

## Evolution of theological views on evolution

*Bernard Hałaczek*

### *Abstract*

Biology-oriented theology and philosophy-oriented biology have been a matter of controversy in the studies of human origins. This controversy terminates at the point when they both recognise their peculiarity: biology is concerned with the "how" man came into existence and theology with "what" of the existence of man.

Bernard Hałaczek, 1997; *Anthropological Review*, vol. 60, Poznań 1997, pp. 3–12, ISBN 83-86969-18-0, ISSN 0033-2003

### Introduction

The history of human thought teaches us modesty. In a thematically limited scope the history of each discipline does so. One lesson we can learn from there is that many an intellectual attainment from the past becomes part of contemporary thought only after many years of oblivion.

The assessment of the relation between theology and biology is an example of such attainments. Werner Elert, a philosopher and theologian from Wrocław as early as in 1921 knew what qualified for a contemporary attainment in the methodology of science. At that time he explained that the theory of evolution, side by side with the theory of atom and the wave theory of light was a natural theory and as such should not be subject to theological judgements. He consistently postulated that the theologians aware of the scope of their competencies

should focus their efforts on presenting the specificity of Christianity and on the independence of its message from any reasoning in the field of natural science instead of attempting to refute the Darwin's theory using arguments derived from these same sciences [ELERT 1921].

An example of such argumentation, probably the earliest one, is a critique of the Darwin's theory presented by a German theologian D.O. Zöckler in his extensive work devoted to the attitude of theology towards the natural science, published in 1897. Zöckler admits that the thesis of the evolutionary development of the organic world does not give rise to any objections of theological nature and that the religious point of view does not compel us to associate the origin of all plant and animal species with a separate act of creation. Nevertheless, arguments provided by natural science make him reject the theory of evolution, since it fails to provide an explanation to the diversity of the animal world and, what is more, does not have any confirmation in the fossil records [ZÖCKLER 1879].

The answer to the question why Christian apologetics for several decades shared the Zöckler's approach rather than Elert's view can be found in two statements from the turn of the 19th and the 20th century. The author of the first one was pope Pius IX. In his letter from 1877 he praises Constantin James for his critique of Darwinism in the following words: "There is such an explicit conflict between the said theory and the entire history, tradition of all the peoples, findings of exact sciences, common experience and common sense that the theory would not deserve any critique, were it not for the support it gives to atheism and materialism" (cited after BENZ [1966]). The second statement comes from the year 1906 when Ernst Mach, philosopher and physicist declared that "Most of the contemporary naturalists adhere to the materialistic philosophy, taking no account of its obvious shortcomings" [MACH 1906]. Both statements provide grounds for the conclusion that the biologism of theology at the turn of the centuries was to a considerable degree determined by the materialistic monism of biology.

### **Between the biologism of theologians and the materialism of biologists**

Darwin procrastinated with publishing of his findings for many years. His reasons were similar to those of Copernicus: he wanted to substantiate his theory more thoroughly at the same time being afraid that his scientific views would be distorted by ideology. His fears were fully justified. As early as on 12th December 1859 in a letter to Marx, Engels expresses his approval of the Darwin's

work calling it an exceptionally severe blow to theology – rotten yet still awaiting a crushing thump (cited after BENZ [1966]). It was Ernst Haeckel who definitively attached the stigma of materialistic monism to the theory of evolution. Only 9 years after the publication of *On the origin of species* ... he aired the opinion that "The theory of evolution provides a complete picture of the phenomenon of life simultaneously giving exhaustive explanations to all the related "whys". And all these explanations are of mechanistic-causal character. Thus, what used to be explained with the intervention of supernatural forces, now can be explained with the operation of purely natural, physical and chemical forces" [HEACKEL 1868].

In such an atmosphere any attempts to bring evolutionism in harmony with Christianity were sentenced to failure. Therefore, the efforts in that line, taken at the close of 19th century by a number of theologians and philosophers viz. S.G. Mivart, M.D. Leroy, J.A. Zahm, and G. Bonomelli, were not approved by the Church. However, it is worth remembering that these authors have never been repudiated by an official verdict of the Magisterium Ecclesiae [ALSZEGHY 1967].

It is a fact that the mainstream theological thought in the closing decades of the 19th century and in the first decades of the 20th century was permeated with radical anti-evolutionism. This attitude, in its classical form, found its utterer in Joseph Pohle, whose *Handbook of Dogmatics* in seven volumes, first published in 1902, had ten issues, the last one in 1952. Pohle considers Darwinism an atheistic approach for it being contradictory to the document of mankind's origin in the form of the biblical descrip-

tion of the creation of First Man. This document demands from a believer to unreservedly affirm two following theses:

1) also the body of the First Man was created in the act of immediate intervention of God;

2) mankind has originated from a single pair of parents: a monogenetic Adam and a monogenetic Eve.

Classifying the first thesis as a certain statement ("sententia certa") Pohle places the tenor of the second thesis among the truths of faith ("doctrina catholica" in one issue, "de fide" in another one) [POHLE 1905].

The decree of the Bible Commission from the 30th June 1909 appeared to officially sanction the literal interpretation of the Biblical description of the creation of Adam and hence also the anti-evolutionistic views held by theologians of that time. It supplemented the fundamental truths of faith with three statements whose scope overlapped with the natural science anthropogenesis. These were: 1) God is the immediate Creator of the First Man; 2) Woman was created from the body of the First Man; 3) Uniformity of humankind is a result of monogenetic origin of mankind [*Acta ...* 1909].

One of the two signatories of the above mentioned Decree was a Benedictine monk, Laurentius Janssens. That is why his opinion on evolutionism deserves particular attention. Janssens presents this views in his work *Dogmatics* published in 1912, and says that from the point of view of the Biblical truth and Christian faith it is of secondary importance whether the body of the First Man was formed directly from mud or possibly from some animal form. Such evolutionism which does not preclude the exist-

tence of God-Creator is well reconcilable with Christian teaching. However, according to Janssens a view on the origin of mankind assuming that man was formed from mud fits better with the entire teaching of the Holy Scripture and the philosophy of Thomas Aquinas [JANSSENS 1912].

Similar reasoning was characteristic of a majority of catholic theologians in the first half of the 20th century. Substantiating their negative attitude towards the theory of evolution they referred to the Bible, although they had known, at least since 1893, the year of the announcement of the *Providentissimus Deus* encyclical by Leon XIII, that the Bible does not require literal interpretation of all its texts, since the primary aim of the Bible is to provide teaching about the salvation of man. Hence, their anti-evolution arguments are often of scientific and philosophical rather than theological character. The actual reason for choosing the Biblical vision of the creation of the First Man is that these theologians fail to reconcile the evolutionistic interpretation with the two truths about man: the dogma concerning the uniformity of mankind and the dogma about the universality of the original sin.

### **From tolerance to affirmation of evolutionism**

The successful results of paleoanthropological research in the 20-ties and 30-ties make it impossible for the theologians to further deny the past existence of human-like forms fundamentally different from modern man. However, the weight of paleontological documentation was not the only factor that made them accept the evolutionistic vision of

the human past. The decisive role was played by methodological reflection. This reflection led to the conclusion that the issue of the emergence of man is treated differently by biology – which poses a question “how” with regard to the humanisation process – and theology which is interested in “what” and “who” of the humanisation fact.

The above ideas were developed in the area of science and philosophy by Teilhard de Chardin and in the area of Biblical and theological studies by Hubert Junker. The undeniable merit of Teilhard de Chardin was early, made already in the 20-ties, separation between the two approaches to anthropogenesis: the biological one and the philosophical-theological one. According to Teilhard the specificity of the former approach consist in purely phenomenal understanding of the cause. The natural causality does not attempt to thoroughly explain a given phenomenon and its ontology but only to place it in a chain of preceding and succeeding phenomena. This precludes any conflict between man’s past reconstructed by a biologist and the ontological reconstruction by a theologian [TEILHARD DE CHARDIN 1920]. Junker, in turn, is credited with a consistent application of the earlier directives of the Church on the possibility of non-literal interpretation of the Bible to the interpretation of the description of the creation of man. According to his interpretation the sole purpose of the Biblical story about Adam is to illustrate the truth about the essence of man and his relation with God. The description does not teach us about the origin of man but tells us who we are [JUNKER 1932].

This a non-literal interpretation of the scriptural description of the origin of

man was officially approved by the Church in the 40-ties. This approval was given a documentary form in the encyclical *Divino afflante Spiritu* by Pius XII announced in 1943 [Acta ... 1943] and in a letter by the Bible Committee addressed to cardinal Suhard from 1948 [Acta ... 1948]. Both documents state explicitly that the scriptural descriptions should not and cannot be considered history in the contemporary meaning of the word. Under the cover of historical conditions they convey a deep and always actual message. This message, i.e. the proper meaning of the scriptural descriptions is understood through arduous interdisciplinary studies. In reference to the biblical description of creation this means that its correct interpretation could employ or even is conditional also upon the contemporary paleontological data.

In line with this directive was the approval of evolutionism openly expressed by cardinal Lienart in 1947. In a popular article *A Christian and the theory of evolution* the author does not hesitate to encourage the readers to admire Genesis for the reason that as long ago as 3000 years back it provided the picture of creation consistent with the theory of evolution: plants which appeared at the beginning were followed by fish, birds and amphibians and finally man – the crowning of all the animals [KARDINAL LIENART 1948].

The biological and theological disputes on the issue of evolutionism was finally settled in the year 1950 with the encyclical *Humani generis* which states that the Magisterium Ecclesiae admits the evolutionistic interpretation of anthropogenesis. The fact that the permit was limited to the issue of the origin of

human body did not rise any objections on the part of naturalists who at that time had already arrived at a firm conclusion that the issue of the non-material soul of man is beyond the competencies of biology. New controversies were stirred up by the recommendation that in view of the teaching about the original sin one should reject polygenism and at the same time stand up for monogenism in a strict sense assuming that all people descended from a monogenetic Adam [*Acta* ... 1950].

### **Growth of the autonomy of theology in the dispute on monogenism**

The dispute on monogenism which originated back in the 20-ties of this century was at the beginning focused on the question of the size of original human population. Since the 50-ties the supporters of monogenism have referred to the views of geneticist R. Goldschmidt and palaeontologist O. Schindewolf who maintained that great mutations within groups of several individuals are responsible for the discontinuous development of species. A number of theologians put the biological argumentation aside. They were aware that their true task is to defend the universality of the original sin rather than to argue for the rightness of monogenism. This line of reasoning was accepted and probably also postulated in the encyclical *Humani Generis*. Nonetheless, the critique of polygenism was expressed in a statement of significantly facultative tenor: "It is totally unclear how such a view could be reconciled with the truth about the original sin taught by the Revelation and the Teaching Office" [*Acta* ... 1950].

This statement mobilised the whole generation of theologians to search for the theological justification of the theological truth about the original sin. In that search they were under the corrective influence of the biological analyses of Teilhard de Chardin, experimental philosophy of Karl Rahner and of the exegetic conclusions of Herbert Haag.

Theology owes Teilhard the awareness that the debate on monogenism cannot be settled in the dimension of natural cognition. This is so because biology is interested in the genetic uniformity of the original human population leaving out the question about the number of individuals within this population. Biology is interested in the choice between monophiletism and polyphiletism while the question of choice between monogenism and polygenism is out of its sphere of interests. The hypothesis of a monogenetic Adam is unverifiable within the framework of biological research (cf. JOURNET [1951]). The attempt to construct a metaphysical proof of monogenism undertaken by Rahner in the mid 50-ties may have been a result of the above mentioned constraint. However, after several years of discussions Rahner acknowledged that his philosophical reasoning had been to a considerable extent erroneous as well as unconvincing. It was at that time he acknowledged the possibility to reconcile polygenism with the orthodox teaching about the original sin [RAHNER 1954, 1967]. In his biblical studies carried out at that time Haag attempted to show how to attain such reconciliation. These studies resulted in the conclusion that the Bible presents the original sin as a universal event related to the existence and salvation of man and not as historical phe-

nomenon. Hence, the Bible does not provide a description of the external circumstances of the original sin occurrence, nor does it mention the mode of its transfer [HAAG 1966].

The long-lasting discussion on monogenism was crowned and in fact concluded by two documents written by the pope Paul VI: his speech at the Symposium devoted to the Original Sin delivered on 11th July 1966 [*Acta ... 1966*] and his *Sollemnis professio fidei* from 30th June 1968 [*Acta ... 1968*]. Although both documents warn against the distortion of the orthodox teaching about the original sin following the influence of polygenism, they at the same time guarantee full freedom to the biblical and theological studies in this area. Moreover, the documents promote such an interpretation of the dogma about the original sin which does not collide with the results of biological research and which is comprehensible to modern man. Such incentives corroborated the departure from the question of choice between monogenism and polygenism, which for many theologians had already been a fact, and allowed them to focus on purely theological interpretation of the scriptural description of the creation of man (cf. HOLBOCK [1969]).

### **Biological vs. theological reconstruction of the origins of mankind**

A significant example of theology liberated from biologism is the document of the Bible Pontifical Commission entitled *The Interpretation of the Holy Scriptures in the Catholic Church* issued in 1993 [*Commission ... 1993*]. On almost one hundred pages of this volumi-

nous Document no reference whatsoever is made to evolutionism or monogenism. Weak repercussions of the issue which stirred so much interest in the past can be found in the critique of the modern fundamentalists' interpretation of the Scriptures. The document accuses this interpretation of being contaminated with ideology which has nothing to do with the Bible. Moreover, it is charged with verging on intellectual suicide self-confidence drawn unrightly from the scriptures [*Commission ... 1993*, pp. 61–64].

The above mentioned Document is the "official" continuation of the tendency to depart from the biological issues present in the catholic theology for almost 30-years. In light of the above the it is easy to understand the astonishment and the related potential of interest evoked by the address of John Paul II to the Pontifical Academy of Science on 28th October 1996 [*L'Eglise ... 1996*]. There the Pope again takes up the theme of evolutionism. However, he approaches the issue in a similar way to the issue of Galileo he dealt with four years earlier. The Pope's sentence that "the present state of knowledge enables to recognise the theory of evolution as something more than merely a hypothesis" [*L'Eglise ... 1996*], is in a way a rehabilitation of Darwin. Moreover, the Pope reminds us of one of the widely accepted methodological achievements of the contemporary biology only too often forgotten by the popular science advocates. Firstly, the theory of evolution should be associated neither with controversial status of various explanations of the mechanism of evolution, nor with philosophy-oriented evolutionism, both in its materialistic and spiritual interpretation. Secondly, the moment of passage

to the spiritual domain, deciding about the human nature eludes completely the cognitive competencies of experimental sciences.

With the latter remark John Paul II gives continuity to the specifically theological way of speaking about the origins of mankind signalled in the *Humani generis* encyclical with the term "veros homines". The notion of "true man" is unknown to natural science. Theology, on the contrary, uses this very term, and exclusively this term, continuously and, even when discussing the origin of the First Man. Therefore there are sufficient grounds for distinguishing two specific and independent from each other, and thus non-conflicting with regard to the contents, approaches to anthropogenesis: the first one is the work of biology and the second one of theology.

The following theses make up the core of biological anthropogenesis:

1) The world of living creatures is characterised by a gradation of similarities and differences. With regard to the species specificity possible to be captured with biological methods modern man (*Homo sapiens*) demonstrates particularly strong resemblance to modern apes (*Pongidae*).

2) Assuming that the gradation of similarities stems from a varying degree of affinity the common occurrence of some biological features in man and other hominoids can be explained only with the common origin of the species.

3) The developmental separateness should be traced back to 5–4 million years ago, since at that time the Earth was inhabited by creatures characterised with human-like bipedality but still showing numerous ape features in the structure of their cranium.

4) Among these bipedal, small-headed creatures first individuals with the cranial capacity approaching that of humans appeared 2 million years ago, while 200–100 thousand years ago creatures indistinguishable from modern man lived in Africa and Eurasia.

Theological anthropogenesis encompasses a set of fundamentally different theses:

1) What makes man different from the whole world of living creatures is his spiritual soul, endowed with immortality and free will.

2) His immortality and freedom make man similar to God. As such he must owe his existence to direct creative intervention of God.

3) The possibility of choosing evil intertwined with freedom deformed man in such a way at the very beginning of mankind that the inclination towards evil afflicted every man ever since.

4) Man owes the possibility to vanquish evil, or the possibility of salvation to the incarnation of God into a historical person of Jesus Christ.

Both the biologist and the theologian speak about the First Man. However, each of them speaks about him in a different way. Each of them says different things. Therefore, theologian's man is not a biologist's man.

## References

- Acta Apostolicae Sedis*, 1909, 1, 568  
*Acta Apostolicae Sedis*, 1943, 35, 297–325  
*Acta Apostolicae Sedis*, 1948, 40, 47  
*Acta Apostolicae Sedis*, 1950, 42, 561–578  
*Acta Apostolicae Sedis*, 1966, 58, 652–654  
*Acta Apostolicae Sedis*, 1968, 60, 433–445  
 ALSZEGHY Z., 1967, *Die Entwicklung in den Lehrformulierungen der Kirche über die Evolutionstheorie*, Concilium 6/7, 442

- BENZ E., 1966, *Zum theologischen Verständbis der Evolutionslehre* [in:] H. de Terra, *Perspektiven Teilhard de Chardins*, Beck, München, pp. 26, 30/31
- Commission Biblique Pontificale: *L'interpretation de la Bible dans l'Eglise*, 1993, Ed. Vaticana, Citta del Vaticano
- Elert W., 1921, *Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evan gelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*. Beck, München, p. 234 nn
- HAAG H., 1966, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttg. Bibelstud., Stuttgart
- Haeckel E., 1868, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Reimer, Berlin, p. 95
- Holböck F., 1969, *Credimus. Kommentar zum Credo Pauls VI*, Pustet, Salzburg-München, p. 148
- Journet CH., 1951, *Le monogenisme de la Bible est-il à l'encontre ou au-dela de la science?* Nova et Vetera, 26, 248
- Junker H., 1932, *Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung*, Hausteiu, Bonn, p. 40
- Janssens L., 1912, *Summa Theologica. T. VII: De hominibus natura*, Herder, Friburgi, pp. 673, 718-723
- L'Eglise devant les recherches sur les origines de la vie et son evolution*, Message `a l'Academie Pontificale des Sciences, "Documentation Catholique", T. XCIII (1996) No 20, 951-953
- LIENART KARDINAL, 1948, *Der Christ und die Entwicklungslehre*, Stimmen der Zeit, 142, 81-90
- Mach E., 1906, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*. Barth, Leipzig
- Pohle J., 1905, *Lehrbuch der Dogmatik*, Schöningh, Paderborn (2nd ed.), p. 424 nn
- Rahner K., 1954, *Theologisches zum Monogenismus*, [in:] *Schriften zur Theologie I*. Benzinger, Einsiedeln
- Rahner K., 1967, *Erbsünde und Evolution*, Concilium, 3, 460
- Teilhard DE CHARDIN P., 1921, *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme?* "Etudes", 167, 524-544
- Teilhard DE CHARDIN P., 1925, *Le paradoxe transformiste*, Revue des Questions Scientifiques, 7, 53-80
- Zöckler D.O., 1879, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte. Zweite Abtheilung: von Newton und Leibniz bis zur Gegenwart*. Bertelsmann, Gütersloh, p. 696 nn

## Streszczenie

Ocena relacji teologii do biologii jest jedną ze zdobyczy intelektualnych przeszłości. Już w 1921 r. Werner Elert, filozof i teolog wrocławski, wiedział to, co w metodologii nauki uchodzi za zdobycz współczesności. Pisał mianowicie, że teoria ewolucji jest taką samą teorią przyrodniczą jak teoria atomu czy też falowa teoria światła, a jako taka, nie powinna stanowić przedmiotu osądów teologicznych. Konsekwentnie postulował, by teolodzy skoncentrowali swe wysiłki na ukazywaniu specyfiki chrześcijaństwa i niezależności jego posłania od wywodów przyrodniczych, a nie usiłowali dowodzić błędności teorii Darwina argumentami przyrodniczymi. Najwcześniejszym bodaj przykładem takiego właśnie dowodzenia była krytyka Darwina, jaką teolog niemiecki, D.O. Zöckler zawarł w swym obszernym dziele z 1879 r. na temat stosunku teologii do nauk przyrodniczych. Zöckler przyznaje, że teza o ewolucyjnym rozwoju świata organicznego nie budzi zastrzeżeń teologicznych i stwierdza, że to właśnie racje przyrodnicze nakazują mu jednak odrzucić teorię ewolucji: nie wyjaśnia ona faktycznie istniejącej różnorodności świata zwierzęcego, nie znajduje ponadto żadnego potwierdzenia w materiale kopalnym. Apologetyka chrześcijańska podzielała przez kilka dziesięcioleci sposób myślenia Zöcklera, a nie Elerta, a biologizm teologii z przełomu stuleci był w pokaźnym stopniu warunkowany materialistycznym monizmem biologii.

Darwin zwlekał przez wiele lat z publikacją wyników swych badań: chciał lepiej swą teorię uzasadnić, a zarazem bał się światopoglądowego spaczenia swych poglądów przyrodniczych. Jego obawy okazały się w pełni zasadne. Już 12 grudnia 1859 r. Engels chwali w liście do Marksa dzieło Darwina jako wyjątkowo skuteczny cios, zadany zbutwiałej, dotąd jednak doszczętnie jeszcze nie zmiądzzonej teologii, a Ernest Haeckel, zaledwie w 9 lat po publikacji „Powstania gatunków” obwieszczał publicznie: „Teoria ewolucji dostarcza pełnego obrazu fenomenowi życia i wyczerpująco wyjaśnia wszystkie „dlaczego” tego fenomenu. A całość jej wyjaśnień ma charakter mechanistyczno-kausalny. Co zatem dawniej tłumaczono ingerencją sił nadprzyrodzonych, to dziś wyjaśnia się działaniem sił czysto naturalnych, fizykalno-chemicznych”. Podjęte w tej atmosferze intelektualnej próby uzgodnienia ewolucjonizmu z chrześci-

jaństwem nie mogły liczyć na powodzenie. Główny nurt myśli teologicznej ostatnich dekad XIX i pierwszych XX wieku przesiąknięty był radykalnym antyewolucjonizmem. Klasycznym jego wyrazicielem stał się Józef Pohle ze swym „Podręcznikiem dogmatyki” z 1902 r., który darwinizm uznaje za pogląd ateistyczny, gdyż sprzeczny z tym dokumentem powstania ludzkości, jakim jest biblijny opis stworzenia pierwszego człowieka.

Dekret Komisji Biblijnej z 30 czerwca 1909 r. zdawał się oficjalnie sankcjonować dosłowne rozumienie biblijnego opisu powstania człowieka, tym samym także antyevolucyjne nastawienie ówczesnych teologów. Jednym z dwóch sygnatariuszy owego Dekretu był benedyktyn Laurentius Janssens. Jego ocena ewolucjonizmu zasługuje na uwagę, ponieważ głosi on, że dla prawdy biblijnej i wiary chrześcijańskiej jest rzeczą drugorzędną, czy ciało pierwszego człowieka ukształtowane zostało bezpośrednio z mułu ziemi, czy też z jakiejś formy zwierzęcej. Ewolucjonizm nie wykluczający Boga-Stwórcy daje się dobrze uzgodnić z nauką chrześcijańską. Za powstaniem człowieka z ziemi przemawia jednak to, że taka wizja początków ludzkości lepiej harmonizuje z całą nauką Pisma Św. oraz z filozofią Tomasza z Akwinu. Podobny tok rozumowania dominuje u większości teologów katolickich pierwszej połowy XX stulecia. Choć w uzasadnianiu swego negatywnego stosunku do teorii ewolucji odwołują się do Biblii, to przecież wiedzą, co najmniej od encykliki „Providentissimus Deus” Leona XIII z 1893 r., że Biblia nie domaga się dosłownego rozumienia wszystkich jej tekstów; za biblijną wizją powstania pierwszego człowieka opowiadają się w gruncie rzeczy tylko dlatego, że z interpretacją ewolucyjną nie potrafią uzgodnić dwóch prawd o człowieku: o jedności rodzaju ludzkiego i o powszechności grzechu pierworodnego.

Sukcesy paleoantropologii lat dwudziestych i trzydziestych nie zezwalają teologom nadal negować faktu istnienia w przeszłości form ludzkich zasadniczo różnych od współczesnego człowieka. Do akceptacji ewolucyjnej wizji ludzkiej przeszłości przyczynili się, na terenie przyrodniczo-filozoficznym Teilhard de Chardin, a na terenie biblijno-teologicznym Hubert Junker. Niewątpliwą zasługą pierwszego było dokonanie rozgraniczenia między antropogenezą przyrodniczą a filozoficzno-teologiczną. Swoistością pierwszej jest według Teilharda czysto zjawiskowe pojmowanie przyczyny. W przyczynowości przyrodniczej nie chodzi o ontologiczne wyjaśnienie określonego zjawiska, lecz o jego zaszeregowanie w łańcuchu zjawisk wcześniejszych i późniejszych. Tak więc przeszłość człowieka rekonstruowana przez biologię nie może w żaden sposób kolidować z ontologiczną rekonstrukcją teologii. Zasługą Junkera było z kolei to, że wcześniejsze dyrektywy kościelne w sprawie możliwości niedosłownego rozumienia Biblii odniosły konsekwentnie do wykładni opisu stworzenia człowieka; Biblia jest nauką nie o tym, jak człowiek powstał, lecz o tym, kim człowiek jest.

Owo niedosłowne rozumienie biblijnej historii powstania człowieka zyskuje oficjalną aprobatę kościelną w latach 40-tych. Jej urzędowym wyrazicielem jest encyklika „Divino afflante Spiritu” Piusa XII z 1943 r. [Acta... 1943] i Pismo Komisji Biblijnej do Kardynała Suharda z 1948 r. [Acta... 1948]. Oba dokumenty stwierdzają jednoznacznie, że opisy biblijne nie są i być nie mogą historią we współczesnym tego słowa znaczeniu. Dla poprawnej interpretacji biblijnego opisu stworzenia pomocne i wręcz konieczne są również dane współczesnej paleontologii.

Encyklika „Humani generis” kończy w 1950 roku ostatecznie przyrodniczo-teologiczny spór wokół ewolucjonizmu oświadczając, że Magisterium Kościoła dopuszcza możliwość ewolucyjnej interpretacji antropogenezy. Zawężenie tego zezwolenia do powstania ludzkiego ciała przyjęli przyrodnicy bez sprzeciwu, gdyż w międzyczasie utrwaliło się w ich gronie przekonanie, że problematyka niematerialnej duszy ludzkiej przekracza kompetencje biologii. Zarzewiem nowych kontrowersji stało się natomiast zalecenie encykliki, by z racji nauki o grzechu pierworodnym odrzucić poligenizm i obstać przy monogenizmie w znaczeniu ścisłym, czyli przy twierdzeniu, że wszyscy ludzie pochodzą od jednostkowego Adama.

Sformułowanie to zmobilizowało całą jedną generację teologów do poszukiwań uzasadnień dla teologicznej prawdy o grzechu pierworodnym. Teilhardowi de Chardin zawdzięcza teologia świadomość tego, że spór o monogenizm nie jest rozstrzygalny na płaszczyźnie poznania przyrodniczego. Biologia pyta o genetyczną zwartość pierwotnej populacji ludzkiej, a nie o liczebny stan jej indywidualów. Przedmiotem jej zainteresowań jest alternatywa: monofiletyzm lub polifiletyzm, a zupełnie obcą jest jej kwestia monogenizmu i poligenizmu. Wieloletnią dyskusję nad monogenizmem wieńczą i faktycznie kończą dwa dokumenty papieża Pawła VI: Jego przemówienie na Sympozjum o grzechu pierworodnym w dniu 11 lipca 1966 r. oraz Jego „Sollemnis professio fidei” z 30 czerwca 1968 r. Jakkolwiek oba dokumenty ostrzegają przed poligenistycznym spaczeniem tradycyjnej nauki o grzechu pierworodnym, to zarazem gwarantują pełną wolność odnośnym studiom biblijno-teologicznym, zachęcają ponadto do takiej interpretacji dogmatu o grzechu pierworodnym, by ta nie kolidowała z wynikami badań przyrodniczych i rozumiała była dla współczesnego człowieka.

Znamiennym przykładem wyzwolonej z biologizmu teologii biblijnej jest Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Pisma Świętego w Kościele” z 1993 r. W tym obszernym Dokumentcie nie ma ani jednej wzmianki na temat ewolucjonizmu czy monogenizmu. Słabym echem tej tak głośnej niegdyś tematyki jest krytyka kierowana pod adresem wykładni biblijnej dzisiejszych fundamentalistów: zarzuca jej skażenie ideologią, która nie ma nic wspólnego z Biblią, ponadto zaś bliską samobójstwa myślowego pewność siebie, czerpaną zupełnie fałszywie z tekstów biblij-

nych. Powyższy Dokument jest „urzędową” kontynuacją powszechnej od prawie 30 lat tendencji dystansowania się teologii katolickiej od problematyki przyrodniczej. Zrozumiałe zaskoczenie i zainteresowanie wywołało więc posłanie Jana Pawła II do Papieskiej Akademii Nauk z 28 października 1996 r. Papież podejmuje w nim ponownie problem ewolucjonizmu. Swoistego rodzaju rehabilitacją Darwina jest przecież stwierdzenie Papieża, że „aktualny stan wiedzy nakazuje w teorii ewolucji widzieć coś więcej niż tylko hipotezę”. Ponadto Papież przypomina o tym, że po pierwsze, teorii ewolucji nie należy utożsamiać ani z dyskusyjnym statusem różnych wyjaśnień mechanizmu ewolucji, ani z filozoficznie uwarunkowanym ewolucjonizmem, i to zarówno tym w materialistycznej, jak również w spirytualistycznej interpretacji, a po drugie, decydujący o człowieczeństwie moment przejścia do sfery duchowej wymyka się całkowicie z kompetencji poznawczej nauk doświadczalnych.

Tą drugą uwagą kontynuuje Jan Paweł II ów specyficznie teologiczny sposób mówienia o początkach gatunku ludzkiego, który encyklika „*Humani generis*” sygnalizowała terminem „*veros homines*”. Pojęcie „prawdziwy człowiek” jest naukom przyrodniczym nieznane. Teologia zaś stale tym właśnie pojęciem, i tylko nim operuje, również wtedy, gdy mówi o powstaniu pierwszego człowieka. Stąd też zrozumiałe i w pełni zasadne jest wyróżnianie dwóch swoistych, od siebie niezależnych i dlatego treściowo bezkolizyjnych ujęć antropogenezy: jedno jest dziełem biologii, drugie natomiast teologii. I biolog, i teolog mówią o pierwszym człowieku. Obaj jednak mówią o nim inaczej, obaj coś innego o nim mówią. Człowiek teologa nie jest człowiekiem biologa.