

## **STWORZENIE DUSZY, EWOLUCJA I BIOETYKA** **Refleksje wokół przesłania Jana Pawła II**

Po opublikowaniu w 1859 roku słynnej pracy Karola Darwina *O powstawaniu gatunków w drodze doboru naturalnego, lub zachowaniu wyróżnionych ras w walce o przetrwanie*, wielu chrześcijan zadawało (i nadal zadaje) sobie pytanie, czy teorię ewolucji można pogodzić z ich wiarą religijną. Od tamtego czasu propozycja Darwina uległa – jako teoria naukowa – licznym zmianom, niekiedy dość istotnym. Zmieniał się również stosunek chrześcijan do teorii ewolucji, początkowo krytyczny, ponieważ była ona często prezentowana jako alternatywa wobec kreacjonizmu. Dziś duża część teologów nie ma kłopotów z uznaniem, iż teoria ewolucji da się pogodzić z wiarą chrześcijańską, o ile dokona się pewnych uściśleń zarówno po stronie nauki jak i teologii.

### **1. Przemówienia Jana Pawła II, poświęcone ewolucji**

Również Jan Paweł II kilkakrotnie poruszał ten temat. Pragnę wspomnieć tu o dwóch jego ważnych wystąpieniach. Pierwsze z nich to przemówienie „Wiara chrześcijańska a teoria ewolucji”, wygłoszone w 1985 roku, w Rzymie, do członków sympozjum naukowego. Drugie (spotkało się ono z szerokim oddźwiękiem w światowej prasie) – to przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk z października 1996 roku.

W pierwszym ze wspomnianych wystąpień Papież przyznaje, że pojęcie „ewolucji” staje się dziś paradygmatem współczesnej świadomości. Obejmuje ono i zespala w ramach jednej teorii wiedzę z różnych dyscyplin, takich jak: fizyka, biologia, antropologia, etyka, a nawet socjologia. Paradygmat ewolucji staje się stopniowo wizją świata odczytywanego według klucza ewolucjonistycznego, która wykracza często poza granice nauk i przekształca się w światopogląd lub postawę filozoficzną. Dziewiętnastowieczny paradygmat ewolucjonistyczny, bazujący na materialistycznej wizji świata i człowieka, zmienił się, stał się

teraz bardziej otwarty, obejmując wymiary wykraczające poza to, co widzialne i wymierne. Zmiana paradygmatu filozoficznego, który obejmuje naukową teorię ewolucji, umożliwia ustanowienie nowych relacji między tą teorią i światem wiary. „Właściwie rozumiana wiara w dzieło stworzenia i właściwie rozumiana teoria ewolucji nie stoją sobie wzajemnie na przeszkodzie; ewolucja zakłada stworzenie, zaś stworzenie przedstawia się w świetle ewolucji jako wydarzenie rozciągnięte w czasie – *creatio continua* – w którym Bóg jako «Stwórca nieba i ziemi» staje się widoczny oczom wiary”<sup>1</sup>

Ale paradygmat ewolucji przestaje być akceptowalny dla wiary, a nawet dla rozumu, kiedy wychodzi poza właściwe dla niego ramy naukowe i wkracza na poziom metafizyki, dotykając nie tylko kwestii pojmowania świata, ale także pojmowania człowieka, łącznie z jego aspektami moralnymi i religijnymi. Ważne jest dokonanie zdrowej selekcji, aby rozróżnić między tym, co jest prawdziwie naukowe, a tym, co może być filozofią, która – na przykład z racji swojej bezkrytyczności – może przeszkadzać w poszukiwaniu prawdy, będąc zamknięta na wymiar transcendentny.

W swoim drugim wystąpieniu, po przypomnieniu stanowiska Piusa XII, zawartego w encyklice *Humani generis* z 1950 roku, w której uznano, że ewolucja może być potraktowana jako poważna hipoteza naukowa, zasługująca na zbadanie przy zachowaniu pewnych warunków, Jan Paweł II stwierdza, że ponad pół wieku po publikacji wspomnianej encykliki „teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą”<sup>2</sup>. Mówiąc „czymś więcej niż hipotezą” Papież chciał wskazać, że ewolucja jest uznawana przez wspólnotę naukowców za teorię naukową (chodzi zatem o kwestię o charakterze epistemologicznym, dotyczącą poznawczego zasięgu teorii naukowej).

W niniejszym artykule chciałbym poruszyć przede wszystkim niektóre problemy epistemologiczne związane z interpretowaniem teorii ewolucji oraz kilka zagadnień antropologicznych, jakie ta teoria implikuje, takich jak: stworzenie duszy ludzkiej czy ontologiczna różnica między człowiekiem i gatunkami niższymi, a na zakończenie

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Wiara chrześcijańska a teoria ewolucji*, przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum naukowego, 26 kwietnia 1985 r., (L'Osservatore Romano, wyd. polskie, kwiecień-maj 1985, s. 8).

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, przesłanie Ojca świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk, 22 października 1996 r., (L'Osservatore Romano, wydanie polskie, nr 1/1997, s. 18-19).

przenieść te rozważania na grunt bioetyki, proponując kilka krótkich uwag na temat ontologicznej tożsamości ludzkiego embrionu.

## **2. Problem epistemologiczny: rozróżnienie między faktem, hipotezą i teorią**

Aby lepiej zrozumieć cytowane wypowiedzi Papieża na temat ewolucji jako teorii naukowej, warto przypomnieć, że z epistemologicznego punktu widzenia fakt naukowy różni się od hipotezy i od teorii.

Fakt naukowy jest zdarzeniem fizycznym, poznany w bezpośrednim doświadczeniu i mającym istotne znaczenie dla nauki. Stąd wynika, że nie wszystkie fakty są naukowe, ponieważ nie wszystkie mają istotne znaczenie dla określonej teorii. Na jakich zatem faktach naukowych opiera się teoria ewolucji?

Takich faktów dostarczają rozmaite nauki, a ich nieprzewidziana i niezamierzona zbieżność nadaje teorii ewolucji wartość epistemologiczną. Biologia uznaje – od czasów Pasteura – że rodzenie nie jest czymś samorzutnym. Istoty żywe przychodzą na świat dzięki swoim biologicznym rodzicom. To zaś oznacza, że można przeprowadzić badania genealogiczne w celu ustalenia przodków danej istoty żywej lub grupy istot. Paleontologia odkryła, że żywe istoty, o których zaświadczały skamieliny, podlegały tym samym lub podobnym prawom, jakie rządzą światem istot żyjących współcześnie. Pomimo luk, jakie istnieją w tej dziedzinie, możliwe jest opracowanie drzew genealogicznych, które prowadzą do człowieka i współczesnych nam istot żywych. Do podobnych wniosków można dojść wychodząc od innych nauk, takich jak: geologia, ekologia, genetyka, embriologia, a nawet fizyka, albowiem druga zasada termodynamiki stwierdza, iż otwarty, początkowo nieuporządkowany układ może zostać uporządkowany i zachować stabilność pomimo zasady rosnącej entropii<sup>3</sup>

Naukowiec próbuje nadać obserwowanym przez siebie bezpośrednio lub pośrednio faktom naukowym pewną czytelną jedność. Proponuje hipotezę, która jest prawdopodobnym domniemaniem, mającym zapewnić logiczne i racjonalne uporządkowanie dużej liczby zaobserwowanych faktów. Hipoteza, jako wytwór umysłu, oddający poziom naszej wiedzy, zakłada pewien stopień niepewności i wymaga dalszego potwierdzenia. W tym kontekście Popper mówi o fałszowaniu jako

<sup>3</sup> Por. J. M. Maldame, *Creation et évolution*, Revue Thomiste 96 (1996), 577-578.

kryterium pozwalającym na oddzielenie tego, co naukowe, od tego, co nienaukowe<sup>4</sup>

Kiedy hipoteza zostaje potwierdzona przez nowe doświadczenia, można już mówić o teorii naukowej, która ma charakter tymczasowy (albowiem w każdej chwili można ją skorygować), posiada jednak wyższy stopień pewności niż zwykła hipoteza. Jak twierdzi F. Selvaggi, prawdopodobne domniemanie, jakim jest hipoteza, może się przekształcić w pewność, kiedy „zbieżność prawdopodobieństw i oznak oraz nie tylko ilościowe, lecz także jakościowe przewidywanie licznych i rozmaitych zjawisk, stanowią wystarczający argument, by wykazać prawdziwość hipotezy ponad wszelką rozsądną wątpliwość. Hipoteza przekształca się wówczas w teorię”<sup>5</sup>

Zdaniem Jana Pawła II, dzieje się tak w przypadku ewolucji. Nie można jej dziś traktować tak jakby była zwykłą hipotezą wyrażającą domniemanie, ponieważ posiada już wyższą wartość epistemologiczną, osiągając poziom teorii. Nie oznacza to jednak, że nauki, które mają w tej teorii swój udział, nie zgłaszają wątpliwości i nie zawierają niejasności, i że naukowcy nie powinni podejmować prób jej weryfikacji i ewentualnej korekty w miarę postępów w różnych dyscyplinach naukowych. W przypadku ewolucji można by powiedzieć, że wydaje się dziś rzeczą oczywistą, iż istoty żywe pochodzą jedne od drugich, ale odpowiedź na pytanie, jak do tego dochodzi, pozostaje jeszcze w mrokach niewiedzy i stanowi jedno z wielkich wyzwania, przed jakimi stoi ta teoria.

Oprócz wyjaśnienia różnicy między hipotezą a teorią, konieczne jest również wskazanie rozmaitych poziomów podchodzenia do rzeczywistości: doświadczalnego, naukowego, filozoficznego i teologicznego. Do tej kwestii nawiązuje Jan Paweł II we wspomnianym przemówieniu do członków Akademii Nauk, kiedy mówi, że „nauki doświadczalne z coraz większą dokładnością badają i opisują wielorakie przejawy życia [poziom naukowy] (...). Natomiast doświadczenie poznania metafizycznego, samoświadomości i zdolności do refleksji, sumienia i wolności czy wreszcie doświadczenie estetyczne i religijne należą do sfery analizy i refleksji filozoficznej [poziom filozoficzny], podczas gdy teologia odkrywa ich sens ostateczny, zgodny z zamysłem Stwórcy [poziom teologiczny]”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, PWN, Warszawa 2002.

<sup>5</sup> *Filosofia del mondo*, Roma 1985, s. 123.

<sup>6</sup> Uwagi w nawiasach kwadratowych zostały dodane przeze mnie. Nie należą do przemówienia Papieża.

Często poziomy te nie są w dostatecznym stopniu respektowane, co oznacza wielki zamęt logiczny, wywołany tym, że wychodzi się od przesłanek naukowych, aby dojść do wniosków filozoficznych, a nawet teologicznych. Z drugiej strony trzeba odnotować, że mentalność scjentystyczna, bardzo jeszcze rozpowszechniona, nie uznaje podziału na różne poziomy poznania, ponieważ tylko poznanie naukowe jest dla niej jedynie ważne. Zadaniem odnowionej filozofii poznania jest więc przewyciężenie tej scjentystycznej koncepcji, która w istocie podważa wiarygodność samej nauki.

### 3. Kwestie antropologiczne

#### 1. Stworzenie duszy bezpośrednio przez Boga

Oprócz zagadnień epistemologicznych, w przesłaniu do członków Papieskiej Akademii Nauk z 1996 roku Papież podkreśla znaczenie kwestii antropologicznych, w szczególności stworzenia duszy ludzkiej. Ten punkt ma żywotne znaczenie dla wiary, dotyka bowiem koncepcji człowieka. Dlatego już Pius XII oświadczył wprost w *Humani generis*, że ciało ludzkie bierze początek z istniejącej wcześniej materii ożywionej, natomiast dusza duchowa zostaje stworzona bezpośrednio przez Boga<sup>7</sup>

Oznacza to, że wiara katolicka, uznając teorię ewolucji za teorię naukową, nie przyjmuje wszystkich jej interpretacji filozoficznych, lecz tylko te, które respektują duchowość człowieka, w przypadku którego mamy do czynienia z czymś w rodzaju skoku ontologicznego czy też różnicy natury ontologicznej w porównaniu z istotami żywymi, które poprzedzają go w drabinie ewolucji.

Aby dobrze zrozumieć, co Kościół ma na myśli mówiąc o stworzeniu duszy bezpośrednio przez Boga, musimy wyjaśnić znaczenie terminów stworzenie i dusza. Potem wykażemy, że stworzenie duszy bezpośrednio przez Boga nie tylko nie jest sprzeczne z fundamentalną jednością istoty ludzkiej, ale wręcz jej służy. Na zakończenie zajmiemy się ontologiczną różnicą między człowiekiem i resztą stworzenia.

#### 1.1. Chrześcijańskie pojęcie stworzenia

Chrześcijańskie pojęcie stworzenia jest typowo biblijne i nie znajdziemy go – przynajmniej w postaci, w jakiej pojawia się w objawieniu judeochrześcijańskim – nawet u największych filozofów greckich. Tym,

<sup>7</sup> DS 3896.

kto w świecie greckim najbardziej zbliżył się do biblijnego pojęcia stworzenia (choć do niego nie doszedł), był Platon. Zatrzymał się – jak to określił Reale – na etapie pół-kreacjonizmu<sup>8</sup>

Stworzyć – to otrzymać coś z niczego. Wymaga to absolutnej władzy Stwórcy, a nie istnienia materii poprzedzającej akt stwórczy. Święty Tomasz z Akwinu definiuje stworzenie jako „wyłanianie całego bytu z powszechnej przyczyny, którą jest Bóg”<sup>9</sup> Wszystko, co istnieje poza Bogiem, zostało stworzone przez Niego.

Stworzenie człowieka wymaga bezpośredniego działania Boga. Można by uznać, że w ewoluującym świecie Bóg posługuje się przyczynami drugimi, aby tworzyć istoty w taki sposób, że jedne pochodzą od drugich przez transformację lub rodzenie.

W Bogu należy zawsze widzieć przyczynę główną, nie wykluczającą przyczynowości wtórnej, w której ma swój udział stworzenie. Ten drugi rodzaj stworzenia można nazwać pośrednim, ponieważ w procesie stwórczym zachodzi współpraca przyczyn drugich. Jednak przy stworzeniu duszy duchowej współpraca przyczyny drugiej nie może mieć miejsca; wymagane jest raczej spełnienie warunku, jakim jest odpowiednie przygotowanie materii do jej ożywienia. Nie cała żywa materia byłaby więc zdalna do przyjęcia duszy rozumnej.

## 1.2. Dusza

Termin dusza pojawił się w filozofii przede wszystkim za sprawą Arystotelesa, który zdefiniował ją jako substancjalną formę bytów obdarzonych życiem<sup>10</sup> albo jako „pierwszy akt ciała naturalnego organicznego”<sup>11</sup> Dla filozofii scholastycznej dusza nie jest bytem substancjalnym, lecz zasadą bytu, ponieważ – złączona z pierwszą materią – tworzy żywą istotę. Człowiek nie ma duszy takiej jak pozostałe byty żywe, lecz duszę duchową, niezniszczalną.

Myśliciele chrześcijańscy przejęli niektóre schematy filozofii starożytnej, nie gubiąc przy tym oryginalności pojęcia biblijnego. Grecykiemu pojęciu duszy najbliższe jest hebrajskie słowo *nefeš*. Jednakże znaczenia obu tych pojęć nie pokrywają się całkowicie. *Nefeš*, które oznaczało pierwotnie „szyję” lub „gardło”, zaczęło oznaczać później

<sup>8</sup> G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1996, s. 531; *Storia della filosofia*, Milano 1993, s. 177.

<sup>9</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, 45, 1, Londyn 1978, t. 4, s. 17.

<sup>10</sup> Arystoteles, *O duszy*, II, 1, 412a, Warszawa 1988, s. 73-74.

<sup>11</sup> Tamże, II, 1, 412b, s. 74.

„oddychanie” i „tchnienie życia”, a jeszcze później „życie”<sup>12</sup>. Stary Testament traktuje człowieka jako istotę „żyjącą”, obdarzoną *nefeš*, czyli życiem otrzymanym od Boga. Konotacja tego hebrajskiego słowa nie jest jednak tak dychotomiczna, jak greckiego słowa dusza (ψυχή), zwłaszcza jeśli używa się go w kontekście platońskim lub neoplatońskim.

Nawet jeśli uznamy różnice między antropologiami grecką i biblijną, błędem byłoby przyjęcie, że nie posiadają one punktów styczności. Magisterium Kościoła wielokrotnie korzystało przy definiowaniu człowieka ze słownictwa o helleńskim rodowodzie. Tak było na przykład w przypadku znanej formuły Soboru w Vienne, który uznał, że „dusza rozumna, czyli intelektualna, jest sama przez się i ze swej istoty formą ludzkiego ciała”<sup>13</sup>

### 1.3. Stworzenie duszy

Po tym krótkim wyjaśnieniu znaczenia pojęć łatwiej nam będzie zrozumieć, co Kościół ma na myśli, kiedy mówi o bezpośrednim stworzeniu duszy przez Boga. Ma na myśli to, że duchowy składnik człowieka, który – zgodnie z chrześcijańską tradycją – nazywamy duszą, nie może pochodzić od żywej materii, która dokonała skoku jakościowego. Przed połączeniem z ciałem, które zostało dla niej przygotowane, dusza nie istnieje. Zaczyna istnieć w chwili, w której łączy się z materią, która została jej przypisana i przeznaczona. Bóg tworzy ją bezpośrednio, nie korzystając z przyczyn drugich, obecnych w przypadku tworzenia bytów, które stoją niżej niż człowiek, gdzie transcendentna przyczynowość boska łączy się z kategorialną przyczynowością istoty stworzonej. Bóg tworzy duszę z niczego, bez uprzednio istniejącej materii, korzystając z wszechmocnej władzy, jedynej, która może stworzyć dowolny byt materialny lub duchowy.

Uznając, że dusza jest stwarzana bezpośrednio przez Boga, odrzucamy dwa inne możliwe wytłumaczenia dotyczące powstawania duszy ludzkiej. Pierwszym z nich jest panteizm, zgodnie z którym dusza to coś w rodzaju iskry Bożej, oddzielonej od Boga, ale posiadającej tę samą Boską naturę. Drugim jest traducjonizm, wyznawany przez św. Augustyna w początkach jego nauczania, doktryna, która uznaje przekazywanie duszy i ciała z rodziców na dzieci. Święty Augustyn

<sup>12</sup> A. Vaccaro, *Perché rinunciare all'anima?*, Bologna 2001, s. 66.

<sup>13</sup> Sobór w Vienne, Dekret 1, 3, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Kraków 2003, s. 535.

chciał wytłumaczyć fakt, iż dusza człowieka przychodzi na świat splamiona grzechem pierworodnym, a to skłoniło go do uznania, że rodzice przekazują dzieciom nie tylko ciało, ale także duszę<sup>14</sup>. Tradycja kościelna nie przyjęła żadnego z tych dwóch stanowisk – podtrzymując pogląd, iż każda dusza jest tworzona bezpośrednio przez Boga.

#### 1.4. Stworzenie duszy a nauka

Można by zadać pytanie, czy nauka jest w stanie dostarczyć dowodu na to, że duchowa dusza człowieka jest stwarzana bezpośrednio przez Boga. Odpowiedź na to pytanie może być tylko przecząca. Moment stwarzania duszy, które jest aktem duchowym, nie może być przedmiotem doświadczenia naukowego. Boskie działanie sytuuje się w ramach nie *universum* widzialnego, lecz *universum* duchowego, które samo z siebie jest niewidzialne. Istnieją wszakże pewne ślady czy oznaki świadczące o działaniu duszy ludzkiej. Tam, gdzie istnieją wyraźnie przejawy działań duchowych, takie jak: kult bogów lub zmarłych, sztuka, nauka w jej załączkowej postaci, język, itp., nasuwa się wniosek, że takie akty dokonują się za sprawą istot obdarzonych duchem.

Przejawy duchowej natury osoby ludzkiej nie są jedynym kryterium pozwalającym rozstrzygać o jej człowieczeństwie. Weźmy przypadek ludzkiego embrionu, który – choć aktualnie nie przejawia tego rodzaju zdolności – jest istotą ludzką w akcie, mimo że możliwości zawarte w jego naturze duchowej jeszcze się nie rozwinęły ani nie przejawiały w konkretnych działaniach. W pełni popieram krytykę R. Lucasa pod adresem M. N. Forda, dla którego ludzki embrion jest przez pierwszych czternaście dni po poczęciu bytem ludzkim w potencji, oraz pod adresem *Raportu Komisji Warnock*, który uznaje embrion ludzki za „możliwą” istotą ludzką, ponieważ jest on istotą ludzką „w potencji” „Będąc możliwym, nie posiada realnego związku z aktem; jest po prostu czymś, co może się stać czymkolwiek, bez żadnych innych warunków; podczas gdy potencjalny – to taki, który może się stać czymś własną mocą i który takim się staje, jeśli nie zaistnieją jakieś przeszkody”<sup>15</sup> Tymczasem embrion jest istotą ludzką, ponieważ jest jednostką należącą do gatunku ludzkiego już w akcie, choć nie objawiła ona jeszcze swoich możliwości, a może nawet nigdy ich nie będzie mogła objawić w obecnym życiu na skutek przedwczesnej śmierci.

<sup>14</sup> *De anima et eius origine*, c. 13: PL, 44, 483-484.

<sup>15</sup> R. Lucas, *Antropología y problemas bioéticos*, Madrid 2001, s. 74.



Powstanie duszy pierwszego człowieka zakłada stworzenie jej bezpośrednio przez Boga. Takim jest zresztą stworzenie każdej duszy ludzkiej, nie tylko duszy pierwszego człowieka. Pierwszy człowiek zrodził się z organizmu nie ludzkiego. Można powiedzieć, że pierwszy człowiek nie miał ludzkich rodziców. Para przed-hominidów mogła dać życie tylko przed-hominidowi, czyli osobnikowi należącemu do tego samego gatunku. Jeśli nastąpiło przejście od przed-hominida do obdarzonego duchem człowieka, to tylko dlatego, że – zgodnie z jahwistycznym przekazem z *Księgi Rodzaju* – Bóg tchnął tchnienie życia w żywą materię, która dzięki ewolucji była przygotowana do przyjęcia duszy duchowej (por. Rdz 2, 7). Takie wyjaśnienie nie oznacza jednak wyeliminowania poważnych problemów, które wymagają jeszcze wyjaśnienia. Takim problemem jest na przykład pytanie, jak pierwsza istota ludzka mogła osiągnąć pełnię rozwoju ludzkiego w środowisku przed-hominidów, bo przecież humanizacja – w postaci, w jakiej dzisiaj znamy – wymaga odpowiedniego otoczenia kulturowego, które nie istniało w przypadku pierwszego człowieka<sup>16</sup>

## 2. Jedność istoty ludzkiej

Wydawać by się mogło, że teza głoszona przez wyznawców wiary katolickiej, dotycząca stworzenia duszy duchowej bezpośrednio przez Boga, pozostaje w sprzeczności z inną, podtrzymywaną przez wiarę i antropologię, zgodnie z którą człowiek posiada głęboko jednolitą konstytucję. Zaiste, wydawałoby się, że istnieją dwie miary: jedna dotycząca duszy, a druga – ciała, albowiem stworzenie duszy wymaga bezpośredniego udziału Boga, natomiast ciało pierwszego człowieka mogło być wytworem ewolucji, to znaczy współ-przyczynowości, w której mają swój udział – na różnych poziomach – transcendentalna przyczyna boska i szereg przyczyn drugorzędnych, odpowiedzialnych za powstanie ciała zdolnego od bycia ożywionym.

Sposobem na likwidację tej pozornej sprzeczności nie jest negacja jednej ze stron. Przeciwnie, należy wyjść od afirmacji ich obu. Pytanie, jakie należy postawić, brzmi inaczej: jak można uzasadnić fundamentalną jedność istoty ludzkiej przy rozróżnieniu między sposobem stworzenia duszy i sposobem stworzenia ciała?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, warto przypomnieć, że antropologia biblijna jest u swoich podstaw unitarna i tym się różni od

<sup>16</sup> Por. M. Flick – Z. Alszeghy, *Il Creatore*, Firenze 1961, s. 286.

antropologii greckiej, bardziej skłaniającej się ku dualizmowi, zwłaszcza u autorów, którzy ulegli wpływowi Platona i jego szkoły<sup>17</sup> Człowiek w swej istocie stanowi jedność, ale nie znaczy to, że nie można dostrzec w nim różnych wymiarów. Albowiem z jednej strony jest on częścią świata materialnego, jego momentem szczytowym, z drugiej zaś jako duch wykracza poza ten świat. Dlatego św. Tomasz mówi, że dusza ludzka jest „na granicy (*confinio*) substancji materialnych i niematerialnych, istniejąc jakby na horyzoncie wieczności i czasu, i oddalając się od tego, co najniższe, zbliża się do najwyższego”<sup>18</sup>.

Jeśli antropologicznym kłamstwem byłoby pominięcie fundamentalnej jedności człowieka, która z punktu widzenia teologii została mu dana przede wszystkim przez najwyższe nadprzyrodzone powołanie objawione mu przez Boga<sup>19</sup>, to takim samym kłamstwem byłoby ignorowanie radykalnej konstytucji cielesnej człowieka. Nikt nie może poddawać w wątpliwość faktu, że człowiek pozostaje w kontakcie ze światem materialnym i ze światem życia. Nawet Objawienie uznaje jego element materialny, kiedy mówi o prochu ziemi, który otrzymał tchnienie życia (por. Rdz 2, 7). Ale jedność różnorodnych elementów, z których złożona jest istota ludzka (jak mówi Sobór Watykański II: *corpore et anima unus*<sup>20</sup>), nie jest łatwa do wytłumaczenia. Należy przyjąć, że owa jedność jest tego rodzaju, iż „nie jest tylko połączeniem czegoś już istniejącego, lecz utrzymuje różnorodność w jedności jako urzeczywistnienie i spełnienie jednej esencji”<sup>21</sup> Dlatego nie można uznać za zadowalające wyjaśnienia traktującego jedność duszy i ciała jak gdyby chodziło o kombinację dwóch łączących się ze sobą pierwiastków chemicznych, albo o dwie oddzielone części fizyczne, które po połączeniu dają jedną całość. W jedności jednej esencji istnieje w człowieku wielość wymiarów. Tu właśnie wchodzi w grę różnica między materią i duchem, które współistnieją w człowieku jak w jednym domu.

Mając na uwadze te przesłanki, Kościół zawsze odrzucał wszelkie interpretacje ewolucji, których podstawą jest filozofia materialistyczna.

<sup>17</sup> L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma 1995, s. 137-145.

<sup>18</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, II, 81, Poznań, 2003, t. 1, s. 519; *De Anima*, Proemium, art. 1. W oparciu o te teksty św. Tomasza J. de Finance napisał książkę pod znaczącym tytułem: *Citoyen de deux mondes. La place de l'homme dans la création*, Roma 1980.

<sup>19</sup> *Gaudium et spes*, 22.

<sup>20</sup> *Gaudium et spes*, 14.

<sup>21</sup> K. Rahner, *Hominisation. The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, London 1965, s. 19.

W najnowszych pracach naukowców i filozofów nauki można znaleźć jeszcze takie zdania, jak to D. C. Dennetta: „Walory doboru naturalnego polegają na tym, że pokazuje on, jak przy pomocy objaśnienia początków wyeliminować postulat istnienia inteligentnego «Zegarmistrza»”<sup>22</sup>. Materialiści twierdzą mianowicie, że cała istniejąca rzeczywistość jest materialna, albo pochodzi od materii.

Między materią i duchem nie ma ciągłości, istnieje *hiatus*. Ale jednocześnie trzeba powiedzieć, że oba te elementy występują w sferze realności, oba podlegają generalnym prawom bytu, ponieważ oba są. Oba są stworzeniami Bożymi (mamy tu oczywiście na myśli ducha skończonego). Duch i materia nie są całkowicie niejednorodne. Można do obu z nich zastosować zasadę analogii bytu. Materia i duch nie leżą w tej samej płaszczyźnie ontologicznej, ale materia, jako stworzona przez Boga, tak jak skończony duch, znajduje swój kres w tym, co duchowe. Bóg mógłby stworzyć świat w postaci czysto materialnej *de potentia Dei absoluta*, byłby to jednak świat pozbawiony sam w sobie znaczenia. Można tu zacytować zdanie św. Tomasza z Akwinu z *Contra gentiles*: „Ostatnim stopniem wszelkiego rodzenia jest dusza ludzka i ku niej zmierza materia jako swej najwyższej formie”<sup>23</sup>

Materia i duch, ciało i dusza, są w człowieku blisko powiązane, tworząc jednolitą całość. Ta fundamentalna jedność objawia się w oczywisty sposób w poznaniu. Umysł jest zdolny do uwolnienia z materii tego, co inteligibilne (duchowe), i do wypracowania pojęć. W tym sensie można powiedzieć, że między materią i duchem istnieją punkty styczności. W przeciwnym wypadku nie dałoby się realizować poznania wychodząc od tego, co zmysłowe. Sobór w Vienne przypomina, że dusza jest prawdziwie i sama przez się formą ludzkiego ciała<sup>24</sup>. Duch człowieka nie jest czystym duchem, lecz duchem w świecie<sup>25</sup>

Teologia może pójść jeszcze dalej niż filozofia, zwłaszcza kiedy rozważa tajemnicę wcielenia Słowa. Wieczny *Logos* zechciał stać się ciałem złożonym z żywej materii. Dlatego chrześcijaństwo – w przeciwieństwie do platonizmu, manicheizmu, pryscylianizmu i średniowiecznej herezji katarskiej – nigdy nie uznawało materii jako takiej za złą. I to do tego stopnia, że np. dla Tertuliana ciało było podstawą

*L'attegiamento intenzionale*, Bologna 1993, s. 401.

<sup>23</sup> II, 22: *Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam.*

<sup>24</sup> Sobór w Vienne, Dekret 1, 3, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II, Kraków 2003, s. 535.

<sup>25</sup> Por. K. Rahner, *Hominisation...*, s. 59-60.

zbawienia<sup>26</sup> Ta zaś „komunia” materii i ducha w człowieku sprawia, że dusza ludzka jest duszą włączoną w ciało, a ciało jest ciałem ożywionym. Ciało człowieka nie jest tym samym, co ciało jakiegokolwiek innej istoty żywej, ponieważ jest połączone z duszą duchową, a dusza duchowa nie jest po prostu duchem skończonym, jak duch aniołów, lecz została stworzona dla połączenia z ciałem.

Naszej tezy nie da się jednak utożsamić z tym, co J. Guitton<sup>27</sup> nazywa metarealizmem. Chociaż zamysł tego autora był chwalebny, w pracy tej nie ma niezbędnego rozróżnienia między materią i duchem, ani między tym, co ontologiczne, i tym, co epistemologiczne<sup>28</sup>

### 3. *Ontologiczna odmiennność osoby ludzkiej*

U człowieka, stojącego na pograniczu tego, co duchowe, i tego, co materialne, stwierdzamy ontologiczną odmiennność w porównaniu ze światem fizycznym i światem istot żywych. Mamy tu do czynienia ze skokiem, różnicą poziomów, która nie przeczy istnieniu pewnej ciągłości między tym, co materialne, i tym, co duchowe, godnej dokładnego zbadania, albowiem w tym miejscu najlepiej widać specyficzną różnicę między człowiekiem i zwierzęciem.

Na czym polega ta specyficzna różnica, która czyni człowieka godnym tej nazwy i pozwala odróżnić go od reszty widzialnego, nieożywionego lub ożywionego, świata fizycznego? Odpowiedzi czysto biologiczne, mówiące o doskonalszym funkcjonowaniu życiowych

<sup>26</sup> *De carnis resurrectione*, 8.

<sup>27</sup> *Dio e la scienza*, Milano 1992, s. 119.

<sup>28</sup> Wymienia się trzy cechy charakterystyczne meta-realizmu: 1) duch i materia tworzą jedną i jedyną rzeczywistość, 2) Stwórca tego wszechświata, materii-ducha, jest transcendentny, 3) rzeczywistość wszechświata nie jest sama w sobie poznawalna (J. Guitton, G. Bogdanov, I. Bogdanov, *Dio e la scienza*, Milano 1922, s. 125). Można by uznać pierwsze z powyższych stwierdzeń, jeśli się przyjmie, że zarówno materia jak i duch „są”, ale jest ono nie do przyjęcia bez rozróżnienia między byciem materii i byciem ducha. Druga propozycja pozostaje w doskonałej zgodności ze stanowiskiem Kościoła, ale trzecia – w formie, w jakiej została podana – wydaje się skłaniać ku pewnej formie kantyizmu, która uniemożliwiałaby poznanie esencji świata fizycznego. O ile pewną rzeczą jest fakt, że nasze poznanie świata zmysłowego jest ograniczone i że nie znamy wszystkich przypadłości ani właściwości substancji świata fizycznego, to jednak możemy powiedzieć za św. Tomaszem z Akwinu, że byt jest pierwszą rzeczą, którą poznaje nasz intelekt (*De veritate*, q. 1, a. 1) i że „substancja jest pierwszym i najlepiej poznanym przedmiotem naszego intelektu (...). Tak jest zarówno w przypadku poznania codziennego, jak i poznania filozoficznego i naukowego” (F. Selvaggi, *Filosofia del mondo*, Roma 1985, s. 448). Głęboką filozoficzną przyczyną zanegowania poznawalności świata fizycznego jest dualizm bytu i tego, co widać, *noumenonu* i *fenomenonu*, rozumowania i odczuwania, dualizm, który począwszy od Parmenidesa przewija się przez całą historię filozofii aż do naszych czasów (por. F. Selvaggi, dz. cyt., s. 443).

układów człowieka, nie oddają w pełni specyfiki istoty ludzkiej. Aby stwierdzić głęboką różnicę ontologiczną, powinniśmy się zanurzyć w świecie filozofii bytu i teologii.

Metafizyka mówi, że człowiek stawia sobie pytania o istnienie nie tylko dlatego, że jest jednym z bytów, lecz także dlatego, że może je poznać i może poznać samego siebie, że może je kochać i może kochać samego siebie. Należałoby rozwinąć w tym miejscu całą metafizykę osoby ludzkiej, posiadającej naturę duchową, obdarzonej inteligencją, wolnością, światem wewnętrznym, będącej celem samym w sobie, otwartej na miłość, zdolnej do nawiązywania relacji i do komunii z jej podobnymi, otwartej zwłaszcza na Boga<sup>29</sup>

Opierając się na filozofii i wykraczając poza nią, teologia prezentuje nam człowieka w całej jego wielkości jako obraz Boga (por. Rdz 1, 26-27), stworzonego przez Boga, aby mógł korzystać z pełni życia trynitarnego. Człowieka – stworzenie, jak inne istoty świata widzialnego, ale jednocześnie powołanego w Chrystusie do uczestniczenia w Boskiej naturze (por. 2 P 1, 4). Według zasad wiary chrześcijańskiej, tajemnica człowieka wyjaśnia się w świetle tajemnicy Chrystusa<sup>30</sup>. Parafrazując tytuł znanej pracy Romano Guardiniego, możemy powiedzieć, że człowieka rozumie tylko ten, kto zna Boga<sup>31</sup>. „Dopiero w tej poszerzonej perspektywie jawi się prawdziwa wielkość człowieka, okazuje się, kim on jest w najgłębszym sensie; chcianą i umiłowaną przez swego Stwórcę istotą, której niezbywalna wielkość polega na tym, że wolno jej zwracać się do Boga słowem «Ty»”<sup>32</sup>.

#### 4. Kwestie bioetyczne: stworzenie duszy a uznanie ludzkiego embrionu za osobę

Tematyka, o której była dotąd mowa, dotycząca epistemologicznego statusu teorii ewolucji i stworzenia duszy pierwszego człowieka, staje się najbardziej aktualna, kiedy odniesiemy ją do bioetyki. W tym miejscu jedynie sygnalizujemy problem bez podejmowania próby głębszej refleksji.

<sup>29</sup> Por. R. Lucas, *Antropología y problemas bioéticos*, Madrid 2001, s. 74.

<sup>30</sup> *Gaudium et spes*, 22.

<sup>31</sup> *El fin de la modernidad. Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid 1995.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Wiara chrześcijańska a teoria ewolucji*, przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum naukowego, 26 kwietnia 1985 r., (L'Osservatore Romano, wyd. polskie, kwiecień-maj 1985, s. 8).

Pomińmy na razie kwestie epistemologiczne, choć w nauce interdyscyplinarnej, jaką jest bioetyka, są one również bardzo ważne. Ta nowa dziedzina łączy dane dostarczone przez medycynę i biologię z refleksją etyczną i filozoficzną, prezentującą całościową wizję człowieka, świata i Boga.

Kościół katolicki nigdy nie wątpił w to, że ludzki embrion posiada duszę duchową, stworzoną bezpośrednio przez Boga jeszcze przed urodzeniem człowieka, i dlatego zabicie płodu przez aborcję w łonie matki traktował zawsze jako zabójstwo<sup>33</sup>

Z biologicznego punktu widzenia, embrion może być traktowany jako jednostka gatunku ludzkiego.

Istnieją trzy dowody natury biologicznej, świadczące o prawdziwości tego stwierdzenia: koordynacja, ciągłość i stopniowość rozwoju embrionu<sup>34</sup>

Koordynacja – ponieważ w zapłodnionym jaju odnajdujemy jedność doskonale koordynującą różne i liczne funkcje biologiczne, zachodzące w nim od chwili zapłodnienia. Świadczy to o tym, że ludzki embrion nie jest bezkształtną masą komórek i że posiada pewien wektor kierunkowy, ponieważ istnieje wyraźna jedność, realny osobnik należący do gatunku ludzkiego, który rozwija się w czasie zgodnie z właściwym sobie programem genetycznym.

Ciągłość – ponieważ połączenie jaja ze spermatozoidem stanowi początek nieprzerwanego procesu, który nie zostanie powstrzymany, o ile nie pojawią się anomalie wewnętrzne albo przeszkody zewnętrzne. Dzięki ciągłości ten sam osobnik rozwija się w czasie i przechodzi kolejne etapy rozwoju, których kulminacją są narodziny dziecka, a potem dorosłość.

Stopniowość – ponieważ ciągłość nie zachodzi w postaci skoków: stopniowo pojawiają się funkcje coraz bardziej złożone, budowane na mechanizmach biologicznych już nabytych, które ulegają nie eliminacji, ale raczej wzmocnieniu.

Biologiczne właściwości ludzkiego embrionu same z siebie – bez konieczności odwoływania się do teorii filozoficznych i teologicznych – zaprzeczają zatem stanowisku tych, którzy twierdzą, że ludzki embrion może być uznany za człowieka dopiero po dwóch tygodniach

<sup>33</sup> *Didache* 2, 2; *List Barnaby* 19, 5; Tertulian, *Apologia* 9; św. Augustyn, *De nuptiis et concupiscentia* 15; Denzinger-Schönmetzer 2134-2135; *Gaudium et spes* 51; *Humanae vitae* 14; *Evangelium vitae* 58-62.

<sup>34</sup> M. Armini, dz. cyt., s. 204-206.

rozwoju, albo kiedy osiądzie w macicy, albo kiedy powstanie centralny układ nerwowy, czyli począwszy od szóstego-ósmego tygodnia po poczęciu.

Możemy zadać pytanie: co sprawia – z filozoficznego i teologicznego punktu widzenia – że embrion ludzki wykazuje zachowania biologiczne, czyniące z niego osobnika, który należy do gatunku ludzkiego i jest w akcie, a nie w potencji. Potencją jest rozwój jego możliwości, a nie fakt bycia osobnikiem ludzkim już od chwili poczęcia. Odpowiedzią na to pytanie może być przypadek ożywienia pierwszego człowieka: embrion jest osobnikiem należącym do gatunku ludzkiego, ponieważ od pierwszej chwili swojego istnienia posiada stworzoną bezpośrednio przez Boga duszę duchową, która nadaje formę materii, czyli zapłodnionemu jaj.

Skoro dusza duchowa jest formą embrionu w kolejnych fazach jego ewolucji od momentu poczęcia, to embrion jest osobą ludzką, posiadającą nienaruszalną godność od początku swojego istnienia.

Takie stwierdzenie (niektórzy mogliby zasufladkować je jako „fundamentalizm metafizyczny”) jest jedynym, które pozostaje w zgodzie z danymi naukowymi, z refleksją filozoficzną i z tradycją teologiczną. Pociąga ono za sobą liczne konsekwencje natury etycznej: jeśli embrion jest osobą ludzką, posiadającą duszę duchową i stworzoną na obraz i podobieństwo Boga, to winien być traktowany w sposób odpowiadający tej godności, a ta ostatnia winna być uznawana, gwarantowana i chroniona prawem.

Zarówno teoria ewolucji jak i liczne doświadczenia przeprowadzane na embrionach ludzkich winny opierać się na głębokiej i całościowej prawdzie o człowieku. Nauka nie może przemilczać, a tym bardziej odmawiać uznania ontologicznej różnicy, jaka istnieje między istotą ludzką a pozostałymi istotami żywymi. Powinna natomiast razem z filozofią i teologią – uwzględniając ich punkty widzenia – podjąć wysiłek na rzecz ochrony i promocji osoby ludzkiej w jej niezbywalnej godności.

tłum. Grzegorz Ostrowski