

## EWOLUCJA I CELOWOŚĆ

*Zachęta, by ponownie wprowadzić Chrystusa  
do rozważań na temat stworzenia*

### Fascynujący Karol Darwin

Ponad wiek od swej śmierci i niemal półtora wieku od publikacji głównej książki, *O pochodzeniu gatunków*, Karol Darwin nie przestaje fascynować wierzących, szczególnie tych z religii monoteistycznych. Przez fascynację rozumiem tu dwojakie oddziaływanie: odpychania i przyciągania. Tak właśnie fascynuje nas pustka: przyciąga do siebie, zwłaszcza wtedy, gdy cierpimy na lęk przestrzeni, a jednocześnie chcemy się od niej oddalić ze strachu, by w nią nie wpaść. Podobne doznania budzi wybitny Anglik, pochowany, o czym warto pamiętać, w kościele opactwa Westminster, nieopodal Izaaka Newtona. Darwin wciąż fascynuje, wywołując entuzjazm jednych (w Paryżu we wrześniu 1997 roku odbyło się sympozjum zatytułowane: „Dla Darwina”), a gniew innych (zwłaszcza tych, którzy zwalczają następców angielskiego uczonego, analizując wnikliwie ich najdrobniejsze wypowiedzi, teorie, a nawet domniemania, usiłując wykryć w nich sprzeczność, która umożliwiłaby odrzucenie, rozprawienie się z darwinowskim paradygmatem). Podam tu tylko dwa przykłady:

Ruch kreacjonistyczny, który pojawił się w Stanach Zjednoczonych w drugiej połowie XIX wieku w reakcji na idee ewolucjonistyczne, wywodzące się z prac Karola Darwina, a później

\* Jacques Arnould, urodzony w 1961 r., jest dominikaninem. Jako inżynier agronom, doktor historii nauk i teologii, interesuje się relacjami zachodzącymi pomiędzy naukami, kulturami i religiami, ze szczególnym uwzględnieniem dwóch tematów: ewolucji istot żywych i podboju przestrzeni kosmicznej. Pierwszemu z nich poświęcił wiele prac i artykułów z historii i teologii. Nad drugim pracuje w Centre National d'Etudes Spatiales (Narodowe Centrum Badań Kosmicznych), badając społeczne i kulturalne wymiary działań w przestrzeni kosmicznej. Jego najważniejsze publikacje to: *Les Créationnistes*, 1996; *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie*, 1996; *Les Avatars du gène* (praca zbiorowa), 1997; *La Théologie après Darwin*, 1998; *Le Parfum et les Larmes* (praca zbiorowa), 1999; *Dieu, le singe et le big bang*, 2000; *La Dispute sur le vivant* (praca zbiorowa), 2000; *L'Eglise et l'histoire de la nature*, 2000.

jego następców, jest nadal żywotny... lecz przede wszystkim uniemożliwia on w niektórych stanach Ameryki nauczanie biologii ewolucyjnej. W sierpniu 1999 roku Komitet Edukacji Stanu Kansas wydał zalecenie, zgodnie z którym nauczania darwinowskiej teorii ewolucji nie należy uważać za obowiązkowe. Rekomendację tę już odwołano, lecz sam fakt potwierdza jedynie szeroko rozpowszechnioną w łonie amerykańskiego społeczeństwa opinię: przed kilku laty sondaż *National Science Foundation* ujawnił, że zaledwie 11% Amerykanów uważa, iż ewolucja, a nie Bóg, nadała ludzkości jej postać, jej obecne oblicze. Podobnie gdy chodzi o początki wszechświata, pojawienie się człowieka czy jakąkolwiek inną dziedzinę, tylko Biblia ma rację — twierdzą chrześcijańscy kreacjoniści, wywodzący się często z Kościołów protestanckich. Konkordystyczni czytelnicy Pisma świętego dzielają ze swymi fundamentalistycznymi homologami muzułmańskimi integrystyczne marzenie o społeczeństwie, w którym prawo pozytywne pokrywałoby się z Prawem Bożym. Nie ma mowy o tym, by w ich obecności zapominać o boskich prerogatywach! Lecz czymże by się stali, gdyby utracili (z pewnością cudem) swojego kozła ofiarnego? Ubóstwo ich teologii, brak ducha krytycznego i naukowego, nawet w odniesieniu do tekstów biblijnych, słowem: ciasnota ich dogmatyzmu, wyszłaby na światło dzienne. Na razie jednak Darwin wciąż ich fascynuje.

Ta sama fascynacja pojawia się u katolików. Po sprawie Teilharda de Chardin, która wywołała tyle dyskusji w drugiej połowie XX wieku, Kościół katolicki, w zapale Soboru Watykańskiego II, przeprowadził swe *aggiornamento*: bardziej otworzył się na świat, zainteresował nie tylko naukami humanistycznymi, lecz i astronomią, i kosmologią (proces Galileusza wydaje się odtąd czymś bardzo odległym), w końcu zaś biologią. Lecz i tam ewolucja, jak ją opisywał i teoretyzował Darwin i jego następcy (zresztą bez względu na łączące ich „pokrewieństwa”), nadal budzi u wiernych niepokój. I to do tego stopnia, że w 1996 roku Jan Paweł II poświęcił temu zagadnieniu doroczny wykład w Papieskiej Akademii Nauk. Teoria ewolucji — twierdzi Papież — jest „czymś więcej niż hipotezą” i zasługuje na to, by chrześcijanie uznali ją za to, czym jest: za teorię naukową, czy też raczej — precyzuje Papież — za teorię wypracowaną na podstawie faktów, które należy badać w kontekście nauki i jej narzędziami. Wypadałoby jednak czuwać — dodaje — nad kontekstem, w którym powstają te teorie. Z jednej strony rzadko są one wolne od filozoficznych i ideologicznych przekonań swoich autorów; z drugiej zaś strony mogą wywoływać, jeśli wciąż nie wywołują, a co naj-

mniej podtrzymują, nurty opinii przeciwnych chrześcijańskiej moralności. Niech nikt się więc nie myli: Jan Paweł II nie rehabilituje Darwina (którego zresztą nigdy wyraźnie nie wymienia w tym wykładzie), ale zaprasza katolików, by zwrócili uwagę na koncepcję osoby ludzkiej ukrytą w nurcie ewolucjonistycznym, naukowym czy nienaukowym. *De facto* mamy tu bowiem do czynienia z fundamentalnym skokiem (ontologicznym — precyzuje Papież) pomiędzy królestwem zwierzęcym a gatunkiem ludzkim, skokiem, którego procesy ewolucyjne nie mogą w pełni wytłumaczyć. Tu również Darwin, w małym przebraniu, tak często wykorzystywanym w karykaturach, nie przestaje intrygować, fascynować wierzących. Jakie są tego powody?

Dwa powyższe przykłady pozwalają udzielić wstępnej odpowiedzi na to pytanie. Idee Darwina podważają, a przynajmniej podają w wątpliwość, dwa podstawowe elementy wiary i chrześcijańskiej tradycji: status Biblii i godność osoby ludzkiej. Gwoli uczciwości należy przyznać, że Darwin nie jest tu ani jedyny, ani pierwszy. Egzegeci, zwłaszcza protestanci, zaczęli dużo wcześniej od niego kłaść podwaliny współczesnej egzegezy; natomiast astronomowie, poczynając od Kopernika i Galileusza, wysiedlili ludzkość z centrum kosmosu, by umieścić ją na niepozornej planecie, w łonie nieskończonego wszechświata; Franciszek Lamarck, pół wieku przed opublikowaniem przez Darwina książki *O pochodzeniu człowieka*, sformułował hipotezę o zwierzęcym pochodzeniu ludzkości. A więc skąd ta nieprzerwana fascynacja Darwinem, jego ideami, jego następcami? Niewątpliwie stąd, że angielski uczony podjął jedną z ważnych kwestii mogących wzbudzać wiele namietności, kwestię: „dlaczego?”, odnoszącą się do rzeczy, bytów, rzeczywistości. Kwestię celowości.

### Konflikt „magisteriów” a jedność osoby ludzkiej

Po kryzysie wywołanym przez sprawę Galileusza relacje pomiędzy dziedziną nauki, wówczas w pełnym rozkwicie, a dziedziną religii (z Kościołem katolickim na czele) ustabilizowały się wokół kompromisu: dziedzinie religii zarezerwowano kwestię: „dlaczego?”, do dziedziny nauki odniesiono kwestię: „jak?” Tak więc pytanie o celowość, celowość wszechświata i celowość ludzkości, miało pozostawać w gestii religii: mniemano bowiem, że tylko ona zdolna jest odkrywać, przyjmować, interpretować i przekazywać wolę Bożą, Boży plan, Boże zamysły, których ziemską rzeczywistość, dzieło boskiego Stwórcy, są tylko cudownym odzwierciedleniem. Do każdego należy więc jego dziedzina i w miarę możliwości nikt nie powinien wkraczać na teren przeciwnika. Tego

domagał się już Galileusz w słynnym *Liście do Krystyny Lotaryńskiej*, w którym cytuje wypowiedź kardynała Baronio: „intencją Ducha Świętego jest nauczanie nas, jak *funkcjonować*, by pójść do nieba, a nie jak funkcjonuje niebo”<sup>1</sup>. To wymaganie odbija się echem w ustach Tomasza Huxleya, jednego z pierwszych zwolenników Darwina, który podczas publicznej debaty zorganizowanej w Oksfordzie w roku 1860 oznajmił swemu adwersarzowi, anglikańskiemu biskupowi Samuelowi Wilberforce, że nie wstydzi się mieć małpy za przodka, lecz że w zakłopotanie wprowadza go bardziej widok błyskotliwego człowieka, który gubi się w kwestiach nauki, gdyż niczego z nich nie pojmuje (chodziło oczywiście o jego rozmówcę). Również współczesny amerykański paleolog, Stephen Jay Gould, przyjmuje analogiczną perspektywę, kiedy zaleca w pracy: *A Bóg rzekł: „Niech się stanie Darwin!”*, to, co nazywa „niewchodzeniem sobie w drogę magisteriów” naukowych i religijnych, czy też kiedy cytuje jednego z dwóch „odkrywców” DNA, Francis Cricka: „dlaczego ewolucjoniści starają się zawsze oceniać wartości takiej czy innej cechy, zamiast poznawać, jak ona powstała?”<sup>2</sup> Gould ma w zupełności rację, nazywając gniewnym swe nawoływanie, by nie wchodzić sobie w drogę: poczynając bowiem od sprawy Galileusza, dziedziny nauki i religii nigdy nie przestawały się ze sobą ścierać. Tymczasem nawet jeśli współczesna historia daje pozornie przewagę nauce, to druga połowa XX wieku, przez zjawisko powrotu mitów<sup>3</sup>, pokazała, że wbrew idei Maxa Webera i innych myślicieli

<sup>1</sup> Galileusz cytuje również komentarz św. Augustyna do *Księgi Wyjścia*: „W tym, co dotyczy postaci nieba, trzeba powiedzieć krótko, że nasi autorzy poznali to, co jest prawdą, lecz Duch Boży, który mówił przez nich, nie chciał nauczać tego, co jest nieprzydatne do zbawienia”. *De Gen. at litt II*, 9.

<sup>2</sup> Stephen Jay Gould, *Et Dieu dit: „Que Darwin soit!” Science et religion, enfin la paix?*, Paris 2000; *La Foire aux dinosaures. Reflexions sur l'histoire naturelle*, Paris 1993, s. 127. Odniesienie wyrażenia „magisterium” do dziedziny nauki nie jest prawdopodobnie zbyt szczęśliwe, nawet jeśli ulegały one i nadal ulegają pokusie zapożyczania z dziedziny religii niektórych swych „zachowań”, posuwające się czasem nawet do tego, by ją zastępować. Należałoby w związku z tym zapytać, w jaki sposób przebiega proces uznawania czy wykluczania kwestii religijnych we wnętrzu różnych wspólnot naukowych, a także o to, jaką rolę odgrywają konferencje i sympozja oraz najbardziej prestiżowe periodyki i ich komitety wydawnicze. Podobnie należałoby zapytać, do jakiej roli wobec społeczeństwa pretenduje to naukowe „magisterium” i czy nie jest ono w rozdźwięku z tym, jakie pełnią teolodzy (najbliżsi naukowcom) w stosunku do Magisterium Kościoła i wiernych.

<sup>3</sup> Zob. D. Lecourt, *Prométhée, Faust, Frankenstein. Fondaments imaginaires de l'éthique*, Paris, Synthelabo (Les empêcheurs de penser en rond), 1996.

rozwój współczesnej nauki nie pociągnął za sobą „odczarowania” świata ani wyzbycia się wszelkich elementów irracjonalnych i magicznych. Przeciwnie, musimy przyznać, że wiele ogromnych sukcesów naukowo-technicznych, miast wyeliminować irracjonalność, przyczyniło się raczej do ożywienia, przynajmniej w łonie społeczeństw zachodnich, kilku najpotężniejszych mitów należących do ich tradycji. Niewątpliwie, nie należy mylić odwoływania się do mitów z powrotem religijności: jednakże oba te zjawiska nie są całkiem od siebie niezależne, co zmusza niekiedy filozofa nauki, Dominique Lecourta, do powiedzenia: „Strzeż się teologów!”

*De facto* wołaniu Goulda grozi pozostanie w sferze pobożnych życzeń: wieki nowożytne nie pozwoliły zapomnieć ani zatrzeć konfliktów i napięć pomiędzy nauką a religią chrześcijańską. Zresztą, czy jest to możliwe? A nawet pożądane? Nauka i religia wyglądają *de facto* na dwie rywalki, z których każda pretenduje do tego, by ofiarować ludzkości środki jej własnego spełnienia bądź na tym świecie (nauka jako sprawczyni postępu), bądź na tamtym (religia jako droga do raj). Druga słabość wypowiedzi Goulda wynika z jedności pomiędzy myślą i egzystencją ludzką. Nie wolno popadać w schizofremię: to właśnie wciąż ten sam człowiek, zdobywający wiedzę i panowanie nad światem, zastanawia się nad wiarą i ją celebrowa. Nie oznacza to, że wpisanie zarówno myśli naukowej, jak i myśli religijnej, w istnienie i dynamizm jednostki byłoby łatwe, lecz tylko, że chęć czynienia tego wydaje się „całkiem „naturalna”

### Zerwanie dawnego przymierza

Odtąd *świętokradztwo* Darwina nie polega już tylko, ani nawet przede wszystkim, na twierdzeniu, że „człowiek pochodzi od małpy” (tak to przynajmniej rozumieli jego współcześni), inaczej mówiąc: na sprowadzeniu ludzkości do rangi gatunku biologicznego pośród innych gatunków. Nie chodzi tu także o podanie w wątpliwość bezbłędności tekstów *Księgi Rodzaju*. „Wina” Darwina jest negowanie istnienia ścisłej celowości w łonie przyrody, pozostawienie tej ostatniej na łasce „utrwalania się przypadkowo zachodzących zmian, gdy są one korzystne dla jednostki w warunkach istnienia, w jakich się znajduje” (*O pochodzeniu gatunków*). Inaczej mówiąc, procesy zmian, selekcji i amplifikacji, jakie

Darwin i jego następcy opisali i z jakich tworzą swoją teorię<sup>4</sup>, nie odpowiadają niczemu, co mogłoby przypominać, przywoływać i ilustrować wypełnianie się planu pochodzącego od Najwyższej i Stwórczej Rozumności. Skłania to J. Monoda do napisania, pod koniec książki *Przypadek i konieczność*: „Stare przymierze zostaje zerwane: człowiek w końcu wie, że jest sam w obojętnym ogromie Wszechświata, w którym wyłonił się przez przypadek. Zarówno jego przeznaczenie, jak i jego powinność, nigdzie nie są zapisane. Do niego samego należy wybór pomiędzy królestwem a ciemnością”<sup>5</sup>.

Dawne przymierze zostało rzeczywiście zerwane: przymierze harmonii pomiędzy wiarą w Boga Stwórcę, który wszystkim kieruje, a miłą kontemplacją kosmosu na sposób Williama Paleya, dla którego świat był zegarem, a Bóg genialnym Zegarmistrzem. Przynajmniej aż do początku XX wieku czymś bardzo trudnym wydawało się rozbicie tej harmonii i wyobrażeni sobie, iż dawny świat mógł być inny od naszego, chyba że chcąc wyjaśnić pokłady skamielin, odwołano by się do katastrof o rozmiarach biblijnego potopu i kolejnych aktów stwórczych. Nawet wprowadzenie przez Lamarcka idei transformizmu zachowywało jeszcze poszanowanie dla takiego celowościowego spojrzenia: jego koncepcja była koncepcją porządku natury „poddanej” tendencji do kompleksyfikacji i stopniowej transformacji gatunków; nie trzeba było nawet odwoływać się do zjawisk katastroficznych...

Dawne przymierze, o którym mówi Monod, znajdowało niewątpliwie swoją najbardziej skończoną formę w społeczeństwach i kulturach opartych na głębokiej więzi z przyrodą, jakimi są na przykład tradycje animistyczne. Tradycja wywodząca się z Biblii, żydowska, a następnie chrześcijańska, rozluźniła mocno tę więź, głównie, co prawda, po to, by uniknąć wszystkiego, co mogłoby przypominać sakralizację sił przyrody: nie tylko słońce i księżyc

<sup>4</sup> By użyć terminologii wprowadzonej przez Th. Kuhna, teoria ta, lub raczej teorie, należy do darwinowskiego paradygmatu. Ma on ponadstypięćdziesięcioletnią historię, łączy różnorodne dziedziny współczesnej biologii (systmatykę, paleontologię, genetykę, ekologię itp.), stanowił i nadal stanowi obszar debat między ewolucjonistami na temat różnych motorów ewolucji, ich wzajemnej zależności, stosunków pomiędzy makroewolucją i mikroewolucją. Żadna z tych teorii nie pretenduje do tego, by wszystko wyjaśnić, a „marzeniem” każdego z neodarwinistów jest skonstruowanie nowego paradygmatu. Dotychczas jednak znaczna większość biologów pracuje w ramach tego paradygmatu. Nie do teologów należy osądzanie przydatności teorii, które pretendowałyby ostatecznie do tego, by obalić system Darwina i jego następców.

<sup>5</sup> J. Monod, *Le Hasard et la Nécessité. Essay sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970, s. 194-195.

stały się pod piórem redaktora pierwszego rozdziału *Księgi Rodzaju* dwoma światłami na firmamencie, lecz bardziej ogólnie: ogród Eden, a następnie pustynia Negeb, ziemia Kanaan i — ostatecznie — całe stworzenie stanowiło już tylko dekorację, ustawioną raz na zawsze przez Stwórcę, przed którym rozwijało się to, co jedynie było godne zainteresowania: dramat ludzkości, historia zbawienia ludzi... a przede wszystkim ich dusz. Poza tą historią, przebiegiem historii zbawienia, historią narodu wybranego, żadna inna historia nie interesowała teologów. *De facto* kosmiczna teologia Ireneusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesza czy Atanazego, utrzymująca, że Chrystus rozpoczął w łonie świata materialnego sprawowanie władzy, które ma prowadzić wszelki porządek stworzony do jego wypełnienia dzięki współpracy ludzkości, ta właśnie chrystologia została porzucona przez aleksandryjczyków, a następnie przez Ojców zachodnich, na rzecz dychotomii pomiędzy naturą i łaską, światem fizycznym i aktem zbawczym. Później, w czasach Reformacji, postawa ta znalazła potwierdzenie w priorytecie nadanym osobistemu doświadczeniu wewnętrznemu. W końcu trzeba było się doczekać XX wieku i pism P. Teilharda de Chardin, by zauważyć wzrost zainteresowania tematyką chrystologii kosmicznej.

To odnalezione przymierze pomiędzy człowiekiem wierzącym a kosmosem naznacza jednak nadal wizja rzeczywistości uporządkowanej i celowej; myśl naukowa, filozoficzna i teologiczna Teilharda de Chardin, ze względu na jej lamarckiańskie dziedzictwo, jest niewątpliwie przykładem takiej kosmologii, chociażby dzięki pojęciu ortogenezy. Ta idea, idea kierowanej ewolucji, stanowi zasadnicze ogniwo refleksji Teilhardowskiej... nawet jeśli dzieło jezuitę nie zawsze ma łatwe do określenia kontury<sup>6</sup>. Pewien komentator Teilharda de Chardin uznaje, że ortogeneza „nie wynika ściśle z samej nauki, która zadowalała się obserwowaniem i teoryzowaniem we wnętrzu świata zjawiskowego, lecz z tego światła obecnego w uczonej, które postuluje fundament, rację bytu tego, co on stwierdza”; bez niego „świat wydaje się zmuszony popaść w absurdalność”<sup>7</sup>. Wyznaczenie takiego miejsca idei ortogenezy pozwala Teilhardowi de Chardin kontemplować świat z perspektywy końcowego triumfu Chrystusa, utożsamianego

<sup>6</sup> Zob. Th. A. Blair, *Two Evolutionary Theories: Neo-Darwinism and Teilhard de Chardin*, praca doktorska, St. John's University (N. Y.) 1972; J. Arnould, *L'orthogenèse chaînon essentiel de la pensée teilhardienne*, „Bulletin de Litterature Ecclesiastique” 98 (1997) 3, s. 261-274.

<sup>7</sup> M. Corvez, *De la science à la foi. Teilhard de Chardin*, Paris 1964, s. 167-169

z punktem *Omega* ewolucji i historii: jezuita nie ignoruje zła, ale jego wizja, celowo optymistyczna, nie zatrzymuje się na nim<sup>8</sup>. Jednocześnie jego obawa, że ewolucja okaże się „nieudana”, bo spoczywa odtąd w rękach ludzkości, nie jest prawdopodobnie bez związku z jego wizją celowościową, i to do tego stopnia, że zmusza go do wypowiedzi w stylu eugenicznym (wynikających niewątpliwie i przede wszystkim z idei, że gatunek ludzki powinien postępować równie dobrze jak przyroda, by wydać jednostki i społeczeństwa „doskonałe”). Jednakże temu odnalezionemu przymierz (choćby polegającemu wpływowi Lamarcka) również zagraża ewolucjonistyczna wizja Darwina i jego spadkobierców, będąca wizją historyczną, a nie celowościową.

### Historia brana na serio

Wraz z Darwinem nie tylko świat traci swoją „zegarmistrzowską” czy „teatralną” celowość, lecz ponadto historia wdziera się w serce rzeczywistości. Jeśli rewolucja kopernikańska pociągnęła za sobą przejście od świata zamkniętego do wszechświata nieskończonego, to rewolucja Darwina wprawia wszystko w ruch, który nie ma określonego z góry kierunku. *Zgon* nostalgii i mitów o wiecznym powrocie, kres obliczeń i lęków, zbudowanych na idei predestynacji. Miejsce na historię, nie tylko świętą, lecz i naturalną (w ścisłym tego słowa znaczeniu, a nie tylko opisowym na sposób Linneusza), oraz na kosmologię z jej zdobyczami, ale i rebusami. Tę historię, o której Henri-Irénée Marrou mówił w *Teologii historii*, że „sama nie jest jeszcze czymś nabytym; ona też może się zawsze podźwignąć, odnowić; a pełnego sensu nabierze dopiero wtedy, gdy osiągnie swój kres”

Nie da się tutaj przytoczyć wszystkich sposobów reagowania teologów na darwinowską rewolucję; jednak ci, którzy zgodzili się brać ją na serio, chociażby po to, by ją krytykować, nie omieszkali również ulec jej fascynacji. Bo obok rzeczywistych trudności, a nawet sprzeczności, jakie stwarza w odniesieniu do chrześcijańskiej tradycji, ewolucjonistyczna wizja świata odziedziczona po Darwinie prowadzi do ponownego rozpatrzenia rangi szeregu tematów niezbędnych dla refleksji teologicznej. Najważniejszym z nich jest niewątpliwie temat historii. Brać na serio historię, to

<sup>8</sup> Zob. dodatek do *Phénomène humain*, w którym P. Teilhard de Chardin przyznaje, że w tej pracy nigdzie nie zostały wypowiedziane słowa *ból i wina*: „Czyżby patrząc z punktu widzenia, w którym się umieściłem, Zło i jego problem zniknęły, albo już się nie liczyły w strukturze świata?” P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris 1955, s. 345.



ponownie odkrywać i zgłębiać cały obszar żydowskiej, a następnie chrześcijańskiej wiary, wiary w wybranie, która — nie obawiamy się gdy słów — rymuje się z selekcjonowaniem. Czy wyznawanie możliwości wybrania nie jest w efekcie dopuszczeniem tego, że historia ludu określanego jako „wybrany” nigdy nie była całkowicie zdeterminowana (jeśliby bowiem tak było, to po co mówić o wyborze?) ani niezdeterminowana (gdzie byłby wtedy wybór Boga?). A jeśli to samo dotyczyło całego dzieła stworzenia? Czyż nie wiemy, że historia istot żyjących dokonała się i dokonuje nadal we wnętrzu „gry możliwości” by użyć wyrażenia François Jacoba? Inaczej mówiąc, w łonie przymusów, które są tyleż pokonywanymi z trudnością ograniczeniami, co punktami oparcia? Czy nadal jeszcze trzeba widzieć w Bogu Stworzycielu genialnego majsterkowicza (by znów posłużyć się metaforą proponowaną przez François Jacoba)? Niemniej, bez popadania w fideizm teologowie zobowiązani są uznać, że świat Bożego działania pozostaje im nie znany; lecz czy to takie dziwne? Jeśli kontemplacja świata służyła długo za dowód na istnienie Boga Stwórcy, to doszła ona teraz do miejsca, które w chrześcijaństwie powinno być dla niej naturalne, do miejsca *Credo*, wyznania wiary: dla człowieka wierzącego mówienie, że Bóg jest Stwórcą, że działa w łonie świata i na sam świat, wynika w takim samym stopniu z wiary, jak głoszenie Zmartwychwstania Chrystusa czy zmartwychwstania umarłych na końcu czasów. Tyleż artykułów wiary, których „jak” nam umyka...

Wypowiedzi ewolucjonistów odsyłają do wiary i do jej fundamentów nie tylko samych wierzących; taki jest los tych wszystkich, którzy zbyt łatwo pomijaliby historię świata lub umieszczali ją pod ochroną ścisłego determinizmu. Chodzi tu *de facto* o część szerokiego kręgu idei należących do nurtów ekologicznych, niezależnie od ich głębokości czy radykalności; nawiązuje tu oczywiście do *deep ecology* (czy ekologii radykalnej). Zwolennik myśli neofinalistycznej i antydarwinowskiej, niemiecki filozof Hans Jonas, rozwija w *Fenomenie życia* ideę, zgodnie z którą byt ludzki jest zaledwie szczytem (góry lodowej) dążenia do celowości, którego ślady widoczne są aż po najbardziej podstawowe formy istot żywych<sup>9</sup>. Nie wolno mu więc pozwolić sobie na dwa rcszczenia: dążenia do oderwania się od tego naturalnego fundamentu onto-

<sup>9</sup> Na temat *deep ecology* A. Naessa i na temat H. Jonasa, zob. J. Arnould, *Gnose et écologie*, „Communio” 24 (1999) nr 2, s. 57-71, zwłaszcza 62-68. Co do rzeczywistości stworzenia ujmowanej w perspektywie chrześcijańskiej ekologii, zob. „Communio” (wersja polska) 12 (1993) nr 6: *Ekologia* (przyp. red.).

logicznego i dążenia do przedłużania ewolucji. Samoograniczenie jawi się jako jedno z wymagań najbardziej bezpośrednich, narzuconych bytowi ludzkiemu przez samą (jego) naturą. Etyka Jonasa, jaką proponuje on w *Zasadzie odpowiedzialności*, jest więc etyką zachowawczości, którą podtrzymuje ewolucyjna i celowościowa wizja natury. Z tej perspektywy ludzkość stanowi „cel” ewolucji, historii naturalnej, lecz nie jej cel najwyższy, bo jest ona, jak wszystkie żyjące gatunki, efemeryczna. Po rozszczeniach antropocentrycznych powinna więc nadejść perspektywa bardziej biocentryczna, a nawet kosmocentryczna, zgodnie z tym, czego brnią inne nurty, zwłaszcza ekologiczne: do ich podstawowych zasad należy hasło *nature knows best* — „natura wie lepiej”

Niewątpliwie, ta skłonność do podważania centralnego miejsca, o które dotychczas dopominała się ludzkość, znajduje w pracach Darwina oparcie; lecz do jakiego stopnia? Czy miejsce zajmowane obecnie przez gatunek ludzki w łonie ziemskiej biosfery (ten antropocentryzm praktyczny, o którym mówi Dominique Bourg) nie jest wynikiem historii doskonale naturalnej, historii nieprzerwanych walk o życie lub — częściej — o przeżycie? Jeśli zwyciężcą jest ludzkość, dlaczegoż miałaby z tego nie skorzystać? Czy jest możliwe odnalezienie — w łonie samych istot żywych — argumentów, które przemawiałyby na rzecz zatrzymania wszelkiej egzystencji biologicznej ze względu na ryzyko, jakie z konieczności niesie ona ze sobą? Jeśli te argumenty istnieją, nie należy ich szukać w samej naturze, ale raczej w kulturze, której nośnikiem jest nasza ludzkość, a w konsekwencji w tym, co nadaje jej oryginalność.

### Powrót do początków

Współczesne teorie ewolucjonistyczne zachęcają niewątpliwie do tego, by poważnie wziąć pod uwagę historię i przeprowadzić refleksję nad pojęciami pochodzenia i początku. Te dwa pojęcia zbyt często się myli, chcąc zachować jedynie ich wymiar chronologiczny, do którego redukuje się zresztą ideę początku. Kreacjonści stanowią nieszczęśliwy przykład takiej redukcji z powodu dosłownej lektury *Księgi Rodzaju* i daremnych jak dotychczas, prób udowodnienia, że tekst biblijny mówi prawdę i że jest zgodny z chronologią ustaloną na podstawie wykopalisk i skamielin. Zapominają oni, że (na pewno na sposób częściowo zmienny i zależny od sytuacji) początki są dla nas nieuchwytnie: mur Plancka

fizyków jest dla nas niemal symbolicznym tego przykładem<sup>10</sup>...

Przyczyn takiego ograniczenia naszego poznania początków jest wiele. Może być ono spowodowane rozdzielczością naszych aparatów pomiarowych i naszych teorii; wynikają też one z trudności, czy nawet niemożności, jednoznacznego zdefiniowania rzeczywistości, której początku poszukujemy. Jedyna możliwa odpowiedź opiera się najczęściej na wyborze, w perspektywie analogicznej do tej, którą przypomina Monod pod koniec książki *Przypadek i konieczność*.

Odnalezienie naszych początków czy też początków naszego świata nie sprowadza się do udzielenia hipotetycznej nawet odpowiedzi na pytanie o początek. Idea pochodzenia zawiera *de facto* wymiar chronologiczny, analogiczny do tego z idei początku; lecz zawiera też syntezę idei: „pierwotny”, bądź „pochodzący od” (ujmowany jako punkt wyjścia, będący fundamentem procesu historycznego, między innymi egzystencji biologicznej), z ideą: „oryginalny” (czyli określany w nim samym, jako immanencja i tożsamość „ja”); nie odrzuca więc ona idei początku, historycznego punktu wyjścia, ale przyznaje wybitne znaczenie podstawowej zasadzie bytu, przyczynie danego zjawiska. Stąd mówienie, że Bóg jest u początku świata, nie jest sprowadzaniem Go do roli „Tego, który dał wstępny prztyczek”, czy też obciążaniem Go odpowiedzialnością za nowy Potop. Tradycyjne pojęcie *creatio continua* (stałe stwarzanie) odnajduje przez to swoją młodzieńczą postać: Wierzący wyznaje, że Bóg jest podstawą każdego bytu, że nadaje mu jego jedyność, jego oryginalność, tu, teraz i na zawsze. Na tym polega wielkość zarówno Boga, jak i każdego z Jego stworzeń.

Mylenie „początku” z „tym, co pierwsze”, jest braniem na siebie ryzyka ujmowania rzeczywistości jako powtórki, imitacji niebieskiego archetypu, który należy do przeszłości; inaczej mówiąc: do początku historycznego. Skutkiem takiego pomieszania pojęć jest nie tylko odrzucenie historii, uważanie każdej postaci zmiany za potencjalnie szkodliwą, czy też życia ludzkiego za coś, co wypadło poza sferę boską. „To, co pierwsze”, pomyłone z „początkiem”, traci wszelką możliwą skuteczność twórczą dla każdej chwili, która nie koincydowałaby z początkiem, która nie byłaby jego powtórzeniem.

<sup>10</sup>. W ramach teorii nazywanej *Big Bang* jest możliwe „odwrócenie” czasu aż od 10 do 43 potęgi sekundy od hipotetycznego początku naszego wszechświata; „bliżej prawa fizyki przestają już obowiązywać: nasze poznanie uderza w mur...

Zamiast starać się odczytywać fakty doczesnego początku, który można by odtwarzać tylko mozolnie i wyrywkowo, wierzący ma coś o wiele lepszego do zrobienia: winien wyznać relację zrodzenia i pochodzenia (zgodnie z dwoma znaczeniami „tego, co początkowe” i „tego, co pierwotne”) istniejącą pomiędzy Bogiem a Jego stworzeniami, relację, która ma skuteczność *hic et nunc*, tu i teraz, i która nadaje sens stworzeniom, nawet jeśli jest to tylko „ich” własny sens, a nie nadprzyrodzoność.

### Nowe stworzenie w Chrystusie

To, co powyżej napisano, może być zrozumiane jako zaproszenie do odrzucenia przeszłości, by interesować się tylko terażniejszością; dosłowne przyjęcie takiej postawy groziłoby również zamknięciem, na miarę, w jakiej byłaby ona jedynie inną formą odrzucenia historii. Przede wszystkim należy podkreślić konieczność przyznania przeszłości miejsca bardziej odpowiedniego, skoro chodzi o odnalezienie, nadanie sensu historii rodzaju ludzkiego i w ogóle stworzenia. „Już” nie pozwala w pełni doświadczyć „jeszcze nie” i odwrotnie: objawienie „jeszcze nie” nie powinno zacierać widzenia „już”. Jeśli rzeczywiście istnieje zbieżność obu historii, tej pojmowanej jako „wspomnienie” i tej pojmowanej jako „nadzieja”, to zbieżność taka nie dotyczy ich treści (co sprawdzałoby się do pomylenia *a priori* z *a posteriori*), lecz raczej ich konsekwencji: tak jak eschatologia wprowadza wciąż przełom, przełom nowości, w samo serce historii, podobnie i przeszłość niesie znamię przełomów, nowości, przypadkowości. Odtąd nadziei mesjańskiej, nadziei chrześcijańskiej, tej, która w ostatecznym rozrachunku tworzy sens istnienia, należy przede wszystkim poszukiwać w terażniejszości, nawet bardzo ulotnej, tam gdzie człowiek wierzący rozpoznaje i wyznaje misterium początków.

W tej perspektywie istoty żyjące ujawniają dynamiczną równowagę typu wydarzeniowego, naznaczoną życiem i śmiercią; wydarzenie jest tu rozumiane nie tylko jako ewentualny skutek ludzkiego wyboru, ale jako coś prawdziwie przypadkowego; wydarzenie nie jest przede wszystkim finalizowane, lecz przeciwnie, ono samo finalizuje. Ponieważ istoty żywe są rodzone po to, by umrzeć, ponieważ pojawiają się w stanie wcześniejszym, by dojść do stanu nowego, ich istnienie jest przede wszystkim faktem, „który narzuca się nam, w naszych wspólnych czy jednostkowych istnieniach, przez obiektywność rzeczy, w ich bezpośredniości początkowo prawie obcej i aż po zawarty w niej dostrzegalny ślad

pewnych informatywnych aktów woli”<sup>11</sup>. Istnienie nie ma jednak przez to charakteru przypadkowego, skoro — nawet w tej jego przypadkowości — bada je ludzkie pytanie: Dlaczego istnieję? Dlaczego wokół mnie te (inne) istnienia?

Ponieważ ludzkość zmuszona jest rozpoznać wydarzeniowy charakter istot żywych, a wierzący twierdzi, że te żyjące istoty są dziełem Boga Stwórcy, teolog może wysunąć ideę, zgodnie z którą osoba ludzka (a z nią wszystkie inne stworzenia) jest „współczesna początkowi”. Formuła ta wydaje się tylko prostym truizmem — jak twierdzi Pierre-Jean Labarrière — na miarę, w jakiej kwestia początku, jak wykazałem, nie sprowadza się do badania punktu wyjścia, początku jako takiego, lecz wyłania się dosłownie w każdej chwili. Ten truizm posiada jednak straszliwą skuteczność krytyczną, na miarę, w jakiej sprowadza każde pytanie, jak i każdą odpowiedź, do korzenia, do *principium*, słowem: do początku (zgodnie z podwójnym znaczeniem „tego, co pierwotne” i „tego, co pierwsze” — *originel* i *original*). Innymi słowy, mówienie o stworzeniu jest przede wszystkim mówieniem o wydarzeniu, wydarzeniu bycia stworzeniem *hic et nunc*. Przyszłość pozostaje niedostępna naszemu poznaniu, a nawet naszej wierze, przynajmniej w swej konkretnej realizacji; również co do przeszłości, niezależnie od odkryć paleontologicznych należy stwierdzić, iż są one nadal bardzo skromne w porównaniu z ogromem historii, a jednocześnie mają charakter hipotetyczny. Gdy już raz potwierdzono jednoczasowość stworzeń i ich początku w wydarzeniu teraźniejszości, gdy już raz rozpoznano problematyczność świata, wiara chrześcijańska może wtedy wyznawać radykalny początek, który działa zawsze, w porządku nowości i wolności, a jednocześnie w porządku konieczności i pasywności.

Biorąc pod uwagę te różnice porządków, człowiek wierzący musi dziś wybierać, zarówno dla siebie samego, jak i dla reszty stworzenia, pomiędzy królestwem Bożym a ciemnościami grzechu. Prawa Mojżeszowe, regulujące relacje pomiędzy narodem wybranym, Bogiem i stworzeniem, zostały uchylone. Wierność Boga swojemu Przymierzu nie „polega” już na porządku ustalonym z góry w stopniu uniemożliwiającym wszelką nowość; zakorzenia się ona raczej w zdolności, czy próbie, kierowania całością różnic szczególnie kruchych i niestabilnych: pomiędzy bytami ludzkimi, pomiędzy ludzkością a innymi stworzeniami, pomiędzy ludzkością a Bogiem, nie mówiąc już o tej, jedynie domniemanej, lecz

<sup>11</sup> P.-J. Labarrière, *Dieu aujourd'hui. Cheminement rationnel. Décision de liberté*, Paris 1977, s. 102.

nigdy naprawdę nie poznanej, pomiędzy Bogiem a stworzeniami nie będącymi ludźmi. Takie są różnice, które zapewniają darmość Bożego daru życia i autonomię stworzenia, ale są one także dla bytu ludzkiego tym miejscem, gdzie się zakorzenia grzech polegający właśnie na odmowie tej inności. Idolatria, pycha poznania, chęć narzucania swego własnego porządku w świecie niekiedy absurdalnym czy takim, w którym porządek jest wymuszony, są tego wyrazami. I przeciwnie, „Bóg pozwala ludziom być rozumnymi i wolnymi przyczynami w celu dopełniania dzieła stworzenia, w doskonałej harmonii, dla własnego ich dobra i dla dobra innych”<sup>12</sup>.

Co do Chrystusa, to w dziele Odkupienia pokonuje On różnice, jakie naznaczają stworzenie, bez względu na to, czy różnice te są czy nie są skażone przez grzech. Podobnie ustanawia On więź pomiędzy przeszłością a przyszłością, pomiędzy wszystkimi postaciami historii. Zrywa cykliczną interpretację czasu, by ustanowić nadchodzącą terażniejszość. Obietnica nowego stworzenia reaktywuje historię zbawienia: chodzi nie tyle o sfinalizowanie historii, co o jej ponowne odkrycie. A ludzkość może do tego się przyczynić w miejscu, które do niej należy. W ten sposób naukowcy (unikając wiary, że nasza historia jest wpisana w geny tak samo, jak przodkowie myśleli, że nasze przeznaczenie da się odczytać z biegu gwiazd, z wątroby zwierząt czy fusów od kawy) mogliby się przyczynić do poszerzenia naszego pola manewru, naszej przestrzeni możliwości; lecz nie może się to obyć bez innych dziedzin rozwiniętych przez ludzki umysł, dziedzin typowych dla inteligencji (filozofii, teologii), dziedzin twórczości i kultury, by pozwolić ludzkim społecznościom oraz jednostkom, które wchodzą w ich skład, wybierać i budować to, co Monod określał mianem królestwa.

Oczywiście, śmierć i grzech, absurdalność i nonsens (w rozlicznych postaciach) istnieją jeszcze na tym świecie, chociaż już zbawionym przez Chrystusa. Byłoby równie błędne zaprzeczanie ich istnieniu w imię rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie kosmicznym, jak i twierdzenie o nieistnieniu śmierci — w imię Zmartwychwstania Chrystusa. Należy raczej pojednać się z tymi rzeczywistościami, w pełni zdając sobie sprawę z tego, że pojednanie to nie może uniknąć doświadczenia Chrystusa, doświadczenia Męki. Tylko w „skoku” wiary człowiek wierzący może odtąd mówić: śmierć, którą widzi i przez którą przejdzie ma sens; absurdalność, którą stwierdza w żyjących stworzeniach, ma sens. Bo w tym wszystkim zwycięzcą i mistrzem jest sam Jezus Chrystus. Z Chry-

<sup>12</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 307.

stusem życie przeszło na drugą stronę śmierci; śmierć nie jest już końcem życia. Te nowe narodziny pozostają oczywiście poza zasięgiem poznania intelektualnego, zmysłowego, i należą do dziedziny wiary. Niekoniecznie trzeba też osiągnąć własnej śmierci, by tego doświadczyć: wierzący pozostaje współczesny swojemu początkowi, to znaczy twórczej wielkoduszności Boga, która nie jest ani wynagrodzeniem, ani wyrównaniem, lecz tylko uznaniem. Bóg żyjący jest także Bogiem żyjących.

tłum. **Maria Żerańska**