

EVOLUCIONIZAM UNUTAR KRŠĆANSKE SLIKE SVIJETA

Dr Vjekoslav BAJSIĆ

Problem evolucionizma unutar kršćanskog nazora na svijet proizlazi iz dotrajalosti sredovječne slike materijalnog svijeta.

Odakle ta slika?

Već tamo od rane patristike postoje ozbiljni napori da se antična kulturna baština spasi te pomoću sinteze s tipično kršćanskim odnosno biblijskim elementima ostvari jedna zaokružena »summa« znanja o svijetu, čovjeku i Bogu i sve to stavi »na raspolaganje« kršćanskoj kulturnoj zajednici. Odlučujući su koraci što se tiče prirodoslovne spekulacije učinjeni tek tokom XIII stoljeća. Augustinizam rane skolastike zbog svojih neo-platonskih koncepcija ne pokazuje mnogo interesa za prirodu. Tek dolaskom prijevoda i komentara aristotelovskih spisa dobiva spoznaja prirode — u jednoj realističkoj koncepciji stvarnosti — svoje mjesto kao posrednik spoznaje o Bogu.¹ U isti mah služi Aristotelova fizika kao prva mogućnost sistematizacije prirodnih spoznaja. Od toga vremena datira jedna skolastička filozofija prirode.² Tomine sume nisu dakle samo filozofsko-teološke enciklopedije; one su također *sistem prirode* ugrađen u kršćansku koncepciju svijeta.

Početak XVII stoljeća uvodi Galilei eksperimentalno-matematičku metodu u nastojanju oko spoznaje prirode. Time ulazi nešto fundamentalno novo u povijest poznavanja prirode. Od tog datuma je spoznaja prirode nešto što je u biti nezavisno (usprkos povremenoj sličnosti u terminologiji) od one sredovječne slike svijeta i što, naravno, nosi posebne karakteristike zbog posebnosti svoje vlastite — u pravom smislu riječi vlastite — metode.

Problem se evolucionizma ne može u svojoj suštini shvatiti ako ne počemo od tih, možda naoko predalekih činjenica. Problem evolucionizma nije naime u prvom redu svađa o starim kostima (da li je čovjek »postao« od majmuna ili obratno) nego sukob te sredovječne slike svijeta sa slikom koja nam se nameće sa strane emancipiranih prirodnih znanosti. Dakle, ne sukob filozofije, teologije ili biblicistike s prirodnim znanostima, nego sukob dviju sinteza. Aristotelova fizika

1. Usp. SV. TOMA, *C. Gent.*, II, c. 2—3.

2. Karakteristično je da se ta fizika prima s velikim nepovjerenjem tako da se obistinjuje de Lubacova riječ: »Svaki puta kad čovječanstvo napušta neki sistem mišljenja, čini mu se da će Boga izgubiti«.

shvaća svijet kao hijerarhijsku organizaciju pojedinačnih agensa, konkretiziranih univerzalâ, prirodnâ, koje djeluju sredeno na osnovu povezanosti s jednim prvim inteligentnim pokretačem. Eficijntni uzrok u pravom smislu riječi jest onaj koji je »gospodar svojih čina«.³ Osoba je dakle paradigma djelovanja. Djelovanje nerazumnih bića je deficijentan modus takvog djelovanja. (Kamen po prirodi »teži« prema dolje).

Novu prirodnu znanost međutim malo interesiraju »prirode«, »virtutes« i različita »genera causarum«. Priroda je događanje u prostoru, prostorni fenomen. Geometrija kao znanost o čistom prostoru postaje najprikladnijim sredstvom da se događanje u prirodi egzaktno opiše i apstrakcijom unificira. Prirodni zakon po Newtonu naznačuje samo stalan slijed nekog događanja u prirodi.⁴ Poznavanje metafizičke pozadine te stalnosti nije jedan od uvjeta mogućnosti prirodnih znanosti kao znanosti. Dok je dakle sredovječno promatranje prirode esencijalno, prirodna znanost promatra prirodu funkcionalno. Tu se neopazice uvlači mehanicizam, pa priroda zapravo postaje konkretiziranom geometrijom: slijed prostornih elemenata kao funkcija vremena. Dok sredovječna fizika traži prvog pokretača (osobu), novo prirodoslovlje traži matematičku formulu koja bi obuhvatila sva kretanja u univerzumu. Univerzale sredovječne fizike jest: specifična priroda multiplicirana u materiji: univerzale moderne fizike naprotiv jest: univerzale događanja tj. tip neke klase povezanosti fenomenâ. Još uvijek se, istina, govori o »silama«, »supstanciji«, »materiji« i sl., no ti izrazi doživljavaju sudbinu etiketa za koje je sve teže naći odgovarajuće kutije, pa prirodna znanost po receptu Sir Francisca Bacona postaje više praktična moć nego teoretska spoznaja klasičnog tipa. No ne može se reći da su bilo kakvi rezultati prirodnih znanosti irelevantni za jednu metafiziku prirode. U međuvremenu su izašle na vidjelo neke činjenice (tako npr. ekvivalencija mase i energije) koje zadaju vrlo velikih teškoća unutar Aristotelove sistematike. Ako tu uzmemo u obzir još i teškoće matematičkog jezika prirodnih znanosti, bit će posvema razumljivo da smo sada, kad nam se prirodna znanost po svojoj moći nametnula, tek na početku pokušaja jedne nove sinteze, koja će biti sigurno mučna i dugotrajna.

Na osnovi svog funkcionalnog gledanja na prirodu, razumljivo je da prirodne znanosti nastoje (to je *apriori* osnovan na temeljima metode) opisati i shvatiti svu prirodu kao *jedno* zakonito događanje unutar geometrijskog jedinstva prostora i vremena, i to bez obzira na metafizičke konzideracije i probleme. U tom smislu moramo nastojati shvatiti i težnju da se biološko događanje shvati kao proces. To je zapravo sadržaj ideje o evoluciji živih bića, ideje koja je definitivno prodrla u svijest modernih prirodnih znanosti 1859. Darwinovim (Ch. Robert) djelom »On the origin of species by means of natural selection«.

Srž te ideje dakle nije pitanje da li je čovjek od majmuna ili ne — oko čega se bila koncentrirala krivnjom obiju strana jedna dugotraj-

3. C. Gent., II, c. 23 med.

4. Time nije pozitivno isključena metafizika iz prirodnih znanosti, nego samo radi metodičkih razloga naloženo suzdržavanje (epoché) s obzirom na metafizičke sudove, premda na koncu i to suzdržavanje u pozitivizmu dobiva jedno metafizičko značenje.

na i beskorisna polemika s obiljem afekta i tužnim efektima — nego u spoznaji da i priroda ima svoju povijest i da se ljudska povijest organski usaduje u nju. (»Povijest« se ovdje uzima u modernom smislu riječ, tj. kao proces koji mijenja svoj vlastiti subjekt).

Sredovječna slika kao sinteza disparatnih elemenata — Biblija, antikna misao, sv. oci, arapski i židovski komentatori i vlastita spekulacija — sadrži u sebi različita shvaćanja prirodnih događanja i raspodjeljuje ih drukčije po različitim razinama stvarnosti. Antikna misao shvaća povijest ciklički, kao ponavljanje istoga. Aristotelov svijet je od vijeka, no u prirodi se realiziraju uvijek isti tipovi. Množina predmeta istog tipa potrebna je samo — kako kaže sv. Toma — »ex eo quod dentes serrae hebetantur«. Budući da se zubi pile troše, potrebno je mnogo pila da bi ideja pile neprestano bila realizirana. Množina predmeta je dakle potrebna da se materija približi nadvremenosti ideje, budući da nijedna konkretna realizacija u materiji nije trajna. Tako svaka nova stvar samo dolazi na mjesto prijašnje. Tu dakle ne postoji povijest u gornjem smislu riječi, nego samo supstitucija. U Bibliji se ta komponenta odražava u dosadi Eklezijasta: »Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum, ... (1,9-10)«. (To je — rekli bismo danas — konzervativni mentalitet; pretpostavlja se da se nikad ne može dogoditi nešto doista novo, pa se prema tome sve situacije mogu i moraju rješavati samo unutar već stečenog iskustva itd.).

Drugo je shvaćanje pesimističko. Očituje se najjasnije u antiknoj mitologiji: »Aurea prima sata est aetas quae vindice nullo...« tj. u početku je bilo najbolje, i što se ide dalje, to svijet biva sve gori i pokvareniji. Tu pesimističku crtu predstavlja u Bibliji izvještaj o istočnom grijehu i njegovim posljedicama: čovjek iz prvotne savršenosti pada u današnju bijedu: »Multiplicasti gentem et non magnificasti laetitiam« (Is 9,3).

Treće je shvaćanje povijesti optimističko i vrlo je interesantno da ga nalazimo isključivo u Bibliji i njezinoj baštini. To su crte uspona: uzlazna linija stvaranja svijeta, koja doseže svoj vrhunac sa stvaranjem čovjeka: »Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona« (Gen 1,31). U Bibliji nastaje na tom mjestu lom istočnoga grijeha, no tim »felix culpa« počinje u isti mah nada i uspon na drugoj razini, tj. na razini milosti i otkupljenja. Ta druga faza završava utjelovljenjem, božanskom katastrofom na križu (novi lom) i uskrsnućem koje je u isti mah početak mistične prisutnosti Kristove u Crkvi i po Crkvi u svijetu. Ta prisutnost nije opet samo ekstenzivno dinamična nego posjeduje i unutarnju dimenziju, intenzivnost evanđeoske svijesti, rast Krista u čovječanstvu, uvijek bolji i konkretniji izraz Božje Riječi u svjedočanstvu. To je put prema eshatonu, rast in »perfectum virum«.

Sredovječna je dakle slika svijeta mozaik heterogenih elemenata, i potrebna je neka vrst spektralne analize — kojom smo se upravo poslužili — da se oni odijele jedan od drugoga te da se ispita obujam njihove samostalne vrijednosti.

U toj slici čovjek posjeduje svoju povijest, profanu povijest koja je ugrađena u šire nadnaravne okvire »historiae salutis«. Priroda (pred-

met prirodnih znanosti) je, naprotiv, prepuštena Aristotelovoj statici. Ona je u sredovječnom pogledu na svijet samo kulisa ljudske drame i ne ulazi u događanje. Svijet je organiziran po principu muzeja, tj. stvari se nalaze u istoj prostori jer je direkcija tako zaključila. Njihov međusobni odnos ne proizlazi iz njih samih nego se osniva na hijerarhijskom djelovanju općih agensa (sferna inteligencija). Potrebno je neprestano redateljsko djelovanje da bi se spriječio kaos prema kome to mnoštvo disparatnih predmeta trajno naginje. Priroda je predmet ljudske potrošnje, a osim toga još samo propagandni izlog Božanske moći. Čovjek prolazi pred tim izlogom te s pjesničkim zanosom uvažava ljepotu kukaca i raznolikog cvijeća i »divan red i sklad u velikom i malom«. To je in genere i stav dobronamjernih apologetskih knjiga o prirodi sve do dana današnjega. Možda je tek Teilhard de Chardin s te strane prvi nastojao vidjeti prirodu u njezinoj vlastitosti, ne kao kič, nego kao zbiljsku dramu, tu mučnu dinamiku nesvjesnog, koja tako duboko seže i u sudbinu čovjeka. Taj nedostatak stvarne relacije prema prirodi u kršćanskoj literaturi i manjak teološke integracije prirode u povijest spasa najsudbonosniji je ostatak platonsko-augustinskog nemara i aristotelovske statike. Priroda, istina je, govori čovjeku o Bogu, no tek je evolucionizam otkrio da ona govori i o čovjeku, i to vrlo mnogo, tako da čitavu bio-fiziološku podlogu čovjeka i sav niži psihizam ne možemo adekvatno shvatiti ako ga ne gledamo unutar povijesne prirodne cjeline.⁵ Velika je šteta što je diskusija o »majmunu« kod mnogih kršćanskih mislilaca spriječila i oteгла tu revalorizaciju prirode kao nečesa što se doista tiče čovjeka kao čovjeka. Ta razlika u odnosu prema prirodi je u stvari izvor evolucionističke problematike kod kršćana.

Ako kanimo shvatiti prirodu kao povijest, moramo u prvom redu postaviti pitanje mogućnosti i smisla te prirode kao povijesti. Ako je naime prirodno događanje doista cjelovito i po vremenskoj dimenziji, da ono nije samo neprestana supstitucija trošnih predmeta isto takvim novima, nego da se u toj vremenskoj dimenziji kao takvoj nalazi neki smisao (ili da vremenitost svijeta ima svoj posebni smisao), onda je jasno da nam se nameću neke koncepcije kojih ne nalazimo unutar Tomine slike svijeta budući da na osnovu Aristotelove fizike nisu mogle biti ni u pitanju.

Tako se više neće moći tvrditi da množina predmeta iste vrste postoji samo zato »quod dentes serrae hebetantur«. Svaki predmet i u svojoj individualnosti dobiva posebno značenje za evolutivnu cjelinu te postaje barem u principu nezamjenljiv, nešto jedinstvena unutar čitavog vremena — premda svijet nije takva cjelina da ne bi bilo i nevažnog događanja za tu cjelinu. Takva je koncepcija individua bliža Skotovoj misli nego Tominoj. Jasno je međutim da se takav svijet ne može više shvatiti kao mehaničko odvijanje jednog početnog stanja u kome bi bio čitav svijet već nekako dan. To onda znači da početno stanje gubi svoj privilegirani položaj i da se kreativnost proteže preko čitave vremenske dimenzije. (Tu se na neočekivani način uključuje konstata-

5. V. OVERHAGE, P., *Hom'inisation*, u *Theol. prakt. Quartalschrift* 111 (1963) 166 s.

cija teorije kvanta koja predočuje univerzum »kao u svakom momentu otvoren prema utjecajima koji ne proizlaze iz njegovog prijašnjeg stanja«⁶, premda metafizička sloboda — mogućnost nadilaženja dosadašnjeg — nije, izgleda, neposredno vezana uz »slobodu« kvantne indeterminacije). Stvar ima svoje pastoralno značenje, jer nije svejedno da li si Božju stvaralačku prisutnost zamišljam tamo negdje »na početku«, prije nekoliko milijarda godina ili imam osjećaj i svijest njezinog djelovanja u svakome novome »sada«. Isto tako ti »počeci« prestaju imati oznaku nekog fantastičnog mirakula. Oni su isto tako »normalna« izgradnja prirode kao i prisutni momenat. Stvaranje kao Božji čin nije naime čudo nego misterij. Čudo već pretpostavlja prirodu, jer se kod toga nešto mimo nje radi. Stvaranje ne pretpostavlja ništa, nego se tu priroda tek konstituira.⁷ U evolucionističkoj koncepciji svijeta Božji je stvaralački čin šiljak fronte koja uzdiže i proširuje materijalnu realnost u neprestano novi »sada«.

No zar ne negira evolucija baš svaku stvaralačku djelatnost ukoliko afirmira cjelinu i prema tome autonomiju prirodnih procesa?⁸

Potrebno je u prvom redu dobro razlikovati pojam »nastajanja« u prirodoslovnom smislu od pojma »nastajanja« u smislu stvaranja. U Teološkoj sumi I, q. 44, a 2, pod naslovom »Utrum materia prima sit creata a Deo« nalazimo u korpusu artikula jasno izložen mali historijat pitanja. Pitanje porijekla svijeta postavljalo se u početku antike filozofije (kozmoška perioda) na *razini fizike*. Pretpostavljajući već egzistenciju materijalnog svijeta traži se uzrok njegovih promjena u obliku prvog *fizičkog* supstrata (arché) koji leži ispod sviju promjena (voda, vatra, zrak?). Kasnije — kaže sv. Toma — stavili su filozofi u pitanje i cijeli materijalni bitak, tj. materijalno biće ne samo ukoliko je takvo ili onakvo, nego ukoliko jednostavno *jest*. Postoji fundamentalna razlika između tih dvaju upita, fizičkog i metafizičkog, kategorijalnog i transcendentalnog. Nijedna naime znanost ne dokazuje egzistenciju svoga predmeta, nego je pretpostavlja. Tako i fizika kao znanost o prirodi pretpostavlja egzistenciju materijalnog svijeta. Zato i sva njezina pitanja idu samo dotle da se na egzaktn način utvrdi kako su neki fenomeni stalno povezani s nekim prijašnjim. Ona ne pita *zašto su uopće neki fenomeni tu*. Zato i pitanje o Stvoritelju, koje uvijek stavlja u pitanje čitavo biće, prelazi posvema metodu prirodnih znanosti. Iz toga slijedi da modaliteti i mehanizmi događanja formulirani prirodoslovnom metodom ne tangiraju pitanje stvaranja, nego govore nešto o strukturi samog stvorenja. Što se god po konstataciji prirodnih znanosti dešavalo u prirodi, sve to već pretpostavlja da priroda postoji i da je prema tome moguća tj. — ako smo realiste — da je uopće kao postojeća stvarnost shvatljiva. Njezina se shvatljivost u toj metafizičkoj pretpostavci sastoji u njezinu odnosu prema apsolutnom Biću,

6. WHITTAKER, M. E. T., *Chance, Freewill and Necessity in the scientific Conception of the Universe*, u *The Proceedings of the Physical Society* 55 (1943) br. 312, str. 468.

7. SV. TOMA, *S. theol.*, I, q. 68, a. 2, ad 1.

8. Danas se evolucija već zbog teorije kvanta ne može uzeti kao nužan proces u smislu determinizma. Time su i »cijelost« pa onda i autonomija te cijelosti stavljene u pitanje. No ovdje apstrahiramo od tih problema.

Biću koje je ontološki aksiom tj. samom sebi i svemu što postoji posljednje objektivno opravdanje.

Fizičko je nastajanje uvijek neko gibanje, promjena: nešto biva iz ničega. Stvaranje međutim nije promjena, »motus«⁹. Ono se definira kao »emanatio totius esse ex non ente quod est nihil«¹⁰ pa prema tome sa strane stvorenja ne pretpostavlja ništa, nikakav »terminus a quo«; ništa se tu ne preobražava niti mijenja. Ako dakle stvaranje s Božje strane zamišljamo kao neku akciju, a sa strane stvorenja kao neku pasiju, potrebno je te pojmove potpuno očistiti od svakog aspekta gibanja ili promjene. »Subtracto autem motu ab actione, et passione, nihil remanet, nisi relatio, ... Unde relinquitur, quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse; ... «¹¹ Ne smijemo si dakle stvaranje zamišljati kao da kod toga Bog na predmetu ovako ili onako nešto radi i da se kod toga predmet na poseban način mijenja. Biti stvoren znači samo *nemati opravdanje vlastite egzistencije u samom sebi*. To ima s početkom nekog bića u vremenu samo tu vezu što se iz činjenice samoga počinjanja očito vidi da predmet u pitanju nije gospodar vlastitog bitka. Zato sv. Toma može bez daljnjega zamisliti i dopustiti mogućnost da bi svijet bio od vijeka i uz to, naravno, stvoren¹², jer odnosi pojedinih dijelova svijeta kakvi god oni bili ne stavljaju u pitanje biće u cijelosti nego samo oblik njegova postojanja. Drugim riječima: svaki fizički agens može pokazati što zna i može samo na nekom već postojećem materijalu, i sva se njegova djelatnost proteže samo unutar toga već postojećeg materijala. Prirodni zakon izražava stalnost fenomena a ne opravdava ga. Sva diskusija o tome, koji dio automobila zapravo pokreće druge dijelove i kako čitava stvar funkcionira, stoji izvan totalnog pitanja o porijeklu baš takve konstrukcije.

Zašto je sve ovo bilo rečeno? Da se jasno vidi da između evolucije u prirodoslovnom (znanstvenom) smislu i pojma stvaranja može doći do opozicije samo na osnovu grube konfuzije i teološkog neznanja. Pitanje »da li je tijelo prvog čovjeka formirano neposredno od Boga, ili je evoluiralo iz životinje« isto je tako dogmatski irelevantno kao i pitanje, da li se zemlja okreće oko sunca ili obratno i da li postoje mrlje na suncu.¹³ Istina je da je teorija evolucije služila kao sredstvo antireligiozne propagande i djelomično i danas služi, no dio krivnje nose i kršćanski apologete koji su pod utjecajem scijentizma prošlog stoljeća često bili skloni da svoje dokaze za egzistenciju Božju pokupe na polju prirodnih znanosti da tako svojim izvodima dadu famu neoborive znanstvenosti (Bog kao izvor mehaničkog impulza »trome materije«, Bog kao organizator živih kombinacija atoma iz neživog nereda, Bog kao režiser svemirskog prometa, Bog kao antientropijska sila

9. S. theol., I, q. 45, a. 2, ad 2.

10. S. theol., I, q. 45, a. 1, corp.

11. S. theol., I, q. 45, a. 3, corp.

12. S. theol., I, q. 46, a. 1—2, et alibi.

13. »Simili modo in scientiis quoque naturalibus sunt quaestiones, quae natura sua indifferentes sunt relata (sic) ad doctrinas dogmaticas, ita ut »fides« intacta maneat, sive quis ita ad eas respondeat: e. gr. utrum sol moveatur circa terram an terra circa solem; num in sole possint esse »maculae«; num corpus primi hominis immediate a Deo formatum, en ex bruto evolutum sit; ... « H. LENNERZ, *Quid theologo dicendum de polygenismo?* u *Gregorianum* 29 (1948) 418.

i sl.). Time je stvorena situacija koja je morala dovesti do konflikta, jer sve te argumentacije u biti obrađuju fizikalne probleme tj. kako iz nečega što je već tu nastaje nešto drugo. Tu se već u pretpostavci Bog prikazuje kao fizički agens (premda se još i tu može razlikovati jedno metafizičko pitanje od jednog čistog fenomenalnog, što se na žalost nikada ne radi) ili se barem daje prigoda da ga prirodoslovac nužno tako shvati. Ako se priroda (ili njezini dijelovi) po modernoj prirodnoj znanosti shvaća kao proces (to sada vrijedi i za evoluciju), onda postoje i principi tog procesa. Ti principi onda jednako pripadaju u prirodnu znanost kao i egzaktna formulacija tog procesa, i svaki će prirodoslovac isključivu teološku okupaciju tih principa neminovno osjećati kao smetanje posjeda. Bog ne može nikada prirodoslovcu služiti kao tumačenje prirodnih pojava jer bi to bilo i teološki krivo: Bog je temelj prirode a nikada njezin dio. Te metodološke konstatacije naravno ne priječe prirodoslovca da razmišljajući »privatno« o rezultatima svoje znanosti dođe do ideje Boga kao stvoritelja prirode i osobnog bića. Ne smijemo dakle miješati govore i potrebno je dobro razlikovati metafizička pitanja od fizičkih, pitanja filozofije i teologije od pitanja prirodnih znanosti.

Naravno da nam ostaje jedna velika kozmološka problematika, tj. pitanje sekundarne kauzalnosti, kakva je sad na osnovi evolucionističke ideje podjela aktivne i pasivne strukture u prirodi i njihov dom? Ta pitanja, kako smo vidjeli, ne diraju direktno dogmatske strukture nego su od značenja samo utoliko što je svaka slika svijeta povezana s nekom osebujnom predodžbom o Bogu budući da elemente naše analogne spoznaje a pogotovo naših često vrlo neadekvatnih predočivanja Božanske stvarnosti crpimo iz tih uvijek nepotpunih sustava. Prirodna znanost nam danas daje više informacija o prirodi nego ikada, no jedna solidna filozofija prirode postaje sve više problematičnom. Teorija kvanta npr. implicira neke zaključke spekulativne naravi koji zasada ne ulaze ni u jedan dosadanji filozofski sistem. Mislim da zato nema smisla da se *ovdje* trudimo oko filozofske obrade evolucionističkog materijala, pogotovu što bismo mogli dati samo neke skice i pokušaje jer je jedna takva nova filozofija prirode, barem unutar skolastičke misli, tek u povojima. Današnja slika svijeta je vrlo različita od sredovječne. To znači da je Bog stvorio svijet drukčijim nego što su ga u srednjem vijeku predstavljali. Kakva je doista njegova unutarnja metafizička struktura, o tom sada upravo razmišljamo.

Nakon svega ovoga što je rečeno bit će razumljivo zašto kažemo da se glavna problematika teorije evolucije skupila na antropološkom polju. Prirodna znanost, koja proučava i čovjeka ukoliko je prirodni, materijalni fenomen pretpostavlja da ga utoliko doista smije promatrati kao dio prirode. U tom smislu — radi se očividno o onom što kod čovjeka nazivamo tijelom — čovjek ne bi smio biti iznimka u prirodnom događanju (rekli smo da stvaranje nije čudo nego formacija prirode kakva doista *jest*) te se očekuje da potpada pod iste zakone razvitka kao i ostala živa bića. Paleontološki nalazi, uz ostale druge indicije, govore u prilog toj hipotezi. Uz to je važno uočiti da danas ne postoji neka druga hipoteza koja bi fenomene u pitanju mogla na

neki drugi način uspješno tumačiti. Zato se i teologija pomirila s tom mogućnošću¹⁴, pogotovu nakon što je enciklika »*Humani generis*« pozitivno proglasila pitanje otvorenim¹⁵. Jasno je da katolička nauka o duši ostaje netaknuta, no ta i ne ulazi u prirodoslovnu problematiku. Od veće je važnosti pitanje tzv. poligenizma. Radi se naime o tom da li čitav današnji ljudski rod proizlazi od jednog individua ili ima više praroditelja. Tu se još dalje mogu razlikovati dva slučaja, tj. da li su ti praroditelji egzistirali posve nezavisno pa prema tome ljudski rod ima više posve različitih početaka (polifiletički¹⁶ poligenizam) ili se radi o jednoj grupi individua u međusobnoj genetičkoj vezi, tako da ljudski rod ima više praroditelja no samo jedan genetički izvor (monofiletički poligenizam). Polifiletički poligenizam je sa strane prirodnih znanosti vrlo malo vjerojatan pa otpada kao izvor briga. Svaki je naime evolutivni pomak vrlo zamršen proces koji se ostvaruje samo pod izvjesnim uvjetima. Ne vidi se kako bi se više takvih procesa na različitim mjestima moglo odvijati tako paralelno da se njihovi produkti kasnije genetički stope ili budu barem za to sposobni.

Monofiletički poligenizam se uzima naprotiv kao najvjerojatniji način nastajanja nove vrste. Ako se nove vrste izgrađuju postepenim mutacijama unutar pojedinih individua koje se genetički pripočuju grupi i tako sumiraju u novi tip živog bića, onda bismo imali taj »kolektivni« način izgradnje uzeti kao pravilo, koje bi logički vrijedilo i za čovjeka.¹⁷ Misao je filozofski u toliko interesantna što stavlja čovjekovu socijalnu strukturu već na početak: čovjek bi bio stvoren već kao društvo.

Poligenizam međutim zadaje izvjesnih teškoća što se tiče doktrine o istočnom grijehu pa ga »*Humani generis*« ne dopušta, premda se ta rezerva izražava vrlo oprezno.¹⁸ Danas je rad teologa usmjeren upravo na to pitanje.¹⁹ Prirodna znanost govori na razini fenomena, teologija na razini objave; pitanje se u biti sastoji u tom, da li se na osnovi sasvim sigurnog teološkog sadržaja može u takvoj mjeri rekonstruirati prirodni fenomen da bi se mogao uspoređivati s onim koji se postulira na osnovi prirodoslovnih rezultata. U zadnjih 15 godina stvar je barem utoliko krenula naprijed da se uviđa da polovična rješenja u toj stvari nisu nikakva rješenja, što se npr. događa kad se uvodi hipoteza čudo na takvom mjestu gdje nema nikakve vjerojatnosti da bi stvar u svojoj pojedinačnosti mogla biti ikada prirodoznanstveno kontrolirana. Istina, time je tvrdnja zaštićena od »direktnog napada« prirodnih znanosti, no u isti mah jednako neprihvatljiva budući da se

14. V. ALSZEGHY-FLICK, *Il peccato originale in prospettiva evolucionistica*, u *Gregorianum* 47 (1966) 201.

15. DS 3895—3897

16. phylé = pleme

17. »Si originem corporis humani respicimus, questio stricte connexa est cum evolutionismo in genere, qui in monophyeticum et polyphyeticum distinguitur. Primus nullo argumento positivo nititur, quin etiam in quasdam difficultates incurrit; alter vero iis scientificis argumentis fulcitur, quibus satis verisimilis evadit.« MARCOZZI, V., u *Gregorianum* 29 (1948) 337.

18. Usp. bilj. 14.

19. »... cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis ... « DS 3897. Ne kaže se dakle jednostavno da se ne može spojiti, nego da se nikako ne vidi. Teolozii također upozoravaju da enciklike uza sav svoj autoritet nemaju vrijednosti definicije »ex cathedra«. ALSZEGHY-FLICK, n. mj.

ugrađuje čudo u prirodu, što po Augustinu, kako smo rekli, ne valja. Potrebno je uvijek i na to misliti da je i priroda Božje djelo i da nije stvorena na smutnju vjernicima.

Što se tiče prakse bilo bi potrebno spomenuti slijedeće: danas nakon »Humani generis« nitko od nas nema prava da u ime Crkve, dakle u propovijedi ili katehezi nastupa protiv prirodoslovnog evolucionizma. Crkva taj evolucionizam nije osudila, nego priznaje njegovu mogućnost²⁰ pa prema tome nemamo prava nastupati kao da ga je osudila, jer bi to značilo propovijedati i naučavati neistinu. Svatko ima, naravno, potpunu slobodu da bude protiv evolucionizma i da iznosi svoje privatno mišljenje, ako je razborito, no neka kaže da to nije također mišljenje Crkve. (Jasno je da i protivnu tj. evolucionističku sentenciju ne možemo propagirati u ime Crkve jer se Crkva ni na tu stranu nije definitivno izjasnila).

Isto je tako krivo ako netko misli da je pobožnije (kao i kod liturgijske reforme) držati se »staroga«. Mislim da se ne radi ni o »starom« ni o »novom« nego o tom što Crkva hoće. Ako Crkva uviđa da nema dosta elemenata sigurnosti da bi mogla osuditi evolucionizam, onda nemamo ni mi pravo da ga »iz pobožnosti« osuđujemo. Možda mi s tim »majmunskim« stvarima nemamo nikakvih problema jer nas to sve malo zanima, no onda pustimo te stvari po strani. Postoje ljudi, vjernici, za koje te stvari nešto znače. Nemamo nikakvog prava da posljedice našeg intelektualnog nemara svaljujemo na tuđu savjest i vjernicima tamo pravimo teškoće gdje ih objektivno nema.

No kako se to ipak na početku sve točno desilo? Možemo biti sigurni da nam je objavom dano sve ono što je kršćaninu doista potrebno da postigne svoj cilj. Ta objava ne proizlazi iz naše rekonstrukcije početaka povijesti; genetički slijed stvari nije naime ovakav: Biblija — rekonstrukcija »stvarne« povijesti — objava, nego: objava *historiae salutis* po Bibliji — mogućnost rekonstrukcije historijskih događaja u koliko su objavljeni. Zato bi bilo potrebno da se u katehezi počne od centra tj. od Krista i Crkve a ne od zooloških pitanja, kako je npr. zmija hodala prije nego što je bila osuđena da gmiže; zatim, da se svećenik, čim su djeca sposobna da to shvate, legitimira u čije ime govori, odakle mu te informacije, kakve su prirode i kojoj svrsi služe. Biblijska povijest nije samo profana povijest, pa ako je iznosimo samo kao profanu povijest — Biblija kao enciklopedija — opasnost je da se kasnije, kad je čovjek može shvatiti u širem kontekstu svojih različitih informacija iz različitih izvora, shvati kao loša profana povijest, tj. kao legenda. Potrebno je, dakle, bezuvjetno tako iznijeti stvari (a tako zapravo one i stoje) da dijete kad odraste može bez duhovnih kriza primiti svu istinu s drugih područja ljudskog znanja i da ne dođe u muku da mora birati i prema tome nužno odbaciti neke stvarne vrednote. Ako danas Crkva nije u stanju da televizijski rekonstruira početke čovjeka, nemojmo ni mi nastojati da ih na vlastitu ruku rekonstruiramo; ako smo to iz pedagoških razloga učinili, recimo da smo to mi učinili. Ono

20. Успен БАИСТС. В., **Problem hominizacije nakon enciklike »Humani generis«**, u **Bogoslovna smotra** 34 (1964) br. 1, str. 97—105.

što je bitno i što sigurno znamo jest briga Božja za čovjeka, događaji u dimenziji spasa; te moramo tumačiti i propovijedati. Tu će nam od najveće pomoći biti što dublje poznavanje smisla Biblije i jasnoća u teološkim pojmovima. Izbjegavati se moraju afektivne predrasude i inkompetentne polemike koje samo donose štetu. A doista stvarne probleme — na koje ćemo u praksi rijetko naići — ostavimo radije onima koji su kompetentni i zaduženi za tu stvar.

SUMMARIUM

Causae quaedam historicae problematis evolutionismi scientifici intra «*imaginem mundi*» cristianam exponuntur et analyzantur. Delineatur status hodiernus problematis et quaestiones adnexae. Denum consilia quaedam pro praxi pastoralis proponuntur.