

Antropogeneza a teologia

Franciszek M. Rosiński

ANTHROPOGENESIS AND THEOLOGY. A significant progress in biblical studies contributed to the decrease or liquidation of the controversy in the interpretation of the origin and evolution of *Homo sapiens*. Contacts between anthropologists and theologians show a growing tendency, and next to anthropogenesis they refer also to many new problems.

Człowiek już w najdawniejszych czasach interesował się swoim początkiem, przeznaczeniem, odmiennością od innych istot; dał temu wyraz m.in. w najstarszych wierzeniach religijnych i systemach filozoficznych. W miarę rozwoju badań naukowych, ta pierwotna wizja człowieka uległa głębokim zmianom; szczególnie ważny w tym udział miała antropogeneza. Naukowa rekonstrukcja procesu hominizacji różniła się jednak znacznie od opisu początków ludzkości w Księdze Rodzaju, interpretowanego dotąd raczej w sensie literalnym.

Można by przypuszczać, że szybko upowszechniający się wśród uczonych model ewolucyjnego rozwoju istot żywych, w tym także człowiekowatych, zachęci teologów do pogłębionej analizy własnych pozycji, ewentualnie też do pewnych reinterpretacji biblijnego opisu stworzenia, np. w sensie ustalenia jego ponadczasowych

treści doktrynalnych, ukazania jego specyficznej formy literackiej, uwarunkowanej ówczesnym obrazem świata, wpływami religijno-kulturowymi, sytuacją etniczną i psychiczną adresatów [RAUH 1968, WILDIERS 1985]. Wydawałoby się też, iż ewolucjonizm nie powinien był wzbudzić istotnych zastrzeżeń teologów, gdyż pewne idee "protoewolucyjne", nawet o abiogennym pochodzeniu niektórych zwierząt lub ich pokrewieństwie filogenetycznym, można spotkać już kilkaset lat przed Lamarckiem i Darwinem we wczesnej literaturze patrystycznej [FOTHERGILL 1966, FRANCOEUR 1969]. Na przykład św. Bazyli, doktor Kościoła (329-379), w którym wielu autorów widzi jednego z ważniejszych prekursorów Darwina, wypowiada się za samoródtwem niektórych owadów, węgorzy i myszy polnych. Dostrzega nawet jakąś więź rodową między ptakami a rybami: "Ich wspólne pochodzenie z wód uczyniło je

jedną rodziną" (*Eis ten heksaameron*, hom. 8). Święty Grzegorz z Nyssy, doktor Kościoła (335-394) był nawet zdania, iż między decyzją Boga o stworzeniu człowieka (potencjalnym stworzeniem) a późniejszym faktycznym jego pojawieniem się, człowiek przeszedł wprawdzie przez stadium roślinne i zwierzęce: "Siła życiowa zespoliła się z naturą fizyczną według pewnego następstwa. Najpierw wlała się w naturę pozbawioną czucia, następnie zrobiła krok wyżej wstępując w świat uczucia, a w końcu osiągnęła inteligentne rozumne istoty" (*De anima et resurrectione*). Dlatego wiele swych przymiotów człowiek czerpie ze świata zwierzęcego. Święty Augustyn, doktor Kościoła (354-430), w traktacie *De Genesi ad litteram*, VI wysunął ideę tzw. *rationes seminales*. Interpretatorzy widzą w nich aktywne siły albo zasady, które we właściwym czasie i w odpowiednich warunkach są realizowane w nowych gatunkach, prowadząc ostatecznie do powstania człowieka. Idea potencjalnego stworzenia, którą w pewnej mierze można określić jako "kreacjonizm ewolucyjny", została powszechnie przyjęta i przez cały okres przedscholastyczny cieszyła się dużym uznaniem teologów. Według DORLODOTA [1921] nie ma w okresie przedscholastycznym żadnego pisarza chrześcijańskiego, który przeciwstawiałby się tym ideom, albo który widziałby w tych *rationes seminales* tylko materialne bierne siły, jak później interpretowali je autorzy (por. FOTHERGILL [1966]).

Święty Tomasz, doktor Kościoła (1225-1274), opierając się na raczej statycznej filozofii arystotelesowskiej wystąpił z odmienną interpretacją opisu stworzenia: tylko rośliny i zwierzęta niższe powstały przy współdziałaniu ciał ziemskich, natomiast zwierzęta wyższe i człowieka Bóg stworzył bezpośrednio. Pogląd ten nie

spotkał się jednak z powszechną akceptacją teologów; nie był też doktryną obowiązującą w całym Kościele. Nadal, choć rzadziej, głosi się stare koncepcje Bazylego, Grzegorza i Augustyna. Według Meaghera, który podsumował opinie dawniejszych teologów na ten temat, Biblia i literatura patrystyczna ani nie przeciwstawia się ewolucji, ani jej nie popiera: nie było bowiem przedtem takiego problemu (wg FOTHERGILL [1966]).

Wprawdzie niektóre teksty biblijne zdają się dopuszczać, czy nawet sugerować interpretację w sensie ewolucyjnym, np. następujące wersety z Księgi Rodzaju: "Niechaj ziemia wyda rośliny zielone ... i stało się tak" (Rdz. 1, 11); "Niechaj się zaroją wody od roju istot żywych" (Rdz. 1, 20); "Niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju ... i stało się tak" (Rdz. 1, 24), jednak egzegeza tzw. wersji kapłańskiej ("źródła P") opisu stworzenia jest bardzo trudna. Na ogół przyjmuje się, iż nie chodzi tu o rozstrzygnięcia zagadnień kosmogonicznych, przyrodniczych, antropogenetycznych. Już św. Augustyn wskazał, iż Biblia nie jest traktatem naukowym i przestrzegal przed dosłowną wykładnią tego tekstu: "Zbyt dziecinnie byłoby myśleć, że Bóg cielesnymi rękoma z mułu utworzył człowieka" (*De Gen. ad litt. 6, 12*). Szkoda, że wielu autorów cytujących biblijny opis stworzenia i jego interpretatorów nie wzięło słów tych pod uwagę: można było uniknąć niejednego konfliktu między teologami a przyrodnikami.

Tak zwany pierwszy opis stworzenia powstał prawdopodobnie w okresie niewoli babilońskiej, a więc w środowisku zdominowanym przez silnie rozbudowany politeizm; w Babilonii "według urzędowego opisu bogów, przeprowadzonego w IX w. p.n.e. panteon liczył 65 000 wyższych istot" [DURANT 1981: 215]. Miasta, a nawet

wioski miały swych lokalnych bogów, rodziny czciły osobne bóstwa ogniska domowego, do których się modliły i którym składały ofiary; nawet poszczególny człowiek mógł mieć swego boga-opiekuna. Według DĄBROWSKIEGO [1957: 123] "...nie tylko każdy przejaw życia natury stanowił w Babilonii oddzielne bóstwo, ale niejednokrotnie mnożono personifikacje ciał niebieskich, zależnie od ich działania"; np. bogiem dobroczynnego działania słońca był Szamasz, ale szkodliwego żaru słonecznego - Nergal. Król, według mezopotamskich tradycji, partycypował funkcjonalnie w godności (*anutu*) najwyższego bóstwa, często wymienia się go razem z bogami; przed imieniem króla stawiano w pismach hieroglificznych znak symbolizujący boga, a słowo królewskie ma moc podobną jak słowo bogów (zob. FRAINE [1970]). Król Nabukadnezar uważał się za "prawowitego syna Marduka" [THOMPSON 1965: 118]. Najbardziej rozwiniętą antropatrię spotykamy w Egipcie, gdzie faraona traktowano jako prawdziwe bóstwo, równorzędne z innymi bogami.

W takiej sytuacji konkretno-plastyczny opis biblijny stworzenia świata i człowieka stanowił wyzwanie tradycyjnemu porządkowi rzeczy i panującym poglądom politeistycznym, a konstrukcyjnie był niejako antytezą koncepcji teogonicznych i mitów. Kolejno i konsekwentnie autor, prawdopodobnie kapłan, przeprowadza "demon-taż" różnych bóstw; np. zbuntowaną boginię chaosu Tiamat, pokonaną przez Marduka, zdegradowano tu do roli stworzenia, zupełnie zależnego od Boga; albo czczone ciała astralne, decydujące o losach ludzkich, sprowadzono do rzędu pospolitych źródeł światła. Podobnie wszystkie inne rzeczy, rośliny i zwierzęta, co do pochodzenia swego i funkcji są tylko stworzeniami, poddanymi władzy człowieka; a

więc w żadnym przypadku nie można uznawać ich wyższości przez oddawanie im kultu. Również sam człowiek, nawet jeśli jest królem, nieraz otaczanym nimbem boskości, nie ma jednak żadnych prerogatyw bożych; nie jest emanacją bóstwa, ani żadnym półbogiem czy bogiem, któremu należałoby oddawać cześć boską, gdyż ukazane jest jego pochodzenie z prochu ziemi, z której przez Stwórcę został "uczyniony" (Rdz. 1, 26), od którego całkowicie zależy, zaś próba zrównania się z Bogiem nieuchronnie kończy się tragicznie (Rdz. 3, 22). Proces stworzenia nie został jednak ukazany za pomocą abstrakcyjnego wywodu, ponieważ ludzie, dla których autor pisał "wskutek swej semickiej mentalności (...) byli całkiem niezdolni do uchwycenia abstrakcyjnego pojęcia stworzenia" [HARRINGTON 1984: 210]. Przedstawienie natomiast kreacji na podobieństwo pracy ręcznej, dobrze im znanej, w której zależność surowca i wytworzonego zeń produktu od wykonawcy jest oczywista, musiało silnie przemówić do ich wyobraźni i pierwotnej logiki.

Biblijny opis stworzenia jest kosmologią kreacyjną o wyraźnym profilu monoteistycznym. Tekst charakteryzuje relacje między transcendentnym Bogiem a zależnym od niego światem, zdecydowanie przeciwstawia się poglądom politeistycznym i obiegowym mitom o powstaniu świata, np. wskutek walki bogów. Wszystko jest dziełem jednego stwórcy, nie ma sił współdziałających lub sprzeciwiających się, nie ma prapierwiastka zła, od którego pochodziłyby złe byty, jak w religii Iranu [KAPELRUD 1979, HARRINGTON 1984]. Dzięki decyzji Bożej zostaje zainicjowany proces powstania roślin i zwierząt; a więc nie ma tu miejsca dla "bóstw wegetacji znanych z pogańskiego otoczenia Izraela, których śmierć i zmartwychwstanie

czczono w pełnych wyrazu - a niekiedy nawet w orgiastycznych kultach", bezsensowna staje się zoolatria, zwłaszcza potworów morskich [TRILLING 1980: 36].

Choć autor "demitologizuje" ówczesne teogonie, relacjonujące nieraz szczegółowo i barwnie, niekiedy nawet drastycznie rodowody bogów i niższych istot [ELIADE 1978], to jednak sam korzysta częściowo z formy literackiej mitu, transponując niektóre fakty, akcje i ich uzasadnienie aż na początek czasu, stosując tzw. etiologiczne opowiadanie ("etiologię biblijną"), przy czym "sposób przedstawiania jest taki jak w mieście. Podstawy ludzkiego życia zostają zakotwiczone w zdarzeniach, odgrywających się w praczasach" (PANNENBERG [1983: 483]; por. MANNING [1973]).

Opis stworzenia stanowi cykl czasowo zamknięty o wzrastającej doniosłości wydarzeń. Taką formę przedstawienia zdarzeń, ujmowanych w symboliczny schemat 7-dniowy, przy czym kulminacja akcji następuje w ostatnim dniu, spotykamy już w starożytnej literaturze Wschodu. Jest to jednak umowna stylizacja, której nie trzeba traktować dosłownie. Nadto w opisie kreacji można zauważyć tzw. styl katalogowy wskutek uszeregowania poszczególnych decyzji i ich wykonanie w pewien "katalog działań". Formę katalogową znano i stosowano już w najstarszym piśmiennictwie wschodnim [TRILLING 1980]. Z literackiego punktu widzenia powstała jednak przez to "jawnie sztuczna kompozycja" (HARRINGTON [1984: 210]; por. HAAG, HAAS, HÜRZELER [1962]). Związła uwaga końcowa, iż "Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre" (Rdz. 1, 31), stanowi wyraźne przeciwstawienie się koncepcjom o istnieniu rzeczy immanentnie złych lub wierzeniom dotyczącym mocy kreacyjnej bogów złych czy też demonów.

Z powyższego zdaje się wynikać, iż w tekście biblijnym nie chodzi zasadniczo o ustalenie, czy kreacja miała przebieg długo- lub krótkotrwały, czy stanowiła *continuum* cudownych ingerencji albo czy po zadecydowaniu danej akcji dalszy jej przebieg odbywał się już samorzutnie dzięki tkwiącym w przyrodzie siłom i jej prawom rozwojowi. Nasuwa się więc pytanie, dlaczego ewolucjonizm, zwłaszcza zastosowany do człowieka, wywołał wśród teologów, szczególnie w początkowej fazie, tyle niepokoju, a w wielu przypadkach negatywne reakcje.

Trudno przypuszczać, iż ewolucjonizm, zwłaszcza stopniową biologiczną hominizację, odrzucano dlatego, ponieważ teoria ta stała się przyczyną "kopernikańskiego przewrotu" w biologii. Niewątpliwie destabilizowała scholastyczne poglądy na świat i człowieka. Wydawało się, iż ustalony hierarchiczno-teleologiczny porządek kosmiczny został naruszony i zastąpiony przez dynamiczny, ale bezkierunkowy proces ciągłych przemian, spowodowanych przez ślepo działające siły przyrody. Wydaje się jednak, iż najbardziej przyczynił się do zaostrzenia konfliktu między teologami a zwolennikami ewolucji człowieka sens antykreacjonistyczny, antyteologiczny, antybiblijny, jaki tej teorii, początkowo dość słabo uzasadnionej, wielu autorów nadawało. Wywołało to zrozumiałe reakcje obronne i polemiki, nie zawsze właściwie ukierunkowane i rzeczowe. Jak wskazuje WILDIERS [1985: 166], "nauka, filozofia i teologia atakowały siebie nawzajem w bardzo nieodpowiedzialny sposób, przy czym zarówno uczeni, jak i teologowie, często przekraczali swoje kompetencje (...). Jeśli chodzi o teologów, to często widzieli oni w ewolucjonizmie naukę, którą wymyślono wyłącznie po to, aby pogrzebać religię i chrześcijaństwo (...) Ernest Haeckel

(1834-1919) stwierdził wprost, że teoria ewolucji oznacza ostateczny cios dla chrześcijaństwa. Teoria ewolucji, zamiast skłonić teologię do ponownego przemyślenia nauk wiary, przyczyniała się raczej do usztywnienia starych stanowisk".

Negatywne ustosunkowanie się do ewolucji człowieka nie było jednak wśród teologów katolickich zjawiskiem powszechnym, nie zostało też nakazane przez Urząd Nauczycielski Kościoła; przez długi czas nie było również żadnej urzędowej wypowiedzi na ten temat. Już w drugiej połowie XIX w. i w pierwszej połowie XX w. można wymienić szereg wybitnych i wpływowych autorów, którzy wykazywali, że ewolucjonizm, również zastosowany do człowieka, nie zagraża podstawom wiary. Zwolennikiem Darwina był m.in. sławny kardynał Newman, który nie widział powodów, aby uznać darwinizm za sprzeczny z wiarą; jego zdaniem "byłoby czymś równie dziwnym, gdyby małpy miały być tak podobne do człowieka bez jakiegokolwiek historycznego związku między nimi, jak to, gdyby obecność skamieniałych kości w skalach nie była poprzedzona jakimś procesem, który do tego doprowadził" (Sundries 83, cytow. wg WILDIERS [1985: 165]). Za ewolucją ciała ludzkiego wypowiadali się np. także Bonomelli, Dorlodot, d'Estienne, Leroy, Mivart, Zahn.

Pierwsza, bardziej autorytatywna wypowiedź lokalnej władzy kościelnej na temat antropogenezy biologicznej pochodzi z 1860 r. Podczas synodu prowincjalnego w Kolonii biskupi niemieccy uznali pochodzenie ciała ludzkiego z istot podludzkich za pogląd całkowicie sprzeczny z Pismem św. i wiarą, i wyraźnie opowiedzieli się za ścisłym monogenizmem w sensie pochodzenia całej ludzkości z pierwszego człowieka Adama zaś odmienne zdanie również uznali za sprzeczne z Biblią (*Collectio*

Lacensis V, 292; zob. ALSZEGHY [1969], WILDIERS [1985]). Już 10 lat później zagadnieniem biologicznej ewolucji człowieka zajęto się w czasie obrad Soboru Watykańskiego I (1870), podczas których wysunięto nawet propozycję, aby ogłosić pochodzenie całej ludzkości od pierwszej pary za dogmat wiary. Przerwanie obrad nie pozwoliło na gruntowniejsze zajęcie się tą problematyką. Ograniczono się do ogólnikowego stwierdzenia, iż między nauką a wiarą nie może być sprzeczności. Wielu jednak ówczesnych znanych teologów, jak np. Baisi, Boyer, Daffara, Huster, Jungmann, Katschaler, Mazella, Perrone, Rabeneck, Ruffini, Sagües, Scheeben, odrzucało ewolucyjne pochodzenie człowieka i koncepcję tę uważało za niezgodną z wiarą.

Do 1909 r. nie ma żadnej jednak wypowiedzi ogólnokościelnej na temat antropogenezy, co tłumaczono brakiem dostatecznego uzasadnienia ewolucjonizmu przez nauki przyrodnicze [ALSZEGHY 1969]. Z tego roku pochodzi dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, w którym wymienia się m.in. specjalne stworzenie człowieka, monogeniczne pochodzenie rodzaju ludzkiego i jego jedność. Jest rzeczą interesującą, iż formuła *peculiaris creatio hominis* nie została jednak bliżej sprecyzowana; nieraz interpretowano ją w ten sposób, że bezpośredni akt stwórczy dotyczył nie tylko duszy, ale i ciała człowieka. Według sekretarza tejże Komisji, Janssena (*Summa Theol.* 7, 675) nie miała ona jednak na celu wykluczyć powstanie ciała w drodze ewolucji, ani też, jak później wyjaśniono (1948) powstrzymać uczonych od dalszych badań w tej dziedzinie [SŁOMKO-WSKI 1957, ALSZEGHY 1969].

Należy tu nadmienić, że dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej, choć cieszą się wielkim autorytetem, nie są mimo to

wypowiedziami doktrynalnymi o charakterze nieomylnym; określają niekiedy, czy jakaś nauka może być podtrzymywana w danym kontekście kulturowym bez spowodowania zagrożenia dla wiary. Mają więc w dużej mierze znaczenie praktyczne i stanowią w tych zagadnieniach pewną linię wytyczną dla wiernych, jak długo dana sytuacja kulturowa nie ulega zmianie i póki pogląd przeciwny nie zostanie poparty mocniejszymi argumentami [ALSZEGHY 1969].

To stosunkowo ostrożne stanowisko zajęte przez Komisję Biblijną, nie zadowalało jednak wielu teologów. W 1925 r. przywódca integrystów msgr Benigni chciał doprowadzić do urzędowego potępienia ewolucjonizmu; dzięki interwencji kardynałów Bournea, Erlego, Maffi'ego i Merciera do tego nie doszło [BEGOUIN 1945].

Dopiero 30 XI 1941 r. papież Pius XII ustosunkował się, w przemówieniu do członków Papieskiej Akademii Nauk, do zagadnienia hominizacji. Wyraził pogląd, iż pochodzenie ciała ludzkiego drogą ewolucji z istot niższych nie zostało jeszcze udowodnione i dopiero dalsze badania mogą rzucić pewniejsze światło na to zagadnienie. Wypowiedział się jednak za tym, że człowiek może się rodzić tylko z człowieka i że człowiek dzięki swej duszy duchowej wykazuje wyraźną wyższość nad zwierzętami (*Acta Apost. Sed.* 1941, 33).

W encyklice *Divino afflante Spiritu* z 1943 r. w sprawie interpretacji pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju jest napisane, iż "możliwą jest rzeczą, że niektóre pytania w ogóle nie otrzymają zadowalającej odpowiedzi. Chodzi bowiem niekiedy o rzeczy tak dalekie od teraźniejszości i tak obce życiu teraźniejszemu, że dla egzegetów pozostaną one tajemnicą, bo każda wiedza posiada takowe i żadnym wysiłkiem nie

dają się one rozwiązać" (cyt. wg SŁOMKOWSKIEGO [1957]).

Szczegółowiej ustosunkował się Pius XII do tej problematyki w encyklice *Humani generis* z 1950 r., w której można zauważyć próbę zbliżenia stanowiska Kościoła do teorii ewolucyjnych. Odrzuca jednak skrajny pogląd ewolucyjny o zabarwieniu monistycznym, panteistycznym i antyreligijnym; zezwala na dyskusję nad ewolucją ciała ludzkiego z żyjącej materii; nie można natomiast tłumaczyć powstania duszy ludzkiej na drodze ewolucji; przy tym wszystkim zaleca ostrożność, ponieważ uważa problem ewolucji człowieka nadal za nie rozwiązany. Wypowiada się przeciw poligenizmowi, choć nie w sposób kategoryczny i ostateczny, lecz dlatego ponieważ nie wiadomo, jak można pogodzić poligenizm z wiarą o grzechu pierworodnym.

Jest rzeczą charakterystyczną, iż papież Paweł VI w alokucji do grupy teologów w 1966 r. nie określa już ewolucjonizmu jako hipotezę, lecz jako teorię. "Stosując ją do człowieka należy pamiętać, iż dusza ludzka zostaje stworzona indywidualnie i bezpośrednio przez Boga. Nie można przyjąć poligenizmu, który nie został dotąd naukowo udowodniony, jeśli wiąże się z tym zaprzeczenie grzechu pierworodnego" (*L'Osservat. Rom.* 16.7.1966).

Nasuwa się pytanie, czy można spodziewać się w przyszłości doktrynalnej wypowiedzi Urzędu Kościoła przeciw ewolucji człowieka. Zdaniem ALSZEGHY'EGO [1969] jest to nieprawdopodobne, skoro dotychczasowe argumenty wysuwane przeciw ewolucjonizmowi, zwłaszcza przeciw hominizacji, nie zdołały skłonić władz Kościoła do wypowiedzenia się przeciw niej, trudno zaś spodziewać się jakichś nowych, bardziej przekonujących argumentów teologicznych przeciw antropogenezie. Obecnie, według SŁOMKOWSKIEGO

[1957: 175] "... większość współczesnych teologów jest zdania, iż ani na podstawie Pisma Świętego, ani wskutek racji filozoficznych czy teologicznych nie można odrzucić teorii ewolucji zastosowanej do ciała ludzkiego, a wielu z nich, zwłaszcza spośród biologów i antropologów, wypowiada się pozytywnie za teorią ewolucji".

Na tę pozytywną zmianę złożyło się wiele czynników. Coraz powszechniej widzi się w ewolucjonizmie poważną, dobrze udokumentowaną teorię przyrodniczą; na ogół nie traktuje się jej też już jako broń ideologiczną, antyreligijną. Zrozumiano, iż antropologia również nie może dyktować jakiegoś integralnego światopoglądu, gdyż tylko konkretne dane naukowe mają moc zobowiązującą [SALLER 1958, HENRY 1966]. Zrezygnowano też z wielu filogenetycznych spekulacji i ryzykownych ekstrapolacji. Zarówno antropologowie jak i teologowie uświadomili sobie granice własnych kompetencji [RAUH 1968]. Można nawet zauważyć wzrastające zainteresowanie teologów wynikami badań antropogenetyków oraz dowartościowanie aspektu humanistycznego hominizacji u antropologów. Według BRÖKERA [1969: 265], obecnie "... katolik nie będąc zobowiązany do jakiegoś szczególnego uzasadnienia może mówić o zgodności nauki o ewolucji z nauką o objawieniu, a ponadto także o pochodzeniu ciała ludzkiego od ciała zwierzęcego". Dzięki zaś licznym odkryciom szczątków *Hominidae* rekonstrukcja poszczególnych faz człowiekowatych stała się pewniejsza, a przebieg antropogenezy, przynajmniej w ogólnych zarysach, bardziej przejrzysty.

Do zmniejszenia lub zlikwidowania wielu dawniejszych trudności przyczynił się też znaczny postęp badań biblijnych. Pozwolił on zrezygnować z metodologicznie niewłaściwej interpretacji literalno-historycznej

pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Przeprowadzono pogłębioną analizę krytyczną tego tekstu celem ustalenia właściwego jego sensu i osiągnięto w tej dziedzinie istotne, a zarazem bardzo interesujące wyniki, choć jeszcze wielu problemów nie udało się zadowalająco rozwiązać [FILIPIAK 1979].

Obecnie raczej nie dochodzi już do ostrych polemik między przedstawicielami teologii i antropologii; coraz częściej dochodzi nawet do wzajemnych kontaktów i rzeczowego dialogu. Na przykład w dniach od 24-27 V 1982 r. Papiaska Akademia Nauk zorganizowała spotkanie najwybitniejszych specjalistów z zakresu antropologii, prymatologii i biochemii celem rozpatrzenia niektórych zagadnień spornych z zakresu antropogenezy, np. kwestii datowania dywergencji człowiekowatych od innych naczelnych [CHAGAS 1983].

Niektóre zagadnienia interesują zarówno antropologów jak i teologów, choć z różnych punktów widzenia; wielu teologów jest także antropologami, niemają jest ich udział np. w badaniach ludów pierwotnych; fascynują poglądy Teilharda de Chardin. Wydaje się, iż kontakty między antropologami a teologami wykazują tendencję wzrostową i prócz antropogenezy dotyczą także wielu nowych zagadnień.

Piśmiennictwo

- ALSZEGHY Z., 1969, *Ewolucjonizm a Urząd Nauczycielski Kościoła*. Concilium 1-10, 1966/7, s. 276-280.
- BÉGOUIN C., 1945, *Quelques souvenirs sur le mouvement des idées transformistes dans les milieux catholiques*. Paris.
- BRÖKER W., 1969, *Aspekty ewolucji*. Concilium 1966/7, 1-10, s. 265-275.
- CHAGAS C. (ed.), 1983, *Recent advances in the evolution of Primates, May 24-27, 1982*. Pontificia Academia

- Scientiarum, Civ. Vaticana.
- DĄBROWSKI E., 1957, *Religia Babilonii i Asyrii*. E. Dąbrowski (red.), *Religie Świata*, Warszawa, s. 121-132.
- DORLODOT H. de, 1921, *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, t. 1, Coll. Lovanium, Bruxelles.
- DURANT W., 1981, *Kulturgeschichte der Menschheit*, t. 1., Ullstein, Frankfurt a.M.
- ELIADE M., 1978, *Geschichte der religiösen Ideen*, t. 1, Herder, Freiburg.
- FILIPIAK M., 1979, *Biblia o człowieku*, Towarzystwo Nauk. KUL, Lublin.
- FOTHERGILL P. G., 1966, *Chrześcijanowie wobec ewolucji*, Warszawa.
- FRAINE J. de, 1970, König, H. Haag (Hrsg.), *Bibel-Lexikon*, St. Benno-Verl., Leipzig, s. 969-972.
- FRANCOEUR R. T., 1969, *Horyzonty ewolucji*, Warszawa.
- HAAG H., A. HAAS, J. HÜRZELER, 1962, *Evolution und Bibel*, Herder, Basel.
- HARRINGTON W. J., 1984, *Klucz do Biblii*, Warszawa.
- HENRY C. F. H., 1966, *Theology and evolution*, R. L. Mixer (ed.), *Evolution and christian thought today*, WM. B. Eerdmans, Publ. Co., Grand Rapids, s. 190-221.
- KAPELRUD A. S., 1979, *Die Theologie der Schöpfung im Alten Testament*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 91/2, s. 159-170.
- MANNING F. V., 1973, *Biblia - dogmat, mit czy tajemnica?* Warszawa.
- PANNENBERG W., 1983, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen.
- RAUH F., 1968, *Evolutionstheorie und Theologie. Anthropologie und Humangenetik*, G. Fischer Verl., Stuttgart, s. 28-35.
- SALLER K., 1958, *Das Menschenbild der naturwissenschaftlichen Anthropologie*, Wissen der Zeit, t. 1, München.
- SŁOMKOWSKI A., 1957, *Problem pochodzenia człowieka*, Pallottinum, Poznań.
- THOMPSON J. H., 1965, *Biblia i archeologia*, Warszawa.
- TRILLING W., 1980, *Stworzenie i upadek*, Warszawa.
- WILDIERS N. M., 1985, *Obraz świata a teologia*, Warszawa.
- Referat wygłoszony na Konferencji Antropologicznej w Białejewku, we wrześniu 1985 r.

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Evolutionstheorie, die im Prinzip eine dynamische Entwicklung der Lebewesen, selbst des Universums beinhaltet, stellte in Frage das bisherige von Philosophie, Theologie und Wissenschaft geprägte statische Weltbild. Die Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern der entgegengesetzten Meinungen, besonders im Anfangsstadium, als das Evolutionskonzept eine verhältnismässig schwach fundierte Hypothese war, wurden leider durch weltanschauliche Momente stark beeinflusst, wobei oft die jeweiligen Aussagekompetenzen methodisch und sachlich nicht gebührend gewahrt wurden.

In den oft ausufernden Polemiken wurden zudem wesentliche Elemente nicht entsprechend berücksichtigt. Schon bei den Kirchenlehrern, z.B. bei Basilius, Gregor v. Nyssa, Augustinus, aber auch bei späteren Theologen, sind verschiedene Ansätze feststellbar, die man als "protoevolutionistisch" bezeichnen könnte, wobei sogar Ansichten über ein abiogenetisches Entstehen höherer Lebewesen, inkl. Wirbeltiere vertreten wurden. Ausserdem kam man schon früh zu der Erkenntnis, dass nicht alle Aussagen des Schöpfungsberichtes verbaliter zu verstehen und interpretieren seien. Die Wortfassung des Textes selbst schließt eine Auslegung im Sinne einer evolvierenden Höherentwicklung des Lebens nicht aus.

Es wurde versucht unter Berücksichtigung des geschichtlichen Rahmens und der vergleichenden Textanalyse des Hexaemeronberichtes seinen ursprünglichen Aussagegehalt und Sinn wie auch die Absicht des Verfassers zu ermitteln. Außerdem wurden die lehramtlichen Entscheidungen in der Frage der Evolution des Menschen und der jetzige Stand der Diskussion erörtert.