), s. 2960–2975; S.W. Hawking, *The Quantum State of the Universe*, Nuclear Physics B 239 (1984), s. 257–276.

²⁶ Wspomniana „kreacja” („stwarzanie”) oznacza różne od zera prawdopodobieństwo zaistnienia określonego stanu Wszechświata lub konkretnego wszechświata fizycznego.

²⁷ M. Heller, *Stworzenie świata według współczesnej kosmologii*, w: M. Heller, M. Drożdż (red.), *Początek świata – Biblia a nauka*, Tarnów 1998, s. 196.

²⁸ Zob. ibidem, s. 186–198.

ścia ze stanu nicości, rozumianej jako kwantowa próżnia, do konkretnego stanu Wszechświata. W takim ujęciu Wszechświat można uważać za wieczny (istniejący poza czasem), a jednocześnie można także mówić o jego początku, ale jedynie w sensie pojawienia się określonego wszechświata fizycznego²⁹.

W przypadku koncepcji Wszechświata mającego swój początek, należy zapytać, czy ów „początek” odnosi się do wszechświata materialnego (Wszechświata), czy jedynie wszechświata fizycznego („naszego”)? Czy było coś przed „Wielkim Wybuchem”? Czy początek czasu oznacza również początek materii Wszechświata? Czy czas pojawia się na pewnym etapie istnienia materii, czy też wraz z materią? W tzw. Standardowym Modelu Kosmologicznym, Wszechświat istnieje najpierw jako osobliwość. W związku z tym teoria „Wielkiego Wybuchu”, od którego następuje ekspansja wszechświata ($t=0$), wskazuje, że Wszechświat istniał „przedtem”, tyle że o jego poprzednim istnieniu nic nie wiemy³⁰. „Chociaż w standardowej koncepcji kosmologicznej Wielki Wybuch jest początkiem czasu, należy podkreślić, że istnieją alternatywne kosmologiczne scenariusze, według których coś jednak mogło się dzieć przed Wielkim Wybuchem”³¹. A zatem można mówić jedynie o względnym początku Wszechświata, tzn. początku, który odnosi się jedynie do jego obecnego stanu. Początek absolutny oznaczałby pierwszą zmianę, czyli dotyczyłby samego faktu zaistnienia, przejścia z nie-bytu do bytu.

Początek Wszechświata w rozumieniu kosmologii dotyczy więc jedynie powstania „naszego” wszechświata (ewentualnie powstania jego uprzednich stanów) i jest przejściem ze stanu A materii do stanu B materii, czyli zmianą w znaczeniu fizycznym. Zatem kosmologicznie rozumiany początek Wszechświata jest zmianą, a zmieniać może się jedynie to, co już istnieje. Nicość kosmologiczna oznacza próżnię fizyczną, nie zaś całkowity brak jakiegokolwiek bytu materialnego. „Próżnia”, która według niektórych teorii fizycznych swoją „fluktuacją” powołuje nasz wszechświat do istnienia, nie jest absolutną nicością. Jest pewnego rodzaju „rzeczą”, czyli czymś. Nawet „stan bez wszechświata” „poprzedzający” pojawienie się wszechświata nie jest niczym, lecz jakimś szczególnym stanem układu kwantowego³².

²⁹ Zob. C.J. Isham, *Quantum Theories of the Creation of the Universe*, w: R.J. Russel, N. Murphy, C.J. Isham (red.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature* (Vatican Observatory-Berkeley: The Center for Theology and the Natural Sciences), Vatican City 1993, s. 49–89.

³⁰ Zob. J.D. Barrow, *Początek Wszechświata*, tłum. S. Bajtlik, Warszawa 1995, s. 57–76.

³¹ S.M. Barr, *Fizyka współczesna a wiara w Boga*, s. 54.

³² „Można wyobrazić sobie inny układ kwantowy, w którym «wszechświaty» mają nie trzy, ale, powiedzmy, siedem wymiarów i zawierają inny rodzaj materii [...]. Jeden z nich może być «stanem z jednym wszechświatem», ale wszechświat w takim przypadku znaczyłby coś innego niż znaczył wcześniej: mógłby oznaczać coś o siedmiu wymiarach, wypełnione jakąś dziwną materią. [...] Byłby częścią całkiem innej matematycznej struktury. [...] Widać, że jeśli mówimy o różnych rodzajach stanów bez wszechświata [...] nie jest to z pewnością mowa o niczym” (ibidem, s. 302).

W przypadku kosmologii przyrodniczej możemy więc mówić raczej o ewolucyjnej niż kreacjonistycznej wizji początku. Przy założeniu, że ewolucję potraktujemy szeroko, jako ukierunkowany proces zmian przynoszący nowość, różnorodność i wyższe szczeble organizacji materii, początek byłby, z punktu widzenia kosmologii, ewolucyjną zmianą, która pozwoliła na pojawienie się wszechświata z obowiązującymi w nim aktualnie prawami fizycznymi. Nasz wszechświat „wyewoluował” ze stanu pierwotnego lub innych „wcześniejszych stanów”, stając się ewolucyjną nowością genetycznie związaną z uprzednią formą istnienia. Zainicjowany w ten sposób proces zmian znalazł potem swoją kontynuację w ewolucji fizykochemicznej prowadzącej do powstania życia, a następnie w ewolucji biologicznej oraz kulturowej.

4. Komplementarność interpretacji początku Wszechświata

Początkowo niektórzy zwolennicy teorii „Wielkiego Wybuchu” opowiadali się za obrazem Wszechświata, którego początek fizyczny jest tożsamy z początkiem metafizycznym. W konsekwencji nastąpiło utożsamienie kosmologicznie rozumianego początku Wszechświata z jego stworzeniem w rozumieniu teologii³³.

Obecnie ten pogląd wydaje się nie do utrzymania, jednak początek wszechświata, o którym mówią kosmologowie, i początek, o którym mówi teologia, nie są sobie przeciwstawne i wykluczające się, lecz mogą być traktowane jako komplementarne wizje zarania wszechświata.

Aby przekonać się o charakterze zasygnalizowanej komplementarności przyrodniczego i teologicznego rozumienia początku Wszechświata, warto rozpatrzyć następujące możliwości, wynikające z wcześniej poczynionych analiz omawianego zagadnienia:

1. Wszechświat ma początek ontologiczny (został stworzony), ale nie ma początku fizycznego (czasowego).
2. Wszechświat ma początek ontologiczny i ma także początek fizyczny (czasowy).
3. Wszechświat nie ma początku ontologicznego (nie został stworzony, po prostu jest) i nie ma także początku fizycznego.
4. Wszechświat nie ma początku ontologicznego, ale ma początek fizyczny.

Zgodnie ze współczesnym naukowym obrazem świata oraz twierdzeniami teologii chrześcijańskiej spośród podanych możliwości tylko dwie pierwsze

³³ Zob. J. Jeans, *The Mysterious Universe*, London 1937; E.T. Whittaker, *Space and Spirit. Theories of the Universe and the Argument for the Existence of God*, London 1946; E.A. Milne, *Cosmology and the Christian Idea of God*, Oxford 1952.

pozwalają na poszukiwanie komplementarności między kosmologiczną a teologiczną interpretacją początku Wszechświata. Trzecia i czwarta propozycja nie dają takiej szansy ze względu na zakwestionowanie faktu ontologicznego początku Wszechświata, co jest istotnym elementem ujęcia teologicznego. A zatem, wniosek S. Hawkinga o zbędności Stwórcy jako przyczyny ontologicznej Wszechświata, wyprowadzony przez niego na podstawie zaproponowanej koncepcji kwantowej kreacji wszechświata, z góry przekreśla możliwość uzgodnienia teologicznej i przyrodniczej wizji początku. Należy przy tym zauważyć, że z punktu widzenia metodologii nauk jest on nieuprawniony, gdyż kwestionuje tezy teologiczne na podstawie teorii fizycznej, co dodatkowo uniemożliwia poprawny dialog między przedstawicielami obu dziedzin poznania. „Teza, że wszechświat nie ma początku (bo jest wieczny, jak uważali starożytni, lub dlatego, że samo pojęcie czasowości jest wtórne, jak uważa Hawking), nie wyklucza podstawowej metafizycznej prawdy, że jest on stworzony”³⁴.

Rozważając propozycję pierwszą i drugą, należy stwierdzić, że każda z nich jest możliwa do zaakceptowania zarówno z punktu widzenia teologii, jak i nauk przyrodniczych (kosmologii, fizyki). Dla teologicznej nauki o stworzeniu sprawą drugorzędną wydaje się kwestia, czy Wszechświat powstał z czasem (i ma w związku z tym początek czasowy), czy też nie ma czasowego początku, jak tego chcą twórcy koncepcji kwantowej kreacji wszechświata³⁵. Rozstrzygnięcie tej kwestii leży w kompetencji odpowiednich nauk przyrodniczych i nie wydaje się, aby którekolwiek z nich mogło być zagrożeniem dla teologicznego obrazu początku Wszechświata. Kosmologia przyrodnicza mówi bowiem o początku rzeczywistości, poszukując przyczyn fizycznych jej istnienia i, o ile nie wykracza poza swoje kompetencje, nie może wykluczyć działania przyczyny metafizycznej. Teorie w naukach przyrodniczych służą wyjaśnianiu zmian, niezależnie od tego, czy opisywane zmiany są natury biologicznej, czy kosmologicznej, czy mają swój czasowy początek, czy nie³⁶. Z kolei teologia odwołuje się do poszukiwania przyczyn ostatecznych istnienia świata. Teologiczna nauka o stworzeniu świata przez Boga wyjaśnia istnienie rzeczywistości (fakt stworzenia), a nie zmiany w niej zachodzące (ewolucję). Nie ma więc sprzeczności w pojęciu Wszechświata stwarzanego wiecznie, bo nawet gdy Wszechświat nie ma początku w czasie, to jednak zależy od Boga jako przyczyny swojego istnienia. Zatem w rozważaniu zagadnienia początku

³⁴ G.V. Coyne, *Początki i stworzenie*, s. 18.

³⁵ „To, czy wszechświat ma początek czy nie, jest bez znaczenia dla kwestii jego stworzenia, tak jak nieistotne dla dzieła jest to, czy linia nakreślona przez artystę ma początek i koniec czy też ma kształt okręgu bez początku i końca” – D. Page, *Hawkings's Timely Story*, *Nature* 332 (1988), s. 743.

³⁶ Zob. G.V. Coyne, *Początki i stworzenie*, s. 17.

Wszechświata chodzi o uwzględnienie odrębności epistemologicznej płaszczyzn poznawczych: naukowej i filozoficznej oraz światopoglądowej³⁷.

Ponadto wydaje się, że teologiczna nauka o stworzeniu powinna uwzględniać obraz rzeczywistości proponowany przez współczesne przyrodoznawstwo, nawet jeśli początkowo wydaje się on sprzeczny z jej twierdzeniami, jak to miało miejsce w przypadku koncepcji braku czasowego początku Wszechświata. Odpowiednio potwierdzone teorie naukowe mogą (i powinny) stanowić wartościowe źródło inspiracji dla nowej, pogłębionej interpretacji tez teologicznych bez konieczności zmiany ich warstwy dogmatycznej, wynikającej z Objawienia. Jednocześnie należy przestrzec przed zbyt uproszczonym interpretowaniem twierdzeń naukowych i wykorzystywaniem ich do uwiarygodniania tez teologicznych, czego przykład stanowi cytowana we wstępie wypowiedź Piusa XII. „Posługiwanie się teoriami kosmologicznymi w argumentacji za stwarzaniem lub przeciw niemu stanowi przykład niezrozumienia zarówno kosmologii, jak i stwarzania”³⁸.

Zakończenie

Naukowiec, pytając o początek-przyczynę Wszechświata, w gruncie rzeczy pyta o początek-przyczynę obecnego stanu Wszechświata, czyli o „nasz” wszechświat. To pytanie prowadzi go coraz dalej, ale nie może on podawać wyjaśnień, które nie odwołują się do praw przyrodniczych. Nie ma więc przeszkód w akceptowaniu kosmologii „Wielkiego Wybuchu” czy nawet koncepcji kwantowej „krecacji” wszechświata i uznawaniu zarazem teologicznej doktryny o stwarzaniu z niczego. Jeśli więc fizycy i kosmologowie, szukając „ostatecznego zrozumienia”, wykraczają poza obszar i metody swoich dziedzin, jest to zwykle inspirowane doktrynami teologicznymi, niejednokrotnie na zasadzie próby zaprzeczenia im. Filozoficzną motywacją wspomnianych nadużyć jest postawa, którą można by nazwać „teofobią”. „O warunkach początkowych wszechświata można myśleć, w pewnym sensie, jako o przyczynie wszystkich późniejszych zdarzeń. Tylko kto ustalił te warunki początkowe? Jedynym oczywistym kandydatem jest Bóg [...]. Ateiści woleliby, żeby kosmiczny «zegarek» był samonakręcającym się mechanizmem”³⁹.

Biblijna Księga Rodzaju w opowiadaniu o stworzeniu świata przekazuje prawdę o racjonalnym zamiśle Boga, a nie o samej jego realizacji. Zamyśl jest

³⁷ Zob. J. Turek, *Filozoficzno-światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu wszechświata*, w: M. Heller, S. Budzik, S. Wszółek (red.), *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, Tarnów 1996, s. 143–144.

³⁸ G.V. Coyne, *Początki i stworzenie*, s. 18.

³⁹ S.M. Barr, *Fizyka współczesna a wiara w Boga*, s. 296.

szerszy niż realizacja, jaka dotąd się dokonała. Najważniejszym śladem stwarzania Wszechświata wydaje się być jego racjonalność, tzn. ta jego własność, dzięki której pozwala się on racjonalnie badać⁴⁰. Z teologicznego punktu widzenia stworzenie jest więc aktem rozumnym. Natomiast nauka krok po kroku rozszyfrowuje pewne elementy tego rozumnego zamysłu, według którego świat został stworzony. W tym duchu wypowiedział się kosmolog C. Sagan, gdy pisał: „Jestem przekonany, że jeśli istnieje Bóg choć trochę przypominający istotę z naszych tradycyjnych doktryn, to właśnie jemu zawdzięczamy ciekawość i inteligencję. Zlekceważylibyśmy te dary [...], gdybyśmy tłumili pasję badania wszechświata i nas samych”⁴¹. „Osobiście preferuję wszechświat, w którym pewne rozległe obszary są nieznanne, ale poznawalne. Gdybyśmy wiedzieli wszystko o wszechświecie, wydawałby się nam statyczny i nudny, jak raj według pewnych niezbyt bystrych teologów. Niepoznawalny wszechświat nie jest właściwym miejscem dla myślącej istoty. Najlepszy dla nas wszechświat to właśnie taki, w którym żyjemy. Przypuszczam, że nie jest to tylko zbieg okoliczności”⁴².

URSPRUNG DER WELT – KREATION ODER EVOLUTION (ZUSAMMENFASSUNG)

Das Problem des Ursprungs des Universums bezieht sich auf die am meisten kontroverse Debatte der Gegenwart, die im Schnittpunkt von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie geführt wird. Die Frage nach dem Ursprung der Welt ist im Grunde genommen eine Frage nach dem Ursprung „unserer“ Welt, wie sie heute der Erfahrung zugänglich ist. Die vorgeschlagenen Lösungen vertreten manchmal extreme Positionen. Zwischen den radikalen, materialistischen oder kreationistischen Meinungen gibt es eine ganze Reihe von Zwischenpositionen, zu denen der evolutionistische Naturalismus sowie der evolutionistische Kreationismus in verschiedenen Varianten gehören. Der evolutionistische Materialismus behauptet, dass sich die Existenz des Universums durch das materialistische Prinzip erschöpfend erklären lässt. Demgegenüber versucht der evolutionistische Kreationismus ein kohärentes Modell der Entwicklung des Weltalls zu entwickeln, in dem sowohl die von den Naturwissenschaften vertretene These von der evolutiven Entwicklung des Alls, als auch die theistische Lehre von der Erschaffung durch Gott berücksichtigt und harmonisiert werden. Es gibt keine Probleme, die Theorie von „Big Bang“ mit dem Schöpfungsglauben aus dem Nichts zu harmonisieren. Vom theologischen Standpunkt aus ist die Kreation ein die Intelligenz voraussetzender Akt. Es scheint, dass die Naturwissenschaft bestimmte Elemente von dieser intelligenten Intention, welche ein Zeichen des Weltschöpfers ist, Schritt für Schritt entziffert.

⁴⁰ Zob. G.V. Coyne, M. Heller, *Pojmawalny Wszechświat*, tłum. R.M. Sadowski, Warszawa 2007.

⁴¹ C. Sagan, *Umysł Broca. Refleksje o nauce*, tłum. P. Amsterdamski, Poznań 2003, s. 361.

⁴² *Ibidem*, s. 35.

O. NICANOR AUSTRIACO OP
MICHAEL G. LOUDIN
Providence College
USA

UNDERSTANDING THE CONTROVERSY OVER INTELLIGENT DESIGN AND THE ACCEPTABILITY OF INTELLIGENT CAUSALITY IN SCIENCE

Słowa kluczowe: inteligentny projekt, paradygmat darwinowski, kreacja, przyczynowość w nauce, pochodzenie życia, inteligentne przyczyny.

Schlüsselworte: Intelligent-Design-Bewegung, darwinistisches Paradigma, Kreation, Ursachenforschung in der Wissenschaft, Ursprung des Lebens, intelligente Ursachen.

Introduction

On December 20, 2005, Judge John E. Jones III, of the United States District Court for the Middle District of Pennsylvania issued his landmark opinion in *Kitzmiller v. Dover Area School District* ruling against a pro-intelligent design school board policy in Dover, PA. Siding with the plaintiffs, the court ruled that the Dover school board's policy requiring that intelligent design be taught as an alternative to evolution as an explanation of the origin of life violated the First Amendment of the Constitution of the United States because „intelligent design is an interesting theological argument but [...] it is not science”¹. As a theological argument, the court concluded that ID could not be taught in an American public school without violating the separation between church and state. Not surprisingly the *Kitzmiller* ruling, as the most public event in the debate over intelligent design to date, has engendered much controversy and debate². For one, Michael J. Behe, professor of biological sciences at Lehigh University and the lead witness for the defense in *Kitzmiller*, has published a detailed riposte to the federal court's opinion arguing that intelli-

¹ *Kitzmiller v. Dover Area School District*, 400 F. Supp. 2d 707, p. 745–746 (M. D. Pa. 2005).

² For discussion of the *Kitzmiller v. Dover School District* case and responses to the court's opinion, see J. Witt, *Traipsing into Evolution: Intelligent Design and the Kitzmiller v. Dover Decision*, Seattle 2006 and G. Slack, *The Battle Over the Meaning of Everything: Evolution, Intelligent Design, and a School Board in Dover, PA*, San Francisco 2007.

gent design is indeed science³. Several scholars in turn have responded to Behe's response and the debate continues⁴.

How exactly should we understand the controversy surrounding intelligent design? Is it a *religious* dispute as Judge Jones contends, or is it a *scientific* disagreement as Professor Behe argues? To provide answers to these questions, we will begin with a brief history of the intelligent design movement, the community of scholars that has coalesced around the intelligent design paradigm. We will then move to the intelligent design proposal itself focusing on its two conceptual pillars. The first involves a negative critique of the Darwinian explanation for the origins of life. The second is a positive proposal that asserts that intelligent causality is a better explanation for the appearance and diversification of life on our planet. We will also summarize the counter-arguments put forward in defense of orthodoxy and the Neo-Darwinian explanation for the origins of life on our planet. In the end, we will see that the controversy surrounding the intelligent design proposal is a not a scientific nor a religious debate but a philosophical dispute regarding the legitimacy of intelligent causes not only in scientific but especially in biological explanations.

A Brief History of the Intelligent Design Movement⁵

The Intelligent Design Movement (IDM) traces its origins to the work of Michael Denton who published his book, *Evolution: A Theory in Crisis*, which was published twenty-two years ago in the United States⁶. Denton called into question the two key postulates of the Neo-Darwinian theory of evolution: universal common descent and descent with modification. Universal common descent posits that the similarities among living organisms can be explained because they are descended from a common ancestor who lived over three billion years ago. Descent with modification posits that the differences among living organisms can be explained by a process of natural selection that acts on populations of organisms with different genetic characteristics.

³ M.J. Behe, *Whether Intelligent Design is Science: A Response to the Opinion of the Court in Kitzmiller vs. Dover Area School District*, w: <http://www.discovery.org/scripts/viewDB/filesDB-download.php?command=download&id=697> (15 XI 2007).

⁴ For a snapshot of the current state of the debate, see R. B. Stewart (ed.), *Intelligent Design: William A. Dembski and Michael Ruse in Dialogue*, Minneapolis 2007.

⁵ This brief history of the Intelligent Design Movement is based upon two books sympathetic to intelligent design written by Th. Woodward, *Doubts About Darwin: A History of Intelligent Design*, Grand Rapids 2003; *Darwin Strikes Back: Defending the Science of Intelligent Design*, Grand Rapids 2006 and an alternative historical narrative that is critical of the ID Movement by B. Forrest and P. R. Gross, *Creationism's Trojan Horse: The Wedge of Intelligent Design*, Oxford 2004.

⁶ M. Denton, *Evolution: A Theory in Crisis*, Bethesda 1986.

Denton's critique catalyzed the intellectual conversion of Phillip Johnson and Michael Behe, two of IDM's leading thinkers, who were already having doubts about Darwin. Johnson, a law professor at the University of California, Berkeley, would go on to publish several key texts including the bestseller, *Darwin on Trial*⁷. Johnson argued that Darwinian evolutionary theory is based not upon empirical evidence but upon an ideology of metaphysical naturalism. Behe, a biochemistry professor at Lehigh University, would go on to pen another bestseller, his *Darwin's Black Box*, which attempted to provide a scientific basis for the intelligent design proposal in his hypothesis of irreducible complexity⁸. Both books were instrumental in spreading the ideas of the intelligent design paradigm in the public square.

Every cultural and intellectual movement needs meetings that bring together like-minded thinkers. The Intelligent Design Movement is no different. Three meetings in particular were critical in shaping the emergence of intelligent design. In February of 1990, a meeting of the Ad Hoc Origins Committee held in Portland, Oregon, symbolized the social emergence of the ID movement. At this meeting, the Committee welcomed Phillip Johnson as the tacit leader of the ID movement, signaling the organization of the fledgling community of design theorists. The committee had begun to meet in 1987 under the leadership of Charles Thaxton who three years before had written *The Mystery of Life's Origins*, a skeptical examination of abiogenesis, the scientific field that studies how life first appeared on the planet⁹. Along with Denton's *Evolution, Mystery* is considered one of the texts marking the founding of the ID movement. Thaxton is also the editor of *Of Pandas and People*, published in 1989, which symbolized the first emergence of Design ideas in print¹⁰.

In November of 1996, one hundred eighty scholars of the Design community met in Biola University in Los Angeles for the Mere Creation conference, the first major international conference on design theory¹¹. The goals of the meeting were to „unite on common ground”, to „build a community of thought,” and to „share ideas and knowledge”. This gathering also featured the debut of four young scholars – Stephen Meyer, Paul Nelson, Jonathan Wells, and William Dembski – who would become key players in the ID Movement. Wells and Dembski would go on to author *Icons of Evolution* and *Design*

⁷ P. Johnson, *Darwin on Trial*, Downer's Grove, 1993.

⁸ M. Behe, *Darwin's Black Box*, New York 1996.

⁹ Ch. Thaxton, W. Bradley, R. Olsen, *The Mystery of Life's Origin*, New York 1984.

¹⁰ D.H. Kenyon, P. Davis, *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origins*, Dallas 1989.

¹¹ W. Dembski (ed.), *Mere Creation*, Downers Grove, 1998.

Inference respectively, two more books that complete the library of key texts in intelligent design theory¹².

At the turn of the millennium, the ID movement gathered at Yale University for the Yale Design Conference in November of 2000. For design theorists and friends of intelligent design, the conference gave their intellectual project further scholarly credibility. The meeting was also held in a social context that was witnessing the proliferation of ideas conducive to the ID proposal. As one sign of this growing cultural influence, a network of college clubs, IDEA Clubs (for Intelligent Design and Evolution Awareness Clubs) had appeared on college campuses throughout the United States and was spreading rapidly.

Not surprisingly, however, the growth of the ID movement was greeted with the publication of an increasing number of books that were critical of Design theory including Robert Pennock's *Tower of Babel* and Kenneth Miller's *Finding Darwin's God*¹³. In the next few years, anti-ID editorials would appear in „The New York Times” as the debate over the legitimacy of the ID proposal became more public and visible. At this time, the ID movement also entered the political sphere with debates over the place of ID in public school education in Kansas and in Ohio. This political controversy was most visible during the Dover Intelligent Design trial in Pennsylvania in 2005. The controversy continues to this day with the proliferation of both pro- and anti-ID literature¹⁴.

Finally, no history of the ID movement would be complete without a brief mention of the Discovery Institute (DI), which was founded in 1990 in Seattle. Especially since the founding of its Center for the Renewal of Science and Culture (CRSC) in 1996, DI has served as the intellectual, cultural, and financial nerve center of the ID movement. The CRSC sponsors a fellowship program that has supported ID's most influential scholars and publishes defenses of the ID proposal both in print and online at its website <www.discovery.org>.

¹² J. Wells, *The Icons of Evolution*, Washington, D.C. 2000 and W. Dembski, *The Design Inference*, Cambridge 1998.

¹³ R. Pennock, *Tower of Babel*, Cambridge 1999 and K. R. Miller, *Finding Darwin's God*, New York 1999. For an anthology of both pro- and anti-ID scholarship at the turn of the millenium, see R. Pennock (ed.), *Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, Cambridge 2001.

¹⁴ In addition to several books already cited above, recent anti-ID publications include N. Shanks, *God, the Devil, and Darwin*, Oxford 2003, M. Perakh, *Unintelligent Design*, New York 2003 and M. Young, T. Edis (eds.), *Why Intelligent Design Fails*, New Brunswick 2004. Recent pro-ID books include W. Dembski, *The Design Revolution*. Downer's Grove 2004) and J. A. Campbell, S. C. Meyer, *Darwinism, Design, and Public Education*, Lansing 2003.

The Intelligent Design Proposal: Its Critique of the Darwinian Paradigm

The ID proposal has two parts. The first involves a negative critique of the Darwinian explanation for the origins of life by suggesting that the fossil and molecular evidence do not support evolution. This facet of the ID proposal was emphasized early in the history of the ID movement with the critiques of Michael Denton and Phillip Johnson and continues in the work of Jonathan Wells and Michael Behe.

Due in large part to its accessibility to the general public, the fossil record is one of the most commonly disputed pieces of evidence in the debate over the veracity of the Neo-Darwinian paradigm. ID theorists note that the fossil record in 1859 did not support the gradual evolution of species – a key prediction of the Darwinian paradigm – and not much has changed since. Instead, the fossil record shows most species appearing fully formed in the geological strata with few to no probable transitional forms appearing beforehand, followed by the persistence or the stability of form. As the best example of this, ID proponents point to the phenomenon commonly called the Cambrian explosion to show that the fossil evidence does not cohere well with the Darwinian view of evolution. Dated to about 540 Mya (million years ago), the Cambrian explosion was the geological time period when most of the biological diversity seen today appeared all at once in the fossil record. Moreover, proponents of ID argue that the fossil evidence suggests that evolution from that point on involved a top-down process: Almost all of the main body plans seen in extant species appeared in the Cambrian explosion and only then showed slight changes throughout time. Again, this is opposed to the Darwinian paradigm that predicts that evolution would involve slight changes over time leading up to the body parts and to the body plans we have today. Darwin acknowledged, as prominent evolutionists still do, the discrepancies between the fossil record and his theory. Stephen J. Gould, a well-known paleontologist at Harvard University, famously admitted, „The extreme rarity of transitional forms in the fossil record persists as the trade secret of paleontology”¹⁵. In fact, Gould and his colleague, Niles Eldredge, proposed their theory of punctuated equilibrium for the evolution of life in response to the fossil discrepancy. Gould concluded: „I wish in no way to impugn the potential validity of gradualism. I wish only to point out that it was never ‘seen’ in the rocks”¹⁶.

Darwinists respond to this ID critique in various ways. First, they argue that transitional fossils do exist including the remains of fishlike amphibians

¹⁵ S.J. Gould, *The Panda's Thumb*, New York 1985, p. 14.

¹⁶ *Ibidem*.

(*Acanthostega gunnari*) and whalelike land mammals (*Ambulocetus natans*). In other words, the fossil record does have evidence for the gradual transformation of one species to another. Many also contend that it is inaccurate to suggest that body plans just appeared during the Cambrian explosion. There are fossils in rocks hundreds of millions of years older than those from the Cambrian period, but they are just not as common. Instead, evolutionary biologists explain that the explosion of fossils during the Cambrian is simply a result of the appearance of hard body parts including bones, teeth and shells, which appeared at that point in evolutionary history. These hard body parts are much more amenable to the becoming fossils. Thus, according to ID critics, the account of the Cambrian explosion proposed by ID advocates is not an accurate one since body parts, primarily soft body parts, predated the Cambrian period. Finally, evolutionary biologists point to recent research that has uncovered some classes of genetic mutations that do change the body plan quite radically and relatively quickly suggesting that any apparent sudden changes in body form could still be explained by standard biological mechanisms.

Next, ID theorists argue that the molecular evidence does not support evolution. Pointing to bacterial flagella, the blood clotting mechanism, and other complex molecular machines, they wonder why biologists are unable to describe an evolutionary pathway for the development of these molecular structures. Furthermore, they suggest that these molecular structures could not have evolved gradually because they are *irreducibly complex*. Michael Behe explains, „By irreducibly complex, I mean a single system composed of several well-matched, interacting parts that contribute to the basic function, wherein the removal of any one of the parts causes the system to effectively cease functioning. An irreducibly complex system cannot be produced directly [...] by slight, successive modifications of a precursor system, because any precursor to an irreducibly complex system that is missing a part is by definition nonfunctional. An irreducibly complex biological system, if there is such a thing, would be a powerful challenge to Darwinian evolution”¹⁷. This argument is frequently linked to a famous quote of Darwin’s in the *Origin of Species*: „If it could be demonstrated that any complex organ existed which could not possibly have been formed by numerous, successive, slight modifications, my theory would absolutely break down”¹⁸. According to ID proponents, since there are numerous molecular machines that appear to satisfy this criterion – these machines are irreducibly complex and as such could not have evolved gradually – Darwinian evolution must be false.

¹⁷ M. Behe, *Darwin’s Black Box*, p. 39.

¹⁸ Ch. Darwin, *Origin of Species*, New York 1999, p. 158.

This ID critique has been countered by evolutionary biologists in two ways. First, they assert that the absence of known evolutionary pathways for the molecular machines described by ID proponents is simply a sign of the incompleteness of science. In time, scientific research should uncover these pathways. Second, they have challenged the soundness of the argument for irreducible complexity by arguing that the individual parts of an irreducibly complex system need not have the same function as the system of which they are part in order for them to be selected for in evolution. They need only serve some function in the cell. Kenneth Miller, a professor of biology at Brown University, has pointed out that there is evidence that the component parts of the „poster boys” of irreducible complexity, including the bacterial flagellum, could perform other functions within the cell¹⁹. For instance, the molecular structure of the bacterial flagellum suggests that it evolved from components of a Type Three Secretory System injector pump that were co-opted for the flagellum, suggesting an evolutionary pathway for the appearance of the bacteria’s molecular out-board motor²⁰. Within this historical scenario, seemingly irreducibly complex systems could have evolved by small sequential changes over time if components from disparate parts of the cell combined to form complex molecular machines.

The Intelligent Design Proposal: Its Advocacy of Intelligent Causality in Biology

In light of the critique of the Darwinian paradigm, the second part of the ID proposal affirms that intelligent causality is a better explanation for the appearance and diversification of life on our planet. Here, the argument is an appeal to common everyday experience and to the legitimate inclusion of intelligent causality in physics. It is an argument best understood with a discussion of the explanatory filter. This facet of the ID proposal has been developed in the writings of Michael Behe and William Dembski, who first proposed the explanatory filter.

The explanatory filter is a mathematical algorithm used to detect the presence of design in any system. In other words, it detects intelligent causality in the emergence or development of a system. The filter itself is actually rather straightforward. It consists of three levels, three steps in a process of elimination, which can be used to detect intelligent causes. The first level is

¹⁹ For discussion, see K. R. Miller, „*The Flagellum Unspun*”: *The Collapse of «Irreducible Complexity»* in: W. Dembski, M. Ruse (eds.), *Debating Design: From Darwin to DNA*, New York 2004, pp. 81–97.

²⁰ For details and discussion, see M. J. Pallen, N. J. Matzke, *From „The Origin” of Species to the origin of bacterial flagella*, *Nature Reviews Microbiology* 4 (2006), pp. 784–790.

that of a high probability event. Any event occurring with a high probability is judged to have occurred according to natural law. The next level of the filter is that of a medium probability event, any event that has a very low probability of occurring. A medium probability event is also judged to have occurred according to natural law. The last level of the filter is that of a low probability event, a medium probability event that also conforms to some pattern or ideal. Technically, such an event is called an event that manifests specified complexity. Any low probability event, any event with specified complexity, is judged to be designed. It involves intelligent causality.

The function of the explanatory filter is best illustrated with the probabilities involved in a poker game. The odds that one is dealt a royal flush are very small, but they are still within the realm of possibility since poker players are occasionally dealt a royal flush. However, the odds that one is dealt a royal flush *ten times in a row* are infinitesimally small. They are so small that any reasonable individual would probably conclude that the dealer is cheating. In other words, the ten royal flushes were designed. According to ID theorists, this commonsense logical process of inferring the presence of design, of intelligent causality, in poker games is precisely what the explanatory filter does: Since a royal flush dealt ten times has an infinitesimally small probability that conforms to a particular pattern, the pattern of cards we know as ten royal flushes, the explanatory filter would categorize it as a low probability event with specified complexity, pointing to the design inherent in the cheating of the dealer. The explanatory filter is simply a mathematical algorithm that formalizes what we do everyday to detect intelligent causality in the world.

Finally, ID proponents point out that the explanatory filter is already being used in science. Physicists engaged in the task of detecting the presence of alien life in the universe including the SETI (Search for Extra-terrestrial Intelligence) Project have to use some form of the explanatory filter, some form of statistical and logical analysis, to separate signs of intelligent alien life from signs of natural processes occurring in space. Since the explanatory filter is legitimately used in physics, ID proponents wonder: Why is it illegitimate for ID theorists to use it in biology? With the SETI precedent in mind, Dembski calculated the probability involved in assembling a bacterial flagellum with random chance alone and showed that it is equivalent to the probability of being dealt 190 consecutive royal flushes. Therefore, he concluded that it must have been designed. Significantly, Dembski concludes, „It is the empirical detectability of intelligent causes that renders Intelligent Design a fully scientific theory, and distinguishes it from the design arguments of philosophers, or what has been traditionally called ‘natural theology’”²¹.

²¹ W. Dembski, *The Intelligent Design Movement*, http://www.arn.org/docs/dembski/wd_idmovement.htm (15 XII 2007).

Evolutionary biologists have responded to the explanatory filter by pointing out that a very low probability does not mean an impossible one since there is a difference between an improbable event not happening and one event of a certain number of improbable events actually happening. An often-cited textbook example involves the probability of a particular human being coming into existence. Any sexually reproducing pair of human beings can generate in excess of seventy quadrillion genetically unique embryos. In other words, in theory, a husband and a wife could have any one of seventy quadrillion possible children. Therefore, the probability of any one of them existing is one in seventy quadrillion. This is an exceedingly low probability, and yet, you and I exist. Mark Perakh, a professor of mathematics at California State University, Fullerton, explains that it is erroneous for ID proponents „to assume that an event whose probability is $1/N$, where N is a very large number, would practically never happen. This is absurd. If the probability of an event is $1/N$ it usually means that there are N equally probable events, of which some event must necessarily happen”²². Darwinists therefore conclude that the explanatory filter is flawed because a low probability associated with a system cannot be used to determine if the system was designed or not. It could simply mean that the system is the one actual event of a certain number of improbable events. One other fundamental problem with the explanatory filter has also been suggested: It cannot distinguish false positives from real ones. Examples of these alleged false positives include the Fibonacci pattern often found in the biological world as well as the Benard cell, which is a honeycomb pattern of hexagonal cells of moving water produced when heat is applied to a wafer-thin film of water encased between two glass plates. According to ID critics, the explanatory filter would classify both of these natural processes as designed systems since they are low probability events that are complex and specified. This would undermine the reliability and efficacy of the explanatory filter.

In response, Dembski and other ID theorists have argued that the inclusion of a specificity factor in its third level of elimination allows the explanatory filter to distinguish random chance from design. Otherwise, could we ever conclude from the low probabilities associated with ten royal flushes that a dealer has cheated? With regards to the false positives, they contend that for one reason or another, both examples are red herrings that do not touch the relevant issues raised by the explanatory filter²³. Therefore, they conclude that the explanatory filter specifically and intelligent causality generally have a legitimate place in scientific explanation.

²² M. Perakh, *Irreducible Contradiction*, <http://www.talkreason.org/articles/behe2.cfm> (15 XII 2007).

²³ For details, see T. Woodward, *Darwin Strikes Back*, pp. 148–152.

Intelligent Design and the Acceptability of Intelligent Causes in Science

The Intelligent Design Movement began as a simple questioning of the evidence supporting evolution. It has now developed into a full-fledged social and cultural movement that is attempting to provide an alternative paradigm to deal with the perceived shortcomings of Darwinian evolutionary theory.

But as we asked in the introduction, how exactly should we understand the controversy surrounding intelligent design? Is it a *scientific* disagreement as Professor Behe argues, or is it a *religious* dispute as Judge Jones contends? In light of our discussion above, we propose that the controversy surrounding the intelligent design proposal is neither a scientific nor a religious debate but a philosophical dispute regarding the legitimacy and acceptability of intelligent causes not only in scientific but especially in biological explanations.

There is nothing new in ID's negative critique of Neo-Darwinian evolutionary theory. Criticism of Darwinism has been around since the theory was first proposed by Charles Darwin. However, ID's positive proposal raises a new question: Should intelligent causality be allowed in biological explanations? This is the issue at the heart of the ID debate. As we noted above, ID theorists point out that intelligent causality, and thus design, has already found a legitimate place in physics. Physicists routinely presuppose the legitimacy of intelligent causes in their search for extra-terrestrial life. They use statistics and logical reasoning to separate signs of intelligent alien life from signs of natural processes occurring in space. Therefore, ID proponents object: If the appeal to intelligent causality is acceptable in physics, why is it illegitimate in biology?

In response, we suggest that appeals to intelligent causality are only legitimate in science – and in poker games too – when they are accompanied by a reasonable explanation for the existence, nature and mechanism of the intelligent cause. To put it another way, appeals to design are only reasonable when they are accompanied by a reasonable account of the designer.

Michael Behe suggests otherwise. He says, „Inferences to design do not require that we have a candidate for the role of designer... we can hold the conviction of design much more strongly than a conviction about the identity of the designer”²⁴. He is mistaken. To illustrate this point, let us return to the SETI Project. If physicists working on the SETI Project detected a signal indicative of an intelligent alien civilization that appeared to emanate from the very center of our Sun, other scientists would question – rightly in our opinion – their conclusions. How could a civilization exist in the Sun? Suspecting an error in the statistical analysis involved, scientists would doubt the nature of

²⁴ M. Behe, *Darwin's Black Box*, p. 196.

the alleged alien signal of intelligence until a reasonable explanation for the possible existence of the solar aliens, or even better, an explanation as to how the sun generated this signal independent of intelligence, is provided. Inferences to intelligence presuppose an account of the intelligence.

In sum, appeals to intelligent causality are only legitimate in science and in everyday life when they are accompanied with reasonable explanation for the existence and nature of the intelligent cause. Mechanism, an essential aspect of biology, cannot even begin to be addressed by ID theorists without a proposed agent of intelligent causality. The current theory of abiogenesis, while far from certain, at least proposes both an agent and mechanism. Not surprisingly, therefore, Darwinists are demanding that ID theorists provide a reasonable explanation for the designer behind their intelligent design. Thus, while one of the pillars upon which the Intelligent Design Movement rests, the scientific criticism of Darwinian theory, is sound, the other, a legitimate scientific theory to replace it with, lacks necessary cornerstones. Hence, the controversy surrounding the ID movement. Until these essential aspects of their alternate scientific proposal can be answered, the ID proposal and its appeals to design in biological explanation will remain illegitimate. Who is the Intelligent Designer?

ZROZUMIEĆ SPÓR WOKÓŁ „RUCHU INTELIGENTENGO PROJEKTU” I AKCEPTACJI ROZUMOWEJ PRZYCZYNOWOŚCI W NAUCE (STRESZCZENIE)

Jak należy rozumieć kontrowersję wokół teorii „Inteligentnego Projektu”? Czy jest to debata religijna, czy też naukowa? „Ruch Inteligentnego Projektu” (*Intelligent Design Movement* – ID) opiera się na dwóch koncepcyjnych filarach. Pierwszym jest negatywna postawa wobec darwinistycznego wyjaśnienia pochodzenia życia. Drugim filarem jest pozytywne założenie, że przyjęcie rozumowej przyczynowości lepiej wyjaśnia różnorodność życia na naszej planecie niż czyni to ewolucjonizm. Pierwsza z przedstawionych tez nie jest nowa. Teoria Darwina była kwestionowana od samego jej początku zarówno ze względu na niekompletność dowodów kopalnych, jak też na podstawie badań wykazujących, że struktura molekularna żywych organizmów jest na tyle kompleksowa, iż nie może być wynikiem stopniowego nagromadzenia zmian. Nauka nie może jednak ograniczyć się jedynie do krytyki i dlatego musi zaproponować spójną alternatywę dla teorii Darwina. W ramach teorii „Inteligentnego Projektu” proponuje się przyjęcie inteligentnych przyczyn, które są odpowiedzialne za powstanie życia na ziemi. W sformułowaniu takiej tezy posłużono się matematycznym algorytmem, za pomocą którego można stwierdzić działanie inteligentnej przyczyny w ramach każdego systemu. Metoda ta była już w nauce stosowana, np. w projekcie poszukiwania pozaziemskiej inteligencji (*Search for Extra-terrestrial Intelligence* – SETI). W świetle przedstawionych argumentów debata wokół ID nie wydaje się mieć ani religijnego, ani naukowo-przyrodniczego charakteru, ale jest filozoficznym sporem o możliwości zaakceptowania inteligentnej przyczynowości nie tylko w kontekście fizyki, ale także biologii.

ABP JÓZEF ŻYCIŃSKI
Wydział Filozofii KUL Jana Pawła II
Lublin

NATURALISTYCZNE A CHRZEŚCIJAŃSKIE INTERPRETACJE EWOLUCJI

Słowa kluczowe: proces ewolucyjny, ewolucyjny naturalizm, chrześcijański ewolucjonizm, Boski Atraktor.

Schlüsselworte: Evolutionsprozess, evolutionärer Naturalismus, christlicher Evolutionismus, göttlicher Atraktor.

Rozwijając komentarz do afirmacji racjonalności przedstawionej w wykładzie Benedykta XVI w Uniwersytecie w Regensburgu, André Glucksmann nazywa współczesny etap rozwoju kultury „eutanazją rozumu”¹. Sformułowanie to nabiera szczególnej wagi w ocenie filozofa, który specjalizuje się we wnikliwej analizie przemian kulturowych zapoczątkowanych przez pokolenie 1968. Wśród cech charakteryzujących te przemiany kładzie nacisk na przejawy antyintelektualizmu oraz sympatie do pseudonauki przeciwstawianej nauce akademickiej. Znamienny wyraz ostatniej z wymienionych postaw stanowi zarówno narastająca w ostatnim okresie krytyka teorii ewolucji w publikacjach, które ukazały się w USA, Austrii, Włoszech i Polsce, jak i zakwestionowanie tej wersji ewolucjonizmu chrześcijańskiego, którą zasygnalizował Jan Paweł II w swym słynnym przesłaniu do Papieskiej Akademii Nauk przedstawionym w październiku 1996 r. Aby ukazać bezpodstawność podobnych ujęć z punktu widzenia teizmu chrześcijańskiego, konieczne jest rozróżnienie wersji naturalizmu ewolucyjnego oraz pamięć o tradycji tzw. naturalizmu chrześcijańskiego, którego jedną z wersji stanowi ewolucjonizm chrześcijański.

Filozoficzne przesłanki w krytyce ewolucjonizmu

W ciągu niespełna 150 lat, które upłynęły od publikacji Darwinowskich *The Origin of Species*, poważnej zmianie uległy zarówno przyrodnicze opracowania dotyczące fizycznej ewolucji układów, jak i teologiczne ujęcia interakcji

¹ A. Glucksmann, *Lo spettro di Tifone* w: D. Citi (red.), *Dio salvi la ragione*, Siena 2007, s. 109.

Boga z przyrodą. Zagadnienia te znane są jednak niewielkiemu gronu specjalistów, natomiast w prowadzonych polemikach dominuje amatorska filozofia i popularnonaukowe wyobrażenia o istocie ewolucji. Na rozwój tych ostatnich wpływają w dużym stopniu bestsellerowe prace na poziomie Boga urojonego Dawkinsa², przyjmowane z konsternacją nawet wśród krytyków ewolucjonizmu chrześcijańskiego.

Sam Dawkins dostosowuje swój styl do potencjalnego czytelnika. Sposób argumentacji przyjętej na kartach *Boga urojonego* odbiega istotnie od stylu jego polemiki, w której w latach dziewięćdziesiątych ten sam autor usiłował razem z ks. Michałem Hellerem zastanawiać się nad miejscem Boga w ewolucji. W ramach programu poświęconego zasługom o. Grzegorza Mendla w dziedzinie podstaw genetyki, BBC zaprosiła obu dyskutantów do Brna. W pomieszczeniach dawnego klasztoru augustianów, w bibliotece, z której niegdyś korzystał o. Mendel, dwaj znani przyrodnicy podjęli spór o to, jak pojmować rolę Boga w przyrodzie i wzajemną więź między prawdą wiary a odkryciami nauk przyrodniczych. Rzeczowy ton dyskusji powtórzonej potem przez media bardzo odbiegał od stylu demonstrowanego w wielu późniejszych bestsellerach Dawkinsa.

W końcowych wnioskach obaj dyskutanci podkreślili, że różni ich przede wszystkim pojmowanie terminu „prawo” i „Racjonalność”. Ks. Heller stwierdził, że w pisowni tych terminów użyłyby wielkiej litery, gdyż pytając o istotę racjonalnych praw przyrody dochodzimy do Boga Stwórcy, który poprzez prawa ukazuje swą obecność w naturze. Wniosku tego nie chciał przyjąć Dawkins, dla którego prawo jest tylko prawem i nie ma sensu stawiać dodatkowych pytań o jego głębszą naturę. Ks. Heller taką postawę uważał za wyraz rezygnacji z tej racjonalnej interpretacji przyrody, którą możemy osiągnąć w filozofii. Filozoficznie uprawniony pozostaje naturalizm chrześcijański, w którym akceptuje się zarówno wyniki przyrodniczego studium przyrody, jak i chrześcijańską filozofię stworzenia.

Sygnalizowana różnica stanowisk Dawkinsa i Hellera odgrywa istotną rolę we współczesnych polemikach. Zagadnienie centralne stanowi bowiem kwestia: Czy procesy ewolucyjne ukazywane w teoriach przyrodniczych filozof i teolog mogą tłumaczyć przez odwołanie do rozumu Boga Stwórcy, czy też ewolucję należy pojmować wyłącznie jako grę przypadku i konieczności, tzn. jako wyraz „ślepych sił” dominujących w procesie fizykobiologicznych przemian? Ważne jest, aby w prowadzonych dyskusjach rozróżniać kompetencje poznawcze biologii i teologii. Biologia nie może być traktowana jako dyscyplina dostarczająca „jedynie słusznych” rozwiązań. Nie należy jednak

² R. Dawkins, *Bóg urojony*, Kraków 2006.

również oczekiwać od biologów, aby przemawiali językiem teologii lub filozofii, gdyż byłoby to nadużyciem epistemologicznym, naruszającym stałe zasady paradygmatu naukowości.

Radykalne stanowisko proponowane przez Dawkinsa nie wyraża w żadnym przypadku opinii przyrodników-ewolucjonistów, gdyż wspomniany autor w wielu rozstrzygnięciach wychodzi daleko poza perspektywę poznawczą nauk przyrodniczych. Kiedy w 1996 r. Jan Paweł II podjął problematykę ewolucji w swym słynnym przesłaniu do Papieskiej Akademii Nauk, redakcja kwartalnika „The Quarterly Review of Biology” poświęciła cały najbliższy numer dyskusji nad papieskim ujęciem, zapraszając do współpracy przyrodników, filozofów i teologów. Jediną osobą, która oceniła negatywnie wystąpienie Jana Pawła II był właśnie Dawkins. Ma on prawo do rozwijania interpretacji odmiennej niż papieska, nie ma jednak żadnych powodów, by interpretację tę uważać za wiążącą dla środowiska wszystkich przyrodników.

Wkrótce po śmierci Jana Pawła II pojawiły się w kilku ośrodkach próby kwestionowania doniosłości papieskiej oceny ewolucjonizmu. Jej wagę akcentował m.in. Francesco Ayala, ceniony biolog oraz członek Papieskiej Akademii Nauk, stwierdzając lakonicznie, że krytykujący Darwinowską teorię ewolucji tekst opublikowany na łamach „New York Timesa”³ stanowi obrazę pamięci Jana Pawła II⁴. Ocena ta była o tyle uzasadniona, że równolegle do inspirowanych ideologicznie prób propagowania koncepcji inteligentnego projektu⁵, podjęto w tym samym czasie, np. we Włoszech, zorganizowaną akcję przeciw teorii ewolucji, pozbawioną jakichkolwiek uzasadnień merytorycznych. W 2005 r. usiłowano usunąć teorię ewolucji z niższych klas szkół publicznych, uznając darwinizm za koncepcję „laicką”. Dwa lata wcześniej, w lutym 2003 r., zorganizowano w Mediolanie folklorystyczny „Tydzień antyewolucyjny”, który zamienił racjonalną dyskusję w emocjonalną wymianę oskarżeń. Te ostatnie odbiegały daleko od prawdy, gdy np. informacje o pogrzebie cenionego ewolucjonisty Stephena J. Goulda „L’Avenire” zaopatrzyło tytułem *Il funerale del darwinismo*⁶. Było to tym bardziej bolesne, że właśnie Gould w wielu polemikach przeciwstawiał się antyreligijnym stereotypom Dawkinsa i bronił dojrzałych metodologicznie ujęć, które były spójne z wieloma wariantami ewolucjonizmu teistycznego. Dorobek naukowy Goulda stano-

³ Rozwinięta wersja artykułu z „New York Timesa” była opublikowana i poddana krytyce na łamach „First Things”: Ch. Schönborn, *The Designs of Science*, First Things 159 (2006), s. 34–38; S. Barr, *The Miracle of Evolution*, First Things 160 (2006), s. 30–34.

⁴ T. Pievani, *In difesa di Darwin*, Milano 2007, s. 50.

⁵ Zagadnienia te zostały omówione w: R.T. Pennock (red.), *Intelligent Design – Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, Cambridge 2001; zob. też M. Ruse, *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose*, Cambridge 2003.

⁶ T. Pievani, *In difesa di Darwin*, s. 36.

wi wspólną wartość różnych nurtów ewolucjonizmu, które pozostają zgodne z wizją rozwoju wszechświata i człowieka ukazaną przez Jana Pawła II.

Ukazując alternatywę wobec uproszczonych stereotypów interpretacyjnych, Jan Paweł II ostrzegał przed postawą, w której na miejsce diakonii myślenia wprowadza się błyskotliwe półprawdy. W postawie takiej przedkłada się „doraźny sukces nad trud cierpliwego poszukiwania tego, co naprawdę warto uczynić treścią życia”⁷. Podjęta programowo banalizacja wielkich pytań stanowi wyzwanie wobec krytycznej i racjonalnej refleksji podejmowanej w klasycznej wersji ewolucjonizmu chrześcijańskiego.

Poszukując rozstrzygnięć dla podobnych pytań, trzeba uwzględniać ważne różnice epistemologiczne i metodologiczne między przyrodniczym a filozoficznym studium ewolucji. Milczenie przyrodników o Bogu w biologicznym studium zmian ewolucyjnych nie oznacza negacji istnienia Boga. Jest ono jedynie wyrazem konsekwentnej metodologii obowiązującej w naukach przyrodniczych. Każde ona zjawiska z obrębu przyrody tłumaczyć przez odwołanie do innych zjawisk z dziedziny przyrody. Jest to wyraz tzw. naturalizmu metodologicznego, który nie wypowiada się w kwestii realnego istnienia Boga, nie może więc być uważany za wyraz ateizmu.

Naturalizm metodologiczny a naturalizm ontologiczny

Ewolucja metody przyrodniczej oraz dojrzewanie epistemologicznej świadomości nauk szczegółowych doprowadziły do autonomii wielu dyscyplin przyrodniczych, które we wcześniejszych etapach rozwoju posługiwały się terminologią metafizyki czy korzystały *explicite* z tez o charakterze teologicznym. Decydujący wpływ na powstanie nowej perspektywy poznawczej miały propozycje metanaukowe Galileusza i Newtona. Aczkolwiek Galileusz nigdy nie kwestionował wartości tłumaczeń teologicznych, rozumiał, że nie można uprawiać astronomii, odwołując się do merytorycznych tez metafizyki czy teologii. Jeśli bowiem, w duchu średniowiecznej astronomii, wprowadzi się raz hipotezę aniołów do tłumaczenia ruchu planet, wówczas można już łatwo zamienić astronomię w angelologię stosowaną, odwołując się do aniołów w celu wyjaśnienia dowolnego zbioru dostępnych wyników obserwacji⁸. Z tej samej racji współcześni biolodzy kwestionują zasadność wprowadzania hipotezy inteligentnego projektu do nauki, pozostawiając otwartą możliwość przyjęcia takiej hipotezy na poziomie interpretacji filozoficznych.

W metodologii wprowadzonej przez Galileusza podstawową rolę odgrywa zasada naturalizmu metodologicznego, określana także mianem zasady po-

⁷ FR 6.

⁸ A. Favaro (red.), *Le opere di Galileo Galilei*, Firenze 1890–1909, t. V, s. 316; t. VII, s. 263, 325.

zytywizmu metodologicznego lub naturalizmu przyrodniczego. Orzeka ona, że w interpretacjach z zakresu nauk przyrodniczych określony stan układu fizycznego należy tłumaczyć przez odwołanie do innych stanów fizycznych tegoż układu. Niezgodne z metodologią nauk przyrodniczych byłoby odwołanie do czynników pozafizycznych. Przyjęta procedura badawcza nie wyklucza jednak istnienia tych czynników, tylko ogranicza uwagę do fizycznych aspektów rzeczywistości. Podobne restrykcje metodologiczne pojawiają się w studium naukowym, kiedy np. w opracowaniach z zakresu fizyki pomija się psychiczne czy estetyczne własności badanych obiektów. Procedura taka nie implikuje odrzucenia estetyki czy psychologii, ani też nie kwestionuje poznawczej wartości wspomnianych dyscyplin. Stanowi ona jedynie przejaw epistemologicznej odrębności poszczególnych dyscyplin, wyrażonej w odmienności dopuszczalnych metodologicznie procedur badawczych.

Rozwój nauki nowożytnej prowadził do stopniowego odkrywania metodologicznej odrębności wielu dyscyplin. Dzięki odkryciom Galileusza w XVI w. astronomia uniezależniła się od teologii. W XVII w. po zastosowaniu pierwszych mikroskopów rozwinęła się mikrobiologia. Wiek XVIII przyniósł rozwój geologii i paleontologii jako autonomicznych dyscyplin naukowych. W XIX w. darwinizm doprowadził do rewolucji w biologii. Wiek XX był okresem powstania sztucznej inteligencji oraz ważnych odkryć z zakresu neurofizjologii. Powstanie każdej z tych dyscyplin prowadziło do głębokich przekształceń w naszym pojmowaniu istoty poznania naukowego oraz ujmowaniu relacji między religią a nauką. Także i współcześnie rozwijane są interpretacje, w których usiłuje się poszukiwać fizycznych modeli do wyrażenia teologicznych treści. Jako przykład można wskazać propozycje słynnego kosmologa G.F.R. Ellisa, który sugeruje, że Bóg może uwzględniać efekty kwantowe w naszym mózgu na poziomie związków między neuronami, aby oświecać czy inspirować konkretne osoby⁹. Tematyka ta ma obecnie obszerną literaturę filozoficzną określaną mianem oddziaływań góra–dół¹⁰.

Stanowisko naturalizmu ontologicznego bywa określane synonimicznie jako mocny naturalizm, fizykalizm, redukcjonizm ontologiczny, materializm lub monizm fizyczny. W niektórych programach badawczych, akcentujących rolę emergencji nowych cech, bywa ono także opatrywane mianem emergentyzmu. Istotę tak pojętego emergentyzmu wyraża John Haught, pisząc: „[...] wszystkie wydarzenia w obrębie natury winny być poddane wyłącznie

⁹ G.F.R. Ellis, *The theology of the anthropic principle*, w: R. J. Russell (red.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, Vatican City 1999, s. 396.

¹⁰ Zob. np. Ch. Birch, *Neo-darwinism, self-organization and divine action in evolution*, w: R. Russell (red.), *Evolutionary and Molecular Biology*, Vatican City 1998, s. 240–244; A. Peacocke, *Biological evolution – a positive theological appraisal*, w: ibidem, s. 357–376.

tłumaczeniom w kategoriach uporządkowanej czasowo serii przyczyn mechanicznych. Nic nie zmusza nas do poszukiwania ani ponadczasowych idei Platona, ani też ukrytej kosmicznej celowości. W mglistych przepaściach historii kosmicznej znajdujemy najpełniejsze wyjaśnienie wszystkich rzeczy, włącznie z tymi, które dotyczą najbardziej istotnych aspektów przyrody: życia i myśli¹¹. Sygnalizowane stanowisko nie wyraża istoty filozofii emergentyzmu; jej liczne warianty pozostają spójne z teistyczną koncepcją ewolucji.

Istotę emergentyzmu monistycznego, uważanego za szczególny przypadek naturalizmu ontologicznego, wyraża teza, że całą rzeczywistość można zredukować do poziomu obiektów fizycznych, których naturę tłumaczą w pełni nauki przyrodnicze. Stanowisko to neguje możliwość istnienia obiektów lub zdarzeń, które ze swej istoty byłyby niedostępne dla przyrodniczej metody badań¹². Podobna negacja stanowi tezę metafizyczną i tym samym nie należy już do twierdzeń nauk przyrodniczych.

Naturalizm teistyczny

W pracach Henry'ego de Dorlodota i Michała Hellera pojawia się wielokrotnie pojęcie naturalizmu chrześcijańskiego¹³. Jest to stanowisko filozoficzne, które łączy przyrodniczą wiedzę o ewolucji natury z filozoficzną tezą istnienia Boga jako racji ostatecznej uniesprzeczniającej ewolucję kosmiczną. Podobna tradycja intelektualna miała szczególnie liczną interpretację wśród teologów współczesnych Darwinowi. Chrześcijańska wizja Boga kierującego procesem ewolucji do dziś inspiruje wiele programów badawczych rozwijanych zgodnie z zasadą naturalizmu metodologicznego. Wskazując taką możliwość interpretacyjną, James Iverach pisał u schyłku XIX w.: „Stwarzanie zachodzi ustawicznie. Według mnie wszystko zachodzi jak gdyby przez ustawiczną moc Boga; każde prawo, każdy byt, każde odniesienie bytu są określone przez Niego. On stanowi Moc, przez którą wszystko istnieje. Wierzę w immanencję Boga w świecie, a nie wierzę, że pojawia się On tutaj dopiero w sytuacjach krytycznych. [...] Bez Bożego działania nie byłoby człowieka ani nie mógłby on istnieć. Bez Bożego działania nie mogłoby istnieć w ogóle nic”¹⁴.

Szkocki duchowny, wykazując wyjątkową, na tle swej epoki, świadomość różnic epistemologicznych między teologią i biologią, podkreślał, że dyscypliny te zajmują się odmiennymi aspektami ewolucji i dlatego ukazywa-

¹¹ J.F. Haught, *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Oxford 2000, s. 64.

¹² Cf. A.C. Danto, *Naturalism*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 5, New York 1967, s. 448.

¹³ H. de Dorlodot, *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, Louvain 1921.

¹⁴ *Christianity and Evolution*, London 1894, s. 175 n; por. też J. Iverach, *Theism in the Light of Present Science and Philosophy*, London 1899.

ny przez nie obraz jest różny. Nie należy wymagać od biologa, by mówił o Bogu kierującym ewolucją, gdyż przez podobne wypowiedzi wychodziłby on poza słownik uprawianych dyscyplin. Tam jednak, gdzie biolog ograniczy się do studiowania współoddziaływań praw i przypadku, teolog będzie szukał głębszych tłumaczeń, które – bez popadania w antropomorfizmy – pozwalałyby nam pojąć ewolucję jako racjonalny proces kontynuacji Boskiego dzieła stwarzania. W ten sposób teologiczne tłumaczenie ewolucyjnych przemian uwalnia nas z „tyranii przypadku” i pozwala zrozumieć wyróżnione miejsce człowieka jako najwyższej rozwiniętego gatunku w świecie ewoluujących istot¹⁵.

W perspektywie teizmu ewolucyjnego znikają obawy, że cała rzeczywistość ludzkiej egzystencji zostanie sprowadzona do poziomu deterministycznych uwarunkowań usprawiedliwiających redukcjonizm ontologiczny. Podobne procedury interpretacyjne jawią się w perspektywie rozwoju nauki jako wyraz radykalizmu, który nie znalazł potwierdzenia w późniejszych badaniach przyrodniczych. Jako przykład podobnej praktyki można wskazać próby wyjaśniania cech estetycznych i moralnych przez wykazywanie ich użyteczności w ewolucyjnej walce o byt. Podobną praktykę spopularyzował m.in. Francis Galton, kuzyn Darwina, który wprowadził termin „eugenika”. Naukową działalność rozpoczął od wprowadzenia „map piękności” dla Wielkiej Brytanii. Na mapach uwzględniał relację liczbowa między brzydkimi a ładnymi kobietami, które spotkał w różnych rejonach wysp brytyjskich¹⁶. Popularyzując jego dorobek, Albert E. Wiggam, traktował urodę jako przejaw dostosowania ewolucyjnego (*fitness*) obok takich cech jak zdrowie, predyspozycje intelektualne i moralne. „Średnio biorąc – pisał w 1924 r. – przystojni osobnicy są lepsi pod względem moralnym [...], stąd też jeśli by wybierać partnerów kierując się jedynie kryterium estetycznym, prowadziłoby to do wzrostu wszystkich innych pozytywnych cech naszej rasy”¹⁷.

Tomasz Mann określał podobne iluzje mianem „romantyzmu technologicznego”, traktując go jako jeden z niewielu romantycznych składników przyjęty przez narodowy socjalizm. Był to okres, kiedy genetyka zdobywała coraz szersze uznanie w kręgach przyrodników, pozwalając tłumaczyć trudne kwestie dziedziczenia, jakie nie znajdowały należytego opracowania w ujęciu samego Darwina. Iluzje zwolenników eugeniki przejawiały się w tym, że na podstawie genetycznych zależności usiłowano tłumaczyć ewolucyjną rolę czynników etycznych i estetycznych. Następnie zaś posunięto się do formułowania w obrębie dyscyplin przyrodniczych ocen moralnych, które uważano za

¹⁵ *Christianity and Evolution*, s. 128 n.

¹⁶ M.S. Pernick, *Defining the Defective: Eugenics, Esthetics, and Mass Culture in Early Twentieth-Century America*, w: P. R. Sloan (red.), *Controlling Our Destinies*, Ann Arbor 2000, s. 190.

¹⁷ A.E. Wiggam, *The Fruit of the Family Tree*, Garden City 1924, s. 272, 279.

uzasadnione naukowo. Taką praktykę próbował usprawiedliwić m.in. Edward O. Wilson w swej sociobiologii. Stopniowo łagodził większość swych radykalnych tez, przyznając, że tylko niewielka część kulturowych zachowań człowieka zależy od determinant genetycznych.

Determinizm genetyczny nie pretenduje dziś do roli teorii, która byłaby w stanie wyjaśnić specyfikę kulturową gatunku ludzkiego. Według opinii Maxa Delbrücka utrzymująca się w niektórych środowiskach „apoteoza genu” sprawia jednak, że DNA staje się odpowiednikiem Wszechmocnego Stworzyciela, zaś przypisywane mu atrybuty nie różnią się od cech, które w klasycznej filozofii przypisywano Nieruchomemu Poruszycielowi¹⁸.

Bóg jako Atraktor ewolucyjny

W tradycyjnych opracowaniach akcentujących rolę celowości w ewolucji, Bóg pojmowany był jako Autor kosmicznego programu, w którym ewolucja musiała koniecznie osiągnąć zamierzony przez Niego cel, przebiegając zgodnie ze ściśle określonymi deterministycznymi prawami przyrody. Koncepcji tej nie sposób utrzymać na gruncie współczesnej wiedzy o przyrodzie. Nieciągłości pojawiające się w rozwoju mogą prowadzić ku bifurkacjom, które stanowią odejście od kierunku rozwoju uważanego wcześniej za najbardziej prawdopodobny. Procesy stochastyczne nie pozwalają mówić o jednoznacznym ukierunkowaniu w stronę nieuniknionego celu. Same prawa fizycznego rozwoju ulegają w pewnym sensie ewolucji czasowej, gdyż we wstępnych etapach ewolucji kosmicznej obowiązywały prawa, które nie funkcjonowały w stadium hadronowym czy leptonowym. W jakim sensie można w tej perspektywie mówić o Bogu nadającym ewolucji ukierunkowanie, które – jeśli nie globalnie, to przynajmniej wielkoskalowo – prowadzi do preferowania pewnych wariantów rozwoju?

Odpowiedzi na to pytanie można poszukiwać, posługując się analogią dotyczącą roli atraktora w układach dynamicznych. Pojawia się tu rozumowanie przez analogię, gdyż trudno sobie wyobrazić, by ktokolwiek rozumiał wprowadzane określenia jednoznacznie, traktując Boga jako atraktor w sensie fizycznym. Atraktorem (od łac. *attrahere* – przyciągać) nazywamy w matematyce zbiór lub punkt, który w trakcie określonego procesu „przyciąga” punkty ze swego otoczenia. Sam atraktor jest niezmienny względem ewolucji układu, przyciąga relatywnie duży zbiór, określany w topologii mianem basenu, oraz

¹⁸ L. Birke, R. Hubbard (red.), *Reinventing Biology: Respect for Life and the Creation of Knowledge*, Bloomington 1995, s. 217; T. Peters, *Playing God with our evolutionary Future*, w: *Evolutionary and Molecular Biology*, s. 494.

jest minimalny w tym sensie, że nie można z niego wyodrębnić podatraktora, który przyciągałby ten sam zbiór¹⁹.

Istotnym czynnikiem w sygnalizowanym procesie jest dynamika lokalnego ukierunkowania w stronę stanu fizycznego, który nie jest jeszcze zrealizowany, lecz mimo to sprawia wrażenie jak gdyby „przyciągał” ku sobie na danym etapie ewolucję całego układu. Analogia ta pozwala porównać ewolucyjne oddziaływanie immanentnego Boga do roli atraktora, który określa nowy kierunek rozwoju procesów niestosujących się do zasad deterministycznej interpretacji. Mimo nieciągłości występujących w ewolucji i mimo braku jednoznacznej determinacji, która narzucałaby osiągnięcie pewnych stadiów jako ewolucyjną konieczność, można w sposób empirycznie sensowny mówić o lokalnym ukierunkowaniu procesów ewolucyjnych w wyniku oddziaływania atraktora. Analogie z termodynamiki mogą okazać się przydatne w filozoficznej interpretacji ewolucji, niosąc szansę przewyciężenia antropomorfizmów, które dominowały w teleologicznych wersjach ewolucjonizmu.

Osobną kwestią jest rola nieciągłości w rozwoju ludzkiego psychizmu. W perspektywie teologicznej przyjmuje ona postać: czy wszechmocny Bóg mógłby stworzyć drogą ewolucji istoty ludzkie bez wprowadzania nieciągłości ontologicznej? Arthur Peacocke odpowiada na to pytanie pozytywnie, broniąc jednak nieredukowalności ludzkiego psychizmu do czynnika biologicznego²⁰. Negatywnej odpowiedzi udzielał Kazimierz Klósak, odwołując się do ontologicznej wersji zasady niesprzeczności. Twierdził, że przekształcenie materialnych form psychizmu zwierząt niższych w niematerialną duszę ludzką naruszałoby zasadę niesprzeczności i skutkiem tego nie należy oczekiwać od Boga podobnego wariantu ewolucji²¹.

Proste przeciwstawienie: materialny psychizm – niematerialna dusza kwestionuje z kolei Ernan McMullin. Sugeruje, że na gruncie teizmu chrześcijańskiego możliwa jest ontologiczna alternatywa wobec dualizmu, który wczesne chrześcijaństwo przejęło od filozofów greckich; problematyka ta nie spotkała się jednak do tej pory z dostatecznym zainteresowaniem ze strony przedstawicieli myśli chrześcijańskiej²². Klasyczne podejście reprezentuje Fiorenzo Faccini, twierdząc, że w przypadku duszy niematerialnej nie mogą istnieć stopnie po-

¹⁹ H.O. Peitgen, H. Jürgens, D. Saupe, *Granice chaosu. Fraktale*, cz. 1, Warszawa 1997.

²⁰ A. Peacocke, *Relating Genetics to Theology on the Scientific Map of Knowledge*, w: *Controlling Our Destinies*, s. 361.

²¹ K. Klósak, *Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu – Próba jej dalszego rozwinięcia*, *Analecta Cracoviensia* 1 (1969), s. 32–56; por. J. Życiński, *Antropogeneza ewolucyjna w ujęciu Kazimierza Klósaka i w nauczaniu Jana Pawła II*, w: A. Latawc (red.), *Myśl filozoficzna Ks. Prof. Kazimierza Klósaka*, Warszawa 2004, s. 61.

²² E. McMullin, *Biology and the Theology of the Human*, w: *Controlling Our Destinies*, s. 393. Por. L. Moss, *Darwinism, Dualism, and Biological Agency*, w: V. Hölsle, C. Illies (red.), *Darwinism and Philosophy*, Notre Dame 2005, s. 349–364.

średnie między psychizmem neurofizjologicznym a duchowym (niematerialnym) i skutkiem tego nie można oczekiwać stadiów pośrednich²³. Dostrzega on natomiast rozróżnienie między nieciągłością obserwowalną a ontologiczną – ta ostatnia mogłaby więc nawet istnieć, gdyby nie można było zauważyć empirycznych odpowiedników pojawienia się duszy niematerialnej w bycie ludzkim.

Koncepcja ewolucji ukierunkowanej przez Boga w stronę przyszłych celów jest bliska tradycji intelektualnej reprezentowanej m.in. przez Karla Rahnera, gdy mówi on o Bogu jako o Absolutnej Przyszłości²⁴. Wątek ten podejmują także Jürgen Moltmann, Wolfgang Pannenberg i Ted Peters, ukazując Boga w kategoriach oddziaływania „Mocy Przyszłości”²⁵. Nie determinuje On jednak w sposób jednoznaczny kierunku zachodzących procesów, lecz tylko stara się je „przyciągać” w stronę swych wzorców. Bogata rzeczywistość różnorodnych oddziaływań nie jest jednoznacznie zdeterminowana i może realizować scenariusze rozwoju alternatywne w stosunku do tych, które proponuje Boski Stwórca. W perspektywie tej proces ewolucji można raczej porównać do wykonania kosmicznej symfonii²⁶ niż do zbioru algorytmów tworzących spójny, jednolity program.

Bez względu na to, czy nasze preferencje terminologiczne pójdą w kierunku atraktorów z układów termodynamicznych, czy też w stronę kosmicznej symfonii, ukazywany w tej nowej perspektywie Bóg ewolucji jest Bogiem, który wnosi w strukturę świata element kreatywności i nowości. Dzięki Jego niedeterministycznemu oddziaływaniu, ewolucja nie jest zwykłą realizacją koniecznych związków, lecz staje się twórczym procesem, w którym współdziałają różnorodne czynniki. Ukryty w niej Bóg kieruje ten proces w stronę transcendentnej rzeczywistości, która nie uległa jeszcze fizycznej realizacji, lecz w pewien sposób kształtuje już struktury zachodzących procesów. Historia świata okazuje się wtedy odpowiednikiem wielkiej symfonii, w której człowiek może dążyć ku Bożym wzorcom piękna, może jednak również rezerwować własne prawa autorskie do odejścia od kosmicznej harmonii. W wyniku tego odejścia pojawia się niemożliwe do usunięcia rozdarcie między harmonią matematycznego opisu przyrody a ludzkim doświadczeniem dramatu i bólu egzystencji.

²³ F. Facchini, *L'emergenza dell'uomo nell'evoluzione*, w: R. Pascual (red.), *L'Evoluzione: Crocevia di scienza, filosofia e teologia*, Roma 2005, s. 104.

²⁴ K. Rahner, *Theological Investigations*, t. 6, Baltimore 1969, s. 59.

²⁵ T. Peters, *God – The World's Future: Systematic Theology for a Postmodern Era*, Minneapolis 1992.

²⁶ Por. J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1994, s. 157–171.

Godność człowieka w ewoluującym wszechświecie

Odkrycia przyrodnicze od Kopernika poprzez Darwina do Einsteina bywają zakwestionowaniem wyróżnionej pozycji Ziemi i człowieka. Problem sprowadza się jednak do kwestii: Jak rozumieć „wyróżnioną pozycję”? Wkrótce po opublikowaniu *The Descent of Man* (1871), Henry Drummond, profesor Uniwersytetu w Glasgow, podjął kwestię, czy biologiczne zasady ewolucji człowieka można ekstrapolować także na dziedzinę ludzkiego ducha²⁷. Jej kontynuację wyraził później na kartach *The Ascent of Man*, sugerując, że na poziomie egzystencji ludzkiej istotne procesy ewolucyjnego rozwoju znajdują wyraz w postępie duchowym prowadzącym do głębokich przemian w kulturze. W klimacie konfrontacji pozbawionej merytorycznego uzasadnienia usiłuje się jeszcze także obecnie przeciwstawiać biologiczny i duchowy rozwój człowieka. Równocześnie jednak nowe odkrycia przyrodnicze skłaniają do poszukiwania nowych wyjaśnień, w których te z *The Descent of Man* i *The Ascent of Man* jawią się jako dwa ujęcia możliwe do pogodzenia i dopełniające się zarazem w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku i jego więzi z przyrodą. Nie ma więc opozycji między przyrodniczym i teologicznym studium ewolucjonizmu, jeśli uznamy potrzebę komplementarnego zestawienia obu ujęć.

Na przekór próbom kwestionowania humanistycznych wartości darwinizmu, jeden z najbardziej zdecydowanych propagatorów tego nurtu, Thomas Huxley, podkreślając wspólnotę łączącą wszystkie istoty żywe, stwierdzał równocześnie: „Nikt bardziej niż ja nie jest przekonany o istnieniu przepaści oddzielającej cywilizowanego człowieka od zwierząt”²⁸. Jeszcze silniej rozwinął tę tezę Theodosius Dobzhansky, pisząc w 1962 r., że ewolucjonizm stanowi źródło nadziei dla wszystkich, którzy nie mogą uleczyć ran spowodowanych przez to, że odkrycia Kopernika pozbawiły człowieka centralnej pozycji w świecie. Człowiek – twierdzi ten znany genetyk – nie jest centrum wszechświata w sensie fizycznym, może jednak stanowić jego centrum duchowe. Może on zmieniać zarówno ewoluujący wszechświat, jak i siebie samego. Ewolucja nie musi być ślepą grą przypadku. Może być ona, przynajmniej na poziomie kultury, w dużym stopniu określana przez człowieka, jego mądrość, ideały i wartości²⁹.

²⁷ H. Drummond, *Natural Law in the Spiritual World*, Glasgow 1883.

²⁸ Opinię T. Huxleya przytacza P. Singer, usiłując kwestionować ją na gruncie naturalizmu ateistycznego: *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997, s. 189.

²⁹ Th. Dobzhansky, *Mankind Evolving: the Evolution of the Human Species*, New Haven 1962, 346 n; idem, *The Biological Basis of Human Freedom*, New York 1956. Znamienne jest, że u podstaw antropologicznych opracowań Dobzhansky'ego leżała zasada: „Nothing in biology makes sense except in the light of evolution”.

Uwzględnienie ewolucyjnej perspektywy nie pozbawia więc człowieka godności, lecz ukazuje naszą wyróżnioną rolę w procesie ewolucji. Współczesna nauka opisuje około 2 mln gatunków roślin i zwierząt. Szacuje się, że do przebadania pozostało jeszcze przynajmniej 10 mln gatunków. Ich przedstawiciele pojawiali się dużo wcześniej niż człowiek w procesie ewolucyjnego rozwoju. Jest prawdopodobne, że pierwszymi mieszkańcami Ziemi byli przedstawiciele podkrólestwa *Archaeobacteria*, reprezentujący na terenach wulkanicznych struktury ożywione już 3,5 mld lat temu. Zaskakujące są natomiast poznane dysproporcje czasowe. W porównaniu z tymi organizmami człowiek jest istotą bardzo młodą, gdyż pierwszy exodus z Afryki, jaki podjął *Homo erectus* nastąpił około 1 mln lat temu, natomiast Ewa mitochondrialna jako pierwsza przedstawicielka *Homo sapiens*, według oszacowań genetyków, żyła około sto tys. lat temu. Jeśli uwzględnić, że ewolucja kosmiczna liczona od osobliwości początkowej trwa około 13,7 mld lat, otrzymujemy szokującą statystykę, z której wynika, że przez 99,997% swej historii kosmos ewoluował bez obecności refleksyjnego obserwatora.

Człowieka i jego godności nie wolno sprowadzać do poziomu traktowanej instrumentalnie rzeczy. Osoba ludzka dla pełnego rozwoju potrzebuje nie tylko chleba, powietrza i snu, lecz również poczucia sensu, dobra i piękna. O specyfice naszego gatunku decyduje wyjście poza biologiczną walkę o byt realizowane zarówno w doskonalonych teoriach naukowych, jak i w poczuciu mistycznego zachwyty kosmosem. Religijny szacunek dla każdej formy życia nie usprawiedliwia jednak egalitaryzmu kosmicznego, w którym bez racjonalnego uzasadnienia przyjęto by tezę, że wszystkie ze znanych nam 2 mln gatunków istot żywych mają identyczną wartość.

Wspierany przez chrześcijaństwo humanistyczny nurt, w którym akcentuje się ludzką godność, będzie długo współistniał z pragmatyczno-utylnym podejściem praktykowanym w naturalizmie ontologicznym. Dlatego też obecnie, bardziej niż kiedykolwiek, istnieje potrzeba rozwoju tego dialogu interdyscyplinarnego, którego doniosłość akcentował Jan Paweł II w liście do George'a Coyne'a³⁰, aby zespolić wysiłki badawcze przedstawicieli nauk przyrodniczych, filozofów i teologów w poszukiwaniu integralnej prawdy o człowieku i jego miejscu w ewoluującej przyrodzie.

³⁰ Polski przekład listu, dokonany przez J. Dembka CSsR, jest zamieszczony w antologii pod red. S. Wszółka, *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza nauki i wiary*, Tarnów 2000, s. 237–249.

NATURALISTISCHE VERSUS CHRISTLICHE INTERPRETATIONEN DER EVOLUTION (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Infragestellung der Möglichkeit eines christlichen Evolutionismus, den Johannes Paul II. in seiner viel beachteten Botschaft an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften aus dem Jahr 1996 angedeutet hat, entbehrt jeder Grundlage. Notwendig ist jedoch die wesentliche Unterscheidung zwischen den verschiedenen Versionen der evolutionären Naturalismus sowie die Beachtung der Tradition des sog. christlichen Naturalismus, dessen Variante der christliche Evolutionismus darstellt. Der wesentliche Zug eines ontologischen Evolutionismus ist die These, dass sich die ganze Wirklichkeit auf das Niveau der physikalischen Objekte reduzieren lässt, deren Natur von den empirischen Wissenschaften erschöpfend erklärt werden kann. Demgegenüber berücksichtigt der christliche Naturalismus die Interpretationsmöglichkeit, dass der Evolutionsprozess von einem göttlichen Atraktor in Gang gesetzt wurde, der die Entwicklung zu den zukünftigen Zielen leitet. Die Inkaufnahme der evolutionären Perspektive muss auch nicht notwendig mit dem Verlust der dem Menschen eigenen Würde verbunden sein, sondern seine besondere Stellung im Evolutionsprozess wird sogar untermauert. Aus diesem Grund muss der interdisziplinäre Dialog, heute mehr denn je, gefördert werden. Seine hohe Relevanz hat Papst Johannes Paul II in seinem Brief an George Coyne unterstrichen, indem er die Vertreter der Naturwissenschaften, der Philosophie und Theologie aufgefordert hat, nach der integralen Wahrheit über den Menschen und seiner Stellung in der sich im Begriff der Evolution befindenden Natur zu suchen.

Ks. JÓZEF TUREK
Wydział Filozofii KUL Jana Pawła II
Lublin

KOSMICZNE UWARUNKOWANIA EWOLUCJI BIOLOGICZNEJ

Słowa kluczowe: ewolucja Wszechświata, ewolucja biologiczna, kosmiczne koincydencje, pierwiastki biogenne, biomateria.

Schlüsselworte: Evolution des Weltalls, biologische Evolution, kosmische Koinzidenz, biogene Grundstoffe, Biomaterie.

1. Uwagi wprowadzające

Bezpośrednie i systematyczne analizy historyczne problematyki ewolucjonizmu wskazują, że wprawdzie pewne mgliste poglądy dotyczące zwłaszcza ewolucyjnego pochodzenia życia, człowieka i całego Wszechświata można dostrzec już w starożytności i to zarówno tej dalekowschodniej, hinduskiej i chińskiej, jak i europejskiej, ale współczesna postać tych poglądów w ich opisie i wyjaśnianiu procesów ewolucyjnych należy niemal w całości do spuścizny XIX w. i odnosi się prawie wyłącznie do rzeczywistości biologicznej.

Wyraźny rozwój nauk biologicznych w okresie bezpośrednio poprzedzającym formowanie się idei ewolucyjnych, w istotny sposób wspierany i warunkowany zarówno postępem w innych dyscyplinach naukowych, jak i rozwojem technicznej aparatury badawczej, pozwolił bowiem nie tylko na lepsze poznanie podstawowych struktur i funkcji życiowych, ale także na zebranie bogatego materiału obserwacyjnego. Materiał ten należało możliwie najlepiej uporządkować i opisać, a przede wszystkim wyjaśnić, gdyż jego ogromna złożoność oraz dostrzegane w nim podobieństwa, różnice i wzajemne zależności rodziły zasadnicze pytania dotyczące m.in. ich genezy, wzajemnych powiązań oraz podstawowych mechanizmów odpowiedzialnych za taki stan. Tak narodziła się nowożytna idea procesu ewolucyjnego w biologii, mająca w przekonaniu jej twórców stanowić najlepszy sposób wyjaśniania dostrzeganych w tym świecie różnorodności form życiowych, ich złożoności, wzajemnych

zależności, mniej lub bardziej wyraźnych podobieństw oraz zachodzących przemian¹.

Za wszystkie te właściwości, zdarzenia i zjawiska zachodzące w świecie biologicznym ma odpowiadać specyficzny i wyjątkowy proces przyrodniczy nazywany ewolucyjnym. Polega on według jego zwolenników na spontanicznych, ale równocześnie systematycznych, jednokierunkowych, nieodwracalnych, przebiegających w czasie zmianach, które urzeczywistniając się przynoszą nowość, różnorodność i wyższe szczeble organizacji w stosunku do form wyjściowych². Tak zatem rozumiana ewolucja została najwcześniej opisana i szeroko przebadana w sferze biologii i dlatego przez długie lata z tą sferą głównie była łączona i powszechnie charakteryzowana. Pomijano natomiast jej odniesienia do globalnych dziejów Wszechświata, mimo że bez nich życie biologiczne w ogóle nie mogłoby powstać i podlegać ewolucyjnym zmianom. Działo się tak m.in. dlatego, że ówczesna wiedza kosmologiczna o Wszechświecie, jego globalnych własnościach i zachodzących w nim procesach była zbyt uboga i jednostronna, by dawać realne podstawy do takich powiązań. Wszechświat bowiem był traktowany jako globalnie statyczny, raz na zawsze ukształtowany i w konsekwencji niepodlegający jakimkolwiek wielkoskalowym przemianom³.

Zapoczątkowana dopiero przez A. Einsteina w 1917 r. tzw. kosmologia relatywistyczna⁴ pozwoliła na wypracowanie tzw. dynamicznego obrazu Wszechświata opisywanego w swych podstawowych rysach przez tzw. Standardowy Model Kosmologiczny, ujmujący nie tylko wielkoskalową ekspansję Kosmosu, ale również jego globalną ewolucję polegającą na przemianie istniejącej w nim materii i tworzeniu się w efekcie coraz to nowych i bardziej złożonych struktur⁵. Dostrzeżono również, że ewolucja ta nie przebiega cha-

¹ Por. np. W. Grębecka, *Ewolucjonizm*, Warszawa 1970, s. 7–10; S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981, s. 97–99.

² Takie określenie procesu ewolucyjnego podała grupa światowych ekspertów zgromadzona pod patronatem UNESCO na zjeździe w Chicago w 1959 r. z okazji obchodów setnej rocznicy opublikowania dzieła K. Darwina *O powstawaniu gatunków*. Por. S. Tax, *Evolution after Darwin*, t. 1–3, Chicago 1960, s. 107. Należy zaznaczyć, że nie wszystkie powyższe charakterystyki zmiany ewolucyjnej są jednakowo akceptowane.

³ B. Kuchowicz, J. Szymczak, *Dzieje materii przez fizyków odczytane. Ewolucja fizyczna*, Warszawa 1978, s. 6–9; J. Turek *Wszechświat dynamiczny. Rewolucja naukowa w kosmologii*, Lublin 1995, s. 230–234

⁴ A. Einstein, *Kosmologische Betrachtungen zur allgemeinen Relativitätstheorie*, Sitzungsberichte der K. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1 (1917), s. 142–152.

⁵ Szerzej o Standardowym Modelu Kosmologicznym traktują m.in.: J.B. Zeldowicz, „Gorjaczaja” model Wsieliennoj, *Uspiechi Fiziczeskich Nauk* 89 (1966), nr 4, s. 647–669; E.R. Harrison, *Standard Model of Early Universe*, *Annual Review of Astronomy and Astrophysics* 11 (1973), s. 153–186; J. Silk, *The Big Bang. The Creation and Evolution of the Universe*, San Francisco 1980; F. Adams, G. Laughlin, *Ewolucja Wszechświata*, Warszawa 2000.

otycznie i przypadkowo, ale w taki sposób, by w tym Wszechświecie zostały wytworzone sprzyjające dla życia biologicznego warunki. W przeciwnym razie życie to w ogóle by się nie pojawiło, gdyż z racji specyficznych własności nie może ono zaistnieć i rozwijać się w dowolnych warunkach. W dostępnej literaturze przedmiotu to wyraźne dopasowanie się Wszechświata do „przyjęcia” życia biologicznego jest nazywane kosmicznymi koincydencjami, kosmicznymi zbiegami okoliczności, subtelnymi dostrojeniami lub bardziej ogólnie zasadami antropicznymi⁶. Dzięki więc ogromnym osiągnięciom współczesnej kosmologii przyrodniczej nastąpiło wyraźne i ściśle powiązanie oraz uzależnienie, by nie powiedzieć zlanie się ze sobą, ewolucji biologicznej – czyli tzw. biogenezy i antropogenezy z ewolucją kosmiczną, obejmującą cały Wszechświat, a nazywaną często kosmogenezą⁷.

Ponieważ połączenie to nie jest jedynie zabiegiem poznawczym, ale realnym procesem ewolucyjnym zachodzącym we Wszechświecie, który z wielką dokładnością jest opisywany i wyjaśniany przez współczesne nauki przyrodnicze, w tym głównie kosmologię, astrofizykę, fizykę, chemię i biochemię, zatem interesujące i poszerzające naszą wiedzę o otaczającej rzeczywistości będzie w miarę szczegółowe i całościowe przeanalizowanie wszystkich tych powiązań i uwarunkowań.

Podstawowym celem podjętych tu rozważań jest zatem ukazanie, opisanie i możliwie rzetelne wyjaśnienie w ramach dostępnej aktualnie wiedzy przyrodniczej realnych uwarunkowań i zależności, jakie zostały spełnione w naszym Wszechświecie, by mogła się w nim pojawić i ewoluować powszechnie znana węglowa postać życia biologicznego.

Aby w miarę zadowalający i adekwatny sposób zrealizować tak postawione cele, należy najpierw możliwie dokładnie określić życie biologiczne od strony jego fizykochemicznej charakterystyki, by na tej podstawie można było zasadnie wyprowadzić przynajmniej najważniejsze warunki wymagane do zaistnienia i rozwoju tego życia. Znając te wymogi, można będzie z większą dokładnością prześledzić, w jaki sposób w naszym Wszechświecie wymogi te są realizowane. Szczegółowe prześledzenie tych sprzyjających życiu biologicznym „dostrojeń” Wszechświata może z kolei stać się przedmiotem dalszych refleksji, w celu sformułowania bardziej podstawowych, a więc filozoficznych wyjaśnień.

⁶ B.J. Carr, M. Rees, *The anthropic principle and the physical world*, Nature 278 (1979), s. 605–612; J. D. Barrow, F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1988; J. Leslie, *Przejawy delikatnego dostrojenia*, Zagadnienia Filozoficzne w Nauce 16 (1994), s. 27–62; J. Gribbin, M. Rees, *Kosmiczne zbiegi okoliczności*, Warszawa 1996.

⁷ J.M. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988, s. 18.

2. Fizykochemiczne podstawy życia i wynikające stąd konieczne warunki do jego powstania i rozwoju

W miarę zasadna i zadowalająca prezentacja związków życia biologicznego na podłożu węglowym z otaczającym go środowiskiem, w którym powstało i rozwija się, czyli ustalenie postulowanych tematem artykułu koniecznych dla tego życia warunków stworzonych przez Wszechświat, wymaga uprzedniego określenia przynajmniej w najbardziej podstawowym wymiarze istotnych własności tego życia, tych właśnie poprzez które jest ono w szczególności powiązane i uzależnione od zewnętrznego środowiska. Nie wnikając głębiej w tocząca się od wielu lat dyskusję na temat istoty życia⁸, ograniczymy się jedynie do ukazania tych wszystkich jego aspektów, które z punktu widzenia aktualnego stanu wiedzy przyrodniczej tworzą materialne podłoże tego życia i dosyć powszechnie nazywane są biomateriał. Jako takie muszą pozostawać w bezpośrednich i koniecznościowych odniesieniach do swojego środowiska zewnętrznego.

Uznając istotny wkład biologii molekularnej wraz z biofizyką i biochemią w określaniu materialnych podstaw życia dostrzegamy, że od strony strukturalnej podłoże to tworzą takie związki biochemiczne, jak: węglowodany, tłuszcze, białka i kwasy nukleinowe, stanowiące najbardziej złożone i znane obecnie chemiczne związki organiczne. Można więc z całą pewnością powiedzieć, że bez tych związków organicznych i różnych ich wzajemnych powiązań węgla postać życia biologicznego w ogóle nie mogłaby zaistnieć, rozwijać się i doskonalić. Związki te są bowiem podstawowym „budulcem”, z którego tworzą się struktury biologiczne bezpośrednio warunkujące istnienie i funkcjonowanie najbardziej podstawowych układów żywych, jakimi są np. komórki⁹.

Natomiast analiza funkcjonalna układu biologicznego wskazuje na jego dynamiczny charakter, przejawiający się w działaniu, czyli w jego zarówno zewnętrznej, jak i wewnętrznej aktywności. Z punktu widzenia biologii molekularnej i w ogóle biochemii oraz biofizyki owa aktywność układów żywych ujawnia się przede wszystkim w tym, że potencjalna energia wzbudzonych

⁸ Dyskusje te wskazują w pierwszym rzędzie na filozoficzne i przyrodnicze ujęcie istoty życia, podając w ramach każdego z nich konstytuującą tę istotę cechy. Szczególnie rozbudowane są dyskusje prowadzone w ramach nauk przyrodniczych, gdzie nie tylko usuje się podać formułowane przez biologów podstawowe elementy charakterystyki życia, takie jak: samozachowawczość, samoregulacja i samoodtwarzanie, ale także wskazała na bardziej uchwytne materialne podłoże życia, czyli te jego struktury biochemiczne, bez których życie węglowe nie mogło istnieć. Por. np. S. Zięba, *Istota życia w monistycznych i pluralistycznych teoriach bytu*, Roczniki Filozoficzne 24 (1976), z. 3, s. 77–88; S.W. Ślaga, *Życie-Ewolucja*, w: M. Heller, M. Lubański, S. W. Ślaga (red.), *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody*, Warszawa 1980, s. 297–423.

⁹ S. Zięba, *Życie jako istnienie ciał białkowych*, Roczniki Filozoficzne 22 (1974), z. 3, s. 128–131 [121–133].

elektronów nie zanika „bezproduktywnie”, ulegając rozproszeniu w otoczeniu danego układu, ale jest „zmuszana” do wykonania określonej pracy właśnie nad utrzymaniem, funkcjonowaniem i tworzeniem „życia”, czyli zapewnieniem istnienia termodynamicznie otwartych biosystemów i ich wewnętrznych struktur oraz przemian molekularnych¹⁰.

Całokształt zatem reakcji chemicznych zachodzących w komórce, a mających równocześnie zapewnić jej wzrost, pobudliwość, zdolność do ruchu, egzystencji, regeneracji i rozmnażania się jest nazywany metabolizmem lub przemianą materii. Wszystkie komórki zwierząt, roślin i bakterii, pomimo znacznych między nimi różnic morfologicznych, przejawiają podobne czynności metaboliczne. Wyróżnia się dwa podstawowe ich typy. Pierwszy to anabolizm polegający na przekształcaniu energii promieniowania słonecznego w energię chemiczną magazynowaną w cząsteczkach węglowodanów i innych substancji pokarmowych w postaci energii wiązań łączących atomy wchodzące w skład tych substancji. Drugi to katabolizm, czyli faza rozkładu tego, co złożone na składniki prostsze, metabolizmy pośrednie, aż do wyjściowych związków nieorganicznych, w trakcie których zmagazynowana energia chemiczna zostaje przekształcona w użyteczną biologicznie energię i następnie wykorzystywana jest przez komórki do wykonywania pracy, np. mechanicznej, elektrycznej lub chemicznej¹¹.

W świetle powyższej charakterystyki molekularnej życia biologicznego i to zarówno od strony strukturalnej, jak i funkcjonalnej, można zatem wskazać przynajmniej na najważniejsze warunki konieczne do tego, by w danym środowisku, a więc i w naszym Wszechświecie, życie takie mogło się pojawić i dalej ewolucyjnie się rozwijać. Przede wszystkim na podstawie tych analiz wolno stwierdzić, że zarówno do tworzenia się biochemicznych struktur stanowiących materialne podłoże życia, jak i zachodzenia różnorodnych reakcji biochemicznych konieczna jest obecność pierwiastków chemicznych, w tym głównie węgla, tlenu, wodoru, azotu, siarki i fosforu, nazywanych z racji bezpośredniej odpowiedzialności za tworzenie struktur biologicznych i przebieg reakcji chemicznych pierwiastkami biogennymi. Obecność tych pierwiastków jest warunkiem koniecznym, zarówno do zaistnienia nawet najbardziej prymitywnej postaci życia biologicznego, jak i tym bardziej do jego utrzymania i dalszego rozwoju na drodze ewolucyjnej. Brak zatem tych pierwiastków musi z konieczności uniemożliwiać zaistnienie, a więc i trwanie oraz rozwój jakiegokolwiek postaci życia biologicznego¹².

¹⁰ W. Kinastowski, *Podstawy biologii współczesnej*, Warszawa 1974, s. 320–322.

¹¹ Ibidem, s. 326; C.A. Villee, *Biologia*, Warszawa 1976, s. 116–117.

¹² W. Kinastowski, *Biologia i kosmologia a światopogląd*, Warszawa 1979, s. 39; J.D. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 510.

Drugim, niemniej ważnym i koniecznym warunkiem zaistnienia i rozwoju tego życia jest odpowiedni przedział temperatury środowiska, w którym może ono istnieć i rozwijać się. Z analiz termodynamicznej stabilności układów fizycznych, a więc również i podstawowych struktur biochemicznych tworzących materialne podłoże życia, wiadomo, że każdy taki układ ma sobie właściwą energię wiązania wewnętrznego, zapewniającą mu odpowiednią stabilność i w konsekwencji odrębność w stosunku do całego środowiska. Stabilność ta nie jest absolutna i całkowicie niezależna od otoczenia, lecz stanowi efekt równowagi termodynamicznej pomiędzy energią wiązań wewnętrznych układu a energią środowiska, w którym układ ten istnieje. Jeżeli ta ostatnia energia jest większa od wewnętrznej energii układu, to układ taki jest niestabilny i wcześniej lub później musi się rozpaść. Warunkiem więc stabilności każdego układu fizycznego jest pewna jego minimalna energia wewnętrzna przewyższająca wartość energii samego środowiska¹³.

Ponieważ istnieją ściśle związki pomiędzy energią, zwłaszcza kinetyczną, a temperaturą, więc stabilność układu częściej jest określana wzajemną relacją temperatur wewnętrznego stanu układu i samego środowiska. Istnieje zatem pewna temperatura progowa środowiska danego układu (np. związków biochemicznych), powyżej której traci on swoją stabilność strukturalną i w konsekwencji przestaje być podłożem życia biologicznego.

Podobne uwarunkowanie odnosi się również do procesów metabolicznych. Każdy etap takiego procesu polega na ściśle określonych przemianach energetycznych. Istnieje zatem i w tym przypadku dla każdej reakcji chemicznej pewna temperatura progowa powiązana z progową temperaturą stabilności strukturalnej, powyżej której metabolizm warunkujący procesy życiowe ulega zakłóceniu lub całkowitemu zaprzestaniu, co prowadzi do zniszczenia życia. Stąd bezwzględna konieczność przynajmniej górnej granicy wartości temperatury środowiska sprzyjającego życiu. Dolna natomiast granica takiej temperatury wyznaczana jest zazwyczaj tempem wymiany poszczególnych pierwiastków i związków chemicznych biorących udział w metabolizmie pomiędzy układem biologicznym i środowiskiem, w którym on istnieje. Wiadomo, że im temperatura środowiska jest niższa, tym tempo takiej wymiany spada lub całkowicie ustaje. Najczęściej chodzi tu o wymianę ze środowiskiem wody dwutlenku węgla.

W celu praktycznego wyznaczenia sprzyjającego biologicznemu życiu węglowemu przedziału wartości temperatur odwołano się do wiedzy w zakresie stabilności głównie białek, które jak było wspomniane, są uważane za jedną z podstawowych struktur biochemicznych stanowiących materialne pod-

¹³ W. Kinastowski, *Podstawy biologii współczesnej*, s. 211–221.

łoże życia węglowego. Szczegółowe badania empiryczne nad stabilnością białek wskazują, że powyżej $+80^{\circ}\text{C}$ ulegają one najpierw ścięciu, a później zwięgleniu. W konsekwencji zniszczenie materialnego podłoża życia z konieczności będzie prowadzić do zniszczenia samego życia.

Odnośnie natomiast do dolnej granicy wartości temperatury jest ona ustalana głównie w zależności od tego, na ile przeciętne organizmy żywe są w stanie utrzymać swoją stałą temperaturę warunkującą minimalny stopień procesów metabolicznych. Chodzi tu głównie o utrzymanie wewnątrz organizmu żywego wody w stanie ciekłym. Za taką temperaturę progową dosyć powszechnie w literaturze przedmiotu przyjmuje się -70°C . W efekcie sprzyjający węglowej postaci życia biologicznego przedział temperatury jest ustalany jako $-70^{\circ}\text{C} - +80^{\circ}\text{C}$. Tak więc środowisko, w którym mogłoby się pojawić życie węglowe nie może mieć większych lub mniejszych niż podany przedział wartości temperatury¹⁴.

Kolejny istotny warunek, jaki musi być spełniony przez sprzyjający życiu Wszechświat jest wyznaczany przez podstawową dla funkcjonowania i rozwoju węglowych procesów życiowych reakcję fotosyntezy. Jak wiadomo, jest to proces wytwarzania glukozy i wielu innych, związanych z nią związków chemicznych z dwutlenku węgla i wody przy współudziale energii słonecznej absorbowanej za pomocą znajdującego się w chloroplastach specjalnego barwnika nazywanego chlorofilem. Cząsteczki chlorofilu, które można by porównać do maleńkich komórek fotoelektrycznych, absorbują energię świetlną, oddając ją następnie różnym akceptorom w chemicznych reakcjach fotosyntezy¹⁵.

Na podstawie doświadczeń wiadomo, że chlorofil nie absorbuje dowolnych kwantów energii promieniowania, lecz działa wybiórczo, będąc wyczulony na ściśle określone wielkości tych kwantów i w konsekwencji na ściśle określone długości fal elektromagnetycznych. W fioletowej części widma optycznego o długości fal w granicach 440 nm ma miejsce najbardziej efektywny proces fotosyntezy, znacznie bardziej wydajny niż w paśmie niebieskozielonym i zielonym widma o długościach fali w przedziale 450–550 nm, mimo że natężenie promienia słonecznego jest w tym zakresie największe. W czerwonej natomiast części widma są to długości 660 nm i 700 nm¹⁶.

To ściśle uzależnienie procesu fotosyntezy od długości fal elektromagnetycznych wskazuje, że fale te nie mogą być emitowane przez dowolne ich źródło, a zatem nie każde z tych źródeł, które w przeważającej liczbie stanowią różnego rodzaju gwiazdy, może powodować proces fotosyntezy. Z pewno-

¹⁴ J. Gadomski, *Powstanie kosmosu i jego życie*, Warszawa 1963, s. 92; R. Tocquet, *Życie na planetach*, Warszawa 1965, s. 64–67.

¹⁵ W. Kinastowski, *Podstawy biologii współczesnej*, s. 327–328.

¹⁶ C.A. Vilee, *Biologia*, s. 192.

ścią takim źródłem nie mogą być obiekty emitujące w większości promieniowanie radiowe, czyli tzw. radioźródła. Nie mogą takimi źródłami być także obiekty emitujące głównie promieniowanie gamma lub promieniowanie rentgenowskie, np. gwiazdy neutronowe. Wątpliwymi w tym względzie źródłami są również gwiazdy emitujące promieniowanie optyczne, ale mające maksyma natężeń swojego promieniowania bądź w głębokim nadfiolecie, bądź też w dalekiej czerwieni, gdyż jak wiadomo chlorofil bardzo słabo lub w ogóle nie reaguje na te długości fal¹⁷. Jest to zatem kolejny, istotny warunek nakładany na Wszechświat, by zawierał on takie obiekty astronomiczne, które będą w stanie zapewnić przebieg nieodzownych dla rozwoju życia węglowego reakcji fotosyntezy.

Panujące we Wszechświecie warunki winny nie tylko sprzyjać powstaniu życia biologicznego, ale również zapewnić jego przetrwanie i rozwój. Z tego punktu widzenia ważną cechą sprzyjającego życiu Wszechświata winna być możliwość ochrony zaistniałego życia przed zniszczeniem. Chodzi tu głównie o ochronę zarówno przed zabójczym dla życia promieniowaniem jonizującym, jak i przed zwykłym jego zniszczeniem mechanicznym lub termicznym. Większość bowiem docierającego z kosmosu promieniowania zarówno falowego, jak korpuskularnego, niesie ze sobą zbyt duże energie i jako takie stanowi ogromne zagrożenie dla samego życia, powodując jonizację jego biomaterii. To samo dotyczy również różnego rodzaju odłamków, zwłaszcza większych, materii międzyplanetarnej, która spadając na Ziemię jest w stanie zniszczyć istniejące życie zarówno mechanicznie, jak i poprzez spalanie lub inne jeszcze procesy i zdarzenia kosmiczne.

Wreszcie funkcjonowanie procesów życiowych byłoby niemożliwe, zarówno bez bezpośredniej wymiany pierwiastków i związków chemicznych przez organizmy żywe ze swoim środowiskiem, jak i bez możliwości kontaktu informacyjnego tych organizmów ze sobą. To zaś wymaga nie tylko wytworzenia odpowiednich mechanizmów umożliwiających takie kontakty, ale i istnienia w odpowiedniej ilości w danym środowisku koniecznych dla życia pierwiastków i związków biogenych.

Takie są najbardziej podstawowe i powszechnie akceptowane warunki i wymogi nakładane na każde środowisko, w którym miałyby się pojawić życie na podłożu węglowym. Są to warunki konieczne, co oznacza, że niespełnienie przynajmniej jednego z nich powoduje, że znana postać życia węglowego w ogóle w tym środowisku się nie pojawi. Powstaje w związku z tym zasadnicze pytanie, w jaki sposób te konieczne warunki zostały spełnione w naszym

¹⁷ Szerzej na temat widmowej charakterystyki gwiazd patrz np. M. Kubiak, *Gwiazdy i materia międzygwiazdowa*, Warszawa 1994, s. 163–284.

Wszechświecie, który, jak przekonuje powszechne doświadczenie, zawiera w sobie zróżnicowane życie biologiczne. Próby w miarę adekwatnych odpowiedzi na to pytanie zostaną podjęte w następnym punkcie artykułu.

3. Sposoby realizacji przez Wszechświat przedstawionych warunków

Zadowalające wyjaśnienie tego zagadnienia nie było możliwe przez dłużej jeszcze lata po sformułowaniu biologicznej teorii ewolucji i coraz głębszym odsłanianiu podstawowych własności i mechanizmów samego życia na podłożu węglowym. Nie istniała bowiem wtedy zasadna i w pełni wiarygodna wiedza o Wszechświecie jako całości. Dopiero wyraźny rozwój kosmologii jako nauki przyrodniczej zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i obserwacyjnym, odsłaniając stopniowo w tym Wszechświecie podstawowe jego własności i zachodzące w nim globalne procesy, pozwolił na udzielenie w pełni zasadnych odpowiedzi na stawiane w tym względzie pytania.

Zaproponowany bowiem w ramach tej kosmologii Standardowy Model Kosmologiczny podaje w miarę adekwatny, chociaż ciągle niewyczerpujący opis szeregu, wcześniej nawet niepodjętych, własności i zjawisk zachodzących w znanym Wszechświecie, wskazujących na ścisły ich związek i bezpośrednie warunkowanie ewolucji biologicznej. Przede wszystkim Model ten pozwala w sposób w pełni zasadny i zrozumiały opisać i wyjaśnić powstawanie pierwiastków chemicznych jako proces ściśle powiązanego z ekspansją i ewolucją całego Wszechświata. Odwołując się do wypracowanych w ramach fizyki jądrowej i fizyki cząstek elementarnych mechanizmów powstawania jąder atomowych, Model ten umieszcza powstawanie pierwszych trzech najlżejszych pierwiastków (wodór, hel, lit) wraz z ich izotopami we wczesnym okresie ekspansji Wszechświata, tuż przed ostatecznym oddzieleniem się materii promienistej od materii korpuskularnej. Na powstanie pierwiastków cięższych w pierwotnym Wszechświecie było już „zbyt zimno” i dlatego jedynym możliwym środowiskiem dla ich zaistnienia mogą być wnętrza gwiazd. Opracowana teoria gwiazdowej nukleosyntezy pierwiastków ciężkich pozwala nie tylko wyjaśnić proces powstawania wszystkich pozostałych pierwiastków chemicznych, ale także wyznaczyć ich rozpowszechnienie we Wszechświecie zgodnie z empiryczną krzywą ich obfitości¹⁸. Powyższy Model, wyjaśniający przebieg powstawania pierwiastków chemicznych ściśle włącza w jeden globalny proces ewolucji kosmicznej również ewolucję biologiczną, będącą szczytowym stadium ewolucji Kosmosu.

¹⁸ Szerzej na temat kosmicznej i gwiazdowej nukleosyntezy patrz np. B. Kuchowicz, *Kosmochemia*, Warszawa 1979.

Innym przejawem tej łączności jest cały proces dziejów Wszechświata zmierzający do zapewnienia w tym Wszechświecie wymaganego przez życie biologiczne wspomnianego już przedziału temperatury. Spełnienie tego warunku przez znany Wszechświat jest procesem znacznie bardziej skomplikowanym niż ma to miejsce w przypadku kosmicznej nukleosyntezy i w konsekwencji pozostaje raczej w wieloaspektowych związkach pośrednich z opisywanym przez kosmologię globalnymi dziejami Wszechświata. Wytworzenie bowiem w niezmiarzonej przestrzeni Wszechświata obszarów charakteryzujących się wąskim przedziałem wartości temperatury nie mogło być bezpośrednim efektem samego tylko globalnego procesu ekspansji i ewolucji tego Wszechświata. Ze swej natury proces ten zmierza bowiem jedynie do rozpraszania energii i ogólnego spadku temperatury środowiska, w którym zachodzi. Musiał zatem przynajmniej lokalnie zaistnieć proces przeciwny, proces gromadzenia energii i wzrostu temperatury, który mógłby w jakiś sposób przeciwdziałać globalnemu rozpraszaniu energii, dając w efekcie lokalne obszary o wymaganym przedziale wartości temperatury.

Bezpośrednie obserwacje faktycznego występowania życia w naszym Wszechświecie pozwalają na stwierdzenie, że taka sytuacja jest realizowana w ramach układu gwiazda – planeta. Wysoka temperatura gwiazdy jest redukowana dzięki umieszczeniu planet w odpowiedniej od niej odległości, w tzw. ekosferze tej gwiazdy i uzyskanie w ten sposób wymaganego dla życia biologicznego przedziału temperatury¹⁹. Oczywiście, zarówno gwiazda, jak i planeta muszą spełnić wiele dodatkowych warunków związanych z ich charakterystyką fizykochemiczną, umieszczeniem przestrzennym w relacji do innych obiektów astronomicznych, stadium ewolucyjnym oraz generacją gwiazd, ale najbardziej podstawowym warunkiem jest w ogóle ich powstanie. Istnienie bowiem gwiazd, jak stwierdzono, jest niezbędne nie tylko do zapewnienia odpowiedniej dla życia temperatury, ale również do wytworzenia ciężkich pierwiastków chemicznych²⁰.

Istnienie jednak gwiazd we Wszechświecie i w ogóle wielkoskalowych struktur materii, nie jest czymś samym w sobie koniecznym i niezależnym od bardziej podstawowych charakterystyk Wszechświata i szeregu globalnych procesów w nim zachodzących. Musiało zatem istnieć tworzywo, a więc pew-

¹⁹ O roli układu gwiazda – planeta w stwarzaniu wymaganego przez życie węglowe przedziału temperatury piszą m.in.: J. Gądomski, *Powstanie kosmosu i jego życie*, s. 108–112; H. von Ditfurth, *Na początku był wodór*, Warszawa 1978, s. 90–99.

²⁰ Szerzej na temat wszystkich tych uwarunkowań patrz np. B. Kuchowicz, J.T. Szymczak, *Dzieje materii przez fizyków odczytane*, s. 180–435; J. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 288–366; M. Subotowicz, *W poszukiwaniu życia rozumnego we Wszechświecie. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1995.

na pierwotna materia pyłowo-gazowa, z której mogły dopiero utworzyć się wielkoskalowe jej kondensacje w postaci np. gwiazd i układów planetarnych, galaktyk i ich różnorodnych skupisk. Współczesna kosmologia wskazuje, że proces takiej kondensacji jest przede wszystkim uwarunkowany z jednej strony istnieniem lokalnych fluktuacji w gęstościach pierwotnej materii Wszechświata, będących centrami skupiającymi wokół siebie rozproszoną w przestrzeni kosmicznej materię. Z drugiej natomiast strony musi zaznaczyć swoje dominujące działanie w całym Kosmosie siła grawitacyjna, co z kolei jest uzależnione od spadającej wraz z ekspansją Wszechświata jego temperatury, ograniczenia oddziaływań sił jądrowych oraz początkowego tempa ekspansji wyznaczanego wzajemnym stosunkiem tzw. prędkości ucieczki Wszechświata do prędkości jego ekspansji. Pojawienie się zatem w znanym Wszechświecie życia na podłożu węglowym ma swoje konieczne powiązania i różnorodne odniesienia do globalnych własności i procesów tego Wszechświata, przede wszystkim poprzez kosmiczną nukleosyntezę i powstawanie wielkoskalowych struktur materii.

Inne uwarunkowania życia, takie jak odpowiednie przedziały długości fal promieniowania, ochrona przed różnorodnymi możliwościami zniszczenia oraz zapewnienie odpowiedniej wymiany energetycznej ze środowiskiem i zapewnienie możliwości komunikacyjnych mają wymiar własności bardziej lokalnych i wprost nie są wyznaczone podstawowymi parametrami kosmologicznymi. Bezpośrednio bowiem zależą one np. od powierzchniowej temperatury gwiazdy, masy planety, procesów geologicznych zachodzących w jej wnętrzu i na powierzchni, posiadania atmosfery oraz jej składu, rozkładu oceanów i od wielu innych czynników²¹. Są to zależności szczegółowe, przysługujące lokalnym obszarom Wszechświata i same są również zależne od globalnych procesów w tym Wszechświecie zachodzących.

Na wszystkie przedstawione wyżej globalne i lokalne własności Wszechświata wraz z podstawowymi procesami kosmicznymi nakładany jest jeszcze inny istotny czynnik. Wynika on z długiego, bo ponad 3,5 mld lat trwającego życia na Ziemi. Przez cały ten okres, a nawet dłuższy, wszystkie wymienione warunki musiały istnieć w swej zasadniczo niezmiennej postaci. Zatem sprzyjający życiu biologicznemu Wszechświat musiał przejawiać wysoką stabilność pod względem niezbędnych dla tego życia warunków. Nieznaczna bowiem

²¹ J. Veizer, *The Earth and Its Life: Geologic Record of Interactions and Controls*, w: J. Robson, *Origin and Evolution of the Universe. Evidence for Design*, Kingston and Montreal 1987, s. 167–194; D.J. McLaren, *An Anthropocentric View of the Universe: Evidence from Geology*, w: *Origin and Evolution of the Universe. Evidence for Design*, s. 195–209; J.D. Barrow, F.J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, s. 543–544, 556–570.

nawet zmiana, któregoś z nich prowadzi do pojawienia się Wszechświata całkowicie wrogiego życiu biologicznemu i w konsekwencji w zupełności tego życia pozbawionego.

4. Uwagi końcowe

W powyższych analizach przedstawiono od strony biologicznej, chemicznej, fizycznej oraz kosmologicznej podstawowe związki znanej nam formy życia biologicznego i jego ewolucji z globalnymi, tzn. obejmującymi cały Wszechświat własnościami, strukturami i procesami. Są to związki koniecznościowe, bezpośrednio warunkujące zaistnienie i ewolucyjny rozwój życia biologicznego. Współczesna kosmologia i fizyka idą jeszcze dalej wskazując, że warunki te, a więc sprzyjające węglowej postaci życia własności i procesy zachodzące we Wszechświecie, zależą od liczbowych wartości wielu tzw. parametrów kosmologicznych oraz fundamentalnych stałych fizycznych. Do najważniejszych parametrów kosmologicznych bezpośrednio odpowiedzialnych za globalne własności i procesy Wszechświata zalicza się w pierwszym rzędzie: stosunek prędkości ekspansji do prędkości ucieczki, czyli tzw. tempo ekspansji Wszechświata (v_e/v_u), krzywiznę jego czasoprzestrzeni (k), parametr gęstości (Ω), stałą kosmologiczną (λ), wielkość pierwotnych fluktuacji gęstości ($\delta\rho/\rho$), stosunek liczby fotonów do liczby barionów (N_γ/N_b) i czas trwania Wszechświata (T_H)²².

Fundamentalne natomiast stałe fizyki, takie jak: stała grawitacji (G), prędkość światła (c), stała Plancka (h), wielkość ładunku elektrycznego (e), masy cząstek elementarnych: elektronu (m_e), protonu (m_p) i neutronu (m_n) oraz wartości sił jądrowych, a także różnorodne ich kombinacje bezwymiarowe i wymiarowe są bezpośrednio lub pośrednio „odpowiedzialne” za różnorodne procesy zachodzące we Wszechświecie, takie jak np. powstawanie pierwiastków chemicznych, powstawanie i ewolucję gwiazd, przebieg reakcji chemicznych, jasność gwiazdową i inne, bez których postać życia węglowego nie mogłaby się w ogóle pojawić i ewoluować we Wszechświecie²³.

Szczegółowe analizy liczbowych wartości zarówno parametrów kosmologicznych, jak i fundamentalnych stałych fizycznych oraz ich różnorodnych kombinacji wskazują na to, że wartości te w sposób bezpośredni lub pośredni wyznaczają wszystkie te własności Wszechświata, które w wymiarze bądź globalnym, bądź też lokalnym jawią się jako warunki konieczne do zaistnienia

²² J. Leslie, *Przejawy delikatnego dostrojenia*, Zagadnienia Filozoficzne w Nauce 16 (1994), s. 30–38 [27–62].

²³ H. Ross, *Design Evidences in the Cosmos*, http://www.reasons.org/resources/apologetics/design_evidences/designevidenceupdat... (18 III 2004), s. 1–12.

życia biologicznego. Stąd związki owych wartości, a nawet praw przyrody z wyznaczonymi przez nie własnościami Wszechświata warunkującymi z kolei zaistnienie i ewolucyjny rozwój życia na podłożu węglowym są nazywane, jak było to już wspomniane, kosmicznymi koincydencjami.

To jednak, co w kwestii tej wzbudza największe emocje, dyskusje i polemiki, to wąski i ostro zaznaczony przedział wartości tych stałych, przekroczenie którego powoduje pojawienie się Wszechświata „całkowicie wrogiego” życiu biologicznemu. Mówi się w związku z tym o subtelnościach tych koincydencji, o ich wyjątkowości, osobliwości i bardzo małym prawdopodobieństwie dopasowania do życia²⁴. To zaś rodzi pytania o przyczynę zaistnienia takich subtelności i inspiruje do poszukiwania wyjaśnień zarówno samych praw przyrody, jak i takich właśnie, a nie innych wartości poszczególnych stałych, które w sposób tak precyzyjny i subtelny (i to na przestrzeni kilku miliardów lat) były w stanie zapewnić sprzyjające dla życia biologicznego warunki.

Ostatecznego i w pełni zadowalającego wyjaśnienia tych powiązań nie są w stanie dać nauki przyrodnicze zarówno na obecnym etapie ich rozwoju, jak i w przyszłości, gdyż przekracza to możliwości stosowanej przez nie metody empirycznej. W świetle toczących się dyskusji wokół postulatu stworzenia tzw. teorii wszystkiego, okazuje się, że zagadnienia dotyczące genezy praw przyrody, ich stosunku do opisywanego przez nie świata materialnego, a także wyboru warunków początkowych domagają się wyjaśnienia zewnętrznego w stosunku do zakładających je teorii przyrodniczych²⁵.

Najczęściej są to odwołania i w konsekwencji refleksje filozoficzne, które od strony treściowej przyjmują postać teorii naturalistycznych lub teistycznych. Wybór, któregoś z tych wyjaśnień jest osobnym problemem zmierzającym do okazania, że jedno z nich odznacza się większym prawdopodobieństwem eksplanacyjnym i w konsekwencji zasługuje na pełną akceptację²⁶.

Dyskusje jednak w tym zakresie wyraźnie przekraczają ramy obecnego artykułu i dlatego z konieczności zostały pominięte. Wskazują one jednak na istotny fakt inspiracji, a nawet implikacji problematyki filozoficznej i w pew-

²⁴ N.A. Mansion, *There is no Adequate Definition of 'Fine-tuned for Life'*, *Inquiry* 43 (2000), s. 341–352; J. Turek, *Czy kosmiczne koincydencje są rzeczywiście subtelnie dostrżone?* [w druku].

²⁵ J.D. Barrow, *Teorie Wszystkiego. W poszukiwaniu ostatecznego wyjaśnienia*, Kraków 1995, s. 27–99.

²⁶ Por. np. R.G. Swinburne, *Argument from the Fine-Tuning of the Universe*, w: J. Leslie, *Physical Cosmology and Philosophy*, New York 1990, s. 154–173; J. Turek, *Możliwości teistycznych preferencji w filozoficznych wyjaśnieniach kosmicznych koincydencji*, w: I.S. Ledwoń OFM, K. Kałucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak SVD (red.), *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. Rocznicę urodzin*, Lublin 2007, s. 261–1273.

nym zakresie światopoglądowej, przez osiągnięcia nauk szczegółowych, w tym zwłaszcza przez kosmologię oraz przez rozwijaną w jej ramach problematykę kosmicznych uwarunkowań życia biologicznego.

KOSMISCHE BEDINGUNGEN DER BIOLOGISCHEN EVOLUTION (ZUSAMMENFASSUNG)

Das Ziel des Artikels ist die Darstellung der kosmischen Bedingungen der Lebensentstehung, womit auch die Verbindung zwischen der Evolution des Lebens und der globalen Evolution des Alls verdeutlicht werden können. Die in der täglichen Erfahrung zugängliche, auf den Kohlenstoff aufgebaute Form des biologischen Lebens erfordert aufgrund seiner Strukturen und Funktionen bestimmte und verschiedenartige Umweltbedingungen. Es geht hier vor allem um das Vorhandensein bestimmter Grundstoffe und bioaktiver Stoffverbindungen. Dazu gehören aber auch: ein bestimmtes Temperaturintervall, die für die Photosynthese notwendigen Längen elektromagnetischer Wellen, lebensfreundliche Faktoren und zahlreiche andere Bedingungen. Alle diese erforderlichen Bedingungen sind vorhanden dank einer bemerkenswerten gegenseitigen Abstimmung von physikalischen Konstanten und kosmologischen Parametern. Dies zeugt von einer engen Verbindung zwischen einerseits der biologischen und andererseits der kosmischen Evolution. Eine letztgültige und erschöpfende Erklärung lässt sich nicht ausschließlich im Rahmen der naturwissenschaftlichen Daten liefern, denn das Problem überschreitet die Grenzen der empirischen Methode. Die Probleme des Ursprungs von Naturgesetzen verlangen nach einer von außerhalb der naturwissenschaftlichen Theorien kommenden Erklärung und werden somit zum Gegenstand der Philosophie. Oft nehmen diese Erklärungen die Gestalt von naturalistischen oder theistischen Theorien an.

O. STANISŁAW KUŚMIERZ SVD
Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Augustin, Niemcy

ALTE KONTROVERSE NEU ENTFACHT.
VERMITTLUNGSVERSUCHE IM STREIT
ZWISCHEN EVOLUTIONISMUS UND KREATIONISMUS

Słowa kluczowe: ewolucjonizm, kreacjonizm, Intelligent Design, stworzenie, neodarwinizm.
Schlüsselworte: Evolutionismus, Kreationismus, Intelligent Design, Schöpfung, Neodarwinismus.

Darwins Schrift *Über die Entstehung der Arten* (1859) löste in einigen Ländern heftige Debatten im 19. Jahrhundert aus, die sich zeitlich und inhaltlich an den Materialismus-Streit anschlossen. Umstritten war einerseits die wissenschaftliche Akzeptanz der Evolutionstheorie, andererseits die Verabsolutierung der Evolutionstheorie zum Schlüssel für die Lösung aller ungelösten wissenschaftlichen und philosophischen Rätsel. „Während so die Evolutionstheorie gleichsam zur neuen Religion erhoben wurde, zogen sich die Theologie – und teilweise auch die Philosophie – aus der Deutung der empirischen Welt zurück“¹.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben sich die Fronten vor allem in den kommunistischen Ländern festgefahren und man hat einen „Waffenstillstand“ erreicht. Es kam sogar zu bestimmten Vermittlungsversuchen wie z. B. bei Teilhard de Chardin. Inwiefern dies gelungen ist und ob das mit Theologie und Wissenschaft kompatibel ist, soll auch im Folgenden der Gegenstand der Untersuchung sein. Ein wichtiges Datum in dieser Kontroverse stellt das Jahr 1996 mit der „positiven Aussage“ des Papstes Johannes Paul II zur Evolutionstheorie dar.

Erst gegen Ende des letzten Jahrhunderts hat der Streit neuen Zündstoff erhalten und zwar durch die Anhänger des *Intelligent Design* in den USA, deren Scharr nicht nur unter Christen weltweit zu wachsen scheint. Mit dem

¹ Vgl. K. Bayertz, *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Der Darwinismus-Streit*, Hamburg 2007, 11.

Begriff *Intelligent Design* werden alte Erklärungsversuche neu aufgegriffen und er gilt als evangelikaler oder neokonservativer Slogan im Kampf gegen die moderne Wissenschaft. Aber: In wie weit kann der dort propagierte, „vernünftige Designer“ in der Natur als eine plausible Alternative oder Erweiterung für den christlichen Schöpfungsglauben angesehen werden? Handelt es sich dabei vielleicht um einen neuen Versuch Wissenschaft und Glauben miteinander zu versöhnen?

Auf dem Hintergrund dieser Fragen im Streit zwischen Kreationismus und dem Evolutionismus hat Kardinal Christoph Schönborn durch seinen Artikel *Finding design in nature* in „New York Times“ vom 7. Juni 2005 eine neue Diskussion ausgelöst². Der Wiener Erzbischof hat im Auftrag des Papstes vor allem kritisch die Tendenzen in den Naturwissenschaften angegriffen, in denen evolutionsorientierte Erklärungsmodelle der Welt und des menschlichen Lebens den christlichen Schöpfungsglauben „wegerklären“ wollen. Kardinal Schönborn hat einige Missverständnisse angesprochen, die sich in das Verhältnis zwischen den Neo-Darwinisten und Theologie eingeschlichen haben.

Im Jahr 2005/06 hat sich der Wiener Kardinal in seinen monatlichen Katechesen aus dem Stephansdom mit dem Thema Schöpfungstheologie befasst. Aus diesen Vorträgen ist das neue Buch entstanden, in dem Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie als zwei legitime und nebeneinander bestehende Weltdeutungen angesehen werden. Es werden dabei jedoch keine Kompromisslösungen angeboten, also keine Verbindung zwischen den beiden Positionen, wie es bei Teilhard der Fall ist. Interessanterweise ist der Kardinal anders als in seinem Artikel in der „New York Times“ gegen den Neo-Kreationismus und gegen den Neo-Evolutionismus. Nach seiner Meinung können Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie nebeneinander existieren. So argumentiert Schönborn im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass die Naturwissenschaft und Theologie zwei rationale und selbständige Zugänge zur Wirklichkeit sind und sich einander nicht widersprechen. Als Theologe hat der Kardinal zuerst die Sicht des Glaubens dargestellt und ging im Zuge dieser Darstellung auf die naturwissenschaftlichen Fragen ein. Besonders anregend ist dabei sein Versuch, die biblischen Texte und insbesondere das erste Kapitel des Genesisbuches im Lichte des Glaubens zu interpretieren

Um diesen neuen Fragestellungen nachzugehen, soll im Folgenden mit der kurzen Darstellung der Schöpfungstheologie und der Evolutionstheorie in den Naturwissenschaften begonnen werden, um ihre Standpunkte zu verdeutlichen. Daran schließt sich die Überlegung, inwieweit diese beiden Weltbilder

² Vgl. Ch. Schönborn, *Den Plan in der Natur entdecken*, Katholischer Nachrichtendienst von 2005, 15 VII.

vereint oder parallel gesehen werden können. Da es sich bei *Intelligent Design* anscheinend um ein typisch amerikanisches Problem handelt, wird man sich hier auf den Kreationismus und seine Geschichte in den USA kurz beziehen.

1. Die theologische Sicht der Schöpfung aus der Bibel

Der Mensch und das ganze Universum entstanden nach dem ersten Buch der Bibel durch das Wirken Gottes aus dem Nichts. „Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde...“. Diese Worte aus dem „Apostolischen Glaubensbekenntnis“ werden bei jeder Taufe gesprochen und begleiten den Christen in seiner gesamten Existenz. Der Glaube an Gott, den Schöpfer aller Dinge wird jedem Christen sozusagen in die Wiege gelegt³.

„Evolution im Sinn einer gemeinsamen Abstammung könnte wahr sein, aber Evolution im neodarwinistischen Sinne – ein ungeleiteter, nicht geplanter Prozess zufälliger Variation und natürlicher Auswahl – ist es nicht. Jedes Denksystem, das die überwältigenden Beweise für einen Plan (*design*) in der Biologie leugnet oder wegerklären will, ist Ideologie, nicht Wissenschaft“⁴, so Schönborn in seinem Artikel in der „New York Times“. Er beruft sich auf Papst Benedikt XVI und auf Johannes Paul II, dessen uneindeutige Aussagen von 1996 er klar stellen wollte. Nach Meinung von Kardinal Schönborn wurde seine Aussage von den Neodarwinisten missverstanden und man hat oft den Papst als einen Evolutionisten angesehen. „Die katholische Kirche überlässt der Wissenschaft viele Details über die Geschichte des Lebens auf der Erde, aber sie verkündet zugleich, dass der menschliche Verstand im Licht der Vernunft leicht und klar Ziel und Plan (*design*) in der natürlichen Welt, einschließlich der Welt des Lebendigen, erkennen kann“⁵.

Im Vorwort seines Buches, das den richtungweisenden Untertitel trägt, *Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens* fragt Schönborn im Hinblick auf die Entstehung der Welt, ob Glaube und Wissenschaft in Konkurrenz zueinander stehen. „Oder ist ein Miteinander möglich, wo jeder der beiden Zugänge zur Wirklichkeit sein Recht behält?“⁶ Dem Buch geht ein Motto von Papst Benedikt XVI voraus: „Das christliche Bild der Welt

³ Vgl. Ch. Schönborn. *Schöpfungskatechese und Evolutionstheorie. Vom Burgfrieden zum konstruktiven Konflikt*, w: R. Spaemann (Hrsg.), *Evolutionismus und Christentum*, Weinheim 1986, S. 93.

⁴ Vgl. Ch. Schönborn, *Den Plan in der Natur entdecken. Eine Übersetzung des englischen Artikels „Finding design in nature“ aus New York Times*, Katholischer Nachrichtendienst 2005, 15 VII, S. 5.

⁵ *Ibidem*, S. 4.

⁶ Vgl. Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall. Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*, Freiburg i. Br. 2007, S. 8.

ist, dass die Welt in einem sehr komplizierten Evolutionsprozess entstanden ist, dass sie aber im tiefsten eben doch aus dem Logos kommt. Sie trägt insofern Vernunft in sich⁷.

Schönborn nennt in seinem Buch den Kreationismus im engeren Sinne ein Missverständnis⁸. In der letzten Zeit wird man bei der Diskussion zum Thema Evolution um den christlichen Schöpfungsglauben mit den konservativen Kreationisten undifferenziert zusammen genannt. Diese gehen jedoch von der Überzeugung aus, dass jedes Wort der Bibel unmittelbar von Gott eingegeben ist, und so werden – ausgehend vom Verständnis einer wörtlichen Inspiration – auch die sechs Tage der Schöpfung wortwörtlich genommen. Zu behaupten, dass die Welt erst nur 6000 Jahre existiert, ist nach Schönborn unsinnig⁹.

1.1. Alles ist geschaffen

Die christliche Theologie bezieht ihr Wissen über die Schöpfung aus der Offenbarung und durchaus aus den biblischen Aussagen, jedoch werden sie nicht wörtlich genommen. Die Bibel stellt die Schrift dar, auf die man sich in Glaubensfragen berufen kann. Einige der Antworten, die Kardinal Schönborn in seinem Buch anspricht, werden im folgenden Teil kurz zusammengefasst. Er wagt einen Blick in die biblische Botschaft und betont dabei, dass das erste Kapitel des Buches Genesis kein naturwissenschaftlicher Text ist. Schönborn weist auf eine mögliche Interpretationsrichtung hin, in die man die Bibel deuten soll. Der Schöpfungsbericht befasst sich überwiegend mit den Fragen der Erschaffung der Welt und des Menschen¹⁰. Der Schöpfungsbericht wurde in sechs Tage aufgeteilt und darauf folgt ein siebter, der Ruhetag. Dadurch, dass alles von einem Schöpfer geschaffen wurde, besteht eine Verbindung zwischen den Geschöpfen. Auch in der Darwins Theorie wird die gemeinsame Abstammung als genealogische Gemeinsamkeit aller Lebewesen betont¹¹.

Nachdem Gott alles erschaffen hat, wird am sechsten Tag der Schöpfung der Mensch ins Leben gerufen¹². Gott will, dass er über die anderen Lebewesen herrscht und dass er sich die Erde untertan macht. Auch die Vermehrung der Menschen ist von Gott gewollt. Auf diese Weise hat der Mensch teil an der

⁷ J. Ratzinger (Benedikt XVI), *Motto zum Buch von Ch. Schönborn: Ziel oder Zufall. Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*, S. 4.

⁸ Vgl. Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall*, S. 38.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Vgl. Gen 1,1–2,4a.

¹¹ Vgl. Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall*, S. 69.

¹² Vgl. Gen 1,26.

Schöpfungsmacht Gottes und damit wird die besondere Eigenschaft des Menschen unterstrichen, nämlich seine Gottesebenbildlichkeit. An dieser Stelle wird für Schönborn ganz deutlich, dass Gott die Menschen als seine Stellvertreter auf der Erde berufen hat. Im Schöpfungsbericht lässt sich genauso wie in Darwins Theorie eine Entwicklung leicht erkennen: zuerst kommen die Pflanzen, dann die Vögel, Tiere und schließlich der Mensch. Warum steht der Mensch am Ende dieser Leiter? Ist das nur eine zufällige Anordnung oder lässt sich dort eine Zielgerichtetheit erkennen, mit der sich die Naturwissenschaft schwer tut¹³.

1.2. Alles ist von Gott gewollt

Der Schöpfungsbericht beschreibt einen ziemlich genauen Ablauf der Entstehung des Universums. Die Bibel bietet jedoch keine Theorie über die Entstehung der Welt und die Entwicklung der Arten. Jedoch ist auch in den Blick zu nehmen, dass die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise der Entstehung der Arten nicht den einzigen Zugang zur Wirklichkeit bildet, sondern, dass es noch weitere verschiedene Zugänge zur Wirklichkeit gibt: philosophische, künstlerische, religiöse, naturwissenschaftliche. Der eine ist nicht weniger wichtig und nicht weniger geeignet als der andere¹⁴.

Im Grunde genommen widersprechen sich die zwei verschiedenen Berichte aus dem Genesisbuch nicht, sondern sind Variationen derselben Botschaft: Das ganze Universum mit der Erde und dem Menschen entstand, *weil* das Gottes Wille war. Nach dem biblischen Verständnis bestimmt Gott nicht nur die Erschaffung, sondern auch die Fortdauer der Welt. Gott ist, was Schönborn in seinem Buch besonders betont, nicht nur der erste Verursacher der Welt, sondern er ist auch verantwortlich für das Bestehen von Allem. Das Leben findet seinen Ursprung im Logos¹⁵.

Die Schöpfung ist im christlich theistischen Denken nicht ein vergangener und einmaliger Akt, der nach der Erschaffung zu Ende ist. Schönborn kritisiert die deistische Auffassung, die Gott als einen Uhrmacher ansieht, der die Welt konstruiert hat und sich danach in ihren Lauf nicht mehr einmischt, sondern sie nur nach bestimmten Gesetzen von selbst ablaufen lässt. Zum biblischen Schöpfungsglauben gehört auch die fortdauernde Erhaltung der Welt durch Gott und nicht nur die einmalige Erschaffung. Schönborn betont in seinem Buch, dass die Schöpfung nicht als ein einmaliges Geschehen zu verstehen ist, sondern sie erstreckt sich über das ganze Leben zu allen Zeiten.

¹³ Vgl. Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall*, S. 67.

¹⁴ Vgl. *ibidem*, S. 58.

¹⁵ Vgl. *ibidem*, S. 62.

2. Mannigfaltigkeit von naturwissenschaftlichen Evolutionstheorien

Johannes Paul II hat in seinem Wort an die Naturwissenschaftler den Weg des Forschens sehr ermutigend beschrieben und er nennt sie als mutige Pioniere der wissenschaftlichen Forschung, denen die Menschheit in hohem Maße ihre derzeitige Entwicklung zu verdanken hat. Der Papst spricht seine Bewunderung und Ermutigung aus und fühlt sich gleichzeitig verpflichtet, sie aufzufordern, in ihren Bemühungen fortzufahren und dabei stets in jenem Weisheits-horizont zu bleiben, in dem die naturwissenschaftlichen und technologischen Errungenschaften von den philosophischen und sittlichen Werten flankiert sind. „Diese Werte sind der charakteristische und unverzichtbare Ausdruck der menschlichen Person“¹⁶.

Die Evolutionstheorie kann trotz ihrer Unvollständigkeit und der fehlenden Beweise als eine wissenschaftlich plausible Erklärung des Lebens angesehen werden und ist grundsätzlich mit dem christlichen Schöpfungsglauben kompatibel. Johannes Paul II hat sich in einer Stellungnahme von 1996 positiv zur Evolutionstheorie geäußert, dass nämlich die Theorie von Ch. Darwin mit dem christliche Glauben vereinbar sein könnte. Er hat allerdings eine materialistische Auslegung der Evolutionstheorie abgelehnt. Trotzdem wurde diese Aussage als Sensation in der Presse aufgenommen. Nach Kardinal Schönborns Befürchtung halten viele Autoren nach dieser Stellungnahme den Papst für einen Evolutionisten. Nach Schönborn ist dies ein Missverständnis¹⁷. Der Papst wollte nicht, dass die menschliche Seele als ein Ergebnis des Evolutionsprozesses dargestellt wird. Die Seele im Menschen kommt von Gott und kann somit nicht im Laufe der Evolution hinzugefügt worden sein, vielmehr ist sie das Prinzip des Lebens.

Die Evolutionstheorie hat viele Formen im Laufe der Geschichte angenommen. Der Begriff der Evolution wurde unterschiedlich definiert und ist nicht erst von Darwin eingeführt worden. Diese Vorstellung wurde bereits von Anaximander und im Buch Genesis angedeutet nämlich, dass die Lebewesen nacheinander in zunehmend höheren Stufen entstanden sind. Diese Andeutungen wurden im 17. und 18. Jahrhundert in expliziter Form vor allem von Naturforschern und Philosophen wie von W. Harvey, G. W. Leibniz, Ch. Bonnet und von J. G. Herder entwickelt. Der Ausdruck *Evolution* wurde durch die biologischen Arbeiten von Darwin aktuell.

Die Theorien zur Erklärung der Evolution sind methodologisch gesehen Hypothesen und sollten nicht von sich selbst behaupten, eine «einzige Wahrheit» zu repräsentieren. In den Naturwissenschaften wird die Evolution oft als

¹⁶ FS. Nr. 109.

¹⁷ Vgl. Ch. Schönborn, *Den Plan in der Natur entdecken*, S. 4.

eine unbestrittene Tatsache angesehen, obwohl sie irgendwann durch eine andere ersetzt werden könnte¹⁸. Selbst Darwin hat die Schwachstellen in seinem System entdeckt und auf die fehlenden Zwischenglieder in den geologischen Schichten hingewiesen: „Die Geologie zeigt uns keineswegs eine ununterbrochene Kette organischer Wesen, und das ist vielleicht der ernsthafteste Einwand, der gegen meine Theorie erhoben werden kann“¹⁹. Die *missing links* in Darwins Denken sind Lücken deshalb sollte man die Evolutionstheorie nicht verabsolutieren und vor allem nicht für atheistische Zwecke instrumentalisieren, wie es in der marxistisch-kommunistischen Ideologie versucht wurde und auch bei verschiedenen modernen atheistischen Neo-Darwinisten der Fall ist. Auch K. Popper hat an der Evolutionstheorie seine Zweifel geäußert, dass weder Darwin noch irgendein Darwinist bisher einen effektiven, naturwissenschaftlichen Beweis für die Evolution geliefert habe. „Es wurde nur gezeigt, dass es theoretisch möglich sei“²⁰.

Die Evolution bringt zwar den Menschen hervor, aber strittig bleibt, ob der Mensch zu seiner Vervollkommnung nicht selbst noch Hand anlegen muss. Ob die Natur es tatsächlich auf die Vervollkommnung des Menschen abgesehen hat, lässt Darwin allerdings offen. Er ist aber überzeugt, dass die natürliche Selektion nur für das Wohl von Individuen dienlich ist²¹.

Die kosmologische Lehre, die den Anfang des Weltalls betrifft, ist die *Big Bang-Theorie*. Sie behauptet, dass unser Universum vor ungefähr 14 Milliarden Jahren aus einem Punkt „explodiert“ ist. Mit der Explosion begann nicht nur die Materie, sondern überhaupt die Raumzeit zu existieren. Diese Theorie läuft praktisch auf eine Entstehung aus dem Nichts²² hinaus und hat zur Folge, dass sich das Weltall in einer dauernden Entfaltung befindet. Der amerikanische Astronom E. Hubble hat entdeckt, dass unser Universum sich mit Lichtgeschwindigkeit ausbreitet. Die Naturwissenschaftler stimmen weitgehend über die Vorgänge in den ersten Sekunden nach der Explosion überein, aber den eindeutigen Anfang wird man wohl nie erklären können. Eine andere Sicht in diesem Kontext vertritt die sogenannte *Gleichgewichtstheorie*, die als Kontrast zum *Big Bang* von dem Astronomen Fred Hoyle aufgestellt wurde und davon ausgeht, dass das Universum sich nicht ausdehnt und schon immer in der heutigen Form existiert hat²³.

¹⁸ Vgl. M. Weingarten, *Von Darwins Evolutionstheorie zum Darwinismus*, in: K. Bayertz (Hrsg.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Der Darwinismus-Streit*, Hamburg 2007, S. 97.

¹⁹ Ch. Darwin, *Die Entstehung der Arten*, Stuttgart 1967, S. 429f.

²⁰ K. Popper, *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1984, S. 280.

²¹ Vgl. Ch. Darwin, *Die Entstehung der Arten*, S. 347f.

²² Vgl. dazu auch Ch. Dürr, *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, 1997.

²³ Vgl. Th. Junker, *Die Evolution des Menschen*, Frankfurt a. M. 2006, S. 17.

Der Übergang von der toten Materie zu lebendigen Organismen ist eine sehr komplizierte Phase im Laufe der Evolution und deswegen haben Biologen unterschiedliche Meinungen über die Entstehung des Lebens. So scheint es fast unvorstellbar zu sein, dass sich vor vielen Millionen Jahren plötzlich aus dem Nichts durch chemische Reaktionen organisches Material zusammensetzte, aus dem die gesamten Lebewesen bis hin zum Menschen entstanden sind. Diese Phase wird durch die „chemische Evolution“ erforscht, die sich mit der Entstehung der ersten organischen Moleküle beschäftigt, die ein Bindeglied zwischen der toten Materie und den lebendigen Organismen sein könnten. Ein Vorreiter auf diesem Gebiet war A. Oparin, der die kolloiden Mikrostrukturen und ihre Umwandlung in simple Organismen untersuchte. Er behauptete, dass die Urbausteine alles Lebendigen auf der Erde aus gasförmigen Substanzen unter ungeheueren Einwirkungen von Energie entstanden sind.

Unter den Wissenschaftlern werden unterschiedliche und sich zum großen Teil widersprechende Meinungen vertreten, angefangen mit den komplexen Systemen bis hin zu den simpleren Auffassungen, wie z. B. dass das Leben aus dem Weltall auf die Erde kam. Wenn man die Vielzahl der Theorien betrachtet, die sich mit der Frage der Entstehung des Lebens befassen, dann kommt man zu der Überzeugung, dass man niemals mit exakter Sicherheit erkennen kann, wie das Leben ursprünglich angefangen hat²⁴.

Eine andere Frage, die die Naturwissenschaftler beschäftigt, ist die der enormen Mannigfaltigkeit von Lebensarten, die man bis heute in der Natur beobachten kann. Die evolutive Neuentstehung von verschiedenen Lebewesen scheint in einem so langsamen Tempo abzulaufen, dass eine Beobachtung in der Natur nicht möglich ist. Im Laufe der letzten zweihundert Jahre wurden verschiedene Theorien aufgestellt, um die Entstehung von neuen Lebewesen zu deuten. Die bekannteste unter ihnen ist Charles Darwins Selektionstheorie, die auf natürlicher Selektion und zufälligen Mutationen aufbaut²⁵. Er ging davon aus, dass eine genetische Variabilität der Arten durch Mutationen neue Formen des Lebens entstehen lässt. Diese zunächst ungerichteten Veränderungen werden einem Selektionsprozess ausgesetzt, d.h. nur diejenigen Organismen überleben, die der Umwelt am optimalsten angepasst sind.

Der eigentliche Begründer der Abstammungslehre ist jedoch J. de Lamarck, der viele Übergänge zwischen den Arten aufzeigte, die Phasen der Höherentwicklung skizzierte, bereits den Menschen in den tierischen Stammbaum einbezog und eine Erklärung der Artumbildung durch Vererbung erworbener Eigenschaften versuchte. Nach seiner Auffassung können die Lebewe-

²⁴ Vgl. *ibidem*, S. 87.

²⁵ Vgl. Ch. Darwin, *Die Entstehung der Arten*, S. 22.

sen durch Anstrengung bestimmte Eigenschaften gewinnen, die für ihr Überleben von besonderem Nutzen sind und die an ihre Nachkommen vererbt werden aber auch verloren gehen können, wenn sie nicht gebraucht werden²⁶.

2.1. Atheistische Tendenzen bei den heutigen Neo-Darwinisten

Die Evolutionstheorie repräsentiert eine naturwissenschaftliche Sicht der Welt. Die Behauptung ist methodologisch unhaltbar, dass der Neo-Darwinismus Atheismus und Materialismus einschließt. Die Evolutionstheorie kann weder den Theismus noch den Atheismus begründen. Die Evolutionstheorie so wie die ganze Naturwissenschaft kann weder die Existenz Gottes beweisen noch seine Nicht-Existenz. Die Evolutionstheorie sollte auch nicht für atheistische Zwecke instrumentalisiert werden, wie es in der kommunistischen Ideologie versucht wurde und auch bei verschiedenen modernen atheistischen Denkern der Fall ist. Die Evolutionstheorie impliziert keinen materialistischen Atheismus und sie kann nicht als Ersatz für den Glauben gelten. Wenn ein Naturwissenschaftler wie R. Dawkins das behauptet, dann ist das eine methodologische Grenzüberschreitung. Die Religionen scheinen sich weltweit nach dem „gottlosen Jahrhundert“ des methodischen Atheismus in den kommunistischen Ländern zu erholen und das Interesse für die religiöse Lebensweise wächst wieder allmählich. Das ist vielleicht der Grund für die atheistischen Denker, gegen die Religion neu anzukämpfen, die entgegen allen materialistischen Prophezeiungen noch nicht ausgestorben ist²⁷. Mit einer ungewöhnlichen Schärfe haben sich manche von ihnen in den letzten Jahren zu Wort gemeldet und sie versuchen ihre Argumente oft mit der Evolutionstheorie zu unterstützen.

2.1.1. Evolutionäre Biotheologie bei Alper

Der amerikanische Atheist und Vertreter der evolutionären Biotheologie Matthew Alper behauptet, dass Gott nur ein Teil des menschlichen Gehirns ist. Er geht in seinem neuen Buch von der wissenschaftlich bewiesenen ethnologischen Tatsache aus, dass überall in der Welt und in der Geschichte, wann und wo immer Menschen gelebt haben, immer eine Form des Glaubens an ein übernatürliches Wesen feststellbar sei²⁸. Diese Tatsache versucht Alper damit zu erklären, dass die Religion in der Evolution des Menschen seit jeher eine

²⁶ Vgl. Th. Junker, *Die Evolution des Menschen*, S. 108.

²⁷ Eine ähnliche Meinung vertritt P. Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001; D. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, London 2006; Ch. Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, München 2007.

²⁸ Vgl. M. Alper, *God – a part of the brain*, New York 2006.

wichtige Rolle gespielt habe. Er meint, dass Spiritualität und Religiosität einen wesentlichen Bestandteil unserer genetischen Erbschaft darstellen. Seitdem der Mensch als homo sapiens im Laufe der Evolution selbstbewusst geworden ist, konnte er auf diese Weise durch die Religion z. B. seine Angst vor dem Tod, die ihn in seiner Existenz bedroht hat, bewältigen²⁹. Die anderen Lebewesen haben keine Religion, weil sie die Stufe des Selbstbewusstseins nicht erreicht haben, und somit auch keine so große Angst vor Tod haben wie die Menschen.

Alper geht in seinen Überlegungen noch weiter und spricht aus der Sicht der Evolution von einer Überlegenheit der gläubigen Menschen. Sie waren nach seiner Meinung stärker im Kampf ums Überleben, weil sie keine Angst vor dem Tod mehr hatten³⁰. Nach Alpers Meinung ist Gott ein Teil des Gehirns und das Teil im Gehirn, das für die religiösen Erfahrungen zuständig ist, nennt er das „Gottes Modul“³¹. Er meint auch, dass dieses Modul unter experimentellen Bedingungen aktiviert werden kann.

2.1.2. Die atheistische Evolutionsbiologie bei Dawkins

Der britische Evolutionsbiologe Richard Dawkins versucht in mehreren Publikationen, die in mehreren Ländern als Bestseller gelten, seinen Atheismus mit Hilfe der Evolutionstheorie zu untermauern. Er ist durch seine Theorie vom egoistischen Gen bekannt geworden. In einer leidenschaftlichen Form zieht er in den letzten Jahren gegen die Religionen zu Felde. Der Glaube an eine übernatürliche Macht kann keine für das Verständnis der Welt sein und schon gar keine für die Entstehung des Weltalls³². In der Anspielung auf den teleologischen Gottesbeweis vergleicht Dawkins Gott mit einem blinden Uhrmacher auf dem Hintergrund der von Darwin postulierten natürlichen Selektion, die als ein unbewusster und blinder Vorgang gilt³³.

In seinem neuesten Buch nennt er die natürliche Selektion als Bewusstseinsweiterer³⁴. In seiner Antwort auf das *Intelligent Design* wendet er sich gegen einen Plan in der Natur: „Die Darwinsche Evolution zerstöre in der Biologie die Illusion der gezielten Gestaltung“³⁵. Dawkins ist ein Kritiker des Kreationismus, den er als eine Lüge bezeichnet. Weil er die Bildung wichtiger als den Glauben hält, ist es sein klares Anliegen, Gott aus den Klassenzimmern herauszuhalten³⁶. Für ihn ist die Logik der Kreationisten immer die glei-

²⁹ Vgl. ibidem, S. 34.

³⁰ Vgl. M. Alper, *God – a part of the brain*, S. 77.

³¹ Ibidem, S. 34.

³² R. Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007 (engl. *The Gods Delusion*), S. 25.

³³ R. Dawkins, *Der blinde Uhrmacher*, Berlin 1990, S. 12.

³⁴ Vgl. R. Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 158.

³⁵ Ibidem, S. 163.

³⁶ Ibidem.

che: irgendein Naturphänomen ist statistisch so unwahrscheinlich, so komplex, so schön, dass es nicht durch Zufall entstanden sein kann. Und das *Intelligent Design* unterliegt genau dem gleichen Einwand wie der Zufall: Sie ist für das Rätsel der statistischen Wahrscheinlichkeit keine Lösung. „Die Lösung «Gott» verstärkt nicht nur die unendliche Regression, sondern verstärkt sie ganz gewaltig“³⁷. Dawkins lässt keine Gelegenheit aus, sich über den angeblichen bössartigen Einfluss der organisierten Religionen auf die Gesellschaft zu äußern.

In seinem Buch *Der Gotteswahn*, das man wahrscheinlich als den Höhepunkt in seiner Kampagne gegen die Religion ansehen kann, sagt er über die Neo-Kreationisten, dass sie das Unwahrscheinlichkeitsargument für ihre Zwecke nutzbar machen wollen, indem sie die biologische Anpassung als ein *Alles-oder-Nichts-Phänomen* darstellen, mit dem sie die »Nichtreduzierbare Komplexität« aus der Natur meinen³⁸. Die Liebesbeziehung der Kreationisten zu »Lücken« bei den Fossilfunden steht nach Dawkins symbolisch für ihre gesamte Lückentheologie. Gerade weil sie keine Belege vorzuweisen haben, versuchen die Kreationisten nur nach *missing links* in der Evolutionstheorie Ausschau zu halten³⁹.

Dawkins versucht, seine atheistischen Überlegungen durch die Evolutionstheorie zu beweisen. Dabei geht er mit solcher Intoleranz und Arroganz vor, dass man den Eindruck hat, dass die Naturwissenschaft noch dogmatischer als mancher Kreationismus vertreten wird.

3. Entstehungsumstände des fundamentalistischen Kreationismus

Als ein wichtiges Kennzeichen des fundamentalistischen Kreationismus, auch manchmal als Neo-Kreationismus bezeichnet, wird im Allgemeinen die wörtliche Deutung der Bibel gesehen, die darauf beruht, dass Gott sie Wort für Wort vorgegeben habe. Das Problem des Kreationismus betrifft in erster Linie die evangelische Reformation, die die Bibelauslegung dem Leser anvertraut hat. Die katholische Theologie ist von diesem Phänomen nicht im selben Ausmaß betroffen, weil sie stärker am Lehramt orientierte Bibelauslegung vertritt. Im Verlauf der protestantischen Tradition entstanden viele Sekten und Gruppierungen, die die Bibel meistens wörtlich interpretierten und sie als „normierte Glaubensurkunde“ verstanden. Diese Fundamentalisten konnten in Europa keine Zuflucht finden und wanderten überwiegend nach Amerika aus, wo sie ihre streng-religiösen und anti-intellektuellen Lebensweise ausüben

³⁷ Ibidem, S. 166.

³⁸ Ibidem, S. 169.

³⁹ Ibidem, S. 176f.

konnten⁴⁰. In diesen Kreisen ist es wiederholt zu einem Widerstand gegen neue naturwissenschaftliche Theorien gekommen.

Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass das Erscheinen von Charles Darwins *Über die Entstehung der Arten* 1859 in den USA eine besonders kontroverse Debatte zur Folge hatte. Am Anfang wurde die Evolutionslehre selbst von den Naturwissenschaftlern kritisch angesehen, sodass es zunächst zu keinen polemischen Diskussionen unter den Theologen geführt hat. Erst nach der Herausgabe von Darwins *Über die Entstehung des Menschen* im Jahre 1871 ist es zu einem Sturm der Entrüstung unter den religiösen Gruppen gekommen⁴¹. Gleichzeitig kam es zu einer zunehmenden Anerkennung der Evolutionstheorie durch die Naturwissenschaftler. Dadurch wurden die Vertreter der religiösen Gruppierungen herausgefordert und haben ihrerseits die Evolutionslehre angegriffen. Dabei galt auch als ein wichtiges Argument, dass die Evolutionstheorie Schwarze und Weiße auf eine Stufe gestellt hat. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts hat sich die Situation jedoch stabilisiert⁴². Kreationisten haben die wissenschaftliche Forschung abgelehnt und versuchten zu überzeugen, dass sie einen unter dem Deckmantel von *Intelligent Design* betitelten wissenschaftlichen Gegenvorschlag zur Evolutionstheorie unterbreiten könnten. Als ein oft zitiertes Beispiel kann man hier den Versuch der Neo-Kreationisten nennen, ausschließlich mit Hilfe der Bibel das Erdalter zu errechnen. Auf diese Weise konnten sie durch Zahlenkombinationen aus der Bibel das Alter von 6000 Jahre errechnen.

4. *Intelligent Design* als eine Alternative zur Schöpfungstheologie?

Erst auf dem Hintergrund des fundamentalistischen Kreationismus in den USA, ist man in der Lage, die Bedeutung des neuen Streits um *Intelligent Design* (oft mit der Abkürzung ID bezeichnet) zu verstehen. Es handelt sich dabei um eine Auffassung der Neo-Kreationisten, dass bestimmte Eigenschaften des Universums und die Entstehung des Lebens nur mit Hilfe einer intelligenten Ursache erklärt werden können und nicht durch eine zufällige Abfolge der Ereignisse, wie es z. B. in der natürlichen Selektion behauptet wird, zustande kam. *Intelligent Design* wird als eine wissenschaftliche Alternative zur Evolutionstheorie aufgestellt. Die Vertreter von ID suchen nach Widersprüchen in der Evolutionstheorie, und versuchen damit ihre eigenen Argumente zu untermauern. Für sie ist das ganze Universum inklusive des Lebens auf der

⁴⁰ Vgl. M. Mahner, *Kreationismus. Inhalt und Struktur antievolutionistischer Argumentation*, Berlin 1986, S. 12.

⁴¹ Vgl. *ibidem*, S. 41.

⁴² *Ibidem*, S. 154.

Erde durch einen schöpferischen Plan eines intelligenten Designers entstanden. Die Vertreter vom *Intelligent Design* suchen nach verschiedenen Merkmalen und Signalen in der Natur, die am Ende auf einen intelligenten Ursprung hinzuweisen vermögen⁴³.

Einer der Hauptvertreter von ID, William Dembski, behauptet, dass Vorgänge in der Natur nicht ausreichend durch ungeleitete, zufällige Vorgänge begründet werden könnten, und dass sie auf Strukturen und Merkmale hinweisen, die man sonst nur von einer Intelligenz erwarten würde⁴⁴. Dembski bestreitet, dass ein so komplexes Wesen wie der Mensch, durch eine Reihe von zufälligen Mutations- und Selektionsprozessen entstanden sein könne. Er führt das bekannte Beispiel des komplizierten Baus einer Uhr an, die nur von einem intelligenten Lebewesen entwickelt worden sein kann. Davon ausgehend folgert er, dass man genauso beim komplexen Bau eines z.B. Menschen auf einen intelligenten Designer schließen müsste⁴⁵. Mit solchen Überlegungen soll erklärt werden, dass eine so differenzierte Lebensform – entgegen der Behauptung der Evolutionisten – nicht durch Zufall oder Wahrscheinlichkeit entstehen kann. Dembski untermauert seine Argumente mit Wahrscheinlichkeitsrechnungen, die den Zufall in der Evolution ausließen sollen⁴⁶.

Ein anderes Argument für *Intelligent Design* ist die enorme Komplexität von Systemen in der Natur, die von Michael Behe behauptet wird⁴⁷. Er versucht, Darwins Begriff der Evolution als unmöglich zu beweisen und begründet seine Überlegungen mit dem Beispiel eines Ausfalls eines Teiles im komplexen System, der zu einer Funktionslosigkeit des gesamten Systems führen würde. So versucht er die Entwicklung durch Mutation in Frage zu stellen und stattdessen auf einen intelligenten Designer, der als einziger ein komplexes System am Leben erhalten kann, weil er es geschaffen hat, rückzuschließen⁴⁸.

Die Theorie von *Intelligent Design* erinnert stark an einen der klassischen Gottesbeweise aus der Philosophischen Gotteslehre. Thomas von Aquin hat unter seinen *quinque viae* ein teleologisches Argument für die Existenz Gottes entwickelt. Bei ihm greift der Beweis allerdings auch, wenn das Universum durch zufällige Mutation bestimmt wird. Aus der Sicht der christlichen Philosophie und Theologie stößt die Theorie von *Intelligent Design* auf Probleme: Sie verwendet einen unklaren Naturbegriff, verwechselt den naturwissen-

⁴³ Vgl. Ch. Schrader, *Darwins Werk und Gottes Beitrag. Evolutionstheorie und Intelligent Design*, Berlin 2007, S. 18.

⁴⁴ Vgl. W. Dembski, *The Design Inference. Eliminating chance through small probabilities*, Cambridge 1998, S. 26.

⁴⁵ Vgl. *ibidem*, S. 88.

⁴⁶ *Ibidem*, S. 98.

⁴⁷ Vgl. M. Behe, *Darwin's Black Box. The biochemical challenge to evolution*, New York 1998.

⁴⁸ Vgl. *ibidem*, S. 76.

schaftlichen und den theologischen Ansatz und scheint zudem den methodologischen Materialismus der Naturwissenschaft nicht zu beachten.

5. Die evolutionäre Theologie bei Teilhard de Chardin

Im vergangenen Jahrhundert hat man auch versucht, den Evolutionsgedanken und den Schöpfungsglauben miteinander zu vereinen. Eine Lösung des Streites durch einen Kompromiss wie zum Beispiel bei Teilhard de Chardin erweist sich als vielversprechend obwohl auch nicht unumstritten⁴⁹. Teilhard de Chardin, der in Polen sehr bekannt ist, versuchte, die theologische und die naturwissenschaftliche Weltansicht zu vereinigen. Viele Zeitgenossen sahen in ihm einen „neuen Thomas von Aquin“, der die Naturwissenschaft „taufen“ soll, wie Thomas die aristotelische Weltansicht „getauft“ hat. Der Mensch erfährt in seiner phänomenologischen Betrachtung einer evolutiven Welt eine Modifikation durch die Frage, wie sich der Mensch seit seinen ersten Anfängen entwickelt hat. Aber auch der heutige Mensch ist nach Teilhard eingebunden in die Bewegung der Evolution auf Zukunft und ein letztes Ziel hin. Der Mensch ist folglich, im Verständnis Teilhards, vor allem ein Werde-Wesen und er ist eingebunden in die Entwicklung des gesamten Kosmos⁵⁰.

Ein evolutives Menschenbild schließt für Teilhard ein, dass sich der einzelne Mensch als Teil der Menschheit sehen und begreifen muss, wobei die Menschheit als Ganze selbst wiederum als Teil des Lebens, das innerhalb des Universums existiert, verstanden werden muss. In und durch die Menschheit bricht eine neue Evolution auf.

Der Kosmos in seiner ganzen zeitlichen und räumlichen Ausdehnung hat für Teilhard sowohl eine Außenseite mit messbaren Bindungen und Dimensionen, als auch ein Innen, ein Bewusstsein bzw. Spontaneität⁵¹. Diese innere, bewusste und deshalb auch spontane Dimension wird aber erst durch den Menschen klar beobachtbar. Im Phänomen Mensch als hochkomplexem Wesen hat die Kosmogonie eine so hohe Stufe des Bewusstseins erreicht, dass sie sich in einer qualitativ neuen Form ausdrückt, im sogenannten reflexiven Bewusstsein.

Auf der Entwicklungslinie der Primaten und Anthropoiden kommt es zu einer besonderen Ausbildung des Bewusstseins. Es kommt zu einem qualitativen Sprung von der bewussten Wahrnehmung der Außenwelt zu einem Bewusstsein um die Innenwelt. Mit der Geburt des Menschen kommt es zur Entfaltung eines Ichbewusstseins. Die Anthropogenese verursacht die Noosphäre, den Bereich des reflexiven oder Selbstbewusstseins⁵².

⁴⁹ Vgl. Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall*, S. 148f.

⁵⁰ Vgl. T. de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München 1987, S. 11.

⁵¹ Vgl. *ibidem*, S. 32.

⁵² *Ibidem*, S. 67.

Die historische Bedeutung von Teilhard für christliche Theologie liegt in seinem Anliegen, den Schöpfungsglauben mit dem evolutionären Weltbild zu verbinden. Durch seine bahnbrechenden Arbeiten, die nicht immer auf die Akzeptanz des Lehramtes gestoßen haben, hatte er einen großen Einfluss auf das theologische Forschen. Teilhard sieht das ganze Universum in einer göttlichen Entwicklung auf die kosmische Einheit und Liebe, die auf die Zukunft hin gerichtet ist, die er Christus nennt. Teilhard ist selber nicht nur ein Theologe sondern auch ein Naturwissenschaftler geprägt durch tiefe Frömmigkeit. Seine Christusliebe waren bei ihm eine Voraussetzung für seine Lebensweise, die man Ch. Schönborn als „Mystiker der Evolution“⁵³ bezeichnet. Die Gedanken von Teilhard haben viele Überlegungen angeregt, die einen neuen Zugang zum Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Theologie betrafen. Die Ansichten von Teilhard haben jedoch im katholischen Bereich mehr Fragen aufgeworfen als Antworten angeboten. Die Arbeit von Teilhard bezog sich vor allen auf den anatomischen und morphologischen Bereich. Nach Ansicht von Benedikt XVI blieb die philosophische und theologische Begriffsbildung jedoch unbefriedigend⁵⁴.

In den heutigen Diskussionen zwischen den Kreationisten und Evolutionisten in den USA spielt Teilhard leider praktisch keine Rolle. Vielleicht liegt es daran, dass er als ein französischsprachiger und katholischer Autor aus dem katholischen Milieu in den USA nicht bekannt ist. Teilhard wird weder von den Evolutionisten noch von Kreationisten geschätzt. Die Neo-Darwinisten halten ihn anscheinend für einen Kreationisten. Und bei den Kreationisten ist seine Nähe zum Evolutionsgedanken zu weit gefasst.

6. Zusammenfassende Betrachtung

Der Konflikt zwischen der Evolutionstheorie und dem Schöpfungsglauben ist während des letzten Jahrhunderts sehr ausführlich debattiert worden und wird bestimmt das nächste Jahrhundert weiter beschäftigen. Die Geschichte dieses Konflikts zeigt, dass man im Wesentlichen nicht weiter gekommen ist, und immer wieder unter neuen Namen die alten Argumentationsstrategien aufstellt. Man könnte am Schluss zwei große Hindernisse zur wirkungsvollen Debatte dieses Thema anführen: erstens, der Mangel an dem abschließenden wissenschaftlichen Beweis; und zweitens der Mangel an Aufgeschlossenheit von Seiten beider Lager. Unser begrenztes historisches Verständnis der Funktionen und Zusammenhänge des Universums macht es unmöglich, dass man in diesem Bereich eine sichere Aussage machen kann.

⁵³ Vgl. Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall*, S. 150.

⁵⁴ Vgl. J. Ratzinger (Benedikt XVI), *Geleitwort*, in: R. Spaemann (Hrsg.), *Evolutionismus und Christentum*, Weinheim 1986, S. VII.

Es gehört zu den weitverbreiteten Vorurteilen in der modernen Zeit, dass das Verhältnis zwischen der Kirche und der Wissenschaft nicht gut ist und dass Glaube und Wissen im ständigen Konflikt leben. Dabei gilt die Kirche als die große Bremserin, die Wissenschaft als mutige Befreierin⁵⁵. Viele Anhänger der Evolutionstheorie sind immer noch der Überzeugung, dass die katholische Theologie die Ideen von Artenwandel und Evolution prinzipiell nicht akzeptieren könne und deswegen in allen wissenschaftlichen Fragen, die die moderne Biologie betreffen, inkompetent sei. Die Idee der Veränderung und Entwicklung von Arten lässt sich jedoch widerspruchsfrei in die augustinische oder in die thomistische Schöpfungstheologie integrieren. Schöpfung wird in diesem Zusammenhang als *creatio continua* verstanden. Schöpfung und Evolution stellen keinen Widerspruch dar, wenn man die Schöpfung als einen kontinuierlichen Prozess und den Schöpfergott als die transzendente *erste Ursache* begreift. Diese erste unverursachte Ursache wirkt, indem sie die (Zweit-) Ursachen erschafft und ermächtigt, die innerweltliche Entwicklung zu bestimmen⁵⁶. Johannes Paul II war der Überzeugung, dass der Streit um die Evolutionstheorie auf dem Gebiet der Philosophie und weniger auf dem Gebiet der Theologie ausgetragen werden soll. Es geht dabei um den Begriff der Vernunft. Er war der Meinung, dass der recht verstandene Schöpfungsglaube und die recht verstandene Evolutionstheorie sich nicht im Wege stehen⁵⁷. Die Weltanschauung des strikten Neo-Evolutionismus oder des Neo-Darwinismus übersieht ihrerseits die Tatsache, dass sie mit ihren materialistischen Thesen die Grenzen ihres Erfahrungshorizontes überschreitet. Die Ergebnisse des wissenschaftlichen Denkens scheinen dem religiösen Weltbild zu widersprechen.

Der moderne Streit zwischen um dem *Intelligent Design* und den Evolutionisten scheint vor allem ein US-amerikanisches Problem zu sein. Dort sind die sogenannten evangelikalen Sekten sehr aktiv, die nur die Bibel als einzige Quelle der Offenbarung anerkennen. Die katholische Kirche ist nicht nur auf die Bibel angewiesen wie die evangelischen Kirchen und Sekten wie die Zeugen Jehovas oder Methodisten. Die katholische Kirche hat noch die Tradition auf die sie sich berufen kann. Die zweitausendjährige Tradition hat gezeigt, dass man die Errungenschaften der Naturwissenschaften auch als einen legitimen Erkenntnisweg akzeptieren soll. Vielleicht hätte der Artikel in der „New York Times“ nicht so große Wellen in der Welt geschlagen, wenn der Kardinal Schönborn nicht das englische Wort *design* gebraucht hätte. Das hat nämlich bei den Kommentatoren den Anschein erweckt, dass die katholische Kirche einen Gegenkurs zu den Naturwissenschaften steuert und sich auf die Seite der

⁵⁵ Vgl. Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall*, S. 25.

⁵⁶ Vgl. L. Honnerfelder, *Die Frage nach dem Sinn*, Die Welt 2006, 9 IX, S. 19.

⁵⁷ Vgl. Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall*, S. 34.

Intelligent design Befürworter stellt. Dieser Artikel hat einerseits sehr polemische Reaktionen als Folge gehabt, vor allem von Autoren, die ihn nicht richtig verstanden haben. Denn der Kardinal hatte nicht die Absicht gehabt, die wertvolle Arbeit einer ganzen Reihe von forschenden Naturwissenschaftlern abzuwerten. Andererseits hat die Diskussion nach dem Artikel in der „New York Times“ auch positive Auswirkungen gehabt, denn auf diese Weise erhielt etwa die Diskussion zwischen Naturwissenschaft und Theologie einen neuen Antrieb. Ein großes Problem dieses Dialoges besteht jedoch darin, dass sehr oft zu wenig Kenntnis der Position des Gesprächspartners zu beobachten ist⁵⁸.

Auf den ersten Blick scheinen Evolutionismus und Schöpfungsglaube zwei sich widersprechende Weltbilder zu zeigen. Beim genaueren Hinschauen lassen sich einige Aspekte problemlos miteinander vereinbaren. Als Beispiel kann man hier die *Big Bang-Theorie* nennen, die behauptet, dass das ganze Universum aus dem Nichts entstanden ist. Im Schöpfungsbericht hatte Gott auch alles aus dem Nichts erschaffen. In der werden die Aspekte geliefert, die im Schöpfungsbericht fehlen. Die Physik kann in diesem Fall als Erklärung der Theologie verstanden werden. Sogar A. Einstein, der sich selbst als einen „religiösen Ungläubigen“ bezeichnete, war für die Kooperation zwischen Naturwissenschaft und Religion und sah darin die beste Voraussetzung für ein tieferes Verständnis der Weltzusammenhänge⁵⁹.

In der heutigen Welt scheint der Mensch nicht nur nach vernünftigen Begründungen zu suchen, die uns die gesamte Entwicklung des Lebens vom Anfang bis zu unserer jetzigen Form eindeutig erklären lassen. Nach der Aufklärung und nach der technischen Revolution hat man in der Theologie immer mehr die Wissenschaftlichkeit und Rationalität betont. Diese Tendenz mag viele wichtige Gründe gehabt haben, die bis heute an Aktualität nicht eingebüsst haben. Man hat dabei jedoch die Spiritualität zu sehr vernachlässigt. Im Bemühen, den Glauben als vernünftig darzustellen, hat man das Irrationale im religiösen Bereich vergessen. Aber der Mensch ist eben ein Wesen, das Sehnsucht nach dem Mystischen und Geheimen hat. Im Laufe der vernunft-orientierten Aufklärung hat man Gott teilweise wegrationalisiert. Gerade Teilhard de Chardin scheint das Beispiel eines Denkers zu sein, der die Wissenschaft mit dem Glauben verbunden hat. Er hat seine Religiosität als eine Inspiration für sein Forschen als Naturwissenschaftler eingesetzt. Karl Rahner hat einmal behauptet, dass der Christ in Zukunft entweder ein Mystiker sein wird, oder er wird nicht mehr sein. Vielleicht ist diese Zeit der von Rahner angesprochenen Zukunft bereits angebrochen.

⁵⁸ Vgl. *ibidem*, S. 14.

⁵⁹ Vgl. S. Stöcker, *Einstein und die Religion*, Konstanz 1995, S. 9.

DAWNA KONTROWERSJA NA NOWO ZAOGNIONA.
PRÓBY MEDIACJI W SPORZE MIĘDZY
EWOLUCJONIZMEM A KREACJONIZMEM
(STRESZCZENIE)

Konflikt między teorią ewolucji a wiarą w stworzenie świata przez Boga był w ciągu ostatniego stulecia bardzo szeroko dyskutowany i będzie niewątpliwie także żywoty w przyszłym wieku. Można wskazać dwa zasadnicze czynniki, przeszkadzające w owocnej debacie na ten temat. Jednym jest brak ostatecznie zweryfikowanej wiedzy z zakresu nauk empirycznych, drugim czynnikiem jest brak otwartości z obu stron konfliktu. Istnieje szeroko rozpowszechniony w naszych czasach pogląd, że relacja między Kościołem i nauką nie jest dobra oraz że wiara i życie stoją wobec siebie w otwartym konflikcie. Kościół postrzegany jest przy tym jako zasadniczy czynnik hamujący, natomiast nauka jako czynnik wyzwalający. W powierzchownym oglądzie również ewolucjonizm i wiara w stworzenie świata wydają się być zupełnie odmiennymi myślowymi światami. Bliższa analiza wskazuje jednak, że idea przemian i rozwoju gatunków może być niesprzecznie wkomponowana w augustyńską bądź tomaszową teologię stworzenia. Stworzenie jest w tym kontekście postrzegane jako *creatio continua*. Wiara w stworzenie i ewolucja nie stoją w sprzeczności, jeżeli tylko uzna się stworzenie jako ciągły proces, a Boga Stwórcę jako *pierwszą przyczynę*. Ta pierwsza, przez nic innego „nieprzyczynowana przyczyna” jest aktywna poprzez stworzenie przyczyn wtórnych, dzięki którym dokonuje się dalszy rozwój świata. Zwolennicy ściśle neoewolucjonistycznego i neodarwinistycznego światopoglądu nie dostrzegają faktu, że jego materialistyczne tezy przekraczają granice doświadczenia.

Ks. KAZIMIERZ WOLSZA
Wydział Teologii UO
Opole

NOWY SPÓR TEOLOGII Z TEORIĄ EWOLUCJI? O NIEKTÓRYCH ASPEKTACH DEBATY Z LAT 2005–2006

Słowa kluczowe: ewolucja, teoria ewolucji, ewolucjonizm, stworzenie, Intelligent Design, przypadek, nauka a wiara.

Schlüsselworte: Evolution, Evolutionstheorie, Evolutionismus, Schöpfung, Intelligent Design, Zufall, Wissenschaft und Glaube.

Wstęp

D. Alexander i R. White piszą, że zagadnienie stworzenia i ewolucji to kwestia, która należy raczej do XIX niż do XXI w. Dlatego też – stwierdzają dalej – zdumiewa fakt, że debata ta na nowo ożyła i ciągle trwa¹. Choć wypowiedź ta pochodzi z 2004 r., to jednak można je odnieść również do wielkiego ożywienia debaty na temat ewolucji i kreacji, jakiej byliśmy świadkami w latach 2005–2006. Kard. Ch. Schönborn, autor szeroko dyskutowanego w tym czasie artykułu *Finding Design in Nature*, opublikowanego 7 lipca 2005 r. w „New York Times”², napisał ponad rok później, że jego artykuł był jedynie katalizatorem owej dyskusji, która od dłuższego czasu wisiała w powietrzu³. Rezonans, jaki wywołał ów artykuł skłonił wiedeńskiego hierarchę do tego, by kolejny cykl katechez (2005/2006), wygłaszanych w katedrze wiedeńskiej, poświęcić problematyce stworzenia i ewolucji⁴.

¹ D. Alexander, R.S. White, *Nauka blisko wiary. Nowe wyzwania etyczne*, tłum. M. Pawlikowska, Warszawa 2006, s. 118.

² Ch. Schönborn, *Finding Design in Nature*, The New York Times 2005, z 7 VII, <http://www.nytimes.com/2005/07/07/opinion/07schoenborn.html> (7 VII 2005); polski przekład: *Odnajdywanie zamyślu w przyrodzie*, tłum. P. Lenartowicz, Filozoficzne Aspekty Genezy 2–3 (2005–2006), s. 1–4, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=72> (15 X 2007).

³ Ch. Schönborn, *Vorwort*, w: O. Horn, S. Wiedenhofer (red.), *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo*, Augsburg 2007, s. 7.

⁴ Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*, Freiburg i. Br. 2007.

Czas po artykule kard. Schönborna obfitował w liczne sympozja na temat stworzenia i ewolucji. Tydzień filozoficzny w Katholische Akademie in Bayern w Monachium (10–14 października 2005 r.) nosił tytuł *Nowy spór o ewolucję* (*Neuer Streit um die Evolution*). Także spotkanie papieża Benedykta XVI z grupą byłych doktorantów i habilitantów (*Schülerkreis* J. Ratzingera, istniejący od 1978 r.), jakie odbyło się w Castel Gandolfo 1–3 września 2006 r., dotyczyło dyskutowanej problematyki stworzenia i ewolucji⁵.

W latach 2005–2006 ukazało się wiele publikacji i doniesień prasowych. Często powtarzało się w nich – w formie twierdzenia lub pytania – wyrażenie, jakie znajdowało się w tytule bawarskiego tygodnia filozoficznego: „nowy spór”⁶. Czy w tych latach faktycznie wybuchł nowy spór teologii z teorią ewolucji? Czy może ów spór jest stary, a w obecnych dyskusjach nie pojawiło się nic nowego (J. Zon)?⁷.

Gdyby oprzeć wiedzę na temat debaty o ewolucji i kreacji z lat 2005–2006 wyłącznie na doniesieniach medialnych, można by odnieść wrażenie, że biorący w nim udział teologowie katoliccy, na czele z papieżem, wbrew soborowej nauce o autonomii nauki ingerują w wewnętrzną treść teorii naukowej. W portalu internetowym *Fidelitas pl – Religia – Kultura – Społeczeństwo* znalazł się tytuł *Kard. Schönborn ponownie podważa teorię ewolucji*⁸. Tymczasem w artykule z „New York Times” czytamy: „Idea ewolucji, jeśli ją rozumieć jako pochodzenie od wspólnego przodka, może być prawdziwa”⁹. W jednej z katechez kard. Schönborn stwierdził też: „Nie widzę żadnej trudności w powiązaniu wiary w Stwórcę z teorią ewolucji, pod warunkiem, że zostaną zachowane granice teorii naukowej”¹⁰.

Czego faktycznie dotyczyły dyskusje z lat 2005–2006? Czy oznaczają one powrót do zażegnanego już – jak by się wydawało – sporu, czy też raczej otwierają nowy rozdział w dyskusji teologii z teorią ewolucji? Zwróćmy uwagę na kilka najistotniejszych punktów najnowszej debaty wokół ewolucji i stworzenia.

⁵ Materiały w cytowanym wyżej tomie: *Schöpfung und Evolution*. Podczas seminarium wygłoszono następujące referaty: P. Schuster, *Evolution und Design. Versuch einer Bestandsaufnahme der Evolutionstheorie*, s. 25–56; R. Spaemann, *Deszendenz und Intelligent Design*, s. 57–64; P. Erbirch, *Zum Problem Schöpfung und Evolution*, s. 65–77; Ch. Schönborn, *Fides, Ratio, Scientia. Zur Evolutionismusdebatte*, s. 79–98. Tom zawiera ponadto przedmowę (Ch. Schönborn, *Vorwort*, s. 7–22), dołączony artykuł (S. Wiederhofer, *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie. Unterscheidung und Schnittpunkt*, s. 165–189) oraz zapis dyskusji z udziałem papieża Benedykta XVI (s. 101–161).

⁶ Np. M. Zając, *Witraz z Darwinem. Nowy spór o teorię ewolucji*, Tygodnik Powszechny 30 (2005), s. 1, 10.

⁷ J. Zon, *Nic nowego w starym sporze*, Filozoficzne Aspekty Genezy 2–3 (2005–2006), s. 8–9, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=74> (15 X 2007).

⁸ *Kard. Schönborn ponownie podważa teorię ewolucji*, <http://www.fidelitas.pl> (13 X 2007).

⁹ Ch. Schönborn, *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie*, s. 1.

¹⁰ Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall?*, s. 33.

1. Dwie kontrowersje

W literaturze, jaka powstała w trakcie ostatniej debaty na temat stworzenia i ewolucji, nie zawsze dostrzega się istnienie dwóch odmiennych kontrowersji. Amerykański fizyk S. Barr zauważył, że „wokół dyskusji dotyczącej ewolucji toczą się obecnie dwie całkowicie różne bitwy”¹¹. Pierwsza kontrowersja dotyczy tego, czy ewolucja w ogóle miała miejsce. Stronami konfliktu są tu ci, którzy przyjmują istnienie procesów mikroewolucji i makroewolucji (zdecydowana większość biologów), na drugim biegunie zaś – środowiska fundamentalistów biblijnych, a także kreacjonistów naukowych, dziś przede wszystkim skupionych w ruchu inteligentnego projektu (*Intelligent Design*). Teologowie chrześcijańscy nie są i nie chcą być stroną tego sporu. Benedykt XVI powiedział w Castel Gandolfo, że bynajmniej nie chodzi o to, by opowiadać się za takim „kreacjonizmem”, który sprzeciwiałby się naukom przyrodniczym. Kard. Schönborn zaś w drugiej katechezie wiedeńskiej wypowiedział się krytycznie na temat „kreacjonizmu” (naukowego) i fundamentalizmu biblijnego. Stwierdził, że wiara w stworzenie jest często utożsamiana z owym „kreacjonizmem” („Schöpfungsglaube wird mit «Kreationismus» in einen Topf geworfen”). Tymczasem wiara w Boga Stwórcę nie oznacza dosłownego rozumienia tekstu *Genesis* o stworzeniu w sześciu dniach czy przyjmowania pryncypiów naukowego kreacjonizmu¹². Podczas seminarium w Castel Gandolfo główny referat, który dotyczył biologicznych aspektów teorii ewolucji, wygłosił prof. P. Schuster z Uniwersytetu Wiedeńskiego, opowiadający się za teorią ewolucji. We wcześniejszych publikacjach, także polemicznych wobec kard. Schönborna, przedstawiał ewolucję jako fakt, a nie samo przekonanie czy ideologię¹³. Nie było zaś biologów, reprezentujących ruch inteligentnego projektu, którzy argumentują na rzecz idei projektu racjami pochodzącymi z nauk empirycznych. W debacie w Castel Gandolfo nie padło też pytanie, znamienne dla tej właśnie kontrowersji: czy ewolucja miała miejsce?

Drugi spór związany z teorią ewolucji dotyczy nie tego, czy ewolucja miała miejsce, lecz takich kwestii, jak: mechanizmy ewolucji, rola przypadku w procesach ewolucyjnych, status metodologiczny teorii ewolucji i jej granice, stosunek teorii ewolucji do różnych odmian ewolucjonizmu (filozoficznie, światopoglądowo, ideologicznie zinterpretowanej teorii). Debata z udziałem

¹¹ S. Barr, *Cud ewolucji*, tłum. M. Szudrowicz-Garstka, First Things (edycja polska) 2 (2007), s. 20.

¹² Głos w dyskusji po referacie P. Erbricha, *Zum Problem Schöpfung und Evolution*, w: *Schöpfung und Evolution*, s. 149–150; Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall?*, s. 38–39.

¹³ P. Schuster, *Evolution und Design*, s. 25–56; idem, *From belief to facts in evolutionary theory*, w: W. Löffler, P. Weingartner (red.), *Knowledge and Belief*, Wien 2004, s. 353–363; idem, *Evolution and design. The Darwinian view of evolution is a scientific fact not an ideology*, Complexity 11 (2006), nr 1, s. 12–15.

filozofów i teologów dotyczyła tej właśnie kontrowersji. Stawiali oni liczne pytania dotyczące teorii ewolucji bądź zagadnień przez nią implikowanych. Jednak nie były to pytania, które kwestionowałyby samą teorię ewolucji. Podstawowymi tematami, jakie się przewinęły w dyskusji, były: granice prawomocności teorii ewolucji, interpretacja przypadku, możliwość naturalnego poznania Boga w kontekście współczesnego naukowego obrazu świata.

Dwie wymienione tu kontrowersje bywają przedstawiane jako jeden spór. Wszelkie pytania stawiane pod adresem teorii ewolucji częstokroć były odbierane jako próby jej kwestionowania. Taki sposób relacjonowania i komentowania debaty 2005–2006 można było spotkać zarówno po stronie autorów i wydawców katolickich, jak i stojących na antypodach. Przytoczony wyżej internetowy tytuł obwieszczał: *Kard. Schönborn ponownie podważa teorię ewolucji*, podczas gdy jego wątpliwości dotyczyły „zideologizowanego ewolucjonizmu”. Nieporozumienia jeszcze bardziej rażące pojawiły się w komentarzach nieprzychylnych teologii i pojęciu stworzenia. D. Dennet, jeden z najgłośniejszych współczesnych ateistów, umieścił artykuł kard. Schönborna w ciągu wydarzeń, określonych przez siebie jako „spektakularna mistyfikacja od wielu lat przygotowywana przez zwolenników teorii inteligentnego projektu”¹⁴. Polska redakcja tomu, w który znalazł się tekst Denneta, uzupełniła go dodatkowym przypisem, w którym czytamy m.in., że papież Benedykt XVI „w zasadzie jednoznacznie stwierdził, że teoria ewolucji jest fałszywa”¹⁵. Nie podano, gdzie się znajduje ta rzekoma wypowiedź Benedykta XVI. „Benedykt XVI” – stwierdza natomiast M. Heller – „jest zbyt wyrafinowanym teologiem, by występować przeciw teorii ewolucji”¹⁶. Obecny papież pisał przed laty: „Bardziej przenikliwe umysły już dawno widziały, że nie mamy tu do czynienia z «albo-albo». Nie możemy powiedzieć: stworzenie albo ewolucja. Właściwa formuła musi być taka: stworzenie i ewolucja, gdyż obie te rzeczywistości

¹⁴ D. Dennet, *O wielkiej mistyfikacji zwolenników teorii inteligentnego projektu*, w: J. Brockman (red.), *Nauka a kreacjonizm. O naukowych uroszczeniach teorii inteligentnego projektu*, tłum. D. Sagan, S. Piechaczek, Warszawa 2007, s. 45–61. Zob. również: *Coraz mniej miejsca dla Stwórcy (z Danielem Dennetem rozmawiają Jörg Blech i Johan Grolle)*, Forum 1 (2006), s. 58–60.

¹⁵ D. Dennet, *O wielkiej mistyfikacji zwolenników teorii inteligentnego projektu*, s. 51.

¹⁶ *Bóg jest Panem przypadku. O ewolucji wszechświata, roli przypadków i przesądach wierzących (z ks. prof. Michałem Hellerem rozmawia Jacek Dziedzic)*, Gość Niedzielny 2007, nr 44, z 29 X, s. 22. J. Ratzinger podejmował kwestię stworzenia i ewolucji w następujących pracach: *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, w: H.J. Schulz (red.), *Wer ist eigentlich – Gott?*, München 1969, s. 232–245; *In Anfang schuf Gott. Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Einsiedeln-Freiburg 1986 (wyd. polskie: *Na początku Bóg stworzył. Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006); *Das Christentum – die wahre Religion?*, w: idem, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br. 2004, s. 131–147 (wyd. polskie: *Chrześcijaństwo – prawdziwa religia?*, w: idem, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 130–146).

odpowiadają na dwa różne pytania”¹⁷. W dyskusji w Castel Gandolfo papież stawiał pytania, dotyczące statusu teorii ewolucji, a także problemów filozoficznych, implikowanych przez nią. Jednak stwierdzenie, że „w zasadzie jednoznacznie stwierdził, że teoria ewolucji jest fałszywa” jest nieporozumieniem, wynikającym z łączenia w jedno odmiennych kontrowersji, z traktowania jakiegokolwiek pytania pod adresem teorii ewolucji jako próby jej kwestionowania.

Trzeba tu jeszcze dodać, że jeśli chodzi o polskie doniesienia i komentarze dotyczące dyskusji o stworzeniu i ewolucji, to utożsamianiu odmiennych kontrowersji sprzyjała koincydencja czasowa dwóch debat. Pierwsza z nich była związana z działalnością prof. M. Giertycha (11 października 2006 r. w Brukseli wezwał do odrzucenia teorii ewolucji, argumentując to racjami biologicznymi) oraz z wypowiedzią ówczesnego wiceministra edukacji M. Orzechowskiego (w wywiadzie dla „Gazety Wyborczej” z 14–15 października określił teorię ewolucji mianem kłamstwa). 20 października 2006 r. ukazało się oświadczenie dziesięciu wykładowców filozofii przyrody z uczelni katolickich, protestujących przeciwko wypowiedziom M. Giertycha i M. Orzechowskiego. Również inne środowiska naukowe wystosowały wiele protestów do premiera i do instytucji naukowych¹⁸.

Druga polska debata związana była z artykułem kard. Schönborna oraz z dyskusją w Castel Gandolfo. Do tekstu kard. Schönborna nawiązywali: M. Zając, J. Życiński, M. Heller, T. Terlikowski, D. Sagan, J. Zon¹⁹. Dostępne były też przekłady artykułów kard. Schönborna oraz kilku autorów zagranicznych: G.V. Coyne’a, K.R. Millera, S. Barra, R. Spaemanna²⁰. 25 listopada

¹⁷ J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył*, s. 55.

¹⁸ Dokumentację źródłową można znaleźć w postwowie do polskiego wydania książki *Nauka a kreacjonizm*, s. 281–296; zob. również: M. Ryszkiewicz, *Skandalista Darwin*, Newsweek Polska 43 (2006), z 29 X, s. 74–76; J. Inglot, *Bieg wsteczny*, Newsweek Polska 43 (2006), z 29 X, s. 78–79.

¹⁹ M. Zając, *Witraz z Darwinem*, s. 1, 10; J. Życiński, *Tabletki Bogu nie szkodzą*. „Witraz z Darwinem”: prawa przyrody są darem Stwórcy, Tygodnik Powszechny 31 (2005), z 31 VII, s. 1, 20; T.T. Terlikowski, *Dogmat ewolucji?*, Ozon 17 (2005), z 17 VIII, s. 34–38; *Bóg jest Panem przypadku*, s. 22–24; *Element przypadku (Z ks. prof. Michałem Hellerem rozmawia Grzegorz Jański)*, Newsweek Polska 43 (2006), z 29 X, s. 68–73; D. Sagan, *Kardynał Schönborn a stanowisko Kościoła katolickiego wobec sporu kreacjonizmu z ewolucjonizmem*, Filozofia Nauki 14 (2006) nr 1, s. 107–118; idem, *Debata Benedykta XVI i jego uczniów nad stworzeniem i ewolucją*, Filozoficzne Aspekty Genezy 2–3 (2005–2006), s. 1–11, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=95> (18 IV 2008); J. Zon, *Nic nowego w starym sporze*, s. 1–9.

²⁰ Ch Schönborn, *Odnajdywanie zamysłu w przyrodzie*, s. 1–4; idem, *Projekty nauki*, tłum. P. Kaznowski, Christianitas 26 (2006), s. 192–198; idem, *Zamysł odnajdywany przez naukę*, First Things (edycja polska) 2 (2007), s. 15–19; idem; *Uzasadniona nauka, uzasadniona wiara*, First Things (edycja polska) 3 (2007), s. 63–69; G.V. Coyne, *Przypadek jako metoda Boskiego stwarzania*, Filozoficzne Aspekty Genezy 2–3 (2005–2006), s. 1–6, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=91> (18 IV 2008); K.R. Miller, *Darwin, projekt i wiara katolicka*, s. 1–4, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=88> (14 IV 2008); S. Barr, *Projekt ewolucji*, tłum. J.J. Franczak, Christianitas 26 (2006), s. 187–192; idem, *Projekt ewolucji*, tłum. M. Szudrowicz-Garstka, First Things (edycja polska) 2 (2007), s. 10–14; idem, *Cud ewolucji*, s. 20–24; *Dziwny jest ten Bóg (Z Robertem Spaemannem rozmawiają Jörg Blech, Elke Schmitter, Matthias Matussek)*, Forum 45 (2006), z 6–12 XI, s. 48–49.

2006 r. ukazało się oświadczenie Rady Naukowej Episkopatu *Kościół wobec ewolucji*, które przypomina: „Jest rzeczą oczywistą, że zastąpienie wiary w Stwórcę materialistycznym ewolucjonizmem jest dla chrześcijanina nie do przyjęcia. Ale także fundamentalistyczny kracjonizm nie jest zgodny z nauką katolicką”²¹.

2. Ewolucjonizm – nowa *philosophia prima*?

Jednym z głównych punktów debaty z lat 2005–2006, a przy tym źródłem nieporozumień, była kwestia zasięgu teorii ewolucji. W poznaniu naukowym idea ewolucji stała się ideą integrującą rezultaty osiągane w różnych dziedzinach. Zwrócił na to uwagę przed ponad dziesięciu laty w przesłaniu do Papieskiej Akademii Nauk papież Jan Paweł II. Pisał wówczas: „Zwraca uwagę fakt, że teoria ta [ewolucji] zyskiwała stopniowo coraz większe uznanie naukowców w związku z kolejnymi odkryciami dokonywanymi w różnych dziedzinach nauki. Zbieżność wyników – bynajmniej niezamierzona i nieprovokowana – sama w sobie stanowi znaczący argument na poparcie tej teorii”²². Naukowa teoria ewolucji zaczęła się jednak stawać uniwersalną filozofią. Można tu widzieć analogię do sytuacji z XVII i XVIII w., kiedy postępy mechaniki Newtona wpłynęły na ukonstytuowanie się filozofii mechaniczmu, która stanowiła ekstrapolację zasad mechaniki na wszystkie niemal dziedziny rzeczywistości.

Na ekstrapolację teorii ewolucji zwrócił uwagę już w 1999 r. w wykładzie wygłoszonym na Sorbonie kard. J. Ratzinger. Stwierdził wówczas, że teoria ewolucji staje się nową „filozofią pierwszą” – teorią rzeczywistości, która wyklucza dalsze pytania pod jej adresem. Czytamy: „Obejmująca i tłumacząca całą rzeczywistość teoria ewolucji stała się swego rodzaju «pierwszą filozofią», która stanowi właściwą podstawę dla rozumowego objaśniania świata. Każda próba włączenia do gry innych przyczyn niż opracowane w tej «pozytywnej» teorii, każda próba «metafizyki», musi okazać się odejściem od rozumu, rezygnacją z uniwersalnych roszczeń nauki”²³. Słowa te przypomniano podczas debaty w Castel Gandolfo²⁴.

Kwestia ekstrapolacji teorii ewolucji i jej transpozycji w uniwersalny ewolucjonizm stanowiła główny motyw inicjatyw kard. Schönborna. Przy oka-

²¹ *Kościół wobec ewolucji. Stanowisko Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski*, p. 1, <http://www.ekai.pl/seris/?MID=11915> (26 XI 2006).

²² Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, p. 4, L'Osservatore Romano (edycja polska) 18 (1997), nr 1, s. 18.

²³ J. Ratzinger, *Chrześcijaństwo – prawdziwa religia?*, s. 142.

²⁴ Ch. Schönborn, *Vorwort*, s. 17–21.

zji dyskusji ujawnił się pewien problem językowy. W języku polskim możemy się spotkać z propozycją odróżniania terminów: ewolucja (procesy zmian zachodzących w przyrodzie), teoria ewolucji (naukowe opracowanie owych procesów), ewolucjonizm (filozofia nadbudowana na teorii ewolucji). Mogą istnieć różne wersje ewolucjonizmu, np. materialistyczna (o której wspomina oświadczenie Rady Naukowej Episkopatu) lub chrześcijańska²⁵.

Odróżnienia takie występowały też (*explicite* lub *implicite*) w wypowiedziach papieża czy kard. Schönborna. W jednym z opracowań czytamy: „Główną troską Benedykta XVI jest «ewolucjonizm» (*evolutionism*), czyli filozofia bazująca na naukowej teorii ewolucji (*evolution*) i odrzucająca pogląd, iż Bóg miał udział w stworzeniu, nie zaś sama teoria ewolucji”²⁶. W pierwszym artykule kard. Schönborna znalazła się jednak nazwa „neodarwinizm” jako synonim ewolucjonizmu, wykluczającego udział Boga. Czytamy: „Idea ewolucji, jeśli ją rozumieć jako pochodzenie od wspólnego przodka, może być prawdziwa, lecz rozumiana w sensie neodarwinowskim jako niekierowany i nieplanowany proces powstawania przypadkowych zmian i naturalnej selekcji nie może być prawdziwa”. Nazwą „neodarwinizm” określa się również współczesną syntetyczną teorię ewolucji, będącą syntezą teorii doboru naturalnego i genetyki populacyjnej²⁷. Wyjaśnienie neodarwinowskie mechanizmów ewolucji jest pojmowane jako element teorii naukowej, a nie jako filozofia materialistycznego ewolucjonizmu. Po tekście kardynała można było więc odnieść wrażenie, że teolog ingeruje w treść teorii naukowej. Tymczasem pola semantyczne nazwy „neodarwinizm”, użytej w artykule kardynała i w tekstach biologów nie pokrywają się ze sobą. Śledząc dalsze wywody kard. Schönborna, można zauważyć modyfikację języka. Częściej pisał on o zideologizowanym ewolucjonizmie niż o neodarwinizmie. W polemice z Barrem stwierdził nawet: „Na chwilę obecną byłbym skłonny przyznać, że metafizycznie umiarkowana wersja neodarwinizmu ewentualnie mogłaby być zgodna z prawdą filozoficzną (i przez to z nauczaniem katolickim) o stworzeniu”²⁸.

Według kard. Schönborna, filozoficzne czy ideologiczne wtręty do teorii ewolucji są obecne nie tylko w filozoficznych dywagacjach na jej ewolucji (co byłoby dopuszczalne), lecz także w publikacjach naukowych. W katechezach wiedeńskich przytoczył przykłady wypowiedzi: J. Huxleya, W. Provine’a oraz

²⁵ J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002; R. Tyrąła, *Dwa bieguny ewolucjonizmu. Nauka i religia w poznawczym wyścigu zbrojeń*, Kraków 2007.

²⁶ D. Sagan, *Debata Benedykta XVI i jego uczniów nad stworzeniem i ewolucją*, s. 7.

²⁷ P. Schuster, *Evolution und Design*, s. 29–30; por. W.J.H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Warszawa 1993, s. 170; A. Hoffman, *Wokół ewolucji*, Warszawa 1997, s. 208; R. Tyrąła, *Dwa bieguny ewolucjonizmu*, s. 52–60.

²⁸ Ch. Schönborn, *Zamysł odnajdywany przez naukę*, s. 17.

P. Atkinsa, które miały wyraźnie filozoficzno-światopoglądowy, a nie naukowy charakter²⁹. Stąd zrodził się taki oto postulat: „Należy wyodrębnić Darwina z darwinizmu. Współczesna teoria ewolucji musi być uwolniona z jej ideologicznych kajdan”³⁰. S. L. Jaki (benedyktyn, także zabierający głos w debacie) pisał, że potrzebne jest „uwolnienie darwinizmu z tego, co nie jest w nim nauką, lecz ideologicznym dodatkiem”³¹.

W wypowiedziach papieża Benedykta XVI, kard. Schönborna i innych uczestników debaty pojawił się jeszcze inny problem, związany ze statusem teorii ewolucji. Benedykt XVI zwrócił uwagę na to, że teoria ewolucji (dodajmy: jak każda teoria naukowa) ma luki³². M. Heller pisał kilka lat temu: „I ona [teoria ewolucji] boryka się z różnymi trudnościami: chcielibyśmy mieć więcej szczątków kopalnych, zwłaszcza dotyczących szczególnie ważnych etapów historii życia, niektóre bardziej szczegółowe mechanizmy zmienności budzą kontrowersje itp.”³³ Elementem metody naukowej jest dążenie do konfirmacji teorii przez próby jej obalenia (falsyfikacji). Dopuszczona powinna być więc dyskusja na temat nawet najbardziej fundamentalnych elementów teorii. Tymczasem dyskusja na temat statusu teorii ewolucji porusza się czasem po ekstremach. Z jednej strony „przeciwnicy teorii ewolucji zwykle drastycznie rozdmuchują te trudności” (M. Heller)³⁴, operują pojęciem „kłamstwa ewolucji” (M. Orzechowski, H.J. Zillmer)³⁵. Z drugiej zaś strony pytania i wątpliwości stawiane pod adresem statusu teorii ewolucji czy jakichś jej fragmentów przyjmowane są z dużą nerwowością, a każda wątpliwość opatrywana jest etykietą „fundamentalizmu” czy „kreacjonizmu”. Bywa, że używa się nawet argumentów *ad personam* (D. Dennet), które w dyskusjach na inne tematy uznano by za niedopuszczalne³⁶. Papież Benedykt XVI i kard. Schönborn upomnieli się o swobodę dyskusji na temat teorii ewolucji, analogiczną do tej, jaka panuje w odniesieniu do innych teorii, nie rodzących takich kontrowersji światopoglądowych. Inna sprawa, jak zauważył w Gastel Gandolfo P. Schuster, że oczeki-

²⁹ Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall?*, s. 29–30.

³⁰ Ch. Schönborn, *Fides, Ratio, Scientia. Zur Evolutionismusedebatte*, w: *Schöpfung und Evolution*, s. 85; cyt. polski przekład: *Uzasadniona nauka, uzasadniona wiara*, s. 65.

³¹ S.J. Jaki, *Non-darwinian darwinism*, w: R. Pascual (red.), *L'Evoluzione: Crocevia di scienza, filosofia e teologia*, Roma 2005, s. 41–53, zwł. s. 41; por. idem, *Intelligent Design?*, Port Huron 2005; idem, *Darwin's Design*, Port Huron 2006; Ch. Schönborn, *Ziel oder Zufall?*, s. 82.

³² Głos w dyskusji po referacie P. Erbricha, *Zum Problem Schöpfung und Evolution*, w: *Schöpfung und Evolution*, s. 151.

³³ M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, s. 141.

³⁴ Ibidem.

³⁵ H.J. Zillmer, *Kłamstwo ewolucji*, tłum. R. Kosiński, Warszawa 2006.

³⁶ D. Dennet, *O wielkiej mistyfikacji zwolenników teorii inteligentnego projektu*, s. 46; zob. tytuł na okładce tygodnika „Forum” 1 (2006), z 2–8 I, relacjonującego fragmenty debaty: *Nowa historia świata według ciemnogrodu*.

wania pod adresem teorii ewolucji są nieraz wygórowane. Wymaga się od tej teorii więcej niż od innych, które są powszechnie akceptowane, a raczej za ich przyjęciem są być może słabsze³⁷. Dyskusja na temat teorii ewolucji musi jednak dopuścić inne stanowiska niż dwa ekstremalne: bezwarunkową akceptację i odrzucenie teorii.

3. Dwie teorie projektu

Kolejnym punktem dyskusji, który przyczynił się do pojęciowego zamieszania, była idea rozumnego projektu. W artykule kard. Schönborna został użyty termin *Design* (projekt, zamysł). Również papież Benedykt XVI w zaimprovizowanym przemówieniu podczas audiencji generalnej 9 listopada 2005 r. powiedział o inteligentnym projekcie: „Pan przez Pismo Święte budzi uśpiony rozum i mówi nam, że na początku było Słowo, które stworzyło wszystko, na początku był rozum, który wszystko stworzył, który stworzył ten inteligentny plan, jakim jest wszechświat (*progetto intelligente che è il cosmo*), lecz również stworzył miłość”³⁸.

Takie słowa w ustach teologa nie powinny właściwie nikogo dziwić. Odwołują się one do nauki Biblii o tym, że „na początku było Słowo” (J 1, 1). Stanowią też wyraz tradycyjnej nauki katolickiej o możliwości poznania Boga „ze stworzeń w sposób pewny przy pomocy naturalnego światła rozumu”, czego uczy Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, Soboru Watykańskiego I (kan. 44)³⁹. Obecny papież poświęcił tej kwestii kilka takich uwag w wywiadzie *Bóg i świat*: „Świat jest dziełem stworzenia i [...] wywodzi się z Logosu, które to pojęcie oznacza zarówno «sens», jak i «słowo». [...] «Na początku było Słowo»: zatem powstanie świata poprzedził duchowy sens, mianowicie idea świata; świat stanowi, by tak rzec, materializację idei i pramyśli, którą nosił w sobie Bóg”⁴⁰. Wówczas, gdy padły te słowa (2000 r.), nie wywołały one niemal żadnej reakcji, a przecież ich sens jest dokładnie taki sam, jak słów, wypowiedzianych podczas audiencji generalnej w 2005 r. Wydaje się, że głównym powodem aktualnych reakcji na wypowiedzi teologów było samo słowo „projekt” (*Design, progetto*). Funkcjonuje dziś bowiem ono także

³⁷ Głos w dyskusji po referacie P. Erbricha, *Zum Problem Schöpfung und Evolution*, w: *Schöpfung und Evolution*, s. 153.

³⁸ Benedykt XVI o „inteligentnym projekcie”, <http://www.ekumenizm.pl/article.php?story=2005112190906823> (21 XI 2005); Ch. Schönborn, *Vorwort*, s. 21; głos w dyskusji po referacie P. Erbricha, *Zum Problem Schöpfung und Evolution*, w: *Schöpfung und Evolution*, s. 160.

³⁹ S. Głowa, I. Bieda (red.), *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988, s. 22.

⁴⁰ *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 104.

w innym kontekście i jest kojarzone z tzw. teorią inteligentnego projektu (*Theory of Intelligent Design* – ID).

Teoria ID jest teorią, która utrzymuje, że najlepszym wyjaśnieniem cech wszechświata, a także różnorodności i złożoności świata ożywionego, jest przyjęcie istnienia rozumnego i celowego projektu wszechświata. Teoria ta ma roszczenia do bycia teorią naukową. Dynamiczny rozwój teorii ID nastąpił na początku lat dziewięćdziesiątych XX w., a pracą o przełomowym znaczeniu była książka P. E. Johnsona *Darwin in Trial*⁴¹. Do najbardziej znanych reprezentantów ruchu ID należą dziś M. J. Behe i W. Dembski⁴². Status teorii inteligentnego projektu nie jest łatwy do określenia, tym bardziej że nie ma jednej jej wersji. P. Lenartowicz, jeden z polskich zwolenników ID, stwierdza, że „kreacjonizm przyrodniczy, odwołujący się do danych empirycznych jest w powijakach; brak jest syntezy”⁴³. Najczęściej przywoływanymi przez zwolenników teorii ID przesłankami, odwołującymi się do nauk przyrodniczych, są: nieredukowalna złożoność (uważa się, że niektóre struktury w komórce nie mogły powstać w wyniku samoczynnej ewolucji, lecz są nieredukowalne lub ich synteza została zaplanowana); wyspecyfikowana złożoność (stopień skomplikowania zjawisk składowych świadczy o zamyśle); precyzyjne dostrojenie (parametry wszechświata są i były takie, by mogło powstać i rozwijać się życie).

Wyrażenie „rozumny projekt” nabiera innego sensu wówczas, gdy jest wprowadzone w kontekście rozważań metafizycznych i teologicznych, a innego – w kontekście debaty biologicznej. W pracach biologów, opowiadających się za ID, niewiele jest odwołań do Biblii czy do teologii stworzenia. Z kolei w wypowiedziach teologów, mówiących o projekcie, nie przytacza się na ogół argumentów biologicznych, lecz przesłanki biblijne czy metafizyczne. Obie wersje myślenia o projekcie – „odgórna” (metafizyczno-teologiczna) i „oddolna” (naukowo-przyrodnicza) – nie pokrywają się ze sobą. Można przyjmować chrześcijańską teologię stworzenia, nie przyjmując zarazem teorii ID w jej przyrodniczej wersji. Przykładem może być stanowisko, wyrażone w publikacji Australijskiego Uniwersytetu Katolickiego, w której stwierdzono, że teoria ID jest nieporozumieniem, zarówno z punktu widzenia nauki, jak i teologii⁴⁴. Można też akceptować przyrodniczą wersję teorii ID, nie przyjmując przy tym

⁴¹ Wyd. polskie: P.E. Johnson, *Sąd nad Darwinem*, tłum. R. Piotrowski, Warszawa 1997.

⁴² M.J. Behe, *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution*, New York 1996; idem, *Nieredukowalna złożoność: problem dla ewolucjonizmu darwinowskiego*, tłum. D. Sagan, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2–3 (2005–2006), s. 1–30, <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php?action=tekst&id=70> (15 X 2007); W. Dembski, *The Design Inference. Eliminating Chance through Small Probabilities*, Cambridge 1998.

⁴³ *Fasolka Darwina (rozmowa z o. prof. P. Lenartowiczem)*, *Gazeta Pomorska* 2006, z 2 XI, s. 7.

⁴⁴ *Inteligentny projekt na śmietnik historii nauki*, <http://www.ekumenizm.pl/article.php?20060110-22940288> (10 I 2006).

chrześcijańskiej teologii stworzenia. Wypowiedzi niektórych zwolenników idei projektu są często znacznie bliższe deizmowi niż chrześcijańskiemu teizmowi. Jeżeli nie odróżnia się dwóch różnych doktryn, które łączy wspólna nazwa „inteligentny projekt”, wówczas łatwo dokonać następującego rozumowania, jakie można było spotkać w doniesieniach medialnych. Papież (lub kard. Schönborn, lub inny teolog) mówił o „inteligentnym projekcie”, zatem opowiedział się za teorią ID. Ponieważ teoria ID przeważnie sprzeciwia się teorii ewolucji, zatem papież odrzuca teorię ewolucji. Tylko niektórzy wnikliwsi komentatorzy debaty zauważyli, że: „[...] jeżeli przedstawiciele Kościoła katolickiego wypowiadają się na temat inteligentnego zaprojektowania świata, to czynią tak nie na podstawie argumentów naukowych (jak teoretycy projektu), lecz przeprowadzając rozumowanie filozoficzne. [...] Benedykt XVI rozumie też «inteligentny projekt» jako zasadę metafizyczną, nie zaś jako coś koniecznie wynikającego z obserwacji naukowej”⁴⁵.

4. Filozofia przypadku

Kwestia przypadku była tym punktem debaty o ewolucji, w którym temperatura sporu była najwyższa. Słowo „przypadek” wydaje się nie do pogodzenia ze słowem „projekt”. Czy stajemy tu więc przed wykluczającą alternatywą: albo przypadek, albo Boże działanie? Czy akceptacja roli przypadku w procesach ewolucyjnych musi oznaczać wykluczenie Bożego działania? Czy uznanie Bożego działania w świecie musi się wiązać z odrzuceniem przypadku?

Zauważmy, że ten punkt dyskusji nie jest jedynym miejscem, w którym posługiwanie się wykluczającą alternatywą prowadzi do antynomii. Analogiczny problem występuje przecież w teologicznej dyskusji o Bożej opatrności i ludzkiej wolności. Czy Bóg może realizować swą opatrność w życiu człowieka, który jest wolny? Pytanie o przypadek ma analogiczny charakter: czy Bóg może realizować swój plan (projekt) w świecie, w którym występuje przypadek? Skoro w teologicznej dbałości o wolności wychodzi się poza ujęcie dysjunkcyjne (nie czyni tego J. P. Sartre, odrzucając Boga w imię wolności), to może podobne podejście byłoby możliwe w spojrzeniu na przypadek?

Przeciwko zabsolutyzowanemu przypadkowi skierowane były słowa papieża Benedykta XVI z homilii inauguracyjnej pontyfikatu: „Nie jesteśmy przypadkowym i pozbawionym sensu wytworem ewolucji. Każdy z nas jest owocem myśli Bożej. Każdy z nas jest chciany, każdy jest kochany, każdy jest niezbędny”⁴⁶. Kwestię tę obecny papież podejmował jednak już wcześniej,

⁴⁵ D. Sagan, *Debata Benedykta XVI i jego uczniów nad stworzeniem i ewolucją*, s. 7.

⁴⁶ Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. inauguracyjnej pontyfikatu*, w: T. Sotowska (red.), *Benedykt XVI. Papież nadziei*, Warszawa 2005, s. 65.

nawiązując do wielkiej dyskusji na temat przypadku⁴⁷. Najczęściej punktem odniesienia jest książka J. Monoda *Przypadek i konieczność* (1970)⁴⁸. Język Monoda był ateistyczny, lecz z wieloma punktami jego dyskursu J. Ratzinger się zgadzał. Monod twierdził, że nie wszystko w świecie jest konieczne. J. Ratzinger zaś dodał do tego spostrzeżenia: „Jako chrześcijaństwo poszlibyśmy o krok dalej i powiedzielibyśmy: w świecie istnieje wolność”⁴⁹. Dalej Monod wskazywał, że człowiek jest rzeczywistością, która mogła, ale nie musiała istnieć. I ta konstatacja – stwierdzał J. Ratzinger – nie jest obca chrześcijańskiej wizji świata i człowieka: „W ateistycznym języku Monod wyraża to, co wiara przez stulecia nazywała «przygodnością» człowieka”⁵⁰. J. Ratzinger zgadzał się również z innymi fragmentami opisu świata, przedstawionego przez Monoda. Nie zgadzał się natomiast z jego konkluzją, która mówiła, że człowiek jest wytworem przypadkowym błędów w przebiegu ewolucji. „Człowiek nie jest błędem, lecz jest chciany, jest owocem miłości”⁵¹. Papińska homilia była echem tych słów sprzed lat. W przytoczonych tu rozważaniach J. Ratzinger odrzucał zabsolutyzowany przypadek, ale nie przypadek w ogóle, który wiązał z przygodnością.

Tacy autorzy, jak: G.V. Coyne, S. Barr, M. Heller, J. Zon, którzy zabierali głos w debacie w latach 2005–2006, także podkreślali, że przypadek jest sposobem Bożego działania. Na poziomie rozważań przyrodniczych można stwierdzić, że „we Wszechświecie, ukazywanym przez naukę, działają zasadniczo trzy procesy: przypadek, konieczność i płodność Wszechświata”⁵². Procesy przypadkowe i konieczne nieustannie wchodzą ze sobą w interakcję. Można ponadto wyobrazić sobie sytuację, w której nie wykluczają się przypadek i cel, „mogą bowiem zachodzić procesy, zmierzające do określonego stabilnego stanu (który można uznać za cel), nawet pomimo wpływu na te procesy zdarzeń przypadkowych”⁵³. Patrząc natomiast na zagadnienie: zamysł – przypadek z punktu widzenia teologii stworzenia, należałoby stwierdzić: „Świat jest przede wszystkim zbiorem praw przyrody, a te prawa wraz z przypadkami, które stanowią konieczny element ich działania, są dziełem Boga.

⁴⁷ J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył*, s. 49–62; R. Riedl, *Strategie der Genesis*, München 1986; idem, *Biologie der Erkenntnis*, Berlin 1981; R. Spaemann, J. Löw, *Die Frage Wozu?*, München 1991; R. Spaemann, R. Klosowski, J. Löw (red.), *Evolutionstheorie und menschliche Selbstverständnis*, München 1985; P. Erbrich, *Zufall. Eine naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1988.

⁴⁸ J. Monod, *Przypadek i konieczność. Esej o filozofii biologii współczesnej*, tłum. J. Bukowski, Warszawa 1979.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył*, s. 57.

⁵⁰ Ibidem, s. 58.

⁵¹ Ibidem s. 61.

⁵² G.V. Coyne, *Przypadek jako metoda Boskiego stwarzania*, s. 8.

⁵³ J. Zon, *Nic nowego w starym sporze*, s. 7.

Zarówno prawa przyrody, jak i przypadki są elementami kompozycji. Kompozycję tę nazywamy Stworzeniem. Bóg – można powiedzieć – jest w prawach przyrody i w przypadkach⁵⁴. Bóg pozwala światu być takim, że istnieje w nim miejsce na przypadek, a jednocześnie realizuje w nim swój zamysł. Podobnie, jak realizuje swą wolę w historii, która jest współtworzona przez wolnych ludzi.

Na tle tych wypowiedzi wyróżnia się polemika kard. Schönborna z filozofią przypadku, mająca nieco emocjonalny charakter. Według niego, ewolucja „rozumiana w sensie neodarwinowskim, jako niekierowany i nieplanowany proces powstawania przypadkowych zmian i naturalnej selekcji, nie może być prawdziwa”. Zdaniem S. Barra, kard. Schönborn w swoim wystąpieniu przeciwko przypadkowi popełnił błąd, ponieważ coś dopowiedział. Użył on przymiotników „niekierowany”, „nieplanowany” jako synonimów słowa „przypadkowy”. Tymczasem przypadek w języku nauki nie jest pojmowany jako zjawisko bez przyczyny, lecz jako zjawisko nieskorelowane z innymi. Obecność przypadku nie musi oznaczać, że proces, w którym przypadek wystąpił, jest ślepy. Może on, pomimo zdarzeń nieprzewidywalnych, podążać w określonym kierunku, np. w kierunku większej złożoności układów⁵⁵. W rozważaniach kard. Schönborna dostrzegamy jednak pewną niekonsekwencję. Zastanawia się on nad tym, czy wielkie katastrofy, np. wyginięcie dinozaurów, były elementem projektu. Stwierdzając, że takie wydarzenia nie musiały należeć do planu, stwierdza, że świat jest przygodny⁵⁶. Co to jednak jest przygodność? Logicznie definiujemy ją jako negację konieczności. Przypadek podobnie. Jak więc pogodzić ostrą polemikę z przypadkiem z jednoczesnym dopuszczeniem przygodnych zdarzeń w dziejach świata? Wracamy tu do tekstu J. Ratzingera, który wiązał przypadek z kategorią przygodności (analogiczne stanowisko zajmuje P. Erbrich).

* * *

Postawmy jeszcze raz pytanie z początku artykułu: Czy mieliśmy do czynienia z nowym sporem teologii z teorią ewolucji? W lecie 2005 r. można było odnieść wrażenie, że tak właśnie jest. W następnych miesiącach jednak, gdy w wyniku polemik dochodziło do precyzowania wypowiedzi, stawało się jasne, że nie mamy tu do czynienia ze zmianą stanowiska Kościoła katolickiego do teorii ewolucji. Teologowie bronili tradycyjnej nauki o możliwości poznania Boga na podstawie stworzenia. Przyrodniccy sprzeciwiali się ingerencji teologii w ich wewnętrzne dyskusje. Debata z lat 2005–2006 miała jednak inny charakter aniżeli wcześniejsze dyskusje. Nikt nie podnosił już kwestii, które

⁵⁴ *Element przypadku* (Z ks. prof. Michałem Hellerem rozmawia Grzegorz Jański), s. 72.

⁵⁵ S. Barr, *Projekt ewolucji*, s. 11–12.

⁵⁶ Głos w dyskusji po referacie P. Erbricha, *Zum Problem Schöpfung und Evolution*, w: *Schöpfung und Evolution*, s. 159–160.

kiedyś były gorąco dyskutowane, takich jak: interpretacja biblijnych opisów stworzenia, kwestia monogenizmu (poligenizmu), pochodzenia ducha. Obecna dyskusja pokazała, że problemów na linii teologia – implikacje teorii ewolucji jest znacznie więcej (może nawet 101)⁵⁷. Niektóre z nich zostały ledwie dotknięte w debacie (np. problem zła, cierpienia, nieudanych tworów ewolucji). Powinna je podjąć filozofia przyrody, teologia stworzenia czy może nawet postulowana „teologia ewolucji”⁵⁸. Papież Benedykt XVI przed laty wyraził opinię, że „przesłanie o stworzeniu niemal całkowicie znikło z katechezy, z przepowiadania, a także z teologii”⁵⁹. To przekonanie o deficycie problematyki stworzenia we współczesnej teologii potwierdzono podczas seminarium w Castel Gandolfo⁶⁰. Należy się też zgodzić z opinią J. Życińskiego, że „teologowie zbyt mało uwagi poświęcili nowym wersjom ewolucjonizmu przyrodniczego, aby mogli odważnie wyjść poza Teilharda de Chardin i zaproponować nowe wzorce interpretacyjne”⁶¹.

NEUER STREIT ZWISCHEN DER THEOLOGIE
UND DER EVOLUTIONSTHEORIE?
ZU EINIGEN ASPEKTEN DER DEBATTE AUS DEN JAHREN 2005–2006
(ZUSAMMENFASSUNG)

Von 1. bis 3. September 2006 fand in Castel Gandolfo eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. (organisiert vom sog. Schülerkreis) zum Thema *Schöpfung und Evolution* statt. Die Schöpfungs- und Evolutionsdebatte (2005–2006) wies sowohl auf alte als auch auf neue Probleme hin. Eine recht verstandene Evolutionstheorie und ein recht verstandener Schöpfungsglaube widersprechen einander keineswegs. Die wissenschaftliche Evolutionstheorie soll man jedoch vom ideologischen Evolutionismus unterscheiden. Die entscheidende Frage der Diskussion lautet: Wo ist in der Evolutionstheorie die wirkliche Wissenschaft am Werk, und wo handelt es sich um ideologische, philosophische oder weltanschauliche Elemente? Die katholische Kirche (*Vaticanum I*) war immer von der Möglichkeit der Gotteserkenntnis aus der Natur überzeugt. Im Kosmos lässt sich ein vernünftiges Projekt erkennen, man muss jedoch die theologische Lehre vom vernünftigen Projekt von der sog. *Intelligent-Design*-Bewegung unterscheiden. In der Diskussion um Schöpfung und Evolution kam auch eine andere Kontroverse zum Vorschein: welche Rolle spielt der Zufall in der Evolution? Die meisten Biologen sind heute überzeugt, dass der Zufall eine grundlegende und entscheidende Rolle in der Evolution spielt. Dies scheint in radikalem Widerspruch zum Schöpfungsglaube zu stehen. Der Mensch darf nicht, wie Papst Benedikt XVI. betont, als zufälliges und sinnloses Produkt der Evolution betrachtet werden. Andererseits ließe sich, wie manche Forscher behaupten, der Zufall als ein Teil des Schöpfungsaktes verstehen.

⁵⁷ J.F. Haught, *Odpowiedzi na 101 pytań o Boga i ewolucję*, tłum. J. Kochanowicz, Kraków 2003.

⁵⁸ J.F. Haught, *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Boulder 2000; idem, *Czym Darwin obdarował teologię*, tłum. T. Sierotowicz, w: M. Heller, T. Sierotowicz (red.), *Stwórca – wszechświat – człowiek*, t. II, Tarnów 2006, s. 308–350; idem, *Czy naprawdę wszechświat to już wszystko?*, tłum. B. Baran, w: T.D. Wabbel (red.), *Czy przed Wielkim Wybuchem był Bóg?*, Warszawa 2007, s. 200–214.

⁵⁹ J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył*, s. 7.

⁶⁰ Ch. Schönborn, *Vorwort*, s. 16.

⁶¹ J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, s. 10.

MICHAŁ WYROSTKIEWICZ
Wydział Teologii KUL Jana Pawła II
Lublin

DIALOG EWOLUCJONIZMU Z KREACJONIZMEM – MOŻLIWOŚCI, POTRZEBY, KONSEKWENCJE

Słowa kluczowe: kreacjonizm, ewolucjonizm, dialog interdyscyplinarny, wiara i rozum.
Schlüsselworte: Kreationismus, Evolutionismus, interdisziplinärer Dialog, Vernunft und Glaube.

Nie ma wątpliwości, że problem wyrażony w pytaniu, skąd wziął się świat, a w nim człowiek, był jednym z podstawowych, jakie nurtowały ludzi od dawna. Wyrazem tego są np. wierzenia i mity ludów starożytnych¹. Kwestia ta stała się także istotnym problemem regularnie uprawianej nauki, od samego początku jej istnienia².

Mimo dającego się zauważyć postępu niemal we wszystkich obszarach ludzkiej egzystencji, w tym także w odkrywaniu „tajemnic wszechświata”, nie ma jednomyślności na temat powstania i dziejów kosmosu oraz życia; pochodzenie człowieka ciągle wzbudza żarliwe dyskusje. Do dziś podstawowymi źródłami różnych „prawd” na te tematy są wierzenia oraz nauka, które niejednokrotnie bywają sobie przeciwstawiane, budząc tym samym kontrowersje, a nawet wręcz otwarte konflikty. Jednym z nich jest spór pomiędzy zwolennikami kreacjonizmu³ i ewolucjonizmu⁴.

Chociaż, jak może się wydawać, problem ten nierzadko jest generowany i nagłaśniany „na obrzeżach nauki” (wśród dziennikarzy, polityków itd.)⁵, to

¹ Por. J. Parandowski, *Mitologia: wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa 1989.

² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1990, s. 22.

³ Por. J. Turek, A. Maryniarczyk, J. Krasieński, P. Janowski, *Kreacjonizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 1237–1249; J. Turek, *Kreacjonizm w naukach przyrodniczych*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 48–54; A. Maryniarczyk, *Creatio ex nihilo*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, s. 306–318.

⁴ Por. J. Zon, S. Zięba, Z. Sobczak, H. Zimoń, Z. Chlewiński, T. Styczeń, *Ewolucjonizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, kol. 1149–1460; J. Zon, *Kreacjonizm w naukach przyrodniczych*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 306–318.

⁵ Por. np. M. Giertych. *Teaching on Evolution in European Schools*, Brussels 2007.

jednak dialog pomiędzy zwolennikami obu tych koncepcji okazuje się być bardziej skomplikowany. Nie jest on jedynie czysto „akademickim starciem” dotyczącym wiedzy, ale stanowi próbę „pogodzenia” nauki z wiarą. Jest to więc ostatecznie dialog tych czynników lub – mówiąc inaczej – obszarów życia ludzkiego, które w sposób bezpośredni oddziałują na jego integralnie pojętą jakość⁶ i nadanie mu właściwego kierunku zgodnego z jego naturalnym celem.

1. Możliwości

Założeniem, jakie należy uczynić, rozpoczynając poszukiwania odpowiedzi na pytanie o możliwości i potrzeby dialogu pomiędzy zwolennikami dwóch tak różnych teorii dotyczących początku oraz sposobu istnienia świata, a w nim człowieka, jakimi są ewolucjonizm i kreacjonizm, jest przekonanie, że ci ludzie chcą – w miarę możliwości – ustalić prawdę (choćby dochodzą do niej różnymi drogami, poznają ją z różnych źródeł). Tylko w takim bowiem przypadku podejmowana refleksja wydaje się być sensowna. Jeśli zaś „dialogujący” nie będą mieli na celu dojścia do prawdy, ale jedynie zechcą udowodnić swoje racje, wówczas jakkolwiek dyskusja nie ma możliwości powodzenia. Tylko prawda bowiem, lub chęć jej odkrycia i związana z tym gotowość do dyskusji oraz – jeśli, w imię prawdy, znajdzie taka potrzeba – skorygowania swoich poglądów, może stanowić fundament oraz gwarancję porozumienia i przez to nada sens tej dyskusji.

Podstawowym warunkiem, jaki powinien być spełniony, aby analizowany tu dialog mógł zaistnieć, jest uznanie kreacjonizmu i ewolucjonizmu za teorie naukowe i niedostrzeganie w nich li tylko poglądów na świat i życie. Każda z tych teorii może w jakimś stopniu stać się bodźcem do sformułowania takich sądów albo może być ich potwierdzeniem i na to naukowcy nie mają wpływu. Ważne jest jednak, aby podejmujący dialog na płaszczyźnie naukowej nie schodzili z niej. Trzeba więc pamiętać, aby nie traktować (nawet w sposób niezamierzony) teorii, której jest się zwolennikiem, jako ideologii. Z nią bowiem nie da się konstruktywnie dyskutować. Ideologie z istoty swojej stanowią systemy wartości, pojęć i przekonań dotyczących rzeczywistości otaczającej człowieka, mających służyć przekształcaniu jej i całego stanu rzeczy zgodnie z przyjętymi uprzednio założeniami. Mówiąc inaczej, ideologia to uproszczony i przez to nieracjonalny obraz świata, podporządkowany aktywności ludzkiej.

⁶ Kwestię tę należy dobrze rozumieć. Nie chodzi tu bowiem o ideę jakości życia rozumianą na sposób jedynie biologiczny, ale o personalne ujęcie tego problemu – o życie osoby ludzkiej jako osoby, czyli duchowo-materialnego, świadomego, rozumnego, wolnego i odpowiedzialnego – moralnego podmiotu. Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologiczno-moralnej*, Lublin 2007, s. 118–121.

Jest ona skutkiem swoistej racjonalizacji nieracjonalnego (nie w pełni racjonalnego) systemu i ukazywaniem efektów tego procesu jako ostatecznej i dlatego obowiązującej wizji rzeczywistości. W mniemaniu jej zwolenników ideologia jest teorią doskonałą i dlatego bez wątpienia słuszną⁷. Nie wymaga więc jakichkolwiek korekt ani nie ma w niej miejsca na tolerancję, a „dyskusja” z nią może polegać jedynie na przyjęciu prezentowanych w jej ramach poglądów.

Genezy ideologii zarówno kreacjonistycznych, jak i ewolucjonistycznych można dopatrywać się m.in. w postawach fundamentalizmu. One z kolei rodzą się z niezrozumienia tego, czym jest autentyczna nauka, chociaż w oczach ich przedstawicieli zdają się być gwarancją jej prawdziwości oraz czystości kultury⁸.

Fundamentalizmy, tak jak ideologie, z natury nie są zdolne do dialogu i z góry wykluczają możliwość wypracowania teorii, w której można połączyć przyrodnicze teorie ewolucyjne z prawdą o Bogu Stwórcy. Fundamentalizmy boją się konfrontacji z innymi poglądami, gdyż nie są w stanie podejmować dialogu z tego powodu, że nie próbują dociekać przyczyn swoich stanowisk, ale nierzadko poprzestają na prymitywnej argumentacji typu „bo tak”.

Dialog ewolucjonizmu z kreacjonizmem, aby w ogóle był możliwy i aby prowadził do sensownych wniosków, musi się odbywać na poziomie naukowym. Wydaje się bowiem, że jedynie nauka może być „trwałym gruntem” stanowiącym fundament porozumienia. Mówiąc wprost, chodzi o to, aby „zejść” z poziomu ideologii oraz fundamentalizmów i „stanać” na polu naukowym. Oznacza to więc, że w przypadku dialogu ewolucjonizmu z kreacjonizmem nie będzie to bezpośredni dialog wiedzy z wiarą, ale wiedzy z wiedzą – wiedzy będącej wynikiem badań prowadzonych w ramach nauk empirycznych i tej, która jest efektem dociekań rozumowych wychodzących poza doświadczenie i poznanie empiryczne oraz przyjmującej (dopuszczającej) istnienie Boga. Chodzi tu więc o dialog nauk przyrodniczych, które na podstawie danych empirycznych mówią o ewolucjonizmie, z filozofią i teologią, które nie mają wątpliwości, że Absolut-Bóg istnieje i działa.

Trzeba powiedzieć, że we właściwie rozumianym dialogu ewolucjonistyczno-kreacjonistycznym nie będzie chodziło o proste zestawienie tez wypracowanych przez ewolucjonistów z tym, co mówią filozofowie teiści oraz teologowie; nie będzie to zwykłe „dopasowanie” tych twierdzeń i ewentualne „poparcie” zdań przyrodników cytatami biblijnymi. Nie będzie też chodziło o szukanie w filozofii i teologii odpowiedzi na pytania stawiane przez przed-

⁷ Por. S. Janeczek, *Ideologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1406–1407; Z. Chlewiński, J. Herbut, S. Janeczek, S. Kowalczyk, J. Mariański, *Ideologia. Istota*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, kol. 1409–1411.

⁸ Por. J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s. 29 n.

stawicieli nauk empirycznych oraz przenoszenie pojęć i metod z jednej z tych dyscyplin do drugiej. To bowiem, jak stwierdza Michał Heller, „prowadziłyby do metodologicznej anarchii”⁹, co z kolei skutkowałoby pozorną tylko spójnością, a faktycznie pozostawiłoby więcej pytań, niż dawałoby odpowiedzi. Przygotowując pole do dialogu między ewolucjonizmem i kreacjonizmem trzeba wziąć pod uwagę fakt, że obie te teorie, chociaż próbują badać i opisywać tę samą kwestię, to jednak należą do różnych porządków poznawczych. Dialog taki musi być odpowiednio przeprowadzony – zawsze z pośrednictwem filozofii, która pozwoli wyjść poza dialogujące koncepcje, by z „pozycji meta” dokonać pewnych niezbędnych ustaleń, przygotowując grunt do konfrontacji myśli¹⁰.

Ostateczny argument, który przemawia za tym, że dialog pomiędzy ewolucjonizmem i kreacjonizmem na gruncie wiedzy jest możliwy, stanowi poparte doświadczeniem przekonanie, że nauka to jeden zwarty system. Prawda jest jedna, ale drogi do niej mogą być różne¹¹.

2. Potrzeby

Chociaż nie ma wątpliwości, że dialog ewolucjonizmu z kreacjonizmem jest możliwy, to jednak trzeba też powiedzieć, że doprowadzenie do niego nie jest zadaniem łatwym. Trudno więc w tym miejscu uniknąć pytań o to, czy jest on potrzebny, czy warto wchodzić na tę „karkołomną” i wymagającą dyscypliny drogę, zamiast pozostać w obszarze jednej z tych dziedzin i tam poszukiwać prawdy.

Na poziomie dość ogólnym, wątpliwości te pozwalają rozwiązać słowa wspomnianego M. Hellera, który stwierdza, iż „nie jest wcale *a priori* oczywiste, że [...] nauki i teologia nie mają sobie nawzajem niczego do powiedzenia. Co więcej, historia ich wzajemnych relacji wskazuje na coś zupełnie przeciwnego. Jeżeli nawet pomiędzy tymi dwoma obszarami poznawczymi dochodziło do ostrych konfliktów, to zwykle wynikało z nich coś interesującego zarówno dla nauki, jak i teologii”¹². O szczegółowych korzyściach wynikających ze wspomnianego dialogu przyjdzie powiedzieć dalej, jednak już teraz warto przynajmniej zauważyć niektóre kwestie, stanowiące pozytywne skutki wzajemnego intelektualnego obcowania przedstawicieli nauk empirycznych z filozofami i teologami.

⁹ M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, s. 19.

¹⁰ Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka*, s. 32–42.

¹¹ Por. FR, nr 106. Wiele treści potwierdzających tę prawdę widzianą z punktu widzenia różnych nauk można znaleźć w pracy zbiorowej: M. Heller, J. Mączka (red.), *Jedność nauki – jedność świata?*, Tarnów 2003.

¹² M. Heller, *Sens życia*, s. 19–20.

Żadna z nauk, mimo jej największych zasług w dochodzeniu do prawdy, nie powinna pretendować do miana „wszechmądrości” ani nawet sugerować, że zna wszystkie ostateczne odpowiedzi. Określona dziedzina wiedzy powinna raczej z pokorą przyjąć prawdę, że nie wszystko jest w zasięgu jej poznawczych możliwości, dlatego – z natury – nie jest w stanie odpowiedzieć na każde pytanie¹³. Powyższe stwierdzenia są ważne dla uprawiających naukę. Przestrzeganie ich jawi się zaś jako konieczny warunek odkrywania prawdy, co – jak już wspomniano – stanowi sens nauki. Próba „omijania” tych stwierdzeń lub „zapominania” o nich podczas badań naukowych, pozwala więc wątpić w „naukowość” stwierdzeń będących ich efektem. Kwestia ta staje się jeszcze bardziej wyraźna, gdy chodzi o tak „wielokrotnie złożone” rzeczywistości, jakie stanowią przedmiot zainteresowania ewolucjonizmu i kreacjonizmu (człowiek, świat, życie itd.). Chęć jak najpełniejszego poznania tych zagadnień w sposób naturalny wiąże się z podjęciem badań na różnych poziomach. Nie oznacza to jednak pomniejszania wartości każdej z dziedzin naukowych, ale jedynie uwypukla prawdę, że każda z nich ma swój obszar badawczy, który stanowi tylko fragment skomplikowanego przedmiotu integralnie pojętej nauki. W związku z tym, każda dziedzina wiedzy, z istoty swojej pozwala odpowiedzieć jedynie na niektóre pytania dotyczące badanego przedmiotu. Fragmentaryczna wiedza – zwłaszcza wówczas, kiedy jest uznana i podawana jako „kompletna” – prowadzi do „fragmentaryzacji prawdy”, która ostatecznie nie jest już prawdą, ale jej wypaczeniem. Wspomniana wcześniej chęć, a jeszcze bardziej potrzeba poznania niektórych złożonych rzeczywistości, jest istotnym argumentem skłaniającym do „przyjrzenia się” im z różnych stron.

Ważną przesłanką przemawiającą za potrzebą podjęcia dialogu pomiędzy ewolucjonizmem i kreacjonizmem jest przekonanie, że daje to możliwość integralnego, tzn. z różnych perspektyw, spojrzenia na badane przedmioty. Takie poszerzenie spojrzenia pozwala nie tylko dostrzegać nowe problemy, ale też zweryfikować i – w razie potrzeby – skorygować dotychczasowe poglądy. Tę kwestię należy dobrze rozumieć. Błędem byłaby próba uczynienia z filozofii i teologii bezpośredniego kryterium prawdziwości wniosków wypracowanych przez przedstawicieli nauk empirycznych. Żadna z tych nauk nie ma ku temu odpowiednich narzędzi, a ich procesy poznawcze znacznie różnią się od siebie. Wspomniana weryfikacja ma więc polegać na dostrzeżeniu i skorygowaniu tych badań, których wyniki wzajemnie się wykluczają. Mimo tego, że zostały one przeprowadzone na różnych płaszczyznach wiedzy, ich wyniki powinny

¹³ Por. G.V. Coyne, A. Omizzolo, *Podróż przez Wszechświat. Poszukiwanie sensu przez człowieka*, tłum. K. Włodarczyk, Kraków 2003, s. 8.

być spójne (nie powinny się negować). Wynika to z zasygnalizowanej wyżej, wyprowadzonej z jedności prawdy i nauki, zasady dotyczącej komplementarności poszczególnych dziedzin wiedzy, a także wiedzy i wiary. Wzajemne wykluczanie się wyników badań świadczy więc o nieprawdziwości któregoś z nich. Odwołanie się do innej dziedziny wiedzy w celu uwierzytelnienia efektów badań jakiejś wybranej, wydaje się być dobrym rozwiązaniem.

Patrząc na ten problem z innej perspektywy, można dojść do wniosku, że zgodność (brak wykluczania się) wyników badań dotyczących jakiegoś przedmiotu, ale prowadzonych w ramach różnych dziedzin wiedzy, może być uznane za potwierdzenie ich prawdziwości. W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że wyniki te nie muszą być identyczne. Nierzadko jest to niemożliwe. Jeśli bowiem poszukiwania naukowe dotyczą innych aspektów badanego przedmiotu, wówczas ich efekty z założenia dotyczą różnych kwestii i zawsze będą różne – naukowcy nie dojdą do tych samych wniosków, gdyż inne problemy będą ich interesowały. Ważne jest jednak – co podkreślono wyżej – aby te wyniki nie wykluczały się.

3. Konsekwencje dialogu

Wydaje się, że dialog ewolucjonistów z kreacjonistami dostarcza wielu pozytywnych konsekwencji dla tych, którzy uznają istnienie Boga Stwórcy i chcą to pogodzić z tezami naukowymi. Potwierdzają to badania naukowe prowadzone w ramach teologii, w których wykorzystywane są twierdzenia zaczerpnięte z nauk empirycznych. Takie działanie nie jest „gubieniem tożsamości” przez teologów, gdyż wynika ono z istoty uprawianej przez nich nauki. Ona bowiem nie jest jedynie – co może sugerować jej nazwa – *słowem o Bogu*, ale – jak pisze Cz. S. Bartnik – „traktuje o wszelkiej rzeczywistości w «relacji do Boga»”¹⁴. Powodzenie jej badań, przynajmniej w pewnej części, zależy więc od znajomości owej „wszelkiej rzeczywistości”, czyli także od dialogu z naukami empirycznymi.

W tym miejscu trzeba podkreślić, że odwoływanie się do tez wypracowanych przez ewolucjonistów nie jest rezygnacją z przyjęcia orędzia biblijnego lub jego lekceważenia (jak chcą niektórzy fundamentaliści), ale stanowi wyraz poszukiwania właściwej jego interpretacji przez „uzgadnianie” wyników wypracowanych przez biblistów z wynikami przyrodników. Nie jest to więc „odwracanie się od Boga” na rzecz „niepotrzebnego zwrócenia się ku

¹⁴ Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s 17. Autor stwierdza: „Teologia dogmatyczna rozpoczyna swój przedmiot od traktatu o Bogu, chociaż mogłaby równie dobrze zacząć od traktatu o człowieku”.

nauce”¹⁵. Niewątpliwie nie ma konfliktu pomiędzy danymi rozumowymi a objawionymi. Ta pewność wynika z aktu wiary, która pozwala uznać, że ten sam Bóg, który jest pierwszym Autorem Objawienia, jest także Stwórcą krytycznego umysłu, czyli Tym, który pozwala mu dochodzić do prawdy¹⁶.

Empiryczne badania dotyczące początków życia, człowieka i świata nie powinny być postrzegane jako oznaka braku zaufania do tekstu natchnionego, ale raczej jako przyznanie, że ludzka interpretacja i rozumienie Objawienia jest „sybilizujące, także podległe błędzeniu, wymaga oczyszczenia i pogłębienia, i to nie tylko w głowie wierzącej jednostki, ale także w Kościele jako całości – aż po szczyt jego hierarchii i Magisterium”¹⁷. Ważną konsekwencją dialogu (która postrzegana z innej strony jawi się jako jedna z jego przesłanek) jest więc pogodzenie się z prawdą o niedoskonałości ludzkiego poznania, co powinno skutkować większym zaangażowaniem w badania naukowe z jednej strony, a zacieśnianiem relacji z Bogiem-Prawdą, z drugiej. Zgłębianie wiedzy w celu dochodzenia do prawdy nie jest więc – jak już zauważono – „odwracaniem się od Boga na rzecz zwrócenia się ku rozumowi”, ale może wręcz stanowić przyczynę otwarcia się na Boże nauczanie.

Istotną kwestię, którą dialog ewolucjonizmu z kreacjonizmem pozwala wyraźnie dostrzec, stanowi zaakcentowanie prawdy, że w Księdze Rodzaju nie jest opisana naturalna historia świata. Jest tam zawarta „historia święta” – historia zbawienia. Obrazy biblijne nie są „dokumentacją” pierwszych dni wszechświata, ale stanowią przesłanie religijne – mówiące o tym, że świat jest dziełem Boga i przez to łączą go z Nim trwale więzi oznaczające, że pozostaje on „w Jego rękach” – opisane przez natchnionych autorów zgodnie z obowiązującymi wówczas standardami literackimi, stosownymi do ówczesnej sytuacji kulturowej¹⁸. Dla tej świętej historii – jak naucza Katechizm Kościoła Katolickiego – nie jest najważniejsze dojście do odpowiedzi na pytanie: „[...] 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

¹⁵ Nauczanie Kościoła nie pozostawia wątpliwości, że „we wszystkich dziedzinach wiedzy, badanie metodyczne, jeżeli tylko przebiega w sposób prawdziwie naukowy i zgodny z normami moralnymi, nigdy w istocie nie będzie sprzeczne z wiarą, ponieważ sprawy świata i sprawy wiary pochodzą od tego samego Boga” – KDK, nr 36. „Zagadnienie początków świata i człowieka jest przedmiotem licznych poszukiwań naukowych, które wspaniale wzbogaciły naszą wiedzę o wieku i wymiarach wszechświata, o powstawaniu form żywych, o pojawieniu się człowieka. Odkrycia te skłaniają nas do coraz głębszego podziwu dla wielkości Stwórcy, do dziękczynienia za wszystkie Jego dzieła oraz za rozum i mądrość, jakich udziela On uczonym i badaczom” – KKK, nr 283. Zob. także, nr 282–289. „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” – FR, Wstęp.

¹⁶ Por. E. Boné, *Bóg niepotrzebna hipoteza?* seria: *Wiara a nauki przyrodnicze*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004, s. 27 n.

¹⁷ Ibidem, s. 41.

¹⁸ Por. ibidem, s. 43.

przeznaczenie, anonimowa konieczność czy też transcendentny, rozumny i dobry Byt, nazywany Bogiem. A jeżeli świat wywodzi się z mądrości i dobroci Bożej, to dlaczego istnieje zło? Skąd pochodzi? Kto jest za nie odpowiedzialny? Czy można się od niego wyzwolić?”¹⁹.

Mówiąc o pozytywnym wpływie zestawienia tez wypracowanych przez przedstawicieli nauk empirycznych z tymi, które są owocem dociekań filozoficzno-teologicznych, na treści teologiczne, warto zwrócić uwagę na – dostrzeżone przez Hellera – swoiste „uporządkowanie” i „rozjaśnienie” traktatu o stworzeniu²⁰. W filozoficzno-teologicznym opracowaniu pojęcia stworzenia zasadniczym celem jest ukazanie i uzasadnienie twierdzenia, że polega ono na „zrobieniu czegoś z niczego”²¹. Głównym przedmiotem zainteresowania jest tu więc „mechanizm powoływania do istnienia”. Warto zaś – i taką możliwość daje odwołanie się do nauk empirycznych – „kłaść większy nacisk na to, że «stworzenie jest nadaniem sensu». Zwłaszcza gdy [...] uświadomimy sobie, że idea sensu wiąże się z ideami racjonalności, celowości, wartości. Jeśli odwołać się do tradycyjnej tezy, że w Bogu wszystkie jego przymioty i wszystkie Jego działania są tożsame, to «racjonalność», «celowość» i «wartość» są synonimami «sensu», a każdy z tych przymiotników podkreśla tylko inny aspekt Tego Samego. «Powoływanie do istnienia» i «nadawanie sensu» to nie są dwa różne akty Boga. Istnienie, jakim Bóg obdarza, jest sensem, wartością i urzeczywistnianiem celu. [...] W takiej koncepcji stwarzania nie ma elementu czasu: zamiar jest tym samym, co jego urzeczywistnienie; sens tym samym, co jego spełnienie”²².

Pytanie o „początek”, zadawane z perspektywy filozoficznej i teologicznej, jest w pewnym sensie – na co już zwracano uwagę – także pytaniem o „kres” – o sens i cel istnienia świata, człowieka i życia. Nie ma wątpliwości, że nauki empiryczne nie są w stanie poradzić sobie z tym pytaniem, a nawet nie powinny go stawiać²³. Na podstawie przesłanek przez nie wypracowanych można jednak snuć pewne domysły na temat przyszłości. Współczesna wiedza pozwala dojść do wniosku, że cały wszechświat zmierza ku fizycznej degradacji. Prawa fizyki nie pozostawiają w tym względzie wątpliwości²⁴. To może być źródłem pesymizmu, a nawet utraty sensu życia, co bez wątpienia nie jest korzystne dla człowieka-osoby²⁵. W tym miejscu daje się zauważyć kolejna

¹⁹ KKK, nr 284.

²⁰ Por. M. Heller, *Sens życia*, s. 202–204.

²¹ Por. KKK, nr 296–298.

²² M. Heller, *Sens życia*, s. 203.

²³ Por. M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Tarnów 1996, s. 108–116.

²⁴ Por. M. Heller, *Sens życia*, s. 204–205.

²⁵ Por. I. Błaziak, *Poszukiwanie sensu życia w kontekście chrześcijańskiej hierarchii wartości jako problem katechetyczny*, w: K. Klauza, M. Wyrostkiewicz (red.), *„Przekaż mojemu Ludowi, co mówi Bóg”*. Ewolucja czy kryzys przepowiadania, Lublin 2007, s. 275–282.

pozytywna konsekwencja dialogu ewolucjonizmu z kreacjonizmem, który sprawia, że świat nabiera „nowego wymiaru”. Choć bowiem dla „zanurzonego w czasie” człowieka „perspektywa naturalistyczna” (ukazywana przez przyrodników) wobec zagadnienia kresu świata wydaje się być nieznaną i niepewną, a może wręcz bezsensowną, to „dla bezczasowego Boga” stworzenie, historia i eschatologia są tym samym (o czym naucza teologia)²⁶. Zestawienie tych tez pozwala więc z optymizmem patrzeć w przyszłość, a w śmierci – człowieka i całego świata – widzieć nie kres, ale przejście w inny wymiar²⁷. Odwagi do takich przemyśleń, bez wątpienia, dodają matematyczno-fizyczne przemyślenia na temat czasu²⁸. Dialog nauk empirycznych z filozofią i teologią skutkuje ważnymi stwierdzeniami antropologicznymi. Wspólne spoglądanie na osobę ludzką przez różne nauki pozwala uniknąć skrajności, którymi mogą być spirytualizm lub materializm (każdy jest koncepcją redukcjonistyczną).

Odwoływanie się do twierdzeń teologicznych pozwala ewolucjonistom-przyrodnikom korygować niektóre antropologiczne stwierdzenia. Ta korekta nie ma polegać na odrzucaniu charakterystycznych dla ewolucjonizmu tez, jak np. ta, że człowiek ma wspólnego przodka z innymi człokształtnymi, a istotne znaczenie w trwaniu na drodze rozwoju ma dobór naturalny; nie ma też być podważeniem twierdzenia, że w kontekście przekazywania życia biologiczność odgrywa dużą rolę, tzn., że ludzie w tym względzie nie kierują się jedynie rozumem, ale też, tak jak inne istoty żywe, wykonują charakterystyczny dla nich „taniec godowy” i nierzadko ulegają jego „magii”²⁹. Zaprzeczanie temu wszystkiemu nie byłoby bowiem autentyczną korektą, ale zniekształcaniem wiedzy i odrzucaniem racjonalności. Mogłoby wręcz zostać uznane za pośrednie negowanie osobowego charakteru człowieka, który to charakter wyraża się m.in. w rozumności³⁰. W ten sposób próba ukazania wielkości człowieka przez „odzieranie” go z biologiczności (co miałyby być wyrazem akcentowania jego duchowości) stałaby się pomniejszeniem go przez zanegowanie jego godności osobowej. Nie trzeba więc odrzucać efektów pracy przyrodników, ale dostrzec, że oprócz wspomnianych – biologicznych, są także inne – nie biologiczne faktory, które wpływają na jego życie.

Interdyscyplinarne spojrzenie na człowieka pozwoli widzieć go „z różnych stron” i zauważyć co naprawdę jest dla niego naturalne, a więc także

²⁶ Por. Heller, *Sens życia*, s. 207.

²⁷ Por. S. Pawłowski, *Między czasem a wiecznością – współczesne inspiracje filozoficzne i teologiczne*, w: K. Mielcarek i in. (red.), *Dar i tajemnica śmierci. Tydzień Eklezjologiczny 2006*, Lublin 2007, s. 89–104; W. Hryniewicz, *Chrystus jest nową Paschą. Medytacja nad misterium przejścia*, w: *Dar i tajemnica*, s. 65–87.

²⁸ Przykładem mogą tu być poglądy A. Einsteina – *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, Berlin 2³2001.

²⁹ Por. A. Rajski, *Zoologia*, t. 2: *Część systematyczna*, Warszawa 1984, s. 496.

³⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek [Dzieła, t. 9]*, Lublin 1991, s. 61–65, 401–425.

potrzebne i dobre – co i w jaki sposób wpływa na jego życie i rozwój³¹. Dzięki temu integralnemu spojrzeniu można się dowiedzieć np. co skłania człowieka do tego, aby chciał „być z drugim człowiekiem” i relację do niego uznaje za tak ważną. Integralne, interdyscyplinarne badania pozwalają stwierdzić, że „życie stadne” w przypadku homo sapiens nie wynika jedynie z „pędu ku życiu”, wyrażającym się w chęci przetrwania i „rozkładającym się” na potrzebę zaspokojenia głodu oraz zachowania ciągłości gatunku (co bez wątpienia w grupie łatwiej jest realizować, gdyż łatwiejsze staje się zdobywanie pożywienia, a prokreacja w przypadku osobników rozmnażających się w sposób płciowy jest niemożliwa bez partnera). Interdyscyplinarne ujęcie problemu człowieka umożliwia i niejako „zmusza” badacza-przyrodnika-ewolucjonistę do tego, aby – bez pomniejszania wartości jego rozwoju biologicznego i naturalnego postępowania zgodnego z zasadami doboru naturalnego – uświadomił sobie, że pełnia doskonałości ludzkiej polega na czymś więcej niż na to wskazują doświadczenia empiryczne i że nie da się jej określić w kategoriach biologiczno-fizycznych³².

Dialog ewolucjonistów z kreacjonistami bez wątpienia pozwala obu stronom „oczyścić” swoje poglądy z nienaukowych twierdzeń, które zniekształcają te prądy myślowe i zbliżają je do ideologii. Zwolennicy kreacjonizmu, zwłaszcza ci, którzy zapominają, że człowiek jest częścią przyrody, dzięki temu dialogowi muszą to sobie ciągle przypominać. Uznają także konieczność dowartościowania twierdzeń, że w wielu sytuacjach jest on zależny od praw biologicznych i fizycznych, co wcale nie pomniejsza jego godności³³. Ewolucjoniści – słysząc o duszy – mogą odpowiedzieć na pytanie o to „coś”, co wyróżnia człowieka spośród innych istot i sprawia, że w jakimś stopniu „udaje mu się uciec” od ewolucji, chociaż z biologicznego punktu widzenia wcale nie jest organizmem idealnym. Mogą też – dzięki właściwej interpretacji biblijnych tekstów, mówiących o podobieństwie człowieka do Boga (por. Rdz 1, 27–28), który jest Wolnością i Miłością – znaleźć wyjaśnienie istnienia zachowań dobrych³⁴ oraz złych³⁵ w inny sposób, niż tylko jako efekt „taktyki” genów³⁶.

Dialog interdyscyplinarny, o którym tu mowa, pozwala określić właściwe – naturalne relacje człowieka do przyrody. Z jednej strony nakazuje troskę

³¹ Por. M. Wyrostkiewicz, *Spór o człowieka w ekologii*, w: J. Nagórny, J. Gocko (red.), *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, Lublin 2004, s. 217–222.

³² Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka*, s. 43–51.

³³ Por. ibidem.

³⁴ Por. DCE, nr 9 n.

³⁵ Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech, Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 141 n.

³⁶ Przekonanie o tym, że zachowanie człowieka jako efekt działania genów ukazuje i wyjaśnia R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford 1990.

o nią, potwierdzając to tezami przyrodniczymi i filozoficzno-teologicznymi³⁷, z drugiej zaś nie pozwala jej ubóstwiać. Przywoływanie tez nauk empirycznych pozwala stwierdzić, że przyroda jest zmienna i kiedyś nastąpi jej koniec³⁸, dlatego sztuczne powstrzymywanie tych zmian nie jest działaniem naturalnym dla świata. W sposób jednoznaczny daje to człowiekowi mandat do korzystania z zasobów przyrodniczych bez zaciągania winy za wyczerpywanie się (fakt, że giną pewne gatunki roślin i zwierząt jest naturalne³⁹). Wszystko to musi się jednak odbywać z roztropnością i zachowaniem zasad moralnych. W tym miejscu uwidacznia się potrzeba „kontroli” sprawowanej przez etykę lub teologię moralną, co w sposób jednoznaczny, po raz kolejny (tym razem „od innej strony”), ukazuje sensowność i pozytywne konsekwencje omawianego tu dialogu⁴⁰.

Dialog ewolucjonizmu z kreacjonizmem jest bez wątpienia czymś więcej niż pogodzeniem dwóch z pozoru wykluczających się teorii dotyczących powstania świata. Nie jest to także prosta „teologia ewolucji” starająca się łączyć przesłanie Pisma świętego z tezami ewolucjonizmu, w której biblijne dni stwarzania świata porównuje się do geologicznych okresów jego historii, a przy tym Boga sprowadza się do jedynie „twórcy początkowego aktu kreacji” i „projektanta kosmicznej struktury”, zapominając o tych tekstach Objawienia, które pokazują Go jako Boga Stwórcę i Ojca obecnego „w sercu stworzenia”, wśród różnych procesów przemian⁴¹. Oprócz zarysowanych wyżej kwestii, ważnym efektem dialogu ewolucjonizmu z kreacjonizmem powinno być myślenie, w którym nie odrzuca się istnienia Wszechmogącego Boga i jednocześnie pamięta się o naturalnym rytmie świata stworzonego, który Bóg jako jego Stwórca szanuje i podtrzymuje.

4. Konsekwencje braku porozumienia

Logiczną konsekwencją ukazania pozytywnych skutków dialogu ewolucjonizmu z kreacjonizmem wydaje się być stwierdzenie, że brak takiego porozumienia jest niekorzystny (i to dla obu stron), ponieważ uniemożliwione jest osiągnięcie jego dobrych skutków. Warto zauważyć także pewne „nowe” kwestie, które są negatywnymi skutkami takiej sytuacji.

³⁷ Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka*, s. 165–178.

³⁸ Por. M. Heller, *Sens życia*, s. 204–208.

³⁹ Por. A. Mackenzie, A. S. Ball, S. R. Virdee, *Ekologia*, tłum. M. Kozakiewicz, A. Kozakiewicz, K. Dmowski, seria: *Krótkie wykłady*, Warszawa 2000, s. 5–6.

⁴⁰ Por. J. Wróbel, *Nauki empiryczne a etyka: dwa światy?*, w: M. Machinek (red.), *Ósmy dzień stworzenia? Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej*, Olsztyn 2001, s. 67–86.

⁴¹ Por. Życiński, *Bóg i ewolucja*, s. 200–201.

Trwanie na stanowisku, że jedyną słuszną teorią, tłumaczącą powstanie świata i człowieka jest kreacjonizm, jest wyrazem ignorancji. Tacy ludzie, jak nieco żartobliwie stwierdza jeden z autorów, „naiwnie dosłownie czytają opis początków świata w *Księdze Rodzaju*, twierdząc, że Bóg stworzył świat w ciągu tygodnia przed paroma tysiącami lat, dla niepoznaki tworząc go razem z ukrytymi w ziemi kośćmi dinozaurów. Sceny z życia pierwszych ludzi traktują tak, jak gdyby autor biblijny spisywał z magnetofonu teksty ich rozmów z Bogiem i z wężem”⁴². Twierdzenie, że przyjęcie tez wypracowanych przez nauki empiryczne jest odrzuceniem idei Boga Stwórcy kwestionują liczni autorzy, w tym także Heller i Życiński. Tłumaczą, że zanegowanie kreacjonizmu nie jest odrzuceniem wiary w Boga Stwórcę czy jego wszechmoc, ale jedynie stanowi podkreślenie tezy, że to On swoją „stworczą mocą jest obecny w prawach przyrody. I to nie tylko w «szczególnych chwilach», takich jak powstanie życia czy świadomości, lecz w ciągu całej historii świata”⁴³.

Ignorancja, o której była mowa wyżej, wbrew pozorom wcale nie dotyczy jedynie badań nauk empirycznych i ich wyników, ale w takim samym stopniu również teologii. Ona bowiem wcale nie utrzymuje, że kreacjonizm jest „jedyną słuszną teorią” i – co już niejednokrotnie podkreślano – nie traktuje Biblii jako zapisu historii świata. Utrzymywanie takiego zdania jawi się więc jako lekceważenie tych twierdzeń przy jednoczesnym wykorzystywaniu tekstów objawionych do popierania swoich niesłusznych koncepcji. Można powiedzieć nieco mocniej – co powinno mieć szczególne znaczenie dla osób wierzących w Boga i traktujących Biblię jako świętą księgę napisaną pod natchnieniem Ducha Świętego – że takie myślenie może być postrzegane jako wyraz niezrozumienia Słowa Bożego lub wręcz pogardy dla niego przez redukowanie go do literalnego sensu⁴⁴. Przyjmując dosłownie jego treść, stawia się je bowiem w rzędzie różnych mitologii, które próbują wytłumaczyć pochodzenie Boga i świata⁴⁵.

Radykalne odrzucanie wszystkich „wątków kreacjonistycznych” i przyjęcie stwierdzeń ewolucjonizmu biologicznego jako jedynie słusznych – jak chcieliby niektórzy – wcale nie jawi się jako wyraz naukowego podejścia.

⁴² M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata, człowieka, zła. Odpowiedź Biblii*, Częstochowa 2005, s. 7.

⁴³ M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, s. 119.

⁴⁴ Zapisane w tekście głównym stwierdzenie wcale nie oznacza, że doszukiwanie się w tekstach biblijnych literalnego sensu jest niewłaściwe. Oznacza jedynie, że redukowanie orędzia biblijnego do tego wymiaru jest jego zubożaniem, a w konsekwencji zniekształcaniem.

⁴⁵ Podobieństwo biblijnego opisu stworzenia świata do wielu pozabiblijnych tekstów na ten temat jest wyraźne. Oczywiście, są też różnice. Te jednak dotyczą głównie wizji Stwórcy. Można więc przyjąć, że z punktu widzenia „niezaangażowanego religijnie” czytelnika, tekst biblijny jawi się jako jedno z wielu opowiadań „o początku”. Por. S. Łach, *Księga rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1962, s. 551–560; M. Wojciechowski, *Pochodzenie świata*, s. 7–12.

Nauka bowiem – na co zwracano uwagę – nie tylko nie boi się konfrontacji, a wręcz ją ceni. Pozbawianie jej możliwości zestawienia z innymi dziedzinami (tu z filozofią i teologią) może stać się przyczyną hamowania jej rozwoju i poddawać w wątpliwość prawdziwość wyników jej badań. Takie postępowanie jest wyrazem nie tylko „ciasnoty umysłowej”, ale też (być może nieuświadomionego) redukcyjnego podejścia do człowieka, w którym nie dostrzega się tego, „co niewidoczne dla oczu”. Dla tak postrzeganego człowieka nie liczy się przyszłość (wieczność), gdyż jego życie ogranicza się do rzeczywistości doczesnej.

Konsekwencją ograniczenia człowieka do sfery materialnej i postrzeganie jego psychiki (nie duchowości – o niej w ogóle nie może tu być mowy) jako jednej z wielu funkcji somatycznych, stanowiących efekt działania układu nerwowego, jest wykluczenie możliwości mówienia o etyce. Wszystko bowiem jawi się jako efekt „rozszyfrowania” kodu genetycznego: nie czyni się więc zła ani dobra, gdyż wszystko zależy od genów⁴⁶. W tym wypadku nie można mówić o wolności, a więc konsekwentnie także o ludzkiej godności, której podstawowym atrybutem jest wspomniana wolność⁴⁷. Poprzestanie na płaszczyźnie skrajnie biologicznego ewolucjonizmu pozwala dojść do wniosku, że pomiędzy człowiekiem a innymi stworzeniami istnieje jedynie jakaś sztucznie wytworzona „szczelina”, która równie dobrze mogłaby być umieszczona w innym miejscu systematyki biologicznej⁴⁸. Jest to więc wyraźne zaprzeczenie godności osoby. Logiczną konsekwencją tego jest odrzucenie zasady personalizmu jako kryterium oceny ludzkiego działania⁴⁹, a w życiu społecznym podważanie teorii praw człowieka i zasad życia społecznego, które mają swe źródło w godności człowieka i stanowią jej gwarancję⁵⁰.

Powyższe wnioski potwierdzają wcześniejszą tezę, że próba ukazania fragmentu prawdy jako całości pociąga za sobą niekorzystne skutki. W tym miejscu ponadto widoczne jest to, że nie chodzi tu tylko o pewne wypaczenia na poziomie teoretycznym, ale o błędy, które mogą pociągnąć niekorzystne praktyczne skutki.

* * *

Nie ma wątpliwości, że dialog pomiędzy ewolucjonizmem i kreacjonizmem – rozumianymi nie w sensie skrajnym, ale jako teorie naukowe, odwo-

⁴⁶ Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka*, s. 74–76.

⁴⁷ Por. S. Nowosad, M. Wyrostkiewicz, *Wolność*, w: J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), *Jan Paweł II – Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 582–584.

⁴⁸ Por. R. Dawkins, *Gaps in the Mind*, w: L. Menon (red.), *A Devil's Chaplain. Selected Essays by Richard Dawkins*, London 2004, s. 23–30.

⁴⁹ Por. A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, wyd. 2, Częstochowa 1998, s. 59–104.

⁵⁰ Por. KNSK, nr 105–208.

łujące się odpowiednio do wyników nauk empirycznych i do teologicznych twierdzeń uznających Boga za Stwórcę świata – nie tylko jest możliwy, ale także jest potrzebny. Pozwala bowiem spojrzeć na złożone rzeczywistości, jakimi są życie, człowiek i świat z wielu różnych punktów widzenia. To zaś umożliwia weryfikowanie wiedzy i gwarantuje jej rozwój.

Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że zdania na ten temat są podzielone. Niektórzy filozofujący przyrodnicy na podstawie wiedzy biologiczno-chemiczno-fizycznej starają się udowodnić, że „niemal na pewno nie ma Boga”⁵¹. Są jednak tacy, którzy nie mają wątpliwości, że można jednak pójść w innym kierunku, twierdząc, że znajomość praw przyrody nie kłóci się z teologicznym dogmatem o istnieniu Boga. Dokładne zbadanie tego problemu pozwala z całą pewnością stwierdzić, że prawda o Bogu Stwórcy świata nie jest antytezą ewolucjonizmu. Takie myślenie może doprowadzić do skutecznej interdyscyplinarnej syntezy, w której miejsce pozornych konfliktów zajmą dopełniające się wzajemnie interpretacje. Dialog ewolucjonizmu z kreacjonizmem może się przyczynić nie tylko do lepszego poznawania świata i człowieka, ale także niejako „zmusza” do postawienia ważnych pytań egzystencjalnych.

Wstępem do dialogu ewolucjonizmu z kreacjonizmem musi być otwarcie na prawdę i chęć porozumienia oraz uporządkowanie metodologiczne. Główne bowiem przyczyny niezgody biorą się nie z merytorycznych przesłanek, ale z pomieszania płaszczyzn dowodzenia, metod, języka albo z fundamentalistycznych postaw. Natomiast pytanie o początek świata i człowieka stanowi *de facto* pytanie o ich sens i cel. To zaś są zbyt poważne kwestie, aby w ich rozwiązywaniu polegać jedynie na wiedzy fragmentarycznej.

DER DIALOG ZWISCHEN EVOLUTIONISMUS UDN KREATIONISMUS – MÖGLICHKEITEN, ERFORDERUNGEN, KONSEQUENZEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Wenngleich die Meinungen in Bezug auf die Möglichkeit des Dialogs zwischen den Anhängern von Evolutionismus und Kreationismus divergieren, so scheint es, dass eine Diskussion zwischen den beiden Positionen nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist. Diese kann nicht nur zum besseren Verständnis der Welt beitragen, sondern nötigt auch zur Beantwortung einiger existentiellen Fragen. Beide Positionen wollen hier nicht in einer extremen Bedeutung, sondern als wissenschaftliche Theorien verstanden werden, die sich auf Daten der empirischen Wissenschaften bzw. auf theologische Theoreme bezüglich des göttlichen Schöpfers der Welt stützen. Eine Diskussion zwischen beiden Positionen würde einen Blick auf solch bedeutungsvolle Wirklichkeiten, wie Leben, Mensch und Welt von verschiedenen Standpunkten ermöglichen. Dies fördert die Erkenntnis

⁵¹ Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Sz wajcer, Warszawa 2007, s. 161–224.

und ermöglicht ihre wechselseitige Verifizierung und damit auch die Wissenserweiterung und den Wissensfortschritt. Man darf nicht vergessen, dass die Frage nach dem „Ursprung“ der Welt und des Menschen letztendlich eine Frage nach deren Ziel und Sinn ist. Dies ist aber eine so fundamentale Frage, dass man sich beim Versuch ihrer Beantwortung nicht lediglich auf ein fragmentarisches Wissen stützen darf, sondern es muss nach so umfangreichen Antworten, wie es nur möglich ist, Ausschau gehalten werden. Zu den Vorbedingungen eines wirkungsvollen Dialogs zwischen dem Evolutionismus und Kreationismus gehört die Offenheit für die Wahrheit, der Verständigungswille sowie eine methodologische Begriffsklärung.

KARL-HEINZ PESCHKE SVD
Theologische Hochschule St. Gabriel
Mödling, Austria

EWOLUCJA CZŁOWIEKA I PRAWA NATURALNEGO

- Słowa kluczowe:** ewolucja prawa naturalnego, historyczność prawa naturalnego, niezmiennosc prawa naturalnego, teologia w prawie naturalnym, relatywizm, Benedykt XVI a prawo naturalne.
- Schlüsselworte:** Evolution des Naturrecht, Geschichtlichkeit des Naturrechts, Unveränderlichkeit des Naturrechts, Teleologie im Naturrecht, Relativismus, Benedikt XVI. und Naturrecht.

Ewolucja i ewolucjonizm to tematy, które w ostatnich latach stały się przedmiotem ożywionych i kontrowersyjnych dyskusji. Wiele obszarów życia rzeczywiście podlega ewolucji. Czy jednak ewolucja obejmuje same człowieczeństwo we wszystkich jego wymiarach? Czy dotyczy także prawa naturalnego, które długa tradycja zawsze uważała za niezmiennie? Tego rodzaju pytania stały się przedmiotem obrad VIII Międzynarodowego Sympozjum Jana Messnera zatytułowanego *Ewolucja człowieka i prawa naturalnego*, które odbyło się 20–23 września 2007 r. w podwiedeńskim St. Gabriel. Wzięło w nim udział około 40 naukowców z Austrii, Niemiec, Polski, Rumunii i Japonii*.

W tematykę sympozjum wprowadził prof. dr Rudolf Weiler, rozważając kontrowersję między wizją stworzenia a ewolucjonizmem (*Frage von Schöpfung und Evolution*) i wskazując na słynny komentarz kard. Christopha Schönborna, jaki ukazał się 7 lipca 2005 r. w dzienniku „New York Times”. W tekście zatytułowanym *Finding design in nature*¹, kard. Schönborn ustosunkował się do zagadnienia stworzenia i ewolucji. Wypowiedź kardynała wywołała bardzo ożywione reakcje daleko poza obszarem Stanów Zjednoczonych. Zdaniem Schönborna „[...] każdy system myślowy, który przeczy przytłaczają-

* Ze względu na podjęte zagadnienie mieszczące się w temacie przewodnim dziewiątego numeru „Forum Teologicznego”, redakcja zdecydowała się na umieszczenie tekstu sprawozdania w dziale „Rozprawy i artykuły”. Szerzej na temat poruszonych tu zagadnień zob. w: W. Freistetter, R. Weiler (red.), *Mensch und Naturrecht in Evolution*, Wien–Graz 2008.

¹ <http://www.millerandlevine.com/km/evol/catholic/schonborn-NYTimes.html> (16 II 2008 r.).

cej ewidencji pewnego planu w biologii i stara się go zanegować, jest ideologią a nie nauką². Wypowiedź ta sprowokowała zwolenników ewolucjonizmu, którzy wyjaśniają powstanie świata wyłącznie za pomocą teorii ewolucji rozumianej w sensie neodarwinizmu, tzn. na drodze przypadkowych zmian oraz naturalnej selekcji. Mechanizmy te nie wymagają odniesienia do planującego Stwórcy. Na przeciwległym biegunie wśród poglądów na powstanie świata leży kreacjonizm, popularny w kręgach fundamentalistycznych w Stanach Zjednoczonych. Biblijny opis stworzenia świata przez Boga w ciągu sześciu dni jest tu rozumiany dosłownie. Nie może dziwić, że przeciw takiemu rozumieniu protestują zdecydowanie przedstawiciele nauk przyrodniczych. Schönborn jest jednak daleki od takiego rozumienia Biblii. Obcy jest mu również sceptycyzm wobec dostrzegania ewolucji w procesie rozwoju świata. Komentując artykuł kard. Schönborna, R. Weiler wskazał również na wypowiedź Benedykta XVI, którego zdaniem na korzyść ewolucyjnego rozwoju przemawia wiele naukowych dowodów. „Jednak teoria ewolucji nie jest w stanie odpowiedzieć na wszystkie pytania, przede wszystkim nie odpowiada ona na zasadnicze filozoficzne pytanie: skąd pochodzi wszystko? I w jaki sposób ostatecznie wszystko rozwija się w kierunku człowieka?”³.

Mówienie o ideologii zajmującej miejsce nauki, gdy neguje się pewien plan w rozwoju świata, musiało sprowokować te kręgi, które opowiadają się za nauką o ewolucji jako koncepcją wyczerpująco wyjaśniającą powstanie świata. Takie założenie jest w zasadzie teorią bądź hipotezą, w którą – chcąc za jej pomocą wyjaśnić stawanie się świata – ostatecznie trzeba „uwierzyć”⁴. Przyjęcie Boga Stwórcy jako lepszej alternatywy do wyjaśnienia powstania świata opiera się również na wierze i podobnie nie może być w ścisłym sensie udowodnione⁵. Która jednak z tych dwóch teorii charakteryzuje się zdolnością całościowego i przekonującego wyjaśnienia i wkomponowania w systematyczną całość pojedynczych zjawisk zachodzących w świecie? Dla ogromnej większości ludzi wiara w Boga Stwórcę stanowi niewątpliwie lepszą alternatywę. Znajdują oni wystarczające uzasadnienie w wypowiedziach kard. Schönborna

² Ibidem.

³ Benedykt XVI wypowiedział te słowa w czasie spotkania z duchowieństwem diecezji Belluno-Feltre i Treviso 24 lipca 2007 r. Zob. pytania skierowane do papieża i jego odpowiedzi (w języku niem.): http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20070724_clero-cadore_ge.html (16 II 2008 r.).

⁴ Spośród żyjących na ziemi w 2006 r. 6,6 mld ludzi, 154 mln uważa się za ateistów.

⁵ Jak dalece papież Benedykt XVI jest świadom, że ta alternatywa ostatecznie stanowi pytanie dotyczące wiary, ukazuje apel skierowany przez niego do zwolenników oświeceniowego laicyzmu, by żyli „jakby Bóg istniał”. Taki sposób życia nie narusza niczyjej wolności, ale dzięki niemu rzeczywistość otrzymuje miarę, której tak bardzo potrzebuje. Zob. J. kard. Ratzinger, *Europa in der Krise der Kulturen. Przemówienie w Subiaco w dniu 1 kwietnia 2005 r.*, www.die-tagespost.de/archiv/titel_anzeige.asp?ID=14075 (16 II 2008 r.).

i papieża Benedykta XVI⁶. Świat jest bardziej zrozumiały, gdy przyjmie się istnienie Boga, który działa u jego początków jako planująca Mądrość, niż gdyby Jego istnienie zanegować.

W dalszej części swoich wywodów prof. Weiler odniósł się do zagadnienia relacji między prawem naturalnym a ewolucją, wskazując na słowa J. Messnera: „Ewolucja w bycie i myśleniu homo sapiens wydaje się nie ulegać wątpliwości. Jej zbyt małe uwzględnienie należy traktować jako przyczynę tego, że w prawie naturalnym poszukiwano zbyt mocno tego, co absolutne”⁷. Messner wskazywał w tym kontekście przede wszystkim na historyczny wymiar świadomości prawa, tzn. na wzrastające poznanie przysługujących człowiekowi praw. Nie oznaczało to w jego rozumieniu ewolucji samego prawa naturalnego, ale ewolucję jego poznania, która nie ulega wątpliwości. Omawiając poglądy Messnera, Weiler jednak nie odniósł się wyczerpująco do pytania, czy „evolucja bycia” może prowadzić do ewolucji prawa naturalnego. Do tego pytania nawiązywały wypowiedzi innych prelegentów.

Kolejny mówca, prof. dr. Anton Rauscher zajął się analizą poglądów Benedykta XVI na moralne prawo naturalne (*Benedikt XVI. und das natürliche Sittengesetz*), sięgając do wcześniejszych wypowiedzi Josepha Ratzingera. Kardynał postrzegał tematykę prawa naturalnego w świetle swoich teologicznych zainteresowań, którymi są dogmatyka i historia dogmatów. W pierwszych latach pracy naukowej nie miał wiele styczności z katolicką nauką społeczną i problematyką naturalnego prawa moralnego. Konfrontacja z wyzwaniem płynącym z tych obszarów ujawniła się, gdy w charakterze doradcy został powołany na Sobór Watykański II (1962–1965 r.). W trakcie obrad miały być omawiane – po raz pierwszy w ramach soboru ekumenicznego – także podstawy porządku publicznego. W jednym z przyczynków na ten temat z 1964 r. Ratzinger wyraził opinię, że specyficznie teologiczna nauka społeczna właściwie nie istnieje, można co najwyżej mówić o coraz to nowych próbach „ewangelizowania” nauki społecznej⁸. Ta opinia stała w sprzeczności z encykliką *Mater et magistra* Jana XXIII z 1961 r., w której papież stwierdził, że nauka społeczna stanowi „integralną część chrześcijańskiej nauki o człowieku”⁹.

Według Ratzingera, tym co zmusiło do sięgnięcia po to, co „jedynie naturalne”, a więc po wspólne wszystkim ludziom prawo naturalne, było spotkanie z ludami niechrześcijańskimi, które nie znały i nie uznawały zobowią-

⁶ Prof. Weiler odsyła do najnowszej książki kard. Schönborna *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens*, Freiburg 2007.

⁷ J. Messner, *Naturrecht in Evolution*, in: idem, *Menschenwürde und Menschenrecht. Ausgewählte Artikel*, *Ausgewählte Werke* t. 6, München 2004, s. 294–305, tu: s. 294.

⁸ J. Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, w: K. von Bismarck, W. Dirks (red.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Berlin 1964, s. 28.

⁹ MM 22.

zujących norm ewangelicznych. Właściwa słabość dotychczasowej katolickiej nauki społecznej nie leżała jednak w tym sięganiu do „czystej natury”. Raczej trzeba jej upatrywać w tym, że próbowano ją formułować „w znacznym stopniu oddzieloną od faktu historyczności, wtłoczoną w abstrakcyjne formuły ponadczasowej społecznej dogmatyki”¹⁰. Ta wypowiedź Ratzingera, zdaniem prof. Rauschera, wyraża zastrzeżenie, które zostało sformułowane na podstawie zbyt powierzchownej znajomości ruchu chrześcijańsko-społecznego oraz katolickiej nauki społecznej. Przy rozwiązywaniu „kwestii robotniczej” (*Arbeiterfrage*) oraz przewyżczeniu podziałów klasowych nie chodziło przecież o abstrakcyjne formuły, ale o konkretny nowy porządek społeczny oparty na sprawiedliwości i solidarności. W Konstytucji duszpasterskiej Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* znaleźć można ślad intensywnej dyskusji na temat stosunku Kościoła do świata. Dialog ten nie był przy tym prowadzony „z góry”, tak jakby Kościół chciał po prostu zastosować normy Ewangelii do rzeczywistości społecznej. Raczej uznaje on własną wartość świata jako podstawę dialogu między porządkiem stworzenia i porządkiem odkupienia, między prawem naturalnym i Ewangelią. W ten sposób Sobór potwierdził drogę, jaką obrała – w niewielkim stopniu w obszarze języka niemieckiego – katolicka nauka społeczna.

Powołanie na prefekta rzymskiej Kongregacji Nauki Wiary w 1981 r. łączyło się dla Ratzingera z wyzwaniem płynącym ze strony teologii wyzwolenia. Eksplozja demograficzna i rozwój megamiast w Ameryce Łacińskiej postawiło rządy (ale i Kościół) przed nie lada wyzwaniem. Konflikty społeczne między bogatymi i biednymi osiągnęły tam niebezpieczne rozmiary. Nauka społeczna Kościoła była w Ameryce Łacińskiej prawie nieznaną. Ta luka stała się pożywką dla sił rewolucyjnych i radykalnej teologii wyzwolenia, która była rozwijana pod silnym wpływem marksistowskiej analizy gospodarki i społeczeństwa. Kierowana przez kard. Ratzingera Kongregacja Nauki Wiary usiłowała wyjaśnić te kwestie w wydanych dwóch instrukcjach z 1984 r. oraz 1986 r. Uznano wprawdzie zasługę teologii wyzwolenia w dowartościowaniu wielkich prorockich i ewangelicznych tekstów o obronie ubogich, jednak zanegowano utożsamienie „biednych” Biblii z „proletariatem” Marksa.

Istotne niebezpieczeństwa dla etyki i moralności Ratzinger widział również w szerzącym się relatywizmie etyczno-kulturowym (1987 r.). Poznanie naukowe zostało zredukowane do świata faktów dających się ująć eksperymentalnie. Kardynał zwracał uwagę, że sądy dotyczące wartości oraz przekonania religijne są zaliczane jedynie do obszaru subiektywności, tzn. są całkowicie statuowane przez człowieka. Przykładem tego typu teorii jest biologiczny

¹⁰ J. Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, s. 29.

ewolucjonizm. Za podstawową wartość moralną uznaje się optymalne utrzymanie w istnieniu gatunku ludzkiego. Dlaczego jednak należy skupiać się na przeżyciu właśnie tego gatunku, nie zostało wyjaśnione. Kontestując te poglądy, Ratzinger stwierdzał, że świat i człowiek nie są konstruktami opartymi na przypadku, ale zawdzięczają swoje istnienie stworzeniu przez Boga. By zmierzyć się z relatywizmem i ewolucjonizmem kardynał sięgał do „istoty człowieka”, w którego bycie tkwi jednocześnie powinność, sięgająca swoimi korzeniami woli Stwórcy. Bez tego zakorzenienia w woli Bożej nie istnieje „definiwność odpowiedzialności i spełnienie”¹¹.

W późniejszym czasie Ratzinger coraz częściej powoływał się na naturalne prawo moralne (*sittliches Naturgesetz* albo *natürliches Sittengesetz*). Odpowiadając na zarzuty ze strony historycyzmu i relatywizmu wskazywał na „wspólną mądrość wielkich kultur”, które są zgodne co do tego, że najistotniejsze doświadczenia i przekonania moralne są tak samo rozumne i prawdziwe, jak eksperymentalne poznanie w ramach nauk przyrodniczych i techniki. Ludzkość nie może zapominać, że „każdy prądek prawny, zarówno na poziomie narodowym, jak i międzynarodowym, ostatecznie zawdzięcza swoją legalność zakotwiczeniu w prawie naturalnym, wpisanemu w byt ludzki etycznemu orędziu. Prawo naturalne jest jedynym skutecznym bastionem przeciwko samowoli władzy”¹². W tym kontekście można by zapytać o różnicę między naturalnym i chrześcijańskim prawem moralnym. Można też wskazać na cel ostateczny człowieka, będący decydującym kryterium prawa moralnego. Problematyka ta znalazła swoje odzwierciedlenie w kolejnej wypowiedzi.

Referat prof. dr. Karl-Heinza Peschkego, autora niniejszego sprawozdania, dotyczył niezmienności i dynamiki prawa naturalnego (*Unveränderlichkeit und Dynamik des Naturrechts*). Jednym z wyróżników myślenia nowożytnego było przekonanie, że rzeczywistość podlega zmianom ewolucyjnym i jest historycznie uwarunkowana. W kontekście nauki o prawie naturalnym prowadzi to do pytania: Jak wkomponować w to przekonanie tradycyjną naukę o niezmienności prawa naturalnego? Czy nauka ta wymaga modyfikacji?

W podręcznikach przedsoborowych niezmienność (*Unveränderlichkeit*) bywa wymieniana jako jeden z trzech przymiotów prawa naturalnego. U jej podstaw znajduje się przekonanie, że wraz z pojawieniem się obdarzonego rozumem człowieka, stały się oczywiste pewne fundamentalne normy dotyczące tego co dobre, a co złe. Pozostaną one takie same, jak długo istnieć będzie

¹¹ J. Ratzinger, *Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, München 1988, s. 14 n; 18 n.

¹² Przemówienie Benedykta XVI (12 II 2007 r.) do członków zorganizowanego na Uniwersytecie Laterańskim sympozjum na temat prawa naturalnego. Zob. tekst niemiecki: *L'Osservatore Romano* (D) 2007, z 23 II, s. 9.

natura ludzka. W ludzkiej naturze istnieje pewna wartość stała, która pozostaje niezmienna poprzez wszystkie historyczne i kulturowe zmiany. Ludzie muszą wprawdzie, również w obszarze prawa naturalnego – jak w każdym innym – uczyć się na błędach poprzez cierpliwy naukowy wysiłek. Jednak proces ten nie oznacza zmienności samego naturalnego prawa moralnego, a jedynie zmienność ludzkiego poznania tego prawa. O zmienności prawa naturalnego można zatem mówić w przenośnym znaczeniu.

Historyczność i zmienność natury i życia stanowią realny fakt, który należy przyjąć do wiadomości. W obliczu przemian, jakim podlega człowiek i warunki jego życia, zastosowanie tych samych fundamentalnych zasad może prowadzić do innych wniosków. W tym sensie można zatem mówić o historyczności prawa naturalnego. Zmienność może pochodzić z przemian, jakim podlega sama natura ludzka. Nie można *a priori* wykluczyć, że takie przemiany są możliwe. Jednak pytanie dotyczące takiej ewentualności nie odgrywa w dzisiejszej dyskusji wielkiej roli. Liczne są za to przemiany dotyczące warunków życia, które ujawniają się coraz wyraźniej. Ich rezultatem są zmienione bądź też nowe normy prawa naturalnego. Coraz ostrzej zarysowująca się konieczność odpowiedzialnej troski o środowisko jest tego najlepszym przykładem. Tak więc prawo naturalne nie jest w żadnym wypadku rzeczywistością statyczną. Dynamika ta pozostaje jednak zawsze powiązana z porządkiem bytu, z którego wynika prawo naturalne, wskutek czego, gdzie tylko natura pozostaje ta sama, te same będą także wymagania prawa naturalnego.

Istotnym elementem dynamiki prawa naturalnego jest rozumienie natury jako *rzeczywistości nacechowanej teleologicznie*. To nacechowanie wyraża się z jednej strony w naturalnych skłonnościach (*inclinaciones naturales*) lub celach egzystencjalnych, a z drugiej – w ostatecznym przeznaczeniu i celu człowieka. Do podstawowych uwarunkowań ludzkiej natury należą fizjologiczne, psychiczne i duchowe skłonności i ukierunkowania osoby ludzkiej, a także cele, ku którym skłonności te są skierowane. Tomasz z Akwinu wyróżnił trojaki skłonności: do zachowania własnego bytu, do zjednoczenia mężczyzny i kobiety dla zrodzenia i wychowania potomstwa, a także do zdobycia wiedzy i życia w społeczności¹³. To wyliczenie jest dość skromne. Zasługą Johanna Messnera była bliższa konkretyzacja tych naturalnych skłonności. Rozróżnia on następujące skłonności, które określa jako „cele egzystencjalne” (*existentielle Zwecke*): zachowanie siebie, samodoskonalenie, rozmnażanie się i wychowanie dzieci; pełne życziwość uczestnictwo w materialnej i duchowej pomyślności innych; społeczna współpraca dla pomnażania dobra wspólnego; poznanie Boga i oddanie Mu czci, jak też ostateczne spełnienie poprzez

¹³ S.th. I-II, q. 94, a. 2.

zjednoczenie z Nim¹⁴. Jak jednak można rozwiązać konflikty między poszczególnymi celami? W sytuacji obrony państwa przed najeźdźcą egzystencjalny cel ochrony siebie samego może stać w konflikcie ze służbą na rzecz dobra wspólnego. Odpowiedź na tego typu pytania odnajdujemy we wskazaniu na cel ostateczny. Należy zatem pozostawić pierwszeństwo temu celowi, który jest bardziej konieczny do osiągnięcia celu ostatecznego.

Zgodnie z Pismem świętym ostatecznym celem człowieka jest chwała Boża i królestwo Boże, ostateczne spełnienie człowieka. Cechą charakterystyczną biblijnych opisów na ten temat jest to, że nie odnoszą się one jedynie do spełnienia jednostki, nie wyczerpują się też w pomyślności jakiejś grupy, ale obejmują ludzkość jako całość, nawet dotyczą pomyślności całego stworzenia. W myśl nauki Soboru Watykańskiego II, chrześcijanie mają zmierzać do „przyszłego miasta”¹⁵. Jednak powołanie chrześcijan do wspólnoty z Bogiem i oddania mu czci, nie umniejsza w niczym ciężaru ich odpowiedzialności za rozwój świata i prowadzenie całego stworzenia ku pełni¹⁶. W odniesieniu do rzeczywistości ziemskich cześć Boża objawia się w dalszym rozwoju dzieła stworzenia i urzeczywistnieniu Bożego planu w historii. Zadanie to obejmuje cele szczegółowe: 1) zagospodarowywanie ziemi, jej zachowanie i rozwój; 2) zachowanie i rozwój osoby ludzkiej (siebie samego i bliźniego); 3) pomnażanie dobra wspólnego i solidarności całej rodziny ludzkiej, co zakłada uwolnienie od struktur braku i bezprawia (teologia wyzwolenia). Nawet jeżeli dla niewierzących mówienie o oddaniu czci Bogu i wspólnocie z Nim nic lub niewiele znaczy, zgodzą się oni zapewne z konkretyzacją tych pojęć w sensie dalszego rozwoju dzieła stworzenia i wyróżnionych powyżej celów szczegółowych¹⁷.

Teleologiczny charakter natury ludzkiej warunkuje *dynamikę prawa naturalnego*. Realność ostatecznego celu zawiera w sobie zadanie dla człowieka, by współpracował w rozwoju świata. Postępujący rozwój rzeczywistości ziemskich przynosi jednak jednocześnie nowe, zmienione wymagania w ramach nowego porządku. W związku z postępem cywilizacyjnym współpraca na rzecz dobra wspólnego przekracza znacznie ciasne granice rodziny, klanu, narodu i przynosi nowe zobowiązania. Postęp medyczny umożliwia ingerencje, które kiedyś nie były możliwe i dozwolone, np. przedwczesne porody dzieci w połowie siódmego miesiąca ciąży.

Podsumowując, należy zatem stwierdzić, że niezmiennosc prawa naturalnego dotyczy w sposób *absolutny* pryncypiów, które wynikają z niezmienn-

¹⁴ J. Messner, *Das Naturrecht*, Berlin 1984, s. 42.

¹⁵ KL 2.

¹⁶ Zob. szczególnie KDK 33–39.

¹⁷ Zob. obszernie rozważania dotyczące problematyki celu ostatecznego w: K.-H. Peschke, *Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie*, Trier 1997, s. 43–58.

nych elementów ludzkiej natury, jak np. równa godność wszystkich ludzi. Niezmienność należy natomiast rozumieć w sensie *relatywnym* w odniesieniu do wszystkich innych zasad i norm, które pozostają te same, jak długo taka sama pozostaje ludzka natura. Jak długo mamy do czynienia ze zmotoryzowanym ruchem kołowym, będzie on wymagał regulacji chroniących jego uczestników i ich też zobowiązujących. W stosunku do wcześniejszych czasów będziemy mieli do czynienia ze zmianą norm uzasadnionych na drodze prawa naturalnego. W tym znaczeniu możemy mówić zarówno o historycznym uwarunkowaniu, jak i o dynamice prawa naturalnego.

Wyzwania wobec chrześcijańskiego rozumienia prawa naturalnego płynące ze strony relatywizmu i fundamentalizmu (*Herausforderung von Relativismus und Fundamentalismus*) były tematem kolejnego przedłożenia. Prof. Lothar Roos wskazał na zjawisko *nowożytnego relatywizmu*, który pojawił się po wywołanym wstrząsem reformacyjnym rozpadzie średniowiecznego uniwersalizmu. Konieczna wzajemna zależność wiary i poznania została zanegowana na rzecz absolutnej autonomii rozumu. Prawda o dobru i złu nie była już traktowana jako uprzedzająco podana (*vorgegeben*) człowiekowi, ale jako zadana (*aufgegeben*) autonomicznemu rozumowi, stając się jego własnym dziełem. W obszarze polityki pogląd ten znalazł swoje odzwierciedlenie w absolutyzmie rządzących, którym została przekazana przez obywateli władza ustawodawcza, by zapobiec „wojnie wszystkich ze wszystkimi” (Thomas Hobbes). Jego pokłosiem był także demokratyczny woluntaryzm, w którym prawem staje się wszystko, co zostanie uchwalone przez uprawnionych do głosu obywateli (Jean Jacques Rousseau). Stąd prowadzi prosta linia do absolutnej władzy proletariatu u Karola Marksa i prymatu rasy aryjskiej u Adolfa Hitlera.

W dalszej części wystąpienia, w ramach historycznego przeglądu, Roos przytoczył przykłady *teologicznego relatywizmu i fundamentalizmu*. W czasie hiszpańskiej conquisty próbowano odmówić istniejącym w południowej Ameryce strukturom państwowym prawa bytu, wskazując na to, że instytucje te sankcjonowały zachowania przeciwne prawu naturalnemu, np. ofiary z ludzi. Poglądom takim przeciwstawili się teologowie-moralisci ze szkoły w Salamance, w tym Francesco de Vitoria († 1546), wskazując na rozumowo uzasadnione, naturalne prawo wszystkich ludów do istnienia. Sprzeciwiając się dominującemu w XVIII i XIX w. liberalizmowi z jego antykościelną tendencją, katolicki romantyzm próbował zastąpić liberalną teorię gospodarczą przez wskrzeszenie średniowiecznej koncepcji społeczeństwa stanowego. Próbom tym sprzeciwiał się bp. Wilhelm E. Ketteler, twierdząc, że nie można całkowicie odrzucać systemu liberalnego, ale raczej dążyć do jego skorygowania. Katolicką odpowiedzią na problemy społeczne ówczesnego czasu była encyklika *Rerum novarum* (1891 r.). Z kolei w naszych czasach teologia wyzwolenia przyczyniła się

wprawdzie do uświadomienia sobie masowego bezprawia, jakie panowało w wielu krajach Ameryki Łacińskiej, jednak sięgając do „analizy marksistowskiej” jako instrumentu likwidacji panującego zła, jej przedstawiciele zapomnieli, że opierała się ona na pseudofilozofii dialektycznego i historycznego materializmu. Oczywiście cele, jakie przyświecały teologii wyzwolenia wymagają dalszej analizy, które byłyby w stanie zaradzić uwydatnionym problemom.

Oprócz teologicznego można wskazać również na *empiryczny relatywizm i fundamentalizm*. Zgodnie z logiką empiryzmu, prawdziwe jest jedynie to, co można policzyć i zmierzyć (August Comte). W ten kontekst wpisuje się także ewolucjonizm. L. Roos wskazał na cytowane już przez przedmówców stanowisko kard. Ratzingera dotyczące tej problematyki, w którym podkreśla, że świat nie może być traktowany jako pozbawiony sensów i przypadkowy efekt ewolucji. W niej uwidacznia się *Creator Spiritus*. Stąd obowiązują w nim nie tylko prawa natury, ale także naturalne prawo moralne. Inną formą empirycznego relatywizmu jest konstruktywistyczny pozytywizm, który bezkierunkowością ewolucji uzasadnia projekt nowego skonstruowania lub polepszenia człowieka za pomocą techniki genetycznej. Jeszcze inną formą tego zjawiska jest „poliamorystyczny” [pojęcie to pochodzi od angielskiego neologizmu „polyamory”, używanego na określenie akceptacji wielości i różnorodności zachowań seksualnych człowieka – red.] seksualizm („*polyamoristischer Sexualismus*”), domagający się uznania wszystkich seksualnych orientacji jako na równi uprawnionych z racji ich występowania w naturze.

Redukcjonistycznym systemom relatywizmu i fundamentalizmu L. Roos przeciwstawił kulturotwórczy potencjał chrześcijańskiej nauki o prawie naturalnym. Należy uznać, że nowożytność przyniosła niespotykany dotychczas rozwój ludzkich możliwości poprzez osiągnięcia autonomicznego rozumu w obszarze techniki, gospodarki i polityki. Jednak obecnie pojawiają się na tej drodze także możliwości, których humanistyczny sens przestał być widoczny, bądź też które należy wprost określić jako nieludzkie. Odkąd za pomocą czystej racjonalności może powstawać nie tylko to, co pożyteczne i dobre, ale także i to, co zagrażające i śmiertelne, stało się jasne, że nie można już abstrahować od pytań o sens i wartość ludzkich działań w ramach nauk empirycznych. Konieczny wydaje się tu zwrot ku prawu naturalnemu. Na bazie nauki o „egzystencjalnych celach” (J. Messner) można mówić o zasadniczej orientacji w zakresie celów i wartości, niezbędnej w kształtowaniu i przeżywaniu życia. Rozróżniając między obowiązującymi zawsze i niezmiennie pryncypiami pierwszorzędного prawa naturalnego (*primäres Naturrecht*) a zmieniającymi się w zależności od stanu kultury i cywilizacji zasadami drugorzędного prawa naturalnego (*sekundäres Naturrecht*), katolicka nauka społeczna pozostaje

staje dynamiczna i otwarta na zmiany. Łatwiej da się przy tym określić to, co sprzeciwia się tak rozumianemu prawu naturalnemu, niż to, co jest z nim zgodne. W sensie pozytywnym prawo naturalne wskazuje kierunek rozwoju od mniej odpowiadających człowiekowi ku bardziej ludzkim warunkom życia.

W przeciwieństwie do antyludzkiego relatywizmu, który jest gotów uznać fundamentalne prawa jedynie w tej mierze, w jakiej zostaną one człowiekowi przypisane przez każdorazową większość społeczeństwa, chrześcijańska nauka o prawie naturalnym traktuje prawa człowieka jako niezbywalnie zakorzenione w jego naturze. W kształtowaniu tego fundamentalnego dla współczesnej umysłowości przekonania, chrześcijaństwo było nie tylko katalizatorem. Uniwersalnie obowiązująca, równa godność wszystkich ludzi i wynikające z niej niezbywalne prawa stanowią dziedzictwo chrześcijaństwa. Jak powiada J. Habermas, w swojej substancji dziedzictwo to było ciągle na nowo krytycznie absorbowane i interpretowane tak, że dziś nie istnieje dla niego żadna alternatywa¹⁸.

Niewątpliwie na omawianym sympozjum ciekawym przyczynkiem było przedłożenie prof. Hideshi Yamada, który skupił się na temacie rozwoju prawa naturalnego, rozważając go z perspektywy japońskiego badacza (*Naturrecht in Entwicklung aus Sicht eines japanischen Naturrechtlers*). Prof. Yamada jest szintoistą, co czyni jego akceptację prawa naturalnego szczególnie godną uwagi¹⁹. Historyczność i dynamika prawa i moralności, jak twierdzi Yamada, wydają się być oczywiste. Istotne jest przy tym zachowanie w polu widzenia zarówno przemian prawa i moralności, jak i fundamentów, na których się one opierają. By przedstawić swój punkt widzenia prelegent przywołał poglądy A. Kaufmanna, A. Verdrossa, Tomasza z Akwinu oraz – szczególnie obszernie – J. Messnera.

Arthur Kaufmann uznaje realne istnienie w społeczeństwie i państwie jedynie prawa pozytywnego. Prawo naturalne, jako zasada ponadpozytywna, nie ma dla niego jeszcze rangi prawa (nie używa zatem terminu *Naturrecht*, a jedynie *Natursesetz*). Jednocześnie jednak sam akt stanowienia prawa przez państwo nie jest w stanie nadać mu charakteru prawomocności. Potrzebuje ono uzasadnienia w pryncypium ponadpozytywnym, jakim jest prawo naturalne. Jeżeli traktować to ostatecznie jako ahistoryczne bądź ponadhistoryczne, nie jest ono w taki sam konkretny sposób realne, jak prawo stanowione. Konkretne prawo musi mieć jednak zakotwiczenie w normach fundamentalnych, pochodzących właśnie z prawa naturalnego. Wydaje się, że zdaniem Kaufmanna

¹⁸ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, s. 106–118.

¹⁹ Hideshi Yamada jest profesorem na Uniwersytecie Nanzan w Nagoi, który jest prowadzony przez Ojców Werbistów. Jest też przewodniczącym Japońskiego Towarzystwa Johanna Messnera.

jedynie konkretne prawo stanowione podlega historycznym zmianom, nie zaś samo prawo naturalne.

Z kolei Alfred Verdross rozróżnia między prawem moralnym a prawem naturalnym. To ostatnie jest jego zdaniem tą częścią prawa moralnego, która odnosi się do relacji międzyludzkich. W odróżnieniu od Kaufmanna, Verdross zdaje się przyjmować istnienie prawa naturalnego jako rzeczywistego prawa, przy czym nie oznacza to jeszcze szczegółowego określenia tego, co konkretnie jest z tym prawem zgodne. W ramach prawa naturalnego Verdross rozróżnia pierwotne prawo naturalne, które odpowiada szeroko rozumianej naturze ludzkiej oraz wtórne prawo naturalne, które znajduje się pod wpływem zmieniających się czynników społecznych bądź też obecnych w samej naturze ludzkiej i stąd jest zasadniczo zmienne. W obrębie wtórnego prawa naturalnego istnieje tym samym pewna ewolucja, której wyrazem są historyczne jego zmiany.

Zdaniem Tomasza Akwinu, na którego powołuje się Verdross, prawo naturalne nie jest dla człowieka bezpośrednim źródłem poszczególnych nakazów i zakazów, ale na jego podstawie formułuje on cele i dobra, ku którym są ukierunkowane jego naturalne skłonności (*inclinationes naturales*). Konkretnie normy prawa naturalnego muszą zostać sformułowane z uwzględnieniem tych naturalnych skłonności, które ukierunkowują człowieka w stronę własnej doskonałości. Jednak samo prawo naturalne nie wystarcza do uporządkowania ludzkiego życia, ale musi być uzupełnione przez prawo pozytywne, którego najwyższym celem jest dobro wspólne. Tomasz zatem nie stworzył sztywnego systemu prawnonaturalnego. Jedynie nieliczne zasady w prawie naturalnym uznawał za niezienne. Z racji zmienności warunków, w jakich człowiek żyje w zależności od narodu, miejsca i czasu istnieje wiele możliwości zastosowań tych zasad, które to zastosowania są już historycznie uwarunkowane.

Najwięcej miejsca w swoim wystąpieniu prof. Yamada poświęcił koncepcji Johanna Messnera. Najpierw przywołał wypowiedź Messnera – z Objawienia i wiary „nie wynika nic dla zrozumienia człowieka w jego historycznej egzystencji, co nie byłoby dostępne na drodze naturalnego poznania”²⁰. Dla Yamady – jako dla niechrześcijanina – jest to bardzo istotne stwierdzenie. Sam Messner potwierdzenie tej myśli widział w tradycji chrześcijańskiej nauki społecznej. Stąd też, jak podkreślił Yamada, wynika znaczenie katolickiej nauki społecznej także dla niechrześcijan: pokrywa się ona, mimo punktów dyskusyjnych i zastrzeżeń, z wymogami prawa naturalnego. Ta naturalno-prawna podstawa katolickiej nauki społecznej sięga daleko poza jej konfesyjne granice.

²⁰ J. Messner, *Naturrecht und Sozialtheologie*, in: *Menschenwürde und Menschenrecht*, t. 1, s. 71–83, tu: 79.

Biblia i chrześcijaństwo przyczyniło się do ostatecznego uznania godności i praw człowieka (zob. obraz stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga – Rdz 1, 27). Raz uznane, wartości te stanowią teraz fundament etyczny także dla niechrześcijan, czego wyrazem jest np. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r.

Co się tyczy szczegółowego zagadnienia ewolucji prawa naturalnego, dla Messnera ewolucja taka była niekwestionowanym faktem. Jego zdaniem, przemiany w bycie i myśleniu homo sapiens można uznać za niepodlegające dyskusji²¹. Messnerowskie studium tekstów Tomasza z Akwinu wykazało, że idea ewolucji we współczesnym tego słowa znaczeniu była Akwinacie obca. Jednak mówi on o postępie w zakresie poznania rozumowego oraz o związanym z nim rozwoju prawa. „Ludzki rozum jest zmienny i niedoskonały. Stąd też jego prawa są zmienne”²². Nie oznacza to zmienności samego prawa naturalnego, ale raczej zmienność w zakresie jego poznania. Myśl Akwinaty wydaje się jednak być niedokończona. Jako przykład jej rozwoju Messner wskazuje na pojęcie sprawiedliwości społecznej, które dopiero od stu lat jest w katalogu form sprawiedliwości. „Stanowi ona niewątpliwie wymóg prawa naturalnego, tak samo jako równy dostęp różnych grup społecznych w możliwym aktualnie do osiągnięcia dobrobycie [...]. We wszystkim tym ukazuje się historyczne uwarunkowanie prawa naturalnego”²³.

Yamada zakończył rozważania zacytowaniem Messnera: „Rozwój prawa moralnego polega na usiłowaniu coraz lepszemu przezwyciężeniu błędu, tzn. maksymalnego przybliżania się do istoty rzeczy, wraz z coraz to nowym formułowaniem moralnej i prawnej świadomości w odniesieniu do ciągle zmieniających się okoliczności”²⁴.

Kolejny referat sympozjum, wygłoszony przez prof. Josefa Spindelböcka dotyczył pojęcia „rozwoju w nauce społecznej Kościoła (*Begriff „Entwicklung” in der Soziallehre der Kirche*). Prof. Spindelböck definiuje na nowo to pojęcie na podstawie ogłoszonej przed czterdziestu laty encykliki Pawła VI *Populorum progressio*. Referent zaznaczył, że w jego rozważaniach nie chodzi o ewolucję w sensie nauk przyrodniczych i biologii, ale raczej o pytanie, czego w zakresie moralnej odpowiedzialności wymaga rozwój definiowany jako pogłębienie zrozumienia istoty człowieka i ludzkiej społeczności. Łacińskie pojęcie *progressio* może być przetłumaczone zarówno jako rozwój (*Entwicklung*), jak też jako postęp (*Fortschritt*). Obydwa znaczenia tego

²¹ J. Messner, *Naturrecht in Evolution*, t. 1. s. 294.

²² S.th. I–II, q. 97, a. 1.

²³ J. Messner, *Naturrecht in Evolution*, t. 1. s. 300.

²⁴ J. Messner, *Zur Naturrechtsethik*, in *Menschenwürde und Menschenrecht*, t. 1. s. 323–328, tu: 328.

pojęcia znaleźć można w encyklice Pawła VI. Generalnie postęp ludzkości jest tu postrzegany pozytywnie. Dzięki celom przyświecającym rozwojowi staje się możliwe wyjście ku ludziom o innym światopoglądzie, którym te cele również są bliskie. Niewątpliwie jednak tkwi w tym pojęciu także tendencja do rozumienia go w sensie czysto doczesnym, co czyni go wrażliwym na ideologiczne wykrzywienie. W kontekście rozwoju chodzi w pierwszym rzędzie o powiększenie naturalnych możliwości człowieka. Jednak pełny jego sens możliwy jest jedynie w ukierunkowaniu człowieka na Boga i włączeniu w Chrystusa.

Analizując encyklikę Pawła VI, Spindelböck ukazał różne wymiary rozwoju, wymieniając obszary wykorzystania świata i własności, pracy i jej humanitarnego kształtu, usunięcia bezprawia i rewolucji, a także wychowania i rodziny. W encyklice wskazuje się z naciskiem na obowiązek krajów bogatych, by dzielić się swoim dobrobytem z potrzebującymi. Zawiera się w tym wymaganie sprawiedliwości w kontaktach handlowych, które nie mogą być oparte jedynie na zasadzie wolnej konkurencji. Jeszcze bardziej niż dotychczas Kościół musi się także włączyć w proces globalizacji i upomnieć się przy tym zwłaszcza o prawa uciskanych i wykorzystywanych. Istotnym czynnikiem w rozwoju okazuje się być współpraca ekumeniczna. Paweł VI podkreślał także pozytywne akcenty wynikające z kluczowych soborowych haseł sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia.

Podsumowując, wśród zaprezentowanych referatów, które dotyczyły zarówno zagadnienia ewolucji ludzkiej natury, jak i ewolucji prawa naturalnego, warto wskazać raz jeszcze na rozważania Johannes Messnera – patrona sympozjum – pochodzące z opublikowanego w 1980 r. tekstu *Naturrecht in Evolution*. Krótko po zakończeniu II wojny światowej został, jak wspomina, poproszony o opinię w odniesieniu do kontrowersji dotyczącej zmienności prawa naturalnego. Napisał wówczas tekst, w którym wyjaśniał rozróżnienie między pierwotnym i wtórnym znaczeniem prawa naturalnego, przy czym to drugie znaczenie zakłada także zmienność prawa naturalnego. Tekst ten został odesłany z powrotem autorowi z uwagą, że pogląd, jakoby prawo naturalne nie obowiązywało w sposób absolutny i niezależny od czasów, mógłby mieć fatalne skutki. Tego typu wroga postawa i lęk wobec zagadnienia zmienności i rozwoju prawa naturalnego nie uwidoczniła się na omawianym sympozjum. Zasadniczo prelegenci byli zgodni, co do zmienności prawa naturalnego, wprawdzie nie w jego absolutnych bądź pierwotnych zasadach, ale w zakresie norm wtórnych.

Tłum. z niemieckiego ks. Marian Machinek MSF

MENSCH UND NATURRECHT IN EVOLUTION (ZUSAMMENFASSUNG)

Unter dem Titel „Mensch und Naturrecht in Evolution“ fand vom 20.–23. September 2007 in St. Gabriel bei Wien das 8. Internationale Johannes-Messner-Symposium statt. Anregung zum Thema gab die von Kardinal Schönborn ausgelöste Diskussion um Schöpfung und Evolution, wie im Einführungsreferat von R. Weiler entfaltet. Die Referate setzten die Akzente unterschiedlich auf die Themen „Mensch in Evolution“ und „Naturrecht in Evolution“. Die erstere Thematik wird vorzugsweise aufgegriffen von den Beiträgen „Benedikt XVI. und das natürliche Sittengesetz“ (A. Rauscher), „Herausforderung von Relativismus und Fundamentalismus für das christliche Naturrecht“ (L. Roos) und „Der Begriff «Entwicklung» in der Soziallehre der Kirche“ (J. Spindelböck), die zweite Thematik besonders von den Beiträgen „Unveränderlichkeit und Dynamik des Naturrechts“ (K.-H. Peschke) und „Naturrecht in Entwicklung aus Sicht eines japanischen Naturrechtlers“ (H. Yamada). Johannes Messner, Patron des Symposiums, schreibt 1980, dass er nach dem Zweiten Weltkrieg um einen Beitrag zum aufkommenden Streit über die Wandelbarkeit des Naturrechts gebeten worden sei. Darin habe er zwischen absolutem und relativem Naturrecht unterschieden, wobei letzteres zeitbedingt sei. Er erhielt den Artikel zurück mit der Bemerkung, wohin wir kämen, wenn das Naturrecht nicht absolut und zeitunabhängig sei. Diese Abwehrhaltung und Furcht gegenüber einer Wandelbarkeit des Naturrechts machte sich auf dem Symposium nicht bemerkbar. Grundsätzlich lag Zustimmung dazu vor, dass auch das Naturrecht in Evolution sei, zwar nicht in seinen absoluten oder primären Prinzipien, wohl aber in seinen relativen oder sekundären. Insofern ist eine Wandelbarkeit des Naturrechts gegeben. Ebenso zutreffend ist es, von einer Geschichtlichkeit des Naturrechts zu sprechen oder von seiner Dynamik.

Ks. ZDZISŁAW ŻYWICA
Wydział Teologii UWM
Olsztyn

ŹRÓDŁO NIEWIARY W JEZUSA ORAZ JEJ KONSEKWENCJE DLA WYZNAWCÓW JUDAIZMU WEDŁUG EWANGELISTY MATEUSZA (23,13–24,2)

Słowa kluczowe: Kościół, judeochrześcijaństwo, niewiara, hipokryzja, Objawienie, świątynia.
Schlüsselworte: Kirche, Judenchristentum, Unglaube, Heuchelei, Offenbarung, Tempel.

Religijni przywódcy *ludu żydowskiego* (τοῦ λαοῦ) – według ewangelisty Mateusza – przez cały okres działalności Jezusa żywią wobec Niego nieugiętą wrogość, wręcz nienawiść, zmierzającą wprost do jak najszybszego *zglądzenia* Go (12,14). Przyjęta postawa stała się główną przyczyną skierowanego do nich surowego oskarżenia sformułowanego w siedmiu *biada* (ὄαί) w duchu tradycji prorockiej¹. Z jednej strony siedmiokrotne *biada* pełni tu funkcję swego rodzaju obrachunku i opisu pożałowania godnej sytuacji i stanu adresatów², z drugiej natomiast, jest głośnym i nagłym wołaniem o natychmiastowe radykalne nawrócenie dla własnego dobra, tego widzianego w perspektywie Sądu Ostatecznego, a po nim wiecznego *życia* lub *śmierci*³. Mateusz, odwołu-

¹ Por. Iz 1,4-24; 3,9–11; 5,8–24; 10,1–11; 17,12; 18,1; 24,16; 28,1; 29,1–15; 30,1; 31,1; Jr 4,13; 6,4; 10,19; 13,27; 22,18; 26,19; 27,27; 28,2; 31,1; Ez 2,10; 7,26; 13,3–8; Am 5,16–6,11; Oz 7,13; 9,12; Za 2,5; 3,18; Na 3,17; Hb 2,1–20; Mi 7,4; etHen 94,6–9; 95,5–7; 96,4–8; 98,9–99,2; 99,11–15; Ap 9,12; 11,14; 18,10.16.19.

² Podobną ideę ewangelista wyraża w 11,16–19.20–24; 18,7a; 24,15–22. O zapowiedzi sądu i przekleństwie mówią m.in.: U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK III), Neukirchen-Vluyn 1997, s. 320 („Das prophetische »Wehe«, das Jesus nun ausspricht, ist nicht das Wehe der Klage über einen traurigen Zustand, sondern es ist das »Wehe« der Gerichtsankündigung, das »Wehe« des Fluchs”); D.E. Garland, *The Intention of Matthew 23*, Leiden 1979, s. 82–90 („a powerful judgment akin to a curse”); E. Haenchen, *Matthäus 23*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 48 (1951), s. 38–63 („das Wort des göttlichen Gerichts selber”); U. Luz, *Jesus und die Pharisäer*, Judaica 38 (1984), s. 229–246; D.R. Schwartz, *Scribes and Pharisees, Hypocrites?: Who are the Scribes in the New Testament?*, in: idem (red.), *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 62 (1992), s. 89–101; R.A.Wild, *The Encounter between Pharisaic and Christian Judaism: Some Early Gospel Evidence*, Novum Testamentum 27 (1985), s. 105–124.

³ Por. Mt 16,24–28; 25,31–46.

jąc się do tradycji prorockiej, pozostaje tu wierny dotychczasowemu sposobowi opowiadania o Jezusie, bowiem dla oī ἄνθρωποι (*ludzi*) jest On prorokiem (16,14; 21,10), który w każdych okolicznościach wzywa lud do nawrócenia, tzn. takiej przemiany serca i umysłu, która umożliwi wejście do królestwa Syna Człowieczego i korzystanie z jego zbawczych owoców (1,21; 4,17; 16,27; 25,31–46).

Pierwsze *biada* (23,13) zawiera surowy o ogólnym charakterze zarzut o zamykaniu przez nich królestwa niebieskiego *przed ludźmi* (ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων)⁴. W 16,19a Piotr, jako reprezentant całego Kościoła, otrzymał klucze do królestwa niebieskiego od Jego założyciela Jezusa, aby umożliwić τοῖς ἀνθρώποις (*ludziom*) wejście do niego po wypełnieniu woli Boga Ojca, wyłożonej ostatecznie już przez Jego Syna. Natomiast uczeni w Piśmie i faryzeusze przeciwnie, jawią się jako ci, którzy *zamykają królestwo niebieskie przed ludźmi* (23,13)⁵. Są oni ukazani w opozycji do uczniów Jezusa, bowiem zamiast otwierać, zamykają królestwo dla siebie i innych. Utrudniają znalezienie się tam osobom *wchodzącym* (τοὺς εἰσερχομένους), ponieważ ich *tradycja starszych*, czyli wykładnia Prawa i Proroków, nie prowadzi do takiej sprawiedliwości, która by to umożliwiała (5,20; 6,33). Drugie *biada* podejmuje temat pierwszego, rozwijając je w formie metaforycznego przykładu. Ci, którzy zamykają drogę sobie, niestety, nie poprzestają tylko na tym, lecz czynią to samo wobec innych, obchodząc cały świat, aby *uczynić jednego prozelitę* (23,15)⁶. Ewangelista powraca tu do tematyki przypowieści o ucztach królewskiej (22,1–14) w celu wyeksponowania zasadniczo różnej jakości misyjnego działania Synagogi i Kościoła. W Kościele to Bóg jest podmiotem posyłającym swoje sługi na cały świat, by zapraszali napotkanych ludzi, dobrych i złych, na ucztę swego Syna. W Synagodze natomiast rabinami są podmiotami i na mocy własnego – jedynie ludzkiego mandatu – prowadzą działalność misyjną w świecie. Podmiot działania jest więc fundamentalnie różny, dlatego i skutki podjętych działań będą głęboko odmienne. Słudzy Boży czynią z oī ἄνθρωποι (*ludzi*) υἱοὶ τῆς Βασιλείας (*synów królestwa*), choć zdarzają się również pojedyncze osoby niegodne przebywania w królestwie niebieskim, dlatego z polecenia samego Boga zostają z niego usunięte (22,11–13). Natomiast działalność rabinów nie tylko nie zmierza do czynienia z oī ἄνθρωποι (*ludzi*) υἱοὶ τῆς Βασιλείας (*sy-*

⁴ Gdy ewangelista mówi o ὑποκριταί (*hipokrytach, obłudnikach*), to ich postawę konfrontuje z oī ἄνθρωποι (6,1.2.5.16.18; 23,4.5.13.28).

⁵ Wszystkie tłumaczenia tekstów NT w niniejszym opracowaniu są autorskimi tłumaczeniami tekstu greckiego Nestle-Aland²⁷.

⁶ Προσήλυτος (*prozelyta*) określa poganina nawróconego na judaizm, traktowanego jako pełnoprawnego członka ludu Bożego Izraela. Por. K.G. Kuhn, Προσήλυτος, TWNT VI, s. 730–743. Liczebnik ἕνα (*jeden*) potęguje ich determinację i wysiłek, wynikające z ich złej woli i wrogości wobec Jezusa i Jego Kościoła, często podkreślonej przez Mateusza.

nów królestwa), lecz przeciwnie, z każdego pozyskanego człowieka czynią υἱὸν γέεννης – *syna gehenny* (23,15), υἱὸν τοῦ ποιηροῦ – *syna złego* (13,38)⁷. Kara dla prozelity będzie dwakroć większa niż dla jego rabiego i człowieka nieubranego w szatę weselną, ponieważ pozwala się on prowadzić przez *głupich i ślepych przewodników* (15,14; 23,16.17; 23,24), podczas gdy przyszedł Syn Boży, jedyny Nauczyciel i Mistrz na ziemi, działający skutecznie i nieprzerwanie przez i w swoim Kościele⁸.

Po owych dwóch *biada* następują trzy kolejne (23,16–22.23–24.25–26), odnoszące się do szczegółowych przepisów halachy uczonych w Piśmie i faryzeuszy. Dominuje w nich jednak zarzut Jezusa dotyczący ich duchowej *ślepoty*. W pierwszym z nich nie pojawia się na początku zwrot: *biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze hipokrycy, lecz biada wam, przewodnicy ślepi*⁹. W trakcie sporu o prawo do jedynie prawdziwej i autorytatywnej wykładni Tory, Jezus po raz pierwszy nazwał faryzeuszy *ślepyimi przewodnikami ślepych* oraz w tym kontekście nakazał swoim uczniom, by ich *zostawili* (15,14), po tym jak wykazał, że *własną tradycją* znoszą przykazania Boże (15,1–9). W przeciwieństwie do nich Jezus jest Nauczycielem, który doskonale wypełnia Prawo i Proroków (5,17), a wszystkich zwracających się do Niego o pomoc skutecznie uzdrawia z ich ślepoty fizycznej i duchowej¹⁰, chociaż faryzeusze, widząc to, zarzucili Mu dwukrotnie, iż mocą Belzebuba – władcy złych duchów – dokonuje takich czynów¹¹. Przytaczając ich niektóre regulacje dotyczące składania ślubów i przysięg wykazuje ich totalną bezsensowność i absurdalność; tylko *głupi i ślepi* (23,17.19) mogli coś takiego wymyślić¹². W ocenie Jezusa ich kazuistyka jest sprzeczna wewnętrznie i bezsensowna, bowiem prowadzi *ad absurdum*, co skutkuje poniżeniem godności osoby ludzkiej jako obrazu Bożego, jak też jest i obrazą Świętego Imienia Stwórcy. Dlatego w czwartej antytezie Kazania na Górze (5,33–37) Jezus zabronił *uczniom i rzeszom ludu* (τοῖς μαθηταῖς καὶ τῷ ὄχλῳ) składania jakichkolwiek przysięg

⁷ Na temat aktywności misjonarskiej w starożytnym judaizmie zob. L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993, s. 288–382; J. Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker*, Stuttgart 1956; S. McKnight, *A Light among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis 1991.

⁸ Nie jest wykluczone, że w tym kontekście człowiek nieubrany w szatę weselną symbolizuje właśnie uczonych w Piśmie i faryzeuszy, późniejszych rabinów żydowskich lub też prozelitów (por. 23,15.26 – zastosowana liczba pojedyncza ἕνα, φαρισαῖε τυφλέ).

⁹ Słowo τυφλός (*ślepy*) występuje w 23,16–26 pięć razy, tworząc swego rodzaju „cantus firmus” tych trzech *biada*. Por. U. Luz, *Matthäus*, t. III, s. 317.

¹⁰ Por. Mt 9,27–31; 11,5; 12,22–24; 15,31; 20,29–34; 21,14.

¹¹ Por. Mt 9,34; 12,24; por. 21,15–17.

¹² Na temat składania ślubów i przysięg zob. J. Neusner, *Judentum in frühchristlicher Zeit*, Stuttgart 1988; S. Lieberman, *Oaths and Vows*, w: S. Lieberman (red.), *Greek in Jewish Palestine*, New York 1965, s. 115–141; S. Westerholm, *Jesus and Scribal Authority*, Collectanea Biblica. New Testament Series 10 (1978), s. 104–113.

i ślubów w celu potwierdzenia prawdziwości swoich słów i czynów. Ludzka mowa musi być zawsze prawdziwa, ponieważ ma ona swoje źródło w Bogu Stwórcy, a nie w złu, które już w raju odsłoniło takie swe cechy, jak złą wolę, hipokryzję, kłamliwość i podstęp¹³.

W czwartym *biada* Jezus powraca do stosowanego na początku zwrotu *biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze hipokryci*, ale też zamyka je określeniem *przewodnicy ślepi*. Ich hipokryzja przejawia się tym, że zachowują najdrobniejsze przepisy regulujące oddawanie dziesięciny nawet z ziół, a ἀφῆκαν τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν (23,23b). W Torze mowa jest tylko ogólnie o *dziesięcinie z ziemi, z zasiewu ziemi albo z owoców drzewa* (Kpł 7,30) lub o *dziesięcinie z plonu wszelkiego nasienia, z tego, co rokrocznie ziemia rodzi [...], dziesięcinie ze zboża, moszczu i oliwy, pierworodne z bydła i trzody* (Pwt 14,22n)¹⁴. Natomiast tradycja faryzejsko-rabiniczna, co znalazło swój wyraz w Misznie, szczegółowo wylicza wszystko to, co powinno być oddane w formie dziesięciny¹⁵. Dziesięcina służyła utrzymaniu lewitów i kapłanów, a co za tym idzie świątyni i jej kultu¹⁶. Przez τὰ βαρύτερα τοῦ νομοῦ należy rozumieć to, co *ważne, ciężkie, wielkie* w Prawie¹⁷. Spośród τὰ βαρύτερα τοῦ νομοῦ Jezus wymienia trzy. Jako pierwszy κρίσις (*sąd*), który odpowiada biblijnemu שָׁדֶשׁ (*sądowi, wyrokowi*)¹⁸. ἔλεος, który został zaczerpnięty z Oz 6,6 już po raz trzeci przez Jezusa (9,13; 12,7) oznacza w kontekście całej Ewangelii *czynny miłosierdzia*, wypływające z wiernego przestrzegania przykazań miłości, co dobitnie zostanie wyeksponowane w 25,35–39.42–44. Osoby postępujące miłosiernie Jezus nazywa błogosławionymi (5,7). Brak takiej postawy zarzucił faryzeuszom przy okazji sporu w sprawie przestrzegania spoczynku szabat (12,1–8). Zarzut opuszczania (ἀφῆκατε) πίστις (*wiarę*), wychodząc z kontekstu sporów na terenie świątyni może dotyczyć tylko Jezusa z Nazaretu w Galilei (21,10): nie uwierzyli oni nowemu objawieniu swego Boga i odrzucili *wiarę* w Jego Syna i Mesjasza Izraela, ponieważ najpierw nie pogodzili się z eschatycznym sądem Jahwe, następnie nie poszli drogą miłości Jego i bliźniego¹⁹, nie dokonując aktów

¹³ Mateusz sięga tu do idei raju, idealnego stanu przyjaźni z Bogiem, jeszcze przed upadkiem w grzech na skutek ingerencji *zła* (τοῦ πονηροῦ) w życie pierwszych rodziców.

¹⁴ Por. Lb 18,21–32; Ne 10,37–39; Pwt 14,24–29; 26,12n.

¹⁵ Por. Str.Bill. I, s. 933.

¹⁶ Więcej zob. J. Neusner, *Das Pharisische und talmudische Judentum*, Texte und Studien zum Neuen Testament 4 (1984), s. 46–63; E.P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London 1990, s. 44–48; S. Westerholm, *Jesus and Scribal Authority*, s. 55–57; G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991, s. 78–80.

¹⁷ Odpowiada to faryzejskim i rabinicznym różnieniu między *ciężkimi a lekkimi, małymi przykazaniami*. Por. G. Schrenk, *βαρὺς κτλ.*, TWNT I, s. 554–556.

¹⁸ Por. G. Liedke, שָׁדֶשׁ, THAT II, s. 1004–1007.

¹⁹ Por. Mt 5,21–26.43–48; 7,12; 22,34–40.

miłosierdzia względem Jezusa i Jego uczniów – Kościoła, gdyż ostatecznie doprowadzili do ukrzyżowania Mesjasza oraz prześladowania i zabijania Jego proroków, mędrców i uczonych (23,34)²⁰. Polecenie: *to zaś należało czynić i tamtego nie opuszczać* podkreśla, że nie ma nic w Prawie i Prorokach (5,17–20), co stanowiłoby realną przeszkodę w dojściu do wiary w Jezusa, Syna Bożego i Mesjasza Izraela, gdyż On sam jest ich doskonałym i definitywnym wypełnieniem. Skoro jednak nie uwierzyli Mu i w Niego, to tylko dlatego, że są oni nadal *przewodnikami ślepyimi*, nie pozwalając Jezusowi na uzdrowienie ich z tej duchowej choroby. Wciąż nie widzą, że mają do czynienia z *Kimś* większym niż świątynia (12,1–8) i *Kimś* większym niż Jonasz (12,38–42). Skupiając się jedynie na drobiazgach, nie dostrzegają tego, co jest największe i najważniejsze; to, co wydawałoby się niemożliwe dla nauczycieli woli Bożej, w ich przypadku stało się możliwe, dlatego tak surowe jest napiętnowanie ich postawy: *przewodnicy ślepi, precedzający komara, zaś wielbłąda wypijający* (23,24)²¹.

Piąte *biada*, piętnujące po raz trzeci ich *ślepotę*, dotyczy dwóch aspektów czynów faryzeuszy i uczonych w Piśmie. Ze słów: *oczyszczacie to, co z zewnątrz kielicha i półmiska* (23,25b) odnosi się wrażenie, że Jezusowi chodzi, jak poprzednio, o przepisy czystości rytualno-kultycznej²². Gdyby tak było, to wyraźnie widać, że odsłania On ich absurdalność, podobnie jak w 23,15.16–22. Jednak dalszy ciąg wiersza wskazuje, że nie chodzi tu tylko o czystość kultyczną: ἑσθθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἀρπαγῆς καὶ ἀκρασίας (23,25c). Ἀρπαγή oznacza najbardziej podły i godny potępienia akt *grabieży, zdzierstwa, łapczywości, zachłanności* lub sam przedmiot takiego aktu. Natomiast ἀκρασία oznacza *niepohamowanie, brak wewnętrznego panowania nad sobą, brak wstrzeźliwości*²³, które jest przeciwieństwem ἐγκράτεια (*panowania nad sobą, opanowania, wstrzeźliwości, umiarkowania*). Zatem *kielich i półmisek* są nieczyste z zewnątrz, ponieważ wypełnia je od wewnątrz obciążone zachłannością i niemilosierdnym zdzierstwem dobro biednego i dotkliwie pokrzywdzonego bliźniego. Przywódcy i pasterze ludu zachowują się więc jak niemilosierdni zdziercy, którzy z niepohamowanej żądzy napełnienia żołądka, kieszeni oraz

²⁰ Inaczej U. Luz, *Matthäus*, t. III, s. 333.

²¹ Chodzi tu o czynności przygotowania wina do picia podczas posiłków. Należało je wcześniej precedzić przez sitko lub płótno, aby uniknąć poalkoholizacji z nim insektów, które uważano za nieczyste (Kpł 11,41). Wielbłąd, jedno z największych zwierząt, również był zwierzęciem nieczystym. Mateusz stosuje tu ironiczną hiperbolę, aby jeszcze raz pokazać absurdalność i bezsensowność ich tradycji oraz rodzących się z niej postaw i czynów. Por. Str.Bill. I, s. 934.

²² Sugeruje to rozróżnienie zewnętrznej i wewnętrznej strony naczyń (Kpł 11,33–35; Lb 19,15). Por. Str.Bill. I, 934; J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities*, Studien in Judaism in Late Antiquity 6/3 (1974), s. 374–381. 492–495.

²³ Często odnosi się do pożądliwości seksualnej lub nieopanowania w jedzeniu i picu (obżarstwa i opijstwa).

spichlerzy dopuszczają się czynów w najwyższym stopniu gwałcących przykazania miłości Boga i bliźniego²⁴. Ich czyny są złe i karygodne, ponieważ ich wnętrze, tzn. ich serce – ich wola – jest zła. Jezus stara się w ten sposób wyjątkowo mocno zaakcentować, że u podstaw objawionego Prawa dotyczącego kwestii rytualno-kultycznej czystości stoi w pierwszej kolejności komponent etyczny; nieprzestrzeganie fundamentu Tory – dwóch przykazań miłości, czyni człowieka bardziej nieczystym niż niezachowywanie wszystkich przepisów rytualnych i kultycznych²⁵. Jezus zarzuca więc religijnym przywódcom ludu, że przywiązują jedynie wagę do spraw drugorzędnych, zachowują przepisy rytualno-kultyczne, a odrzucają to, co jest od nich nieskończenie ważniejsze, czyli normy etyczno-moralne, będące żywym słowem Boga. W tym momencie jest to tym bardziej naganne i karygodne, ponieważ Jezus już wcześniej zwracał na to uwagę w Kazaniu na Górze. Ludzi czystego serca, ze względu na nagrodę, jaka ich za to czeka, nazwał błogosławionymi, *ponieważ oni Boga zobaczą* (5,8). Również im samym wykazał, prowadząc spór właśnie w tej kwestii (15,1–20), że to, co wychodzi z wnętrza człowieka, z jego serca, czyni człowieka faktycznie i prawdziwie nieczystym (15,11.18–20)²⁶. Na koniec piątego *biada* Jezus zwraca się w liczbie pojedynczej: *Faryzeuszu ślepy, oczyść najpierw wnętrze kielicha, aby stała się i zewnętrzna jego* [strona] *czysta* (23,26), przez co wzmacnia wcześniej wyłożoną prawdę: o czystości każdego człowieka decyduje czystość jego serca. Nie może być mowy o zrzućaniu odpowiedzialności na innych ani o odpowiedzialności zbiorowej; każdy czyn wypływa z konkretnego serca, z serca pojedynczego człowieka. Wówczas gdy człowiek będzie wiernie przestrzegał przykazań miłości Boga i bliźniego, może zachowywać również i przepisy odnoszące się do czystości rytualno-kultycznej²⁷.

W szóstym i siódmym *biada* (23,27–28.29–33) Jezus wydaje najsurowszą z dotychczasowych ocenę niesłuchanie głębokiej hipokryzji, jaka reprezentują uczeni w Piśmie i faryzeusze, wykazując, że w żadnym względzie nie są

²⁴ Mając za sobą doświadczenia katastrofy narodowo-religijnej roku 70, Mateusz nawiązuje tu do niezwykle surowego obrachunku z pasterzami ludu Izraela przeprowadzonego przez proroka Ezechiela w czasie niewoli babilońskiej, po podobnej katastrofie narodu Izraela z roku 586/587 przed Chr. (por. Ez 34).

²⁵ Por. R. Meyer, *Καθαρός*, TWNT III, s. 421–430.

²⁶ Szerzej na temat etyczno-socjalnej formy nieczystości zob. J.D.M. Derrett, *Receptacles and Tombs* (Mt 23,24–30), *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 77 (1986), s. 255–266; U. Luz, *Matthäus*, t. I, 211; t. III, s. 336–339; H. Maccoby, *Washing of Cups*, *Journal of the Study of the New Testament* 14 (1982), s. 3–15; J. Neusner, „*Firs clean the Inside*”, *New Testament Studies* 22 (1975/1976), s. 486–495; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen 1962, s. 31–35.

²⁷ Ewangelista zaznacza to stosując przysłówek *πρώτος*. Jednocześnie tym samym wskazuje, że jego eklezyja przywiązywała nadal istotne znaczenie do przestrzegania rytualnej czystości, ale dlatego, ponieważ stanowiły one część Tory, którą przecież Jezus doskonale wypełnił.

tymi, za których chcą uchodzić *przed ludźmi*. W rzeczywistości są oni, i sami to potwierdzają, potomkami *morderców proroków*, spadkobiercami ich sposobu myślenia i postępowania, choć temu oficjalnie zaprzeczają, stawiając siebie w znacznie lepszym od nich świetle, a nawet twierdzą, że są ich zaprzeczeniem²⁸. Wersety 23,27–28, mówiąc o pięknych z zewnątrz grobach, ale wewnątrz wypełnionych nieczystymi kośćmi, odnoszą się do tych, którzy roszczą sobie prawo bycia jedynymi autorytatywnymi interpretatorami Prawa i Proroków oraz prawdziwymi pasterzami ludu Izraela. Kwintesencją i obrazem ich hipokryzji jest styl życia – chcą oni uchodzić przed ludźmi za *δίκαιοι καὶ ὠραῖοι* (*sprawiedliwych i pięknych [pełnych wdzięku, miłych]*)²⁹. Natomiast ich wnętrze, serce, wypełnione jest *ἀνομία* (*nieprawością, bezprawiem*), rozumianą jako antyteza *δικαιοσύνη* (*sprawiedliwości*). Ci, którzy tak dużo wagi przywiązują do czystości rytualno-etycznej sami stali się jej źródłem dla tych, którym mieli przewodzić jako duchowi przywódcy; są *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* – *czyniącymi nieprawość [bezprawie]* (7,23). Nie idą drogą prawdziwej sprawiedliwości Bożej, wyznaczonej teraz przez Jego Syna, dlatego w królestwie są chwastem, czyli *οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* (*synami złego*), posłanymi przez *nieprzyjaciela* (*ὁ ἐχθρός*), którym jest *ὁ διάβολος* – *diabeł* (13,38.39). Tym samym zdecydowali o swym przyszłym losie; królestwo Boże zostanie im zabrane, co stanie się dla nich źródłem licznych i wielkich nieszczęść (7,23; 13,42; 21,43)³⁰.

W siódmym *biada* Jezus włącza otwarcie faryzeuszy i uczonych w Piśmie w deuteronomistyczną tradycję o prześladowaniu i mordowaniu proroków: *Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze hipokryci, bo budujecie groby proroków i przysrajacie grobowce sprawiedliwych* (23,29)³¹. Ich hipokryzja polega na tym, że przewrotnie uchodzą za sprawiedliwych, gdy sami mówią o sobie: *Jeśli bylibyśmy w dniach ojców naszych, nie bylibyśmy ich współnika-*

²⁸ Szóste *biada* wyrażeniami *ἔξωθεν καὶ ἔσωθεν* (23,25.27.28), *γέμουσιν* (23,25.27), *τάφος* (23,27.29), *δίκαιος* (23,28.29) powraca do *piątego*, wzmacniając jego surowy ton i powagę zarzutu. Siódme *biada* swym słownictwem: *προφήται* (23,29.30.31.34), *δίκαιος* (23,28.29.35), *αἷμα* (23,30.35), *φονεύω* (23,31.35) łączy się z 23,34–36, gdzie zyskuje szersze wyjaśnienie.

²⁹ Por. Mt 6,5.16.18; 23,5n.

³⁰ Por. J.E. Davison, *Ἀνομία and the Question of an Antinomian Polemic in Matthew*, Journal of Biblical Literature 104 (1985), s. 617–635; W. Gutbrod, *Ἀνομία*, TWNT IV, s. 1077–1079; R. Heiligenthal, *Werke als Zeichen*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/9 (1983), s. 59–63; S.T. Lachs, *On Matthew 23,27–28*, The Harvard Theological Review 68 (1975), s. 385–388; M. Limbeck, *Die nichts bewegen wollen! Zum Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, Theologische Quartaschrift 168 (1988), s. 299–320.

³¹ Historycznie nigdy nie budowali oni grobów dla proroków Izraela, tzn. nie przyczyniali się do ich prześladowania i mordowania, bardziej dotyczyło to arystokracji jerozolimskiej. Mateusz ma tu jednak na myśli ich czynny udział w skazaniu na śmierć samego Jezusa, Jana Chrzciciela i wielu proroków i sprawiedliwych chrześcijańskich. Tradycja ta jest bardzo mocno eksponowana w całym przekazie o Jezusie (Mk 12,1–9; Łk 13,31–33; Q 6,23n; 11,49–51; 13,34n. Por. J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt* (Mt 23,29; Lk 11,47). *Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu*, Göttingen 1958, s. 24–125.

mi we krwi proroków (23,30), lecz w rzeczywistości nie odcięli się prawdziwie od czynów swoich poprzedników – ojców, pozostając ich spadkobiercami i czynnymi kontynuatorami ich złej woli i niegodziwych czynów, ponieważ sami postanowili zabić Jezusa – Proroka i doprowadzili do Jego ukrzyżowania. Natomiast w późniejszym czasie prześladowali i zabijali chrześcijańskich proroków i sprawiedliwych (23,31)³². Potwierdza to również imperatyw Jezusa w 23,32. Odsłania On przed zgromadzonym tam Kościołem prawdziwe oblicze duchowych przywódców ludu żydowskiego. To nie ich słowa, lecz same czyny dowodzą prawdziwości Jego słów, gdy nazywa ich *wężami*, *plodami zmił*³³. Z takimi czynami nie *uciekną od sądu gehenny*³⁴. Stojąc nawet przed tak przerażającą perspektywą, której przecież zawsze chcieli uniknąć³⁵, nie chcą skorzystać z cudotwórczej mocy Mesjasza i Syna Bożego, aby uzdrowił ich duchową ślepotę³⁶, a wówczas będą mogli zobaczyć w Nim zbawienie przychodzące od Jahwe – Boga Abrahama i Dawida (1,21)³⁷.

Prorocka formuła *z tego powodu oto ja wysyłam*, słownictwo³⁸, temat deuteronomistycznej tradycji o prześladowaniu i zabijaniu proroków, uroczysta formuła *zaprawdę mówię wam* oraz biblijny obraz ptaka zbierającego piasklęta pod swoje skrzydła – ukazujący sposób postępowania Boga wobec Izraela³⁹, pozwalają przyjąć, że Mateusz ukazuje tu Jahwe – Boga Ojca, który uroczyście objawia swego Syna⁴⁰, i przez Niego przemawia teraz na terenie swojej świątyni w Jerozolimie, pośród swojego ludu⁴¹. W jednym zdaniu (23,34) ewangelista streszcza całą historię zbawienia, historię Boga Jahwe

³² Por. Mt 5,11n; 10,17–23.

³³ Jezus już wcześniej wielokrotnie stosował wobec nich takie określenia (Mt 3,7; 12,39.41.42; 16,4).

³⁴ Por. Mt 3,7; 5,22.29; 18,9.

³⁵ Ich motywację i wielką determinację, by uniknąć tej kary Bożej potwierdza niewątpliwie ogromna skrupulatność i wielość różnych nakazów i zakazów, których respektowanie w codziennym życiu miało im zapewnić zbawienie i życie.

³⁶ Por. Mt 13,10–17.

³⁷ Dzięki zastosowanemu słownictwu, szczególnie *γέεννα* (*gehenna*, *piekło*), Mateusz tworzy inkluzję (23,15–33) i podsumowuje w ten sposób siedem *biada*, ukazując przerażającą wizję eschatycznego końca dla religijnych elit τοῦ λαοῦ, jeśli się nie nawrócą i nie pójdą drogą miłości i sprawiedliwości Boga Jahwe, wyznaczonej teraz przez Jego Syna i ich Mesjasza. Więcej na temat interpretacji 23,29–33 zob. O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*, Neukirchen 1967, 20–40.260–285; R. Stuhlmann, *Das eschatologische Maß im Neuen Testament*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten Testaments 132 (1983), 103–105.

³⁸ Szczególnie σοφούς, σταυρώσετε.

³⁹ Por. Pwt 32,11n; Rt 2,12; Ps 17(16),8; 36(35),8; 57(56),2; 61(60),5; 63(62),8; 91(90),4; Iz 31,5; Bar 41,4; Str.Bill. II, 315.

⁴⁰ Teofanie, podobne tym, które miały miejsce w czasie chrztu i przemienienia Jezusa (3,13–17; 17,1–8).

⁴¹ Zgodnie z całą tradycją biblijną świątynia jerozolimska, od jej zbudowania przez króla Salomona, jest miejscem, gdzie Jahwe – ich Bóg – zamieszkuje pośród nich jako ludu Jego wybrania, tu mu się objawia i do niego przemawia.

z ludem swego wybrania⁴²: skutek nieposłuszeństwa Jego objawionej woli, posyła do nich proroków, mędrców i uczonych w celu ponownego zwrócenia ich serc ku Niemu, aż po Jana Chrzciciela i Jego umiłowanego Syna, Jezusa – Emmanuela (1,21–23; 28,20b)⁴³, który dla ewangelisty i jego eklezji jest preegzystującą i wcieloną mądrością Bożą (11,19.28–30)⁴⁴. Faryzeusze i uczeni w Piśmie, uosabiający duchowe elity judaizmu⁴⁵, są spadkobiercami i kontynuatorami, teraz i w przyszłości, sposobu myślenia i postępowania swoich bezbożnych przodków (23,30n), dlatego ich czyny zostały wyrażone przez redaktora w czasie przyszłym: ἀποκτενεῖτε, σταυρώσετε, μαστιγώσετε, διώξετε. Syn Człowieczy zostanie przez nich wydany na ukrzyżowanie (20,17–19), a Jego uczniów⁴⁶ będą prześladować i biczować w swych synagogach, przepędzać z miasta do miasta, a niektórych z nich również zabijają⁴⁷. To ich czyny doprowadzą w konsekwencji do tego, że spadnie na nich odpowiedzialność za przelaną krew wszystkich sprawiedliwych (23,35). Dla Mateusza są zatem spadkobiercami zła, które w formie zabójstwa dało o sobie znać po raz pierwszy już w zabiciu sprawiedliwego Abła przez jego brata Kaina (Rdz 4,8–10)⁴⁸. Ewangelista umieszcza zatem początek biblijnej tradycji o prześladowaniu i mordowaniu sprawiedliwych i proroków w pierwszym zabójstwie dokonanym na ziemi, po dojściu do głosu w raju przeciwnika Boga – złego (τοῦ πονηροῦ). Ostatni etap widzi natomiast w śmierci Ζαχαρίου υἱοῦ βαραχίου. Z toczącej się dyskusji na temat identyfikacji tej osoby, można przyjąć za najbar-

⁴² Pozostałe wersety 23,35–39 stanowią zasadniczo rozwinięcie 23,34.

⁴³ Wszystkie zapowiedzi prorockie, aż po prorocstwo Malachiasza, wypełniają się w pełni i prawdziwie w osobie oraz dziele Jezusa na terenie świątyni, zgodnie z prorocstwem Malachiasza 3,1–24. Dla ewangelisty treść tego prorocstwa spełnia bardzo istotną funkcję w całej jego Ewangelii o Jezusie. Nawiązywał już do niego kilkakrotnie i to w niezwykle istotnych chrystologicznie jej punktach: 3,7–12.13–17; 11,7–15; 17,10–13. Więcej na ten temat zob. Z. Żywica, *Mateuszowe formuły i cytaty wypelnienia*, w: W. Chrostowski (red.), *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania*, Warszawa 2003, s. 470–486.

⁴⁴ Por. F.W. Burnett, *The Testament of Jesus-Sophia*, Washington 1979, s. 51–80; C. Deutsch, *Wisdom in Matthew: Transformation of a Symbol*, *Novum Testamentum* 32 (1990), s. 13–47; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* (HThK NT II), Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 300; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1974, s. 290–292. Przeciwni tej hipotezie są m.in.: M.D. Johnson *Reflections on a Wisdom Approach to Matthew's Christology*, *The Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974), s. 44–64; U. Luz, *Matthäus*, t. III, s. 370n.

⁴⁵ Od historycznego Jezusa aż po czas ostatecznej redakcji Ewangelii.

⁴⁶ Por. Mt 13,52; 23,8.10; Mt 10,6.16–23.24-42; 21,34–39; 22,3–6; A. Sand, *Propheten, Weise, und Schriftkundige in der Gemeinde des Matthäusevangelium*, w: J. Hainz (red.), *Kirche im Werden*, München 1976, s. 167–184.

⁴⁷ Szczepana i Jakuba Starszego (Dz 12,2) oraz Jakuba – brata Pańskiego (Ant. 20,200n). Nie można wykluczyć, że ewangelista nawiązuje tu również do męczeńskiej śmierci na krzyżu Piotra, o której mówi późniejsza tradycja. Powinno się raczej zasadnie przyjąć, że ewangelista, który mocniej niż pozostali nowotestamentali autorzy podkreśla jego wyjątkowo ważną rolę pośród uczniów i w pierwotnym Kościele, wiedział o jego męczeńskiej śmierci i do niej się pośrednio odnosi. Por. J. Gnilka, *Piotr i Rzym. Obraz Piotra w pierwszych dwóch wiekach*, Kraków 2002, s. 127–146.

⁴⁸ W całej biblijnej tradycji Abel uchodzi za człowieka pobożnego i sprawiedliwego. Por. R. le Déaut, *Traditions Targumiques dans le Corpus Paulinien?*, *Biblica* 42 (1961), s. 30–36; K.G. Kuhn, *Ἀβελ, Κάιν*, TWNT I, s. 6n.

dziej prawdopodobną hipotezę, że chodzi tu o ważną osobistość Jerozolimy imieniem *Zachariasz, syn Barais(a)* lub *Baruch(a)*, który został zamordowany na terenie świątyni przez zelotów w roku 66⁴⁹. Uroczystą formułą Jezus potwierdza, że *to pokolenie* dokona zapowiedzianych w 23,34b czynów wobec Jezusa i Jego Kościoła oraz poniesie za to pełną odpowiedzialność (23,36). Ewangelista do tej pory jedenaście razy zastosował wyrażenie ἡ γενεά (*pokolenie*), z czego siedem razy w odniesieniu do religijnych przywódców ludu⁵⁰, przede wszystkim faryzeusz⁵¹. Można stąd wnosić, że na tym etapie narracji ma on na myśli wszystkich duchowych przywódców ludu Izraela, do których dołączy następnie *wielki tłum z mieczami i kijami od arcykapłanów i starszych ludu* (26,47), tworząc ostatecznie πᾶς ὁ λαός – *cały lud* (27,25) – Ἰουδαῖοι = *Żydzi* (28,15)⁵².

Wersety 23,37–39 tworzą inkluzję z pierwszą perykopą rozdziału 21, mówiącą o wjeździe Jezusa do Jerozolimy (21,1–11)⁵³. Obejmuje ona dwu-

⁴⁹ Informuje o tym J. Flawiusz (Bell. 4,334–344). Por. U. Luz, *Matthäus*, t. III, s. 373 n. U. Luz, opowiadając się za Zachariaszem ben Jojada stwierdza: „Abel der erste im Kanon des Alten Testaments ermordete (Gen 4,8-10), Sacharja ben Jojada (2Chr 24,20-22) der letzte. Die zeitliche Präzisierung will also die ganze Zeit der Bibel umspannen”. Uzasadnienie to bardziej pasuje do Zachariasza z 66 r., co potwierdza sam ewangelista, gdy stosuje konstrukcję ἀπὸ ... ἕως. Dla Mateusza biblijna historia zbawienia wypełnia się w osobie Jezusa, który przyszedł po to przecież, aby wypełnić Pisma (5,17). W jego rozumieniu trwa ona nadal aż do końca świata, o czym zaświadcza, kończąc pisanie Ewangelii (28,16–20). Ponadto całe zajście dokonuje się na terenie świątyni, stąd zapewne Mateuszowi zależało na odwołaniu się do wydarzenia z jej terenu. Jeśli już miał popełnić błąd niedokładności, to bardziej zrozumiałoby jest on w wypadku Ζαχαρίου υἱοῦ βαραχίου, niż Ζαχαρίου υἱοῦ Ἰωδαῖε w porównaniu do przekazu J. Flawiusza: Ζαχαρίου υἱοῦ βαραῖς, βαρούχ.

⁵⁰ Cztery razy w znaczeniu ogólnym określającym pokolenie ludzkie, generację ludzką w sensie chronologicznym (1,17).

⁵¹ Mt 11,16 (faryzeusze): γενεὰν ταύτην – 12,39 (faryzeusze i uczeni w Piśmie): γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς – 12,41.41 (faryzeusze i uczeni w Piśmie): γενεὰς ταύτης – 12,45 (faryzeusze i uczeni w Piśmie): τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ – 16,4 (faryzeusze i saduceusze): γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς – 17,17 (ἄνθρωπος): γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη. Następnie w naszym tekście (23,36): γενεὰν ταύτην oraz w 24,34: ἡ γενεὰ αὕτη. Dwukrotnie wyrażenie γεννήματα ἐχιδῶν w 3,7 do faryzeuszy i saduceuszy oraz w 12,34 do faryzeuszy.

⁵² Dla Mateusza przyjście Jezusa z Nazaretu w Galilei – Mesjasza Izraela i Syna Bożego oraz fakt przyjęcia Go i wiary w Niego przez część ludu Izraela, a odrzucenie i niewiarę przez drugą jego część pod przewodnictwem duchowych przywódców, dokonało podziału w ludzie Izraela na dwie przeciwstawne sobie ugrupowania religijne: na *ich* synagogę z *ich tradycją* z jednej strony, a Kościół Jezusa dziedziczący królestwo Boże, z drugiej strony. Zatem określenie ἡ γενεὰ αὕτη (*to pokolenie*) mogłoby oznaczać po prostu przeciwników i wrogów Jezusa oraz Jego uczniów – Kościoła, od początku Jego historycznej działalności, aż po tych wszystkich zgromadzonych w Jabne i budujących Synagogę judaizmu normatywnego, w czasie gdy on pracował nad ostateczną redakcją Ewangelii.

⁵³ Tworzy ją dwukrotnie zastosowany zwrot εἰς Ἱεροσόλυμα – *do Jerozolimy* (21,1.10) i podwójny vocativus Ἱερουσαλήμ Ἱερουσαλήμ – *Jeruzalem, Jeruzalem* (23,37) oraz cytat biblijny: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου – *błogosławiony przychodzący w imię Pana* z Ps 118(117),25n w 21,9 i 23,39. Ponadto Mateusz tworzy tu jeszcze jedną szeroką inkluzję, obejmującą całe dotychczasowe opowiadanie o Jezusie, bo aż od wydarzeń związanych z Jego narodzeniem (2,4), gdzie główną rolę odgrywają również religijni przywódcy ludu zgromadzeni w Jerozolimie razem z władzami politycznymi, które przyczyniły się już do śmierci Jana Chrzciciela i będą aktywnie uczestniczyć w procesie i wydaniu na śmierć Jezusa. Koresponduje ona dobrze z summariem historii zbawienia wyrażonym w wersie 23,34.

dniowy pobyt Jezusa na terenie świątyni. Ewangelista sygnalizuje w ten sposób, że streszcza w nich najistotniejsze przesłanie prowadzonych tam rozmów, sporów, pouczeń w przypowieściach i dokonywanych dziełach: z powodu odrzucenia i niewiary w Jezusa – Mesjasza Izraela i Syna Bożego – przez religijnych przywódców żydowskich, królestwo Boże jest im odbierane (21,43) i przekazywane Kościołowi (23,8–12), który w tym właśnie czasie *buduje* Syn Boży na terenie świątyni swego Ojca. Dlatego *ich dom pozostawiany jest im pusty* – ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος (23,38). Ponieważ Bóg Jahwe wraz ze swoim Synem opuszcza *swój dom* – świątynię, czyniąc z niej już tylko *ich dom*, to odtąd jako Emmanuel będzie przebywał w Kościele (18,19; 28,20). Zgodnie z tradycją biblijną przez ὁ οἶκος (*dom*) Mateusz rozumie świątynię jerozolimską⁵⁴, o której mówił w 23,35 (*między świątynią a ołtarzem*), ją też zaraz opuści Jezus ze swym Kościołem (24,1n)⁵⁵, a zgodnie z 24,15 nie będzie ona już dłużej mieszkaniem Boga, lecz *miejscem świętym* (ἐν τόπῳ ἁγίῳ), w którym znajdzie się τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (*obrzydlivość spustoszenia*). Czasownik ἀφίεται (*jest pozostawiony*) to passivum divinum, zatem to sam Bóg dokona opuszczenia świątyni, co znajduje swe biblijne uzasadnienie szczególnie w Ez 9–11, gdzie prorok ukazuje jak Bóg – *chwala Pańska* – opuszcza swoją świątynię (Ez 10,18n), aby zatrzymać się na Górze Oliwnej, podobnie jak Jezus ze swym Kościołem po opuszczeniu świątyni (Ez 11,23; Mt 24,1–3)⁵⁶. Jerozolima a wraz nią i cały πᾶς ὁ λαός (27,25) – Ἰουδαῖοι (28,15) nie ujrzą Jezusa *aż powiedzą, błogosławiony przychodzący w imię Pana* (23,39). Z kontekstu wolno wnosić, że Mateusz nie mówi tu o Paruzji, lecz raczej o wyznaniu wiary w Jezusa jako Mesjasza Izraela i Syna Bożego, bowiem do tego prowadzi cała argumentacja Jezusa na terenie świątyni, skondensowana w ostatnim sporze z faryzeuszami w 22,41–46. Chodzi tu przecież o przywrócenie wzroku, o uleczenie z „duchowej ślepoty” religijnych przywódców ludu (τοῦ λαοῦ), czyli doprowadzenie ich do wiary i jej głośnego wyznania. Cały pobyt Jezusa w świątyni stoi pod znakiem przywracania wzroku; ewangelista wyrażeniem οὐ μὴ με ἴδητε tworzy inkluzję z καὶ προσῆλθον αὐτῷ τυφλοὶ καὶ χωλοὶ ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς (21,14)⁵⁷. Zwrotem ἀπ’ ἄρτι ἕως Mateusz sygnalizuje zatem, że przywódcy ludu nadal są *ślepyimi przewodnikami ślepych* (15,14), ale może się to jeszcze zmienić

⁵⁴ Por. 1Krl 9,1-9; Iz 64,9n; Jr 33,6 (LXX); O. Michel, *Oἶκος κτλ.*, TWNT V, s. 122–133.

⁵⁵ Jezus z Nazaretu nie będzie już więcej zwracał się do całego ludu i tylko jeszcze dwa dni pozostanie przy życiu.

⁵⁶ Por. 1Krl 9,7-9; Iz 64,10; Jr 12,7; 22,5; Tb 14,4. Idea ta podejmowana była również w apokaliptyce. Por. U. Luz, *Matthäus*, t. III, s. 382.

⁵⁷ To inkluzja tematyczna o niezdolności widzenia, czyli ślepotcie i konieczności jej uleczenia. Tematykę tę Mateusz wzmacnia uleczeniem dwóch niewidomych po wyjściu z Jerycha, tuż przed wejściem do Jerozolimy (20,29–34).

w wydarzeniu męki, śmierci i zmartwychwstania, gdy dostrzegą i zrozumieją wypełnienie się znaku Jonasza, o który sami prosili Jezusa⁵⁸.

Po upływie dwóch dni Jezus wraz ze wszystkimi uczniami – Kościołem opuszcza teren świątyni. Uwaga Mateusza z 22,46b *nie odważył się nikt od tamtych dni zapytać Go jeszcze* dotyczy również Kościoła, gdyż uczniowie nie rozmawiają już z Jezusem⁵⁹, lecz *podeszli uczniowie Jego pokazać Mu budowlę świątyni* (24,1b). Uczniowie już do końca Ewangelii nie będą zwracać się do Jezusa i rozmawiać z Nim tak, jak do tej pory. Ich przystąpienie do Niego bez słowa, aby *pokazać Mu* budowlę świątyni przygotowuje Jego wypowiedź⁶⁰ skierowaną tylko do nich, w czasie której podtrzymuje On postawę suwerennego *Pana*, jaką przyjął wjeżdżając do Jerozolimy i utrzymywał w czasie sporów z przeciwnikami na terenie świątyni: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς, Οὐ βλέπετε ταῦτα πάντα; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἀφεθῆ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ καταλυθήσεται (24,2). Od 24,3 Jezus będzie nauczał tylko swoich uczniów, ale już nie pojedynczo, lecz wszystkich razem – cały Kościół złożony z μαθηταὶ καὶ ὄχλοι πολλοί. Uczniowie zwracają uwagę na to, co jedynie pozostanie przywódcom τοῦ λαοῦ, gdy Bóg opuści *swój dom*, nic ponad τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ (*budowlę świątyni*). Z pytania Jezusa: *Nie widzicie tego wszystkiego?* (24,2b) wynika, że uczniowie *nie widzą*, tzn. nie rozumieją prawdziwej głębi dokonujących się tam wydarzeń. Dzięki zastosowaniu czasownika βλέπειν (*widzieć, patrzeć*) ewangelista, zamykając opis pobytu Jezusa na terenie świątyni, podkreśla po raz ostatni, że zasadniczą ideą tej części opowiadania była kwestia *niewidzenia, ślepoty*, a więc w konsekwencji pragnienia cudotwórczego *jej uleczenia i przywrócenia wzroku* religijnym przywódcom τοῦ λαοῦ. Uczniowie nie potrzebowali tego w takim stopniu, jak przeciwnicy Jezusa, bowiem już dużo *widzą i rozumieją*, jednak jeszcze nie wszystko i nie w pełnej prawdzie. Dlatego potrzebne będą nadal kolejne pouczenia i znaki dawane im przez Jezusa. Ewangelista tworzy w ten sposób w rozdziałach 24,3–25,46 przejście do nauki Jezusa zarezerwowanej jedynie dla Jego Kościoła. Budowlę świątyni ulegną zniszczeniu, ponieważ jedynie prawdziwy i w pełni wartościowy sens świątyni i wszystkiemu, co jest z nią związane nadaje tylko obecność Boga – *Emmanuela*. Terminem τὰς οἰκοδομὰς (*budowlę*) ewangelista odwołuje się z jednej strony do ὁ οἶκος ὑμῶν – *dom wasz* (23,38), a pytaniem: *nie*

⁵⁸ Por. D.C. Allison, *Mt 23,39=Lk 11,35b as a Conditional Prophecy*, Journal of the Study of the New Testament 18 (1983), s. 75–84; H. van der Kwaak, *Die Klage über Jerusalem (Mt 23,37–39)*, Novum Testamentum 8 (1966), s. 166–170. U. Luz (*Matthäus*, III, s. 282–386), powołując się na prace innych egzegetów, mówi tu o czasie Paruzji i Sądzie Ostatecznym Jezusa Syna Człowieczego. Ze względu na wyniki dotychczasowych analiz trudno podzielać opinię U. Luza.

⁵⁹ W redakcji Marka (13,1-2) to jeden z uczniów podchodzi do Jezusa i w rozmowie wskazuje na piękno budowli świątynnych.

⁶⁰ W tonie uroczystym, gdyż z formułą ἀμὴν λέγω ὑμῖν (*zaprawdę mówię wam*).

widzicie tego wszystkiego?, do: *przyjdzie to wszystko na to pokolenie* (23,36), zaznacza, że chodzi tu o coś znacznie istotniejszego, o coś *większego* niż tylko piękne budowle wzgórza świątynnego na górze Moria⁶¹. Uczniowie nie widzą tego, że duchowi przywódcy *ludu* (τοῦ λαοῦ), ustanawiając *własną tradycję* w rzeczywistości odrzucili Boga jako źródło jedynie prawdziwego i ostatecznego objawienia, co w konsekwencji doprowadziło ich do niewiary w posłanego do nich przez Niego Mesjasza Izraela i własnego Syna. Jednak zniszczenie *budowli świątyni* odsłoni, po pierwsze, najgłębszą prawdę o opuszczeniu jej przez Boga; właśnie z tego powodu to będzie tylko *ich dom*, jeszcze przez jakiś czas świątynia, a później *ich synagogi* (24,15–22; 23,34c)⁶². Natomiast z drugiej strony wyrażenie τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ przywołuje zapowiedź Jezusa o zbudowaniu Kościoła z 16,18, który to Kościół do swego istnienia i spełnienia zleconej mu misji nie potrzebuje świątyni jerozolimskiej, jej kultu i związanych z nią instytucji oraz interpretatorów Prawa i Proroków oraz *ich* – tylko ludzkiej – *tradycji*. To Kościół Jezusa, *zbudowany* na Piotrze (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ), a nie na górze Moria, staje się domem Boga Ojca i Jego Syna, Jemu zostaje przekazane królestwo Boże, ale z wyraźnym i nieodwołalnym żądaniem wydania *dobrych jego owoców* (21,43)⁶³. Słowem λιθός (*kamień*) ewangelista powraca do dwóch kluczowych tekstów swego opowiadania: najpierw do wypowiedzi Jana Chrzciciela przeciwko faryzeuszom i saduceuszom z 3,9, aby następnie stwierdzić, że Bóg *wskrzesza* (ἐγείρειν) teraz nowe τὰ τέκνα τῶ Ἀβραάμ ἐκ τῶν λίθων τούτων (*dzieci Abrahamowi z tych kamieni*), tzn. nie z tych tworzących dotychczasową świątynię i jej instytucję, lecz τὰ τέκνα (*dzieci*) z wiary w Jego Syna i Mesjasza Izraela, z przyjęcia i wyznania *kamienia odrzuconego przez budujących* – Jezusa z Nazaretu (21,22-44), który będzie najpierw zabity, lecz trzeciego dnia zostanie wskrzeszony z martwych⁶⁴. Dla Mateusza niepodważalnym dowodem potwierdzającym prawdziwość słów Jezusa była katastrofa roku 70. To ona przyniosła zniszczenie budowli i instytucji świątyni oraz zrodziła konieczność tworzenia nowego oblicza judaizmu przez faryzejskich uczonych w Piśmie w Jabne. To również pociągnęło za sobą rozejście się dróg dwóch społeczności jednego ludu biblijnego Izraela: z jednej strony judaizmu – *ich synagogi z ich tradycją*, a z drugiej judeochrześcijaństwa⁶⁵ – Kościoła powołanego do życia przez Mesjasza Izraela i Syna Bożego na terenie *opuszczanej* przez Boga Jahwe świątyni jerozolimskiej zbudowanej

⁶¹ Por. Mt 12,38–42.

⁶² Por. Mt 4,23; 6,2.5; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,6. Zamiast συναγωγῆ τοῦ θεοῦ (*zgromadzenie Boże*) pozostaje im tylko συναγωγῆ ὑμῶν (*zgromadzenie ich*).

⁶³ Por. Mt 13,23.37-50; 21,43; 22,11-14.

⁶⁴ Por. Mt 16,21: ἐγερθῆναι oraz 17,23 i 20,19: ἐγερθήσεται.

⁶⁵ Intensywnie przygotowywanego do otwarcia się na πάντα τὰ ἔθνη (*wszystkie narody*).

na górze Moria, wskrzeszając na nowo do życia *dzieci Abrahamowi* (τὰ τέκνα τῷ Ἀβραάμ)⁶⁶.

DIE QUELLE DES UNGLAUBENS AN JESUS UND SEINE
KONSEQUENZEN FÜR DIE ANHÄNGER DES JUDAISMUS
NACH DEM EVANGELISTEN MATTHÄUS (23,13–24,2)
(ZUSAMMENFASSUNG)

Die durchgeführte Exegese vom Mt 23,13–24,2 ermächtigt zu der Schlussfolgerung, dass nach dem Evangelisten Matthäus die Ursache des Unglaubens an Jesus seitens der religiösen Eliten der Juden und ihrer Anhänger, in der Ablehnung des neuen und endgültigen Offenbarung Jahwes durch Jesus und seine Kirche liegt. Die Ursache der Ablehnung ist auch das verkehrte Verständnis und die falsche Interpretation der Schrift, die Konzentration auf Nebensächlichkeiten des Gesetzes und das Außerkraftsetzen der moralischen Normen, die das lebendige Wort Gottes sind. Dies ist eine heuchlerische Haltung Gott und den Menschen gegenüber und stellt den Abfall vom Weg der Gerechtigkeit, dessen Konsequenz die Tötung Jesu und die Verfolgung und Ermordung der Anhänger seiner Kirche ist, dar. Ihre Taten bestätigen, dass sie Erben alles Bösen sind, das in der Geschichte Israels vollbracht wurde. Aus diesem Grund wird ihnen das Reich Gottes weggenommen und der Kirche übergeben. Den Juden wird nur *ihr Haus* zurückgelassen werden, ein Haus ohne Gott Jahwe und ohne seinen Sohn. Die Jünger werden ab jetzt in der Kirche versammelt werden, die Jerusalem und den Tempel verlassen wird und in die Diaspora unter alle Völkern geht, um aus ihnen Jünger des Emmanuel zu machen (28,16–20). Der Tempel selbst, der nicht mehr Wohnung Gottes ist, wird lediglich ein gewöhnliches Haus sein, in dem ein *Greuel der Verwüstung* (24, 15), d. h. die Heiden und die Zerstörung herrschen. Dies wird andauern, bis die Juden den Glauben an den *im Namen des Herrn Kommenden*, d. h. Jesus von Nazareth bekennen (21,11).

⁶⁶ Spośród bogatej literatury na ten temat należy uwzględnić m.in.: P.S. Alexander, „*The Parting of the Ways*” from the Perspective of Rabbinic Judaism, w: J.D.G. Dunn (red.), *Jews and Christians*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 66 (1992), s. 1–26; J.D.G. Dunn, *The Partings of the ways*, London 1991; J.D.G. Dunn, *The Question of Anti-Semitism in the New Testament Writings of the Period*, w: idem (red.), *Jews and Christians*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 66 (1992), s. 177–211; P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium und die Pharisäer*, w: C. Mayer (red.), *Nach den Anfängen fragen*, Gießen 1994, s. 199–218; H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche*, s. 380–386; S.T. Katz, *Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: Reconsideration*, Journal of Biblical Literature 103 (1984), s. 43–76; W.G. Kümmel, *Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 23,13–36)*, w: W.P. Eckert (red.), *Antijudaismus im Neuen Testament?*, München 1967, s. 135–147; S.A. McKnight, *Loyal Critic: Matthew's Polemic with Judaism in Theological Perspective*, in: C.A. Evans, D. Hagner (red.), *Anti-Semitism and Early Christianity*, Mineapolis 1993, s. 55–79; U. Luz, *Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze*, Evangelische Theologie 53 (1993), s. 310–328; D. Marguerat, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève 1981; R.E. Menninger, *Israel and the Church in the Gospel of Matthew*, AmUSt.TR 162 (1994), s. 130–170; P.S. Minear, *False Prophecy and Hypocrisy in the Gospel of Matthew*, w: J. Gnillka (red.), *Neues Testament und Kirche*, Freiburg 1974, s. 76–93; K. Pantle-Schieber, *Anmerkungen zur Auseinandersetzung von ἐκκλησία und Judentum im Matthäusevangelium*, Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 80 (1989), s. 145–162; B. Przybylski, *The Setting of the Matthean Anti-Judaism*, w: P. Richardson (red.), *Anti-Judaism in Early Christianity I*, Waterloo 1986, s. 181–200; A.J. Saldarini, *The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflict*, w: D. Balch (red.), *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approaches*, Minneapolis 1991, s. 38–61; J. T. Sanders, *Schismatic, Sectarians, Dissidents, Deviants. The first one-hundred Years of Jewish-Christian Relations*, London 1993; G.N. Stanton, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, t. III, Edinburgh 1992, s. 113–191.

PIOTR KOPROWSKI
Instytut Historii UG
Gdańsk

WOLNOŚĆ, ALE JAKA?
JANUSZ STANISŁAW PASIERB O POLSKIEJ RZECZYWISTOŚCI
PO 1989 ROKU

Słowa kluczowe: pluralizm, społeczeństwo pluralistyczne, wolność, cywilizacja śmierci, realny socjalizm, człowieczeństwo, polskość.

Schlüsselworte: Pluralismus, pluralistische Gesellschaft, Freiheit, Zivilisation des Todes, Realsozialismus, Menschlichkeit, Polnischtum.

I

W 1989 r. Polska – jako pierwszy kraj bloku wschodniego – stała się w pełni niepodległa¹. Wkroczyła na drogę transformacji polityczno-ustrojowej i społeczno-gospodarczej. Na gruzach demokracji ludowej i realnego socjalizmu zaczęła budować państwo prawa i gospodarkę wolnorynkową. Nie sposób nie wspomnieć w pierwszej kolejności o zmianach w Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) z 1952 r., konstytucji uchwalonej jeszcze w czasach stalinowskich. Zmiany te² nie były kolejną, zwykłą nowelizacją w wielokrotnie przecież przeredagowywanym tekście. Wiązały się ściśle z procesem gruntownego przekształcania naszego kraju, upodobniania go do

¹ Przed rokiem 1989 państwo polskie, noszące od 1952 r. nazwę Polska Rzeczpospolita Ludowa (PRL), nie było w pełni suwerenne. Chcąc uzasadnić to stwierdzenie, wystarczy przywołać doktrynę sekretarza generalnego Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego Leonida Breżniewa z 1968 r. o „ograniczonej suwerenności” państw członkowskich Układu Warszawskiego. Część suwerenności tych ostatnich – w tym i Polski – miała być – według tej koncepcji – przeniesiona na wspólnotę ponadnarodową, jaką był cały obóz socjalistyczny. Doktryna zezwalała, w imię „bratniej pomocy”, na interwencję państw – członków Układu Warszawskiego w wypadku zagrożenia danego kraju socjalistycznego „kontrewolucją”. W istocie stanowiła – z jednej strony – uzasadnienie imperialnej polityki Związku Radzieckiego, z drugiej zaś – zaprzeczenie nadziei na reformy pod hasłem „socjalizmu z ludzką twarzą”. L. Breżniew, *Doktryna Breżniewa*, w: *Wielkie mowy historii*, t. 4, Warszawa 2006, s. 99–103; K. Zernack, *Polska i Rosja. Dwie drogi w dziejach Europy*, Warszawa 2000, s. 605, 621–623.

² Pisząc o zmianach w Konstytucji PRL z 1952 r., mamy na myśli uchwalone w grudniu 1989 r. teksty jej nowych artykułów. Szerzej na ten temat zob. A. Ajnenkiel, *Polskie konstytucje*, Warszawa 1991, s. 491–493.

zachodnioeuropejskich państw demokracji parlamentarnej. Przekształcenia te znalazły swój wyraz m.in. w przywróceniu mu historycznej nazwy (Rzeczpospolita Polska) i tradycyjnego godła (orła w koronie). Dawne podstawy ustrojowe uległy załamaniu. Do konstytucji wprowadzono nowe sformułowania o prawie i praworządności, o własności, działalności gospodarczej, partiach politycznych i samorządzie. Zniesiono wiernopoddańcze sformułowania dotyczące wzajemnych relacji polsko-radzieckich. Powstały w wyniku nowelizacji tekst ustawy zasadniczej miał stanowić nie tylko podstawę reorganizacji aparatu państwowego i tworzenia nowych instytucji, lecz również nowego systemu prawnego, regulującego m.in. stosunki między państwem a obywatelem. Rzeczpospolita Polska stawała się – jak stanowił artykuł pierwszy konstytucji – demokratycznym państwem prawnym, realizującym zasady sprawiedliwości społecznej. Tego niezmiernie ważnego postanowienia ustrojowego nie można bagatelizować, zwłaszcza gdy uświadomimy sobie, że w czasach realnego socjalizmu nastąpiła degradacja prawa i zanik kultury prawnej³.

Po okresie PRL, Rzeczpospolita przejęła również problemy natury społeczno-gospodarczej, m.in.: zacofanie technologiczne, niedorozwój infrastruktury, wadliwą strukturę przemysłu, inflację, małą mobilność siły roboczej, niskie umiejętności kadry kierowniczej. Wyprowadzenie kraju z zapaści ekonomicznej stało się jednym z najważniejszych zadań, przed którymi stanął pierwszy od zakończenia II wojny światowej niekomunistyczny rząd Tadeusza Mazowieckiego. Umożliwić miał to program reform gospodarczych, przygotowany przez wicepremiera do spraw gospodarczych i ministra finansów Leszka Balcerowicza. Wydaje się, że tzw. plan Balcerowicza, polegający przede wszystkim na ustabilizowaniu sytuacji finansowej Polski (przez zahamowanie inflacji i zrównoważenie budżetu) i stworzeniu podstaw gospodarki wolnorynkowej (wskutek prywatyzacji oraz liberalizacji i racjonalizacji zasad działalności na niwie ekonomicznej), spełnił swoje zasadnicze zadania. Wiele wskazuje na to, że w dziedzinie gospodarczej stał się odpowiednikiem wspomnianego artykułu pierwszego konstytucji⁴.

Równoległe z transformacją ustrojową i ekonomiczną dokonywały się – począwszy od 1989 r. – zmiany w sferze mentalności społecznej. Społeczeń-

³ Szerzej o polskiej transformacji polityczno-ustrojowej po upadku realnego socjalizmu zob. m.in. A. Dudek, *Pierwsze lata III Rzeczypospolitej 1989–2001*, Kraków 2004; S. Kowalski, *Narodziny III Rzeczypospolitej*, Warszawa 1996; J. Karpiński, *Trzecia niepodległość. Najnowsza historia Polski*, Warszawa 2001.

⁴ Na temat przebudowy polskiej gospodarki i uwarunkowań tego procesu zob. J. Mujzel, *Analiza przekształceń systemowo-instytucjonalnych w gospodarce polskiej w I i II roku jej przebudowy*, Warszawa 1992; K. Doktor, H. Świątkiewicz-Zych, E. Strojna, *Ekonomiczna i społeczna kondycja przedsiębiorstw przemysłowych w I połowie 1991 r.*, Warszawa 1991; M. Jarosz, P. Płoszajski, *Społeczne problemy prywatyzacji*, Warszawa 1991.

stwo polskie, przyzwyczajone do rozbudowanych świadczeń socjalnych, bezpłatnej edukacji, mało aktywne, nierzadko hołdujące różnego rodzaju mitom, stereotypom, demoralizującym zasadom („Czy się stoi, czy się leży, tysiąc złotych się należy!”), rozwiązaniom pozbawionym sensownego ładu i rytmu⁵, nagle znalazło się w sytuacji załamania się pewników otaczającego świata. System realnego socjalizmu, z którym było związane, w ramach którego egzystowało – upadł. Zdezaktualizowały się „dobre rady”, zawierające syntetyczną ocenę i podsumowanie dotychczasowych doświadczeń życiowych, straciły sens funkcjonujące w codziennej rzeczywistości dowcipy, porzekadła.

W następstwie owych procesów destrukcji, na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. nie zdołał się jeszcze wyłonić, jak się wydaje, nowy system wartości, podzielany przez zdecydowaną większość Polaków. Trudno zgodzić się również z dość popularną w niektórych kręgach naszego społeczeństwa (m.in. wśród reprezentantów tzw. wolnych zawodów) opinią, że pojawiła się wówczas aksjologiczna pustka, wolna przestrzeń, której nie byliśmy w stanie wypełnić konstruktywną treścią. Wiele wskazuje na to, że w tym okresie bardzo szybko krystalizowały się swego rodzaju getta, lokalne „porządki” zróżnicowane według różnych kryteriów – m.in. środowiskowych, ekonomicznych, moralno-religijnych, pokoleniowych. Rodziły się nowe etosy, ujawniały się aspiracje polityczne danych „lokalności”, wyłaniały mniej lub bardziej oryginalne sposoby korzystania z dorobku szeroko rozumianej kultury i uczestnictwa w niej. Nie bez znaczenia był również wpływ – w znacznym stopniu zmitologizowanego – obrazu mieszkańca Zachodu na postawy i zachowania Polaków⁶.

II

Codziennosc Polaków początkowego okresu transformacji, niezmiernie frapująca dla socjologów i historyków idei, stała się również przedmiotem zainteresowania polskiego myśliciela, poety, ks. Janusza Stanisława Pasierba (1929–1993)⁷. Przedstawienie całokształtu myśli, spostrzeżeń i refleksji autora

⁵ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Kraków 1994; J. Kuroń, *Wiara i wina. Do i od komunizmu*, Warszawa 1990; M. Kula, *Narodowe i rewolucyjne*, Londyn–Warszawa 1991.

⁶ E. Wnuk-Lipiński, *Standard życia a postawy obywatelskie*, w: R. Gortat (red.), *Spoleczeństwo uczestniczące*, Warszawa 1991, s. 91.

⁷ Szerzej na temat życia i poglądów Janusza Stanisława Pasierba zob. m.in. B. Wiśniewski (red.), *Pomorskie drogi ks. Janusza Pasierba*, Pelplin 1994; *Ksiądz Janusz St. Pasierb – kapłan, poeta, człowiek nauki. Materiały z sesji w pierwszą rocznicę śmierci*, Pelplin 1995; A. Pethe, *Poeta czasu otwartego. O wierszach ks. Janusza Stanisława Pasierba*, Katowice 2000; B. Kuczera-Chachulska, M. Łukaszuk, M. Prussak (red.), *Janusz St. Pasierb – poeta*, Warszawa 2003; T. Tomasiak, *Na skrzyżowaniu dróg. O poezji Janusza St. Pasierba*, Pelplin 2004; *Ksiądz Janusz Stanisław Pasierb. Kapłan – poeta – humanista*, Pelplin 2004.

Obrotu rzeczy na temat uwarunkowań i specyfiki przeobrażeń, zmian dokonujących się w Polsce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych minionego stulecia jawi się jako ogromne przedsięwzięcie badawcze. W niniejszym artykule podejmiemy jedynie kilka problemów z tego zakresu. Dokonamy analizy sądów, opinii Pasierba o polskim, pluralistycznym społeczeństwie, ukażemy przejawy kryzysu, z jakim, jego zdaniem, wówczas się ono borykało. Zwrócimy ponadto uwagę na genezę i istotę dokonujących się po 1989 r. podziałów wśród Polaków oraz na dylematy związane z właściwym, racjonalnym zagospodarowaniem otrzymanej – w następstwie upadku socjalistycznej formacji społeczno-politycznej w naszym kraju – wolności. Na zakończenie rozważań przedstawimy „receptę” księdza profesora na zmianę oblicza Polski gett, na to, by zachować jedność, spójność i zarazem różnorodność społeczeństwa polskiego, wzajemną harmonię, zgodę, tolerancję między jego poszczególnymi segmentami.

Idea społeczeństwa pluralistycznego zrodziła się w dobie oświecenia. Społeczeństwo pluralistyczne było wówczas raczej pewnym wzorem, modelem, a nie realną jakością wpisaną w rzeczywistość społeczno-polityczną. Niektórzy myśliciele, pisarze polityczni, ludzie pióra podkreślali, że wszystkim ludziom – niezależnie od pochodzenia społecznego, wyznawanej religii czy posiadanego majątku – przysługują z natury określone, niezbywalne prawa, m.in. prawo do życia, wolności, własności. Na straży tych praw miały stać instytucje prawne i państwowo-konstytucyjne. Rzetelna i sprawna działalność tychże instytucji przyczyni się, jak sądzono, do stworzenia warunków umożliwiających jednostce aktywne uczestnictwo i zaangażowanie w sprawy społeczeństwa. Wierzano, że osoby o różnych poglądach będą harmonijnie współdzystwować, respektując zasady tolerancji i braterstwa międzyludzkiego. Każdy znajdzie odpowiednie dla siebie miejsce pracy i forum do wyrażania przekonań. Te postępowe, bez wątpienia, idee nigdy w pełni w XVIII w. nie zostały zrealizowane. Ich ówczesni zwolennicy i propagatorzy, hołdujący religii rozumu⁸, wytyczyli jednak kierunek działania, określone cele przyszłym pokoleniom. W XIX w. – oprócz ugruntowania wolności osobistych – ustanowiono prawa polityczne, wprowadzono czynne i bierne prawo wyborcze. Prawa te wespół z prawami społecznymi, których ustanowienie przyniósł wiek XX, wyznaczyły zakres współczesnego pluralizmu.

Po II wojnie światowej w Polsce, podobnie jak w pozostałych krajach demokracji ludowej, działania społeczne i obywatelskie, mające na celu budo-

⁸ Szerzej o istocie oświeceniowej religii rozumu i specyfice ówczesnych społeczeństw zob. zwłaszcza C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, Poznań 1995; U. Im Hof, *Europa oświecenia*, Warszawa 1995; N. Postman, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, Warszawa 2001.

wę zrębów społeczeństwa pluralistycznego były ograniczane istniejącym monopolem władzy. Sposób sprawowania władzy przez ówczesnych dygnitarzy partyjno-państwowych ulegał zmianie w zależności od różnego rodzaju warunkowań wewnętrznych i międzynarodowych (bardzo istotna była m.in. jakość relacji danego państwa socjalistycznego ze Związkiem Radzieckim), jej istota pozostawała jednak taka sama. Zarówno reprezentanci demokratycznej opozycji, jak i znaczna część „szeregowych” obywateli zdawała sobie sprawę z tego, że w tej sytuacji urządzenia i mechanizmy konstytuujące społeczeństwo pluralistyczne muszą być planowo, systematycznie wywalczone, a następnie dobrze zabezpieczone przed zakusami rządzących. Spisywanie i kodyfikowanie postulatów społecznych uważali za formę obrony przed autorytarną władzą⁹.

Po 1989 r. idea społeczeństwa pluralistycznego związała się w Polsce jeszcze ściślej z pozycją prawną obywatela. W preferowanej wówczas przez Polaków hierarchii wartości szczególnie eksponowana była równość. Podkreślali oni, że każdy powinien być równy w obliczu prawa i korzystać ze wszystkich uprawnień, przywilejów, jakie dotychczas były udziałem jedynie grupy rządzących. Podległość wszystkich obywateli mądrym prawom i ich stanowienie uważali za kwestię zasadniczą, niepodlegającą dyskusji. Prawo nie miało być, podobnie jak w okresie PRL, sprawnym narzędziem sterowania ludzkimi zachowaniami. Zaczęto wyraźnie akcentować jego rolę kulturowo-cywilizacyjną – obrońcy i nośnika tego, co jawiło się wówczas jako społecznie pożądane. Twórcy nowego porządku prawnego nie zawsze byli w stanie w dostatecznej mierze uwzględnić owe postulaty, sugestie płynące ze strony społeczeństwa. Stanowione prawo musiało bowiem umożliwiać przede wszystkim sprawne rozwiązywanie bieżących problemów okresu transformacji, wspierać niektóre, stosunkowo słabe, jej elementy. Jego doraźna skuteczność była w wielu przypadkach ważniejsza niż „wpisanie się” w fundamentalne reguły, oparcie się na trwałych zasadach. W sytuacji, kiedy nie można było mówić o stabilizacji politycznej i pomyślności gospodarczej państwa, te ostatnie siłą rzeczy musiały zejść na drugi plan¹⁰.

Oprócz powyższych uwag, odnoszących się do specyfiki polskiego prawa po 1989 r., niezmiernie istotne wydają się również refleksje natury ogólnej, koncentrujące się wokół prawnego charakteru społeczeństw pluralistycznych. Te ostatnie negują moralno-etyczne kryteria oceny ludzkiego postępowania, ludzkiej aktywności, działalności. Podkreślają, że prawo odwołujące się do transcendentnych przekazów i treści jest anachronizmem. Sankcjonuje bo-

⁹ Szerzej na temat miejsca i roli gwarancji prawnych w procesie kształtowania się społeczeństwa pluralistycznego zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa 1981, s. 117 i n; L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1958, s. 521.

¹⁰ P. Winczorek, *Instrumentalne podejście do prawa*, Rzeczpospolita 1992, z 6 V.

wiem podział społeczeństwa na mniej i bardziej uprzywilejowane grupy. Wy różnieni, nagrodzeni za swoje rzekome cnoty zostają przede wszystkim ci, którzy bronią opierającego się na takim prawie ładu społeczno-politycznego. Pozostali, niedeklarujący często wierności uosabiającym dany system rządów elitom czy wręcz zajmujący wobec nich stanowisko opozycyjne, są zepchnięci na margines. Należy przeto – w imię głębokiego przekonania o wyjątkowości każdej jednostki ludzkiej – zerwać z ową niesprawiedliwością.

Refleksje te stały się również udziałem polskiego społeczeństwa, które po upadku realnego socjalizmu weszło w nowy etap rozwoju, w fazę „sztucznie [...] przyspieszonego pluralizmu”¹¹. Fakt ten miał doniosłe konsekwencje. W ciągu kilku lat formalnie znikły przywileje, każdy obywatel, nawet jeśli nie należał do grona tzw. zasłużonych, mógł odtąd korzystać z dobrodziejstw nowego ładu. Zaczęto wskazywać na konieczność wyrównania szans, a nie nagrodzenia określonych cnót. Potencjalnie wszyscy mogli stać się członkami elit i otrzymywać „nagrody”. W centrum życia społecznego i politycznego ukonstytuowała się zasada równości. Ta ostatnia tylko w minimalnym stopniu łączyła się jednak z wymogiem sumiennego, „równego” wypełniania przez wszystkich określonych obowiązków, np. obywatelskich. Równość, w warunkach braku właściwych relacji między prawem a obowiązkiem, niejednokrotnie przeobrażała się w manipulację praworządnością, w działania wyzyskujące instytucje prawne w celu realizacji własnych, partykularnych interesów. Polacy mieli również problemy z zagospodarowaniem otrzymanej w 1989 r. wolności, z naznaczeniem jej trwałością i stabilnością. Nie zawsze to się udawało. Liczne były przypadki, kiedy wolność przybierała charakter destrukcyjnego żywiołu, wyradzała się w swoje przeciwieństwo – w niewolę. Wspomnieć można w tym kontekście chociażby o nadużywaniu wolności słowa, prasy, w rezultacie czego pod adresem niektórych polityków, ludzi nauki, kultury formułowano bezpodstawne oskarżenia, zarzuty, rzucano oszczerstwa, obelgi. Można było znieważać, upokorzyć, skrzywdzić prawą, szlachetną osobę, nie ponosząc przy tym moralnej i prawnej odpowiedzialności, ani żadnych sankcji karnych. Pasierb, bystry obserwator, ze smutkiem i goryczą konstatował owe – współtworzące polską rzeczywistość – fakty, stwierdzając: „Kłeska. Wielka moralna kłeska. Wstydlive, parszywe potomstwo wolności: warcholstwo, podłość. To potworne, że wolność nikczemnieje bodaj szybciej niż niewola, która często zmusza do szlachetności, wyzwala poczucie godności jako ostatnią obronę. Co się z nami stało? Nie upłynęły jeszcze dwa lata [od momentu, kiedy wkroczyliśmy na drogę transformacji – P.K.], a wszystko już zostało ośmieszona, zużyte i oplute, ideały, ludzie. Nie ma już autorytetów: zdegrado-

¹¹ J. S. Pasierb, *Obrót rzeczy. Rok 1991*, Pelplin 2002, s. 158.

wały się same lub zostały zlikwidowane przez polityczną konkurencję. [...] Na początku nie było tak: byliśmy nad stan dojrzały i mądrzy politycznie: żadnego fałszywego kroku, zbyt swobodnego oddechu, głośniejszego krzyku. Zbiorowe szlachetne gesty, sympatie – na rzecz pierwszego niekomunistycznego premiera [tj. T. Mazowieckiego – P.K.]. Gdy zasłabł w sejmie, wygłaszając pierwsze historyczne expose, wszystkim nam zatrzymało się na chwilę serce. A potem się zaczęło. Pycha i żądza władzy. Niepojęta żądza władzy, gdy jeszcze nie ma czym władać, nie ma dobrego pieniądza, nie ma gospodarki. Pogrzebano sławę prekursorów wolności, inicjatorów reformy w tej olbrzymiej połaci Europy”¹².

III

Autor *Obrotu rzeczy* wskazywał na konieczność właściwego, racjonalnego zagospodarowania odzyskanej wolności. Opowiadał się za rozpoczęciem – w nowych już realiach ustrojowych – intensywnej pracy nad przywróceniem odpowiedniej pozycji, rangi słowu, nad odbudową jego więzi z prawdą i odpowiedzialnością. „Słowo zwielokrotnione dziś przez środki masowego przekazu ma [...] siłę ogromną, tym większa – podkreślał Pasierb – jest też odpowiedzialność za każde publicznie wypowiedane słowo”¹³. Polacy stoją przed egzaminem z wolności słowa, który zadecyduje nie tylko o kształcie polskości, lecz również naszej europejskości i – co najważniejsze – naszego człowieczeństwa. Motyw „dobrego używania [...] wolności” nie bez powodu pojawił się, zdaniem myśliciela, w niektórych przemówieniach i homiliach Jana Pawła II podczas jego pielgrzymki do Ojczyzny w czerwcu 1991 r. Papież Polak, z uwagą i zainteresowaniem śledzący zmiany dokonujące się w kraju nad Wisłą, doszedł bowiem do wniosku, że „wolność, [...] dar niebios, bywa [tam] lekceważona. [...] Przyjechał, żeby nas ostrzec przed banalizacją wolności, przed jej rozmiękaniem na drobne, przed takim jej używaniem, które obraca się przeciw niej samej”. Pragnął przypomnieć swoim rodakom, że „wszystko, co dane, jest również zadane. [...] Wolność nie jest faktem dokonanym, lecz czymś, co się dokonuje i staje. Wolność trzeba uprawiać, tak jak się uprawia rolę, wolność trzeba nieustannie zdobywać – przez jej dobre używanie”¹⁴.

Pasierb dostrzegł również inne aspekty polskiej wolności. A ideologiczne państwo, unikające odwołań do sankcji religijnych, uznawało wielość celów mieszkających w nim osób i będącą następstwem tego stanu rzeczy rywaliza-

¹² Ibidem, s. 183.

¹³ Ibidem, s. 70–71.

¹⁴ Ibidem, s. 70, 78. Zob. także *Dekalog. Przemówienia i homilie Jana Pawła II, IV pielgrzymka do Ojczyzny*, Pelplin 1991. Tytułem uzupełnienia – Jan Paweł II już w okresie młodości opowiadał się za krytycznym, rozrachunkowym podejściem do złożonego w istocie problemu wolności, zob. np. *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 1983, s. 47–48.

cję za zjawisko ze wszech miar naturalne. Mogliśmy więc obserwować powstawanie i „ścieranie się” różnych stylów życia, przekonań, idei. Nikt nikomu nie narzucał określonego, jedynie obowiązującego światopoglądu, wzoru kultury, zasad obyczajowych czy też rad dotyczących działalności na niwie publicznej. Po „klęsce teoretycznego i abstrakcyjnego marksizmu” Polacy zaczęli bardzo szybko zmierzać „w kierunku społeczeństwa neoburżuazyjnego, [...] do [...] laickiego, technokratycznego, globalnego”¹⁵ liberalizmu. W realiach tego ostatniego miarą wartości człowieka stały się odniesione sukcesy, a jedynym ograniczeniem gwarantowanej mu szeroko rozumianej swobody stało się prawo do niczym nieskrępowanej egzystencji innych osób. „Z jakim nabożeństwem – podkreślał Pasierb – wymawia się słowa »kapitalizm«, »biznes«, jaką czcią otaczany jest »człowiek interesu«, którym to mianem obdarza się także mniejszych czy większych aferzystów”. Niepokój, obawy myśliciela budziła również sekularyzacja transcendentnego ładu, sprowadzenie go do wymiaru wpisującej się coraz wyraźniej w naszą codzienność „interesowności”. Oddajmy mu głos: „Interes... Stojąc przed kościołem mały chłopczyk pyta ojca: »Tata, co to jest?«, na co ojciec: »To dom Bozi«. Na to malec, oburzony: »Przecież mówiłeś, że Bozia mieszka w niebie«, »No, mieszka – odpowiada rodzic – ale tutaj ma swój interes«. Miałżeby to być – ironizował ksiądz – przykład nowego języka religijnego?”¹⁶. Pozornie porządek ten, zdający się znosić wszelkie bariery i ograniczenia, jawi się jako najbardziej optymalny. Znajdowanie się w kręgu oddziaływania kapitalizmu, głoszonego z iście religijnym uniesieniem, pieniądza, dorobkiewiczostwa nie owocuje bowiem zagrożeniem nieskrępowanej, indywidualnej swobody. Wydaje się, że owa „atmosfera” nie tylko, że nie narusza prawa do dokonywania własnych wyborów, lecz promuje i uwypukla egzystencję jedynie na własny rachunek. Ta ostatnia zaś jest – w przekonaniu Pasierba – stawiana w społeczeństwie pluralistycznym na piedestale.

Autor *Obrotu rzeczy* nie negował kapitalistycznego porządku społeczno-ekonomicznego, opierającego się na określonych zasadach, ewoluującego w myśl specyficznych praw. Podkreślał jednak, że powinien on funkcjonować „w sytuacji określonego etosu”, którego wyznacznikami miały być m.in.: uczciwość, wzajemna życzliwość, jawność wszelkich działań, właściwy dystans do materialnego aspektu naszej rzeczywistości. „Pieniądz – pisał uczony – jest dobry, ale w przemyśle, w portfelu, w banku, w handlu, ale nie w środku mózgu i serca”¹⁷. Pasierb stał na stanowisku, że sposób życia i myślenia Polaków nie powinien być zdeterminowany przez kategorie materialne, gdyż to nie

¹⁵ J.S. Pasierb, *Obrót rzeczy*, s. 164.

¹⁶ Ibidem, s. 73.

¹⁷ Ibidem, s. 191.

one stanowią najcenniejszą część ich własnej tożsamości, część tego, co umożliwia im określanie siebie mianem ludzi. Do najistotniejszych zadań stojących przed nimi należy ustosunkowanie się do fundamentalnych kategorii i pojęć moralnych, przeniesienie na grunt własnego życia płynącej z nich mądrości. Gdy będziemy zwlekać z wykonaniem tego zadania lub gdy wykonamy je niewłaściwie, szybko przekonamy się, jak „straszni są chrześcijanie bez miłosierdzia, interesowni lekarze i sędziowie czy bezideowi księża, [jak] potwornym zjawiskiem jest Polak, który świadomie zaprzeczył polskości pojętej jako piękność, jako moralny obowiązek »powiększenia swojej duszy«, »życia bosko i szlachetnie«”¹⁸.

Pasierb z całą stanowczością twierdził, że gloryfikacja przez znaczną część Polaków całkowitej swobody, wolności od ograniczeń, zrywającej z autorytetami moralnymi, negującej sacrum, zaowocuje tym, że każdy stanie się w nieodległej przyszłości „łupem samego siebie, [...] własną zdobyczą, [...] wdrażony sam w siebie i sam dla siebie zagadką”¹⁹. Zatraci umiejętność obrony człowieczeństwa, przestanie interesować się losem drugiego „ja”. Może to być początek końca polskiego społeczeństwa pluralistycznego. W kontekście takim należy bowiem, zdaniem myśliciela, rozpatrywać wyraźnie obecne odtrącenie, spychanie na margines nie tylko jednostek, lecz nawet grup społecznych. Te ostatnie tworzą osoby hołdujące precyzyjnie określonym zasadom, przekonaniom, zakorzenionym zazwyczaj w etyce i moralności chrześcijańskiej. „Nowoczesna” część społeczeństwa, uważająca dany czyn czy też zjawisko wpisujące się w tzw. cywilizację śmierci za jedno z „[...] praw człowieka, kryterium postępowości i dojrzałości do Europy”, sukcesywnie wyłącza je z narodowej wspólnoty, skazując na życie w gettach. Owi „postępowcy” – stwierdził z ubolewaniem Pasierb – wychodzą, podobnie jak Stanisław Tymiński, „czarny koń” wyborów prezydenckich w 1990 r., z założenia, że „na [dekalogu – P.K.] daleko się nie zajędzie”, a wszelkie formy sacrum wyzyskują m.in. w walce o władzę i wpływy. Nierzadko idą w ślady biznesmena z Peru, który, chcąc osiągnąć sukces, „przed wyborami prezydenckimi do Częstochowy zajechał i się filmował w kaplicy cudownego obrazu, [a nawet – P.K.] zaczął mówić, że jego peruwiańska żona ma cerę podobną do Matki Boskiej”²⁰.

¹⁸ J.S. Pasierb, *Skrzyżowanie dróg*, Pelplin 2002, s. 116–117.

¹⁹ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, Pelplin 1992, s. 49.

²⁰ J.S. Pasierb, *Obrót rzeczy*, s. 194. Stanisław Tymiński, który obiecywał wszystko wszystkim, w pierwszej turze wyborów prezydenckich w 1990 r. zdobył niespodziewanie ponad 23% głosów (o 5% głosów więcej od Tadeusza Mazowieckiego). Wynik ten umożliwił mu przejście do drugiej tury. Zwycięstwo odniósł w niej Lech Wałęsa, otrzymując ponad 74% głosów. Nieznany zaś Tymiński utrzymał poziom poparcia z pierwszej tury. Socjologowie, badając fenomen „czarnoksiężnika z Peru”, wskazują, że swój sukces zawdzięczał m.in. odcięciu się od ówczesnych polskich elit politycznych.

Pasierb podkreślał, że marginalizacja określonych segmentów społecznych stoi w sprzeczności z duchem i literą pluralizmu. Nie sposób budować konstruktywnej wolności w sytuacji, kiedy dochodzi do podziału społeczeństwa na lepsze i gorsze części. Wbrew różnego rodzaju deklaracjom, zapewnieniom, nie potrafimy zaakceptować inności, odrębnych przekonań, postaw, idei. Coraz częściej zamykamy się na głos osób, które uważamy za „niepraktyczne”. Naszej aprobaty nie zyskuje zwłaszcza podniesiony i prowadzony przez nie dyskurs o prawdzie jako kategorii transcendentnej i wartości ogólnej, wpisanej w strukturę życia społecznego. Obawiamy się, że może on naruszyć delikatną strukturę naszej codziennej egzystencji, odsłonić nasze prawdziwe oblicze. Oddajmy głos kapłanowi: „Wolność związana jest z prawdą: prawda wyzwala. »Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli«, powiedział Chrystus. Nasze wyzwalanie odbywało się przez prawdę. Upominaliśmy się i walczyliśmy o prawdę o naszej historii i terażniejszości. Nasze wyzwalanie zaczęło się od tego dnia, kiedy w 1979 roku na placu Zwycięstwa w Warszawie [podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny – Jan Paweł II – P.K.] powiedział, w obliczu całego świata, publicznie, co z nami po II wojnie światowej zrobiono. Ta prawda okazała się wyzwolicielska. Teraz przyszedł czas na prawdę o nas samych, prawdę, jaką sami sobie musimy powiedzieć. Inaczej nie zrozumiemy nic z tego, co się wydarzyło. Potrzebna jest autodemistyfikacja. Szlachetny kostium opozycjonisty narzucał wzniosłą stylizację, po jego zdjęciu ukazała się nieświeża bielizna, spod błyszczącego hełmu wyjrzał kołtun. Upominaliśmy się o prawdę, póki mówiła o naszych wrogach czy zdradliwych przyjaciotach, ale brakuje nam odwagi na zobaczenie nas samych w świetle prawdy”²¹.

IV

Pasierb zdaje się wskazywać na to, że polskie pluralistyczne społeczeństwo, niechcące otworzyć się na prawdę o sobie, zdjąć oblekającej je quasi-patriotycznej maski, zaczyna powoli tracić wpisaną w nie *ex definitione* otwartość. Nie spaja go określony porządek aksjologiczny, konstruktywna idea, zasada, cel. „Solidarność – co się stało z tym słowem, które uczyniliśmy natchnieniem Europy, co zostało – pytał myśliciel – z tej cnoty?”. Pluralizm w polskim wydaniu przerodził się niemal od razu w ostre spory, kłótnie, w kłębowisko sprzecznych interesów. „Skoro zabrakło (oficjalnie przynajmniej) wspólnego wroga, zajęliśmy się sobą, skwapliwie węsząc różnice, rozdając nominacje na wrogów. Dlaczego w naszym wydaniu pluralizm oznacza walkę, a prywatyzacja – prywatę?”²². Pasierb uważał, że działo się tak, a nie

²¹ J.S. Pasierb, *Obrót rzeczy*, s. 78.

²² *Ibidem*, s. 79.

inaczej, bo Polacy nie radzili sobie z problemami, trudnościami różnej natury, których liczba wzrastała w szybkim tempie.

Spółeczeństwo, które nie umie znaleźć skutecznego lekarstwa na trapiące je choroby, broni się, wyłączając ze swoich ram coraz to nowe, „chore” grupy. Pozbawione wiary w to, że ojczyzna oznacza rzecz wspólną, toleruje istnienie gett. Nie dostrzega tego, że obecność tych ostatnich świadczy o poważnym kryzysie polskiego domu. Zepchnięte na margines „mniejszości” manifestują sprzeciw wobec wolności, w obrębie której nie można dostrzec uczciwości, życzliwości, rzetelności i nie wypada odwoływać się do chrześcijańskiej hierarchii wartości. Podkreślają, że żyjąc poza strukturami społeczeństwa, hołdującego tak rozumianej swobodzie, mogą kultywować własne tradycje, obyczajowość. Swój status uznają za konsekwencję upadku ideałów moralnych w realiach rodzimego „pluralizmu”. Są przeświadczeni, że to nie oni – jak twierdzi „większość” – są chorzy, lecz chore jest społeczeństwo, niewłaściwie rozumiejące pojęcie „pluralizm”. Pasierb, zdecydowany przeciwnik podziału Polski na getta, uniemożliwiającego budowę trwałych struktur społecznych, naznaczonych miłością relacji międzyludzkich i pozytywnego wizerunku kraju za granicą, uważał, że nie może powstać nowa jakość bez uprzedniej rezygnacji z tego, co prowadzi do katastrofy społeczeństwa pluralistycznego. „Żeby zmartwychwstać, musimy uprzytomnić sobie, co w nas umarło, jak dalece przestaliśmy naprawdę żyć. Co w nas zostało zabite [...], jakie wartości, jakie obywatelskie i indywidualne cnoty? Trzeba też zapytać, co w nas powinno umrzeć, żebyśmy mogli odżyć”²³.

Pytanie: co można uczynić, aby część społeczeństwa polskiego, żyjąca w gettach chciała – i mogła – je opuścić nie należało w okresie będącym przedmiotem naszego zainteresowania do łatwych. Wiązało się ono ściśle ze zrozumieniem istoty ówczesnego polskiego pluralizmu. Pasierb doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że ów liberalny w swej zewnętrznej szacie pluralizm, umożliwiający głoszenie różnorodnych poglądów, wypowiedanie opinii, sądów, w gruncie rzeczy nie godził się – w obawie przed naruszeniem równowagi między poszczególnymi grupami społeczeństwa – na głośne, wyraziste artykułowanie dzielących Polaków różnic światopoglądowych, ideowych, moralnych²⁴. W imię zachowania istniejącego systemu starano się różnice te neutralizować, nad sprzecznościami umiejętnie przechodzić do porządku dziennego, a także podkreślać względność, zmienność wszelkich wartości etycznych, norm religijnych. Gdy skonstatujemy ów fakt, najbardziej prawdopodobny wydaje się następujący scenariusz: getta mogą zniknąć, a ich członkowie zostać w pełni

²³ Ibidem, s. 77.

²⁴ Problematyka ta – w szerszym kontekście – była również przedmiotem zainteresowania Jana Pawła II. Zob. m.in. Jan Paweł II, *Ewangelium vitae*, Częstochowa 1995.

zaaprobowani przez dominującą większość i włączyć się w struktury społeczeństwa pluralistycznego wówczas, kiedy zrezygnują ze swych wyrażenie zarysowanych poglądów, przede wszystkim religijnych, oraz tracą zapał, chęci do mówienia innym o konieczności kierowania się nimi w życiu indywidualnym i zbiorowym. Jeśli tak by się stało, to enklawy „niepokornych” przestałyby – co prawda – istnieć, lecz Polacy, pozbawieni głosu sumienia nadal „wlekliby za sobą upiorny całun egoizmu, nieuczciwości, gnuśności płynącej z niewiary, bezsensu, nienawiści, mściwości...”²⁵. Nie na takie zmiany należy przeto – w przekonaniu Pasierba – oczekiwać, nie taką drogą winno się iść.

Profesor uważał, że przezwyciężenie kryzysu społeczeństwa polskiego, zlikwidowanie powstających w jego „ciele” gett będzie możliwe tylko wówczas, kiedy włączy się doń chrześcijańskie kategorie moralno-religijne. Tylko w nie wpisane są bowiem takie wartości, jak: równość, godność, sprawiedliwość, tolerancja, życzliwość i miłość. Umożliwiają one każdej jednostce, niezależnie od jej statusu społecznego i materialnego, stopnia partycypacji w obszarach władzy, swobodne, niczym nieskrępowane wypowiedzanie własnych poglądów. W opartym na nich porządku społeczno-politycznym nikt nie jest odrzucony, zepchnięty na margines. Wszyscy członkowie społeczeństwa współtworzą różnorodną i zarazem harmonijną strukturę. Wolność odwołująca się do boskich źródeł moralności, ujęta w karby przez mające metafizyczny charakter prawo nigdy nie wyrodi się, zdaniem Pasierba, w teorie budujące „cywilizację śmierci”, negujące niepodważalną wartość życia ludzkiego. Wprost przeciwnie: przyczyni się do odrodzenia kraju i społeczeństwa. To ostatnie, jeśli nie upora się z coraz bardziej dla niego charakterystyczną sekularyzacją i relatywizacją zasad moralnych, może podzielić los formacji, w ramach której żyło przed rokiem 1989 – realnego socjalizmu. Wiara w Boga, wprowadzenie w życie polskiej wspólnoty religii jako najważniejszego spoiwa to – w przekonaniu myśliciela – jedyny sposób ocalenia tożsamości Polaków i uratowania ich pluralistycznej konstrukcji społecznej.

Janusz Stanisław Pasierb był optymistą, wierzył, że kryzys społeczeństwa polskiego po upadku realnego socjalizmu uda się przezwyciężyć. To – w jego przekonaniu – wielkie wyzwanie dla Polaków. Sprostanie mu bądź też nie zadecyduje o jakości naszego życia indywidualnego i zbiorowego, o tym, czy będziemy mieli prawdziwą wolność i tolerancję, czy też nadal pozostaniemy przeciwnikami, a nawet wrogami wszelkich form, przejawów inności, odmienności. Jak na wielkiego humanistę przystało, Pasierb opowiadał się za zachowaniem jedności w różnorodności, za takim przeobrażeniem polskiej kultury

²⁵ J.S. Pasierb, *Obrót rzeczy*, s. 77. Interesująco na temat relacji społeczeństwo pluralistyczne – tolerancja zob. R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 177.

pluralistycznej, by skutecznie przeciwdziałała tworzeniu się gett. Celu tego nie osiągnie się, jego zdaniem, inaczej niż poprzez przywołanie w ramy naszego społeczeństwa religii, przez zdecydowane odrzucenie zasady relatywizacji wszystkiego i negowania istnienia Absolutu. Myśliciel wskazywał z całą mocą i stanowczością, że dążenie do niczym nieograniczonej wolności, w tym i wolności od Boga, charakterystyczne dla znacznej części Polaków, zakończy się prędzej czy później zniewoleniem, samounicestwieniem²⁶.

FREIHEIT, ABER WELCHE?
JANUSZ STANISŁAW PASIERB
ÜBER DIE POLNISCHE WIRKLICHKEIT NACH 1989
(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel will ein Beitrag zur Analyse des gängigen Menschenbildes in den Anfängen des Transformationsprozesses in Polen liefern. Es geht um die Bedingungen und spezifische Veränderungen und Umwälzungen, die an der Schwelle der achtziger und neunziger Jahre des 20. Jh. in Polen stattfanden. Es werden hier vor allem die Ansichten eines scharfen Denkers dieser Zeit, des katholischen Geistlichen Janusz Stanisław Pasierb (1929–1993), analysiert. Er unterzieht die pluralistische polnische Gesellschaft einer gewissenhaften Prüfung. Pasierb legt einen besonderen Augenmerk auf die ideologischen und religiösen Dilemmata dieser Zeit, die mit der Ausgestaltung der im Zuge des Zerfalls vom Realsozialismus wieder gewonnenen Freiheit zusammenhängen. Er verweist darauf, dass eine unreife und falsche Gestaltung der Freiheit zu einer Verflachung der Existenz führt, indem der Mensch zu sehr auf die Gewinnung der materiellen Ziele konzentriert wird. Die Säkularisierung und Relativierung der moralischen Maßstäbe schafft einen Raum für die „Zivilisation des Todes“. Somit wird die Identität der Einwohner des an der Weichsel liegenden Landes sowie die friedliche Gesellschaftsstruktur gefährdet. Die Überwindung der Krise der polnischen Gesellschaft, die Abschaffung der in ihr entstehenden „Gettos“ wird, so Pasierb, nur dann möglich, wenn in diesen Prozess christliche sittlich-religiöse Kategorien einbezogen werden. Dies ist eine bleibende Herausforderung für Polen. Ihr Erfolg oder Scheitern wird über die Qualität des individuellen und gesellschaftlichen Lebens entscheiden.

²⁶ O konsekwencjach wyboru przez współczesnych drogi, na której nie sposób spotkać Boga zob. J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, s. 47–49; A. Fossard, *36 dowodów na istnienie diabła*, Poznań 1996, s. 63.

STANISŁAW BAFIA CSRS
Wydział Teologii UWM
Olsztyn

JAN Z GŁOGOWA O WIECZNOŚCI ŚWIATA

Wprowadzenie

Jan z Głogowa, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach studiów Mikołaja Kopernika, znawca gramatyki spekulatywnej, napisał również komentarz do *Fizyki* Arystotelesa¹. W *Kwestii 79* tegoż komentarza postawił pytanie o wieczność świata: Czy świat jest wieczny, jak twierdził Arystoteles, albo czy został stworzony przez Boga w określonym czasie, jak pisał prorok Mojżesz?

Pytanie to było obecne nie tylko w filozofii Arystotelesa. Naukowa refleksja nad światem rozpoczęła się od uznania wieczności świata, a właściwie tworzywa, z którego on powstał, oraz nieustannego rozwoju *arche*. Przekonanie o wieczności świata wynikało z często powtarzanego i akceptowanego powiedzenia: *ex nihilo nihil fit*. Skoro więc coś – świat – istnieje, powstało z czegoś wiecznie istniejącego. Powiedzenie to jest obce duchowi myślenia biblijnego. Grecy filozofowie nie mieli pojęcia stworzenia świata z niczego. Było ono dla nich absurdalne. Tworzywo świata, jeden lub wiele czynników, z których powstawała przyroda, istniały – według ich przekonań – odwiecznie². Ten sposób myślenia znalazł swoje ukoronowanie w poglądach Platona, w jego nauce o powstawaniu świata, wyłożonej w *Timajosie*. Swoją filozofię – teorię idei i związku idei ze światem materialnym – Platon zbudował z trzech elementów, tj. z nauki Sokratesa o odniesieniu poznania do rzeczywistości, z pitagoreizmu oraz teorii eleackich³. Na dodatek w tych doktrynach obecne były treści mitologiczne i to właśnie one w dużej mierze wprowadzały, albo

¹ K. Krauze-Błachowicz, *Jan z Głogowa i tradycja gramatyki spekulatywnej*, Warszawa 2007; J. Dyl, E. Gigilewicz, A. Winiarczyk, *Jan z Głogowa*, PEF, t. 5, Lublin 2005, s. 215–217. Więcej o Janie z Głogowa i o jego komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa zob. S. Bafia, *Jana z Głogowa Quaestiones in octo libros Physicorum Aristotelis*, Forum Teologiczne 6 (2005), s. 169–179.

² G. Santinello, A. Pieretti, A. Capecci, *I problemi della filosofia. La filosofia nei rapporti con le scienze e la cultura*, vol. I, *Nel mondo antico e medievale*, Roma 1980, s. 9–28.

³ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1996, s. 277–287; E. Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig 1928, s. 177–183.

uzasadniały twierdzenie o wieczności świata, nie negując jego związków z Bogiem – Demiurgiem, budowniczym świata.

Mimo że Arystoteles jako uczonej nie był zainteresowany obecnością treści religijnych w dociekaniach filozoficznych, to jednak nie porzucił myśli o wieczności świata i jego zmienności. Poszukiwał natomiast stosownych dowodów tych przekonań. Zagadnienie wieczności w jego ujęciu przyjmuje postać twierdzenia o nieśmiertelności jednostkowej duszy ludzkiej i wiecznego trwania świata materialnego przy równoczesnej jego zmienności⁴.

Z pozachrześcijańskich filozofów hellenistycznych ten temat był obecny u stoików w postaci doktryny o odwiecznie powtarzających się cyklach rozwoju świata, i w późnym platonizmie, zwłaszcza w tej jego odmianie, którą od XVIII stulecia nazwano neoplatonizmem. Wieczność jest tam ściśle związana z niezmiennością, a przede wszystkim z absolutną jednością⁵.

Temat wieczności świata pojawiał się u Ojców Kościoła w kontekście nauki o nieśmiertelności duszy ludzkiej i Sądu Ostatecznego, wieczności nagrody i kary po zmartwychwstaniu umarłych. Jest jasne, że było to związane z wiecznością Boga oraz z teoriopoznawczymi zagadnieniami związanymi z zakresem ludzkich możliwości poznawczych, zwłaszcza z możliwością poznania Boga. Nie bez znaczenia są tu uściślenia terminologiczne autorstwa Boecjusza. Ponieważ cała patrystyka pozostaje pod niewątpliwym wpływem późnego platonizmu, dlatego nie powinien dziwić fakt podobieństw, a nawet usiłowań dochowania wierności Platonowi. W późniejszych okresach rozwoju myślenia chrześcijańskiego platonizm będzie dobrą podstawą tezy o wieczności świata, choć nie zabraknie również przeciwników tej tezy wywodzących się z platońsko-augustyńskich doktryn. Dość wspomnieć św. Bonawenturę. To w tym kontekście Bernard z Chartres będzie uzasadniał wieczność świata. Interesujące są jego rozważania o czasie jako obrazie wieczności⁶. W naukowym środowisku skupionym wokół szkoły katedralnej w Chartres zwrócono szczególną uwagę na ewolucyjny charakter powstawania obecnej postaci świata, nie negując jego stworzenia przez Boga, dając tym samym początek pogładowi o autonomii przyrody⁷.

⁴ M.A. Krapiec, *Arystoteles*, PEF, t. 1, Lublin 2000, s. 348–351; M. Kurdziałek, *Arystotelizm*, PEF, t. 1, Lublin 2000, s. 351–354.

⁵ E.I. Zieliński, *Platon*, PEF, t. 8, Lublin 2007, s. 265–272; A. Kijewska, E. I. Zieliński, *Platonizm*, PEF, t. 8, Lublin 2007, s. 272–282.

⁶ *Nauka o wieczności świata w „Glosae super Platonem” Bernarda z Chartres*, *Studia Philosophiae Christianae* 36 (2000) 2, s. 25–40.

⁷ Teodoryk z Chartres, *Traktat o dziełach sześciu dni, wstęp*, tłum. S. Bafia, Kraków 2006; idem, *Nauka o strukturze bytu materialnego, jego przyczynach i stworzeniu świata w pismach Teodoryka z Chartres*, *Studia Philosophiae Christianae* 24 (1988) 2, s. 7–41; idem, *Die imaginatio bei den Hauptvertretern der Schule von Chartres im XII Jahrhundert*, w: M.C. Pacheco, J.F. Merinhos (red.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Medievale. Actes du Xie Congrres International de Philosophie Medievale de la Societe Internagtionale pour l'Étude de la Philosophie Medievale* (S.I.E.P.M; Porto, du 26 au 31 aout 2002), Brepols, vol. II, Tournhout 2006, s. 993–1007.

Temat ten nie był również obcy św. Tomaszowi z Akwinu i jego nauczycielowi św. Albertowi Wielkiemu. W trakcie kontrowersji spowodowanych wystąpieniem Sigera z Brabantu z doktrynami awerroizującymi, w tym z tezą o wieczności świata, napisał niewielki traktat *De aeternitate mundi*, tym razem w nawiązaniu do filozofii Arystotelesa. Był to również głos w dyskusji ze św. Bonawenturą, dla którego twierdzenie o wieczności świata było nie do przyjęcia. Problem bowiem sprowadzał się do wykazania niesprzeczności pomiędzy światem jako stworzonym a równocześnie odwiecznie istniejącym. Stanowisko św. Alberta Wielkiego w tym względzie wyłoży sam Jan w prezentowanej tu kwestii⁸. Oto główne twierdzenia Akwinaty.

Można twierdzić, że – biorąc pod uwagę nieskończoną potęgę Boga – Bóg mógł uczynić coś, co zawsze istniało. Ale – pisze św. Tomasz z Akwinu – należy wykazać, czy jest możliwe, by coś, co jest stworzone zawsze istniało⁹. Problem wieczności świata sprowadza się – jego zdaniem – do rozstrzygnięcia, czy pomiędzy być stworzonym przez Boga i nie mieć początku trwania zachodzi sprzeczność, czy też jej nie ma¹⁰. I najpierw – twierdzi – nie ma takiej sprzeczności, gdy się rozważa boski akt stwórczy w aspekcie woli boskiej. Jeżeli się przyjmie, że Bóg stworzył świat mocą własnej woli, to może on działać tak, że skutek nigdy bez niego nie istnieje, a tym samym stwierdza się, że nie ma sprzeczności w twierdzeniu, że przyczyna działająca nie poprzedza co do trwania swego skutku, lecz współistnieją ze sobą¹¹. I dlatego, konkludując św. Tomasz stwierdza, że w twierdzeniu, że świat został stworzony przez Boga i zawsze istniał, nie ma sprzeczności. Jeśli bowiem taka by zachodziła, to byłoby dziwne, dlaczego nie zauważył jej św. Augustyn, gdyż byłaby

⁸ A. Walko, *Jan Piotr Olivi i nauka o wieczności świata*, mps (rozprawa doktorska), Lublin 1985.

⁹ „Si autem dicatur hoc esse impossibile, vel hoc dicetur quia Deus non possit facere aliquid quod semper fuerit, aut quia non potuit fieri, etiam si Deus posset facere. In prima autem parte omnes consentiunt: scilicet in hoc quod Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit, considerando potentiam ipsius infinitam. Restat igitur videre, utrum possibile sit aliquid fieri quod semper fuerit” – Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, nr 295, w. S. Thomae Aquinatis, *Opuscula philosophica*, cura et studio P.Fr. Raymundi, M. Spiazzi OP, Roma–Torino 1954.

¹⁰ „In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnet ad invicem, vel non. Quod autem non repugnet, sic ostenditur. Si enim repugnat, hoc non est nisi propter alterum duorum, vel propter utrumque: aut quia oportet ut causa agens praecedat suum effectum esse duratione; aut quia oportet quod non esse praecedat esse duratione; propter hoc dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri” – Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, nr 298.

¹¹ „Praeterea. Voluntas volentis nihil minuit de virtute eius, et praecipue in Deo. Sed omnes solventes ad rationes Aristotelis, quibus probatur res semper fuisse a Deo per hoc quod idem semper facit idem, dicunt quod hoc sequeretur si non esset agens per voluntatem. Ergo et si ponatur agens per voluntatem, nihilominus sequitur quod potest facere ut causatum ab eo nunquam non sit. Et ita patet quod non repugnat intellectui, quod dicitur causa agens non praecedere effectum suum duratione; quia in illis quae repugnant intellectui, Deus non potest facere ut illud sit” – Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, nr 302.

to najskuteczniejsza droga do wykazania niemożliwości uzasadnienia wieczności świata, a przecież on zwalczał tezę głoszącą wieczność świata w 11 i 12 rozdziale *O państwie Bożym*¹².

Temat wieczności świata i jego zmienności musiał więc powrócić, skoro *Fizyka* Arystotelesa przeżywała swój „złoty okres” na przełomie XV i XVI stulecia. Wydaje się więc, że warto zaprezentować ten fragment komentarza do *Fizyki* Jana z Głogowa, w którym omawia on problem wieczności świata i jego zmienności, tym bardziej że prawdopodobnie zetknął się z nim i jego poglądami Mikołaj Kopernik.

Kwestia 79

Czy świat jest wieczny, jak twierdził Arystoteles, albo czy został stworzony przez Boga w określonym czasie, jak pisał prorok Mojżesz

Dla zrozumienia postawionej kwestii, a kwestia ta ma dwie części, stawia się dwa pytania. Po pierwsze pyta się o to, czy świat jest wieczny, jak to dowodzi Arystoteles w VIII księdze *Fizyki*, a po drugie o to, czy świat został stworzony w określonym czasie, jak to utrzymuje prorok Mojżesz i wiara katolicka. Powiedział przecież Mojżesz: *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię* (Rdz 1,1).

By zrozumieć tak postawioną kwestię należy najpierw powiedzieć, że dla przyjęcia tej kwestii, która według Alberta jest dawna i ważna, zostaną przedstawione cztery powody. Po pierwsze [przytoczy się] racje Awerroesa, komentatora Arystotelesa, oraz innych [uczonych], którzy głosili wieczność świata. Po drugie przedstawi się racje niektórych zwolenników twierdzenia przeciwnego. Na trzecim miejscu zostaną przytoczone przekonania i rozumowania wystarczające do przyjęcia twierdzenia, że świat ma początek. Po czwarte wreszcie na koniec zostaną odrzucone twierdzenia Arystotelesa i Komentatora, na podstawie których usiłowali oni wyprowadzić tezę głoszącą wieczność świata.

Co do pierwszej racji – według stanowiska Alberta z rozdziału XI komentarza do VIII księgi *Fizyki* – należy wiedzieć, że jest siedem dowodów, za pomocą których wielu [uczonych] uzasadnia wieczność świata. Mówi tam

¹² „Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur, aliquid factum esse a Deo et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnancia. Si enim esset aliqua repugnancia, mirum est quomodo Augustinus eam non vidit: quia haec efficacissima via esset ad improbandum aeternitatem mundi, cum tamen ipse multis rationibus impugnet aeternitatem mundi in undecimo et duodecimo De Civ. Dei. Hanc autem unde omnino praetermittit?” – Tomasz z Akwinu, *De aeternitate mundicontra murmurantes*, nr 306.

Albert w następujących słowach: Jest siedem dowodów na temat świata zebranych przez Mojżesza, filozofa żydowskiego, które są zebrane ze wszystkich pism Arystotelesa, w oparciu o które przekonuje się [ludzi] o wieczności świata. Pierwszym dowodem, który jest bardziej przekonujący od pozostałych jest ten: jeśli ruch miałby początek, to rozpoczynałby się dzięki ruchowi i motorowi, który sprawia ruch, gdyż wcześniej nie istniał, a co będzie [równoznaczne z uznaniem] cofania się w nieskończoność i [dlatego] należy przyjąć – jak mówi Albert – twierdzenie, że wszelki ruch, który się rozpoczyna, rozpoczyna się dzięki jakiemuś innemu ruchowi, który go poprzedza. Zatem jeśli świat miał swój początek, to świat rozpoczął się dzięki ruchowi, a ponieważ czas jest [związany z] doznawaniem zmiany, i jest [jej] następstwem, stąd [jest tu] cofanie się w nieskończoność. Druga racja pochodzi z tego, co Arystoteles mówi w pierwszej księdze *Fizyki*: Materia pierwsza nie powstała i jest niezniszczalna, ponieważ jeśli powstała, powstałaby z materii, a ta znowu [powstałaby] z innej i tak zachodziłoby tu cofanie się w nieskończoność. Wnioskuje się więc [tak]: Jeśli materia nie powstała, to sama nigdy nie rozpoczęła istnieć w czasie przeszłym. Trzecia racja jest następująca i pochodzi z pierwszej księgi *O niebie* Arystotelesa. To, co nigdy nie podpada pod zniszczenie, nigdy nie powstało. To wszystko bowiem co powstało, jest zniszczalne, a co nie jest zniszczalne, nie mogło kiedykolwiek powstać, a to, co nie posiada niczego przeciwnego sobie, nigdy nie podlega zniszczeniu, a więc to, co nie ma niczego względem siebie przeciwnego, w żaden sposób nie może powstawać. Niebo natomiast nie ma niczego względem siebie przeciwnego, a to, co nie jest możliwe do powstania, jest wieczne i [stąd] w konsekwencji niebo jest wieczne i również jego ruch. Podobnie i motor. I tak [z tego wynika], że świat był wieczny. Jeśli bowiem skutek jest wieczny jako powstawanie i unicestwienie, to i przyczyna unicestwienia i powstawania jest wieczna, jak niebo.

Dowód Alberta przedstawia się w skróceniu następująco: Jeśli świat powstał, powstałby w wyniku zrodzenia, ale przecież wszystko, co powstało jest zniszczalne, a niebo, które wszystko [w sobie zawiera], jest niezniszczalne, ponieważ nie ma czegoś względem siebie przeciwnego, stąd [wynika], że niebo nie powstało, a więc również i świat. Czwartą racją jest ta, i jest uznawana – jak mówi Albert – przez perypatetyków za bardzo mocną oraz jest [dla nich] zdaniem samym przez się prawdziwym. Bowiem to wszystko, co się rozpoczęło w czasie, tego możliwość istniała już wcześniej w czasie. Jeśli więc świat miałby początek w czasie, jego możliwość istniałaby w czasie go poprzedzającym, gdyż nie można powiedzieć, że istniała konieczność istnienia świata, ponieważ to wszystko, co powstaje, wcześniej jest możliwe do powstania i nie jest konieczne. Nie można też powiedzieć, że świat nie był możliwy do powstania zanim powstał, ponieważ gdyby tak było, nigdy by nie powstał.

Powstaje więc pytanie, w którym podmiocie była ta możliwość i jest prawda, że w żadnym innym, jak tylko w materii świata. Cokolwiek jednak w ten sposób istnieje w materii, wymaga ciała poruszającego, które by go przeprowadziło z możliwości do aktu, a więc wcześniej niż świat istniałyby liczne ciała przeprowadzające ciała tego świata z możliwości do aktu i to jest stanowisko, którego nie da się uzasadnić. Dodaje do tego Albert, że był pewien [uczony] o nazwisku Algazel broniący twierdzenia, że świat rozpoczął istnieć, który mówił, że rozwiązał ten problem twierząc, że jest prawda, iż wszystko, co rozpoczyna istnieć, zanim rozpoczęło istnieć, jest w możliwości i koniecznie istnieje w możliwości przyczyny sprawczej i tak istniała możliwość, dzięki której świat zanim powstał mógł istnieć w Bogu Najświętszym, Stwórcy świata, lecz on oszukiwał siebie samego, ponieważ jego argumentacja rozpoczyna się od pojęcia możliwości przyczyny materii pierwszej i dlatego nie ma zgody na jego opinie, lecz niżej postaram się przytoczyć inne rozwiązania. Te zaś są powody, które mają szczególne znaczenie u perypatetyków i na których przede wszystkim się opierają. Dodaje Albert: Późniejsi natomiast wynaleźli cztery inne dowody, które do nich dodali, z których trzy przedstawił Mojżesz Egipski, a jeden dodaje się do nich z komentarza Awerroesa z Kordoby do *Fizyki* Arystotelesa.

Kolejną – piątą – racją jest następująca: Jeśli się mówi, że Stwórca tak stworzył świat, iż sam istniał wcześniej niż świat, nie stwarzając go, to bez wątpienia istniał nie stwarzając świata, a więc z niestwarzającego stał się stwarzającym, to znaczy się zmienił i jest w nim możliwość, by sam coś tworzył. Każdy więc byt tak działający domaga się innego [bytu], który zawsze działa i przeprowadza go z możliwości do aktu, a więc Stwórca wcześniej miał inny motor, który go poruszał [przeprowadzając] z możliwości do aktu, co jest wielkim absurdem. Każdy byt działający, który działa o pewnej godzinie a nie w innej, ma przeszkody w działaniu lub jego przyporządkowaniu do działania, a dopiero działa po usunięciu przeszkód i powstaniu w nim motywów działania, ponieważ usunięcie przeszkody daje władzę działania, a zbiór motywów powoduje szybkość [działania]. [Odnosi się to] do działania, i jest prawdziwe w odniesieniu do wszelkiego [bytu] działającego, który wywołuje jakąkolwiek nową czynność, czy to (bytu) posiadającego duszę, czy też jej nieposiadającego. Jeśli więc w pierwszym nie ma takich przeszkód ani takich motywów, to nie wykonuje nowej czynności, ale ponieważ Stwórca jest wieczny, jego czynność jest wieczna, ponieważ jego działanie jest jego substancją lub towarzyszy jego substancji, ponieważ w innym przypadku nie byłby pierwszym działającym, a więc sam [Stwórca] działa zawsze i odwiecznie, a tym samym świat, który istnieje jako jego akt, istniał zawsze.

Siódma racja, która opiera się na tym, że jego działanie z konieczności jest najdoskonalsze w taki sposób, że tworzy tak, iż w nim nic nie jest próżne

i na darmo. Jeśli jednak on sam wyczekiwałby stworzenia świata, byłoby to próżne, ponieważ od początku wiedząc mógł stworzyć świat, gdyż jego mądrość jest wieczna [podobnie], jak i jego substancja, a więc świat istniał odwiecznie.

Kolejny – ósmy dowód – opiera się na niepodważalnym stwierdzeniu, to jest na zdaniu, że wszelki motor z definicji posiada wcześniejszy inny motor, który go porusza i poznaje. Wszystko więc, co powstaje od nowa, posiada poza sobą motor powodujący jego zaistnienie. Ponieważ więc świat powstaje, ma poza sobą motor prowadzący do zaistnienia świata, a więc ma on poza sobą coś innego, co go porusza. Jeśli pierwsza przyczyna stworzyła świat, pierwsza przyczyna miałaby poza sobą inny motor, który by ją poruszał do uczynienia świata, co jest absurdem i nie do przyjęcia. A więc świat nie został stworzony.

Takie są racje, które starożytni przytaczają w dowodzeniu wieczności świata, które dlatego [tutaj] starannie są zebrane, by było widać, czy wnioski z nich wyprowadzone są konieczne, czy są racjami tylko prawdopodobnymi.

Należy zauważyć po drugie, że ten sam Albert w rozdziale następnym przedstawia uwagę omawiającą dowody sofistyczne niektórych [uczonych] sprzeciwiających się twierdzeniu o wieczności świata. Dlatego – mówi Albert – należy zauważyć, że byli niektórzy filozofowie żyjący przed nami dowodzący i wypowiadający sześć racji [na rzecz twierdzenia], że świat nie jest wieczny, z których dwie uważali za niemożliwe do przyjęcia, a pozostałe cztery za prawdopodobne. Pierwsza pochodzi z tego, co zostało powiedziane w III księdze *Fizyki*, że coś nieskończone nie istnieje w akcji, czy to istniejąc jako nieskończone [widziane] od strony [czegoś] jedyne i ostateczne, a jako skończone [widziane] od strony [czegoś] wtórne, czy to istniejąc jako nieskończone względem obydwu. Podobnie zakłada się, że nieskończone nie może przejść ani dojść do jakiejś swej części, dlatego, że przed jakąkolwiek częścią istnieją części nieskończone, i dzięki tym częściom (coś) jest nieskończone. Mówią więc: Jeśli trwanie świata było odwieczne, to istnieje coś nieskończone w aspekcie czasu przeszłego, a więc obroty nieba i dni niebieskie są nieskończone w aspekcie przeszłości, ale wtedy dla przyjmującego obroty nieba i dni niebieskie nie jest możliwe dojście do tego dnia, do którego doszliśmy, gdyż same obroty nieba i dni niebieskie są nieskończone. Fałszywym jednak jest to, że nie można dojść do tego dnia, a więc ani obroty [sfer niebieskich], ani dni nie były nieskończone*. Druga racja opiera się na tym samym twierdzeniu, ponieważ jeśliby świat istniał odwiecznie, to wówczas zawsze istniałoby w świecie powstawanie rzeczy i gatunków, tak jak jest teraz, a więc wcześniej istniałoby nieskończenie wielu ludzi i nieskończenie wielu

* Chodzi tutaj o ustalenie odległości czasowej od stworzenia świata.

ludzi umarłoby na świecie, a przecież według opinii filozofów dusza zmarłego trwa po śmierci, a więc nieskończenie wiele dusz trwa w akcji [jako] pozbawione ciała, a znaczy to, że w liczbie dusz oddzielonych [od ciała] jest nieskończoność aktualna a to jest niemożliwe, a więc skoro to wynika z tego stanowiska, że świat istniał odwiecznie, stanowisko to będzie fałszywe i niemożliwe. Takie są dwie racje – jak mówią – dowodzące, że świat miał początek.

Racja trzecia. Albert dodaje: Do tych dodaje się zdecydowane przekonania, z których pierwszym jest twierdzenie, że chociaż jakaś przyczyna nie jest wcześniejsza co do trwania od innych przyczyn, to jednak z konieczności wyprzedza ją trwaniem. Przyczyna bowiem istotna i jednoznaczna nie wydaje się wyprzedzać swojego skutku co do trwania, jak coś świetlistego jest współwieczne swemu promieniowi. Albert: Słońce nad horyzontem jest współwieczne dniowi a jednak jest przyczyną dnia. Ta jednak [przyczyna], która z powodu swej niższej godności nie działa w sposób jednoznaczny i poza wszelką proporcją różni się od swego skutku, poprzedza skutek [podobnie] jak dający wyprzedza coś danego. Taką jednak jest przyczyna pierwsza. Którą jest Bóg godzien chwały. Wydaje się więc, że wyprzedza on świat swoim trwaniem.

Czwarta racja. Poza tym jest prawdą, że wszelka przyczyna działająca intelektualnie wyprzedza swój skutek, jak to widać [na przykładzie] wszystkich bytów wytworzonych i będących wynikiem ludzkich działań. Według Arystotelesa jednak przyczyna pierwsza jest [przyczyną] działającą intelektualnie, posiadając w sobie uprzednie podobieństwo rzeczy powstałych i wnioskuje się, że co do trwania istnieje ona wcześniej od swego skutku. Albert dodaje: Należy jednak zaznaczyć, że chociaż boski intelekt posiadał uprzednio idee wszystkich rzeczy, jest on jednak pod każdym względem inny od intelektu innego twórcy. Intelekt bowiem twórcy zastanawia się i poprawia [swoją ideę], dlatego że jest poddany brakowi i powątpiewaniu, podczas gdy czegoś takiego nie wolno i jest absurdem przyjmować w przypadku intelektu Boga. Dodaje Albert: I dobrze wnioskuje filozofowie, że mimo uznania podobieństwa intelektu Boga i artysty, to jednak nie zachodzi ono we wszystkich [zakresach], lecz tylko w odniesieniu intelektu do rzeczy poznanych jako przyczyny rozumowe. Również w sposobie przyczynowania nie ma pomiędzy tymi intelektami całkowitego podobieństwa. Intelekt artysty chociaż jest przyczyną rzeczy będącej jego dziełem, jednak jest on również zależny od zmysłów lub doktryny, a tak nie jest w odniesieniu do intelektu boskiego. Tyle Albert.

Odpowiadając przeto na pierwszą rację dowodzących, że świat nie jest wieczny, albo odwieczny, Albert stwierdza, że zachodzi tu wieloraki grzech [błąd]. Chociaż bowiem nie jest on nieskończony, co do ilości, jest jednak nieskończony, co do następstwa. W ten bowiem sposób rodzenie, czas i ruch kolisty są nieskończone i w takiej nieskończoności zdarza się, że zachodzi przemiana.

W odniesieniu do drugiej racji – mówi Albert – że gdy wprowadzona została [nieskończoność] w liczbie dusz, które opuściły ciała, jest to bardzo mocny argument, ale jednak wymaga on innego dowodu, mianowicie dowodzenia tego, że dusze trwają po śmierci, a jeśli trwają przed nią, trwają w liczbie. To bowiem jest negowane przez niektórych filozofów, którzy już byli wspomniani, którzy mówili, że dusza trwa po śmierci, lecz tylko jako intelekt duszy i że z wszystkich dusz powstaje coś jedno. Tyle Albert.

Po trzecie należy zauważyć, że stworzenie świata jest przedstawione przez Alberta w XIII rozdziale komentarza do VIII księgi *Fizyki*, i jest tam uwaga stwierdzająca wyraźnie, że świat rozpoczął istnieć. Dlatego Albert wypowiada takie słowa: Wydaje się, że czas już istnieje, byśmy wypowiedzieli nasze zdanie i wiarę w powstanie świata, i ją dowodami opatrzyli, o ile jest to możliwe. Wychwalamy więc Dawcę i Stwórcę całego świata, czyli ziemi, [i twierdzimy] że świat jedynie przez samego i pierwszego Stwórcę rozpoczął istnieć dzięki stworzeniu go przezeń, mówiąc także, że czas i ruch rozpoczął się w momencie zaistnienia pierwszego bytu ruchomego. Jakikolwiek człowiek nie mógłby przecież znieść tego, że świat nie byłby wieczny, godząc się na to, że czas istniał odwiecznie. Czas bowiem jest właściwością ruchu i przyjąwszy odwieczność czasów, przyjmuje się wieczne istnienie świata, który jest przyczyną unicestwienia i powstawania rzeczy. Mówimy więc, że czas rozpoczął się wraz z niebem i ruchem nieba i twierdzimy, że Bóg swoją wiecznością wyprzedzał świat. Stąd wcale nie pytają, tylko wyczekują, żeby [Bóg] uczynił świat. Bóg bowiem działa przez intelekt i wolę. Wszystko zaś, co działa przez wolę i wolny wybór, może działać jeśli chce, jeśli chce przekazać akt. I podobnie jest wolne w działaniu w taki czy inny sposób, albo w jakikolwiek sposób by zechciało, podczas gdy jego wola i rozum jest przyczyną sprawczą działania i przyczynowania. Bóg więc z niczego stworzył świat, pierwszy byt poruszający się i pierwszą materię i materii nadał formy wszystkich rzeczy zmiennych i sprawił, że one są wyprowadzane w trakcie ciągłego stwarzania. Jednak akt pierwszej przyczyny, którym jest stworzenie z niczego, nie jest działaniem we właściwym znaczeniu, lecz ukazaniem rzeczy w niej istniejącej, gdy nie istniała [jeszcze poza nią] według nakazu jej woli i wiedzy twórczej. Dodaje Albert: Odrzucimy zatem rację tych, którzy także mówili, że sposób działania doskonalszego działacza jest doskonalszy. Przyczyna pierwsza zaś jest najdoskonalszym bytem działającym, a więc ma najdoskonalszy sposób działania. Ale doskonalszym sposobem działania jest działanie bez tworzywa materialnego, niż działanie z takim tworzywem. Materia bez formy nie może być początkiem powstawania rzeczy, a więc [przyczyna pierwsza] nie działa przez powstawanie rzeczy [z materii pierwszej], lecz raczej poprzez wyprodukowanie bytu z czystej możliwości, która jest w ogóle

niczym i tak działając stwarza bez jakiegokolwiek tworzywa. Stwarzanie bowiem jest czynieniem czegoś z niczego. Albert dodaje: Tę rację można łatwo odeprzeć. Trzeba powiedzieć, że to nie znajduje się w możliwości pierwszej przyczyny, która nie tworzy tego, co jest niemożliwe do stworzenia, jak nie czyni, że dwa zdania sprzeczne są równocześnie prawdziwe, albo sprzeczności równocześnie są ze sobą tożsame, lecz raczej jest to w samej naturze i w samej stworzonej rzeczy. Dowodzi się więc, mówi Albert, możliwości stworzenia z niczego wszystkich bytów złożonych, tak, że to, co jest ograniczone i doskonałe poza sobą ma doskonalszą formę i tego, kto je udoskonala. Ale świat jest uczyniony i doskonalony poprzez swoją formę, a więc świat ma swego twórcę poza sobą. Przesłanka większa jest poprawna i pochodzi z nauki o elementach i bytach pochodzących od elementów. W elementach bowiem tym, co kończy rodzenie, jest sam rodzący byt. Ten bowiem produkuje to, co rodzi na podobieństwo własnej formy i substancji. Coś podobnego odnosi się do elementów, ponieważ motorami elementów są ciała niebieskie i ich moce. Przesłanka jest znana i pochodzi od Arystotelesa z pierwszej księgi *O niebie*, gdzie dowodzi [on], że świat jest doskonały. Dowodzi więc, że świat posiada motor nie rodzący lecz stwarzający. Albert dodaje: Jest również inna racja stwierdzająca, że jakiegokolwiek dwa byty tak się mają nawzajem do siebie, że jeśli jeden tylko co do zrodzenia wyprzedza drugi, wówczas ten pierwszy jest ważniejszy względem drugiego i należy do jego substancji, jak to jest w przypadku ojca w odniesieniu do syna, lecz pierwsza przyczyna nie jest jakąś naturą możliwą do złożenia z substancją jakiegoś bytu skutkowego, co jest oczywiste. Byt pierwszy bowiem kieruje wszystkimi rzeczami bez jednoczenia się z nimi, a więc wynika z tego, że pierwsza przyczyna wyprzedza sam świat nie tylko co do natury, lecz także co do trwania. Ta racja – mówi Albert – wydaje się być donioślejszą od pozostałych.

Po czwarte należy zauważyć, że w rozdziale XIV Albert rozwiązuje problemy dotyczące wieczności świata pochodzące od Arystotelesa i Komentatora, które zostały przytoczone w rozdziale VIII. W odniesieniu do pierwszego stwierdza, że nie potrzeba, żeby ruch istniał przed światem, jeśli świat rozpoczął istnieć, chyba żeby założyć dwa twierdzenia: pierwsze, które przyjmuje preegzystencję materii względem tego, co rozpoczyna istnieć, a jest to prawdziwe w odniesieniu do rodzenia fizycznego; drugie przyjmuje, że czas jest wieczny i nie rozpoczyna się z czymś innym, czemu powinniśmy zaprzeczyć. W odniesieniu do drugiej racji uznajemy, że materia powstała na drodze rodzenia fizycznego, ale przez to się nie przeczy, że nie jest ona stworzona. Inaczej bowiem byty skutkowe dochodzą do istnienia, a inaczej zasady skutkowe mają swój początek w powstawaniu z materii i formy i zanim zaistnieją znajdują się w potencjalności materii, lecz zasady bytów przyrodniczych, jak materia, for-

ma, pierwszy byt ruchomy ze swoim ruchem, którym sprawia, że materia jest poruszana ruchami i zmianami fizycznymi, niekoniecznie tak powstają. Stworzył Bóg bowiem materię z niczego, podobnie i formę, którą nadał materii, pierwszy byt poruszający się i cały świat również uczynił z niczego. Podobnie należy powiedzieć w odniesieniu do trzeciego problemu.

Na temat czwartego problemu powiedzmy, że możliwość wyprzedza istnienie w tych rzeczach, które powstają w wyniku przemiany fizycznej, ponieważ w tych, które powstają w wyniku działania Stwórcy, tak możliwość, jak i istnienie są stwarzane równocześnie.

O piątej racji mówi się, że jest tam mowa o stałości, bo intelekt czynny jest zawsze czynny i nie ma w nim przejścia z możliwości do aktu, chociaż niekiedy działa, a niekiedy nie. On sam więc zawsze jest w akcji, a to że niekiedy działa, a niekiedy nie, nie oznacza jego zmienności, lecz jest tak dlatego, że raz bardziej zbliża się ku temu, co powołuje do istnienia, a innym razem nie. Tak jak mówimy, że słońce zawsze oświecła, ale dom znajdujący się niżej słońca nie zawsze jest oświetlony dlatego, że istnieje przeszkoda przejmująca oświetlenie słońca, tak podobnie jest z intelektem pierwszej przyczyny, ponieważ jest on zawsze czynny a nigdy się nie zmienia, gdyż on w jeden jedyny sposób istnieje odwiecznie we wszystkich intelektach zdolnych do działania, ale ta nie działa odwiecznie, ponieważ nie może to mieć miejsca w rzeczy, która rozpoczyna się stawać. A ponieważ on w swej mądrości kieruje zniszczeniem rzeczy i to się dzieje bez jakiegokolwiek zmiany [w nim], tak jakbyśmy mówili, że jakiś umysł jest w czymś, co zamierza uczynić po trzech dniach.

O szóstej racji mówi się, że pierwsza przyczyna nie miała przeszkody działania poza sobą, lecz raczej dlatego istniała, że coś o charakterze czasowym, rozpoczynając istnieć nie mogło być niezmiennie i nie mieć początku. W przeciwnym wypadku zdania sprzeczne musiałyby być równocześnie prawdziwe.

Po siódme trzeba powiedzieć, że takie rozwiązanie nie było daremne, chociaż ci są próżnymi i głupimi, którzy temu się sprzeciwiają. Z tego przecież nie wynika, jeśli nie zakładamy, jakoby czas istniał wcześniej niż świat, czemu przeczymy.

Po ósme [twierdzimy], że [pierwsza przyczyna] różni się od tych rzeczy, które rozpoczynają istnieć, mając początek fizyczny. W komentarzu do ósmej księgi *Fizyki*, w rozdziale pierwszym konkluduje św. Albert: Jest dla nas oczywiste, że ruch nie rozpoczął się w jakimś czasie przeszłym, ani nie zostanie zniszczony w jakimś czasie przyszłym i że do tego zdania nie dochodzimy inaczej jak tylko na podstawie zasad fizyki, którymi są [twierdzenia], że to, co się rozpoczyna przez zrodzenie, ma swój początek, a zniszczeniem kończy się to, co się skończy. Nie możemy dowodzić w naukach przyrodniczych niczego

innego, jak tylko to, co podlega zasadom [właściwym] naukom przyrodniczym, ale jeśli będziemy mówić o tym, co jest ponad naszym widzeniem, to nie możemy być przyrodnikami, ponieważ nie rozpoczynamy od zdań udowodnionych lub oczywistych, lecz raczej przechodzimy do tych [zagadnień], których nie da się zrozumieć za pomocą rozumu, a takim jest fakt stworzenia i sposób stworzenia wszystkiego równocześnie lub [stwarzania] oddzielnie po kolei. [O takich zagadnieniach] filozof albo nie powinien nic mówić, albo swoją wypowiedź uzasadniać tymi racjami, które są właściwe tej nauce, w (ramach) której zamierzył prowadzić rozważania. Tyle św. Albert. Dodaje Albert w [komentarzu do] VIII księgi *Fizyki*, w rozdziale 15 i w ostatnim pierwszego traktatu, na co chętnie się godzimy, że świat się nie skończy przez zniszczenie czy osłabienie fizyczne, lecz raczej przez postanowienie woli Stwórcy, tak jak rozpoczął on istnieć. Są bowiem liczne opinie filozofów na temat trwania świata, dlatego że niektórzy twierdzą, że ani się nie rozpoczął, ani nigdy się nie skończy. Inni zaś – jak Empedokles – mówią, że zawsze się rozpoczynał i zawsze się kończy. Niektórzy jednak – jak Demokryt – twierdzą, że się rozpoczął i kiedyś przestanie istnieć. Nasza zaś wiara utrzymuje, że się rozpoczął, lecz nigdy nie przestanie istnieć, jak to przy innej sposobności w teologii się twierdziło. Tyle Albert. Podnosi on wątpliwość, jeśli to jest prawdziwe, że świat został stworzony, to dlaczego Arystoteles, który tak wnikliwie myślał, tego nie powiedział. Twierdzę, odpowiada Albert, iż zawsze mi się wydawało, że Arystoteles zrozumiał, że nie ma w jego dowodach [takich zdań] koniecznych, za pomocą których by widział, że dowiódł, jakoby świat i czas były wieczne, a co ukazywał na wielu miejscach *O niebie i ziemi*, gdzie mówi, że poszukiwał tego z chęci, którą już nabył od filozofów. Podkreślam, że Arystoteles nie miał zwyczaju w fizyce mówić o niczym innym, jak tylko o zagadnieniach fizycznych, które można uzasadniać metodami właściwymi dla fizyki, ale początek świata przez stworzenie nie może być uzasadniany fizycznie i dlatego uważa się, że Arystoteles przemilczał ten problem, w filozofii jednak dotknął tego problemu w dziele *O naturze bogów*, które sam napisał. To Albert.

Wobec takiego stanu rzeczy taki jest wniosek końcowy, zgodny z wiarą katolicką. Zgodnie z prawdą świat nie jest wieczny. Tak się tego dowodzi. To, co się rozpoczęło, nie jest wieczne, a świat rozpoczął istnieć i dlatego nie jest wieczny. Przesłanka większa stwierdza, że to, co jest wieczne, zawsze istnieje, a to, co się rozpoczyna, nie zawsze istniało. Przesłankę mniejszą przyjmuje się na podstawie autorytetu wiary, która opiera się na bezbłędnej mądrości Boga. Stąd jeśli rozumem nie da się skutecznie udowodnić, że świat rozpoczął istnieć lub został stworzony na początku czasu, to jest tak z dwóch powodów. Po pierwsze tutaj się nie twierdzi, że pierwszy artykuł wiary odnosił się do stwo-

rzenia świata. Po drugie. Ponieważ świat powstał dzięki woli Boga, która nie może mieć racji nam znanej, jednak może być poprawnie udowodnione, że nie jest niemożliwe, by świat się rozpoczął i tak się tego dowodzi: istnienie świata nie jest konieczne, a więc nieistnienie świata jest możliwe. Zachodzi tu wynikanie na podstawie równoważności sposobów istnienia, ponieważ niekonieczność i możliwość się nie równoważą. Dowodzi się poprzednika, ponieważ istnienie świata nie jest konieczne. Konieczność bowiem można rozumieć dwojako. Raz zgodnie z pojęciem konieczności absolutnej, którą się rozumie zgodnie z zasadami wewnętrznej struktury bytu, to jest materią i formą. Po drugie inna jest konieczność przyjęta zgodnie z koniecznością uwarunkowaną, którą się uznaje zgodnie z zasadami zewnętrznymi, którymi są przyczyna sprawcza i celowa. Ale w żadnym z tych sposobów istnienie świata nie jest konieczne koniecznością absolutną, chociaż materia świata nie ma naturalnego skierowania ku zniszczeniu, jak materia niższych ciał, ponieważ nie jest z nią połączona. Brak posiada jednak przyporządkowanie do nieistnienia pochodzące ze strony bytu podtrzymującego go w istnieniu, ponieważ świat zależy od wolnej woli boskiej i dlatego Bóg może nie podtrzymywać świata w istnieniu i tak świat zmierzałby do unicestwienia. Stąd wynika dopowiedzenie, że żadna rzecz stworzona nie ma absolutnej konieczności istnienia, lecz tylko sam Bóg, którego istotą jest istnienie. Podobnie nie ma konieczności ze strony działającego, ponieważ przyczyna powołująca świat do istnienia działa w sposób wolny, a nie charakterystyczny dla przyrody i dlatego w sposób wolny tworzy świat, a nie z konieczności współdziałania i konieczności przyrodniczej. Stąd jest prawdą, że Bóg pragnie siebie samego z konieczności, a innych rzeczy przygodnie. Podobnie nie ma konieczności ze strony celu, ponieważ coś jest konieczne w aspekcie celu wtedy, gdy bez tego celu rzecz nie istnieje albo nie może istnieć. Celem jednak rzeczy stworzonych jest dobroć Boga, ale ta może istnieć bez rzeczy stworzonych, mimo że nie wzrasta jej doskonałość z powodu rzeczy stworzonych, a więc świat nie ma żadnej konieczności istnienia i w konsekwencji może nie istnieć. Następuje drugie dopowiedzenie, że Arystoteles w VIII księdze nie neguje, że świat nie rozpoczął istnieć, lecz nie zgadza się na to, że świat rozpoczął istnieć dzięki ruchowi. Stąd też Arystoteles w pierwszej księdze *Topik* przywołuje następujące stwierdzenie: Świat jest wieczny i to jest problem nie do rozwiązania, ponieważ istnieją racje równie mocne na rzecz obydwu.

Dowodzi się po pierwsze, że świat jest wieczny. Dowodzi się, ponieważ jeśliby się nie twierdziło, że Arystoteles źle uzasadniał, że pierwszy motor jest wieczny, to zdanie o jego powstawaniu byłoby fałszywe. Uzasadnia się, że dowodzi on, iż pierwszy ruch jest wieczny, a pierwszy ruch jest wieczny dlatego, że coś pierwsze poruszające się jest wieczne. Twierdę, że ten dowód

nie jest poprawny, ponieważ nic nie stoi na przeszkodzie, by z fałszywych przesłanek wynikała prawda, jak to widać w drugiej księdze *Analitich drughich*, i dlatego ze zdania fałszywego o wieczności świata dowodzi się wielu twierdzeń, które jednak mogą być udowodnione wyraźniej i bardziej zgodnie z prawdą o powstaniu świata, jak mówi się to w drugiej wątpliwości.

Dowodzi się po drugie, że świat nie ma początku. Dowodzi się. Relacja realna nie dochodzi do czegoś inaczej, jak tylko przez zmianę czegoś zewnętrznego. Lecz jeśli świat został stworzony, to do świata dochodzi jakaś relacja, a taka zmiana zachodzi ze strony świata lub Boga. Nie ze strony świata, ponieważ świata jeszcze nie było. Również nie ze strony Boga, ponieważ Bóg jest niematerialny. Wynika więc [z tego], że powstanie świata nie jest możliwe. Wyjaśniam, że relacje są dwojakie. Niektóre są relacjami realnymi ze strony obydwu skrajnych elementów i takie relacje powstają jedynie w wyniku zmiany obydwu członów relacji, jak ojcostwo i synostwo i taka relacja nie jest stworzeniem, ponieważ stworzenie jest relacją realną jedynie od strony stworzenia. Inną jest relacja, która jest relacją realną ze strony jednego członu relacji i ta zachodzi przez zmianę tylko jednego członu. I gdy się mówi, że świat nie jest zmienny, ponieważ to, co nie istnieje, nie zmienia się. Trzeba powiedzieć, że chociaż właściwie świat się nie zmienia w sposób fizyczny poprzez stworzenie i właściwie powiedziawszy wystarczy jednak to, że jest zmianą ogólnie nazwaną, to, że powstanie jakiegokolwiek rzeczy może być nazwane zmianą.

Dowodzi się po trzecie, że świat nie został stworzony przez Boga. Dowodzi się. Działający przez intelekt i wolność nie waha się powołać do istnienia swego skutku inaczej, jak tylko przez jakąś zmianę, ponieważ oczekuje się niekiedy stosownej chwili ze względu na działającego, tak jak podczas wojny opóźnia się walkę do nadejścia wojska, niekiedy także zdarza się to w sztuce, ponieważ twórca nie sprawia wcześniej, niż zostanie dokładnie pouczony i dopiero wtedy rozpoczyna tworzenie swego dzieła. Po trzecie z powodu przeszkody, podobnie jak żeglarz oczekuje dobrej wody. Po czwarte z racji czasu, jak rolnik siewa w odpowiednim czasie. Po piąte ze strony celu, lecz żadnemu z tych sposobów Bóg nie może przeszkodzić, a więc świat istniał odwiecznie. Twierdzą, że dwojaki jest byt działający poprzez wolę. Jednym jest ten, który działa w czasie poprzez akt i z materii, i ten działający musi koniecznie oczekiwać odpowiedniego czasu, ponieważ niekiedy może łączyć materię z zamierzoną formą, a niekiedy nie. Innym jest jednak działający, który działa ponad czasem, tworząc równocześnie materię i formę, i taki działający nie oczekuje stosownego czasu i właściwości materii, ponieważ tak tworząc materię dostosowuje ją do formy i dlatego, kiedy chce wtedy tworzy i takim działającym jest Bóg.

Dowodzi się po czwarte, że świat nie został stworzony przez Boga. Dowodzi się. Bóg i przyroda nie pragną niczego na darmo. Jeśli więc Bóg powinien stworzyć świat odwiecznie i stworzyłyby go w czasie, byłby jakąś jego przyczyną, lecz wydaje się nie istniałaby żadna, która byłaby jedyną jego przyczyną. Przesłanka większa pochodzi od Arystotelesa z trzeciej księgi *O duszy*. Przesłanka mniejsza jest oczywista. Twierdzą, że Bóg stworzył świat w dwojakim celu: po pierwsze, aby się ukazała jego dobroć, ponieważ na tej podstawie się przyjmuje, że Bóg w sposób wolny stworzył świat, a po drugie by się ukazała jego moc, ponieważ nie potrzebował do tego stworzeń, lecz istniał jako sobie samemu wystarczający.

Dowodzi się po piąte, że jeśli świat byłby wieczny, to wtedy coś byłoby podobne Bogu w trwaniu i to jest fałsz. Dowodzi się. Nie ma nic jednoznacznie wspólnego Bogu i stworzeniom i nic nie może być jednoznacznie [przypisywane] Bogu i jego skutkowi, mimo że skutek jest skończony, to Bóg jest nieskończony a pomiędzy skończonym a nieskończonym nie ma żadnej proporcji. Twierdzą, że jest to poprawny dowód, że pojmując właściwie wieczność jako nieograniczone, równoczesne i doskonałe posiadanie pełni życia, uważa się, że żaden skutek nie jest wieczny. Wszelki bowiem byt stworzony ma następstwo w swoim istnieniu albo w kierunku mniej lub więcej w aspekcie działania, ponieważ działania żadnego stworzenia nie mogą zachodzić równocześnie, ale jeśli wieczność pojmie się jako uczestniczenie, gdyż zawsze trwa, chociaż ma działanie sukcesywne, to można twierdzić, że świat istniał odwiecznie i tak jeśli świat istniałby odwiecznie, byłby podobny do Boga w trwaniu, to jednak (świat) nie miałby racji wieczności w sobie, lecz tylko uczestniczyłby w wieczności.

Dowodzi się po szóste, że świat nie jest wieczny. Dowodzi się. Niemożliwym jest to, co prowadzi do czegoś niemożliwego, lecz przyjąwszy wieczność świata, należałoby przyjąć wiele twierdzeń niemożliwych [do uznania] i nieskosownych, a więc twierdzenie, że świat miałby istnieć wiecznie, jest nie do przyjęcia. Dowodzi się poprzednika, ponieważ wtedy nie byłoby możliwe dojście do pierwszego rodzącego i wtedy nie byłoby żadnego zrodzenia, co jest niemożliwe. Uważam, że nie jest niemożliwe to, że się postępuje w nieskończoność szeregu przyczyn działających przez przypadłość i przypadłościowo podporządkowanych. Tak zaś jest w przyczynach rodzenia, lecz w przyczynach istotnie podporządkowanych nie ma szeregu w nieskończoność.

Dowodzi się po siódme, że świat nie jest wieczny, a więc stanowisko Arystotelesa jest błędne. Dowodzi się, ponieważ tak jak jest w częściach świata, tak wydaje się być w całym wszechświecie, lecz my doświadczamy, że pewne rejony [świata] są zmienne w czasie. Obszar bowiem, który przez długi czas wcześniej był nie do zamieszkania, teraz jest możliwy do zamieszkania,

a więc tak samo jest z całym wszechświatem, który rozpoczął istnieć. Tak więc świat nie jest wieczny. Uważam, że chociaż świat mógłby się zmieniać w aspekcie czasu, tak że części nie do zamieszkania stają się możliwymi do zamieszkania i odwrotnie, jednak te części tak zmienne i zmienność części dowodzi zmienności kosmosu, ponieważ w jednej części coś ulega zniszczeniu, w innej coś powstaje i odwrotnie. I podobnie jest z częściami zwierząt, ponieważ części materialne zwierzęcia stale się rodzą i ulegają zniszczeniu, jak to widać na podstawie pierwszej księgi *O powstawaniu*, lecz części formalne się nie zmieniają, jak to powiedziano w pierwszej księgi niniejszego dzieła.

Dowodzi się po ósme, że jeśli świat istniałby odwiecznie to by [z tego] wynikało, że istniałby nieskończenie w akcie w duszach ludzkich, co Arystoteles wykazał w trzeciej księdze *Fizyki*, że jest niemożliwe istnienie nieskończone w akcie. Dowodzi się następstwa, że każdy człowiek ma własną duszę i nieskończenie wielu ludzi żyło wcześniej, z czego wynika, że świat się nie rozpoczął, a intelekt człowieka jest wieczny, jak się wykazuje w trzeciej księdze *O duszy*.

Na temat tego argumentu wielu się wypowiada. Jedni mówią, że jeśli istniałaby nieskończona ilość dusz, to jeszcze nie istniałaby nieskończoność materialna, co przypuszcza Arystoteles w trzeciej księdze *Fizyki*. Inni odpowiadają zgodnie z opinią Platona, że miałyby istnieć ucieleśnienie dusz po określonym czasie, gdyż Platon twierdził, że po trzydziestu sześciu tysiącach lat dusze oddzielone ponownie zjednoczą się z ciałami i tak zostaną stworzone nowe dusze, lecz wcześniejsze opuszczą ciała wcześniej posiadane. Awerroes natomiast twierdził, że nie każdy człowiek ma własną nieśmiertelną duszę rozumną, lecz istnieje jeden umysł wspólny wszystkim ludziom, chociaż każdy człowiek – według niego – posiada zrodzoną i śmiertelną duszę zdolną do myślenia. Inni twierdzą, że nie ma potrzeby, by świat był wieczny, żeby dusze rozumne były nieskończone, ponieważ jak to jest w pierwszej księdze *O niebie*: Świat powstaje z czterech elementów a wśród istotnych części świata wylicza się dusze i dlatego jest możliwe, by tylko świat istniał odwiecznie, a nie dusze.

Powątpiewa się po pierwsze, czy Arystotelesa można nazwać heretykiem dlatego, że był przekonany o odwiecznym istnieniu świata. I wydaje się, że tak, ponieważ wypowiadał się przeciw wierze. Ale należy powiedzieć, że na podstawie tego stanowiska nie może być uznany za heretyka i to z trzech powodów. Pierwszym jest ten, że mówił prawdę zgodnie z zamiarem Tomasza. Zamierzał bowiem Arystoteles sprzeciwić się twierdzeniu, że świat rozpoczął istnieć dzięki ruchowi naturalnemu i to jest prawdą, do tego celu bowiem zmierzają jego racje. Drugą przyczyną jest ta, że przed przekazanymi prawdami wiary nikt nie był zobowiązany do ich zachowania, a przecież przed Ary-

stotelesem wiara nie została jeszcze dana przez Chrystusa, ani prawo Starego Testamentu, w którym znajduje się artykuł o stworzeniu świata nie obowiązywało pogan, lecz tylko Izraelitów. Trzecią racją jest ta, że herezja pochodzi z zawziętości, a Arystoteles nie był zawziętym w tej opinii, co widać w pierwszej księdze *Topik*, gdzie ukazuje, że twierdzenie o wiecznym istnieniu świata jest neutralne. Albert jednak mówił, że Arystoteles popełnił błąd. Stąd Albert mówi w czternastym rozdziale ósmej księgi, że nie uznawał Arystotelesa za Boga, który nigdy nie błądzi, lecz uważał go za człowieka, stąd mógł błądzić jak i my. Albert dodaje, w jaki sposób jego racje na rzecz wieczności świata są wprowadzane i nie prowadzą do tego, by coś z nich wynikało inaczej, jak tylko przy przyjęciu pewnych założeń, zwłaszcza twierdzenia, że nic nie rozpoczyna się inaczej, jak tylko na drodze zapoczątkowania fizycznego i nic się nie rozpoczyna inaczej, jak tylko w czasie i na ich podstawie widać, że jego racje są wystarczające dla takiego wniosku. I konsekwentnie winniśmy powiedzieć, że kto dobrze rozumie Arystotelesa, ten wie, że nigdy nie udowadniał on tych dwóch założeń. To Albert.

Po drugie powątpiewa się, czy zdanie Anaksagoras na temat początku świata, które zostało wypowiedziane, może być prawdziwe. Należy powiedzieć, że wśród wszystkich filozofów Anaksagoras na temat początku świata najbardziej zgadza się z wiarą katolicką, ponieważ twierdził, że kiedyś wszystkie rzeczy znajdowały się w stanie niewyraźnym w jednym chaosie i dzięki umysłowi, który miałyby wyższą naturę niż rzeczy znajdujące się w stanie chaosu wyłoniły się z niego, a rozumie się to tak, że pod pojęciem chaosu rozumie się ten chaos, w którym istniały wszystkie rzeczy, a pod pojęciem wyższego umysłu rozumie się umysł Boga. Tak oto umysł Boga wyprowadził rzeczy z chaosu, to jest z niczego. To jednak nie może znaczyć, że rzeczy nieoddzielone od siebie istniałyby w chaosie, ponieważ wtedy należałoby się zgodzić na to, że wszystkie byty świata preegzystowałyby substancjalnie przed powstaniem świata, co jest obce wierze tak samo, jak i Anaksagorasowi.

Wątpi się po trzecie, czy przyjąwszy, że świat powstał, możemy dojść do twierdzenia o istnieniu pierwszego motoru, chociaż Arystoteles tak czynił. Arystoteles bowiem z tego, że świat nie rozpoczął istnieć, wyprowadził wniosek o jego wieczności i istnieniu jednego motoru pierwszego. Trzeba powiedzieć, że przyjąwszy początek świata, jak głosi wiara katolicka, możemy wnioskować o istnieniu pierwszego bytu ruchomego i jednym pierwszym ruchu i że byłby on wieczny i to na podstawie pięciu dowodów. Pierwsza racja głosi, że wszystko co się porusza, porusza się dzięki czemuś innemu i że nie wolno cofać się w nieskończoność [w wyliczaniu poruszycieli], ponieważ wtedy żaden ruch nie byłby pierwszy, a więc można dojść do jednego i pierwszego poruszyciela. Druga racja głosi, że w rzeczach stworzonych znajduje się pewna przy-

godność, gdyż pewne rzeczy stworzone niekiedy mogą istnieć, a niekiedy mogą nie istnieć. Znajdują się także takie, które niekiedy nie mogą nie istnieć i te są konieczne. Tak się tego dowodzi. Byt konieczny stworzony sprowadza się do czegoś koniecznego, jak i przygodnego. Ale wśród rzeczy stworzonych pewne są konieczne, a więc istnieje jeden byt konieczny, od którego wszystkie inne otrzymują konieczność. Dowód trzeci. Ponieważ wśród rzeczy stworzonych widzimy, że jedne są bardziej a inne mniej doskonałe, lecz bardziej i mniej doskonałe odnoszą się do czegoś najdoskonalszego, a byt najdoskonalszy jest konieczny. Tak więc znajduje się coś pierwsze konieczne w rzeczach i to jest prawda. Czwartą racją jest ta, że widzimy, iż kosmos jest kierowany przez jakiś intelekt, gdyż widzimy, że rzeczy zmierzają do swoich celów bez wiedzy o tymże celu, jak kamień kieruje się ku dołowi a pająk tka sieć, a więc wypada, by one były kierowane przez kogoś, kto zna wszystkie cele, ale tak poznający umysł jest niezniszczalny, a więc należy dojść do jednego pierwszego niezniszczalnego umysłu. Racja piąta: w rzeczach jest coś, co powstało, a więc to powstało dzięki czemuś innemu, ponieważ nic nie może uczynić siebie, i nie jest to proces idący w nieskończoność, ponieważ wtedy nic by nie było skutkiem, a więc dochodzi się do jednego pierwszego i wiecznego sprawcy.

Następuje pierwsze dopowiedzenie z tego, co powiedziano [wynika], że przyjąwszy powstanie świata dochodzi się do jednej i pierwszej natury, która w żaden sposób nie została uczyniona, lecz wszystko czyni. Dopowiedzenie drugie: Bóg nie wyprzedzał świata w wiecznym trwaniu, ponieważ istniał przed wiekami, a czasem jego i jego miarą jest wieczność, która jest całkowita i równoczesna, ale przed światem czas także nie istniał. Równocześnie bowiem zaistniał pierwszy byt ruchomy, pierwszy poruszyciel, pierwszy ruch i czas. Następuje dopowiedzenie trzecie: Bóg istniał przed światem, co wynika z powyższych twierdzeń. Nic bowiem nie jest równe Bogu ani w istnieniu, ani w mocy, a więc także w trwaniu. Następuje dopowiedzenie ostatnie: Bóg wyprzedzał świat wiecznością trwania. Jest tak, ponieważ Bóg poprzedza świat nie trwaniem czasowym, a więc poprzedza go trwaniem wieczności.

Patrizia Funghi, Fausto Giunta (red.), *Medicina, bioetica e diritto. I problemi e la loro dimensione normativa*, Edizioni ETS, Pisa 2005, ss. 299.

Od kilku dziesięcioleci z nadzieją i z niepokojem obserwujemy zmiany, jakie towarzyszą współczesnej medycynie. Wraz z szybkim postępem nauk biologicznych i rosnącymi możliwościami terapeutycznymi zmieniają się sposoby leczenia. Daleko posunięta technicyzacja medycyny i rozwój sektora badawczego zrodziły nowe problemy wpływające m.in. na pogorszenie szczególnie w swym charakterze interpersonalnych relacji między lekarzem a pacjentem oraz rezygnację z podmiotowego traktowania człowieka przez ludzi nauki oraz instytucje opieki medycznej. W tendencjach tych nietrudno dostrzec niebezpieczeństwo dehumanizacji medycyny i nauki w ogóle. Nie powinien zatem dziwić fakt, że do dyskusji nad stanem i kierunkami badań medycznych pragną się dziś włączyć również etycy i prawnicy, zaniepokojeni rozmiarami kryzysu etyki zawodowej i nieadekwatnością obowiązującego prawa w nieustannie zmieniającej się rzeczywistości społeczno-kulturowej. Ewolucja zasad współżycia społeczeństw wysoko rozwiniętych prowadzi do zmian w pojmowaniu niektórych wartości i propagowaniu nowych, nie zawsze zgodnych z zasadami etyki lub z powszechnym poczuciem sprawiedliwości.

Rozwój medycyny i biotechnologii nieustannie poszerza horyzonty zagadnień, którymi interesuje się już nie tylko wąska grupa specjalistów różnych dziedzin znajdujących wspólny język na płaszczyźnie bioetyki, ale całe społeczeństwo. Dziś medycyna i prawo analizuje przypadki, które nie mieszczą się w tradycyjnych schematach oceny filozoficznej. Szczególnie lekarze zmuszani są często do rozstrzygnięcia kwestii, które jeszcze przed kilkoma laty w ogóle nie były brane pod uwagę. Również prawnicy muszą poświęcać więcej uwagi zagadnieniom bioetycznym, które pojawiając się z większą częstotliwością, muszą podlegać rozwiązaniom ustawowym. Pod rosnącą presją kazualistyki biomedycznej rozwija się nowy dział nauk prawnych nazywany „bioprawem”.

Wspomniane zagadnienia stały się tematem książki Patrizio Funghi i Fausto Giunta *Medicina, bioetica e diritto. I problemi e la loro dimensione normativa*. Autorzy proponują powrót do tzw. tradycyjnej – jednak przez to wcale nieuproszczonej – strategii oceny nowych zjawisk. Ma ona służyć znajdowaniu optymalnych metod sprawowania społecznej kontroli nad nimi, uwzględniającej dawne normy stojące u podstaw deontologii i praktyki medycznej wraz z współczesnym kontekstem zasad bioetyki i obowiązującego prawa. Książka jest zbiorem dwudziestu dwóch przypadków, w których analizowane są problemy prawa do prywatności oraz rzeczywiste przypadki (często wymykające się podręcznikowym ramom) aborcji, świadomej i dobrowolnej zgody pacjenta na przeprowadzenie doświadczeń lub badania, transplantacji czy stanów terminalnych. Omawiane zagadnienia dotyczą także problematyki badań genetycznych, sytuacji terminalnych czy ochrony prywatności pacjenta. Zestawienie obok siebie różnych punktów widzenia daje możliwość wypracowania własnej oceny rozpatrywanego zagadnienia na podstawie informacji dostarczonych przez specjalistów z zakresu medycyny, bioetyki i prawa.

Jak podkreślają autorzy, logiczne im się wydało przedstawienie opinii lekarza w celu wyjaśnienia aspektów technicznych i deontologicznych każdego z analizowanych przypadków. Natomiast oddanie ostatniego słowa prawnikowi nie wynika z przekonania, że prawo jest najbardziej neutralnym i obiektywnym narzędziem porządku, ale z tego względu, że dzisiejsze społeczeństwo nie może bez niego funkcjonować. Dla refleksji bioetycznej zarezerwowano pozycję pośrednią, przede wszystkim jako dyscypliny kształtującej, z jednej strony, postawy środowiska lekarskiego, z drugiej, postawy obywatelskie.

Każda z trzech wymienionych dziedzin odgrywa ważną rolę w kształtowaniu postaw tak pojedynczych obywateli, jak grup społecznych. Stąd przedstawione rozwiązania wykraczają swoim znaczeniem poza jednostkowe przypadki i mogą być aplikowane także do innych obszarów ingerencji medycznych. Wpływają one na wybór preferowanych kierunków rozwoju, przygotowania zawodowego, kształcenia i wartościowania, a w efekcie również na wychowywanie i formację człowieka.

Lektura książki jest zatem cenną pomocą dla tych wszystkich, którzy nie chcą poddawać się narzucanym gotowym propozycjom ideologiczno-moralnym. Czytelnik poszukujący możliwie najbardziej obiektywnych kryteriów etycznych wartościowania osoby ludzkiej z pewnością znajdzie tu wiele interesujących kwestii, które w szerszej, interdyscyplinarnej ocenie nabierają oryginalnego charakteru, odmiennego od powszechnie lansowanej, „zerojedynkowej” wizji rzeczywistości, lansowanej w kontekście globalizacji tożsamości. Lektura książki pozwala też na zweryfikowanie informacji dotyczących poruszanych tematów, serwowanych przez masowe środki przekazu, które w więk-

szości przypadków poważne odbiegają od kryterium racjonalności nauki oraz prawdziwej i rzetelnej informacji naukowej.

Medialne doniesienia dotyczące problematyki bioetycznej, przedstawiane w formie zaskakujących sensacji, nie odzwierciedlają w pełni stanu aktualnej wiedzy, ale skutecznie wyjaławiają odbiorcę z umiejętności krytycznej oceny siebie i rzeczywistości. Również powiązanie współczesnej nauki z biznesem znacznie ogranicza swobodę prowadzenia badań, chociaż zamysł, jaki temu zabiegowi przyświecał był zupełnie odwrotny. Brak pełnego zaufania społeczeństwa do wyników badań naukowych ma więc swoje uzasadnienie. Stąd coraz częściej w literaturze poszukuje się odpowiedzi na pytania egzystencjalne. I tu książka P. Funghi i F. Giunta jest niewątpliwie cennym źródłem informacji, bowiem podejmowane problemy omawiane są przez trzech niezależnych specjalistów z punktu widzenia medycyny, bioetyki i prawa. Niestety, brakuje opinii specjalisty, który zaprezentowałby aspekty teologiczno-moralne, a więc ocenę poszczególnych zagadnień z punktu widzenia Magisterium Kościoła.

Rozpatrywanie problemów bezpośrednio dotyczących człowieka – jako istoty wykraczającej poza wymiar własnej doczesności – wymaga kompleksowej analizy nieograniczającej się jedynie do tzw. bioetyki świeckiej. Biorąc pod uwagę głos instytucji kościelnych, który w naszej kulturze odgrywa wciąż ważną rolę w kształtowaniu świadomości wiernych i obywateli, prezentowana książka, wzbogacona o opinię czwartego eksperta, niewątpliwie znacznie zyskałaby na wartości i mogłaby stać się poszukiwaną pozycją z powodzeniem wykorzystywaną w procesie kształcenia młodzieży i autoweryfikacji poglądów przez osoby dorosłe. To także cenny przyczynek do interdyscyplinarnej konfrontacji stanowisk przy zachowaniu świadomości odmienności punktów widzenia różnych specjalistów i do oceny konkretnych, często trudnych i pogmatwanych przypadków, które z reguły trafiają na pierwsze strony gazet.

Wnikliwi czytelnicy, zainteresowani poszukiwaniem odpowiedzi na kontrowersyjne pytania z zakresu biomedycyny, zostają odesłani do bogatej literatury, bowiem nowe, bardziej zadowalające rozwiązania problemów, akceptowane przez wszystkie strony debaty publicznej, może przynieść tylko wielostronna analiza zagadnienia.

PIOTR KRAJEWSKI

Marcin Karas, *Koncepcja czasu Williama Ockhama. Z dziejów konceptualizmu w XIV wieku*, Kraków 2003, ss. 207.

W pierwszych artykułach dr Marcin Karas prezentował poglądy zgodne z długą europejską tradycją badawczą na temat zapatrywań Wilhelma z Ockham. Zgodnie z prawdą historyczną uważał: „W ten sposób dochodzi do głosu nominalistyczna tendencja filozofii Ockhama” (*Koncepcja predestynacji w „Tractatus de praedestinatione” Williama Ockhama*, „Kwartalnik Filozoficzny”, R. XXVII, 3 (1999), s. 70); „Jednak w początkach XIV stulecia w filozofii i teologii zachodnioeuropejskiej zaczęły dochodzić do głosu tendencje nominalistyczne i sceptyczne, niechętne dotychczasowej metafizyce realistycznej. Jednym z głównych twórców tej tendencji, znanej pod nazwą »nowej drogi« – *via moderna*, w myśli europejskiej był angielski franciszkanin William Ockham (ok. 1285 – ok. 1349)”. (*Absolutne poznanie i doskonała wiedza Boga według Williama Ockhama na podstawie jego „Tractatus de praedestinatione”*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica”, MCCXLVI, 33 (2000), s. 247–248, 258). Były to pierwsze prace z 1999 i 2000 r., a co najważniejsze, właściwe i zgodne z wielowiekową tradycją filozoficzną wypowiedzi dr. Marcina Karasa odnośnie do filozoficznych poglądów Wilhelma z Ockham.

W 2003 r. dr Karas opublikował część swojej rozprawy doktorskiej. Nosi ona tytuł *Koncepcja czasu Williama Ockhama. Z dziejów konceptualizmu w XIV wieku* (Kraków 2003). Książka liczy 207 stron. Zdaniem autora: „Książka ta jest poprawioną wersją rozprawy doktorskiej napisanej w latach 1998–2001” (s. 20). Odnośnie do tej wypowiedzi pragnę zauważyć, że dokonane poprawki dotyczą głównie sposobu redagowania tekstu (zamiast parafrazy i komentowania nastąpiły próby interpretacji) oraz licznych spraw marginalnych. Tymczasem nie uwzględniono zasadniczych moich uwag problemowych, które przedstawiłem w recenzji i które podniosłem w trakcie dyskusji doktorskiej, podczas której wydawało się, że mgr Karas je zaakceptował. Przy lekturze opublikowanej pracy ogarnęło mnie przykre zaskoczenie, że autor zlekceważył moje zastrzeżenia i że nadal obstaje przy swoich ekstremalnych zapatrywaniach odnośnie do autentyczności filozoficznych pism Wilhelma z Ockham w ogólności, a jego koncepcji czasu w szczególności.

Gdy chodzi o pisma, w których Wilhelm z Ockham wypowiedział swoje stanowisko odnośnie do czasu, to dr Karas napisał: „Ockham, jako krytyczny arystotelik, podejmuje problematykę czasu przede wszystkim w trzech komentarzach do *Fizyki* Arystotelesa... Problem czasu jest bowiem poruszony przede wszystkim w następujących dziełach: *Expositio in libros Physicorum* (ok. 1325) (IV, cap. 18–27); *Summula philosophiae naturalis* (ok. 1320)

(IV, cap. 1–16) oraz *Quaestiones in libros Physicorum* (ok. 1323–24) (cap. 1323–24)” (s. 13–14). Dr Karas słusznie nadmieniał: „Oprócz komentarzy do pism przyrodniczych Arystotelesa zagadnienie czasu jest przez Ockhama rozważane również [w] Komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda (około r. 1318) (II *Sent.*, q. 10, zachowane w postaci notatek słuchaczy czyli *reportatio*), a także (krótko) w ramach dyskusji podejmowanych na kartach zbioru kwestii dowolnych *Quodlibeta* (ok. 1324–25) (VII, q. 5). Teoria czasu jest również rozważana w pismach logicznych Ockhama, przede wszystkim w *Summa logica* (ok. 1324–1329) (pars I, cap. 59) oraz w komentarzu (cap. 18–19) do księgi *Kategorii* Arystotelesa (ok. 1321–1324), a znalazła zastosowanie w innych pismach, jak np. w *Tractatus de praedestinatione* (ok. 1322)” (s. 14).

Niedobrze stało się, że dr Karas w swoich badaniach na równi wziął pod uwagę chronologię powstania wymienionych pism autentycznych Wilhelma z Ockham i nieautentycznych jego uczniów. Tymczasem należało na pierwszym miejscu wysunąć sprawę autentyczności tych pism. Na ten temat uwagi dr. Karasa są zbyt skąpe. Przy tym nie zostały one zaczerpnięte z najważniejszych i najnowszych opracowań. Wypada najpierw zauważyć, że poza księgam *De praedicabilibus* Porfiriusza, *De praedicamentis*, *Peri hermeneias* i *De sophisticis elenchis* Arystotelesa Wilhelm z Ockham jeszcze dokładnie i obszernie skomentował jego *Fizykę*. Autentyczny komentarz do tego dzieła to tylko *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* Guillelmi de Ockham. Został w krytycznym opracowaniu wydany przez znanych mediewistów, jakimi niewątpliwie są V. Richter i G. Leibold. Ci profesorowie uniwersytetu w Innsbrucku dobitnie podkreślili w prologu swego wydania (s. 9*), że komentarz ten powstał w latach 1322–1324 (a nie około 1325 r.) w Studium Franciszkanów w Londynie i jego autentyczność nie była nigdy kwestionowana. Tego samego nie można jednak powiedzieć o jego innych czterech dziełach z zakresu filozofii przyrody, do których należą: *Tractatus de successivis*, *Brevis summa libri Physicorum*, *Summula philosophiae naturalis* i *Quaestiones in libros Physicorum* (s. 13*). Autentyczność tych dzieł filozoficzno-przyrodniczych była kwestionowana również przez innych znawców twórczości piśmienniczej Wilhelma z Ockham (Ph. Boehner, C. K. Brampton, J. Miethke, H. Junghans). Tego zdania jest również holenderski uczony E. P. Bos (*William of Ockham's Interpretation of the First Proposition of the «Liber de causis»*, s. 184). Dotyczy to zwłaszcza *Quaestiones in libros «Physicorum»*, które są późniejszą kompilacją wcześniejszych tekstów Ockhama: „Some scholars have raised problems concerning the *Quaestiones in Physicam*. According to G. Leibold, *Zur Authentizität der «Quaestiones in libros Physicorum» Wilhelms von Ockham*, *Philosophisches Jahrbuch* (1973), 368–378 it is a collection of texts

can be found elsewhere in Ockham's works, and that no doctrinal development is involved. VI. Richter agrees with Leibold (VI. Richter, *In Search of the Historical Ockham: Historical Literary Remarks on the Authenticity of Ockham's Writings*, 'Franciscan Studies', vol. 46, Annual XXIV, 1986 (*William of Ockham (1285–1347)*, Commemorative Issue, Part III, 1988), 93–106, 96) writing as if Leibold had denied the authenticity of the questions in any strong sense, in § VI, 2 of the modern edition of Ockham's text. Brown argues that the *Quaestiones* is, contrary to Leibold's opinion, authentic. A. Goddu (*The Physics of William Ockham*, Leiden–Köln 1984, 5) thinks it is indeed a compilation, and authentic. I add that it may be a compilation, and that nobody, Leibold included, denies this, there are (albeit small) changes and developments in the *Quaestiones* (1984, 5), so parts of the text may be of an early date, i.e. those that can be found in the *Ordinatio*, see below, § IV, 3, 5".

W świetle najnowszych badań prof. Gerarda Leibolda autentycznym dziełem Wilhelma z Ockham z zakresu filozofii przyrody jest tylko napisana w latach 1322–1324 *Expositio in libros Physicorum* („Nach dieser Sichtung der unter dem Namen Ockhams überlieferten naturphilosophischen Werke komme ich zu dem Ergebnis, daß die *Expositio in libros Physicorum* die einzige authentische naturphilosophische Schrift Ockhams ist. *Zur Authentizität der naturphilosophischen Schriften Wilhelms von Ockham*, Hamburg 1987, s. 300)". Wobec tego należy stwierdzić, że wzięte pod uwagę takie dzieła filozoficzno-przyrodnicze, jak *Summula philosophiae naturalis* i *Quaestiones in libros «Physicorum»* nie są autentycznymi dziełami Wilhelma z Ockham. Ta uwaga dotyczy także jego komentarza do *Sentencji* Piotra z Lombardii. Albowiem druga księga tego komentarza to tzw. *reportata*, czyli notatki z wykładów, które jako nieautoryzowane mają znikomą wartość, gdyż słuchacz, robiąc notatki z wykładów, czynił to według własnego sposobu rozumienia. Na to wszystko zwróciłem już uwagę w mojej recenzji doktorskiej. Jednak dr Karas nie uwzględnił tej uwagi. Tymczasem potraktowanie pseudookhamowskich dzieł na równi z autentycznym utworem jest poważnym niedociągnięciem badawczym, które rzutuje na dalsze wywody autora na temat czasu u Wilhelma z Ockham. Biorąc rzecz ściśle, należy zauważyć, że jeżeli chodzi o filozoficzno-przyrodnicze dzieła, to dr Karas powinien skoncentrować się właściwie tylko na *Expositio in libros Physicorum*, *Quodlibeta* i komentarzu do *Kategorii* Arystotelesa, ażeby przedstawić prawdziwe poglądy Wilhelma z Ockham na czas. Jeżeli dr Karas uwzględnił w tym przypadku także dzieła uczniów i kompilatorów Ockhama, to należało to wyraźnie zaznaczyć, ażeby pokazać, jak myśl okhamowska była przyjmowana przez ludzi z jego najbliższego otoczenia. Dr Karas jednak tego nie uczynił, co z kolei rzutuje na dokonaną przez niego prezentację

koncepcji czasu u Wilhelma z Ockham, która już z tego względu nie może być wiarygodna.

W książce *Koncepcja czasu Williama Ockhama. Z dziejów konceptualizmu w XIV wieku* Autor zajął się sprawą czasu u Wilhelma z Ockham. Niemniej wbrew istniejącej tradycji naukowej, utrzymującej, że Ockham – podobnie jak Augustyn z Hippony – w koncepcji czasu był wyznawcą radykalnego subiektywizmu lub skrajnie subiektywistycznej koncepcji czasu, dr Karas wystąpił ze śmiałym, ale wielce wątpliwym poglądem, że Wilhelm z Ockham w koncepcji czasu reprezentuje realistyczny konceptualizm, który „dąży do wyeliminowania wszelkich hipostaz z metafizyki” (s. 173, 184, 192). Już samo określenie „realistyczny konceptualizm” jest hybrydą. Jest to *contradictio in adiecto*. Z tego powodu nie przyjęło się. Dr Karas wydobyl je z lamusa historii filozofii, do której je w latach czterdziestych XX w. wprowadził Philotheus Boehner na określenie okhamowskiej teorii pojęć ogólnych. W recenzowanej pracy dr Karas użył tego określenia aż kilkanaście razy (m. in. s. 28, 32, 67, 121, 166, 167, 171, 174, 184, 192, 196), aby je utrwalić w polskiej mediewistyce filozoficznej, co byłoby fatalne. Przypisywanie tego typu zapatrywań Wilhelmowi z Ockham jest poważną usterką interpretacyjną. Wypada dodać, że dr Karas w swojej publikacji nie zastosował się wcale do uwag poczynionych w czasie dyskusji nad rozprawą doktorską. Według poczynionych i utrwalonych ustaleń przez znakomitą mediewistkę, jaką była Anneliese Maier, i innych mediewistów Wilhelm z Ockham – podobnie jak Augustyn z Hippony – jest skrajnym subiektywistą w koncepcji czasu.

Postępując w ten sposób, dr Karas nie zdołał odtworzyć autentycznych poglądów Ockhama na czas. Do tego doszło jeszcze tendencyjne dążenie, ażeby te poglądy określić mianem realistycznego konceptualizmu. Co więcej, zdaniem dr. Karasa „realistyczny konceptualizm stałby się umiarkowanym realizmem” (s. 196) i „Ockham wpisuje się w tradycję myślicieli realistycznych zachodniej filozofii. Brak tu subiektywizmu” (s. 194). Tenże młody krakowski historyk filozofii dodał jeszcze: „[...] możemy nawet dostrzec pewien rodzaj »mocnego realizmu« w rozumieniu obiektywnej rzeczywistości czasu przez Ockhama” (s. 194). Chociażby tymi przykładowo przytoczonymi bezsensownymi wypowiedziami dr Karas ignoruje wielowiekowe ustalenia w światowej historii filozofii o Wilhelmie z Ockham w ogólności, a o jego koncepcji czasu w szczególności. Odnośnie chęci przypisania Wilhelmowi z Ockham realizmu można by za prof. Kurtem Flaschem powiedzieć, że byłby to „naiwny realista” w znaczeniu nowoczesnym („ein naiver »Realist«. »Realist« in der modernen Bedeutung des Wortes”, *Das philosophische Denken im Mittelalter...*, s. 454). W przypadku zaś koncepcji czasu u Wilhelma z Ockham należało wziąć pod uwagę choćby takie publikacje, jak A. Maier *Die Subjektivierung der Zeit in*

der scholastischen Philosophie z 1950 r., s. 361–398 i *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie* z 1955 r., s. 83–91. Ustalenia tej znakomitej uczonej dotyczące koncepcji czasu u Wilhelma z Ockham weszły na trwałe do historii filozofii. Przy tym chciałbym zwrócić uwagę na mały fragment autentycznego tekstu samego Wilhelma z Ockham, w którym wyraźnie mówi, że poza duszą czas nie oznacza żadnej rzeczy („tempus nullam rem significat extra animam”, *Expositio in libros Physicorum Aristotelis*, s. 228–229). Dodać trzeba: „Die radikalste Subjektivierung haben wir bei Wilhelm von Ockham. Es ist bekannt, daß für ihn die Zeit kein selbständiges gegenständliches Moment ist, das sich realiter von der Bewegung unterscheidet – ebenso wie die (extensive) Quantität für ihn kein selbständiges Moment ist, das sich von der Substanz unterscheidet. Der Unterscheid zwischen motus und tempus ist ein rein subjektiver; das Substantiv «Zeit» bedeutet einfach die Bewegung, insofern sie in ihrem Vorher und Nachher von der Seele erkannt und gemessen wird”. (A. Maier, *Die Subjektivierung der Zeit...*, s. 389). W tej krótkiej wypowiedzi jest zawarta kwintesencja poglądów Wilhelma z Ockham na czas. Jak się okazuje, nie trzeba na ten temat pisać długiej rozprawy. Jeżeli podjęto się już tego zadania, to należało się najpierw ustosunkować krytycznie do tej słusznej i ogólnie przyjętej wypowiedzi. Bez takiego wyjścia badawczego i bez przeprowadzenia gruntownych prac badawczych opublikowana książka *Koncepcja czasu Williama Ockhama. Z dziejów konceptualizmu w XIV wieku* jest pracą syzyfową i zaprezentowane w niej zasadnicze wnioski na temat poglądów filozoficznych Wilhelma z Ockham w ogólności, a odnośnie do czasu w szczególności nie są do przyjęcia.

Zupełnie chybiona jest również inna teza dr. Karasa: „[...] że dla św. Augustyna czas był realny, ale trudny do przyjęcia” (M. Karas, *Koncepcja czasu Williama Ockhama...*, s. 155, przyp. 572). Wypada mi zacytować jeszcze raz wymienioną uczoną: „Die Lösung, die Augustin selbst gegeben hat, besteht in einer völligen Subjektivierung: die Zeit hat keinerlei außermentale Realität, sondern besteht nur in gewissen Eindrücken, die die «res praetereuntes» in der menschlichen Seele hinterlassen haben und die von dieser gemessen werden” (A. Maier, *Die Subjektivierung der Zeit...*, s. 364). Z przytoczonego tekstu niedwuznacznie wynika, że u Augustyna czas nie ma żadnej realności pozamentalnej, lecz zasadza się na zupełnej subiektywizacji.

Ferowanie przez dr. M. Karasa kuriozalnych tez wobec uczonych, jak w omawianym przypadku odnośnie do Wilhelma z Ockham i Augustyna z Hippony, niemających żadnych podstaw w ich pismach i w dodatku stojących w sprzeczności z wielowiekową tradycją badawczą licznych historyków filozofii jest godne pożałowania. Celem historyka filozofii powinno być dążenie

do ustalenia prawdy. Gdy taka już istnieje, to trzeba najwyżej ją uzupełnić nowymi ustaleniami, do których doszło się na podstawie gruntownej analizy tekstu. Szkoda, że książka dr. M. Karasa *Koncepcja czasu Williama Ockhama. Z dziejów konceptualizmu w XIV wieku* nie spełnia tych kryteriów, które są wymagane w pracach naukowych.

MIECZYSLAW MARKOWSKI

Sprawozdanie z sympozjum *Joseph Ratzinger – teolog uniwersalny* zorganizowanego przez Wydział Teologii Uniwersytetu Szczecińskiego 21 listopada 2007 r.

Od czasu wyboru Josepha Ratzingera na Stolicę Piotrową znacznie wzrosło zainteresowanie jego myślą teologiczną. Były prefekt Kongregacji Nauki Wiary od zawsze był postrzegany jako teolog wybitny, którego myśl jest twórcza i wieloaspektowa. Jednocześnie niektórzy teologowie uważali go za myśliciela zbyt konserwatywnego i nieskłonego do dialogu. Ta antynomia w postrzeganiu kardynała spowodowała, że wiele środowisk ze sceptycyzmem przyjęło jego wybór na papieża. Niemniej jednak z racji nowej funkcji byłego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, zagłębianie się w jego myśl teologiczną wydaje się dzisiaj szczególnie ważne. Wydział Teologii Uniwersytetu Szczecińskiego, na zorganizowanej 21 listopada 2007 r. konferencji pt. *Joseph Ratzinger – teolog uniwersalny*, podjął się trudnego zadania ukazania bogactwa problematyki, którą obecny papież podejmował w swoich teologicznych rozważaniach. Podczas tej jednodniowej konferencji referaty zaprezentowało sześciu prelegentów z różnych ośrodków akademickich.

Jako pierwszy wyniki swoich analiz dotyczących myśli Josepha Ratzingera przedstawił ks. prof. Andrzej Czaja z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Prelegent ukazał, w jaki sposób obecny papież skupiał się w swoich rozważaniach na idei Kościoła jako komunii. Benedykta XVI określił jako jednego z największych interpretatorów pojęcia *communio*, które jest też sercem myśli eklesjologicznej Soboru Watykańskiego II. Wskazał na zainteresowanie obecnego papieża tym problemem, który nurtował go już w czasach przedsoborowych. To on znalazł się w gronie tych myślicieli, którzy mieli największy wpływ na ukształtowanie się nauki soborowej na ten temat. W dalszej części wystąpienia autor przedstawiał podstawowe elementy ratzingerowskiej eklesjologii *communio*, jej strukturę i teologiczny sens. Bardzo

silnie został podkreślony związek *communio* z sakramentem Eucharystii, jak też wymiar trynitarny tegoż *communio*.

Kolejny prelegent, ks. dr hab. Edward Sienkiewicz z Uniwersytetu Szczecińskiego, zastanawiał się nad znaczeniem, jakie Benedykt XVI przypisuje chrześcijańskiej tożsamości Europy. Zaprezentował jego rozumienie pojęcia Europy, najważniejsze komponenty, które się na nią składają oraz zagrożenia, które przed nią stoją. Przedstawił również tezy odnośnie do najbliższej przyszłości kultury europejskiej, jakie sformułował Ratzinger.

Ks. dr Janusz Bujak, pracownik Uniwersytetu Szczecińskiego, poddał analizie sformułowaną przez Ratzingera oceną reformy liturgicznej, która dokonała się po Soborze Watykańskim II. Punktem odniesienia rozważań prelegenta był list apostolski Benedykta XVI *Summorum Pontificum*, dotyczący zniesienia ograniczeń w sprawowaniu mszy trydenckiej. Pozwolenie na sprawowanie tej mszy przestało być uzależnione od zgody biskupa. Opublikowanie tego listu miało, zdaniem autora referatu, związek z pytaniem o właściwe przyjęcie reform soborowych na polu liturgii. We wspomnianym dokumencie papież zauważa, że reformy liturgiczne nie były wprowadzane w duchu ciągłości z poprzedzającą je tradycją, ale zasadniczo ją zrywały. Spowodowało to powstanie wrażenia, że liturgia jest „konstruowana”, a nie – nam dana. Benedykt XVI podkreślił ważność i doniosłość liturgii trydenckiej, który zrównał z rytym Soboru Watykańskiego II. Prelegent ukazał także stosunek papieża do niektórych znaków liturgicznych (np. sprawowanie Mszy św. przez kapłana stojącego twarzą do ludzi). Swoje wystąpienie zakończył pytaniem o to, jak twórczo podejść do *Summorum Pontificum*, by nie zatracić nic z osiągnięć Soboru Watykańskiego II.

Z kolei ks. dr Radosław Kimsza, przedstawiciel Papieskiego Wydziału Teologicznego w Białymstoku, zastanawiał się nad zaangażowaniem ekumenicznym obecnego papieża. Wskazał na fakt, że Benedykt XVI, mimo kontrowersji, które wzbudzał w tym kontekście jako Prefekt Kongregacji Nauki Wiary, jest żywotnie zainteresowany dialogiem ekumenicznym. Wykazał, że wątek ekumeniczny jest obecny w całej jego myśli teologicznej. Autor przedstawił, w jakich sytuacjach obecny papież angażował się w działalność ekumeniczną (np. w sformułowanie Wspólnej Deklaracji o Usprawiedliwieniu). Ukazał również postulowany przez byłego Prefekta model jedności, który jest modelem jedności chrześcijan przy zachowaniu ich różnorodności. Prelegent nie ukrywał jednak trudności, które dla rozwoju dialogu ekumenicznego spowodowały niektóre działania Josepha Ratzingera (np. upomnienie skierowane do Kościoła niemieckiego w sprawie interkomunii czy deklaracja *Dominus Iesus*). Podsumowując rozważania, prelegent wskazywał na takie rozumienie

przez papieża problemu ekumenizmu, w którym na plan pierwszy wysuwa się porozumienie w miłości i prawdzie. Na to ostatnie pojęcie Benedykt XVI kładzie szczególny nacisk.

Kolejny mówca, o. dr Franciszek K. Chodkowski z poznańskiego Wydziału Teologicznego zapoznał słuchaczy z chrystologią obecnego papieża. Zarysował problematykę, wokół której koncentruje się myśl chrystologiczna papieża. Starał się uzasadnić tezę, że chrystologia ta jest spójna, ewangeliczna oraz że daje się zharmonizować z danymi biblijnymi. Zaprezentował też J. Ratzingera jako teologa, który broni chrystologii przed pograżeniem jej w spekulacje filozoficzne.

Jako ostatni wystąpił ks. dr hab. Krzysztof Wojtkiewicz z Uniwersytetu Szczecińskiego. W referacie przedstawił ratzingerowskie rozumienie Eucharystii. Wskazywał na takie podejście papieża, który w swojej refleksji znajduje dogłębne uzasadnienie dla ortodoksyjnej nauki. Wbrew niektórym tendencjom współczesnym, które postulują odłączenie znaczenia Ucztę Eucharystyczną od Ofiary Chrystusa, obecny papież podkreśla organiczny związek między Najświętszym Sakramentem a Misterium Paschalnym. Wskazuje na osobowy wymiar Eucharystii, jako spotkania Boga z człowiekiem, mocno zaznacza, że sensu tego sakramentu nie można ograniczyć jedynie do wymiaru uczt. Prelegent wskazał też na obecny w papieskiej teologii wymiar eschatologiczny Eucharystii i jej znaczenie dla codziennego życia chrześcijanina.

Zwieńczeniem referatów była kończąca sesję dyskusja panelowa z udziałem dwóch prelegentów: ks. Krzysztofa Wojtkiewicza i ks. Edwarda Sienkiewicza. Dotyczyła ona głównie chrześcijańskiej wizji Europy i była jedynie pośrednio związana z dorobkiem teologicznym Ratzingera. Pytania dotyczyły m.in. takich kwestii, jak możliwość obrony w zjednoczonej Europie wartości chrześcijańskich. Istotnym elementem była także analiza zagrożeń i wyzwań, które stoją przed chrześcijaństwem w związku z integracją europejską. Prelegenci wskazywali przede wszystkim na problem świadectwa, które każdy chrześcijanin powinien dawać. Od niego tak naprawdę zależy to, czy chrześcijaństwo przetrwa obecny kryzys.

Konferencja na Uniwersytecie Szczecińskim pozwoliła uczestnikom na pogłębione zapoznanie się z bogactwem problematyki teologicznej obecnej w refleksji Benedykta XVI, z uwzględnieniem niektórych kluczowych tematów, niezbędnych do zrozumienia myśli teologicznej obecnego papieża. Istotną była zwłaszcza całościowa interpretacja pojęcia *communio*. Podczas sesji zwrócono także uwagę na wnikliwość, z jaką Joseph Ratzinger zajmuje się aktualnymi problemami świata i Kościoła. Należą do nich niewątpliwie zaangażowanie w integrację europejską, ekumenizm czy reformę liturgiczną. Nie-

obce są też papieżowi kwestie ściśle teologiczne. W tym kontekście trzeba wspomnieć o chrystologii Benedykta XVI i jego dogmatycznym namyśle nad sakramentem Eucharystii.

Podczas tej jednodniowej konferencji nie udało się przedstawić innych ważnych aspektów teologii Benedykta XVI, niemniej jednak jest to kolejny cenny przyczynek do podjęcia następnych badań nad rozległą spuścizną byłego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary.

MARIAN PUŁTUSKI

Wykaz skrótów

Ant.	– J. Flawiusz, <i>Antiquitates Iudaicae</i>
Bell.	– J. Flawiusz, <i>De Bello Iudaico</i>
BF	– <i>Breviarium fidei</i> , Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła
DCE	– Benedykt XVI, Encyklika <i>Deus caritas est</i>
EV	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Evangelium vitae</i>
FR	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Fides et ratio</i>
KDK	– Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym <i>Gaudium et spes</i>
KKK	– Katechizm Kościoła Katolickiego
KL	– Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej <i>Sacrosanctum concilium</i>
KNSK	– Kompendium Nauki Społecznej Kościoła
M. D. Pa.	– Middle District of Pennsylvania
MM	– Jan XXIII, Encyklika <i>Mater et magistra</i>
Str.Bill.	– H.L. Strack, P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I–VI</i> , München 1954–1961
S. th.	– św. Tomasz z Akwinu, <i>Summa Theologica</i>
THAT	– <i>Theologisches Handkommentar zum Alten Testament</i>
TWNT	– <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
VS	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Veritatis splendor</i>

ZASADY PRZYGOTOWANIA DO DRUKU PRAC NAUKOWYCH DO CZASOPISMA „FORUM TEOLOGICZNE”

1. Wydruk komputerowy

1.1. Rocznik „Forum Teologiczne” składa się z działów:

Rozprawy i artykuły (każdy tekst podlega szczegółowej redakcji wydawniczej w Wydawnictwie UWM oraz osobnej recenzji profesora wyższej uczelni spoza UWM),

Teksty (podlegają szczegółowej redakcji wydawniczej w Wydawnictwie UWM),

Recenzje i omówienia (podlegają szczegółowej redakcji wydawniczej w Wydawnictwie UWM).

1.2. Autor dostarcza do Redakcji „Forum Teologiczne” (Olsztyn – Redykajny, ul. Stanisława Hozjusza 15, p. 29):

– wydruk komputerowy pracy w dwóch egzemplarzach: tekst z przypisami (przypisy na końcu pracy).

Wydruk powinien być wykonany na papierze formatu A-4, zadrukowanym jednostronnie: **Preferowany edytor tekstu Word**. Czcionka: Times New Roman, wielkość czcionki – 14; odstęp między wierszami – 1,5. Przypisy: czcionka – 12. Marginesy każdej kartki wydruku powinny mieć wymiary: górny i dolny – 25 mm, lewy – 35 mm. Formatowanie tekstu należy ograniczyć do minimum: wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa. Objętość rozpraw i artykułów nie powinna przekraczać 15 stron znormalizowanego wydruku, łącznie z przypisami; sprawozdania i recenzje – 4 strony;

– wykaz skrótów (według wzorów podanych w Encyklopedii katolickiej, wyd. KUL);

– streszczenie w języku polskim (maksymalnie pół strony znormalizowanego wydruku);

– słowa kluczowe (od pięciu do siedmiu słów kluczowych, zamieszczone po tytule, przed tekstem pracy);

– na pierwszej stronie w lewym górnym rogu wydruku Autor podaje imię i nazwisko oraz swój naukowy zakład, np. Jan Kowalski, Wydział Teologii UWM w Olsztynie.

1.3. Zrecenzowane artykuły i rozprawy przekazywane są wraz z recenzją do Autorów. Autor powinien zapoznać się z recenzją, ustosunkować się do poprawek recenzenta i po ich uwzględnieniu lub uzasadnionym nieuwzględnieniu zwrócić do Redakcji **tekst recenzowany, recenzję, nowy wydruk komputerowy i opisaną dyskietkę z poprawioną wersją** (nazwisko i imię Autora, tytuł artykułu).

1.4. Redakcja „Forum Teologiczne” przyjmuje do druku **teksty dotychczas nigdzie nie drukowane**.

2. Przypisy

2.1. Numer przypisu w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część, np. W ostatnim swoim liście z roku 1582, napisanym 28 grudnia¹, próbuje wytłumaczyć się z zarzutów, [...] tego miasta².

2.2. Opis publikacji zwartej (książki) powinien zawierać następujące elementy: inicjał imienia, nazwisko (-a) autora (-ów) bez spacji, tytuł dzieła, podtytuł (oddzielony kropką), miejsce i rok wydania (przed rokiem zaznaczamy części wydawnicze (np. ³2007), wykaz cytowanych stron (numery stron należy oddzielić myślnikiem bez odstępów lub przecinkiem, jeśli strony nie następują po sobie). **Tytuł dzieła zaznaczamy kursywą – bez cudzysłowu**.

Przykład zapisu przypisów

1) J. Kudasiewicz, *Wymiar biblijny*, w: M. Maciejewski (red.), *Podstawowe wymiary katechezy*, Kraków 1991, s. 17–19.

2) Ibidem, s. 20.

3) Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, AAS 35 (1943), s. 297–325.

4) DWR 10.

5) TWNT, t. 1, s. 321.

2.3. Przypis, który bezpośrednio powtarza się oznaczamy: Ibidem, s. ... (bez kursywy). Dzieło wcześniej cytowane zapisujemy: inicjał imienia i nazwisko autora, tytuł dzieła lub jego skrót (za każdym razem jednakowy), s. Jeżeli w jednym przypisie następują bezpośrednio po sobie więcej niż jedno dzieło tego samego autora, to przy cytowaniu drugiego dzieła (i następnych – jeśli występują) zamiast inicjału imienia i nazwiska autora piszemy: idem, tytuł lub skrót dzieła, s.

2.4. Brak miejsca, roku wydania lub tylko miejsca, lub tylko roku książki cytowanej oznacza się skrótem [b.m.], [b.r.], [b.m.r.], (w nawiasie kwadratowym).

3. Cytaty

3.1. Cytaty z Biblii w tekście i w przypisach należy pisać kursywą (bez cudzysłowu). Wszystkie inne cytaty umieszczane w tekście i w przypisach należy ujmować w cudzysłów (bez kursywy).

3.2. Wszystkie cytaty powinny być dokładnie sprawdzone ze źródłem. Cytaty z Biblii według Biblii Tysiąclecia.

3.3. Przy cytowaniu poezji lub dramatu należy zachować układ graficzny oryginału (podział na strofy, wcięcia wersów). W cytatach z prozy lub z prac naukowych należy również zachować wcięcia akapitowe i wyróżnienia oryginału. Wszelkie zmiany w cytacie i dodatkowe wyróżnienia muszą być opatrzone adnotacją w nawiasie kwadratowym.

3.4. Cytaty powinny być opatrzone notką bibliograficzną.

3.5. Fragmenty opuszczone w cytatach należy zaznaczyć trzema kropkami w nawiasach kwadratowych.