

KS. BERNARD HAŁACZEK

EWOLUCJA POGLĄDÓW TEOLOGICZNYCH NA EWOLUCJĘ

I. WPROWADZENIE

Historia myśli ludzkiej uczy skromności. W tematycznie zawężonym zakresie czyni to historia każdej dyscypliny naukowej. Uczy np. tego, że niejedna zdobycz intelektualna przeszłości dopiero po wielu latach zapomnienia staje się udziałem współczesności.

Jedną z takich zdobyczy jest ocena relacji teologii do biologii. Werner Elert, filozof i teolog wrocławski, wiedział już w 1921 r., co w metodologii nauki uchodzi za zdobycz współczesności. Już wtedy wyjaśniał mianowicie, że teoria ewolucji jest taką samą teorią przyrodniczą jak teoria atomu czy też falowa teoria światła, a jako taka nie powinna stanowić przedmiotu osądów teologicznych. Konsekwentnie postulował, by świadomi swych kompetencji teolodzy skoncentrowali swe wysiłki na ukazywaniu specyfiki chrześcijaństwa i niezależności jego posłania od wywodów przyrodniczych, a nie usiłowali dowodzić błędności teorii Darwina argumentami przyrodniczymi¹.

Najwcześniejszym bodaj przykładem takiej właśnie argumentacji jest krytyka Darwina, jaką teolog niemiecki, D. O. Zöckler zawarł w swym obszernym dziele z 1879 r. na temat stosunku teologii do nauk przyrodniczych. Zöckler przyznaje w nim, że teza o ewolucyjnym rozwoju świata organicznego nie budzi zastrzeżeń teologicznych i że racje religijne nie zmuszają do tego, by początek wszystkich gatunków roślinnych i zwierzęcych sprowadzać do odrębnego aktu stworzenia. Racje przyrodnicze nakazują mu jednak odrzucić teorię ewolucji: nie wyjaśnia ona faktycznie istniejącej różnorodności świata zwierzęcego, nie znajduje ponadto żadnego potwierdzenia w materiale kopalnym².

Dlaczego apologetyka chrześcijańska przez kilka dziesięcioleci podzielała sposób myślenia Zöcklera a nie Elerta, to wymownie ujawniają dwie wypowiedzi z przełomu ostatniego stulecia. Autorem pierwszej jest papież Pius IX. W liście z 1877 r. chwali Konstantyna Jamesa za jego

¹ Por. W. Elert, *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*, München 1921, s. 234 nn.

² Por. D. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, mit besondrer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte. Zweite Abtheilung: von Newton und Leibniz bis zur Gegenwart*, Gütersloh 1879, s. 696 nn.

krytykę darwinizmu tymi słowami: „Teoria ta kłóci się tak wyraziście z całą historią, z tradycją wszystkich ludów, z naukami ścisłymi, z powszechnym doświadczeniem i zdrowym rozsądkiem ludzkim, że zbędna byłaby jej krytyka, gdyby nie wspierała ateizmu i materializmu”³. Drugą jest wypowiedź filozofa i fizyka, Ernesta Macha z 1906 r.: „Większość dzisiejszych przyrodników hołduje filozofii materialistycznej, nie dostrzegając jej oczywistych niedostatków”⁴. Z obydwu wypowiedzi wolno wnioskować, że biologizm teologii z przełomu stuleci był w pokaźnym stopniu warunkowany materialistycznym monizmem biologii.

II. MIĘDZY BIOLOGIZMEM TEOLOGÓW A MATERIALIZMEM BIOLOGÓW

Darwin zwlekał przez wiele lat z publikacją wyników swych badań. Zwlekał z tych samych co Kopernik powodów: chciał lepiej swą teorię uzasadnić, a zarazem bał się światopoglądowego spaczenia swych poglądów przyrodniczych. Jego obawy okazały się w pełni zasadne. Już 12 grudnia 1859 r. chwali Engels w liście do Marksa dzieło Darwina jako wyjątkowo skuteczny cios, zadany zbutwiałej, dotąd jednak doszczętnie jeszcze nie zmiażdżonej teologii⁵. Definitywnym zaś piętnem monizmu materialistycznego opieczętował teorię ewolucji Ernest Haeckel. Zaledwie w 9 lat po publikacji *Powstania gatunków* obwieszczał publicznie: „Teoria ewolucji dostarcza pełnego obrazu fenomenu życia i wyczerpująco wyjaśnia wszystkie «dlaczego» tego fenomenu. A całość jej wyjaśnień ma charakter mechanistyczno-kausalny. Co zatem dawniej tłumaczono ingerencją sił nadprzyrodzonych, to dziś wyjaśnia się działaniem sił czysto naturalnych, fizykalno-chemicznych”⁶.

Podjęte w tej atmosferze intelektualnej próby uzgodnienia ewolucjonizmu z chrześcijaństwem nie mogły liczyć na powodzenie. Dlatego też idące w tym kierunku starania filozoficzno-teologiczne takich autorów z końca XIX wieku, jak: S. G. Mivart, M. D. Leroy, J. A. Zahm i G. Bonomelli, nie zyskały aprobaty kościelnej. Niemniej warto pamiętać, że autorzy ci nie zostali nigdy zdezwauowani żadnym oficjalnym werdyktem Magisterium Kościoła⁷.

Faktem jest, że główny nurt myśli teologicznej ostatnich dekad XIX i pierwszych XX wieku prześląknięty był radykalnym antyewolucjonizmem. Klasycznym jego wyrazicielem stał się Józef Pohle ze swym siedmiotomowym *Podręcznikiem dogmatyki* z 1902 r., którego dziesiąte

³ Cyt. za E. Benz, *Zum theologischen Verständnis der Evolutionslehre*, w: H. de Terra, *Perspektiven Teilhard de Chardins*, München 1966, s. 30/31.

⁴ E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig 1906, s. 4.

⁵ Za Benz, *ibid.*, s. 26.

⁶ E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Reimer, Berlin 1868. Wg wyd. 9, s. 95.

⁷ Por. Z. Alszegehy, *Die Entwicklung in den Lehrformulierungen der Kirche über die Evolutionstheorie*, „Concilium” 1967 (6/7) s. 442.

wznowienie wydane zostało jeszcze w 1952 r. Darwinizm uznaje Pohle za pogląd ateistyczny, gdyż sprzeczny z tym dokumentem powstania ludzkości, jakim jest biblijny opis stworzenia pierwszego człowieka.

Dokument ten domaga się od wierzącego bezwzględnej afirmacji dwu tez: 1) że również ciało pierwszego człowieka jest tworem bezpośredniej ingerencji stwórczej Boga; 2) że cała ludzkość wywodzi się od jednej pary ludzkiej: od jednostkowego Adama i jednostkowej Ewy. O ile przy tym tezę pierwszą klasyfikuje Pohle jako twierdzenie treściowo pewne („sententia certa”), to treść tezy drugiej zalicza w poczet prawd wiary („doctrina catholica” w jednym wydaniu, „de fide” – w innym)⁸.

Dekret Komisji Biblijnej z 30 czerwca 1909 r. zdawał się oficjalnie sankcjonować dosłowne rozumienie biblijnego opisu powstania człowieka, tym samym także antyewolucyjne nastawienie ówczesnych teologów. Do fundamentalnych prawd wiary zaliczył bowiem również trzy twierdzenia wchodzące częściowo w zakres przyrodniczej antropogenezy: 1) Bóg jest bezpośrednim Stwórcą pierwszego człowieka; 2) kobieta powstała z ciała pierwszego mężczyzny; 3) jedność rodzaju ludzkiego jest rezultatem jednostkowego początku ludzkości⁹.

Jednym z dwóch sygnatariuszy owego dekretu był benedyktyn Laurentius Janssens. Jego ocena ewolucjonizmu zasługuje przeto na szczególnie baczną uwagę. Ta mieści się w jego „Dogmatyce” z 1912 r. i głosi, że dla prawdy biblijnej i wiary chrześcijańskiej jest rzeczą drugorzędną, czy ciało pierwszego człowieka ukształtowane zostało bezpośrednio z mułu ziemi, czy też z jakiejś formy zwierzęcej. Ewolucjonizm nie wykluczający Boga – Stwórcy daje się dobrze uzgodnić z nauką chrześcijańską. Za powstaniem człowieka z ziemi przemawia jednak – zdaniem Janssensa – to, że taka wizja początków ludzkości lepiej harmonizuje z całą nauką Pisma świętego oraz z filozofią Tomasza z Akwinu¹⁰.

Podobny tok rozumowania dominuje u większości teologów katolickich pierwszej połowy XX stulecia. Choć w uzasadnianiu swego negatywnego stosunku do teorii ewolucji odwołują się do Biblii, to przecież wiedzą co najmniej od encykliki *Providentissimus Deus* Leona XIII z 1893 r., że Biblia nie domaga się dosłownego rozumienia wszystkich jej tekstów, gdyż pierwszorzędnym jej celem jest nauka o zbawieniu człowieka. Stąd też ich antyewolucyjna argumentacja ma niejednokrotnie charakter bardziej przyrodniczo-filozoficzny niż teologiczny. Za biblijną wizją powstania pierwszego człowieka opowiadają się w gruncie rzeczy tylko dlatego, że z interpretacją ewolucyjną nie potrafią uzgodnić dwóch prawd o człowieku: o jedności rodzaju ludzkiego i o powszechności grzechu pierworodnego.

⁸ J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn 1905², s. 424 nn.

⁹ „Acta Apostolicae Sedis” 1 (1909) s. 568.

¹⁰ Por. L. Janssens, *Summa Theologica*. T. VII: *De hominibus natura*, Friburgi 1912, s. 673, 718–723.

III. OD TOLERANCJI DO AFIRMACJI EWOLUCJONIZMU

Sukcesy prac wykopaliskowych lat dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia nie zezwalają teologom nadal negować faktu istnienia w przeszłości form ludzkich zasadniczo różnych od współczesnego człowieka. Do akceptacji ewolucyjnej wizji ludzkiej przeszłości dochodzą wszakże nie tylko pod presją dokumentacji paleontologicznej. Bardziej decydującą rolę odegrała w tym względzie refleksja metodologiczna. Ta zezwoliła bowiem ustalić, że problem powstania człowieka rozpatruje biologia w aspekcie pytania o „jak” przebiegu procesu hominizacyjnego, teologia natomiast w aspekcie pytania o „co” i „kto” faktu hominizacji.

Koryfeuszami takich ustaleń był na terenie przyrodniczo-filozoficznym Pierre Teilhard de Chardin, a na terenie biblijno-teologicznym Hubert Junker. Niewątpliwą zasługą pierwszego było wczesne, już w publikacjach z lat dwudziestych dokonane rozgraniczenie między antropogenezą przyrodniczą a filozoficzno-teologiczną. Swoistością pierwszej jest według Teilharda czysto zjawiskowe pojmowanie przyczyny. W przyczynowości przyrodniczej nie chodzi o dogłębne, ontologiczne wyjaśnienie określonego zjawiska, lecz tylko o jego zaszeregowanie w łańcuchu zjawisk wcześniejszych i późniejszych. Tak więc przeszłość człowieka rekonstruowana przez biologię nie może w żaden sposób kolidować z ontologiczną rekonstrukcją teologii¹¹. Zasługą Junkera było z kolei to, że wcześniejsze dyrektywy kościelne w sprawie możliwości niedosłownego rozumienia Biblii odniósł konsekwentnie do wykładni opisu stworzenia człowieka. W myśl jego interpretacji wyłącznym celem biblijnej opowieści o Adamie jest zobrazowanie prawdy o istocie człowieka i jego relacji do Boga. Nie jest ona nauką o tym, jak człowiek powstał, lecz o tym, kim człowiek jest¹².

Owo niedosłowne rozumienie biblijnej historii powstania człowieka zyskuje oficjalną aprobatę kościelną w latach czterdziestych. Jej urzędowym wyrazicielem jest encyklika *Divino afflante Spiritu* Piusa XII z 1943 r.¹³ i Pismo Komisji Biblijnej do kardynała Suharda z 1948 r.¹⁴ Oba dokumenty stwierdzają jednoznacznie, że opisy biblijne nie są i być nie mogą historią we współczesnym tego słowa znaczeniu. Pod szatą uwarunkowań czasowych przekazują głęboką i ciągle aktualną treść. Do niej, czyli do właściwego sensu biblijnych opisów dociera się drogą mozolnych badań interdyscyplinarnych. W odniesieniu do biblijnego opisu

¹¹ Por. P. Teilhard de Chardin, *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme?*, „Etudes” 167 (1921) s. 524–544; tenże, *Le paradoxe transformiste*, „Revue des Questions Scientifiques” 7 (1925) s. 53–80.

¹² Por. H. Junker, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung*, Bonn 1932, s. 40.

¹³ „Acta Apostolicae Sedis” 35 (1943) s. 297–325.

¹⁴ Tamże, 40 (1948) s. 47.

stworzenia oznacza to, że dla jego poprawnej interpretacji pomocne i wręcz konieczne są również dane współczesnej paleontologii.

Splecioną z tym zaleceniem aprobatę ewolucjonizmu wypowiedział głośno kardynał Lienart w 1947 r. W popularnym artykule *Chrześcijanin wobec teorii ewolucji* nie waha się bowiem zachęcać do podziwu dla *Księgi Rodzaju* z tej racji, że już przed trzema tysiącami lat prezentowała obraz stworzenia zgodny z teorią ewolucji: najpierw powstały rośliny, potem kolejno ryby, ptaki, płazy, a uwieńczeniem wszystkich zwierząt stał się człowiek¹⁵.

Encyklika *Humani generis* kończy w 1950 r. ostatecznie przyrodniczo-teologiczny spór wokół ewolucjonizmu oświadczeniem, że Magisterium Kościoła dopuszcza możliwość ewolucyjnej interpretacji antropogenezy. Zawężenie tego zezwolenia do powstania ludzkiego ciała przyjęli przyrodnicy bez sprzeciwu, gdyż w międzyczasie utrwaliło się w ich gronie przekonanie, że problematyka niematerialnej duszy ludzkiej przekracza kompetencje biologii. Zarzewiem nowych kontrowersji stało się natomiast zalecenie encykliki, by z racji nauki o grzechu pierworodnym odrzucić poligenizm i obstać przy monogenizmie w znaczeniu ścisłym, czy-li przy twierdzeniu, że wszyscy ludzie pochodzą od jednostkowego Adama¹⁶.

IV. WZROST SAMOISTNOŚCI TEOLOGII W SPORZE O MONOGENIZM

Sięgający lat dwudziestych spór o monogenizm toczył się początkowo nieomal wyłącznie na płaszczyźnie przyrodniczego pytania o stan liczebny wyjściowej populacji ludzkiej. Od połowy stulecia powoływali się przy tym zwolennicy monogenizmu na wywody genetyka R. Goldschmidta i paleontologa O. Schindewolf, zgodnie z którymi wielkie mutacje w obrębie kilku pojedynczych osobników są odpowiedzialne za skokowy rozwój gatunków. Niejedni teolodzy dystansowali się jednak już wtedy od argumentacji przyrodniczej, zdając sobie sprawę z tego, że ich właściwym zadaniem jest obrona powszechności grzechu pierworodnego, a nie troska o słuszność monogenizmu. Ten sposób myślenia akceptowała i prawdopodobnie postulowała również encyklika *Humani generis*. Swoją krytykę poligenizmu wyraża w każdym razie w zdaniu o znamiennej faktultatywnej treści: „Zupełnie nie wiadomo, jak tego rodzaju pogląd można by uzgodnić z głoszoną przez Objawienie i Urząd Nauczycielski prawdą o grzechu pierworodnym”¹⁷.

¹⁵ Por. Kardynał Lienart, *Der Christ und die Entwicklungslehre*, „Stimmen der Zeit” 142 (1948) s. 81–90.

¹⁶ „Acta Apostolicae Sedis” 42 (1950) s. 561–578.

¹⁷ Tamże, s. 576.

Sformułowanie to zmobilizowało całą jedną generację teologów do poszukiwań teologicznych uzasadnień dla teologicznej prawdy o grzechu pierworodnym. Rolę korygującego drogowskazu odegrały w tych poszukiwaniach analizy przyrodnicze Teilharda de Chardin, doświadczenia filozoficzne Karola Rahnera i wnioski egzegetyczne Herberta Haaga.

Teilhardowi zawdzięcza teologia świadomość tego, że spór o monogenizm nie jest rozstrzygalny na płaszczyźnie poznania przyrodniczego. Biologia pyta mianowicie o genetyczną zawartość pierwotnej populacji ludzkiej, a nie o liczebny stan jej indywidualów. Przedmiotem jej zainteresowań jest alternatywa: monofiletyzm lub polifiletyzm, a zupełnie obcą jest jej kwestia monogenizmu i poligenizmu. Hipoteza jednostkowego Adama jest w ramach biologii nieweryfikowalna¹⁸. Może dlatego podjął się Rahner w połowie lat 50. próby skonstruowania metafizycznego dowodu na rzecz monogenizmu. Po kilkuletnich dyskusjach uznał jednak swój filozoficzny tok dowodzenia za mało poprawny i nieprzekonywający. Wtedy też opowiedział się za możliwością pogodzenia poligenizmu z prawowierną nauką o grzechu pierworodnym¹⁹. Na jakiej drodze osiągalna jest taka zgoda, to usiłowały ukazać studia biblijne Haaga z tego samego okresu. Ich rezultatem jest stwierdzenie, że Biblia przedstawia grzech pierworodny jako ogólnoludzkie wydarzenie bytowo-zbawcze, a nie jako zjawisko historyczne, że przeto niczego nie mówi ani o zewnętrznych okolicznościach jego zaistnienia, ani też o sposobach jego przekazywania²⁰.

Wieloletnią dyskusję nad monogenizmem wieńczą i faktycznie kończą dwa dokumenty papieża Pawła: Jego przemówienie na sympozjum o grzechu pierworodnym w dniu 11 lipca 1966 r.²¹ oraz jego *Sollemnis professio fidei* z 30 czerwca 1968 r.²² Jakkolwiek oba dokumenty ostrzegają przed poligenistycznym spaceniem tradycyjnej nauki o grzechu pierworodnym, to zarazem gwarantują pełną wolność odnośnym studiom biblijno-teologicznym, zachęcają ponadto do takiej interpretacji dogmatu o grzechu pierworodnym, by ta nie kolidowała z wynikami badań przyrodniczych i była zrozumiała dla współczesnego człowieka. Zachęty te potwierdzały praktycznie już wtedy dokonane odejścia teologów od pytania: mono- czy poligenizm, i zezwalały im skoncentrować się na wyłącznie teologicznej wykładni biblijnej historii stworzenia człowieka²³.

¹⁸ Por. Ch. Journet, *Le monogenisme de la Bible est-il à l'encontre ou au-delà de la science?*, „Nova et Vetera” 26 (1951) s. 248.

¹⁹ K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, w: *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954; tenże, *Erbsünde und Evolution*, „Concilium” 3 (1967) s. 460 n.

²⁰ H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966.

²¹ „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966) s. 652–654.

²² Tamże 60 (1968) s. 433–445.

²³ Por. F. Holböck, *Credimus. Kommentar zum Credo Pauls VI*, Salzburg–München 1969, s. 148.

V. BIOLOGICZNA A TEOLOGICZNA REKONSTRUKCJA POCZĄTKÓW LUDZKOŚCI

Znamiennym przykładem wyzwolonej z biologizmu teologii biblijnej jest dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* z 1993 r.²⁴ W tym obszernym, prawie stustronicowym dokumencie nie znajduje się ani jedna wzmianka na temat ewolucjonizmu czy monogenizmu. Słabym echem tej tak głośnej niegdyś tematyki jest co najwyżej krytyka, jaką dokument kieruje pod adresem wykładni biblijnej dzisiejszych fundamentalistów: zarzuca jej skażenie ideologią, która nie ma nic wspólnego z Biblią, ponadto zaś bliską samobójstwa myślowego pewność siebie, czerpaną zupełnie fałszywie z tekstów biblijnych²⁵.

Powyższy dokument jest „urzędową” kontynuacją powszechnej od prawie trzydziestu lat tendencji dystansowania się teologii katolickiej od problematyki przyrodniczej. Zrozumiałe zaskoczenie i stosowny temu potencjał pokąźnych zainteresowań wywołało przeto posłanie Jana Pawła II do Papieskiej Akademii Nauk z 28 października 1996 r.²⁶ Papież podejmuje w nim bowiem ponownie problem ewolucjonizmu. Podejmuje go jednak w duchu podobnym do tego, w jakim cztery lata wcześniej podejmował sprawę Galileusza. Swoistego rodzaju rehabilitacją Darwina jest przecież stwierdzenie Papieża, że „aktualny stan wiedzy nakazuje w teorii ewolucji widzieć coś więcej niż tylko hipotezę”²⁷.

Ponadto zaś przypomina Papież o tym, co jest utrwaloną zdobyczą metodologiczną współczesnego przyrodoznawstwa, o czym niemniej zbyt często zapomina się w popularno-naukowych wywodach. Po pierwsze: teorii ewolucji nie należy utożsamiać ani z dyskusyjnym statusem różnych wyjaśnień mechanizmu ewolucji, ani z filozoficznie uwarunkowanym ewolucjonizmem, i to zarówno tym w materialistycznej, jak również w spirytualistycznej interpretacji. A po drugie: decydujący o człowieczeństwie moment przejścia do sfery duchowej wymyka się całkowicie z kompetencji poznawczej nauk doświadczalnych.

Tą drugą uwagą kontynuuje Jan Paweł II ów specyficznie teologiczny sposób mówienia o początkach gatunku ludzkiego, który encyklika *Humani generis* sygnalizowała terminem „veros homines”. Pojęcie „prawdziwy człowiek” jest naukom przyrodniczym nieznane. Teologia zaś stale tym właśnie pojęciem, i tylko nim, operuje również wtedy, gdy mówi o powstaniu pierwszego człowieka. Stąd też zrozumiałe i w pełni zasadne

²⁴ Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Città del Vaticano 1993.

²⁵ Por. tamże, s. 61–64.

²⁶ *L'Eglise devant les recherches sur les origines de la vie et son evolution*. Message à l'Académie Pontificale des Sciences, „Documentation Catholique”, t. XCIII (1996) No 20, s. 951–953.

²⁷ Tamże, s. 952.

jest wyróżnianie dwóch swoistych, od siebie niezależnych i dlatego treściowo bezkolizyjnych ujęć antropogenezy: jedno jest dziełem biologii, drugie natomiast teologii.

W zrab antropogenezy biologicznej wchodzą takie kolejne tezy:

1. Świat istot żywych znamionuje gradacja podobieństw i odmienności. W uchwytnej metodami biologii specyfiki gatunkowej wykazuje współczesny człowiek (*Homo sapiens*) szczególnie duże podobieństwo do współczesnych małp człekokształtnych (*Pongidae*).

2. W ramach założenia, że zróżnicowany stopień podobieństw jest rezultatem różnego stopnia pokrewieństwa, jest wspólnota cech biologicznych człowieka i człekokształtnych wyjaśnialna jedynie wspólnotą pochodzenia.

3. Odrębność rozwojową człowieka lokować trzeba w okres sprzed 5–4 mln. lat, gdyż w okresie tym żyły istoty obdarzone już ludzką dwunożnością, lecz wykazujące w budowie czaszki jeszcze sporo cech małpich.

4. W obrębie owych dwunożnych i małogłowych istot pojawiają się przed 2 mln. lat pierwsze osobniki z mózgową czaszką zbliżoną do wielkości ludzkiej, a od 200–100 tysięcy lat istnieją w Afryce i Eurazji istoty nieodróżnialne od współczesnego człowieka.

Antropogenezę teologiczną tworzy natomiast zestaw zasadniczo innych tez:

1. Od całego świata istot żywych wyróżnia się człowiek swą duchową duszą, wyposażoną darem nieśmiertelności i wolnej woli.

2. Swą nieśmiertelnością i wolnością upodabnia się człowiek do Boga. Jako taki musi swe zaistnienie zawdzięczać bezpośredniej ingerencji stwórczej Boga.

3. Spłeciona z wolnością możliwość wyboru zła stała się już w zaraniach ludzkości powodem takiej deformacji człowieka, że skłonność do zła obarcza odtąd wszystkich ludzi.

4. Wcieleniu Boga w historycznej osobie Jezusa Chrystusa zawdzięcza człowiek możliwość pokonania zła, czyli możliwość zbawienia.

I biolog, i teolog mówi o pierwszym człowieku. Obaj jednak mówią o nim inaczej, obaj coś innego o nim mówią. Człowiek teologa nie jest człowiekiem biologa.

EVOLUTION OF THEOLOGICAL OPINIONS UPON THE EVOLUTION

Summary

The theory of evolution was first introduced in particular circumstances, i.e. when theology was biology-oriented and biology was philosophy-oriented. Leading biologists, especially Ernst Haeckel, regarded it as ultimate confirmation

of materialistic monism. Therefore theologians were strongly opposing it for being an atheistic doctrine. They recognized scriptural description of the creation of Adam as a document of mankind's origins, supporting at the same time the biological theory of permanence and invariability of species. This led them to erroneous thesis of anthynomy of evolution and creation.

Biology – Theology conflict became less serious due to farreaching methodological reflection of these two branches of science on the subject and limits of their cognition. In course of time biology did not attempt to find full explanation of the origins of all essential human features any more, whilst theology did not try to develop more precise description the „how” of human origins.

Anti-evolutionism in theology was terminated by *Humani Generis* encyclic by Pius XII in 1950. This encyclic accepts the evolutionary interpretation of human origins but it does not accept polygenic one. The Pope justifies the interdiction to propagate polygenism by theological truth of the original sin which is a hereditary inclination of all people's (*veros homines*) to be evil.

There are no such concepts as „evil” or „truth” in natural sciences whereas they are constantly used in theology for description of origins of the First Man. Therefore two separate and quite independent approaches to anthropogenesis can be distinguished: the biological approach and the theological one.

Current attitude of Magisterium Ecclesiae towards the theory of evolution was manifested by John Paul's II message to Pontifical Academy of Science on 28th October 1996. The message makes it quite explicit that „the present state of knowledge enables to recognize the theory of evolution as something more than just only hypothesis”.