

KS. BERNARD HAŁACZEK

CZŁOWIEK W STATYCZNYM I DYNAMICZNYM POGLĄDZIE NA ŚWIAT

Sformułowanie tytułowe jest kluczem obiegowo używanym do wyjaśniania wielowiekowego sporu przyrodników z teologami rozgorzałego po raz pierwszy wokół teorii Kopernika. W zależności od ideologicznego zaplecza przybiera ono albo formę ostrego zarzutu: w imię własnych interesów bronił Kościół statycznego, odwiecznie ustalonego i przeto niezmiennego porządku rzeczy, albo też formę wyrozumiałej obrony: siła tradycji i duch czasu były zbyt wiążące, by Kościół mógł sobie pozwolić na brawurową akceptację nowych, dynamicznych koncepcji rzeczywistości. W obu jednak wypadkach wyjaśnia się konflikt przyrodniczo-teologiczny statycznymi poglądami teologów.

Trzeba szczerze przyznać: wyjaśnienie to nie jest pozbawione podstaw. Kontekst faktów historycznych zdaje się bowiem uzasadniać jego konstrukcję i potwierdzać jego przydatność. Z faktów tych najczęściej przytacza się następujące:

Gdy na przełomie XVI i XVII w. teza o ruchomości i peryferyczności Ziemi zdobywała coraz powszechniejszą aprobatę przyrodników, teolodzy stanęli do zdecydowanej walki o tradycyjny, właśnie statyczny układ świata. Kościół wypowiedział się przeciw dynamiczności, przeciw ruchowi Ziemi. Zwołany przeciw Galileuszowi Trybunał Inkwizycji orzekł w czerwcu 1633 r. jednoznacznie: „Twierdzenie, że Ziemia nie jest centrum świata i nie jest nieruchoma, lecz że się porusza, i to również dzień nie porusza, jest niedorzeczne, filozoficznie błędne, a z teologicznego punktu widzenia co najmniej bliskie mylnej wierze”.¹

Gdy w 1859 r. dzieło Darwina *O powstaniu gatunków* dostarczyło przekonywujących dowodów na to, że również życie się „porusza” i rozwija się od prymitywnych organizmów w coraz wyżej zorganizowane, stanął Kościół znów na straży starych, statycznych koncepcji życia. Papież Pius IX gratulując Konstantynowi James z racji jego ostro Darwina atakującej książki *Du Darwinisme ou l'Homme singe* (Paris 1877) pisał o teorii ewolucji: „Pogląd ten stoi w tak jaskrawej sprzeczności z historią, z tradycją wszystkich narodów, z naukami ścisłymi, z obserwowalnymi faktami, a również ze zdrowym rozsądkiem, że zbędna byłaby wszelka krytyka, gdyby w tego rodzaju mrzonkach nie szukano, w rezultacie

¹ Cyt. wg Karl von Gebler, *Galileo Galilei und die Roemische Kurie*, Stuttgart 1876, s. 423.

powszechnego wynaturzenia, argumentów za ateizmem i materializmem".²

Pobieżna konfrontacja z tego rodzaju faktami historycznymi zdaje się na pierwszy rzut oka usprawiedliwiać i uzasadniać zarzut, że powstawaniu konfliktów przyrodniczo-teologicznych winna jest predyspozycja oficjalnej teologii kościelnej do statycznego pojmowania świata, życia i człowieka. Przy uważniejszym jednakże wglądzie we wspomniane fakty osąd ten budzi wyraźny niedosyt, nie uwzględniając całości prawdy. Dokładniejsze zbadanie sprawy ujawnia bowiem, jak bardzo uproszczony jest zabieg sprowadzający wszystkie reakcje teologów atakujących przyrodników do wspólnego mianownika, którym byłoby przywiązanie do tego, co stare, statyczne, i niechęć do wszystkiego, co nowe, co dynamiczne. Konflikt wokół teorii Kopernika jest tego najlepszym przykładem.

Jeśli antykopernikańska reakcja Kościoła wytłumaczalna byłaby jego instynktowną negacją wszelkich nowych, dynamicznych koncepcji, zupełnie niezrozumiałym musiałby pozostać fakt, że na negację tę trzeba było czekać aż ponad 100 lat. Trudno się nie zastanowić nad spostrzeżeniem Ernesta Cassirera: „Za tę samą kosmologię, którą w 1440 r. Kuzańczyk głosił w *De docta ignorantia*, został w półtora stulecia później Giordano Bruno skazany na śmierć, a Galileusz na kościelne prześladowanie i wygnanie”.³ Mikołaj Kuzańczyk został kardynałem, mimo iż zaprzeczał nieruchomości Ziemi i jej centralnej pozycji w Kosmosie. Jeszcze w 1553 r. heliocentryczne wykłady niemieckiego astronoma Widmannstadta cieszą się uznaniem Klemensa VI. Papieżowi Pawłowi III dedykuje nie tylko Kopernik, lecz również Girolamo Fracastoro swe ostro atakujące Ptolomeusza dzieła (*Homocentryk* z 1538 r.), a w drugiej połowie XVI w. Galganini i Wursteis wygłaszają we Włoszech publiczne wykłady na temat podwójnego ruchu Ziemi.⁴ Dlaczego więc dopiero w 1616 r. Kościół krytykuje, a dopiero w 1633 r. potępia heliocentryzm?

Bardzo trafne, choć nie podbudowane szczegółowo, jest stwierdzenie Bogdana Suchodolskiego: „Wyznawcy nauki Kopernika byli prześladowani przez Kościół nie za to, co głosiła ona o gwiazdach, Słońcu i Ziemi, ale za to, iż z tych tez astronomicznych wynikały nowe poglądy na ludzi żyjących na tej Ziemi”.⁵ Nie teoria Kopernika, a dopiero te nowe, na niego się powołujące, a na przełomie XVI i XVII w. skrytykowane i rozszerzane poglądy zaniepokoiły Kościół. Zaniepokoiły zaś dlatego, gdyż stawiały pod znakiem zapytania wielkość Boga i godność człowieka. Wbrew jednakże obiegowemu dziś mniemaniu działało się tak nie tylko dlatego, że kwestionowano autorytet wypowiedzi biblijnych, a już z całą pewnością nie dlatego, że Ziemię i Człowieka spychano z centrum

² Cyt. wg Ernst Benz, *Zum theologischen Verstaendnis der Evolutionslehre*, W: *Perspektiven Teilhard de Chardins*, Muenchen 1966, 30/31. Por. także Zoltan Alszegehly, *Die Entwicklung in den Lehrformulierungen der Kirche ueber die Evolutionstheorie*, Concilium 1967, z. 6/7, 442. Cytaty z dzieł obcojęzycznych podaję w tłumaczeniu własnym.

³ *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, 39.

⁴ Por. Karl von Gebler, dz. cyt., 48.

⁵ *Słońce świata, czyli znaczenie Kopernika w rozwoju nauk o przyrodzie i człowieku*. W: *Mikołaj Kopernik. Studia i Materiały Sesji Kopernikowskiej w KUL 18—19 lutego 1972 roku*, Lublin 1973, 108.

na peryferie wszechświata. W starannie przez Ks. Tadeusza Pawluka opracowanym nowym studium nad stosunkiem kościelnego urzędu cenzorskiego do dzieła Kopernika dyskusyjnie potraktować należy zdanie: „Najważniejszym jednak powodem, dla którego kościelny urząd cenzorski zabrał głos w sprawie nowej nauki M. Kopernika, było to, że nauka ta zakładała nową interpretację Pisma św.”⁶

Degradacja Człowieka jest późnym, dopiero XIX-wiecznym, głównie w filozofii Nietzschego dostrzeżonym wnioskiem przewrotu kopernikańskiego. Rzutowanie tej negatywnej interpretacji heliocentryzmu w wiek XVI jest pomyłką wynikającą z przeoczenia kosmologiczno-metafizycznych uwarunkowań ówczesnego geocentryzmu. Przekonanie, iż Kościół w imię antropocentryzmu bronił geocentryzmu jest z tej prostej racji błędne, że Ziemia zlokalizowana w centrum świata nie stanowiła w tradycji średniowiecza gwarancji dla wyjątkowo uprzywilejowanej pozycji człowieka. Wręcz odwrotnie, ptolomeuszowska kosmologia dostarczała arystotelesowsko-scholastycznej filozofii argumentu nie na wyjątkowość, lecz na przygodność Człowieka w świecie. „Z zewnątrz i odgórnie poruszany i kierowany Kosmós scholastyki ma swój najsłabszy, bo od boskiej przyczynowości sprawczej najbardziej oddalony punkt właśnie w swym środku”.⁷ Położona w tym środku Ziemia zajmuje przeto w skali wartości i godności naturalnych pozycję najniższą. „Przeto — słusznie podkreśla H. Blumenberg — jest faktem historycznym, że nie świadomość poniżenia i upokorzenia Człowieka lecz świadomość jego godności opartej na fakcie przynależności do świata gwiazd była pierwszym owocem kopernikańskiej reformy”.⁸

O ile zatem heliocentryzm raczej potwierdzał przekonanie Biblii o centralnej pozycji Człowieka w dziele stworzenia, o tyle zdawał się wyraźnie naruszać jej pogląd na sytuację Ziemi. Twierdzenie o ruchu Ziemi wokół spoczywającego w środowisku świata Słońca, stało w tak łatwo uchwytnej sprzeczności do wypowiedzi biblijnych (Joz 10, 12—13; Iz 38, 8; Ekl 1,5; Ps 93,1), że Urzędowi Inkwizycji najwygodniej było uwypuklić w swym orzeczeniu skierowanym przeciw heliocentryzmowi tę właśnie niezgodność. Wiele świadczy jednak za tym, że to uzasadnienie stanowiło raczej zewnętrzną fasadę niż najgłębsze źródło werdyktu inkwizycyjnego. Ostatecznie już św. Augustyn wskazał na możliwość i dopuszczalność literackiego, alegorycznego rozumienia tekstów Pisma Św. Teolog hiszpański, Diego de Zuniga (Dydak ze Stuniki), broniący właśnie z tych pozycji nauki Kopernika, otrzymał dla swego *Komentarza do Księgi Hioba* jeszcze w 1584 r. pełną aprobatę Kościoła.⁹ W r. 1615 piętnuje wprawdzie Kardynał R. Bellarmin prowincjała neapolitańskich karmelitów, A. Foscariniego, będącego tych samych co Diego de Zuniga poglądów, lecz wśród nagan mieści się godne uwagi wyznanie: „jeśli faktycznie dowiedzionym byłoby, że Słońce stoi w środku świata, a Ziemia znajduje się na trzecim niebie, i że to nie Słońce wokół Ziemi, lecz Ziemia wokół

⁶ Na marginesie klauzuli kościelnego urzędu cenzorskiego dotyczącej dzieła Mikołaja Kopernika, Studia Warmińskie, t. IX, Olsztyn 1972, 250—251.

⁷ Hans Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt a/M. 1965, 17.

⁸ Tamże, 123.

⁹ Por. Zofia Wardęska, *Stanowisko teologów wobec teorii astronomicznej Kopernika w komentarzach biblijnych XVI i pocz. XVII wieku*, W: Mikołaj Kopernik. j.w., 219.

Słońca się obraca, wtedy trzeba by dokładnie rozważyć te wypowiedzi Biblii, które zdają się temu przeczyć i raczej wyznać, że tekstów tych nie rozumiemy, aniżeli zaprzeczać temu, co zostało dowiedzione".¹⁰

Znamiennym jest, że w dyskusji wykazującego duże zrozumienie dla nauk przyrodniczych papieża Urbana VIII z Galileuszem sprawa zgodności jego poglądów z Pismem Św. nie zdaje się odgrywać wielkiej, a w każdym razie nie pierwszoplanowej roli. Wśród skierowanych przeciw Galileuszowi zarzutów Papież wysuwa dwa jako naczelne: że Galileusz prawom przyrodniczemu przypisuje cechę konieczności i że w konsekwencji pod znakiem zapytania stawia prawdę o wszechmocy Bożej. „W swoim czasie — mówił Papież o Galileuszu — będzie on jeszcze przesłuchany. Niemniej obarcza go już dziś zarzut nie do odparcia. Jeśli bowiem Bóg jest wszechmocny i każda rzecz jest dla Niego możliwa, jak można Go ograniczać jakąkolwiek koniecznością?"¹¹ Dopiero w dalszej kolejności zarzuca Papież Galileuszowi popularyzowanie w języku narodowym niezgodnej z Pismem Świętym nauki o heliocentryzmie i traktowanie jej nie jako hipotetycznego (na co miał zezwolenie), lecz jako definitywnie już potwierdzonego opisu rzeczywistości.¹² Tym, co spowodowało rozłam między Galileuszem a Kościołem, była nie tyle odmienna interpretacja konkretnego tekstu biblijnego, co odmienne przekonanie odnośnie do źródła prawdziwości i pewności wiedzy ludzkiej. Kościół twierdził za św. Tomaszem, że największy stopień pewności przysługuje wypowiedziom teologii, „gdyż w przeciwieństwie do innych dziedzin wiedzy czerpie ona swą pewność nie ze skorego do omyłek umysłu ludzkiego, lecz z wolnej od wszelkich błędów wiedzy Boskiej”.¹³ Galileusz był natomiast przekonany, że: „w dostępnych umysłowi ludzkiemu prawdach matematycznych stopień obiektywnej pewności nie różni się w niczym od pewności Boskiej, a to z tej racji, że ponad dostrzeżoną w nich przez człowieka koniecznością nie może już istnieć żaden wyższy szczebel pewności”.¹⁴

Przekonanie Galileusza o absolutnej obowiązywalności praw przyrodniczych i o tym, że ich koniecznościowy charakter uchwytany jest w matematycznej refleksji nad danymi obserwacji zmysłowej, że zatem rzeczywistość zmysłowa jest ostatecznym źródłem prawdy o świecie, zdawało się tak jednoznacznie wspierać godzące w wielkość Boga i godność człowieka tendencje filozoficzne z przełomu XVI i XVII w., że Kościół uznał swą ingerencję za nieodzowną.

Tendencje te charakteryzuje Ernest Cassirer zdaniem: „Prawdą jest, że cała renesansowa filozofia przyrody nieomal do początków XVII stulecia ściśle spleciona jest z magicznym i astrologicznym ujęciem przyczynowości.”¹⁵ Charakterystyczne dla Odrodzenia zainteresowanie światem zjawiskowym i dowartościowanie doświadczenia zmysłowego szło w parze z ożywionym zainteresowaniem magią i wzmożonym dowartoś-

¹⁰ Cyt. wg H. Blumenberg, dz. cyt., 133. za: D. Berti, *Copernico e le vicende del sistema Copernicano*, Roma 1876, 121.

¹¹ Cyt. wg Karl von Gebler, dz. cyt., 244.

¹² Por. Marie Boas, *Die Renaissance der Naturwissenschaften 1450—1630. Das Zeitalter des Kopernikus*, tł. z angielskiego M. Trier, Guetersloh 1965, 362—363.

¹³ S. Th. I, 1 a. 5.

¹⁴ Cyt. wg E. Cassirer, *Individuum...*, 171.

¹⁵ dz. cyt., 107. Por. również 57, 161, 199.

ciowaniem astrologii. Tomasz Campanella jest tego klasycznym przykładem. „Świat — pisze on — jest obrazem, świątynią i kodeksem Boga. Duch Boży zapisał w nim sprawy o nieskończonej godności. Błogosławiony, kto czyta w księdze świata i z niej poucza się o właściwościach rzeczy, a nie podporządkowuje ich własnej swawoli czy też cudzej opinii”.¹⁶ Znamienne jest, że zdanie to zamyka wydaną w 1620 r. pracę pod tytułem *De sensu rerum et magia*. Magią zabarwiona tendencja naturalistycznego wyjaśniania zjawisk na podstawie przyczyn im właściwych (*ex propriis principiis*) nie ograniczała się przy tym do rzeczywistości materialnej, lecz obejmowała również sferę ducha. Właściwości życia duchowego z jego specyficzną wolnością i twórczością zdawały się być w pełni wyjaśnialne tymi samymi prawami, jakim podporządkowany jest zewnętrzny świat zjawiskowy.¹⁷ W ten sposób zainteresowanie przyrodą było swego rodzaju bumerangiem godzącym ostrzem magii w godność człowieka.

W tej atmosferze filozoficznej zrodzone nauki przyrodnicze zdawały się być naturalnym sprzymierzeńcem magii i astrologii. Przecież to właśnie one całkowicie koncentrowały swą uwagę na materialnym świecie zjawisk i przypisywały prawom tego świata charakter absolutnej, przez nikogo i nic nieograniczonej obowiązywalności. Dopiero w tym kontekście rozumiały staję się fakt, że w wytoczonym Galileuszowi procesie figurował nie tylko zarzut heliocentryzmu, lecz również zarzut błędnego wyjaśniania przyptyków i odpływów morskich¹⁸. Podporządkowując bowiem ruch morza absolutnej przyczynowości księżycy, dostarczał Galileusz wielu ówczesnym ludziom bezpośredniego argumentu dla ich magiczno-astrologicznych przekonań o wpływie ciał niebieskich na człowieka i na koleje jego losu. Jeżeli nawet — jak Cassirer stwierdza — „jeszcze u takich myślicieli, jak Bruno i Campanella nie podobna wytyczyć granicy między mitem a nauką i między magią a filozofią”,¹⁹ jak dziwić się temu, że im współcześni nie potrafili odróżnić wypowiedzi przyrodniczej od filozoficznej czy teologicznej. Sami przyrodnicy tego nie potrafili. Dlatego to Galileusz np. podejmował wielokrotnie próbę teologicznego uzasadnienia swych przyrodniczych tez.

Ogólna nieświadomość tego, że możliwy jest czysto przyrodniczy opis rzeczywistości, powodowała wykorzystywanie opisów przyrodniczych jako twierdzeń filozoficznych przez jednych, i oskarżanie przyrodników o błędy filozoficzne przez drugich. „Związek nauk przyrodniczych z filozofią był dla wszystkich rzeczą oczywistą... Nic więc dziwnego — konkluduje Marie Boas — że w związku z herezją filozoficzną Bruna szerzyło się mniemanie, iż związana z nią astronomia jest w równej mierze heretycka”.²⁰ Giordano Bruno propagował z końcem XVI w. w oparciu o przesłanki filozoficzne, głównie etyczne, poglądy o nieskończoności świata i o wielości zamieszkałych światów,²¹ przenosząc zaś na świat materialny rezerwowaną przedtem wyłącznie Bogu cechę nieskończo-

¹⁶ *De sensu rerum et magia*, Frankfurt 1620, ss. 370.

¹⁷ Por. E. Cassirer, dz. cyt., 112 i 123.

¹⁸ Por. Karl von Gebler, dz. cyt., 213.

¹⁹ *Individuum...*, 107/108.

²⁰ *Die Renaissance...*, 137.

²¹ Por. E. Cassirer, dz. cyt., 198/199.

ności, popularyzował w konsekwencji panteizm.²² Wielkość Boga stawiał zatem w sposób oczywisty pod znakiem zapytania. A że współcześni mu czytelnicy zdolni byli tylko w ramach czasowo i przestrzennie skończonego świata dostrzegać sensowność dziejów i celowość życia ludzkiego, kwestionowała jego filozofia również wielkość i godność człowieka. Ponieważ zaś filozofia ta zdawała się wyrastać z kopernikańskiej nauki o systemie słonecznym, zaczęto również w heliocentryzmie dopatrywać się degradacji Boskiej i ludzkiej godności. Było to wystarczającym powodem jego potępienia.

Ow pierwszy i po dziś najbardziej klasyczny konflikt teologii z naukami przyrodniczymi pokazuje zatem, że jego przyczyn nie można w żadnym wypadku sprowadzić do prostego antagonizmu między statycznym a dynamicznym ujęciem człowieka. Tak teolodzy, jak i przyrodnicy żywili bowiem wówczas zgodne przekonanie o istnieniu pewnych niezmiennych a więc statycznych, absolutnie zobowiązujących człowieka praw. Jednakże konsekwencje odmiennej oceny źródła tych praw, którym dla jednych było Objawienie Boże, a dla drugich matematycznie sformułowane prawa przyrodnicze, były wręcz odwrotne od potocznie przyjmowanych: nie przyrodniczy, lecz właśnie teologiczny obraz człowieka rysował się jako bardziej dynamiczny. Teologiczna antropologia bowiem nie chcąc sprzeniewierzyć się ewangelicznemu wezwaniu do doskonałości, musiała dystansować się od czysto biologicznej, prawom przyrodniczym ściśle podporządkowanej koncepcji człowieka.²³ Stoicka, a zarazem statyczna na skutek traktowania prawa naturalnego jako absolutnie wiążącego, formuła: *secundum naturam vivere* miała swego naturalnego sprzymierzeńca nie w teologii, lecz raczej w naukach przyrodniczych Odrodzenia.²⁴ Tomaszowa teologia stawiała człowieka Odrodzenia przed zgoła innym *adagium*, mianowicie przed *secundum rationem esse vivendum*, podkreślając tym samym zmienność, a więc dynamiczny charakter natury ludzkiej.²⁵

Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że Kościół z przełomu XVI i XVII w. trafnie dostrzegł niebezpieczeństwa grożące człowiekowi i słusznie wystąpił w obronie wielkości Boga i godności człowieka. Jego ingerencji w nasączoną magią i astrologią filozofię nie można odmówić ani uzasadnienia, ani szlachetności. Więcej nawet: ponieważ współczesna metodologia nauk widzi w prawach przyrodniczych jedynie ludzkie, tym samym subiektywne, czasowo i przestrzennie uwarunkowane sformułowania pewnych prawidłowości w przebiegu zjawisk, przyznaje ona tym samym papieżowi Urbanowi VIII w jego krytyce Galileusza wiele racji. Rozwój wiedzy przyrodniczej ujawnił, że Galileusz zbyt abso-

²² Por. C. F. von Weizaecker, *Die Geschichte der Natur*, Zuerich 1948, ss. 64. Również: D. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, Guetersloh 1877.

²³ Por. Jakob David, *Das Naturrecht in Krise und Laeuterung*, Koeln 1967, 31.

²⁴ Por. Ludger -Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition*. W: F. Heinrich, *Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae*, Muenchen 1970, 30—35.

²⁵ „Natura autem hominis est mutabilis et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere” (S. Th. II—III, 51 ad 1). Por. Alexander Hollerbach, *Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens*. W: F. Boeckle i E. W. Boeckenfoerde, *Naturrecht in Kritik*, Mainz 1973, 16—18.

lutnie potraktował wiążący i niezmienny charakter praw przyrodniczych. A jednak — mimo tego rodzaju zastrzeżeń i korektur — błędu popełnionego wówczas przez Kościół nie da się zatuszować: jest zbyt oczywisty. Mylna lokalizacja tego błędu nie służy jednak ani nauce, ani Kościołowi. Błąd ten zrodził się mianowicie nie z zaślepienia tradycją, kurczowego obstawania teologów przy przestarzałym, statycznym poglądzie na świat, ani też z ich ostrej krytyki światopoglądowego ultranaturalizmu i superempiryzmu. Nie w treści, lecz w metodzie obrony swych przekonań pobłądzili teolodzy Kościoła. Uwikłani w charakterystyczne dla ich czasów pomieszanie płaszczyzn filozoficznego i naukowego sposobu myślenia zeszli z teologicznej na przyrodniczą płaszczyznę argumentacji. Pomyłką na długie wieki nie do naprawienia były usiłowania Kościoła, by na drodze przyrodniczej bronić słuszności swych teologicznych tez i że w związku z tym teologowie przejęli funkcję sędziowską w stosunku do przyrodników, wytyczając normy dla naukowej interpretacji procesów przyrodniczych. Na drodze tej zupełnie niepotrzebnej i rzeczowo nieuzasadnionej ingerencji w sferę nauk przyrodniczych doszło do tragicznego w skutkach nieporozumienia: wraz z filozoficzno-teologicznymi herezjami odtrącił Kościół od siebie cały zastęp przyrodników wolnych od filozoficzno-teologicznych wypaczeń.

Przemieszczanie płaszczyzn i kompetencji poznawczych charakterystycznych dla konfliktu rozgorzałego wokół Kopernika i Galileusza jest dobrym modelem wyjaśniającym wszystkie późniejsze antagonizmy przyrodniczo-teologiczne. Jeśli przeto spór o darwinowską teorię ewolucji mieści się dziś, podobnie jak ongiś spór o teorię heliocentryzmu, w rejestrze przegranych Kościoła, to i tym razem dzieje się tak nie dlatego, że Kościół bronił niewłaściwej sprawy, lecz dlatego, że słusznej sprawy bronił niewłaściwymi metodami. Kontrowersja wokół Darwina ujawnia zarazem jeszcze bardziej naocznie niż wcześniejsza dotycząca Kopernika, jak niezmiennie trudno było obu partnerom dyskusji — przyrodnikom może nawet trudniej niż teologom — uświadomić sobie teren własnych kompetencji i bronić swojej sprawy właściwymi metodami.

Faktem jest, że idea ewolucji nie była teologii XIX w. bynajmniej obca. Wręcz przeciwnie, właśnie w ramach teologii, zwłaszcza antropologii teologicznej, skrytalizowało się i rozwinęło pojęcie ewolucji. Nic przecież tak nie faworyzowało myśli o ewolucji, jak chrześcijańska wizja człowieka jako istoty nastawionej na przyszłość, bo skierowanej ku zbawieniu.²⁶ Franciszek von Baader (1765—1841) np. traktował na wiele lat przed Darwinem ewolucję jako podstawową kategorię historii świata. Cały wszechświat ewoluuje — jego zdaniem — poprzez swój centralny punkt, jakim jest człowieczeństwo Chrystusa, ku trwałemu zmartwychwstaniu.²⁷

Nie do zaprzeczenia jest wszakże i ten fakt, że Darwina poprzedził również ewolucjonizm krańcowo innego, gdyż monistyczno-materialistycznego typu. Już bowiem w XVIII w. głosił James Burnett tezę o małym rodowodzie człowieka, chociaż na jej pokrycie nie operował ani anatomicznie, ani paleontologicznie przekonującymi argumentami. Bardziej zatem z filozoficznych niż przyrodniczych racji opowiadał się za

²⁶ Por. E. Benz, dz. cyt.

²⁷ Por. Werner Elert, *Der Kampf um das Christentum*, Muenchen 1921, 185—186.

ewolucyjnym powstaniem człowieka wraz z wszystkimi jego psychicznymi właściwościami.²⁸ Dopiero Karol Darwin w *Oringin of species* w 1859 r. zaprezentował czysto przyrodniczą teorię ewolucji. Praca jego została jednak tuż po jej publikacji zinterpretowana jako nowy i ostateczny dowód na słuszność filozoficznego monizmu materialistycznego. Już 12 grudnia 1859 r. donosił Engels Marksowi z wielkim triumfem o dziele Darwina: „Dotąd z jednej jeszcze strony nie została teologia całkowicie zdruzgotana; nastąpiło to jednak teraz. Nigdy dotąd nie podjęto w tym kierunku tak wspaniałego wysiłku”.²⁹ Sam Darwin zdawał się zresztą w kilka lat później potwierdzać ów materialistyczny monizm, gdy w pracy *O pochodzeniu człowieka* z 1871 r. pisał: „Wprawdzie przyrodnik nie może ani porównywać, ani klasyfikować władz psychicznych, może natomiast starać się wykazać, jak to sam uczyniłem, że zdolności umysłowe człowieka i niższych zwierząt nie różnią się co do jakości, chociaż ogromnie się różnią co do stopnia rozwoju”.³⁰ Mimo to nie Darwin, lecz Ernest Haeckel był tym przyrodnikiem, który ewolucjonizm naznaczył niewymazalnym na wiele lat znamieniem materialistycznego monizmu. W 9 zaledwie lat po ukazaniu się *Powstania gatunków* Darwina pisał Haeckel w swej *Natuerliche Schoepfungsgeschichte*: „Teoria ewolucji daje nie tylko pełny obraz fenomenu życia, lecz udziela również zadawalającej odpowiedzi na wszystkie „dlaczego” tego fenomenu. A otrzymane odpowiedzi są wyłącznie mechanistyczno-kausalistycznej natury: gdzie dawniej przyczynę zjawisk odnoszono do działania nadprzyrodzonych mocy stwórczych, tam dziś dostrzega się tylko czysto naturalne, fizykalno-chemiczne siły”.³¹ A dla uniknięcia wszelkich nieporozumień sprecyzował swą myśl jeszcze dobitniej w innej pracy: „Dając psychologii bazę zdecydowanie monistyczną, burzy antropogeneza ów olbrzymi gmach tajemnic zbudowany na starym dogmacie o osobowej nieśmiertelności duszy ludzkiej. Nadprzyrodzona mitologia musi i w tym wypadku ustąpić miejsca jasnemu poznaniu przyrodniczemu”.³²

Z biegiem lat skorygowano niejedno darwinowskie uproszczenie i od strony przyrodniczej zdystansowano się wyraźnie od haeckelskiego absolutyzmu poznawczego. Wbrew dziewiętnastowiecznym ewolucjonistom przyrodnicy nie dopatrują się dziś w świecie przyrody bezpośredniego modelu dla zrozumienia specyficznie ludzkiego sposobu bycia,³³ a opowiadając się za ewolucją człowieka, wyraźnie przyznają, że przyczyny tej ewolucji są do dziś ściśle przyrodniczo nieuchwytne i dlatego wszelkie przyczynowe wyjaśnienia pozostają tylko hipotetyczne.³⁴ Błąd Haeckla i wielu innych przyrodników XIX w. polegał na metodologicznym nieporozumieniu. Ze stwierdzenia: „X rozwinęło się z Y+Z” dowodzo-

²⁸ Por. J. H. F. Kohlbrugge, *Die morphologische Abstammung des Menschen*, Stuttgart 1908, 2—3.

²⁹ Karl Marx — Friedrich Engels, *Briefwechsel*, Bd. II, 548, cyt. wg E. Benz, dz. cyt., 26.

³⁰ Cyt. wg tłum. pol. Stanisława Panka, Warszawa 1959, 144.

³¹ Cyt. wg 9 wyd., Berlin 1898, 95.

³² *Systematische Phylogenie der Wirbeltiere*, Berlin 1895, ss. 626.

³³ Por. np. Jean Frisch, *Die Krise der menschlichen Evolution*, Mainz 1968. Również: Ludwig von Bertalanffy, *Symbolismus und Anthropogenese*. W: *Hangebrauch und Verstaendigung bei Affen und Fruehmenschen*, Bern 1968.

³⁴ Por. A. Remane, *Die Bedeutung der Evolutionslehre fuer die allgemeine Anthropologie*. W: H. G. Gadamer, P. Vogler, *Neue Anthropologie*, Stuttgart 1972, 296.

no, że „X jest tylko $Y+Z$ ”, a więc z faktu: człowiek rozwinął się ze świata zwierząt, konkludowano: człowiek jest tylko pewnego typu zwierzęciem. Dziś wiadomo, że ciągłość rozwojowa nie musi wykluczać zasadniczej odrębności i wyjątkowości nowo powstałej istoty. „Nawet — podkreśla M. Landmann — w czasowo i genetycznie bezwzględnie ciągłej sukcesji, późniejszy punkt B może do tego stopnia różnić się od wcześniejszego A, że treść różnic zdaje się wykluczać ciągłość”.³⁵ Ewolucjonizm Teilharda de Chardin jest znakomitą konkretyzacją tej paradoksalnej tezy ewolucyjnej, głoszącej że ciągłość z nieciągłością tworzą jedną harmonijną całość i że przeto narodziny człowieka są wydarzeniem zarówno długo przygotowywanym, jak i wyjątkowym w swej nowości.³⁶

Z biegiem lat oczywistością stało się jednak i to, że negatywne ustosunkowanie się Kościoła do przyrodniczej teorii ewolucji było nieporozumieniem i błędem. A błąd ten polegał — dokładnie jak za czasów Galileusza — ponownie na tym, że Kościół czuł się powołany do ingerencji w sferę nauk przyrodniczych, że zagrożonej godności Boga-Stwórcy i człowieka usiłował bronić nie teologicznymi lecz przyrodniczymi argumentami. Godność ta była faktycznie poważnie zagrożona przez monistyczno-materialistyczny ewolucjonizm. Propagowana przezeń teoria deterministycznego rozwoju świata ożywionego ukazywała bowiem człowieka jako zwykłą wypadkową naturalnych procesów biologicznych, negowała zatem jego wyjątkową, przez Przyczynę Stwórczą i Celową gwarantowaną pozycję w świecie stworzeń. Niewątpliwym obowiązkiem Kościoła było stanąć w obronie tej zagrożonej pozycji człowieka. Średniowieczna wizja przyrody jako uporządkowanej całości, w której każdej istocie, w tym również człowiekowi przypadało z góry ustalone i określone miejsce, zdawała się tu najskuteczniejszym narzędziem.³⁷ Wizja ta była jednakże wewnętrznie związana z przekonaniem o stałości i niezmienności gatunków biologicznych. Z myślą przeto o wyjątkowości człowieka stanęli teolodzy Kościoła do walki z biologiczną teorią ewolucji głoszącą zmienność gatunków. Charakterystyczne, że idea niezmienności natury ludzkiej — a w konsekwencji niezmienności prawa natury³⁸ — została rozpracowana i wyjątkowo zaakcentowana właśnie w teologii XIX w.³⁹ Niestety, teologowie ówczesni najwidoczniej nie spostrzegli tego, że obronę godności człowieka sprowadzili w ten sposób na płaszczyznę rzeczywistości fizykalno-biologicznej. Ich podstawowy błąd tkwił — wg Franciszka Boeckle — w tym, że wyjątkową rolę człowieka w planach Bożych utożsamiali z jednorazowo i niezmiennie ustalonym porządkiem rzeczy.⁴⁰ Innymi słowy: błędem teologii XIX w. było to, że chrześcijańskiej, ze swej natury dynamicznej koncepcji człowieka, usiłowano bronić z pozycji przestarzałych, statycznych poglądów przyrodniczych.

³⁵ *Der Mensch als Evolutionsglied und Eigentypus*. W: G. Heberer, *Menschliche Abstammungslehre*, Stuttgart 1965, 429.

³⁶ Por. *Le phénomène humain*, Paris 1955, 187—203.

³⁷ Por. A. G. M. van Melsen, *Natur und Moral*. W: F. Boeckle, *Das Naturrecht im Disput*, Duesseldorf 1966, 70.

³⁸ Por. Maria Szyszkowska, *Dociekania nad prawem natury, czyli o potrzebach człowieka*, Warszawa 1972, 64.

³⁹ Por. A. Hollerbach, dz. cyt., 28—29.

⁴⁰ *Natuerliches Gesetz als Goetliches Gesetz in der Moralthologie*. W: *Naturrecht in Kritik*, j.w., 173.

W świetle powyższej analizy kontrowersji między Kościołem a zwolennikami teorii Kopernika i Darwina łatwiej, zdaje się, zrozumieć można dyskusję, jaka w ostatnich latach rozgorzała wokół *Humanae vitae*. Ta współczesna kontrowersja upodabnia się tematycznie do wcześniejszych: ponownie chodzi w niej o sprecyzowanie sytuacji człowieka wobec konkretnych fizyko-biologicznych uwarunkowań. Nowością tej kontrowersji jest natomiast fakt, że linia demarkacyjna „za” i „przeciw” Encyklice nie dzieli teologów i przyrodników, lecz przebiega w poprzek zarówno teologicznych, jak i przyrodniczych stanowisk.