

JOSEPH RATZINGER, *Wiara w stworzenie a teoria ewolucji*, w: TENŻE, *Opera Omnia. Tom V. Pochodzenie i przeznaczenie*, Lublin 2022, s. 95-106.

Kiedy w połowie ubiegłego wieku Karol Darwin opracował ideę ewolucji wszystkich istot żyjących i tym samym od podstaw zakwestionował tradycyjne wyobrażenie o stałości gatunków stworzonych przez Boga, rozpoczął rewolucję obrazu świata, która swoją głębią nie ustępuje tej kojarzącej się nam z nazwiskiem Kopernika. Mimo przełomu kopernikańskiego, który zdezonizował ziemię i rozszerzył rozmiary wszechświata w nieograniczoność, patrząc na całość, niezmiennione pozostały mocno zakorzenione ramy starego obrazu świata, które utrwaliły się nienaruszone przede wszystkim w ograniczeniu czasowym do sześciu tysięcy lat, obliczonym na podstawie chronologii biblijnych. Kilka przykładów może zilustrować trudną dziś do wyobrażenia pewność, z jaką trzymano się wówczas wąskich ram czasowych biblijnego obrazu świata.

Kiedy w 1848 roku Jacob Grimm opublikował swoją *Geschichte der deutschen Sprache* [Historia języka niemieckiego], wiek ludzkości wynoszący sześć tysięcy lat był dla niego niepodważalną przesłanką, nad którą nie trzeba się było zastanawiać. To samo wyraża z wielką oczywistością Wilhelm Wachsmuth w swojej uznanej *Allgemeine Kulturgeschichte* [Ogólna historia kultury], opublikowanej w 1850 roku, która pod tym względem nie różni się w niczym od ogólnej historii świata i jego narodów, opublikowanej przez Christiana Daniela Becka w 1813 roku w drugim wydaniu. Przykłady można by bez trudu mnożyć¹. Już te wystarczą, aby ukazać, w jak wąskim horyzoncie zamykał się jeszcze przed stu laty nasz obraz świata i dziejów, jak niewzruszona pozostała zaczerpnięta z Biblii tradycja myślenia zrodzonego całkowicie w oparciu o judeochrześcijańską historię zbawienia, jaką musiało to oznaczać rewolucję, że teraz, po niezmiernym rozszerzeniu przestrzeni, które ją poprzedziło, podobne zniesienie granic ogarnęło czas i historię. W wielu względach konsekwencje takiego procesu są nawet bardziej dramatyczne, niż mogłyby być w przypadku przewrotu kopernikańskiego. Wymiar czasu dotyczy bowiem nieporównywalnie głębiej istoty człowieka niż wymiar przestrzeni; w istocie również pojęcie przestrzeni zostaje raz jeszcze zrelatywizowane i zmienione przez to, że przestrzeń traci swoją ściśle definiowalną formę i sama zostaje podporządkowana historii, doczesności. Człowiek jawi się jako istota, która powstała w niekończących się przemianach, wielkie konstanty biblijnego obrazu świata, stan pierwotny i stan końcowy, oddalają się w to, co nieobliczalne - zmienia się podstawowe rozumienie tego, co rzeczywiste: stawanie się zajmuje miejsce bycia, rozwój miejsce stworzenia, wznoszenie się miejsce upadku.

W ramach niniejszych rozważań nie można poruszyć całego szeregu pytań, który przez to został otwarty; chcemy jedynie omówić problem, czy podstawowe poglądy na stworzenie i rozwój mogą, wbrew pierwszym pozorom, razem się utrzymać, tak aby teolog nie zawierał nieuczciwego kompromisu i ze względów taktycznych nie uznawał za zbędny niemożliwy do utrzymania teren po tym, jak jeszcze nieco wcześniej głośno przedstawiał go jako niezastąpiony element wiary.

Problem ten ma różne wymiary, które musimy od siebie odróżnić i je osobno należycie ocenić. Najpierw istnieje stosunkowo łatwy do przejrzania aspekt całości, który tylko częściowo ma naturę prawdziwie teologiczną: Obowiązująca przed Darwinem idea stałości

¹ Materiał został zaczerpnięty z: DÖRMANN, *Johann Jakob Bachofen*, odnośnie do tego s. 23nn.

gatunków miała swoje uzasadnienie w idei stworzenia; postrzegała ona każdy gatunek jako rzeczywistość stworzoną, istniejącą od początku świata dzięki stwórczemu dziełu Boga jako coś odrębnego i różnego od innych gatunków. Jest oczywiste, że ta forma wiary w stworzenie jest sprzeczna z teorią ewolucji i że ten aspekt wiary stał się dziś nie do utrzymania. Jednak przy pomocy tej poprawki, do której znaczenia i problematyki wrócimy później, nie zostaje objęty cały zakres pojęcia stworzenia. Jeśli się wykreśli wszystkie indywidualne stworzenia i zastąpi je przez ideę rozwoju, ujawnia się prawdziwa różnica między tymi dwoma pojęciami; staje się jasne, że każde z nich opiera się na innej formie myślenia, innym podejściu duchowym i innym formułowaniu pytań. Przez długi czas rozszerzanie pojęcia stworzenia na pojedyncze wytwory rzeczywistości pozwalało oczywiście ukryć tę głębszą różnicę, a tym samym właściwy problem, o który chodzi. Wiara w stworzenie pyta o „aby” bytu jako takiego; jej problem polega na tym, dlaczego w ogóle jest coś, a nie nic. Idea rozwoju natomiast pyta, dlaczego właśnie te rzeczy są takie, a nie inne, skąd uzyskały swoją określoność i jak są powiązane z innymi formami². Filozoficznie można by więc powiedzieć, że idea rozwoju leży na poziomie fenomenologicznym, zajmuje się faktycznie występującymi jednostkowymi twórcami świata, podczas gdy wiara w stworzenie porusza się na poziomie ontologicznym, stawia pytania o to, co kryje się za poszczególnymi rzeczami, podziwia cud samego bytu i próbuje wyjaśnić zagadkowe „jest”, które wypowiadamy o wszystkich występujących wspólnie rzeczywistościach. Można to też sformułować następująco: Wiara w stworzenie dotyczy różnicy między niczym a czymś, natomiast idea rozwoju różnicy między czymś a czymś innym. Stworzenie charakteryzuje całość bytu jako byt pochodzący skądinąd, rozwój natomiast opisuje wewnętrzną strukturę bytu i dopytuje o specyficzne „skąd” poszczególnych istniejących rzeczywistości. Może się zdarzyć, że dla przedstawiciela nauk przyrodniczych postawienie problemu wiary w stworzenie jawi się jako nieuprawnione pytanie, które dla człowieka pozostaje bez odpowiedzi. W rzeczywistości przejście do ewolucyjnej obserwacji świata stanowi krok w kierunku pozytywnej formy nauki, która świadomie ogranicza się do tego, co dane, możliwe do uchwycenia, sprawdzalne dla człowieka, i wyrzuca ze sfery nauki jako bezowocną refleksję nad prawdziwymi przyczynami rzeczywistości. Pod tym względem wiarę w stworzenie i ideę ewolucji znamionują nie tylko dwa różne zakresy pytań, ale także dwie różne formy myślenia. Stąd wynikają chyba problemy, które nadal odczuwa się między nimi, nawet gdy ich zasadnicza zgodność stała się oczywista.

Tym samym zostaliśmy już doprowadzeni do drugiego wymiaru kwestii. Nauczyliśmy się rozróżniać dwa aspekty wiary w stworzenie: jej konkretny kształt w wyobrażeniu stworzenia przez Boga wszystkich poszczególnych gatunków oraz jej właściwe założenia wstępne. Stwierdziliśmy, że pierwszy aspekt, a więc forma, w jakiej idea stworzenia praktycznie się skonkretyzowała, został zignorowany przez teorię ewolucji; wierzący musi pozwolić tutaj pouczyć się nauce, że sposób, w jaki wyobrażał sobie stworzenie, należał do przednaukowego obrazu świata, który stał się nie do utrzymania. Jeśli jednak chodzi o właściwe założenia wstępne - kwestię przejścia z niczego do bytu - to na początku mogliśmy jedynie przyjąć do wiadomości różnicę form myślowych. Teoria ewolucji i wiara w stworzenie należą tutaj, jeśli chodzi o ich ostateczne podstawowe ukierunkowanie, do całkiem różnych światów duchowych i w ogóle nie stykają się bezpośrednio ze sobą. Co powinniśmy sądzić o tej pozornej neutralności, na którą się natknęliśmy? Jest to drugi wymiar zagadnienia, który musimy teraz prześledzić. Niezbyt łatwo jest w tej kwestii posunąć się naprzód, ponieważ porównanie form myślowych i problem ich ewentualnego odniesienia do siebie mają zawsze w sobie coś bardzo delikatnego. Trzeba próbować postawić się ponad tymi dwoma formami myślenia i w ten sposób łatwo znaleźć się na ziemi niczyjej, gdzie człowiek wydaje się podejrzany dla obu stron

² Por. VOLK, *Schöpfungsglaube und Entwicklung*.

i szybko nabiera poczucia, że siedzi między dwoma krzesłami. Mimo to musimy podjąć próbę dalszego szukania po omacku. Po pierwsze będziemy mogli stwierdzić, że zagadnienie myślenia ewolucyjnego jest węższe niż to stawiane przez wiarę w stworzenie. Dlatego teoria ewolucji w żaden sposób nie może włączyć w siebie wiary w stworzenie. W tym słusznie można uważać ideę stworzenia za bezużyteczną samą w sobie: nie może ona występować w ramach pozytywnego tematu, do którego opracowania jest zobowiązana ze względu na swoją metodę. Równocześnie jednak musi pozostawić otwartym pytanie, czy dalsze określanie problemu wiary samo w sobie nie jest uzasadnione i możliwe. Z punktu widzenia określonego pojęcia nauki może ona co najwyżej uznać ją za pozanaukową, ale nie może wydać zasadniczego zakazu stawiania pytań, na przykład, że człowiek nie może zajmować się kwestią bytu jako takiego. Przeciwnie, takie ostateczne pytania będą zawsze niezbędne dla człowieka, który sam istnieje także w obliczu tego, co ostateczne, i nie daje się zredukować do tego, co naukowo pozwala się udowodnić. W ten sposób jednak pozostaje teraz problem, czy idea stworzenia może ze swej strony zaakceptować teorię ewolucji jako coś dalszego w swoim obszarze, czy też przeciwnie, jest to sprzeczne z jej podstawowym podejściem.

Różnego rodzaju racje zdają się na pierwszy rzut oka sugerować to ostatnie; w końcu przedstawiciele nauk przyrodniczych i teologowie pierwszego pokolenia, którzy tak twierdzili, nie byli ani niemądrzy, ani złośliwi: z pewnością mieli swoje racje po obu stronach, które trzeba wziąć pod uwagę, jeśli nie chce się dojść do pochopnych syntez, które nie wytrzymują próby czasu, a nawet są nieuczciwe. Nasuwające się zastrzeżenia są bardzo różnorodnego rodzaju. Najpierw można powiedzieć, że wiara w stworzenie wyrażała się kiedyś jako wiara w stworzenie poszczególnych gatunków oraz w wyobrażeniu statycznego obrazu świata; teraz, gdy stało się to niemożliwe do utrzymania, nie może bez namysłu pozbyć się tego balastu, lecz jako całość stała się bezużyteczna. Zarzut ten, który dziś nie wydaje się nam już zbyt poważny, zaostrza się, jeśli się rozważy, że także dziś jeszcze wiara mimo wszystko musi uznać za nieodzowne stworzenie jednej określonej istoty: człowieka. Jeśli bowiem człowiek jest tylko produktem rozwoju, to również duch jest wytworem przypadku. Jeśli jednak duch się rozwinął, to materia jest czymś pierwszym i wystarczającym źródłem wszystkiego innego. A jeśli tak jest, Bóg znika sam z siebie, a wraz z nim Stwórca i stworzenie. Ale w jaki sposób człowiek, jedna z wielu istot, jakkolwiek znakomity i wielki by nie był, ma być wyłączony z łańcucha rozwoju?

Tym samym ukazuje się teraz, że aktu stworzenia poszczególnych istot i samej idei stworzenia nie można bez problemu oddzielić od siebie, jak mogłoby się wydawać na początku. W tym przypadku wydaje się, że chodzi o pewną zasadę. Albo wszystkie poszczególne rzeczy są produktem rozwoju, a wtedy jest nim również człowiek, albo też tak nie jest. To drugie jest wykluczone, a zatem pozostaje pierwsze, a to, jak już wyjaśniliśmy, zdaje się kwestionować całą ideę stworzenia, ponieważ znosi prymat i wyższość ducha, które w takiej czy innej formie należy uważać za podstawowy warunek wiary w stworzenie.

Próbowano więc uniknąć tego problemu, mówiąc, że ciało człowieka może być produktem rozwoju, ale duch w żadnym wypadku nim nie jest: stworzył go sam Bóg, ponieważ duch nie może wyłonić się z materii. Jednak ta odpowiedź, która wydaje się mieć coś w sobie, że ducha rzeczywiście nie można rozpatrywać tą samą metodą nauk przyrodniczych, za pomocą której można prześledzić historię organizmów, może zadowalać co najwyżej na pierwszy rzut oka. Od razu trzeba będzie postawić kolejne pytania: Czy można w ten sposób podzielić człowieka pomiędzy teologów i przedstawicieli nauk przyrodniczych – duszę dla jednych, ciało dla drugich – czy nie jest to nie do przyjęcia dla jednych i drugich? Przedstawiciel nauk przyrodniczych uważa, że widzi, jak cały twór człowiek stopniowo dojrzewa; znajduje też psychiczne pole przejściowe, w którym zachowanie ludzkie powoli wyrasta ze zwierzęcego,

nie potrafiąc wyznaczyć wyraźnej granicy, do czego, jak przyznaje, brakuje mu oczywiście również materiału – co często nie jest przyznawane dostatecznie jasno. I odwrotnie, jeśli teolog jest przekonany, że duch jest elementem nadającym postać także ciału, które kształtuje całkowicie w ciało ludzkie, tak że człowiek jest tylko duchem jako ciało i tylko ciałem jako duch i w duchu, to także ten podział człowieka traci dla niego wszelki sens.

Wówczas duch stworzył sobie na nowo ciało i w ten sposób zniósł cały rozwój. Tym samym z punktu widzenia obu stron temat stworzenia i rozwoju wydaje się prowadzić do ścisłego wyboru albo-albo, który nie pozwala na żadną mediację. Ale zgodnie z naszym obecnym stanem wiedzy, oznaczałoby to jednak zapewne koniec wiary w stworzenie.

Piękna harmonia, która zdawała się wylaniać już na pierwszym poziomie zagadnienia, zdaje się w ten sposób znowu całkowicie zniknąć; zostajemy przerzuceni z powrotem na początek. Jak mamy pójść naprzód? Otóż wcześniej poruszyliśmy krótko kwestię poziomu pośredniego, który na początku wydawał się nieistotny, ale który teraz jednak może okazać się centrum zagadnienia i punktem wyjścia do udzielenia możliwej do zaakceptowania odpowiedzi. Jak dalece wiara jest związana z ideą stworzenia przez Boga poszczególnych podstawowych rzeczywistości świata? To na pozór nieco powierzchowne pytanie pozwala się sprowadzić do bardziej ogólnego zagadnienia, które może stanowić środkową warstwę całej poruszanej kwestii: Czy wyobrażenie stającego się świata jest możliwe do pogodzenia z podstawową myślą biblijną stworzenia świata przez Słowo, z wyprowadzeniem bytu ze stwórczego sensu? Czy wyrażona w niej idea bytu może wewnątrznie współistnieć z ideą stawania się, tak jak ją opracowała teoria ewolucji? W tych kwestiach zawarte jest jednocześnie inne, bardzo zasadnicze pytanie, dotyczące stosunku między obrazem świata a bardzo ogólnie wiarą. Dobrze będzie zacząć od tego miejsca. Gdy bowiem próbuje się myśleć jednocześnie w kategoriach wiary w stworzenie i nauki, tzn. w kategoriach teorii ewolucji, staje się oczywiste, że wierze mylnie przypisuje się inny obraz świata niż ten, który do tej pory uważany był za właściwy obraz świata wiary. W tym procesie tkwi nawet właściwe sedno całego wydarzenia, wokół którego obracają się nasze rozważania: Wiara zostaje pozbawiona swojego obrazu świata, który wydawał się przecież być nią samą, i zostaje odniesiona do innego obrazu. Czy można to zrobić bez pozbawienia jej własnej tożsamości – to właśnie stanowi dokładnie nasz problem.

W tym miejscu może się wydawać poniekąd zaskakujące, a jednocześnie wyzwalające, że to pytanie nie zostaje postawione po raz pierwszy w naszym pokoleniu. Co więcej, teologowie Kościoła starożytnego stanęli w zasadzie twarzą w twarz wobec tego samego zadania. Bowiem biblijny obraz świata, wyrażony w opisach stworzenia Starego Testamentu, nie był w żadnym wypadku ich własnym; wydawał się im dokładnie tak samo nienaukowy, jak nam. Popelnia się poważny błąd, gdy mówi się po prostu o starym obrazie świata. Dla nas, patrzących z zewnątrz, może się on wydawać jednolity, natomiast dla tych, którzy w nim żyli, różnice, które dziś uważamy za błahę, były decydujące. Wczesne opisy stworzenia wyrażają światopogląd starożytnego Wschodu, zwłaszcza Babilonii; Ojcowie Kościoła żyli w epoce hellenistycznej, dla której ten obraz świata wydawał się mityczny, przednaukowy, pod każdym względem nie do przyjęcia. Pomocą dla nich, ale również i dla nas, powinien służyć fakt, że Biblia jest w rzeczywistości literaturą, która obejmuje okres całego tysiąclecia. Ona sama czerpie treści począwszy od obrazu świata Babilończyków aż po model hellenistyczny, który determinuje teksty na temat stworzenia w literaturze mądrościowej, w których rysuje się zupełnie inny obraz świata i biegu wydarzeń stwórczych niż w tak dobrze nam znanych tekstach o stworzeniu z Księgi Rodzaju, które jednak rzecz jasna same w sobie nie są jednolite: pierwszy i drugi rozdział tej księgi przedstawiają w dużym stopniu wzajemnie sprzeczne opisy przebiegu

stworzenia. Oznacza to jednak, że już nawet w ramach samej Biblii wiara i obraz świata nie są tożsame; wiara *posługuje się* jakimś obrazem świata, ale nie jest z nim zbieżna. W ramach rozwoju biblijnego ta różnica stanowiła najwyraźniej bezrefleksyjną oczywistość: tylko w ten sposób można wytłumaczyć to, że formy wyobrazeniowe dotyczące obrazu świata, w których została przedstawiona idea stworzenia, zmieniały się nie tylko w różnych okresach dziejów Izraela, ale także w obrębie jednego i tego samego okresu, i że nie widziano w tym zagrożenia dla tego, co właściwie miało się na myśli.

Poczucie tej wewnętrznej rozległości wiary zmniejszyło się dopiero wtedy, gdy zaczęła zyskiwać popularność tzw. egzegeza dosłowna, a tym samym patrzenie na transcendencję Słowa Bożego przegrało w konfrontacji ze wszystkimi jego poszczególnymi formami wypowiedzi. Mniej więcej w tym samym czasie – od około XIII wieku – w nieznanym dotąd sposób utrwałał się ten obraz świata, chociaż w swojej podstawowej formie w żaden sposób nie był wytworem myśli biblijnej, lecz przeciwnie, tylko z trudem można było go pogodzić z podstawowymi faktami wiary biblijnej. Nietrudno byłoby odkryć pogańskie korzenie tego obrazu świata, który później został uznany za jedynie chrześcijański, a także punkty łączenia, po których można było ciągle jeszcze rozpoznać, że wiara zaczęła się nim posługiwać, ale nie mogła stać się z nim tożsama. Nie możemy jednak zająć się tym bardziej szczegółowo; musimy ograniczyć się do pozytywnego pytania, czy wiara w stworzenie, która przetrwała zmiany tak wielu obrazów świata, a jednocześnie działała na nie jako ferment krytyki i napędzała rozwój, może istnieć dalej jako sensowne przesłanie pod znakiem ewolucyjnego rozumienia świata. Przy tym jest oczywiste, że wiara, która nie była tożsama z żadnym z poprzednich obrazów świata, lecz odpowiadała na pytanie, które prowadzi poza obrazy świata, a potem oczywiście w nich się zapamiętuje, nie może i nie powinna stać się tożsama z naszym obrazem świata. Głupotą i nieprawdą byłoby nawet tylko zawołowane podawanie teorii ewolucji jako produktu wiary, nawet jeżeli miała ona swój współdziałal w ukształtowaniu horyzontu myślowego, w którym pytanie o ewolucję mogło powstać. Jeszcze większą głupotą byłoby traktowanie wiary jako swego rodzaju ilustracji teorii ewolucji i uważanie wiary za jej potwierdzenie. Jej poziom pytań i odpowiedzi jest zupełnie inny, jak to już wcześniej stwierdziliśmy; wszystko, o co nam może chodzić, to ustalenie, czy na podstawowe ludzkie pytanie, któremu jest ona przyporządkowana, można jeszcze w sposób uprawniony odpowiedzieć, nawet przy dzisiejszych założeniach intelektualnych, w taki sposób, jak to dokonuje się w wierze w stworzenie, i w jakiej formie także ewolucyjny obraz świata można rozumieć jako wyraz stworzenia.

Aby tutaj posunąć się naprzód, musimy dokładniej zbadać zarówno opis stworzenia, jak i teorię ewolucji; niestety, obie te rzeczy można tutaj zrobić tylko w krótkich wzmiankach. A zatem, wychodząc od tego ostatniego, zapytajmy najpierw: jak właściwie rozumie się świat, jeśli ujmuje się go w kategoriach ewolucyjnych? W tym celu istotne jest, aby byt i czas weszły w stały związek: byt *jest* czasem, a nie tylko *posiada* czas. Jest i rozwija się w siebie tylko w stawaniu się. Zgodnie z tym byt jest rozumiany dynamicznie jako ruch bytu, i jest rozumiany kierunkowo: nie kręci się w koło siebie, ale posuwa się naprzód. Co prawda, zastosowanie pojęcia postępu w odniesieniu do łańcucha ewolucyjnego jest dyskusyjne, zwłaszcza że nie istnieje żadne neutralne kryterium, które pozwoliłoby nam powiedzieć, co właściwie należy uznać za lepsze lub za mniej dobre i w związku z tym kiedy można poważnie mówić o posuwaniu się naprzód. Jednak już sama szczególna relacja, jaką człowiek zajmuje wobec całej pozostałej rzeczywistości, uprawnia go, przynajmniej w pytaniu o samego siebie, do uważania siebie za punkt odniesienia: o ile chodzi o niego, to niewątpliwie jest do tego uprawniony. A jeśli mierzy w ten sposób, kierunek ewolucji i jej charakter postępu są ostatecznie niepodważalne, nawet jeśli przy tym nie przeoczy się faktu, że w ewolucji istnieją ślepe zaułki,

a jej droga jest daleka od prostoliniowego przebiegu. Okrężne drogi są również drogą, a nawet okrężne drogi prowadzą do celu, jak właśnie pokazuje sama ewolucja. Pytanie o to, czy byt rozumiany jako droga, ewolucja jako całość, ma sens, pozostaje oczywiście otwarte i nie można go także rozstrzygnąć w ramach samej teorii ewolucji; dla niej jest to metodycznie obce pytanie, natomiast dla żywej istoty ludzkiej jest to pytanie fundamentalne dla całości. Nauki przyrodnicze, słusznie uznając swoje granice, oświadczają dziś w tej kwestii, że na to pytanie, które jest niezbędne człowiekowi, nie można odpowiedzieć w ramach nauki, lecz jedynie w ramach „systemu wiary”.

To, że wielu przedstawicieli nauk przyrodniczych jest zdania, iż chrześcijański „system wiary” nie jest do tego odpowiedni, lecz że należy znaleźć nowy, nie musi nas tutaj zaprzęcać, ponieważ wypowiadają się oni w ramach własnej decyzji wiary, a poza swoją dyscypliną naukową³.

Tym samym jednak możemy teraz powiedzieć, co dokładnie oznacza wiara w stworzenie w odniesieniu do ewolucyjnego rozumienia świata. W obliczu podstawowego pytania, na które nie może odpowiedzieć sama teoria ewolucji, czy rządzi tutaj bezsensowność czy sens, wyraża ona przekonanie, że świat jako całość, tak jak mówi Biblia, wyłania się z Logosu, to znaczy ze stwórczego Sensu, i z doczesnej formy jego samorealizacji. Stworzenie, w naszym rozumieniu świata, nie jest odległym początkiem, ani początkiem rozłożonym na kilka etapów, ale dotyczy bytu jako doczesnego i na etapie stawania się. Byt doczesny jest objęty jako całość przez jeden akt stwórczy Boga, który w jego podziale nadaje mu jedność, w której jednocześnie zawarty jest jego sens, niepoliczalny dla nas, ponieważ nie widzimy całości, lecz sami jesteśmy tylko częściami. Wiara w stworzenie nie mówi nam, co jest sensem świata, lecz wyraża tylko jego „aby”: całe to wznoszenie się i opadanie bytu na etapie stawania się jest związanym z ryzykiem wolności wolnym dokonaniem pierwotnej myśli stwórczej, z której posiada on swój byt. I w ten sposób być może dzisiaj jest dla nas bardziej zrozumiałe to, o czym od zawsze mówiła chrześcijańska nauka o stworzeniu, ale pozostając pod wpływem starożytnych wzorców, nie potrafiła tego podkreślić: O tworzeniu nie należy myśleć według schematu rzemieślnika, który wytwarza wszelkiego rodzaju przedmioty, ale w taki sposób, w jaki myślenie jest twórcze. A jednocześnie staje się widoczne, że cały ruch bytu (a nie tylko początek) jest stwarzaniem i że podobnie cały ten ruch (a nie tylko to, co pojawia się później) jest swoją rzeczywistością i swoim własnym ruchem. Jeśli podsumujemy to wszystko, możemy powiedzieć: Wierzyć w stworzenie oznacza w wierze pojmować świat, który przez naukę jest ukazywany jako *stający się*, jako świat sensowny, pochodzący ze stwórczego sensu.

Tym samym zarysowuje się wyraźnie także odpowiedź na pytanie o stworzenie człowieka, ponieważ została teraz podjęta fundamentalna decyzja o miejscu ducha i sensu w świecie. Uznanie świata w etapie stawania się za samorealizację myśli stwórczej obejmuje także sprowadzenie go do działania stwórczego Ducha, do *Creator Spiritus*. U Teilharda de Chardina można znaleźć następującą pełną ducha uwagę odnośnie do tej kwestii: „Tym, co odróżnia materialistę [...] od spirytualisty, nie jest już w żadnym wypadku (jak w filozofii skłaniającej się ku fixizmowi) fakt, że dopuszcza on przejście między fizyczną infra-strukturą a psychiczną super-strukturą rzeczy, lecz jedynie to, że niesłusznie umieszcza ostateczny punkt równowagi ruchu kosmicznego po stronie infra-struktury, to znaczy rozkładu”⁴. Można z pewnością spierać się o szczegóły tego sformułowania, jednak wydaje mi się, że decydujący punkt został tu trafnie ujęty - alternatywa: materializm lub duchowo określona obserwacja świata, przypadek lub sens, przedstawia się nam dzisiaj w formie pytania, czy ducha i życie w

³ Por. , *Evolution*, zwłaszcza s. 50-58.

⁴ Cyt. za: TRESMONTANT, *Teilhard de Chardin*, s. 45.

jego wzrastających formach uważa się tylko za przypadkową pleśń na powierzchni rzeczy materialnych (to znaczy bytujących, które nie pojmują siebie samych), czy też widzi się je jako cel wydarzeń, a tym samym odwrotnie, uważa się materię za prehistorię ducha. Jeśli dokona się drugiego wyboru, to tym samym jest jasne, że duch nie jest przypadkowym produktem rozwoju materii, ale raczej, że materia oznacza pewien moment w dziejach ducha. Jest to jednak tylko inne wyrażenie dla wypowiedzi, że duch został stworzony, a nie jest jedynie czystym produktem rozwoju, nawet jeśli pojawia się na sposób rozwoju.

Tym samym dochodzimy teraz do miejsca, w którym można odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób teologiczna wypowiedź o wyjątkowym stworzeniu człowieka może istnieć razem z ewolucyjnym obrazem świata lub jaką formę musiałaby ona przyjąć w ewolucyjnym obrazie świata. Szczegółowe omówienie tego zagadnienia wykraczałoby oczywiście poza ramy niniejszej publikacji; musi wystarczyć kilka sugestii. Należałoby więc najpierw przypomnieć o tym, że również w odniesieniu do stworzenia człowieka, samo stworzenie nie odnosi się do jakiegoś odległego początku, ale wraz z Adamem dotyczy każdego z nas: każdy człowiek jest bezpośredni względem Boga. Wiara twierdzi o pierwszym człowieku nie więcej niż o każdym z nas, i odwrotnie - o nas nie mniej niż o pierwszym człowieku. Każdy człowiek jest czymś więcej niż tylko produktem cech dziedzicznych i środowiska, żaden nie wynika wyłącznie z obliczalnych czynników wewnątrzświatowych, tajemnica stworzenia rozciąga się nad każdym z nas. Następnie należy podchwycić pogląd, że duch dochodzi do materii jako do czegoś obcego, innej, zewnętrznej substancji; pojawienie się ducha, zgodnie z tym, co zostało powiedziane, oznacza raczej, że postępujące naprzód poruszenie dociera do wyznaczonego mu celu. Wreszcie należałoby powiedzieć, że właśnie stworzenie ducha najmniej można sobie wyobrazić jako rzemieślnicze działanie Boga, który nagle zacząłby majstrować w świecie. Jeśli stworzenie oznacza zależność od bytu, to szczególne stworzenie nie jest niczym innym, jak szczególną zależnością od bytu⁵. Twierdzenie, że człowiek jest stworzony przez Boga w sposób bardziej specyficzny, bardziej bezpośredni niż rzeczy naturalne, oznacza – wyrażając się nieco mniej obrazowo – po prostu to, że człowiek jest chciany przez Boga w specyficzny sposób: nie tylko jako byt, który „tam jest”, ale jako istota, która go zna; nie tylko jako twór, który On pomyślał, ale jako egzystencja, która może z kolei Jego pomyśleć. To szczególne bycie chcianym i bycie znanym człowieka przez Boga nazywamy jego szczególnym stworzeniem.

Z tej perspektywy można wręcz postawić diagnozę na temat formy powstania człowieka: glina stała się człowiekiem w tym momencie, w którym istota była w stanie po raz pierwszy sformułować myśl o Bogu, nawet jeśli była ona jeszcze zaciemniona. Pierwsze „Ty”, wypowiedziane – choć nieporadnie – przez usta człowieka do Boga, określają moment, w którym duch powstał w świecie. Tutaj został przekroczony Rubikon powstania człowieka. Bowiem to nie używanie broni czy ognia, ani nie nowe metody okrucieństwa czy wykorzystywania dla korzyści czynią człowiekiem, ale jego zdolność do bycia bezpośrednio wobec Boga. W tym właśnie zawiera się nauka o szczególnym stworzeniu człowieka; w tym tkwi w ogóle centrum wiary w stworzenie. W tym leży również przyczyna, dla której paleontologia nie jest w stanie ustalić momentu powstania człowieka: stawanie się człowiekiem to wznoszenie się ducha, którego nie da się odkopać łopatą. Teoria ewolucji nie znosi wiary, ale też jej nie potwierdza. Stanowi jednak dla niej wyzwanie, aby głębiej zrozumiała samą siebie, a w ten sposób pomaga człowiekowi zrozumieć samego siebie i stawać się coraz bardziej tym, kim jest: istotą, która w wieczności ma mówić do Boga „Ty”.

⁵ Por. SMULDERS, *Theologie und Evolution*, s. 96.