



crkva u svijetu

godina VI • broj 3 • split 1971.

PRIRODOSLOVNI I RELIGIOZNI ASPEKTI EVOLUCIJE ČOVJEKA

Ante Kusić

Naše suvremeno društvo sastoji se od ljudi koji vjeruju u Boga i ljudi koji ne vjeruju u Boga. Oni prvi smatraju da je evolucija u prirodi uvjetovana intervencijom Boga Stvoritelja; ovi drugi shvaćaju evoluciju spontanom procesom u prirodi, procesom koji se odvija snagom samih prirodnih sila. Trajno prisutno misaono raščišćavanje toga problema nije danas upravljeno na samu činjenicu evolutivnog nastajanja bića u prirodi: takvo nastajanje priznaju i jedni i drugi. Misaono raščišćavanje odnosi se danas na ono »kako« same evolucije: je li ona izvana uvjetovana — od Boga, ili nije izvana uvjetovana, nego je sama od sebe — spontana.

Ni vjernik prema onome koji ne vjeruje, ni nevjernik prema onom koji vjeruje ne bi danas, pri raspravljanju o tom problemu, smjeli nastupati u raspoloženju superiorne polemičnosti. Dobro je, međutim, i za jednog i za drugoga da misaono raščišćavaju to pitanje u raspoloženju dijaloga, koji je i danas i uvijek najbolji medij otkrivanja istine, a za istinom na kraju krajeva teži i vjernik i nevjernik. Ne smijemo jedan drugome davati lekcije »s visoka«, a moramo međusobno sačuvati hladnokrvnu otvorenost za iznošenje razloga, bez obzira na to hoćemo li prihvatiti ili ne pojedinačne konsekvencije. Kao vjernik — isključivo u takvoj impostaciji želim pisati o problematici »evolucije« kao činjenice i »evolucionizma« kao idejnog pravca, koliko ga se smatra oprečnim »teizmu«.

Prirodoslovni aspekti evolucije

Evolucionizam je shvaćanje da su se čitav svemir i svi živi organizmi razvili po načelu postepenog i spontanog prelaženja jednih bića u druga bića, jednih vrsta u druge vrste. Učenje o evoluciji svemira naziva

se kozmogonija, učenje o evoluciji živih bića naziva se *teorija evolucije* ili: transformizam, teorija descendencije, teorija transmutacije. Mi ovdje govorimo o tom posljednjem, o teoriji evolucije koja svukoliku mnogostrukost živih bića svodi na samo jednu pravrstu, a ta bi nastala spontano: *samorodstvom* (generatio spontanea) iz anorganske tvari. Oslonom na pretpostavljeno načelo postepenog prelaženja jednih organizama u druge, evolucionizam kao filozofski pravac nastoji zaniijekati kontradiktornu oprečnost između neživoga i živoga, materije i duha, svijeta i Boga, gdje bi ta kontradiktorna oprečnost onemogućavala spontano evolutivno poistovječivanje navedenih parova — neživoga i živog, materije i duha, svijeta i Boga.

Pretečama evolucionizma smatraju se Heraklit sa svojim »sve teče« i stoici u starom vijeku. U drugoj polovici 19. vijeka, Darwinov biološki evolucionizam, gdje se nastajanje novih vrsta živih bića istražuje više pod biološko-organskim aspektom, proširuje se u obuhvatniji idejni sustav. U Engleskoj Spencer naučava: ne samo organizmi, nego također stvarnosti psihičkog reda-etika, religija, oblici i norme društvenog života nastaju također spontanom evolucijom. U Francuskoj antipozitivist de Gros cjelokupnu stvarnost svodi na jedinice, monade sile koja je u trajnom gibanju. Francuzi A. Fouillé i njegov učenik J. M. Guyau, u stanovitoj platonskoj orijentaciji, primjenjuju evolucionizam na umjetnost, moral i odgoj. U Njemačkoj L. Oken, Schellingov učenik govori o vječnom, evolutivnom pretvaranju Boga u svijet, a Hegel govori o evolutivnom usponu duha — Ideje prema uvijek imanentnoj, apsolutnoj samosvijesti i slobodi. Dijalektički i historijski materijalizam Marxa i Engelsa zamjenjuju Hegelovu vječnu evoluciju duha s vječnom evolucijom materije kao isključivog principa svega što može postojati.

Darvinizam. — Prema Darwinu (1809—1882) priroda je izvorno, tj. sama od sebe, proizvela veliki broj živih forma koje su između sebe bile tek malo različne. Današnje jasno rastavljive vrste živih bića duguju svoj opstanak samo prirodnom odabiranju bolje prilagođenih oblika živih bića, tj. živih jedinki koje su bolje izdržale borbu za opstanak, očuvavši život i prenijevši svoje osobine na potomstvo.

Lamarckizam. — Prema Lamarcku (1744—1829) postoji u prirodi polagan i neprekidan proces preobrazbe vrsta. Priroda, sama od sebe, stvara sve veću složenost u samoj organizaciji životinjskog tijela. Promjena vanjske okoline mijenja i potrebe životinje, a time onda životinja stječe i nove navike. U skladu s novim navikama i potrebama jedni se organi više upotrebljavaju i bolje razvijaju, i obratno — neupotrebljavani organi postaju slabiji i iščezavaju.

Promjena i stvaranje organa uvjetovani su utjecajem sredine, i roditelji takvu promjenu prenose na potomstvo. Tako npr. žirafi se produljivao vrat zbog nastojanja da dosegne lišće s visokih stabala, krtici su reducirane oči jer ih pod zemljom ne upotrebljava, a ribama se razvijaju peraje jer im je potrebno plivati.

Haeckelov evolucionizam. — Kao vatreni pristaša Darwinove teorije posebno se istakao E. Haeckel (1834—1919). On je pokušao znanstveno dokazati jedinstvo žive i nežive materije, postanak života iz

nežive materije, monofiletsko (iz jedne pravrste) podrijetlo svih živih bića, a na kraju je formulirao biogenetski zakon riječima: »Razvitak individuuma (ontogeneza) jest kratko i zbijeno ponavljanje razvoja vrste (filogeneze)«. Po tom bi zakonu svaka životinja u svom individualnom razvitku slijedila razvojne faze svoje vrste. — Evolucionističko-materijalistički nazori na svijet prihvaćaju ovaj biogenetski zakon, ali donekle korigiran u teoriji filembriogeneze od Severcova. U teoriji filembriogeneze tvrdi se to da zametak određene životinjske vrste u svom razvitku ne recapitulira odraslo stanje pređa te vrste, već samo njihova embrionalna stanja, a filembriogenetske promjene uvjetuje sama sredina.

Neolamarkizam. — Neolamarkizam se razvio na temelju lamarkizma. Prema lamarkizmu je osnovni princip evolucionog procesa određena »unutarnja svrha«, pa zbog toga lamarkisti donekle umanjuju ulogu prirodnog odabiranja, koje je međutim — po darvinizmu — najodlučniji faktor organske evolucije. Tu je dakle polazište i neolamarkizma. Postoje dva shvaćanja u neolamarkizmu: psiholamarkizam i neolamarkizam. Začetnik psiholamarkizma jest C. D. Cope, koji je 1871. god. iznio teoriju da je glavni pokretač evolucije nekakva posebna psihička energija, a ta se u nižih životinja očituje u »nastojanju pod utjecajem nužde«, u viših životinja u određenom »izboru«, a u razumnih životinja u »svjesnom izboru«. Nasljeđivanje je po shvaćanju psiholamarkista jedan posebni oblik pamćenja, kako to naziva A. W. Butler. Nekoliko biologa tog pravca, R. H. Francé, E. Dacqué, O. H. Schindewolf, uveli su u suvremenu biologiju vitalizam gdje se uči da neka posebna »životna sila« (vis vitalis) utječe kao odlučujući faktor na sve životne pojave. Tako npr. Francé govori o »staničnoj duši«, »mozgovnoj duši« itd. — Začetnik i glavni teoretičar mehanolamarkizma jest botaničar K. v. Nägeli. On je godine 1884. objavio svoju mehanofiziološku teoriju, gdje se proces evolucije svodi na »princip usavršavanja« — i to iz spontanijih unutrašnjih razloga u samim organizmima (autogeneza) i izravnog prilagođavanja (fiziogeneza). Mehanolamarkizam se razvio na temelju učenja engl. filozofa H. Spencera koji evoluciju organizma shvaća isključivo kao spontani prijelaz tvari iz jednoličnog i indiferentnog stanja u raznolična i diferencirana stanja. Pri tome organizam i okolina utječu jedno na drugo težeći da budu u ravnoteži. Ovamo, tj. u mehanolamarkističku struju, spada Eimerova teorija ortogeneze. E. T. Eimer (1843—1898) u toj teoriji uči kako evolucija ima svoj, mehaničkim silama točno određen pravac, evolucija je čisto mehanički *usmjerena* evolucija.

Neodarvinizam. — Taj smjer u biologiji razvio se na temelju darvinizma. Nasuprot lamarkističkim smjerovima koji donekle zanemaruju Darwinov princip prirodnog odabiranja, zoolog A. Weismann (1834—1914) proširuje princip prirodnog odabiranja i na procese koji se zbivaju u samom organizmu. Nasljedna materija, po učenju Weismanna, sastavljena je od niza nasljednih jedinica sakupljenih u samoj jezgri stanice. Najvažnije od tih bile bi posebne materijalne jedinice — »determinante«, koje određuju svojstva pojedinih stanica. Čitav organizam jest samo mozaik pojedinih svojstava, pri čemu se same determinante mogu mijenjati i to pojedinačno i nezavisno od drugih. Ta se teorija zove također vajsmanizam.

Mutacionizam. — Botaničar H. de Vries (1848-1935) prihvatio je Weismannovo učenje o »determinantama« te razvio svoju evolucioniističku teoriju mutacionizma. Po toj teoriji organizmi se mijenjaju u iznenadnim — skokovitim promjenama (mutacijama), koje se javljaju nezavisno od utjecaja okoline. Takve mutacije nenadano proizvode nove vrste, i te vrste ostaju. Ni u toj teoriji nije istaknut darvinistički momenat borbe za opstanak, kao ni važnost prirodnog odabiranja.

Učenje dijalektičkog materijalizma. — Dijalektički materijalizam naglašava principijelnu razliku između živog i neživog, te shvaća život formom materije koja je bitno viša nego li je to neživa materija, i to jer su životni procesi mnogo kompliciraniji, i jer ovdje nastupa nešto novo, naime »biološka forma kretanja materije«. Tumačenje evolucije prirode prema sve višim stupnjevima samih oblika materije pronalazi dijalektički materijalizam u Engelsovu dijalektičkom zakonu prelaženja kvantiteta u kvalitet, u »dijalektičkim skokovima«; tako npr. voda postaje sve više vruća — do 100 stupnjeva, a onda prelazi u nešto »kvalitativno drugačije«, u paru. Velika Ruska enciklopedija piše o tom ovako: »Nagomilavanje sitnih, postepenih kvantitativnih promjena vodi zakonito bitnim, temeljnim kvalitativnim promjenama, naglom prijelazu iz starog kvantitativnog stanja u novo kvantitativno stanje.«¹

Dijalektički se materijalizam ograđuje od mehanističko-materijalističkih tumačenja evolucije života, gdje se pojava živih organizama svodi uglavnom na slučajnost spajanja atoma i molekula. Tako npr. poznati ruski učenjak A. I. Oparin ističe odlučujuće značenje reda i svrhovitosti u živom organizmu riječima: »Pozivanje na slučaj u tumačenju života isto je što i odricanje tumačenja te pojave. Kao zadovoljavajuća teorija postanka života može se prihvatiti samo ona koja nam s dostatnom mjerom razumnosti tumači nastajanje — za svako živo biće — karakteristične prilagodivosti unutarnje organizacije protoplazme za izvršavanje određenih životnih funkcija.«² Slučajno nastajanje života Oparin uspoređuje s nemogućim slučajnim raspoređivanjem izmiješanih tiskarskih lijevanih slova u neku pjesmu: »Mi možemo dopustiti da je pjesma nastala samo uz pomoć poznavanja rasporeda slova i riječi u njoj.«³ Oparin govori dalje: »Kad mehanisti uspoređuju živo biće sa strojem, oni zaboravljaju da je unutarnja svršna podešenost izgrađenog stroja proizišla iz stvarateljske volje konstruktora; čovjek pravi stroj da bi ostvario svoje ciljeve. Ali — što određuje unutrašnju svršnost života? Mehanisti nemaju odgovor na to pitanje.«⁴ Iz toga bi se moglo pomisliti da također Oparin svrhovitost života tumači polazeći od plana što ga je o evoluciji svijeta stvorio inteligentni Stvoritelj svijeta. Međutim, ta je misao za Oparina neprihvatljiva zbog ideoloških razloga, te on govori: »O takvom unaprijed zacrtanom planu strukture protoplazme ne može biti govora, ili bismo mi općenito morali govoriti o stvarateljskoj božanskoj volji i o planu stvaranja.«⁵

Antimehanicistički evolucionizam. — Nasuprot evolucioniističkim pravcima koji su orijentirani deterministički, mehanistički i isključivo materijalistički, H. Bergson također zastupa evolucionizam,

^{1, 2, 3, 4, 5} Nav. prema knjizi: Beck-Pichl, *Wir und die Welt*, Tyrola-Verlag, Wien, 1970. str. 81-83.

ali indeterministički (evolucija nije proizvod tek slijepe prirodne nužde), antimehanistički (evolucija nije učinak samo spontanog gibanja i spajanja atoma) i spiritualistički (evolucija je učinak djelovanja nekoga tko je sama Punina »Životnog zanosa«).

Svojevrsni spoj materijalističkih i spiritualističkih shvaćanja evolucije predstavlja evolucionističko učenje isusovačkog patra Teilharda de Chardina, kad on u evolutivno »tapkanje« pojavno »svete materije«, uz očitovanje njezina »izvanjskog lika« ili različitih »emergencija« (marksistički »kvalitativni skokovi«), unosi faktor planirane usmjerenosti, uvjetovan prisutnošću »unutarnjeg lika« svake stvari u prirodi, gdje taj »unutarnji lik« evolutivne pojavnosti spaja materiju s Bogom. Bog je ovdje transcendentna punina svakog savršenstva, a ujedno je imanentno izvirište i utok, Alfa i Omega smisaone usmjerenosti evolucije u prirodi.⁶

Neke kritičke primjedbe na iznesena shvaćanja

Ostajući u okvirima prirodoslovnog promatranja samog problema evolucije, iznosimo ovdje neke poteškoće koje, bez obzira na to hoćemo li ili nećemo iz njih izvlačiti neke zaključke, ne dozvoljavaju da se prebrzo postavljaju kategoričke tvrdnje ideološke prirode »na bazi znanosti«, kao npr. kad bi se reklo: »Znanost dokazuje da je evolucija sama od sebe i da nema Boga«. Strogo prirodoslovna »znanost« ništa slično ne dokazuje; ona samo »pokazuje« da treba dalje istraživati, upravo kao i d o s a d a.

Nastanak života samorodstvom do danas nije znanstveno dokazan; još uvijek — živo nastaje samo iz živoga. Treba istraživati dalje, pa kad bi rezultat tog istraživanja i bio dobivanje živoga od neživoga — to opet ne bi dokazivalo da je »evolucija sama od sebe i da nema Boga«; za vjernika bi i dalje ostala prirodoslovno neuzdrmana mogućnost — da tako kažemo — »*uvjetovanog samorodstva*«, gdje je Bog na kraju krajeva unmi planer zakonitosti samorodstva, kao što je planer bilo koje druge zakonitosti u prirodi. — Ili dalje, kako to pokazuju istraživanja fosila, evolutivno nastajanje različitih živih bića odvije se samo u okviru određenog globalnog plana izgradnje. Do sada nije znanstveno dokazana mogućnost evolutivnog prijelaza između različitih razreda (npr. između sisavaca i ptica), različitih koljena (npr. bodljikaša i mekušaca) i različitih debela (npr. između kralježnjaka i bezkralježnjaka). Biolog Weiss u svojoj knjizi *Duh je taj koji daje život* (Münster 1947) piše kako glavni problem biologije danas nije sami postanak vrsta i rodova, nego postanak viših tipova: familija, redova, razreda i koljena: postepeni prijelaz jednoga takvog tipa u drugi principiijelno je nemoguć, jer se radi o »preobrazbi čitavog plana izgradnje«, gdje bi promjena pojedinih dijelova učinila nemogućim funkcioniranje tjelesnog mehanizma. — Prirodoslovac i tu dakle treba dalje istraživati, ali bez obzira na ishod tog istraživanja — za vjernika bi i dalje ostala prirodoslovno neuzdrmana mogućnost razumnog prihvaćanja Boga kao umnog planera upravo takvih zakonitosti koje dozvoljavaju međusobne prijelaze najudaljenijih evolu-

⁶ O Chardinovu učenju autor je opširno pisao u knjizi *Teodiceja* (Split, 1968) i u časopisu *Crkva u svijetu* br. 3 i 4/1966.

tivnih tipova živih bića, što bi opet bila — u neograničivo širokom rasponu — umno i planski »uvjetovana evolucija«. — Nadalje, što se tiče samih mutacija, tj. staničnih promjena koje izazivaju nove nasljedne osobine u evoluciji živih bića, mora se reći da su one doista česte u prirodi, ali se one ponajviše javljaju kao sitne promjene, i ne pogađaju cjelokupni građevni plan organizma. Stoga one ne izgledaju dovoljne za objašnjenje većih promjena kojima je uvjetovana radikalna promjena cjelokupnog građevnog plana organizma. Kod mutacija treba razlikovati dva slučaja. U prvom slučaju biva temeljna prethodna organizacija dalje izgrađivana i prilagođivana stanjima same okoline (npr. kod kopitara kojima je od nekadašnjih pet prsta na nogama danas ostalo jedan ili dva prsta). U drugom slučaju radi se o nastupu nove temeljne organizacije, koja ne proizlazi iz stare organizacije preko prilagođivanja okolini, nego sama uvjetuje novu okolinu (npr. kod prijelaza od gmaza u pticu ili u sisavca). Postepene promjene vode samom specijaliziranju vrsta, ali one još uvijek — čini se tako koliko smo voljni ostati na terenu prirodoslovnih znanosti — dovoljno ne tumače proizlaženje novih temeljnih organizacija. Koljena, dapače razredi nastupaju, kako je drugim riječima i malo prije rečeno, u svoje vrijeme jednostavno bez posrednih međučlanova. Prirodoslovno nije protumačeno (kako bi npr. prvi sisavac — koji bi za vrijeme embrionalnog razvoja trebao biti nošen i koji je poslije toga morao sisati — mogao imati za majku nekog gmaza! Paleontologija nam do danas pokazuje samo određeno formirane tipove živih bića, sa strogo određenim brojem gena, tj. faktora naslijeđa u živoj jedinici, i bez — inače teorijski nužnih — bezbrojnih međutipova. Osim toga, kao što priznaje evolucionist P r e n a n t, do danas ne možemo smatrati da je dokazano naslijeđivanje svojstava stečenih utjecajem sredine: genotip (ukupnost gena ili tipska nasljedna osnova zametne stanice nekog organizma, sa svojim karakterističnim brojem kromozoma, npr. za čovjeka 48, za psa 22) biva naslijeđen, a ne fenotip (vanjski izgled nekog organizma, kakav se razvio pod utjecajem okoline). Organizacija živog bića razvija se iz nasljedne osnove ili genotipa, sadržanog u oplodonom jajetu ili vegetativnom izdanku, i u zavisnosti od okoline dobiva svoj izvanjski oblik ili fenotip. Isti genotipovi mogu proizvesti različite fenotipove pod različnim uvjetima okoline, dok nije dokazano da fenotipske ili stečene osobine mogu u normalnim uvjetima prijenosom na potomstvo proizvesti nove genotipove. Ruski genetičar Mičurin smatra doduše da promijenjeni uvjeti vanjske sredine mogu promijeniti i proces izgradnje tijela, kao i kromozoma i uopće zametnih stanica buduće generacije. Međutim, to je sve još uvijek na nivou hipoteze ili teorije, pa prirodoslovac i na tom području treba dalje istraživati, dok — bez obzira na ishod i tog istraživanja — za vjernika ostaje i dalje uvjerljivo prihvaćanje Boga kao umnog planera upravo takvih zakonitosti evolucije što dozvoljavaju iznenadne mutacije skupa s preobrazbom genotipova: i to bi opet bile umno i planski »uvjetovane mutacije«, a ne tek slučajno i naslijepo nastale promjene u zametnim stanicama. Vjernik može prihvatiti i »dijalektičke skokove« u evoluciji živih bića (Chardinove »emergencije«), i to uz jednu inače sasvim opravdanu nadopunu tog učenja, naime: za nastajanje života i novih tipova živih bića nije dovoljan bilo kakav uzrok, nego baš odgovarajući primjereni

uzrok; naslijepo izvršeno odabiranje nije međutim primjeren uzrok za naslijeđivanje slučajno nastalih i »posrećenih« primjeraka. Tako za vjernika može cjelokupna evolucija u prirodi biti izvršavana u »u vjetovanim dijalektičkim skokovima«.

Nadalje, poznato je da je oduševljeni darvinist Haeckel hipotetski oblik nazvan »monera« smatrao prelaznim stadijem između žive i nežive materije. Tu je moneru on smatrao česticom protoplazme, bez organa i određena oblika, i bez jezgre, ali ipak obdarenom sposobnošću hranjenja i reproduciranja, — što bi sve imalo biti dokazom za spontano prelaženje nežive materije u živu. U liku žabljih ameba (*Opalina ranarum*) neki biolozi vide Haeckelove monere. Međutim, tu se radi o visoko diferenciranom organizmu s jasno izraženom funkcijom reprodukcije na osnovi diobe jezgre. Tu se, dakle, ne može govoriti o prijelazu nežive materije u živu, jer se radi o živom biću sa svojstvima tvarne izmjene, razmnožavanja i podražljivosti — svojstvima potrebitim da se jedno biće ili proizvod kemijskih procesa smatra živim. Ni laboratorijski dobivena »biljka«, nazvana po otkrivaču Traubeova stanica, nije bila bolje sreće u vezi s očekivanjem dokaza za transformaciju nežive materije u živu: »rast« te stanice u stvari je bio samo osmotski povećanje obujma. Ni pokušaj američkog učenjaka Millera, što ga je ovaj napravio proizvevši u zatvorenoj staklenoj aparaturi neku vrst praatmosfere, nije bio bolje sreće što se tiče dokazivanja prijelaza iz nežive materije u živu. Nikakav dokaz u prilog Haeckelove teze o takvom prijelazu ne predstavlja ni onaj poznati »*Bathybius Haeckelii*«. Darvinist Huxley pronašao je u dubinama između 4000 i 8000 m neke želatinozne, providne, koloidalne supstancije, koje kao da su vršile neke spore pokrete i po svom sastavu bile proteini (bjelančevine). Po shvaćanju Huxleya one su predstavljale prijelaz iz nežive materije u živu: imale su sastav i oblik nežive materije, a od svojstava živih bića imale su gibanje. Huxley je te supstancije nazvao »*Bathybius Haeckelii*«. Međutim, kemijska je analiza pokazala da je to bila neživa supstancija sastavljena od anorganskih elemenata bez svojstava tvarne izmjene, razmnožavanja i podražljivosti. I ovdje, dakle, učenjaci moraju dalje istraživati, a bez obzira na ishod tog istraživanja za vjernika i dalje ostaje neuzdrmana mogućnost razumnog prihvaćanja Boga kao umnog planera upravo takvih zakonitosti u prirodi koje u toku evolucije dovode do prijelaza nežive materije u živu, što bi opet bila »u vjetovana transformacija«.

Osvrt na problem evolucije samog čovjeka

Po mišljenju biologa J. Källina a evolucija čovječje vrste ili intrahominidna evolucija proteže se kroz razdoblje pleistocena u rasponu barem od 600.000 godina. U intrahominidnoj evoluciji, prema stupnju sličnosti s čovjekolikim majmunima, razlikuju se tri grupe intrahominida: a) arheantropus (pitekantropus-grupa), b) paleoantropus (grupa neandertalca) i c) neoantropus (starije forme grupe »sapiens«). Najviše odstupaju od morfoloških osobina današnjeg čovjeka i najviše su slični čovjekolikim majmunima pripadnici pitekantropus-grupe, pronađeni u Djetis-slojevima (prije 500.000 godina) i u Trinil-slojevima (prije 400.000 godina) na Javi. U usporedbi s modernim ljudskim rasama upadaju u oči ove razlike: plitko čelo, mali volumen mozga (u prosjeku oko 850 cm³), lubanja u

obliku »šatora«, debljina kostiju lubanje, pomanjkanje koštanog dijela brade, ulegnuća pod očnim šupljinama itd. Međutim, to morfološko odstupanje pripadnika pitekanthropus-grupe, prirodoslovno gledano, još ne dozvoljava zaključak o direktnoj transformaciji čovjekolikih majmuna u čovjeka. Otkrića iz godine 1938. u Transvaalu (Južna Afrika) otkrila su novu perspektivu za povijest podrijetla čovjeka. Radi se o australoidnom tipu čovjeka, o australopitecima, s ostacima više od 100 individuumna. Problem je u tome što oni, kao i pripadnici pitekanthropus-grupe, potječu iz ranog pleistocena (prije više od 600.000 godina) i što su, usprkos tome, u njih »zajedničke crte viših primata kombinirane s morfološkim osobinama za koje se do sada vjerovalo da su ograničene samo za čovjeka«. ⁷ S otkrićem australopiteka — kako ističe K ä l i n — »iščezava nada da će biti moguće na morfološkom području pronaći kriterij granice između čovjeka i životinje«. ⁸ Ali, usprkos tome, usporedno istraživanje ponašanja viših sisavaca koje je obilježeno isključivo osjetilnom spoznajom, nagovima i osjetilnim težnjama i ponašanja praljudi koje je obilježeno razumskim uvidom uzročne ovisnosti, čini se, ne dopušta da prihvatimo kao opravdanu tvrdnju da je osjetilna spoznaja i težnja viših sisavaca — sama po sebi — predstupanj čovječje razumske spoznaje. K ä l i n o tome govori: »Kontinuitet u fizičkom i istodobni diskontinuitet u psihičkom... karakteriziraju situaciju... Na temelju nalaza australopitekoidnih tipova povećala se vjerojatnost da je tijelo prethominida već u ranom pleistocenu dostiglo onaj stupanj na kojem je ono određenim božanskim aktom, koji odgovara pojmu »peculiaris creatio hominis« (posebno stvaranje čovjeka), postalo materijalnim i instrumentalnim djelomičnim uzrokom ljudske naravi. Stoga biološki pojam evolucije u primjeni na ljudski bion (životna klica) nikako ne protuslovi pojmu stvaranja, nego ga radije pretpostavlja«. ⁹ Da se u australoidnom tipu spajaju crte neandertalca i europoidnog čovjeka (»homo sapiens«) priznaju i antropolozi K l a t s c h, L e b z e l t e r, Š k e r l j i sam ortodokсни darvinist W e i n e r t. Australoidnom tipu pribrajaju Heidelbergškog čovjeka koji je živio također prije 500.000 godina. U njegovu geološkom sloju u najnovije vrijeme pronađeno je primitivno kameno oruđe. ¹⁰ Tome slično otkriće imamo i u Zapadnom Alžiru, iz godine 1954: dvije donje čeljusti sa zubima koji čak nisu tako masivni kao oni u čeljusti heidelbergškog čovjeka; u blizini je pronađen kameni klin, pravilno isklesan ljudskom rukom. ¹¹ Nadalje, iz prve polovice diluvijskog razdoblja Würm (prije 120.000 — 10.000 godina), kad su živjeli europoidni kromanjonac i više pitekoidni neandertalac, imamo još uvijek fosila australoidnog tipa, npr. onaj pronađen u Combe-Capelle u Francuskoj i onaj u Oberkasselu (Bonn) u Njemačkoj. Osim toga, još u drugoj polovici Würma (prije 50.000 — 20.000 godina) uz pitekoidnog »homo soloensis« s Jave, »homo rhodesiensis« iz Južne Amerike i uz europoidni tip iz Mas-d'-Asila u Francuskoj imamo i australoidni tip Wađak s Jave: dakle, tri tipa praljudi, koja bi tri tipa po učenju evolucionizma trebala slijediti jedan iza drugoga, žive u isto vrijeme. I ne samo to, nego još u geološkim slojevima što pripadaju razdoblju Günz (prije 600.000 do 500.000 godina), možda još prije pekinškog pitekanthropusa, otkrivena je lubanja djeteta iz Mođokerta na Javi, a ta

⁷, ⁸, ⁹ *Lexikon für Theologie und Kirche* I. Herder 1957, str. 86.

¹⁰, ¹¹ »*Weltall, Weltbild, Weltanschauung*, Würzburg 1958, str. 168.

je lubanja posve slična upravo spomenutom tipu Wađak iz druge polovice zadnjeg diluvijskog razdoblja — Würma.

Iz toga što je rečeno vidi se *sinhronizam* oprečenih tipova: pitekoidnog, australoidnog, neandertaloidnog i europoidnog, iz čega slijedi da nije dozvoljeno na osnovi morfologije fosila izvoditi zaključke o razvojnim stupnjevima čovjeka iz čovjekolikih majmuna. Kronologija je ovdje u opreci s evolucionističkim shvaćanjem morfologije. Zbog toga govori filozof Br u g g e r: premda između čovjekolikih majmuna, fosilnih praljudi i današnjeg čovjeka »postoji morfološko srodstvo, ipak ne može današnji čovjek evolvirati iz pračovjeka, ni ovaj iz čovjekolikih majmuna. Protiv toga govori najprije činjenica da su i čovjekoliki majmuni i praljudi naprama samom današnjem čovjeku specijalizirani tipovi, i drugo — činjenica da jedan predstupanj današnjeg čovjeka s visokim čelom, velikim volumenom mozga... postoji dapače, prije vremena neandertalca. Čovjekoliki majmuni i praljudi koji odstupaju od današnjeg čovjeka u najboljem slučaju su pobočne linije današnjeg čovjeka, a ne preci. Ako čovjek i vuče lozu iz životinjskog carstva, on ima svoju vlastitu rodnu liniju, ili s majmunima kao pretka neko zajedničko živo biće, koje je u svojoj staničnoj plazmi nosilo potenciju za obadva. Je li prvo stvaranje ljudske duše trebalo sa sobom donijeti promjenu stanične plazme? Mi to ne znamo. Paleontologija šuti o jednom takvom pretku. U svakom slučaju čovjek je iznenada nastupio kao cjelina, i nikada, ni u svojim ranim oblicima, kako to pokazuju nalazi, nije bio bez kulture.«¹²

Navedene kronološke činjenice sile antropologe na sve veće ustupke *paralelizmu* i *konvergenciji*, a to oduzima snagu anatomsko-fiziološkim kriterijima za dokazivanje spontanog i neplaniranog, te time na kraju krajeva, »slučajnog« stupnjevanja evolucije. Mogao je europoidni »homo sapiens« dobiti morfološki izgled pitekoidnog tipa a da time ne prestane biti »čovjek«. Tako o pitekoidnom pekinškom pračovjeku piše Philipp Dessauer u svom sastavku »*Postanak čovjeka*« u knjizi »*Weltall, Weltbild, Weltanschauung*«, ovo: »Fosili iz Šukutjena bili su slični javanskom pračovjeku, pripadali su, dakle, istom tipu... Pronašli su se ostaci od otprilike 45 individuuma. Oni su imali uspravan hod, i odrasli su dostigli visinu od otprilike 1,60 m. Budući da je u istim špiljama bilo pronađeno mnogo kamenog oruđa od kremena, ostaci kostiju životinja koje je kineski pračovjek jeo, a i ognjišta, — moglo bi ovdje sa sigurnošću biti rečeno da imamo posla s ljudima... Kineski pračovjek, nazvan također *Sinanthropus*, zajedno s pračovjekom iz Jave, dobio je od Haeckela već prije pronađeno ime *Pithecanthropus*, makar se nikako nije radilo o majmunima-ljudima, nego o *zbijskim ljudima*«. ¹³

Ako to vrijedi za pitekoidni tip pračovjeka, onda, naravno, to još više vrijedi za neandertalca i australoida.

Iz svega što je rečeno vidi se da ne bi bilo nimalo neopravdano izvući ovakav zaključak: pitekoidni, australoidni, neandertalski i europoidni tipovi hominidnih fosila ne predstavljaju »filetičke stupnjeve« evolucije antropomorfnih majmuna u čovjeka, nego samo »izvjesne fosilne temeljne

¹² Br u g g e r, *Psilosophisches Wörterbuch*, Herder 1967. str. 3.

¹³ *Weltall, Weltbild, Weltanschauung*, Würzburg 1958, str. 167.

rasne ogranke« prvoga čovjeka.¹⁴ To onda opet pokazuje da se nalazimo na jednom području gdje prirodoslovci moraju i dalje, kao i do sada, istraživati, — dok za jednog vjernika, i bez obzira na sami ishod tog istraživanja, i dalje ostaje posve neuzdrmano i razumno prihvaćanje Boga kao umnog planera upravo takvih zakonitosti evolucije koje dozvoljavaju postanak čovjeka od čovjekolikih majmuna ili od bilo koje druge vrste prirodnih tvorba materije, pa je to opet — sad s obzirom na samog čovjeka — »uvjetovani postanak«, umno i planski predodređen od Boga stvoritelja. Filozof Brugger opravdano ističe: »Razvoj vrsta, koji povezuje međusobno sva živa bića i dapače dopušta postanak života iz nežive tvari (prema Teilhardu de Chardinu), jest doduše nemoguć ako se ono niže shvati kao adekvatan uzrok višega, dok on naprotiv nije nemoguć pod pretpostavkom transcendentnog nepokretnog Pokretača.«¹⁵

Religiozni aspekti evolucije

Sve iznesene kritičke primjedbe potkrepljuju temeljnu misao koju je biološkinja Hedwig Conrad Martius htjela istaknuti u svojoj knjizi »Obrati u teoriji descendencije«: nije moguće rastumačiti evoluciju života bez intervencije Boga u zbivanja u prirodi. Conrad-Martius počinje s kritikom Haeckelova »biogenetskog zakona« o ponavljanju filogeneze u ontogenezi i s kritikom temeljnih pretpostavki klasičnog darvinizma. Prvi obrat u teoriji descendencije vidi Conrad-Martius u neodrživosti spomentuog »biogenetskog zakona«. Tu neodrživost dokazuju istraživanja biologa Driescha i Dürkena, koji su začetnici novije biološke koncepcije — holizma (to holon — cjelina): proces razvoja zametne ćelije unaprijed je »u cjelini« određen!, a po toj koncepciji: cjelokupnost organizma individualnog života bića predodređena je u samom jajetu. Eto obrata: ponavlja se ontogeneza u filogenezi, a ne obratno; predodređeni tip jedinke ponavlja se u čitavoj grupaciji vrste. — *Drugi obrat* u teoriji descendencije vidi Conrad-Martius u neodrživosti darvinističke postavke o isključivo materijalnim čimbenicama kao mjerodavnim za razvoj novih vrsta. Razvoj individuumu u samoj je klici unaprijed određeno po nekom »organizatorskom središtu klice«, u »potenciji protoplazme koja je vlastita pojedinoj vrsti«, u »enteleheji« kao dominantnom čimbeniku usmjerenosti kombiniranja materijalnih čestica žive staniće. I paleontologija otkriva da velike grupe starog tipa iznenada izumiru, te da iznenada nastupaju čitavi redovi novog tipa, a da »nitko ne zna, odakle oni dolaze... Oni su jednostavno tu... »Eto obrata: idejna tipska predodređenost mjerodavna je za organizaciju materijalnih čestica u živim bićima, a ne obratno. — *Treći obrat* u teoriji descendencije vidi Conrad-Martius u kontradiktornosti i time neodrživosti »prirodnog« tumačenja prirode. Takvo tumačenje je »circulus vitiosus«. Nameće se pitanje: Kako »priroda« može biti proizvađana od evolucije i u isti mah proizvođitelj evolucije, kako ona može biti proizvođeni proizvođitelj same sebe?¹⁶

¹⁴ Gahs, *Religija i magija*, str. 51.

¹⁵ Brugger, o. c. str. 2.

¹⁶ Usp. Gahs, nav. dj. str. 160—164.

Za takvu impostaciju posredništva Božjeg u evoluciji prirode, prema živim bićima uopće i čovjeku posebno, možda dobro dolazi također implikacija što je u sebi nosi *embrionalna ekvipotencijalnost* zametne stanice što ju je otkrio Hans Spemann svojim pokusima cijepljenja embrionalnih tkiva. Snagom takve embrionalne ekvipotencijalnosti svaki dio embrija može u početku razvoja organizma preuzeti funkciju svakog drugoga dijela embrija. Ako bi, međutim, pojava života bila isključivo materijalne prirode, tada bi — u okvirima imanentnog determinizma same materije — embrio morao biti po dijelovima izdiferencirana minijatura budućega organizma, što bi samo po sebi isključilo embrionalnu ekvipotencijalnost; no, budući da to nije slučaj, znači da pojava života, kao i svega što je toj pojavi prethodilo, uvijek uključuje stanovitu idejno-tipsku »određenost unaprijed«, koja za sobom povlači posredništvo razumnog Stvoritelja. Stoga poznati njemački paleontolog Friedrich v. Huene koji je 1956. g. objavio opsežnu knjigu iz paleontologije, kao rezultat svoga pedesetipetgodišnjeg rada, s pravom naglašava: »Filogenija (povijesno pojavljivanje vrsta) nije rezultat selekcije uvjetovane izvanjskim okolnostima, nego se ona . . . morala planski odvijati. Sve moguće . . . postojeće okolnosti, i pored toga, mogu sudjelovati u pojedinostima. Ali, u velikim potezima mora se računati s 'upravljanjem' dakle . . . i 'planiranjem' Stvoritelja; inače bi tu bila jedna neupravljana zbrka, i nikada ne bi bilo došlo do faktično postojećega, organiziranog i smislaonog cjelokupnog toka filogenije kralježnjaka, koji počinje s jednostavnim ribolikim organizmima i vodi do čovjeka.«¹⁷

Selekcija u evolutivnom nastupanju tipova živih bića ne može biti »naslijepo« učinak izvanjskih okolnosti, nego je, globalnim planom zakonitosti, *usmjerena* sve savršenijim oblicima materijalnih tvorba — sve do čovjeka. Zašto bi — gledano sa stajališta čisto materijalne »slučajnosti« spajanja elemenata — jedna slučajna kombinacija materijalnih jedinki bila u prednosti pred nekom drugom jednako slučajnom kombinacijom tih jedinki, koju će »prirodno odabiranje« mimoći — u svome »hodu« prema čovjeku?! Priroda ipak kao da ne odabire naslijepo, nego kao da nastupa prema nekom »kriteriju« te, eliminirajući ono što je izvršilo svoj evolutivni »zadatak« i ono što se pokazalo nesposobnim za izvršenje tog zadatka, upravlja tijek evolucije prema čovjeku. Nameće se pitanje: Otkuda taj »kriterij« odabiranja i otkuda takav »zadatak«? Odgovor: I »kriterij« i »zadatak« dolaze iz same »prirode«! — ne zadovoljava. Takav odgovor nosi u sebi protuslovlje koje u obliku pitanja možemo ovako izraziti: Zar postoji nekakva *razumna* »priroda« koja određuje kriterije i zadatke prirodnog odabiranja, a koja je istodobno *nerazumna* »priroda« jer će u njoj tek snagom prirodnog odabiranja doći do pojave razumnog bića — čovjeka?

»Stvaranje svijeta« u značenju: *uvjetovanje evolucije* ili postepenog nastajanja bića u svijetu ne isključuje »evoluciju« u prirodoslovnom smislu, tj. nastajanje uvijek novih oblika bića u svijetu iz imanentnih sila prirode. Ne samo ne isključuje, nego je zapravo tek omogućuje, kao što »navijanje« budilice omogućava proces koji će dovesti do »zvonjenja«

•

¹⁷ Weltall, Weltbild, Weltanschauung, Würzburg. 1958, str. 141.

budilice po samim imanentnim silama satnog mehanizma. Temeljna razlika između »stvaranja« i »evolucije« jest u tome što *evolucija* uvijek *pretpostavlja* realnu opstojnost svijeta, i prema tome ne tumači do kraja tu opstojnost, dok — protivno tome — *stvaranje* ništa ne pretpostavlja, nego *do kraja tumači* opstanak svijeta koliko se taj sastoji od bića što su u toku evolucije »nastala« i kojih »postanak« pokazuje da ona nisu »od sebe«, nego da su uvjetovana »od drugoga«. »Stvaranje« nije postepeno nastajanje, »evolucija« jest postepeno nastajanje, te ona pretpostavlja samo stvaranje, gdje Bog nastupa kao onaj koji *uvjetuje evoluciju*, davši materiji dinamičku snagu samooblikovanja, ucijepivši u bića koja nastaju u toku evolucije imanentnu moć samodovršavanja. Drugim riječima: ne bi bilo u svijetu bića koja nastaju u toku evolucije kad ne bi ujedno postojalo neko Biće izvan svijeta koje više nije podložno evoluciji; ne bi bilo bića koja nastaju kad ne bi postojalo neko Biće u kojemu nema nastajanja, nego koje je unaprijed Punina Svakog Savršenstva; ne bi bilo nastajanja bića s ograničenim stupnjem savršenstva kad ne bi ujedno postojalo neko Biće s Neograničenim Savršenstvom.

»Stvaranje čovjeka« o kojemu govori Biblija i »evolutivni razvoj čovjeka« o kojem govore prirodoslovci nisu međusobno protuslovne postavke. Jedan od najpoznatijih suvremenih teologa, Karl Rahner, govori o tome: »Sigurno je da izvještaj Geneze nema nakanu da bude ‚reportaža‘ nekog očevica o onome *kako* se to konkretno dogodilo; radi se naime o načinu izražavanja... gdje se ono zbiljski mišljeno izriče pučki i zorno. Uzeti u obzir taj genus litterarium... izričito je dozvoljeno, jer Crkva takvo mišljenje ne samo tolerira, nego ga i sama zastupa (Denzinger, 2302, 2329). Ali kad je već u načelu to dopušteno, onda se mora reći: oblikovanje čovjeka... od gline može i mora biti shvaćeno kao predodžbena forma za čin stvaranja. Ako se uzme u obzir taj genus litterarium, više se ne može ni iz stvaranja Eve iz ‚rebra Adamova‘ izvoditi nikakav dokaz protiv transformizma. Ne može se dokazati da je u takvoj slici moralo biti izraženo nešto više od same idealne autoritativnosti prvoga čovjeka nad onim drugim i nešto više od njihova jedinstva... Ne, ni s pozivom na Denzingera 2123. Jer ako se ‚oblikovanje prve žene iz prvog čovjeka‘, koje se ovdje brani kao povijesni događaj, s obzirom na Denzingera 2302 umjereno tumači, tada je tu rečeno samo to da i u takvom pripovijedanju treba priznati izraženim jedan povijesni događaj, a da se time ne osporava svaki slikovni elemenat u njemu.«¹⁸ — Evolucionističko tumačenje postanka čovjeka odbacivala je sve do u najnovije doba velika većina teologa, i to kao shvaćanje koje se protivi Sv. Pismu i teološki je neprihvatljivo. Teolozi G. Perrone, C. Mazella, B. Jungmann smatrali su čak u 19. st., heretičkim učenje umjerenog transformizma, gdje se zastupa evolutivni razvoj čovjekova tijela iz životinje i direktno božansko stvaranje čovječje duše. Pošto je Pio XII dopustio slobodu diskusije o tom pitanju, znatno se povećao broj katolika koji se branili umjereni transformizam (C. Colombo, P. Leonardi, J. Marcozzi, P. Denis, B. Meléndez, J. Kälin, F. Elliot, itd.). Međutim, ističe Rahner, ima još i sada teologa koji ne dopuštaju transformizam, čak ni onaj umjereni, jer smatraju da on još nije prirodoznanstveno dokazan i jer im se čini da teološki razlozi

¹⁸ *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, Herder 1957, str. 82—83.

još uvijek govore protiv njega (E. Ruffini, J. Rabeneck, I. F. Sagües, Ch. Boyer, M. Daffara, itd.). Svoj prikaz o mišljenjima teologa i crkvenog učiteljstva o tom pitanju Rahner završava primjedbom: »Ma kakva bila sudbina prirodoznanstvene teorije transformizma, teologija će morati ostati pri svom mišljenju (prihvaćenom samo ‚povodom‘, a ne ‚iz‘ prirodoznanstvene problematike) da Sv. Pismo ne daje nikakvu obaveznu izreku o konkretnom ‚kako‘ čovjekova nastanka. Taj napredak u spoznavanju zaista smije biti smatran konačnim.«¹⁹

»Stvaranje čovječje duše« u značenju: božansko posredovanje kod nastajanja ljudskih jedinka — u vjerskom smislu ne isključuje »evolutivno oduhovljenje materije« — u prirodoslovnom smislu. I opet — ne samo ne isključuje, nego ga upravo omogućuje. Karl Rahner o tom problemu govori ovako: »U teologiji se običava postavljati razlika između duhovne ‚duše‘ i ‚tijela‘, te dopuštati da ona nastaje ‚stvaranjem‘, a tijelo evolucijom. Ali pri tom se ne smije zaboraviti da je skupa s dušom i materija supstancijalni princip jednog jedincatog bića, te da ne mogu biti shvaćene kao dva naknadno spojena cjelovita bića, — da duša i materija tvore strogo jedno supstancijalno jedinstvo. Ako se to ne propusti iz vida, tada ‚stvaranje duše‘ može značiti samo to da je čitavi čovjek utoliko od Boga neposredno stvoren koliko se on — kao duhovna osobnost tjelesne prirode — bitno razlikuje od životinje, dakle — koliko nije jednostavno proizvod čiste ‚biosfere‘ na čistoj njezinoj razini. Tada može evolucija tijela značiti samo to da čitav čovjek vuče porijeklo iz svoje okoline. Obadvoje, rečeno o jednom čovjeku, istodobno je zamišljivo, jer pojam nastajanja i porijekla ne isključuje, nego (najčešće) uključuje neki ‚kvalitativni skok‘, i taj biva mogućim kao uklopljenost stvorenja u božanskoj dinamici, koja u nutrini nosi njegovo aktivno nastajanje.«²⁰

Lourencino Bruno Puntel govori o bitnom odnosu ljudskog duha i materijalnog svemira: povijest duha i evolucija svemira nisu međusobno rastavljene, nego se međusobno najdublje prožimlju. Međutim to »da ljudski duh ‚nastupa‘ tek ‚unutar‘ svemira i njegove evolucije, te da zbog toga njemu prethodi povijest svemira... ne znači ni to da je ljudski duh imanentni evolutivni proizvod čisto materijalnog nastajanja, ni to da je njegova bitnost nešto strano samom svemiru... Tek kroz objašnjenje od strane duha biva svemir oslovljen kao svemir, tj. tek ‚u‘ duhu on dolazi k sebi. Tako je dakle povijest svemira uvijek otvorena prema duhu, u njemu dapače kulminira i ‚u biti ona je uvijek povijest duha‘ (K. Rahner). Ako zbog toga duh nikada ne može biti shvaćen kao čisti proizvod materijalnog nastajanja (kao što tvrdi dijalektički materijalizam u radikalno krivom shvaćanju bitnosti duha), onda je moguće učiniti shvatljivom specifičnu povijest duha i svemira u njihovu jedinstvu još samo na temelju nekog djelovanja koje opet nadilazi to obadvoje, naime na temelju stvarateljskog Božjeg djelovanja.«²¹

Ovdje je potrebno da se pokuša raščlaniti Rahnerovu misao da čovjek kao duhovno-tjelesna osobnost »nije jednostavno proizvod čiste ‚biosfere‘

¹⁹ *Lexikon für Theologie und Kirche*, I Band, str. 82—83.

²⁰ *Sacramentum mundi*, 2, Herder 1968, str. 755.

²¹ *Sacramentum mundi*, 2, str. 212.

na njezinoj razini«, kao i misao Puntela da »duh nikad ne može biti shvaćen kao čisti proizvod materijalnog nastajanja«, što za sobom onda povlači nužnost »božanske dinamike« (Rahner) i »stvarateljsko Božje djelovanje« (Puntel).

Po svome intelektu, po svojoj slobodi, po svojoj samosvijesti sa sposobnošću autorefleksije čovjek se pokazuje kao biće koje u sebi nosi *neku stvarnost* koja nadilazi zakonitosti prostorno-vremenskih osobina materijalnoga svijeta, te prema tome ne može biti objašnjena *isključivo* imanentnom evolucijom materijalnog ili tjelesnog svijeta. Tu stvarnost nazivamo čovječji *duh*, i njezino unificiranje u jedinstvenu supstancijalnu strukturiranost čovjeka kao duhovno-tjelesne osobnosti, na jedan posve specifičan način, različan od svih drugih oblika Božje intervencije u zakonitosti prirode, u vjetu je Bog, kao Biće koje je transcendentno (izvan okvira) cjelokupnoj materiji, koje je i samo duhovne naravi u eminentnom smislu, tj. osobna Punina Bitka što posjeduje Intelekt u apsolutnom smislu, tj. bez ikakva ograničenja (Sveznajući Bog), i voljnu Moć u apsolutnom smislu, bez ikakva ograničenja (— Svemogućí Bog), za razliku od svih prostorno-vremenskih bića u svijetu koja su ograničena po stupnju spoznaje i moći. O tome je potrebno nešto više i određnije reći!

Pomoću *intelekt*a čovjek izvodi razna *nematerijalna djelovanja*: spoznaje *opće pojmove* (čovjek, stablo, životinja — uopće; dobrota, plemenitost, iskrenost...) čiji sadržaj ne iscrpljuje niti dočarava nikakva prostorno-vremenska materijalna predodžba; stvara *logičke sudove* (npr. da je $2+3=94-89$, itd.), čiji se subjekt i predikat, kao dva spoznajno različita entiteta, da bi mogli biti uspoređeni, moraju nalaziti »u isto vrijeme na istom mjestu« u samom čimbeniku spoznaje, što kod čiste materije kao prostorno-vremenske stvarnosti koja »teče« i koja je »nepronična« u načelu nije moguće; uočava *nužnost* nekih zaključaka, i to na temelju »shvaćenih« — i ne osjetilno uočenih relacija među bitima raznih realiteta. — Sva ta djelovanja kao, u prostorno-vremenskom smislu, nematerijalna može izvoditi samo neki, u prostorno-vremenskom smislu, nematerijalni radnik u nama, i mi tog radnika nazivamo duša, te ga povezujemo s Bogom kao izvorom svake umnosti.

Pomoću *slobodne volje* čovjek se može opredijeliti za vrednote koje nisu osjetilnog reda, za nešto idealno, nešto nematerijalno. Kad bi čovjek bio isključivo materija — prostorno i vremenski determinirana, slobodno-voljno opredjeljenje, npr. za patnju i smrt, zbog nekog ideala bilo bi nezamišljivo i u sebi nemoguće: materijalni organizam bio bi u tom slučaju istodobno determiniran za težnju da se održi i da bude uništen. Sposobnost odabrati patnju i smrt, usprkos protivljenju osjetilno-organskog nagona za samoodržanjem, dokazuje to da u čovjeku postoji jedna sila *moćnija* od same fizičke sile tjelesnih organa, pa ako je ta fizička sila materijalne prirode i kao nagon determinirana, onda je snaga slobodno-voljnog opredjeljivanja za idealne vrednote (vjere, pravde, poštenja, čovječnosti) utemeljena u nečem što nije zatvoreno u prostorno-vremensku determiniranost, i u tom smislu u nečem nematerijalnom. To nematerijalno mi nazivamo duša, i povezujemo ga s Bogom kao izvirištem bilo koje aktivnosti u svijetu nastalih i nastajućih bića, i na izuzetan

način — za razliku od determinirane aktivnosti materijalne prirode — s Bogom kao izvirištem čovječje slobodovoljne aktivnosti; posebno nazočne u svim oblicima angažiranja za vrednote idealnog reda.

Pomoću svoje *samosvijesti* čovjek prepoznaje svoje istovjetno Ja u svojim veoma različitim činima. Usprkos raznolikosti i mnogobrojnosti samih duhovnih čina, čovjek prepoznaje sam sebe kao nešto »jedno« što ostaje »permanentno« u toku neprekidna izmjenjivanja duševnih i drugih čina. Nosioca spoznaje osobnog »jedinstva« i »permanentnosti« u čovjeku mi nazivamo duša, i povezujemo ga na poseban način s Bogom kao apsolutnim Jedinstvom i Permanentnosti Bitka u njegovoj sveobuhvatnoj punini. — Sposobnost duše da čine koje je proizvela prepozna kao svoje vlastite (kao »moje«, »tvoje«) te da u tim činima spozna i samu sebe (kao određeno »Ja«) nazivamo samosvijest. Samosviješću smo svjesni »jedinstva« vlastitog Ja u mnoštvu i raznolikosti njegovih čina i »permanentnosti« vlastitog Ja u tečenju materijalnih elemenata u nama. — Duša, kao nosilac samosvijesti, jest u određenom smislu stvarnost nematerijalnog i *spiritualnog* reda. To slijedi iz nekih njezinih značajka. Duša npr. pomoću samosvijesti proizvodi čine koje karakterizira *autorefleksivnost* (»savršena refleksija«). Autorefleksivnost se sastoji u tome da »spoznajni subjekt promatra sam sebe kao neki *objekt*, ostavši sam u sebi kao da je izišao iz sama sebe. Kod takvog autorefleksivnog promatranja spoznajni subjekt vrši *sam na se određeni uzročni utjecaj*: aktivni spoznavalac Ja istodobno biva, immanentnom retroaktivnošću, nešto pasivno spoznavano. Takav retroaktivni autorefleksivni uzročni utjecaj na sama sebe ne može zbog svoje unutarnje vezanosti na određeni prostor i vrijeme — izvršiti nijedno čisto materijalnim fizičkim zakonitostima podređeno biće: među takvim bićima postoji samo uzročno djelovanje jedne stvari na neku drugu stvar, ali ne uzročno utjecanje neke stvari na samu sebe. U slici: mišlju mogu misliti o misli, dok desnim okom ne mogu gledati svoje desno oko. Ili u drugoj slici, za autorefleksivnost duše: objekt se mora nalaziti pred zrcalom da bi se »reflektirao« u samom zrcalu, dok u slučaju autorefleksivnosti ljudske duše ili duha i »objekt« (vlastita svijest kao spoznata) i »zrcalo« (vlastita svijest kao spoznajuća) ostaju nešto isto, nepodvrgnuti prostorno-vremenskoj ovičenosti dviju materijalnih stvari.

Duh s intelektom, slobodnom voljom i samosviješću čovjek nije mogao dobiti *isključivo* immanentnom ili *spontanom* evolucijom same materije, pa niti od njezina oblika ostvarenog u čovjekolikim majmunima, jer nijedan oblik organiziranosti materije, pa ni onaj u čovjekolikim majmunima, ne nosi u sebi intelekt, slobodnu volju i samosvijest. To nosi u sebi samo čovjek, pa ako bismo rekli da je on to primio *isključivo* iz materijalne prirode, to bi značilo da je ova već *prije pojave čovjeka* posjedovala i intelekt, i slobodnu volju, i samosvijest, — ali to je u opreci s materijalističkim pogledom na svijet i evoluciju; kao i s rezultatima prirodoslovnih znanosti.

Nijedna životinja, ma koliko razvijena u organskom smislu, nije do sada dala znakove o tome da je sposobna dići se iznad pojedinačnoga i materijalno-osjetilnoga te stvarati opće pojmove o »biti« stvari, stvarati logičke

sudove uspoređujući takve pojmove, izvoditi logičke zaključke uočavajući stvarnu, makar osjetilno neprimjetnu povezanost sadržaja u logičkim sudovima. Nijedna životinja nije sposobna zaključiti da je 2+3 isto što i 94—89, jer ona ne spoznaje opće značenje pojmova »dva«, »tri«, »devedeset četiri«, »osamdeset devet«, i nije sposobna u logičkom sudu dovesti ih u međusobnu vezu. Zbog toga poznati profesor Marcozzi, priznajući evolutivni postanak čovjeka, naglašava: »U svakom slučaju sigurno je da majmun, u stanju slobode, ništa ne nauči, — nije progresivan. I dosljedno, nije inteligentan. Jer — ako bi bio inteligentan i razuman, pronašao bi način da poboljša svoje životne uvjete, svoja sredstva obrane itd... U 10 milijuna godina majmuni nisu dali ni najmanji znak progressa, nisu stigli ni do najnižeg stupnja kulture.«²² Nijedna dakle životinjska vrsta, osim čovjeka, nema intelektualne spoznaje.

Moglo bi se pomisliti da životinje ipak imaju neke pojmove, samo da ih ne mogu izraziti riječima, jer im nedostaju organi za artikuliranu riječ. To je shvaćanje bez uvjerljiva opravdanja: »Poznati anatomi . . . Rabaud i Boutan dokazali su da anatomski oblikovanost glasovnih organa čovjeka, u usporedbi s onom antropoida, ne predočava značajne osobitosti te da u fonetici čimpanze ima toliko elemenata ljudskog načina govora da nije moguće nedostatak verbalnog djelovanja pripisati nedostacima instrumenata.«²³ Kako se uz takve fiziološke uvjete može spojiti nazočnost pojmova i nesposobnost pronalazanja govornog izraza?! — Ni Köhlerovi pokusi s majmunom koji je u kavezu dohvatio bananu, posluživši se stolicom i štapom, ne dokazuju da majmun poznaje opće pojmove koji mu omogućavaju stvaranje logičkih sudova. Rezultati pokusa bili su: »Majmun se zna poslužiti štapom i stolicom samo onda kad ti predmeti padnu u isto vidno polje kao i banana. U drugom slučaju životinja se ne zna njima poslužiti.«²⁴ Takav stupanj spoznajnog djelovanja mogao bi se omeđiti prema intelektualnom djelovanju čovjeka kao »praktična inteligencija« životinja, tj. kao spoznaja veze među stvarima — ali samo na osjetilnoj razini, ili kao osjetilna oblikovna predodžba s pretpojmovnom ili »senzoričkom apstrakcijom«, ili kao »centričko prostorno predočivanje« sa zornim »rukovanjem u predodžbenom prostoru.«²⁵ Ali, sve to skupa, ako ostanemo isključivo u imanentnom rasponu evolutivno dostignutog oblikovanja materije u bićima koja su prethodila čovjeku, nije dovoljno da se rastumači intelektualni višak kojim se čovjek izdiže nad »čistu biosferu' na njezinoj razini« — kako bi rekao Rahner; uza sve to također je potrebna materiji transcendentna Punina Bitka, koja u sebi sadrži Puninu Intelakta: Sveznajući Bog, bez kojeg bi čovječiji intelekt kao učinak materijalne evolucije ostao bez svog adekvatnog uzroka.

Budući da životinjske vrste, osim čovjeka, nemaju razum, to životinje ne mogu imati niti imaju sposobnost slobodovoljnog opredjeljivanja. Životinja »mora slijediti ono što jače privlači njezinu senzibilnost.«²⁶ To dobro znadu krotitelji, koji uspijevaju odlično dresirati životinje »spojivši osjetilnu nagradu s uspjesima i kaznu s pogreškama.«²⁷

²² Marcozzi, *Il Problema di Dio e le Scienze*, str. 97.

²³ Ibidem, str. 95s.

²⁴ Marcozzi, nav. dj. str. 97.

²⁵ Usp. *Sacramentum mundi*, 2. str. 751.

²⁶, ²⁷ Marcozzi, nav. dj. str. 101s.

Životinje nemaju slobodne volje, pa se i tu, s obzirom na čovjeka, javlja jedna pukotina, ako hoćemo ostati *isključivo* u imanentnom rasponu evolutivno *dostignutog* oblikovanja materije u bićima koja su prethodila čovjeku: čovjek u sebi nosi *višak* slobodne volje, kojim se on izdiže nad »čistu ‚biosferu‘ na njezinoj razini«, te time postulira opstanak jedne Punine Moći, postojanje Svemogućeg Boga, bez kojega bi čovjekova slobodovoljna moć kao učinak determinirane materijalne evolucije ostala bez *svoga a d e k v a t n o g* uzroka.

Životinja nema ni duhovnu samosvijest sa sposobnošću autorefleksije. Ona ima samo osjetilnu svijest, koja joj omogućava da se kao jedinka bori za svoje osjetilne potrebe. Po toj osjetilnoj svijesti životinja *znade* za mnoge stvari (npr. pas znade za svog gospodarara, medvjed poznaje svog krotitelja). Ali životinja nema onu duhovnu i autorefektivnu samosvijest koja čovjeku omogućava da ne samo »znade« za mnoge stvari, nego da autorefleksivno »z n a d a z n a d e« — kako bi rekao Teilhard de C h a r d i n raspravljajući o antropogenezi. Tu sposobnost »znati za svoje znanje« životinja ne posjeduje, jer nema duhovne i autorefleksivne samosvijesti. Ona nije u stanju doći do apstraktnih pojmova, logičkih sudova i zaključaka kao entiteta koji nisu ni prostorno ni vremenski omeđeni. S pravom piše Philipp Dessauer: »Čovječji razum nije daljnje oblikovanje životinjskog instinkta, nego je on nešto posve novo... ‚Jednostavni prijelaz‘ instinkta u razum nezamišljiv je... Instinkt ima svoje granice koje ni u kojem slučaju ne prekoračuje. On ne može *ništa uvidjeti*, nego tjera da se životinja ponaša primjereno naravi. Protivno tome, razum je snaga uviđanja koja se trajno može dalje oblikovati... Razum stvara svoja iskustva, sređuje ta iskustva i uviđaje, pa se stoga može prilagoditi čak posve neočekivanim životnim situacijama i novim zagospodariti.«²⁸ — Tako se u životinja, u usporedbi s čovjekom, opet javlja jedna pukotina ako hoćemo ostati *isključivo* u imanentnom rasponu evolutivno *dostignutog* oblikovanja materije u bićima koja su prethodila čovjeku: čovjek u sebi novi *višak* autorefleksivne samosvijesti, kojim se i opet izdiže nad »čistu ‚biosferu‘ na njezinoj razini«, te time — pored neosporavane usvijetne imanentnosti evolucije — ispred sebe pretpostavlja opstanak jedne Punine Samosvijesti i Autorefleksivnosti, opstanak — u eminentnom smislu — Osobnog Boga. Inače čovječja autorefleksivna samosvijest ostaje bez *a d e k v a t n o g* uzroka.

Ako sve što smo do sada rekli na kraju sažmemo, stvar izgleda ovako: ostanemo li *isključivo* u imanentnim okvirima materijalnog ili tjelesnog svijeta, onda *evolucija* uvijek *novih tvorba* u tom svijetu — sve do pojave čovjeka s njegovim apstraktivnim intelektom, njegovom nedeterminiranom slobodom volje, njegovom autorefleksivnom samosvijesću — ostaje bez odgovarajućeg *adekvatnog uzroka*. Iz toga slijedi da sama *evolucija* kao *činjenica* — u svojoj prostorno i vremenski dostignutoj *cjelini*, i posebno uočljivo na razini ostvarenja *apstraktivnosti* čovječjeg intelekta, *nedeterminiranosti* njegove volje, *autorefleksivnosti* njegove samosvijesti — pokazuje kako je potrebno imanentnost usvijetno-djelujućih *evolutivnih sila* prirode osloniti na transcendentnost Boga kao Bića sa Sve-

²⁸ Weltall, Weltbild, Weltanschauung, str. 155.

znajućim Intelektom, Svemoćnom Voljom i Osobnom Samosviješću, Bića koje u bezgraničnom rasponu posjeduje sve savršenosti što ih u sebi nosi ontološko-logička kategorija »Bitak«, kojeg su tek parcijalni odraz ona »bića« što evolutivnim putem u svijetu nastaju.

Mi smo se, doista, mogli u samom raspravljanju zaustaviti na religioznim implikacijama i (bilo kojeg drugog oblika evolutivnih ostvarenja u prirodi, ili možda evolucije kao takve u njezinoj cjelini, — a ne najviše baš na *religioznim* implikacijama evolutivne pojave čovjeka kao materijalno-duhovne osobnosti. Mi smo to ipak učinili namjerno, jer nam se čini da — kao vjernici koji žele *dijalog* sa suvremenim ljudima — moramo koliko god je to moguće približiti razumu, a ne *samo* čuvstvu i volji, duboku ukopanost glavnih stupova našeg vjeronanja: *Boga Stvoritelja* i naše *duhovno-tjelesne osobnosti* u ovom materijalnom tlu vidljivog svijeta što ga bez prestanka »preorava« određenim brazdama usmjeravana evolucija. Preko te »*usmjerenosti*« mi smo kao »*oduhovljena tjelesnost*« ili »otjelovljena duhovnost« od Boga proizašli i Bogu idemo (»vječni život«!), i bez toga dvoga: Boga i osobne oduhovljenosti čitava naša zgrada religioznog pogleda na svijet i život ostala bi bez svoga *razborito prihvatljivog* »nacrt« i »temelja«, te bi ona time automatski postala besmislena i društveno opasna opsjenarska tvorba, sastavljena od iluzija kojima mi vjernici zavaravamo sami sebe, kao i druge, praveći štetni »bijeg iz stvarnosti« zemlje u koje-kakve fikcije »neba«. Ako bi u načelu bio nemoguć svaki razumno obrazloživ i razborito prihvatljiv »nacrt« i »temelj« našeg religioznog pogleda na svijet i život, onda bi religioznost doista bila besmisao i zločin prema sebi i društvu. Ako li je u načelu ipak moguć razumno obrazloživ i razborito prihvatljiv takav »nacrt« i »temelj«, a mi smatramo da jest, tada se bez osobite poteškoće može prihvatiti također postojanje nekih »kativa« u zgradi religioznog shvaćanja svijeta, koji su — kao vjerski »misterij« — zbog svoje velike visine nedostižni našem ljudskom pogledu.