
Učiteljstvo i evolucija

Model hermeneutike kontinuiteta u diskontinuitetu

Nikola Bižaca, Split

UDK:213 : 262.13
Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Svrha ovog članka je ponuditi temeljnu skicu jednoga hermeneutičkog obrasca uz pomoć kojeg se na primjeren način mogu interpretirati značajne promjene i pomaci u stavovima katoličkog učiteljstva naspram evolutivnog tumačenja čovjekova nastanka. Stoga su u prvom dijelu ukratko rekonstruirane temeljne etape gotovo 150 godina duge i često veoma napete povijesti odnosa učiteljstva i evolutivne paradigme. Posebna pozornost poklonjena je gledanju na evoluciju Ivana Pavla II. i Benedikta XVI. Pritom su pokazane nesumnjive promjene u stavovima učiteljstva. Drugi dio usredotočen je na utemeljenje rečenog hermeneutičkog kriterija. On se temelji na razlikovanju između objavljene istine o stvaranju i teološkog modela kojim je ta istina ponovno izrečena unutar određene prirodnoznanstvene slike svijeta, nekog vremena, kako bi mogla biti shvatljiva i egzistencijalno važna ljudima tog vremena. Novi teološki model u teologiji stvaranja u načelu izražava promjenu prirodnoznanstvene slike svijeta ali i nastojanja oko produbljenja dotadašnjih teoloških uvida potaknutih zahtjevima nove slike svijeta. Da bi ilustrirao taj kriterij, autoru je poslužio programatski govor Benedikta XVI. upućen Rimskoj kuriji 25. prosinca 2005. i njegova "hermeneutika reforme" koju Papa inače izravno primjenjuje na zaista inovativne tekstove II. vatikanskog o religijskoj slobodi. U članku se pokazuje kako se svojim naglašavanjem kontinuiteta u diskontinuitetu "hermeneutika reforme" čini prikladnom ne samo za opisivanje saborske reforme već i za opisivanje promjena u stavovima učiteljstva glede evolutivne paradigme. U ovom potonjem kontekstu ta se hermeneutika iskazuje kao kontinuitet istine o stvaranju u diskontinuitetu teoloških modela.

Uvod

Za vrijeme jedne konferencije u Rimu poznati talijanski teolog Carlo Molari govorio nam je o nelagodi koju je kao mladi teolog i suradnik u Svetom ufciju doživljavao pedesetih godina XX. stoljeća kada je riječ o evoluciji. Prisjećao se intelektualne tvrdoće s kojom su ljudi iz te sredine vrednovali pa i osuđivali djela onih teologa koji su pokazivali veću ili manju otvorenost prema evolutivnoj teoriji. On je uviđao da takvi stavovi nemaju budućnost, što se je za koju godinu u poslijesaborskoj Crkvi i teologiji i dogodilo.

Zaista govoriti o odnosu crkvenog učiteljstva i evolutivne teorije, znači govoriti o jednom dugom i veoma napetom teološkom, a katkad i disciplinskom hrvanju. U ovom ćemo izlaganju najprije u kratkim potezima orisati sto i pedeset godina odnosa središnjega crkvenog učiteljstva i evolutivne paradigme. Crkveno učiteljstvo je tijekom te ne baš ugodne povijesti znatno promijenilo svoj stav prema evolutivnoj teoriji, a time i prema odnosu teološkoga govora o stvaranju i evoluciji. Ali budući da se tu radi o važnim vjerskim istinama, o Božjem stvaranju svijeta i ljudi te o istočnom grijehu, postavlja se pitanje kako shvatiti tu promjenu, koja je očita. Pokušavajući shvatiti tu promjenu koja se inače događala na razini redovitog učiteljstva, postavlja se, dakle, pitanje *hermeneutičkog kriterija*. Je li taj proces promjene moguće opisati jednostavno kao “*raskid kontinuiteta*” ili je tu potrebna ipak jedna kompleksnija hermeneutika? Odgovor na to pitanje pokušat ćemo dati u završnom dijelu ovog izlaganja.

1. DINAMIČNA POVIJEST ODNOSA UČITELJSTVA I EVOLUTIVNE TEORIJE

Pojava i postupna afirmacija teorije evolucije u crkvenim je redovima općenito naišla na nerazumijevanje pa i na izričito odbacivanje. Pritom mislimo na sve važnije kršćanske crkve i konfesionalne zajednice. Već tamo od poznate polemike diskusije između Wilberforcea, anglikanskog biskupa Oxforda i Th. H. Huxleya o temi odnosa evolucije čovjeka i stvaranja,

održane u British Association for the Advancement of Science, u kojoj je, kako se čini, teolog ostavio slabiji dojam, teologija je, općenito rečeno, imala velikih poteškoća u prihvaćanju evolutivne teorije.¹ Kada je pak riječ o Katoličkoj crkvi, odnos katoličke teologije i učiteljstva s evolucionizmom doživio je znatne promjene i razvoje.² Taj se odnos postupno mijenjao, prolazeći kroz četiri dovoljno prepoznatljiva razdoblja.³

1.1. Otvoreni rat (1860.-1914.)

U tom prvom razdoblju vlada između većine biskupa i teologa, a o vjerničkom puku da se i ne govori, s jedne strane, te pristaša evolucionističke teorije s druge, otvoreni rat. Instance Crkve na različitim razinama, poput njemačkih biskupa sakupljenih na pokrajinskom saboru u Kölnu (1860.), žustro osporavaju "kao potpuno protivne Pismima i vjeri, darvinizam i njegovu 'majmunsku teoriju', prema kojoj se ljudsko tijelo razvilo spontanom preobrazbom iz jedne nesavršene naravi koja se trajno usavršavala dok nije dosegla sadašnju ljudsku narav".⁴

Poznato je da se Prvi vatikanski sabor nije izravno izjašnjavao o evoluciji. Nije bilo vremena za to. Međutim u pripravnim diskusijama i papirima nalazimo poneku natuknicu iz koje se može razaznati što su biskupi i teolozi stvarno mislili o tematici stvaranja. Tako u XV. poglavlju pripravnog nacrtu Dogmatske konstitucije protiv zabluda racionalizma nalazimo

¹ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, Ch. Kaiser, München, 1985., 198.

² Držimo da je jedan od najuvjerljivijih prikaza odnosa crkvenog učiteljstva i evolutivnog tumačenja dao C. Molari, *Darwinismo e teologia cattolica*, Borla, Roma, 1984. Naša rekonstrukcija starijih faza tog odnosa poseže za mnogim povijesnim podacima iz Molarijeve studije. U manjoj mjeri uzimamo u obzir podatke iz novijih studija kao što su: R. Pascual, *Teorie evoluzionistiche e magistero della Chiesa*, PU Regina Apostolorum, Roma, 2004; J. Arnould, *La Chiesa e la Storia della Natura*, Jaca Book, Milano, 2003.

³ Slično kao i C. Molari držimo da je moguće podijeliti razvoj tog odnosa u četiri razdoblja. Ipak, za razliku od njega držimo da se treće razdoblje zaustavlja na pragu II. vatikanskog sabora te da četvrto razdoblje započinje na Saboru i traje do dana današnjeg.

⁴ C. Molari, *nav. dj.*, 17-18.

izričito potvrđen “monogenizam” kao i osudu onog koji niječe “jedinstvo i zajedničko podrijetlo ljudskog roda” utemeljeno na Adamu za kojeg “Duh Sveti reče da ga je oblikovao Bog Otac cjelokupne zemlje”. Izričitije se međutim spominje evolutivna teorija u jednom saborskom izvješću kada se o njoj govori kao o “onoj sramotnoj nauci koja početke ljudskog roda traži u jednom dlakavom majmunu te vidi kolijevku ljudskog roda ne u raj u nego u prljavom i sramotnom glibu”.⁵

Važno je spomenuti i mišljenje Pija IX. On u pismu potpore knjizi pariškog liječnika C. Jamesa, u kojoj ovaj navodi razloge protiv evolutivnog tumačanja stvaranja, osuđuje “nastranosti darvinizma” koji istodobno odbacuju “povijest, tradiciju svih naroda, egzaktnu znanost, promatranje činjenica i sam naravni razum”. Stoga ga i ne bi trebalo uopće pobijati kada “udaljavanje od Boga i sklonost k materijalizmu, koja je plod pokvarenosti, ne bi strastveno tražili uporište u ovom tkanju sastavljenom od izmišljenih pričica”.⁶

Tu su potom i posljedicama bremenita izjašnjavanja Papinske biblijske komisije s početka XX. stoljeća. Ona tako u svojem prvom uopćenom izjašnjavanju iz 1905. osuđuje egzegetski kriterij po kojem povijesne knjige Biblije ponegdje mogu sadržavati pripovijedanje koje je samo naizgled povijesno kako bi se time izreklo sadržaje koji su “različiti od doslovnog i povijesnog značenja samih riječi”. Izjašnjavanje iste komisije iz 1909. bavi se povijesnim karakterom prvih poglavlja Knjige postanka. Odbačena su kao neutemeljena sva ona egzegetska nastojanja koja, da bi pokazala usukladivost biblijskog teksta sa zaključcima prirodnih znanosti, relativiziraju ili odbacuju doslovni i povijesni smisao prvih poglavlja Biblije.

Odgovoreno je niječno na pitanje “da li se može naučavati da prva tri poglavlja Geneze ne sadrže pripovijedanja o činjenicama koje su se stvarno dogodile, već priče preuzete iz mitologija ili kosmogonija naroda prilagođenih monoteizmu od strane svetog autora; odnosno sadrže li alegorije i simbole... predložene u obliku prividne povijesti kako bi usadile religiozne

⁵ *Isto*, 19.

⁶ *Isto*, 20

i filozofske istine ili legende dijelom istinite, a dijelom prividne, sastavljene kako bi poučile duhove i pridonijele njihovoj izgradnji”. Negativno je odgovoreno također i na pitanje može li se sumnjati u doslovni povijesni smisao onih činjenica koje tvore temelj kršćanske religije kao što su npr. “stvaranje stvari koje je Bog učinio na početku vremena, posebno stvaranje čovjeka”, odnosno “oblikovanje prve žene iz prvog čovjeka; jedinstvo ljudskog roda; prvotnu sreću praroditelja u stanju pravde, integriteta i besmrtnosti”. Lako je zaključiti da ovakav pristup jedne crkvene instance vezane uz središnje učiteljstvo koji je utemeljen na “*sensus litteralis historicus*” biblijskog teksta zacijelo nije mogao pridonijeti pozitivnijem teološkom vrednovanju evolutivne teorije.⁷

S druge strane, jedan manji broj teologa pa i pastira, motiviran rezultatima znanstvenih istraživanja, pokušao je ipak i u ovom nesnošljivošću prožetom razdoblju pokazati moguću usukladivost evolutivne hipoteze s objavljenom vjerom u stvaranje, a posebno u stvaranje čovjeka, čije je tijelo moglo biti oblikovano i evolutivnim razvojem. Među tim intelektualno vidovitim kršćanima svakako treba spomenuti biologa i obraćenika s anglikanizma G. Mivarta,⁸ kao i dominikanca M. D. Leroya i njegovu knjigu *L'evolution restreint aux especes organiques* objavljenu 1891. U toj knjizi on zastupa mišljenje da pod udar crkvenih osuda, poput one izrečene na Kölnskom saboru, dolazi samo naučavanje “radikalnih transformista” koji isključuju Boga iz evolutivnog procesa. On naprotiv misli da je čovječje tijelo kao “supstrat preodređen primiti blago besmrtne duše, uistinu djelo Božje, ali posredstvom drugih uzroka, tj. pomoću evolucije”.⁹ Slično razmišlja i J. A. Zahm, američki svećenik i profesor fizike na Sveučilištu Notre Dame, u svojoj dosta prevedenoj knjizi *Evolution and Dogma* (1896.): “Mi jednostavno dopuštamo da se s tijelom čovjekovim dogodilo

⁷ Isto, 22-25.

⁸ On je 1871 objavio knjigu *On the Genesis of species* u kojoj je odbacivao Darwinovo tumačenje prirodne selekcije kao protivno kršćanskoj nauci, ali je istodobno zastupao usukladivost evolucionizma s kršćanskom naukom o stvaranju pa i s naukom o stvaranju čovjeka, ali pod uvjetom prihvaćanja neposrednog Božjeg stvaranja duše: C. Molari, *nav. dj.*, 28s.

⁹ Isto, 30.

ono što smo naučavali da možemo dopustiti i za ostali dio živućeg svijeta". Kada je riječ o duši, on također zastupa ideju da ju je Bog stvorio "izravno i neposredno" za svakog čovjeka, ali ipak misli da to naučavanje nije po sebi vjerska dogma.

Istodobno treba spomenuti stavove isusovačkog časopisa *Civiltà Cattolica*, inače veoma bliskog vatikanskim stavovima. On je tih godina veoma kritičan premaviše ili manje uspješnim nastojanjima pojedinih teologa da u svojim publikacijama pokažu mogućnost usukladivosti vjere u stvaranje i prihvaćanja evolutivne paradigme. Recenzije takvih knjiga vrve od indigniranih osporavanja vrijednosti takvih ne baš mnogobrojnih katoličkih pokušaja promišljanja stvaranja svijeta i čovjeka na horizontu evolutivne teorije. Međutim, bio je to izraz nezadovoljstva ne samo isusovaca okupljenih oko tog časopisa već zasigurno i ljudi iz vatikanskog ambijenta, ne isključujući samog Papu. Tako npr. *Civiltà Cattolica* donosi recenziju talijanskog prijevoda Zahmove knjige. U njoj se izražava duboko žaljenje što je jedan za katolički nauk inače zaslužni redovnik popustio duhu "krivo shvaćene popustljivosti" koji se toliko proširio u novom i starom svijetu. Potom se recenzent žestoko obrušio na evolucionizam, pa i na onaj umjereni koji je zastupao taj američki znanstvenik, tvrdeći kako su evoluciju "odbacili prirodoslovci prvog reda te da ni među nevjernicima nema više nikoga tko bi joj pokušao dati opravdanje koje bi imalo znanstvenu težinu". Ubrzo nakon toga Zahmova knjiga je, na zahtjev Kongregacije Indeksa, bila povučena iz prodaje.

Recenzirajući neke proevolucioniističke stavove A. Fogazzara, katoličkog književnika, *Civiltà Cattolica* vidi u evoluciji djelo nevjernika koje vrijeđa i šteti objavi. Recenzent misli kako je Evolucija doživjela totalni poraz. Ona se, po njegovu mišljenju, održava ne zbog svoje uvjerljivosti nego stoga što je ljudi žele održati na životu. Znanost je navodno pokazala da je, pokrštena ili ne, evolucija tek jedan puki mit.¹⁰

No, ta zabrana bila je samo jedna u nizu osuda pa i represivnih poteza koje su crkvene vlasti na različitim razinama

¹⁰ Isto, 31-35.

povlačile naspram određenih zagovornika evolucionizma u katoličkim redovima.¹¹ Takav tvrdi osporavajući stav većine pastira i teologa bio je uvjetovan razlozima kulturološke, metodološke pa i psihološke naravi. Evolutivno tumačenje činilo im se u suprotnosti s načelima “*philosophiae perennis*” utemeljene na univerzalnom umu kao što su načelo uzročnosti, dovoljnog razloga koji ne omogućuje razložiti prijelaz onog što je više (život, um) iz onog što je manje (materija, životinja). S tim u svezi pastiri i teolozi branili su stoljetno uvjerenje prirodne znanosti i teologije o stalnosti vrsta: Bog je stvorio sve različite vrste od početka.¹² Stalnost vrsta pripisana je činu stvaranja. Stoga se mnogim kršćanima činilo da zaniijekati trajnost i nepromjenjivost vrsta, znači dovesti u pitanje tradicionalno shvaćanje stvaranja.

To više što se golema većina pastira i teologa u ovom prvom razdoblju nije uspijevala osloboditi stoljećima neupitne historizacije biblijskih izvještaja o stvaranju, a time ni statičkog poimanja čina stvaranja. Očito nije bilo dovoljno što su mnogi teolozi znali za Galilejevo mišljenje po kojem Biblija ne posreduje prirodnoznanstvene spoznaje, već samo pokazuje put k spasenju; ipak ga nisu primjenjivali u suočenju s evolucionizmom. Nisu ni bili dosljedno povučeni zaključci iz tvrdnji Lava XIII. u enciklici *Providentissimus Deus* (1893.). Pritom mislimo na tvrdnje kako hagiografi nisu htjeli “naučavati ljude nutarnjoj građi stvari čija spoznaja ne služi spasenju” niti da su htjeli studirati izravno prirodne fenomene, a kad usput o njima i govore, rabe uobičajeni način govora svojeg vremena. Sve u svemu, biblijska hermeneutika povijesno-kritičnog tipa bila je još u povojima te je trebalo čekati daljnjih nekoliko desetljeća da bi se uz pomoć uvođenja “književnih

¹¹ Tako je primjerice već spomenuti p. Leroy bio pozvan u Rim i prisiljen povući svoje razmišljanje o evoluciji: C. Molari, *nav. dj.*, 29. O poteškoćama drugih katoličkih simpatizanata evolucionizma vidi: L. Galleni, *nav. dj.*, 149-158; J. Arnould, *nav. dj.*, 51-56.

¹² Tu je ideju botaničar Carl von Linnè izrazio u svojoj knjizi *Systema naturae* (1737.) riječima: “*Tota species quot ab initio infinitum ens produxit*”: navedeno prema K. H. Erben, *Die Entwicklung der Lebewese, Spielregeln der Evolution*, R. Piper, München, ²1976., 164.

vrsta” moglo jednoznačno prepoznati simbolički mudroslovni karakter izvještaja o stvaranju.¹³

Usto valja imati na umu da je govor o razvoju čovjeka od nižih vrsta bio kadar poljuljati kod mnogih u Crkvi, ali i u tradicionalnim građanskim krugovima onu spontanu dugostoljetnu očitost da je čovjek kruna stvaranja te da su sva druga stvorenja niža od njega i njemu podložna. Mnogi su se pitali: Je li čovjeka unutar evolutivnog gledanja još uvijek moguće promatrati kao sliku Božju ili je on tek jedna od karika u lancu nepreglednih evolutivnih oblika? Dovođenje čovjeka u svezu s majmunom bilo je za mnoge jednostavno psihološki neprihvatljivo.¹⁴

Evolutivna paradigma je, tako se barem činilo ne malom broju biskupa i teologa, obezvrijedila naravnu teologiju koja u tumačenjima prirodnih znanosti uspijeva iščitati za anglosaksonski svijet empirijski važan dokaz Božjeg postojanja i djelovanja. Time je bila ugrožena providnosna vizija povijesti koja uključuje trajne Božje zahvate kako u prirodne tokove tako i u društvo. Sami Božji zahvati su često bili shvaćeni u teološkoj udžbeničkoj literaturi i pučkoj teologiji kao “kategorijalni”, punktualni zahvati kojima Bog dodaje energiju, odnosno uočljive nove sastavnice fizikalno-kemijskog tipa.

Mnogi materijalistički misleći prirodoslovci i filozofi XIX. stoljeća vidjeli su u evolutivnoj teoriji jedan dobrodošli “dokaz” u njihovu nastojanju da ospore teističku vjeru u stvaranje. Tako možemo ilustracije radi spomenuti F. Engelsa i K. Marxa koji su pozdravili izlazak Darwinove knjige *Origin of the species* (1859.) videći u njoj “prirodno-povijesni temelj našega gledanja”.¹⁵ A poznat je i slučaj glasovitog njemačkog prirodoznanstvenika

¹³ C. Molari, *nav. dj.*, 42-45. Vrijedno je zabilježiti da se ipak pred kraj ovog prvog perioda počelo diskutirati, i to veoma žustro, kako usukladiti nove geološke spoznaje s biblijskim opisom stvaranja. Tako se došlo do uvjerenja da biblijski “dan” ne mora biti razdoblje od 24 sata. Isto je tako uvedeno razlikovanje, o kojem je govorio već i Lav XIII., između “znanstvenog jezika” i “pučkog jezika”. Ovaj potonji jezik ne slijedi realni povijesni slijed događaja, odnosno ne opisuje činjenice kakve jesu, već kakve se očituju osjetilima: C. Molari, *nav. dj.*, 25s.

¹⁴ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 201.

¹⁵ Prema J. Moltmann, *nav. dj.*, 202.

E. Heckela. On u svojem trosveščanom djelu *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868.) evoluciju izričito suprotstavlja stvaranju, da bi poslije u Darwinovoj teoriji, pa čak i pod cijenu svjesnog falsificiranja nekih prirodoznanstvenih činjenica, pokušao pronaći dokaz za svoju "monističku filozofiju", prema kojoj su "Bog i svijet samo jedno jedino biće".¹⁶

Imajući u vidu takve antireligijske interpretacije evolucionizma, koje su u XIX. stoljeću ali i poslije bile česte, kao i ostale gore navedene razloge vezane uz nedostatnu biblijsko-teološku hermeneutiku, postaje donekle shvatljivo zašto nije tako lako moglo doći do smirene teološke prosudbe evolutivnog fenomena.

1.2. Zatišje (1914.-1941.)

Ipak, stvari su se postupno razvijale u smjeru međusobno obogaćujućih suočenja teologije i evolucije. Pa tako već u sljedećoj fazi (1914.-1941.) bilježimo određenu promjenu u odnosima između katoličke teologije i evolutivnog shvaćanja.

Nesumnjivi razlog za to valja tražiti u činjenici da znanstveni (A. Einstein, M. Planck i drugi) i kulturni obzor doživljava postupnu, ali stalnu i duboku promjenu u smjeru jedne dinamične vizije stvarnosti. Sve više i više napušta se tisućljećima prihvaćeno statičko shvaćanje kozmosa u korist evolutivne dinamike na svim razinama, fizikalnoj i biološkoj. To nužno dovodi do određenih pomaka u teologiji. S jedne strane, postupno raste broj vjernika, teologa i znanstvenika koji izražavaju svoje slaganje s evolutivnim modelom shvaćanja procesa u svijetu kozmičkih i bioloških procesa. Možemo spomenuti primjerice dominikanca Sertillangea (1863.-1948.) i isusovca Teilharda de Chardina (1881.-1955.). Sertillanges tako, temeljeći govor o stvaranju na tomističkom pojmu ontološke ovisnosti, drži da je moguće uskladiti stvaranje i evoluciju. Teilhard de Chardin je, uza sav snažan otpor na koji je njegov misaoni sustav naišao u crkvenim krugovima,

¹⁶ Prema V. Marcozzi, *Le origini dell'uomo. L'evoluzione oggi*, 21-22.

uspio pokazati propusnost evolutivnog tumačenja za teološko promišljanje stvarnosti.¹⁷

S druge pak strane, u ovom se razdoblju sve veći broj teologa i teoloških udžbenika još uvijek protivi evolutivnoj teoriji, premda svoje neslaganje izražavaju u znatno blažem obliku. Uglavnom se više ne govori o evoluciji kao herezi, odnosno kao o ideji potpuno suprotstavljenoj vjeri. Neki od teologa čak dopuštaju evoluciju u biljnom i životinjskom svijetu, ali nikako glede čovjeka.¹⁸ Učiteljstvo je pak na različitim razinama u velikoj većini naglašeno skeptično ili barem veoma rezervirano prema evolutivnoj paradigmi. To vrijedi i za središnje crkveno učiteljstvo.

O tome uostalom zorno svjedoči i enciklika *Spiritus Paraclitus* pape Benedikta XV. iz 1920. posvećena 1500. obljetnici smrti sv. Jeronima, ta enciklika predlaže bibličarima kao model katoličke antimodernističke egzegeze i biblijske duhovnosti jedan pristup tekstu koji mora uzeti u obzir povijesno-kritičku metodu. Tu Papa preuzima neke od ideja iz dekreta koje je objavila Papinska biblijska komisija, a posebno one stavove koji se odnose na povijesnost određenih dijelova Svetog pisma. Privrženošću dotadašnjim metodama pristupa biblijskom tekstu ova je enciklika dijelom usporila brži razvoj jedne primjerenije biblijske hermeneutike, nadahnute novom kritičko-povijesnom senzibilnošću, koja bi bila u stanju odstraniti preostale nejasnoće kod interpretacije Knjige Postanka.

Tako su npr. osuđeni koji, premda prihvaćaju nadahnuće svih biblijskih tvrdnji, razlikuju između jednog "središnjeg i religioznog momenta i jednog drugotnog ili profanog te pripisuju oslobođenost od zabluda samo primarnom, religioznom momentu. Oспорava se mišljenje onih pripadnika tzv. 'šire škole' koji zastupaju ideju da se povijesni dijelovi Pisma temelje 'ne na apsolutnoj istini' činjenica, već samo na njihovoj relativnoj istini odnosno na pučkom načinu mišljenja".

Dakle, sve u svemu, u ovom drugom razdoblju nema spektakularnih polemičkih epizoda na crti učiteljstvo-

¹⁷ C. Molari, *nav. dj.*, 49-50.

¹⁸ *Isto*, 55-56.

evolutivna paradigma. Učiteljstvo više nije sklono javnim osudama evolucionizma jer, kako reče jednom Pio XI. onima koji su ga savjetovali da povuče jedan odlučniji potez: "Ne smijemo zatvoriti vrata koja ćemo jednom možda biti prisiljeni otvoriti. Crkvi je dovoljan samo jedan Galilejev slučaj u povijesti."¹⁹ To najvjerojatnije treba dovesti u svezu s činjenicom da sve veći broj teologa i pastira, u svjetlu novih znanstvenih spoznaja i kulturnih mijena, sve bolje upoznaje evolutivnu paradigmu. Ali isto tako ne valja zaboraviti da se i egzegeza postupno otvara povijesno-kritičkom pristupu tekstu, dok teolozi produbljuju potencijale pojma stvaranja. Sve se više širi mišljenje da se evolutivna paradigma ne suprotstavlja temeljnim sadržajima crkvene nauke o stvaranju.

1.3. *Na putu prema pomirenju (1941.-1962.)*²⁰

Riječ je o vremenu koje se najvećim dijelom poklapa s pontifikatom Pija XII. Pritisak novih rezultata znanstvenih istraživanja, koji stalno povećavaju vjerojatnost evolutivne paradigme, čini svoje. Vrlo brzo ovaj papa, koji je inače pomno osluškivao događanja na području prirodnih znanosti, napušta gotovo potpunu službenu šutnju svojih pređasnika, koja je zapravo krila golemu nelagodu učiteljstva u odnosu na evolutivnu paradigmu pa i pretežito negativan stav. Tijekom njegova pontifikata pojavljuju se i prvi signali određenog otvaranja.

Tako on u govoru Papinskoj akademiji znanosti 30. studenoga 1941., polazeći od uvjerenja u veliku važnost rješenja sraza vjere u stvaranje i evolucije, tvrdi kako paleontološka istraživanja nisu još uvijek dala sigurne odgovore te kako nam valja s povjerenjem očekivati "da će znanost, prosvjetljena i vođena objavom, moći pružiti sigurne i definitivne rezultate

¹⁹ Isto, 59.

²⁰ Dok za Molaria to treće razdoblje traje od 1941. sve do 1969., mi naprotiv smatramo da je to razdoblje potrebno završiti u predvečerje samog Sabora na kojem je započelo teološko uvažavanje evolutivnog tumačenja u trajnom dijalogu teologije i evolutivnih znanosti.

o jednom tako važnom argumentu”.²¹ Ovaj Papin izraz zaista je do krajnjih granica suzdržan. No ipak, vrata su otvorena. Evolutivno tumačenje postaje tako važnim sugovornikom. Nije trebalo puno čekati i enciklika *Divino afflante Spiritu* od 30. rujna 1943. izričito dopušta pa i ohrabruje uporabu “književnih vrsta” u tumačenju Pisma. Istom tom metodološkom skretnicom postala je mogućom jedna takva interpretacija prvih poglavlja Biblije koja omogućuje dijalog teologije i znanstvenog pogleda na stvarnost. Papa je svjestan da postoje velike poteškoće kod pokušaja pomirenja biblijskog teksta i aktualnog znanstvenog pogleda, ali izražava želju da ti problemi budu što prije riješeni.

O evoluciji je Papa angažirano progovorio u enciklici *Humani generis* iz 1950. Tu je riječ o prvom službenom dokumentu Crkve, koji, udaljavajući se od doslovnosti biblijskog teksta, o evoluciji razmišlja dosta podrobno, i to bez apriornog odbijanja ili naglašenog skepticizma. Riječ je zaista o velikoj novosti ove enciklike koja leži u tome da središnje učiteljstvo prvi put javno priznaje evolutivnom fenomenu karakter ozbiljne znanstvene hipoteze. Ta hipoteza zaslužuje da se teolozi njome pozabave i da pritom odvagnu sve dokaze za i protiv evolucionizma te rezultate svoje prosudbe podvrgnu sudu Crkve. Oni pritom trebaju imati na umu da znanstvene hipoteze koje se izravno ili neizravno suprotstavljaju objavljenoj nauci ne mogu biti prihvaćene.²²

Međutim, na evolutivnu hipotezu, kada je riječ o razvoju živog iz neživog kao i ljudskog tijela, enciklika gleda kao na jedno legitimno tumačenje, koje, međutim, nije jednoznačno dokazano. Postoje i druga legitimna tumačenja, čije razloge također treba odvagnuti. Papa stoga kritizira one kršćane i teologe koji se ponašaju kao da je evolucija a posebice razvoj ljudskog tijela iz materije, odnosno iz nižih živih bića ne samo jedan objekt istraživanja i diskusije nego dokazana činjenica. Pritom se ponašaju kao da izvori objave o tome ništa ne govore.²³ Teolozi su slobodni kod istraživanja evolutivnog nastanka ljudskog tijela, no nisu slobodni kada je riječ o

²¹ AAS 43 (1941), 506-507.

²² DS 3895.

²³ DS 3896.

trajnom crkvenom naučavanju glede Božjeg neposrednog stvaranja duše i monogenizma kao preduvjeta shvatljivosti istočnoga grijeha.

Daleko od toga da je ova enciklika zauzela stav pomirbe s evolutivnom paradigmom. Ipak, uza sve to što u ovoj enciklici evolucija biva promatrana u biti samo kao jedna hipoteza, ona nije više osuđena, nju se ne može tek tako odbaciti, a da se istodobno ne pronađe jedno drugo, uvjerljivije tumačenja nastanka svijeta i čovjeka. Stoga Papin govor može biti protumačen u konačnici i kao poziv upućen znanstvenicima da nastave sa svojim istraživanjima pa i da pokušaju produbiti evolutivnu hipotezu. Općenito se može reći da je pontifikat Pija XII. označio jedan značajni pomak jer je potaknuo i podržao na jedan do tada neviđen način kritičko suočenje kršćanske vjere i teologije, s jedne, te evolutivne paradigme, s druge strane, i to bez ikakvih apriornih osuda evolucije u stilu dotadašnje učiteljske prakse.

Kada je riječ o teološkom istraživanju, tih godina crkveno učiteljstvo ostavlja sve više i više slobodnog prostora za teološka razmišljanja. Razvoj teologije u ovim desetljećima bio je veoma snažan. To se posebno odnosi na godine neposredne pripreve i samog odvijanja II. vatikanskog sabora. Tih godina sve veći broj teologa smatra da evolutivna interpretacija nije protivna kršćanskoj nauci o stvaranju te da je moguće sačuvati sržni smisao objavljene poruke o stvaranju i unutar evolutivne paradigme.²⁴ Zabrana prevođenja i prodaje spisa Teilharda de

²⁴ No, i u ovom razdoblju bilježimo još čitav niz teologa pa i bibličara koji sve tamo do u predvečerje Sabora izražavaju više ili manje duboku skepsu ili suzdržanost glede biološke evolucije. Možemo tako spomenuti poznatog tomistu Garrigou - Lagrangea, za kojeg evolutivni nastanak ljudskog tijela od primata, premda po sebi nije apsurdan, predstavlja "jednu čisto gratuitnu hipotezu, neutemeljenu na činjenicama i protivnu literarnom smislu biblijske naracije": R. Garrigou - Lagrange, *De Deo trino et creatore*, Torino, 1951., 405-406. Također i za hrvatskog dogmatičara S. Bakšića, mišljenje, po kojem su se sve vrste organskog svijeta (osim čovjeka) razvile snagom koju je u prve sjemenke života usadio Bog, nje doduše protivna vjeri, ali je dogmatski "prema vrelima objave vjerojatnije da je Bog od početka proizveo tipove koji su u svojoj biti ostali nepromijenjeni i stalni". Međuvrsna evolucija je, prema Bakšiću, dogmatski gledano, znatno manje vjerojatnija od unutarvrsne evolucije, koja dovodi do promjena samo

Chardina iz 1957. upućuje na to da se vatikanskim instancama učinilo da Teilhardova teološka tumačenje evolucije, odnosno njegov teološki model, a ne toliko sama evolutivna teorija kao znanstvena hipoteza, vrve od teoloških dvoznačnosti pa i teških zabluda, kao što to stoji u poznatom “monitumu” Svetog uffizija iz 1962.

1.4. *Načelno uvažavanje evolutivne paradigme: dijalog (od 1962. do danas)*

Drugi vatikanski sabor ne tematizira izravno problem evolucije. No on je nekim svojim uvidima i naglascima značajno pomogao poslijesaborskom učiteljstvu i teologiji da na putu susreta s evolutivnom paradigmom učine daljnje korake. Saborski tekstovi tako skreću pozornost vjernika i teologije na činjenicu da ljudski rod prelazi iz jednog statičkog shvaćanja svijeta u jedno dinamičko i evolutivno shvaćanje.²⁵ Naglašava nužnost poštivanja legitimne autonomije znanosti koja nažalost Crkva nije uvijek bila dovoljno svjesna. Zbog toga su nastajale velike napetosti i sukobi koji su stvarali krivi dojam kod mnogih da je znanost načelno suprotstavljena vjeri.²⁶ Drugi važni prinos stvaranju daljnjih pretpostavki za dijalog s evolutivnom paradigmom odnosi se na biblijsku hermeneutiku. Naime DV u potpunosti prihvaća povijesno-kritičku metodu, ali, jasno, unutar integralne hermeneutike koja obuhvaća tradiciju,²⁷ učiteljstvo²⁸ te uvažava božansko nadahnuće Pisma.²⁹ Unutar dvostrukog autorstva Pisma, Sabor u potpunosti uvažava i pun prinos ljudskih autora koji su nisu označeni više samo kao

unutar osnovnih, stvaranjem zadanih vrsta: S. Bakšić, *Bog Stvoritelj. Stvaranje tvarnog i duhovnog svijeta*, sv. I, Zagreb, 1946., 286-291. A M. Schmaus u svojoj poznatoj Dogmatici iz pedesetih godina još uvijek dosta suzdržano misli da je “prema sadašnjem stanju stvari razborito čekati da nova otkrića potvrde ili opovrgnu problem porijekla čovjeka od životinje koji je Biblija ostavila otvorenim”: M. Schmaus, *Dogmatica cattolica*, Torino, 1959., 646-651.

²⁵ GS 5.

²⁶ GS 36.

²⁷ DV 8-8.

²⁸ DV 10.

²⁹ DV 11.

Božji “instrumenti” i “kanali” ili kao “drugotni autori” nego kao “veri auctores”.³⁰ Tim priznanjem punog ljudskog prinosa *DV* se udaljava od puke doslovnosti biblijskog teksta (literalizam). Iz toga se pak daje zaključiti da povijesno-kritički pristup teži pronalaženju autorove didaktičke nakane,³¹ koju je potom moguće teološki iskazati i unutar jedne druge slike svijeta koja se razlikuje od one biblijskih autora.

S tim u svezi važan je i poziv Sabora da cijeli narod Božji, a posebice pastiri i teolozi, uz pomoć Duha Svetoga, trebaju pomno oslušivati, razlikovati i tumačiti različite načine govora našeg vremena te ih prosuđivati u svjetlu Božje Riječi, kako bi objavljena istina mogla što dublje i bolje biti shvaćena i što prikladnije predočena.³² A u te različite načine govora aktualne kulture spada nesumnjivo, i to na dominantan način, i evolutivna paradigma kao megaparadigma današnjeg svijeta sa svojim interpretacijskim diskursom.

I stvarno, uvažavajući saborske preporuke, znatan dio teologije pa i učiteljstva je u posaborskom vremenu sve ozbiljnije počeo uzimati u obzir znanstveni govor o stvarnosti koji na području kozmologije, a ne samo na području biologije karakterizira temeljna otvorenost evolutivnoj paradigmi. Stoga se danas više ne može govoriti o značajnijim suprotstavljanjima evolutivnoj paradigmi u ime Objave. Istina, bivaju često precizirani dosezi evolutivne teorije, njezin odnos s teologijom, filozofijom, njezine granice i moguće ideološke interpretacije. Ali ta paradigma središnjoj matrici katolicizma postaje horizont koji teološka promišljanja stvarnosti uvažavaju. Promišljanje stvaranja događa se u više ili manje uspješnom kritičnom dijalogu s evolutivnim činjenicama i teorijama. Da bismo ilustrirali taj dijaloški način ophođenja teologije stvaranja i evolutivne znanosti, možemo se prisjetiti nekih od važnijih očitovanja Ivana Pavla II. o toj temi.

³⁰ *DV* 11.

³¹ *DV* 12.

³² *GS* 44.

1.4.1. Ivan Pavao II.

Prepoznavajući, na tragu Sabora, golemu važnost znanosti u oblikovanju današnjeg čovjeka, jedna od trajnih tema ovoga pape je odnos vjere/teologije i znanosti. O toj temi Ivan Pavao II. izgovorio i ispisao čitav niz dokumenata i govora, obračavajući se nerijetko sudionicima raznih znanstvenih skupova. On je svjestan da rješenje osnovnih pitanja ljudske egzistencije kao što su smisao, etika, nada ili beznađe nije moguće riješiti bez obnovljenog, i to dijaloškog odnosa između znanstvene misli i vjere čovjeka u potrazi za istinom.³³ Unutar trajnog propitivanja tog odsudnog odnosa Papa smješta i svoj govor o stvaranju i evoluciji. On se za vrijeme svojega dugog pontifikata relativno često navraćao na temu stvaranja. Smatrao je da je vjerska istina o stvaranju podosta zanemarena u teologiji i katehezi. Tako je polovicom osamdesetih godina održao čitav niz kateheza o stvaranju tijekom svojih audijencija. Pritom, jasno nije mogao izbjeći temu odnosa stvaranja i evolucije.

Npr. u svojem obraćanju vjernicima na Općoj audijenciji 29. lipnja 1986., Papa ukazuje na to da se iskazi o stvaranju Knjige Postanka ne suprotstavljaju “ni na koji način teoriji jedne opće evolucije svijeta ako se ova ograniči na rezultate dokazive prirodoznanstvenim načinom”. Razlog za to je što, za razliku od prirodoznanstvenoga govora o razvoju stvari, kršćansko naučavanje o stvaranju “govori o bitku stvari, a ne o njihovoj vidljivoj površini”, odnosno o tome da stvari “nose u svojem korijenu znak ovisnosti” o Bogu.³⁴ On je, nadalje, svjestan da “evolucija pretpostavlja stvaranje” te da se “stvaranje promotreno u svjetlu evolucije pokazuje kao jedno trajno događanje, kao ‘creatio continua’, u kojoj Bog kao Stvoritelj neba i zemlje postaje vidljiv očima vjere”.³⁵

Međutim, od posebnog je značenja poznata njegova poruka od 22. listopada 1996., upućena Plenarnom zasjedanju Papinske akademije znanosti u povodu 60. godišnjice

³³ Ivan Pavao II, *Incontro con scienziati e studenti nella cattedrale di Colonia*, 15-XI-1980, IGP II, III, 2 (1980) 1200-1211, br. 4-5.

³⁴ *Osservatore romano*, od 7. 2. 1986. (njem. izd.), prema: R. Koltermann, *Evolution und Schöpfung in Dokumenten der Kirche*, u: *SdZ*, 2/2000., 129.

³⁵ *Osservatore romano*, od 24. V. 1985, prema: R. Koltermann, *nav. dj.*, 130.

njezina postojanja.³⁶ Ivan Pavao II. naglašava kako je teorija evolucije više od jedne “puke hipoteze”. Ona nije niti samo “jedna ozbiljna hipoteza dostojna istraživanja i produbljenog razmišljanja kao što je to smatrao Pio XII.”. Jer njoj u prilog govori “niz znanstvenih otkrića postignutih na različitim područjima znanja”. Međusobna konvergentnost rezultata tih istraživanja “koja su rađena neovisno jedna od drugih, predstavlja samo po sebi značajni dokaz u prilog te teorije”. Potom Papa upozorava na materijalistički redukcionizam koji i danas prirodoznanstvenu činjenicu evolucije suprotstavlja stvaranju, povezujući je s ateizmom. Uz takvo ideologizirano shvaćanje evolucije, Papa, čini se, vezuje i mišljenje po kojem je duh ljudski nastao isključivo silama materije, izranjanjem iz materijalnog.³⁷ Pritom on, očito, misli na onaj ideološki hibrid u kojem su na znanstveno nekorektan način prirodoznanstvene činjenice interpretirane sukladno obrascima materijalističkog svjetonazora. Znamo, uostalom, da takav hibrid prati teoriju evolucije već od njezinih prvih početaka pa sve do danas.³⁸ Upravo taj ideološki evolucionizam je zajedno s ostalim navedenim razlozima psihološki znatno otežavao smirenu i objektivnu prosudbu teorije evolucije u crkveno-teološkim redovima. Papa je stoga predložio da se razlikuju evolutivne činjenice (priznate i uočljive), teorije evolucije, shvaćene kao

³⁶ *Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze in occasione del 60. anniversario della rifondazione, su alcune questioni inerenti l'evoluzione dell'uomo, 22. ottobre 1996* (www.disf.org/Documentazione/05-3-961022-PASC. asp).

³⁷ Ivan Pavao II., *Biblijsko svjetlo na obzorju studija i istraživanja o podrijetlu života i njegove evolucije*, u: Prilog Biltenu IKA-vijesti, od 7. XI 1996., III.

³⁸ Premda ne u tolikoj mjeri kao nekada, ideološki evolucionizam i danas se javlja u djelima ne baš malog broja znanstvenika. Ilustracije radi možemo spomenuti J. Monoda i njegov *Slučaj i Nužnost (Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, 1970). O nejasnoći u shvaćanju odnosa evolucije i stvaranja među mnogim znanstvenicima svjedoči i slučaj poznatog biologa E. Mayra, koji darvinizam shvaća kao najavu rata vjeri u stvaranje. A samu pak vjeru u stvaranje ovaj biolog nepodnošljivo krivo shvaća kao “vjeru u doslovnu istinitost povijesti stvaranja kakvo je opisano u Knjizi Postanka: E. Mayr,*Und Darwin hatte doch recht. Charles Darwin, seine Lehre und die moderne Evolutionstheorie*, München-Zürich, 1994., 232, prema: R. Koltermann, *Universum, Mensch, Gott*, 66.

nad-znanstvene razradbe odvojene od rezultata promatranja, ali s promatranjem povezane (nekoliko teorija evolucije) te ideologije kao npr. redukcionizam ili materijalizam, ovisne o različitim filozofskim ekstrapolacijama evolucionizma.³⁹ Samo unutar takvog diferenciranog poimanja kategorije evolucije moguće je pronaći dovoljno mjesta za razložito vjerovanje u početno i trajno Božje stvaralačko djelovanje. Unutar takvog diferenciranog poimanja evolucije moguće je filozofski i teološki govoriti, kada je riječ o stvaranju čovjeka na početku i danas, o ontološkom skoku u trenutku Božjega neposrednog stvaranja ljudskog duha.

Ustvrdivši u svojoj poruci Papinskoj akademiji da je evolucija *više od jedne znanstvene hipoteze*, Ivan Pavao II. je učinio daljnji korak u odnosu na Pija XII. i njegovo gledanje da je evolucija ozbiljna činjenica koju treba studirati kao što treba ozbiljno studirati i argumente onih koji se protive evoluciji. Taj Papin korak neki su nazvali "rehabilitacijom Darwina i njegovih nasljednika". Darwina, međutim, nikada nijedan papa nije osudio.⁴⁰ A što se tiče jučerašnjih i današnjih pobornika ideologiziranog neodarvinizma koji niječu bilo kakvu mogućnost teološke interpretacije evolutivnih procesa, Ivan Pavao II. njihovo redukcionističko tumačenje izričito i u nekoliko navrata podlaže kritici. On tako kritizira svako apriorno ideološko tumačenje evolutivnih činjenica koje zastupa jedan "zatvoreni svijet", svijet nepropusan za bilo koji Božji stvaralački zahvat. U takvom svijetu su sve nosive dimenzije ljudskoga, uključujući i duhovne fenomene kao što su religija, moral, a time i kršćanska vjera, puke funkcije evolutivnih dinamika.⁴¹

Zbog svega toga, možda bi ispravnije bilo reći da Ivan Pavao II. u prvom redu priznaje ozbiljnost i pouzdanost evolutivnih spoznaja suvremenih znanosti koje na odlučujući način suoblikuju suvremenu percepciju stvarnosti vjernika i

³⁹ J. Arnould, *nav. dj.*, 88-89.

⁴⁰ J. Arnould, *nav. dj.*, 86.

⁴¹ *Discorso ai partecipanti al Simposio internazionale 'Fede cristiana e teria dell'evoluzione'*, Roma, 26 aprile 1985. (www.disf.org/Documentazione/850426_Evoluzione.asp)

nevjernika. Uostalom, to je i preduvjet da bi se uopće moglo ući u autentični dijalog s evolutivnom teorijom. Usto, Papa opetovano inzistira na komplementarnosti znanstveno-evolutivnog tumačenja stvarnosti i teološkog govora o stvaranju. Riječ je o dvijema različitim razinama promatranja i opisivanja svijeta, koje su, međutim, međusobno upućene jedna na drugu: "evolucija, naime, pretpostavlja stvaranje; stvaranje se očituje u svjetlu evolucije kao događanje koje se proteže u vremenu kao jedna 'creatio continua' u kojoj se Bog očima vjere očituje kao Stvoritelj." Ali isto tako drži da se uz pomoć kritičkoga filozofskoga promišljanja – kao posredničke razine – može znanstvene spoznaje evolutivnih procesa i njihova teoretska tumačenja staviti u suodnos s teološkim shvaćanjem stvaranja.⁴² Veoma kratku, načelnu ilustraciju jednog takvog postupka nudi i dokument Međunarodne teološke komisije koji je objavljen pred kraj pontifikata (2004.) pod naslovom *Zajedništvo i služenje. Ljudska osoba stvorena na sliku Božju*. Ondje se uz pomoć elemenata Tomina poimanja odnosa apsolutnoga i kontingentnoga, njegova shvaćanja funkcioniranja Božje transcendentalne uzročnosti u svijetu drugih uzroka nastoji pokazati kako je moguće zajedno misliti svezu nužnosti i kontingentnosti evolutivnih fenomena s božanskom stvaralačkom uzročnošću i providnosnim vođenjem povijesti prirode i ljudi.⁴³

Očito je da razmišljanje Ivana Pavla II. komunicira s činjenicom sve snažnije afirmacije evolutivne teorije. Ali isto tako ono uvažava i značajne pokoncilske pomake u teološkom promišljanju odnosa stvaranje – evolucija. Pritom mislimo i na uvjerenje *Katekizma Katoličke Crkve* kako stvorenje nije proizišlo iz Stvoriteljevih ruku posve završeno, već da je

⁴² "Spada upravo na filozofiju kritički vrednovati način na koji postignute rezultate i hipoteze razlikovati od ideoloških ekstrapolacija, odnosno razlikovati između teorija i pojedinih tvrdnji, uočiti mjesto naturalističkih tvrdnji i njihovo značenje, a posebno specifični sadržaj naturalističkih tvrdnji": Giovanni Paolo II., *Discorso ai partecipanti al Simposio internazionale "Fede cristiana e teoria dell'evoluzione"*, Roma, 26. aprile 1985. (www.disf.org/Documentazione/850426_Evoluzione.asp)

⁴³ Commissione teologica internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata*, u: *Civiltà Cattolica*, quaderno 3705 (2004), 275-278.

stvoreno 'na putu' prema konačnom savršenstvu za koje ga je Bog odredio i čije postignuće mu još uvijek predstoji.⁴⁴ S druge pak strane njegova načelna izjašnjavanja nisu uspjela riješiti sve probleme na crti odnosa između kršćanske vjere u stvaranje i evolucije. Dovoljno je prisjetiti se tzv. "novog ateizma".⁴⁵ Još uvijek u mnogim sektorima suvremenih znanosti ima nezanimariv broj ljudi koji drže da do sada prepoznati evolutivni mehanizimi "nove evolutivne sinteze" isključuju bilo kakav vjerodostojni govor o Božjem stvaralačkom djelovanju. S druge pak strane, ne baš zanimariv broj teologa razmišlja još uvijek bez uvažavanja dinamičke, evolutivne slike svijeta. Ipak, sve u svemu može se reći kako s Ivanom Pavlom II. završava jedno dugo razdoblje u kojem je golemu većina pastira i teologa postupno uvidala da evolutivno tumačenje nastanka ljudskog života apsolutno ne isključuje mogućnost jednoga smislenog teološkog govora o stvaranju čovjeka.

1.4.2. Benedikt XVI.

Aktualni papa je kao prefekt Kongregacije bio među članovima Međunarodne teološke komisije koja je donijela spomenuti dokument 2004. u kojem se polazi od evolutivne teorije, pokušavajući pokazati teološku razložitost govora o stvaranju i uzdržavanju svijeta i na horizontu jedne evolutivne slike svijeta. On je inače u svojem teološkom promišljanju već tamo od svojih profesorskih godina prepoznao metodološku i egzistencijalnu neizbježivost suočenja teologije i evolutivne teorije. Od tada pa do danas, uvjeren da je otajstvo stvaranja u teologiji i navještaju znatno zanemareno, odnosno da je teologija stvaranja podosta manjkava,⁴⁶ on rado govori i piše o stvaranju i čovjeku suočavajući se s evolutivnom teorijom. Srž svojega gledanja na stvaranje sažeo je Ratzinger već u svojem djelu *Uvod u kršćanstvo* napisanom krajem šezdesetih godina. No, najkompletniju zbirku svjedočanstava njegova višedesetljetnog i aktualnog promišljanja odnosa vjere u

⁴⁴ KKK 302.

⁴⁵ John F. Haught, *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia, 2009.

⁴⁶ S. O. Horn, S. Wiedenhofer (pr.), *Stvaranje i Evolucija*, Verbum, Split, 2008., 145.

stvaranje i evolucije dana je u knjizi pod naslovom *Stvaranje i evolucija*. Ona inače okuplja radove s kolokvija njegovoga učeničkog kruga održanog u Castel Gandolfu u rujnu 2006.

Teolog J. Ratzinger u svojim razmišljanjima o stvaranju načelno uvažava aktualnu dinamičku, evolutivnu sliku svijeta, ali u njoj zahtijeva dovoljno slobodnog prostora za Božje djelovanje. Često poseže za tradicionalnim teološkim odrednicama stvaranja kao što su "ontološka ovisnost" i "creatio continua" te ih iščitava na horizontu svijeta u nastajanju o kojem govori evolutivna teorija. Time se stvaranje sve više pokazuje kao trajno Božje stvarateljsko djelovanje koje se odnosi na cjelinu bitka dinamički shvaćenog kao "vremenitog i nastajućeg" i koji "samo u nastajanju jest i razvija sebe tako da postaje to što jest".⁴⁷ U takvoj dinamičkoj teologiji stvaranja nema mjesta za Boga zanatliju, urara kojeg je moguće naći samo u nekim točkama znanstvenog neznanja. Radije treba reći kako Bog trajno stvaralački misli svijet u nastajanju. I upravo takav svijet u koji nas uvodi evolutivna teorija, oči vjere vide kao smislen jer dolazi od Božje stvaralačke misli.⁴⁸ Profesor Ratzinger potrudio se izraziti što bi to u jednom evolutivnom svijetu imalo značiti ne baš lako shvatljivo crkveno vjerovanje o neposrednom stvaranju ljudske duše te naglašava kako stvaranje Adama opisuje zapravo ono što se događa sa svakim čovjekom. A na pitanje kako se događa to neposredno stvaranje duha, na to on daje zanimljiv, ali veoma apstraktan odgovor. Naime, stvaranje čovjekova duha znači da je čovjek više od zbira izračunljivih ovozemaljskih čimbenika, da čovjek nije opisiv kao dodatak jedne druge supstancije materiji, a niti kao da se Bog u stvaranju duha odjednom počinje sam nečim "vlastoručno" baviti. Neposrednost stvaranja čovjeka znači da Bog "hoće čovjeka na poseban način" ne "kao biće koje je tu" već kao "biće koje ga poznaje" i Bogu može reći "ti".⁴⁹

No, istodobno valja dvije riječi reći i o drugoj strani njegova gledanja na evolutivnu teoriju. Kao teolog i kao papa J. Ratzinger u svojim tekstovima češće polemizira s prilično

⁴⁷ *Isto*, 12

⁴⁸ *Isto*, 13.

⁴⁹ *Isto*, 16.

raširenim evolutivnim tumačenjem stvarnosti koje pretendira postati neka vrst "philosophia universalis", "prva filozofija", globalno tumačenje stvarnosti koje ne dopušta više nikakve druge razine promišljanja,⁵⁰ nikakvo daljnje pitanje o uzroku i biti stvari. Takvo shvaćanje evolucije, zaključuje on, korjeniti je izazov za vjeru i teologiju i s njim se u prvom redu treba suočiti na razini filozofskog mišljenja.⁵¹ Naime, prirodoznanstveni pa i evolucionistički pristupi stvarnosti ostavljaju neriješen čitav niz važnih, iskonskih razumskih pitanja na koja razum traži racionalne odgovore.⁵² No, to nije jedini kritički ton ovog pape o temi evolucije. U njegovim razmišljanjima prije izbora za papu pa i za vrijeme slobodne rasprave na rečenom skupu, on je izrekao nekoliko tvrdnji i postavio nekoliko pitanja koja svjedoče o postojanju određenih kolebanja kod Benedikta XVI. glede stvarne uvjerljivosti pojedinih vidova evolutivne teorije. Tu mislimo na pr. na njegovu konstataciju iz 1999. o problemima koje sa sobom nosi prelazak sa mikroevolucije na makroevoluciju, kao i na navođenje, u tom kontekstu, nekih "kreacionističkih" autora (R. Junker i S. Scherer). Ti autori međutim zastupaju mikroevoluciju, ali ne i makroevoluciju; govore o punktualnim Božjim zahvatima kojima Bog stvara međusobno odvojene "temeljne tipove".⁵³ Kada se tome doda i Papino slaganje s tvrdnjom iznesenom na simpoziju da je još prerano govoriti o savezu teologije i evolucije, postaje donekle jasno zašto mu je tvrdnja Ivana Pavla II. da je evolucionističko tumačenje više od hipoteze ipak malo previše optimistično. On je svjestan da je njegov predšasnik imao svoje razloge za tu tvrdnju, ali po njemu "evolucionističko naučavanje još nije kompletna, znanstveno verificirana teorija" poradi nemogućnosti eksperimentalne metode da u laboratorij donese 10.000 generacija i potvrdi ili ospori neke svoje teze. Tako npr. evolutivna teorija još uvijek nije dovoljno produbila pitanje evolutivnih "skokova". Isto tako mu se čini da evolucionističko naučavanje nije dovoljno uvjerljivo pojasnilo ni to kako je

⁵⁰ *Isto*, 10, 18-19.

⁵¹ *Isto*, 10.

⁵² *Isto*, 168.

⁵³ *Isto*, 20.

moguće da se usprkos veoma ograničenom broju pozitivnih mutanta, a time i usprkos tako velikoj uskoći prolaza prema višem razvoj ipak dogodio.⁵⁴

Benedikt XVI. Međutim istodobno priznaje kako je uza sva ta velika otvorena pitanja evolucijsko tumačenje na mnogo toga već impresivno odgovorilo. Stoga misli da ne treba odustati od nastojanja da se dva svijeta, onaj vjere i teologije i onaj evolucijskog tumačenja, združe pa makar to i ne išlo tako lako.⁵⁵ Uostalom, jedno od njegovih zadnjih izjašnjavanja o temi evolucije nakon simpozija u Castel Gandolfu ukazuje, čini nam se, na određeno približavanje tvrdnji njegova predšasnika Ivana Pavla II. Riječ je o nevezanom, ali na službenim web-stranicama Vatikana zabilježenom razgovoru Pape sa svećenicima biskupije Belluno u ljeto 2007. Benedikt XVI. tada reče “kako postoje toliki znanstveni dokazi u korist evolucije da se ona nameće kao jedna stvarnost koju moramo zapaziti i koja obogaćuje našu spoznaju života, a i postojanja kao takvog”.⁵⁶ U govoru papinskim academicima u povodu simpozija na temu “Znanstveno shvaćanje evolucije svemira i života” (31. listopada 2008.) Papa jednostavno govori o razvoju svemira i života, bez problematiziranja tog razvoja, kao o procesu koji uza sve iracionalne i kaotične elemente pokazuje “urođenu matematiku”, čitljivu racionalnost, koju on u drugim tekstovima dovodi u svezu sa stvarateljskom Riječju.⁵⁷

U zaključku, moglo bi se reći da aktualni papa drži kako, uza sve nepotpunosti evolutivne teorije, današnji teološki govor o otajstvu stvaranja treba biti iskazan u dijalogu s prevladavajućom, prirodoznanstvenom slikom svijeta. Kroz taj

⁵⁴ Isto, 167.

⁵⁵ Isto, 160.

⁵⁶ Benedetto XVI., *Incontro del Santo padre Benedetto XVI con il clero della diocesi di Belluno-Feltre e Treviso. Chiesa di San Giustino Martire, Auronzo di Cadore, Martedì 24 luglio 2007* (www.vatican.va)

⁵⁷ Benedetto XVI., *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI ai partecipanti alla plenaria della Pontificia academia delle scienze* (www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf.). Papa inače tijekom svojega teološkog stvaranja trajno naglašava ontološku vezu između racionalnosti stvorene prirode i stvaralačke misli poistovjećene s uosobljenom Riječi (Logos) Božjim. O tome: C. Albini, *Dio nell'evoluzione*, RdT, 3(2009), 366-367.

dijalog teologija stvaranja je pozvana pokazati kako evolutivno tumačenje svijeta nije u stanju odgovoriti na sva iskonska ljudska pitanja glede cjeline bitka, odnosno da evolutivni procesi kao i svaka druga idološki nefalsificirana „znanstvena istina može pomoći filozofiji i teologiji da shvate sve potpunije ljudsku osobu i Božju objavu o čovjeku, objavu usavršenu i dovršenu u Isusu Kristu”.⁵⁸ No, i to treba reći, ovaj pontifikat još traje i nisu isključena daljnja produbljenja i pojašnjenja Benedikta XVI. o temi odnosa evolutivne slike svijeta i teologije stvaranja.

2. PITANJE HERMENEUTIČKOGA KRITERIJA

U svjetlu opisanih promjena u stavovima ponajprije središnjeg crkvenog učiteljstva glede odnosa stvaranja i evolucije, postavlja se pitanje kako shvatiti taj niz očitih susljednih samoispravljanja. Na kojoj teološko-epistemološkoj razini leže te promjene? U pronalaženju odgovora na to pitanje može nam pomoći aktualna diskusija koju su u katoličkom svijetu potaknuli neki dobro nam poznati konkretni potezi, ali i izjave pape Benedikta XVI. Koji se odnose na njegovo viđenje II. vaticanskog sabora.

Naime, već gotovo pola stoljeća katolici se s više ili manje uspjeha trude razvijati svoju teologiju i prakticirati Isusov put na tragu ideja i nadahnuća II. vaticanskog sabora. No, trenutačno se u katoličkom svijetu ali i u nekatoličkim krugovima zainteresiranim za ekumenizam vodi prilično živa, a katkad i dramatična rasprava o tome kako papa Benedikt XVI. vrednuje teologiju II. vaticanskog sabora, odnosno kako on vidi poslijesaborske pomake i razvoje u teologiji i praksi Crkve. Čitaju se njegovi spisi, stari i novi, pomno analiziraju njegove enciklike pa i njegovi manje i više prigodničarski govori ne bi li se došlo do jednoznačne sigurnosti glede Papina stava o Saboru. Tako oni među katolicima koji na različite poslijesaborske razvoje u Crkvi gledaju veoma kritično, rado

⁵⁸ *Isto*

posežu za Papinom kritikom onih koji na Sabor navodno primjenjuju kao dominantnu “hermeneutiku diskontinuiteta i raskida” s pretkoncilskom Crkvom.⁵⁹ U tu svrhu navodi se i Papin predbožićni govor Rimskoj kuriji od 22. prosinca 2005. Papa je navodno tom prigodom “hermeneutici diskontinuiteta” suprotstavio “hermeneutiku kontinuiteta”.⁶⁰ Nama se međutim čini da je Papino viđenje Sabora bitno kompleksnije. On u tom govoru “hermeneutici diskontinuiteta” ne suprotstavlja “hermeneutiku kontinuiteta”, već “hermeneutiku reforme” te precizira kako narav “prave reforme” leži u “suigri kontinuiteta i diskontinuiteta”, ali “na različitim razinama”. Dakle, u središtu interpretacije saborskih dokumenata stoji kategorija reforme koja – iako “na različitim razinama” – obuhvaća kontinuitet i diskontinuitet. Stoga svaka korektna metoda tumačenja Sabora nužno uključuje prepoznavanje rečenih razina i uvažavanje njihovih nedokidivih posebnosti.⁶¹

Papa potom ilustrira funkcioniranje svoje koncilske hermeneutike na jednoj od velikih tematskih preokupacije Koncila. Riječ je, naime, o saborskom redefiniranju odnosa Crkve i suvremene države s njezinom brigom za osiguranje životnog prostora različitih ideologija i religija. Prihvatanjem religijske slobode kao i odustajanja od zahtjeva da država bude

⁵⁹ Nam se čini da u katoličkoj teologiji nema u značajnijem broju onih teologa koji bi zastupali nekakvu jednostranu hermeneutiku diskontinuiteta II. vatikanskog s prethodnom tradicijom. Takva hermeneutika nije zacijelo prisutna niti u kapitalnoj višesveščanoj povijesti Sabora (*Storia del Vaticano II*), koju je s nekoliko autora napisao i objavio poznati crkveni povjesničar i vrhunski poznavatelj II. vatikanskog G. Alberigo. Neslaganje s insinujacijama o navodnoj hermeneutici diskontinuiteta primjenjenoj u tom velikom djelu tzv. Bolonjske škole koje šire skeptici poslijesaborske recepcije, odnosno zastupnici hermeneutike kontinuiteta vidi: J. A. Komanchak, *Benedetto XVI e l'interpretazione del Vaticano II* (preuzeto, rujna 2009. s internet portala: www.statusecclesiae.net/status/common.php?pagina=komanachak).

⁶⁰ R. Spaemann, *Was heisst das Zweite Vatikanum annehmen? Nur eine hermeneutik des Konzils kann die kuenftige Gespräche der katholischen Kirche mit den Traditionalisten fruchtbar machen*, u: Die Tagespost od 25. 4. 2009.

⁶¹ Benedikt XVI., *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI alla curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi, Giovedì 22. dicembre 2005* (preuzeto s interneta: www.vatican.va)

u službi održavanja katoličke vjere i sprječavanja širenja drugih konfesija i religija, Crkva na Saboru usvaja jedan stav koji je u očitom diskontinuitetu s mnogim povijesno uvjetovanim, socijalno-etičkim interpretacijama i stavovima crkvenih ljudi tijekom postkonstatinovskih stoljeća. Ali s druge strane taj novi, reformirani način shvaćanja funkcije države naspram religije u pluralnom društvu nalazi se zapravo na jednoj puno dubljoj razini u kontinuitetu sa središnjim uvjerenjem kršćanske antropologije. Riječ je o uvjerenju da je vjera bitno izraz slobode te da vjera kršćanska u svojoj osnovi zazire kako od državnog nametanja religijske istine tako i od državnog ometanja življenja vjere.

Iako je svjestan kako je druga velika tema saborskog nastojanja oko određenja odnosa Crkve prema moderni bila upravo novo promišljanje odnosa Crkve i prirodnih znanosti, on u ovom govoru ne primjenjuje svoju koncilsku hermeneutiku reforme na problem učiteljskog odnosa s evolutivnim tumačenjem. Mi, međutim, držimo da je napete odnose crkvenog učiteljstva i teorije evolucije moguće opisati upravo uz pomoć rečene hermeneutike kontinuiteta i diskontinuiteta smještenih na različitim značenjskim razinama. Čak držimo da tek jedna takva hermeneutika zaista omogućuje primjereno shvaćanje povijesti odnosa učiteljstva i evolutivnog pristupa stvarnosti. Pritom valja uvijek imati na umu dinamički pojam svake autentične tradicije. Ona nije tek okrenutost onom Jučerašnjem, već je ona po sebi usmjerena na ono Sutrašnje događanje života. Tako nas i kršćanska tradicija zapravo osposobljava ne samo za to da vjeru i dalje živimo i prenosimo nego da je i razvijamo. Stoga biti vjeran tradiciji, znači naći načina da sve ono sakupljeno od početka bude po život plodonosno i sutra, ali otvoreno uvijek novim načinima tumačenja vjere na horizontu iskustva svijeta zahvaćenog trajnim promjenama.

Koliko god bile nepotpune, predočene informacije o načinima ophođenja središnjega crkvenog učiteljstva s evolutivnom interpretacijom svijeta i života tijekom prošlih stotinu i pedeset godina pokazuju nam nedvosmisleno da se je stav učiteljstva zaista osjetno mijenjao i prolazio kroz

različite faze. Počelo je sve sa žestokim odbijanjem i prispjelo do aktualnoga dijaloškog razoblja. Vidjelo se kako su pape na početku, i to tijekom mnogih desetljeća smatrali, podržavani u tome od goleme većine teologa, da je jednostavno nemoguće utemeljeno govoriti o stvaranju svijeta i ljudi, istočnom grijehu te o čovjekovu posebnom dostojanstvu na horizontu jedne evolutivne interpretacije povijesti nastanka svijeta i života. U međuvremenu je, pod nesumnjivim utjecajem donedavno teško zamislivih razvoja i revolucionarnih otkrića evolucionarnih disciplina a posebice zahvaljujući intenzivnom teološkom promišljanju tog spornog odnosa, u posljednjih pedesetak godina postupno došlo do znatno drugačijeg određenja odnosa stvaranja i evolucije, a time i do pokušaja da se pokaže kako je moguće govoriti o Stvoritelju i stvaranju uvažavajući činjenicu da su svemir i život stvarnost koja ima svoju duhu, mnogim neuspjesima i evolutivnim patnjama popločanu razvojnu povijest.

Imajući to u vidu, držimo da je ponašanje učiteljstva moguće opisati uz pomoć spomenutoga temeljnog načela saoborske hermeneutike: "*kontinuitet u diskontinuitetu*". Konkretnije rečeno, *kontinuitet* se odnosi na trajnu preokupaciju učiteljstva da afirmira temeljni na objavi utemeljeni eklezijalno-dogmatski definirani sadržaj vjerske istine o stvaranju i istočnom grijehu.

Naprotiv *diskontinuitet* se odnosi na *teološki model* uz pomoću kojega je sržni sadržaj objavljene istine o stvaranju bio iskazan u određenom trenutku povijesti s njezinim specifičnim razinama kulturne, religiozne i znanstvene svijesti. Oblikovanje teoloških modela motivirano je nužnošću da se objavljeni i *definirani sadržaji* teološki inkulturiraju i tako učine shvatljivima i egzistencijalno važnima za kršćane ali i za sve druge koji nastavaju određeni epohu. S druge strane teološki model uvijek pretpostavlja i određeno produbljenje teoloških uvida. Izgradnja samog teološkog modela sintetizira u sebi više ili manje uspješno nekoliko nosivih momenata. To su: kulturne, a među njima posebice jezične kategorije dotičnoga povijesnog konteksta, njegov specifičan način problematiziranja stvarnosti i postavljanja pitanja objavljenim sadržajima, za to vrijeme karakteristična znanstvena slika

svijeta te stanje biblijske i teološke hermeneutike i s tim u svezi dosegnuta razina produbljenja shvaćanja objavljenih sadržaja. Teološki modeli nužno su *pluralni* i *tendencijalno privremeni*, podložni promjeni i zamjeni s drugim modelima.⁶²

Kad je riječ o ophođenju učiteljstva prema evolutivnoj teoriji, faktična ako ne i formalna osuda svih teoloških otvaranja novoj paradigmi u prvom razdoblju te velika doza nelagode, skepse, suzdržanosti, a time i nespremnosti za dijalog s evolucijskom teorijom tijekom drugoga razdoblja svjedoče upravo o vezanosti crkvenog učiteljstva uz pretežito *neoskolastički teološki model* tumačenja objavljene istine o stvaranju i istočnom grijehu. Formuliran uz pomoć neoskolastičke interpretacije Tome Akvinskog i jedne predmoderne biblijske hermeneutike, taj je teološki model u sebi uključivao naslijeđenu dugostoljetnu statičku sliku svijeta i razne znanstveno-antropološke elemente prethodnih razdoblja. On kao takav, međutim, nije mogao poslužiti kao baza za dijalog s evolutivnom teorijom. No gledajući u retrospektivi, to i ne bi po sebi predstavljalo načelni problem. Uostalom, modeli su otvoreni nekoj vrsti "unutarteološke falsifikacije". Problematična je u svemu tome bila u prvom redu činjenica da ti konkretni ljudi, teolozi i nositelji učiteljske službe jednostavno nisu dovoljno radikalno propitivali dotadašnji govor o stvaranju pod vidom razlikovanja između objavljene vjerske istine i teološkog modela, da nisu uvažavali nužnost produbljenja i izricanja /prericanja vjere u stvaranje uz pomoć jednog teološkog modela koji uvažava novu prirodoznanstvenu sliku svijeta. Nastojalo se, očito, sačuvati kontinuitet s objavljenom vjerom u stvaranje, i to je sasvim razumljivo, ali pritom se u znatnoj mjeri vjeru u Božje stvaranje svijeta, odnosno vjeru u ontološku ovisnost stvorenog o svojem stvoritelju poistovjetilo s njezinim teološkim iskazom naslijeđenim iz teološke povijesti. Istina, razlikovanje objavljenih sadržaja i njihovog teološkog modela tumačenja nije jednostavno. Nemoguće ih je izdestilirati u čistom obliku jer

⁶² Više o strukturi teološkog modela vidi: Nikola Bižaca, O nekim metodološkim vidovima govora o stvaralačkom Božjem djelovanju, u: N. A. Ančić, N. Bižaca (pr.), *Govor o Bogu jučer i danas*, CUS, Split, 2005., 311-321.

teološka tumačenja oduvijek ulaze u sastav same shvatljivosti objavljenih istina. Otkad postoji crkvena zajednica njezina vjera je oduvijek “fides quaerens intellectum”. Međutim ne znači da se uz pomoć primjerene biblijske, teološke i kulturološke hermeneutike postupno ne može sve jednoznačnije dohvaćati objavljenu istinu te je nastojati pretočiti u poboljšani ili novi teološki model.

Da je to moguće, pokazalo se je na razini novijeg učiteljskog govora o stvaranju. Taj govor više apsolutno ne možemo opisati jedino prizivanjem “hermeneutike kontinuiteta”. Jer, među ostalim, i učiteljstvo je shvatilo da je i Biblija izricala spasenjski relevantne istine na način koji pretpostavlja onodobne kozmološke slike svijeta koje su prema našem shvaćanju bile više mitološke negoli znanstvene. Stoga ako bolje pogledamo, vidimo kako se učiteljstvo, eto, već nekoliko desetljeća više ili manje svjesno i zauzeto trudi da odavna i višekrat načelno iskazanu nesuprotstavljenost vjere i razuma, znanosti i vjere pretoči – i kada je riječ o stvaranju – u jedan takav govor koji čuva *kontinuitet* s oblavo, ali u *diskontinuitetu teoloških modela*.

Učiteljstvo redovito pretpostavlja teološko promišljanja kako bi onda izvršilo “razlikovanje duhova”. Tako je to i u ovom slučaju. Trenutačno, međutim, ne postoji jedinstveni i potpuno dogotovljeni teološki model koji bi ponudio jednu svima uvjerljivu teološku interpretaciju evolucije. Postoji nekoliko takvih modela, kao što su npr. teološki model Teilharda de Chardina, K. Rahnera,⁶³ A. Ganoczya⁶⁴ ili model “transcendentalnog selektora” V. Bajsića. Neke od elementa tih modela možemo prepoznati i u izjašnjavanjima aktualnog učiteljstva glede odnosa stvaranja i evolutivne paradigme. No to ne znači zanijekati da se ipak već puno toga dogodilo na razini učiteljskog ophođenja s evolutivnom teorijom. Time mislimo reći sljedeće: Počelo se, na tragu poznatog razlikovanja Ivana XXII. u govoru održanom prilikom otvaranja Sabora

⁶³ O De Chardinovu i Rahnerovu modelu vidi Z. Joha, *Schöpfungstheorie und Evolutionslehre*, Peter Lang, Frankfurt-Berlin-Bern-New York, 2002., 127-224.

⁶⁴ A. Ganoczy, *Teologia della natura*, Queriniana, Brescia, 1997., 327-426.

između “supstancije stare nauke poklada vjere” i “načina na koji ona biva izražena”, s puno više odlučnosti i sustavnosti prakticirati razlikovanje između objavljene istine o stvaranju i jednog teološkog modela. Uspostavljen je kritički dijalog s evolutivnom teorico, u kojem teologija uz pomoć epistemologije, odnosno filozofije nastoji pokazati neutemeljenost svakog ideološkog pretvaranja jedne znanstvene teorije kao što je evolutivna teorija u materijalističko- ateistički svjetonazor. Nadalje, izričito se, pa i na dorađeniji način, prihvaća teološko uvjerenje po kojem je moguće uvjerljivo govoriti o Božjem početnom i trajnom stvaralačkom djelovanju unutar jednog svemira u kojem evolutivne dinamike dovode do sve veće kompleksnosti na svim razinama. Pritom se rabe vrijedni elementi prethodnih teoloških i filozofskih tradicija, ali se i oblikuju nove interperativne kategorije. Dostatno je prisjetiti se razlikovanja Tome Akvinskog između različitih vrsta uzročnosti kao i određene autonomije “drugih uzroka”.⁶⁵

ZAKLJUČAK

Riječ je, očito o jednom procesu kako na razini teologije tako i na razini učiteljskog govora o evoluciji. On ne posustaje. Novi evolutivni uvidi potiču nova pitanja, sile teologiju na propitivanje vlastitih modela, a time motiviraju i učiteljstvo za još angažiraniji dijalog s evolutivnom teorijom, ali i za još ozbiljnije oslušivanje teologije. Stoga se u svjetlu rečenog s isusovcem Ch. Kummerom može reći da je “evolucija blagoslov za teologiju”, a time i za učiteljstvo!⁶⁶

⁶⁵ Commissione teologica internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata*, u: *Civiltà Cattolica*, quaderno 3705 (2004), 275-278.

⁶⁶ C. Kummer, *Evolution – ein Segen für Theologie*, (predavanje preuzeto X/2009. s interneta: www.oekummenischer-hochschulbeirat-jena.de/Vortrag%Kummer%Evolution:pdf).

Magisterium and evolution

Model of hermeneutics of continuity in discontinuity

Summary

The purpose of this article is to offer a fundamental outline of a hermeneutic pattern by means of which it would be possible to adequately interpret the major changes and moves in the attitudes of the Catholic Magisterium as against evolutionary interpretation of human origin. Therefore, the first part briefly reconstructs the fundamental stages of almost 150-year-long and often very tense history of the relations between the Magisterium and evolutionary paradigm. Special attention is paid to John Paul II and Benedict XVI's views on evolution. At it, undoubted changes in the attitudes of the Magisterium are indicated. The second part focuses on the institution of the mentioned hermeneutic criterion. It is based on the distinction between the revealed truth about creation and the theological model by which that truth has been repeatedly said within a particular natural-scientific picture of the world, a particular time, so that it can be comprehensible and existentially important to the people of that time. The new theological model in theology of creation in principle expresses the change of natural-scientific picture of the world, but it also shows the efforts to deepen the earlier theological insights encouraged by the demands for a new picture of the world. To illustrate that criterion, the author has made use of the Pope Benedict XVI's programmatical speech addressed to the Roman Curia on 25th December 2005 and his "hermeneutics of reform" which Pope generally directly applies to truly innovative II Vatican texts on religious freedom. The article points out that the "hermeneutics of reform", emphasizing continuity in discontinuity, seems to be convenient not only for describing the Council's reform, but also for describing the changes of the Magisterium's attitudes regarding the evolutionary paradigm. In this latter context that hermeneutics manifests itself as a continuity of truth about creation in discontinuity of theological models.