

Stvaranje i evolucija. Zajednički izazovi, prijemor i pokušaj sklada između vjere i znanosti

Lelas, Stjepan

Master's thesis / Diplomski rad

2019

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:120:570805>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-05-06**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Catholic Faculty of Theology](#)



**SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU
KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU**

**STVARANJE I EVOLUCIJA.
ZAJEDNIČKI IZAZOVI, PRIJEPORI I
POKUŠAJ SKLADA IZMEĐU VJERE I
ZNANOSTI**

Diplomski rad

Mentor:

Izv. prof. dr. sc. Šimo Šokčević

Student:

Stjepan Lelas

Đakovo, 2019.

SAŽETAK

Stvaranje i evolucija. Zajednički izazovi, prijedori i pokušaj sklada između vjere i znanosti

Čovjek danas živi u svijetu gdje postoji mišljenje kako religija i vjera pripadaju prošlosti, a prirodne znanosti su jedine mjerodavne da nam budu vodičem kroz život. Cilj je ovoga rada prikazati mišljenja dviju naizgled sukobljenih strana gdje s jedne strane imamo vjeru u stvaranje, a nasuprot toga teoriju evolucije. Teorija evolucije je danas najzastupljenija teorija kada je riječ o pitanju tko je čovjek. Postoje mišljenja koja teoriju evolucije prikazuju kao neprijateljsku kršćanstvu kao takvom, no koja nemaju uporišta u stvarnosti. Prirodne su znanosti tijekom povijesti pokušale dati odgovor na pitanja koja nadilaze njihove granice i metode, stoga se i javljaju različite ideološke zloupotrebe. U tom smislu zadaća je teologije da kršćansku vjeru dovesti u vezu s dominantnom slikom svijeta kroz prizmu kršćanske objave. Unatoč raznim sukobima i prijedorima postoji mogućnost za dijalog između vjere i znanosti, odnosno stvaranja i evolucije.

Ključne riječi: stvaranje, čovjek, evolucija, prirodne znanosti, dijalog.

SUMMARY

Creation and Evolution. Mutual Challenges, Contestations and Efforts for Compability of Faith and Science

The contemporary world holds that religion and faith are matters of the past, realities that have been overcome by natural sciences that are paramount and serve us as a guide through life. Purpose of our research is to elaborate main statements of two seemingly conflicting sides where, on the one hand, we have faith in creation and, on the other hand, theory of evolution. There are other beliefs that want to present the theory of evolution as unfriendly to Christianity as such, but which have no basis in reality. Throughout history, natural sciences have tried to give an answer to questions that transcend their domain and methods, therefore resulting in various ideological misuses. On this account, the task of theology is to connect realities of Christian faith with suprematory vision of the world through the prism of the Christian revelation. Despite various conflicts and disputes, there is still a possibility of a dialogue between faith and science, as well as creation and evolution.

Keywords: creation, man, evolution, natural sciences, dialogue.

UVOD

Cilj ovoga rada jest iznijeti mišljenja dviju naizgled sukobljenih strana gdje s jedne strane stoji kršćanstvo i teologija stvaranja, a nasuprot tomu je teorija evolucije. Iznijet ćemo bitna mišljenja i argumente dviju strana kako bi se jasnije i preciznije prikazala problematika ovoga rada, uz moguće rješenje problema ili sukoba. Teoriji evolucije pristupit ćemo objektivno s prirodoslovnog, filozofskog i teološkog stajališta kako bi razumijevanje navedene tematike bilo oslobođeno subjektivnosti. Čovjeka zanimaju pitanja o njegovim počecima, o povijesnom razvoju, cilju i svrsi odnosno smislu postojanja, stoga ćemo prikazati mišljenja i stavove kršćanskih filozofa i teologa nasuprot idejama zastupnika evolucionizma, a naposljetku ćemo usporediti suprotstavljene strane te razmatrati mogućnosti za kvalitetniji dijalog. Na temelju dostupnih izvora na hrvatskome i engleskome jeziku u obliku knjiga, članaka, intervjua, interpretativno-analitičkom metodom objasniti ćemo razloge zbog kojih se teorija evolucije predstavljala oprečnom teološkom nauku kako bi se dokazala (ne)opravdanost tih razloga i lakše sagledala budućnost toga odnosa.

U prvom dijelu prikazat ćemo kršćanski nauk o događaju stvaranja, odnosno o stvaranju kao Božjem djelovanju (Post 1-3) posredstvom Biblije koja nije znanstvena knjiga o počecima svijeta i stvaranju čovjeka u prirodoslovnom smislu, nego nadahnuta Božja objava koja potiče spasenje i uvijek se tiče vjere. Biblijski pisac pokušava odgovoriti na praiskonska pitanja čovječanstva o postojanju svijeta. Pojam Božjeg stvaranja ćemo promotriti s filozofske strane kako bi se razumski približila biblijska poruka. Najzaslužnija za to je filozofija Tome Akvinskog, koja će nam biti polazište u shvaćanju Božjeg stvaranja. Toma za Boga kaže da je on prvi i jedini uzrok svijeta, te da je nužno biće. Za razliku od Boga sva druga bića su kontingentna i svoju egzistenciju duguju Bogu. Vrlo bitan pojam vidjet ćemo da je stvaranje „iz ničega” („*creatio ex nihilo*”). Bog stvara čitav svijet i sav život na ovom svijetu, a čovjek je kruna tog stvaranja. Ovaj dio rada će se baviti tematikom čovjekova postanka, njegovom svrhom života i odnosom koji ostvaruje s Bogom. Čovjek je taj koji ima poseban odnos sa svojim Stvoriteljem i upravo tako će otkriti koja je njegova uloga u dijalogu s Bogom. Nadalje, govorit ćemo o teoriji evolucije koja se smatra jednom od najvažnijih teorija u modernoj povijesti na području prirodoslovnih znanosti. Jedan od važnijih dijelova ove teme bit će onaj koji govori o sukobu dvaju mišljenja, odnosno dvaju filozofskih svjetonazora gdje

postoje oni koji odbacuju evoluciju nasuprot stvaranju, ili smatraju da je stvaranje suvišno.

U drugom dijelu rada postaviti ćemo pitanje je li moguće vjeru u stvaranje uskladiti s evolucijskom slikom svijeta. Danas se razlaganje kršćanske vjere u stvaranje događa u kontekstu prirodnoznanstvenog razumijevanja svijeta i stoga je potrebno kritički vrednovati prirodnoznanstveno znanje u svjetlu kršćanske Objave. Nakon izlaska Darwinova djela o postanku vrsta mnogi će misliti kako je stvaranje suvišno. Razmatranjem Charlesa Darwina i njegova života omogućit će bolje razumijevanje njegova utjecaja na teoriju evolucije, kao i kontekst nastanka ove teorije. Naposljetku, u ovom dijelu rada bit će riječi o ideološkoj zloupotrebi darvinizma koji se od početne teorije, prirodoslovnog karaktera, pretvorio u filozofski svjetonazor, pa sve do mehanicističkih poimanja koja su se koristila u gotovo svim životnim pitanjima, a pritom zanemarivala svrhu života.

U trećem dijelu rada prikazati ćemo kako se slika svijeta mijenjala tijekom povijesti: od boga koji je istovjetan s prirodom do osobnog kršćanskoga Boga, pa ponovno do panteističkoga boga. Teleološko razumijevanje svijeta tijekom vremena biva zamijenjeno mehanicističkim objašnjenjima svijeta. Ovakvo razumijevanje neizravno otvara vrata ateizmu i općenito negativnom stavu prema vjeri. Nadalje, Darwinova selekcijska teorija evolucije daje ateistima i drugim protivnicima vjere „znanstveno” opravdanje za mržnju prema religiji. No, stvarnost je drukčija, prirodne znanosti imaju svoje granice i metode proučavanja, a teologija svoje. Kada se ukaže na ulogu teleologije i njezine evidentnosti u prirodnim znanostima, postaje jasno koliko je ona potrebna i upravo je to temelj dijaloga ovih naizgled suprotstavljenih strana. Vidjet ćemo da postoje i oni koji su otišli u krajnost poput ekstremnih evolucionista i kreacionista kojima dijalog nije opcija. O ovakvim sukobima govori i Crkva u svojim dokumentima braneći svoj nauk, ali istovremeno polako se otvarajući svijetu i ostavljajući mogućnost za dijalog. Na kraju samoga rada analizirat ćemo pokušaj usklađivanja selekcijske teorije s Božjim stvaranjem, odnosno usklađivanje vjere s evolucijskom slikom svijeta.

I. STVARANJE SVIJETA I ČOVJEKA. KRŠĆANSKA PERSPEKTIVA

1. Bog stvoritelj

O malo kojem pitanju u katoličkoj teologiji danas je pokrenuto toliko rasprava kao o postanku čovjeka. Ovo je zapravo i posve razumljivo jer je čovjek razumno, duhovno biće koje želi dobiti odgovor na pitanje kako je i kada počeo egzistirati. O ovom, te sličnim pitanjima raspravlja se jer danas postoji prividna proturječnost između prirodnih znanosti i Biblije, odnosno sadržaja Post 1-3. Rebić smatra da ako želimo razumjeti tu proturječnost, moramo ju razumjeti u vidu suvremene problematike gdje s jedne strane imamo prirodnu znanost sa svojom novom slikom svijeta i današnju Crkvu koja se mora suočiti s novonastalom situacijom u kojoj ona ne smije ignorirati znanstvena postignuća, ali gdje ta ista Crkva i učiteljstvo mora zadržati svoje temelje.¹ Stoga i Kešina u kontekstu ranije navedene proturječnosti ističe:

„Dakle, kada Biblija govori o stvaranju svijeta, onda ona nije prirodoslovna, dakle znanstvena knjiga. Riječi u prvoj i drugoj glavi Knjige Postanka nisu reportaža nekog dopisnika koji je prisustvovao izgradnji svemira i svega u njemu, Biblija je u prvome redu govor o Bogu.“²

Istinu o Božjem stvaranju susrećemo često u Bibliji. Ipak, Biblija ne promatra stvaranje kao neku posebnu cjelinu. Bitno je za naglasiti da prve stranice Biblije nisu znanstveni pokušaj da se protumači početak svijeta i čovjeka. Biblijski pisac stvaranje promatra u svjetlu i u povezanosti s djelom spasenja.³ Autor Knjige Postanka, zajedno s drugim okolnim narodima, promišlja o praiskonskim pitanjima čovječanstva: odakle svijet, čovjek, zlo u svijetu... Polazeći od odgovora koji se nalazi u mitovima tih naroda, on nudi svoj odgovor.⁴

Važno pitanje u tom kontekstu je pitanje vremena stvaranja. Tomić primjećuje da Biblija jasno uči da ne postoji nekakvo pravrijeme koje je postojalo u mitovima. Stvoriteljski čin znači apsolutni početak našega vremena gdje postoji samo jedno vrijeme, i to je naše vrijeme, kozmičko i povijesno. Vrijeme nije puki slijed jedan do drugog nanizanih trenutaka, već je ono mjera zemaljskog trajanja.⁵ U tom kontekstu Post 1 za

¹ Usp. A. REBIĆ, Teološki pogledi na stvaranje čovjeka, u: *Bogoslovna smotra* 40(1970.)4, 345-359., ovdje 345-346.

² I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, Split, 2012., 23.

³ Usp. C. TOMIĆ, *Prapovijest spasenja*, Zagreb, 1977., 94-95.

⁴ Usp. I. DUGANDŽIĆ, *Upoznajmo Bibliju. Narod Božji i njegovo Sveto pismo*, Zagreb, 2011., 50.

⁵ Usp. C. TOMIĆ, *Prapovijest spasenja*, 56.

razliku od drugih izvještaja pokazuje tendenciju za egzaktnošću. Naime, Post 1 ne zalazi prije početka povijesti, nego se fokusira na ono što postoji u vremenu i unutar stvaranja pa njegova pozornost počiva samo na onome što vjera može iskusiti i izraziti u granicama „obične” ljudske egzistencije. Nasuprot tadašnjih shvaćanja o počecima svijeta Biblija pokazuje da joj ne trebaju nikakve dramatične borbe između kozmičkih sila, već samo veličanstvena i moćna Božja riječ.⁶ Rebić takvo stvaranje opisuje na sljedeći način:

„Riječ „u početku” (hebr. *berešith*) označava čas stvaranja koji se podudara s početkom vremena uopće: dok naime nije ništa opstojalo osim Boga i vječnosti, nije opstojalo ni vrijeme. Tu je temelj nauke o stvaranju svijeta u vremenu: svijet ne opstoji oduvijek, nego je stvoren zajedno s vremenom.”⁷

Rebić ovdje govori kako Post 1 jasno i izričito tvrdi kako je svijet stvoren u vremenu, odnosno da nije odvijeka. Pisac Post 1 ovu istinu opisuje bez uspoređivanja ili suprotstavljanja vremenitosti svijeta i Božje vječnosti. Iz toga slijedi da je Bog stvorio svijet u vremenu i takvim je zahvatom prešao iz svog svijeta u naš svijet, gdje je započeo svoje djelovanje među nama.⁸ Tomić smatra da je smisao riječi „stvoriti” oslabljen i da ne izriče snagu što je ova riječ ima u hebrejskom jeziku budući hebrejska riječ „*barah*” označava riječ „stvarati”, ali stvaranje koje je isključivo Božje djelovanje: jedinstveno Božje djelo bez prvotne materije koju bi pokrenuo, uobličio ili usavršio.⁹ Budući da se sa stvarateljskom Božjom djelatnošću nikad ne spominje prethodno data tvar s njom se povezuje predodžba „*creatio ex nihilo*”. Time se misli sljedeće: Bog stvara a da ništa ne pretpostavlja osim sebe sama.¹⁰

Promatrajući Božje stvaranje pak s filozofske strane, uzet ćemo Tomu Akvinskog kao polazište. Toma polazi od teološke istine o Božjoj objavi i daje joj filozofsko ruho istkano nitima razumske refleksije. Vučetić ovdje primjećuje kako se ovakvim pothvatom dolazi do Boga kao prvog i jedinog uzroka svijeta. Bog je jedini uzrok koji nema svog uzroka i stoga je nužno biće, dok su ostala bića kontingentna, odnosno nisu nužna.¹¹ Budući da je Bog prvi uzrok svijeta, a da su konačna bića kontingentna bića koja svoju egzistenciju duguju nužnom biću (Bogu), konačna bića moraju proizići od Boga kroz

⁶ Usp. I. ČATIĆ, Načinimo čovjeka... (Post 1,26) Antropološki naglasci u Post 1, 1-2,4a, u: *Diacovensia* 19(2011.)2, 171-213., ovdje 173.

⁷ A. REBIĆ, *Stvaranje svijeta i čovjeka*, Zagreb, 1996., 56.

⁸ Usp. isto, 56-57.

⁹ Usp. C. TOMIĆ, *Prapovijest spasenja*, 57.

¹⁰ Usp. F. COURTH, *Kršćanska antropologija. Bog – čovjek – svijet*, Đakovo, 1998., 28-29.

¹¹ Usp. M. VUČETIĆ, Temelji metafizike Tome Akvinskog, u: *Crkva u svijetu* 36(2001.)2, 226-259., ovdje 249.

stvaranje. Štoviše, ovakvo stvaranje mora biti stvaranje iz ničega.¹² Ako su stvorenja napravljena od pre-egzistentne materije, ta materija bi bila ili Bog ili nešto drugo osim Boga. Ali Bog ne može biti materija stvaranja jer je On duhovan, nepromjenjiv; niti može postojati bilo što neovisno od prvog uzroka: može biti samo jedno nužno biće - Bog. Stoga Bog dolazi apsolutno prije, a ako se Bog ne može promijeniti, Bog je morao stvoriti svijet iz ničega, *ex nihilo*.¹³ Vučetić stoga zaključuje da „svaka stvar u trenu stvaranja biva stvorena *ex nihilo*, čime je odbačena postupnost stvaranja, koja bi potjecala od neraspoloživosti materije za primanje forme.“¹⁴ Ovo znači da se u slučaju stvaranja od materije ništa ne zahtijeva jer je i sama materija stvorena s bićem. Biće se smatra spojem materije i forme; stoga su materija i forma temeljni principi bića, a ne elementi ili zasebna bića. Ovakvim se objašnjenjem sama materija (ona antička vječna materija) pokazuje neodrživom kao uostalom i sve dualističke koncepcije nastanka svijeta.¹⁵ Također, Relja kaže da je stvaranje proizvođenje stvari „iz ničega“, kao što je ranije u tekstu i spomenuto. Treba naglasiti kako Bogu ne treba nikakvo tvorivo o kojem bi On bio ovisan kako bi stvarao. Prema tome postaje jasno da pojam stvaranja nadilazi svako unutarstvetsko uzrokovanje koje je nužno proizvod gibanja i promjene. Relja tumačeći Akvinca primjećuje da Bogu za stvaranje nije potrebno ništa pred-postojeće.¹⁶ Moć stvaranja je isključivo pravo Boga i ne može se priopćiti bilo kojem stvorenju. Razlog zašto su neki filozofi poput Avicene predstavili posredna bića jest taj da Bog stvara nužnošću prirode, tako da moraju postojati intermedijarne faze između apsolutne jednostavnosti vrhovnog božanstva i mnogostrukosti stvorenja; ali Bog ne stvara posrednošću prirode i nema razloga zašto ne bi mogao izravno stvoriti mnoštvo stvorenja.¹⁷ Bog je sve stvorio svojom Riječi.¹⁸

Kao što je već u ovom radu istaknuto, Biblija je govor o Bogu, ali kada se postavi pitanje o Njegovoj supstanciji i o biti Njegova bića, o tome nema jasne ni zamisli ni predodžbe. Mi ga spoznajemo samo i jedino po svojstvima Njegova bića i po atributima, zatim po mudru i dobru planu te po svršnim uzrocima svijeta. Bog bez providnosti i

¹² Usp. F. COPLESTON, *A History of Philosophy, Medieval Philosophy*, vol. II, New York, 1993., 363.

¹³ Usp. *isto*, 363.

¹⁴ M. VUČETIĆ, *Temelji metafizike Tome Akvinskog*, 251.

¹⁵ Usp. *isto*, 251.

¹⁶ Usp. H. RELJA, *Razlika Aristotelovih i Akvinčevih metafizičkih počela*, u: *Filozofska istraživanja* 30(2010.)1-2, 5-15., ovdje 14.

¹⁷ Usp. F. COPLESTON, *A History of Philosophy, Medieval Philosophy*, 364.

¹⁸ Usp. A. REBIĆ, *Teološki pogledi na stvaranje čovjeka*, 353-354.

svršnih uzroka nije ništa drugo doli slijepa sudbina i puka priroda.¹⁹ Postoji li dakle onda kozmološki dokaz o Bogu? Ne govore li brojni osobito kompleksni fenomeni očevitno u prilog nekog inteligentnog nacrt, zamisli, plana u prirodi? Danas prevladavajuća teorija evolucije tvrdi upravo suprotno: sva različitost vrsta je proistekla iz igre sila mutacija i selekcije bez ikakve orijentacije. Engleski fizičar, matematičar i astronom Isaac Newton smatra da na temelju slijepe igre slučajnosti ne može nastati mnogovrsnost stvari. Za Newtona je sveukupna raznovrsnost stvari nastala samo i jedino iz zamisli i volje najvišeg bića. On to objašnjava na način da je ravnomjernost putanja po kojima se kreću planeti fenomen koji se na temelju mehaničkih uzroka ne daje objasniti. Takvo inteligentno i elegantno „tkanje” može nastati samo po odluci najviše inteligencije.²⁰ Postavlja se teleološko pitanje jer vidimo da određeni prirodnjaci smatraju da je svrhovitost u prirodi nepostojeća ili da je samo prividna. Postupa li priroda kao da bi imala ciljeve? Toma Akvinski u svome *petom putu* govori kako tjelesne stvari u prirodi nemaju nikakvu spoznaju, djeluju s usmjerenošću k cilju kako bi postigle ono što je dobro za njih i taj cilj postižu namjerno, ne slučajno. No one to ne postižu temeljem vlastite namjere, jer nemaju nikakvu spoznaju, nego po nekom koji spoznaje, koji ih navodi na cilj. Onoga koji spoznaje, koji sve prirodne stvari usmjeruje k njihovom cilju, zovemo Bogom.²¹ U tom smislu Relja ističe da „stvaranju ništa ne izmiče, nego sve što postoji, njegov je rezultat ili, izraženo sintetično u terminologiji filozofije bitka: Stvaranje je proizvođenje bića kao bića.“²²

Kada se gleda na svijet koji je stvoren iz ničega, kada se gleda na čovjeka koji je također stvoren, ali stvoren kao kruna stvaranja, isti taj čovjek se pita zašto je Bog sve to stvorio? Je li to učinio zato što je morao? Koja je krajnja svrha svega stvorenog, a ponajviše čovjeka?²³ Čovjek sebe doživljava kao onoga koji postavlja svrhe i ciljeve. Ljudsko djelovanje ne da se zamisliti nikako drukčije doli kao djelovanje usmjereno k cilju. Ovdje taj cilj označava čovjekov odnos s Bogom.²⁴ Ladislav Nemet postavlja pitanje tko je taj od Boga stvoren čovjek? Čovjek, dakako s pravom, žudi proniknuti u

¹⁹ Usp. C. SCHÖNBORN, *Fides, ratio, scientia*. Prigodom rasprave o evoluciji, u: S.O. Horn i S. Wiedenhofer (prir.), *Stvaranje i evolucija*, Split, 2008., 84.

²⁰ Usp. isto, 86.

²¹ Usp. isto, 96.

²² H. RELJA, Razlika Aristotelovih i Akvinčevih metafizičkih počela, u: *Filozofska istraživanja* 30(2010.)1-2, 5-15., ovdje 14.

²³ Usp. L. NEMET, *Teologija stvaranja*, Zagreb, 2003., 80.

²⁴ Usp. C. SCHÖNBORN, *Fides, ratio, scientia*. Prigodom rasprave o evoluciji, 94.

svoje podrijetlo, osvijetliti svoje korijene ne bi li o sebi mogao sa sigurnošću reći tko je, odakle je i s kojom svrhom je stvoren.²⁵

2. Stvaranje čovjeka i njegova svrha

Pitanje tko je čovjek postavlja se svakomu naraštaju i svakomu pojedinom čovjeku jer kada promatramo stvoreni svijet i sva stvorenja, jasno vidimo da je naš život unaprijed predoznačen i jednostavno dovršen.²⁶ Kao što je i ranije u tekstu naznačeno, biblijskog pisca ne zanimaju pitanja koja muče današnjeg znanstvenika: kada i kako je čovjek nastao, je li nastao odjednom ili je njegov razvoj bio dugi put evolucije; je li Bog uzeo neživu materiju i „umijesio” čovjeka kako to tumači fiksizam, ili je temelj bila živa materija, kako to tumače evolucionisti? On želi samo naglasiti istinsku čovjekovu veličinu i posebnost njegova stvaranja.²⁷

Biblijski gledano Božji čin stvaranja čovjeka jahvistički pisac opisuje na ljudski način (antropomorfizam). Prikazao je Boga kao lončara koji koristi zemljin prah i njime oblikuje čovjeka i potom ga oživljuje udahnujući mu u nosnice dah života.²⁸ Na ranije postavljeno pitanje zašto i s kojim motivom uopće Bog stvara, Copleston odgovara da Bog kao beskrajno savršenstvo ne stvara kako bi stekao nešto za sebe jer to ranije nije imao. On ne stvara kako bi zadobio nešto, već kako bi to nešto dao, a to je život svome stvorenju, a napose čovjeku.²⁹ Upravo slika Boga kao lončara kako Tomić primjećuje, omiljena je slika kojom se služi Biblija da naglasi apsolutnu Božju slobodu u stvaranju čovjeka i čovjekovu ovisnost o Bogu, Božju ljubav i brigu za čovjeka, ali i veličinu i dostojanstvo čovjekovo. Ipak, čovjek posjeduje i nešto duhovno, što dolazi neposredno od Boga, to je dah života koji mu Bog daje. Već po ovim navodima vidimo da čovjek zaista ima posebno mjesto kod Boga nasuprot ostalim stvorenjima.³⁰ Kardinal Schönborn tvrdi da je čovjek od Boga stvoren na osobitiji, izravniji način no što su stvorene stvari u prirodi, znači da je Bog htio čovjeka na osobit način: ne kao puko biće, koje „je tu”, nego kao biće koje ga poznaje; kao egzistenciju koja i sama može misliti na nj. Schönborn upravo ovu željenost čovjeka od Boga naziva njegovim posebnim stvaranjem, što je u

²⁵ Usp. L. NEMET, *Teologija stvaranja*, 132.

²⁶ Usp. J. RATZINGER, *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, Split, 2008., 53-54.

²⁷ Usp. C. TOMIĆ, *Prapovijest spasenja*, 118.

²⁸ Usp. A. REBIĆ, *Stvaranje svijeta i čovjeka*, 108.

²⁹ Usp. F. COPLESTON, *A History of Philosophy, Medieval Philosophy*, 365.

³⁰ Usp. C. TOMIĆ, *Prapovijest spasenja*, 117.

velikoj suprotnosti s načelima evolucionizma gdje je čovjek samo jedan viši i napredniji oblik života nasuprot drugim oblicima, što je i temeljna točka neslaganja između teologije i evolucionizma koji označava dekadenciju čovječstva.³¹

Promatrajući biblijsku poruku o posebnosti stvaranja čovjeka vidimo da je jedan od temeljnih i najstarijih pojmova biblijske i teološke antropologije pojam slike Božje. Kada si postavimo pitanje tko je čovjek, Crkva nam govori da ovo pitanje promatramo u kontekstu pojma slike Božje i njegova značenja jer nam ovaj pojam dopušta poniranje u odnos između Boga i čovjeka. Iz toga proizlazi da se čovjek nalazi u povlaštenom odnosu s Bogom nasuprot ostalim stvorenjima zbog same sličnosti s Bogom.³² Do sada se izvan Biblije još nije našao takav izričaj da se njime označi tajna ljudskog bitka. Ipak, što sveti pisac želi s tim izričajem reći? Da je čovjek neka viša životinjska vrsta ili možda neki niži bog? Autor nam ne kaže u čemu se sastoji čovjekova sličnost s Bogom, ali jasno govori o svrsi te sličnosti. Ipak na temelju biblijskih izričaja možemo donekle dokučiti u čemu se sastoji ta sličnost.³³ Ratzinger smatra da takva sličnost prije svega označava jednu upućenost. Ona je dinamika koja čovjeka pokreće prema sasvim drugomu. Stoga ona znači sposobnost za Boga. Slijedom toga čovjek se najviše ostvaruje kada odluči izići iz sebe sama, povezujući se na ovo razmišljanje kada se pitamo što čovjeka zapravo razlikuje od životinje, što je njegovo posve novo – mora se odgovoriti: on je biće koje može misliti Boga. Ovdje je jasno naglašena dimenzija odnosa, koja će biti razrađena u nastavku teksta.³⁴

Bog je htio jedno stvorenje koje bi Mu bilo podudarno, s kojim će moći razgovarati, koje će Ga slušati i moći govoriti Njemu. Kontekst pokazuje da je čovjek stvoren da bi se omogućilo događanje između Boga i njega, a to znači da je čovječanstvo u cjelini stvoreno kao partner Bogu. Čovjek može, i sposoban je ostvariti relaciju s Bogom, no gledajući s druge strane, to znači također da bez odnosa s Bogom čovjek ne može doživjeti puninu onoga što čovjek može biti, jer bez Boga nije potpun čovjek.³⁵ Filozofski gledano; na pojam odnosa u *Sumi protiv pogana* Toma Akvinski proširuje početnu definiciju stvaranja tvrdeći kako stvaranje nije promjena, nego sama ovisnost stvorenog bitka o početlu od kojeg je zasnovan, odnosno čovjekova ovisnost o Bogu. Tako

³¹ Usp. C. SCHÖNBORN, *Predgovor*, u: S. O. Horn i S. Wiedenhofer (prir.), *Stvaranje i evolucija*, Split, 2008., 16.

³² Usp. Đ. HRANIĆ, Čovjek – slika Božja. Teološka antropologija Ivana Pavla II., u: *Diacovensia* 1(1993.)1, 24-44., ovdje 24.

³³ Usp. C. TOMIĆ, *Prapovijest spasenja*, 76.

³⁴ Usp. J. RATZINGER, *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, 59.

³⁵ Usp. I. ČATIĆ, Načinimo čovjeka... (Post 1,26). Antropološki naglasci u Post 1, 1-2,4a, 191-192.

stvaranje spada u red odnosa. Odnos koji je promatran kao akcident, i nije stvoren samostalno, nego je stvoren činom stvaranja, budući da postoji u drugom, a ne u sebi.³⁶ Copleston u kontekstu stvaranja stvorenja govori o stvarnom odnosu bića prema Bogu, a taj odnos je princip tog bića. Svako biće, samo po tome što je stvoreno, ima stvarni odnos prema Bogu kao svome stvoritelju. To naravno ne možemo reći i za Boga - da ovisi na neki način o stvorenjima, jer to bi značilo da Bog svoju egzistenciju duguje stvorenjima. Izjava kako Bog nema stvarnu povezanost sa svojim stvorenjima zvuči vrlo čudno kada se čuje prvi puta, jer time ispada da Boga nije briga za vlastita stvorenja, ali to je strogo logički zaključak nastao iz Tomine doktrine o božanskoj biti. Toma ne može prihvatiti da je Bog povezan sa stvorenjem jer bi tada stvorenja bila vječna i Bog ne bi mogao egzistirati bez svojih stvorenja. Bog kao stvoritelj ipak je povezan sa svojim stvorenjem i to u vidu razumskog odnosa koji se pripisuje Bogu od strane ljudskog intelekta. Treba svakako biti pažljiv kod govora o odnosu bića prema Bogu i Boga prema bićima, jer ne možemo pobjeći od činjenice da su bića ta koja su ovisna o Bogu, a ne obratno.³⁷ No, iako ovisan o Bogu, čovjek i dalje ima posebno mjesto kod svog Stvoritelja. Upravo to posebno mjesto u svijetu koje ima naspram ostale stvarnosti daje mu pravo, bar u slučaju kada se pita o samomu sebi, gledati na sebe kao referentnu točku: sve dokle je o njemu riječ, on ima na to pravo.³⁸ Kada čovjek mjeri po svojoj mjeri, gdje je on referentna točka, tada se u krajnjoj liniji ne može osporiti to da evolucija ima određenu usmjerenost i obilježje napredovanja. Iako sama evolucija ima mnogo slijepih rukavaca gdje vidimo da njezin put nije tekao pravocrtno, možemo uzeti te obilaznice kao put, jer se i obilaznim putevima može doći do cilja. Pitanje ima li bitak smisla kada ga se razumije kao put, ima li evolucija u cijelosti smisla, ostaje pritom dakako otvoreno, a na nj se i ne može odgovoriti unutar same teorije evolucije; za nju je to metodološko pitanje, dok je za živog čovjeka to temeljno pitanje o cjelini svega.³⁹

Danas se pak ušlo u novi stadij javne rasprave jer vrlo aktualno pitanje „evolucije” nije ostalo na svom prirodnoznanstvenom polju, već je uzdignuto na razinu modela mišljenja, koje nastupa tako da polaže pravo na objašnjavanje cjelokupne zbilje gdje je „evolucija” postala svojevrsnom „prvom filozofijom” i na taj način se suprotstavila vjeri u stvaranje koja postaje nepotrebna i zamijenjena.⁴⁰ Teorija evolucije jedno je od otkrića

³⁶ Usp. M. VUČETIĆ, *Temelji metafizike Tome Akvinskog*, 250.

³⁷ Usp. F. COPLESTON, *A History of Philosophy, Medieval Philosophy*, 364.

³⁸ Usp. C. SCHÖNBORN, *Predgovor*, 12.

³⁹ Usp. *isto*, 13.

⁴⁰ Usp. *isto*, 9.

koje se smatra među najvećim i najznačajnijim otkrićima u povijesti čovječanstva na području prirodnih znanosti, i upravo će ta teorija zajedno s teorijom gravitacije i hipotezom o „prvom prasku” utjecati na čovječanstvo, barem u znanstvenim krugovima, što će radikalno promijeniti sliku svijeta i shvaćanje o nastanku života i svemira.⁴¹

3. Ideja evolucije – tumačenja, teorije, problemi

Teorija evolucije kakvu danas poznajemo znanstvena je teorija iz područja bioloških znanosti. Iako je znanstveni koncept evolucijskog razvoja prodro i u mnoge druge znanstvene discipline i područja, te u njima omogućio nov napredak znanstvene misli i istraživanja, teorija evolucije se u prvom redu odnosi na proučavanje bioloških promjena unutar životnih oblika na planetu Zemlji. Ona pokušava tumačiti način promjene biološkog ustrojstva živih organizama tijekom dugog niza (najčešće milijuna) godina.⁴² Kada se za evoluciju kaže da je „kompleksna teorija” želi se ukazati na sve instrumentalizacije ove prirodne teorije, i to u svrhu njezinih ideoloških i svjetonazorskih vidova. Niti jedno drugo područje ljudskog života, kao što su primjerice moral, religija, politika ili bilo koji drugi društveni sustav, nisu dobili tako široka i oprečna tumačenja kao teorija evolucije. Upravo radi te činjenice ona je od samoga početka postala ne samo predmet znanstvenog, već i čisto svjetonazorskog suočavanja.⁴³

Teorije o evoluciji izazvat će i velike polemike među znanstvenicima, poljuljat će tradicionalnu, biblijski utemeljenu sliku svijeta o kojoj smo govorili u prethodnim poglavljima gdje se govori da je Bog stvorio čovjeka i sve druge vrste svojim stvarateljskim činom. U ovoj dugogodišnjoj raspravi sudjelovat će, osim biologa, geologa, kemičara i teologa, gotovo čitava znanost. Dok su jedni bili oduševljeni novom slikom svijeta kakvu pruža evolucijska ideja, drugi su se osjećali povrijeđenima i degradiranima. Izuzev onih umjerenih, kako među teolozima, tako i među znanstvenicima, koji su u novim otkrićima vidjeli samo način za ozbiljniji pristup tumačenja biblijske stvaralačke slike svijeta i trudili se oko dijaloga s drugom stranom, tijekom vremena formirale su se i dvije izrazito radikalne struje: evolucijsko-

⁴¹ Usp. L. MARKOVIĆ, *Evolucijska slika svijeta i kršćanstvo. Kozmologija i antropologija u svjetlu prirodnoznanstvenih, filozofskih i teoloških razmišljanja*, Zagreb, 2011., 145.

⁴² Usp. N. VRANJEŠ, T. MILETIĆ, Teorija evolucije u suvremeno pastoralno-katehetskom kontekstu, u: *Riječki teološki časopis* 21(2013.)2, 467-492., ovdje 473-474.

⁴³ Usp. S. RADIĆ, Neki kontekstualno-ideološki aspekti Darwinove teorije evolucije s obzirom na njeno nastajanje i promoviranje, u: *Diacovensia* 20(2012.)1, 75-91., ovdje 76.

materijalistička, koja odbija bilo kakav govor o religiji i Bogu, i kreacionistička, koja odbija svaku pomisao na nauk o evoluciji i drži se doslovno biblijske priče o stvaranju svijeta u šest dana.⁴⁴ Nastavljajući o tumačenju evolucije kao prirodoslovne teorije, Bajsić umjesto evolucionizma radije koristi termin transformizam. Ova distinkcija će biti korisna kada budemo govorili o razlici između Darwinove selekcijske teorije i općeg shvaćanja evolucije u sljedećem poglavlju. Navedeni termin u prirodoslovnom smislu čini se prikladnijim jer je manje neodređen nego evolucionizam ili evolucija. Također pojam transformizma obuhvaća sve moguće vrste prijelaza iz jedne biološke vrste u drugu. Njegova bi definicija glasila da je transformizam biološka teorija po kojoj živeće vrste nisu stalne i odijeljene, kako se to bilo prije dopuštalo, nego promjenjive te se mogu transformirati jedna u drugu. Subjekt transformizma jesu živeće (biološke) vrste.⁴⁵ U suvremenoj kulturi pojam evolucije, kao i mnogi drugi pojmovi biva neispravno tumačen i samim time gubi svoj izvorni smisao. U tom smislu vidimo da ispravno govoriti o evoluciji kao znanstvenoj teoriji i nije tako jednostavno kako se na prvi pogled može učiniti. U kulturi medija evolucija često poprima tumačenja koja ona u sebi ne sadržava niti ih poznaje. Upravo iz tog razloga bitno je pojasniti što teorija evolucije jest, a što nije.⁴⁶

Promatrajući na ovakav način evoluciju, Bajsić razlikuje tri tipa evolucionističkih teorija. Prvi je čisto filozofski i aprioristički tip, kakvog i nalazimo kod Herberta Spencera. Ovakav tip obuhvaća i primjenjuje prirodoslovne rezultate, no svoje principe ne crpi iz pozitivnih rezultata, već ih postavlja aprioristički i stoga je ovaj tip svjesno filozofski. Nadalje, postoji mješoviti tip koji ne kani biti filozofija poput prvog tipa, već prirodna znanost, ali ustvari prelazi granice samih prirodnih znanosti te postaje filozofija koja želi prirodne znanosti shvatiti kao nazor na svijet. Kod drugog tipa treba svakako spomenuti Ernsta Haeckela.⁴⁷ Posljednji tip je prirodoslovni i služi usustavljanju prirodoslovničkih rezultata i sam po sebi ne pretpostavlja neku određenu filozofiju, ali pretpostavlja izvjesne metafizičke implikacije ukoliko ih sama prirodna znanost sadrži.

⁴⁴ Usp. L. MARKOVIĆ, *Evolucijska slika svijeta i kršćanstvo. Kozmologija i antropologija u svjetlu prirodoslovnih, filozofskih i teoloških razmišljanja*, 145-146.

⁴⁵ Usp. V. BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, Zagreb, 1998., 30-31.

⁴⁶ Usp. N. VRANJEŠ, T. MILETIĆ, *Teorija evolucije u suvremeno pastoralno-katehetskom kontekstu*, 473.

⁴⁷ Ernst Haeckel (1834.–1919.) Njemački zoolog i filozof-prirodoslovac. Osnivač ekologije (stvorio je i uveo u optjecaj taj naziv i pojam) i istaknuti Darwinov sljedbenik. U primjeni teorije o razvoju vrsta otišao je dalje od Darwina te zacrtao prve genealogije (proučavanje podrijetla neke jedinke ili skupine jedinki) životinjskog carstva i postavio teoriju o nastanku života iz nežive stvari. Smatra se jednim od najvećih popularizatora evolucijske teorije. <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=24049> (19.8.2019.)

Često se događa da ovaj tip posluži kao nekakva empirijska podloga različitim shvaćanjima, što ćemo i vidjeti u nastavku rada.⁴⁸

Još u 19. stoljeću, gotovo se neograničeno vjerovalo u stalnost vrsta koja se nalaze u Knjizi Postanka. Nakon što promjenjivost vrsta postaje očita svijetu, smatralo se da se time mora odbaciti i nauk o stvaranju, odnosno izvještaj. Ovdje je jasno da se radi o miješanju dvaju načina jezičnog izražavanja: s jedne strane, prirodoznanstvenog, a s druge strane, filozofsko-teološkog.⁴⁹ Vranješ i Miletić smatraju da teoriji evolucije treba pristupiti na njezinom vlastitom terenu imajući na umu njezine dosege i ograničenja. Iako je teorija evolucije jedna od najpotvrđenijih teorija u povijesti znanosti, često se uz nju vežu prijemna pitanja ili sukobljavajuća mišljenja. Takvi sukobi oko teorije evolucije nisu znanstvenog karaktera, odnosno oni ne pripadaju znanstvenom diskursu, već prije kulturalnom sudaru dvaju filozofskih svjetonazora i stoga ako želimo razgovarati o teoriji evolucije, potrebno je prvo poznavati što teorija evolucije jest, a još bitnije, što ona nije.⁵⁰ Iz svega do sada navedenog, može se vidjeti koliko je sam pojam evolucije i evolucionizma zapravo višeznačan i potencijalno ideološki obojen, te kada se pitamo o odnosu stvaranja nasuprot navedenih „evolucija”, vidimo razlog zašto bi se ova dva pojma mogla međusobno isključivati i stoga moramo razjasniti probleme koji nastaju zbog ovakve situacije.⁵¹

Ono što nas zanima jest temeljni problem koji izaziva prijepore između teologije, odnosno vjere i znanosti, u ovom slučaju teorije evolucije, a taj problem je duboko filozofske naravi. Stoga se filozofska problematika oko faktora evolucije grupira uglavnom oko pitanja finalnosti, tj. oko pitanja je li povijesni razvoj živućih vrsta imao svoj predodređeni smjer, u vidu nekakvog plana, ili je išao „slučajno”, bez plana.⁵² Ovdje govorimo o teleologiji, prema tome moramo definirati što teleologija zapravo znači. Walsh definira teleologiju na sljedeći način:

„Teleologija je način objašnjenja u kojem je prisutnost, događaj ili priroda neke pojave objašnjena ciljem ili svršetkom nje same.”⁵³

⁴⁸ Usp. V. BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, 17.

⁴⁹ Usp. M. CRVENKA, *Prirodne znanosti i religija. Pokušaj sažetog pregleda*, Zagreb, 2010., 93.

⁵⁰ Usp. N. VRANJEŠ, T. MILETIĆ, Teorija evolucije u suvremeno pastoralno-katehetskom kontekstu, 474.

⁵¹ Usp. F. FACCHINI, *Izazovi evolucije. Sklad između znanosti i vjere*, 103.

⁵² Usp. V. BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, 53.

⁵³ D. WALSH, Teleology, u: M. Ruse (ur.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, New York, 2008., 114. Citirano prema: T. KOKIĆ, Pluralizam u objašnjenju evolucijskih činjenica, u: *Zbornik radova Filozofskog fakulteta u Splitu* 42(2009/2010)2/3, 169-193, ovdje 183.

Kokić smatra kako teleologija drži svako postojanje i događanje svrhovitim, a uzročnost događanja u prirodi tumači svrhama samih tih događaja. U biologiji se pojam teleologije koristi za tvrdnje o funkciji organa, fiziološkim procesima i ponašanju vrsta. Takve tvrdnje zasnivaju se na pojmovima cilja, svrhe i funkcije.⁵⁴ Po tradicionalnom fiksističkom nazoru pojedine vrste neovisne su jedne od drugih, postavljene u svijet gdje je vidljivo jedinstvo, koordinacija živih i neživih bića i upravo u toj harmoniji traži se princip koji omogućuje to jedinstvo. *Quinta via* sv. Tome taj princip nalazi u providnosti Stvoritelja. Ono što nasuprot tomu pokazuje transformizam jest da postoji genetičko jedinstvo i jedinstvo živih bića, ovdje se to načelo prenosi u područje imanencije samih bića, gdje ranije spomenuti Tomin *peti put* (svrhovitost u svijetu) gubi dakle jedan dio svojih empiričkih premisa. No, usprkos eventualnoj činjenici evolucije, još uvijek se dokaz za transcendentni intelekt može spasiti ako se pokaže da u koordinaciji između čitavog sustava životnih oblika s jedne strane i svijeta gdje oni egzistiraju postoji odnos svrsishodnosti.⁵⁵ Prema ovakvom konceptu finalnosti nije se postupalo dobronamjerno, a razlog za takvo neprijateljsko raspoloženje bila je povezanost finalnog, svršnog uzroka s idejom Boga Stvoritelja i providnosti. Ili kroz motiv odbojnosti prema ideji Boga; ili kroz težnju da se zaštiti znanstveno objašnjenje protiv svih teleoloških kontaminacija ili zajedništvom oba motiva, predstavnici današnjeg „scijentizma” slažu se s idejom kako finalnu uzročnost treba ukinuti.⁵⁶ Gdje je Bog taj koji treba popunjavati rupe u znanju, tu će njegovo mjesto bivati manjim sa svakim otkrićem. Što su prirodne znanosti bile uspješnije, to su s većom sigurnošću u pobjedu mnogi u znanstvenoj zajednici priklanjali mišljenju da će „hipoteza Bog” jednog dana postati posve nepotrebnom.⁵⁷

Treba li čovjek za nastanak svemira i u njemu Zemlje biti zahvalan nekoj sudbini, ili čak nekom planu? Je li to religijsko ili prirodnoznanstveno pitanje? Ne traži li se tu od znanosti previše? Što ako znanstvenici na temelju svog istraživanja prirode dođu do zaključka kako stvarnost možemo razumjeti kao rezultat slijepe igre slučaja i nužnosti? Znači li to da će vjera u stvaranje tada ostati bez temelja i čvrsta uporišta, da će ta vjera bezrazložno tvrditi kako iza svega ipak postoji neki smisao, neki plan, te da sve ima neki konačni cilj što ga je Bog htio i što ga ostvaruje? Istina je naravno drukčija. Vjera koja je bez uporišta bila bi nerazumna vjera, tada bi se vjera u Stvoritelja u najboljem slučaju

⁵⁴ Usp. T. KOKIĆ, *Pluralizam u objašnjenju evolucijskih činjenica*, 183.

⁵⁵ Usp. V. BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, 53.

⁵⁶ Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, Notre Dame, 1984., 1.

⁵⁷ Usp. C. SCHÖNBORN, *Fides, ratio, scientia*. Prigodom rasprave o evoluciji, 88.

mogla temeljiti na apsurdnu, no vjera koja se gradi na apsurdnu temelju bila bi iluzijom i stoga ćemo vidjeti u sljedećem poglavlju da je vjera u stvaranje razumna unatoč teoriji evolucije koja sve više izlazi iz svog područja djelovanja i postaje model mišljenja koji je mjerodavan za sva područja ljudskoga života.⁵⁸

⁵⁸ Usp. *isto*, 85.

II. EVOLUCIJA I STVARANJE

1. Razumnost vjere u stvaranje nasuprot evolucionističkoj misli

Teorija evolucije postaje model mišljenja koji služi da bi se objasnio svaki aspekt života te sada stojimo pred novom situacijom u kojoj se razgovor vodi, gdje ne važe parametri borbe koja se vodila između prirodnih znanosti i teologije u 19. stoljeću. Slično kao i u srednjovjekovlju kada su se sve znanosti temeljile na teologiji, tako se i ovdje može govoriti o utemeljivanju cjelokupne stvarnosti na teoriji evolucije, pri čemu se vjeruje da se i spoznaja, *etos* i religija mogu izvesti iz opće sheme evolucije, što je za kršćanstvo i kršćansku vjeru u stvaranje nedopustivo. U 19. stoljeću je također bilo proširivanja prirodoznanstvene spoznaje koja se protezala i na nedokazive modele mišljenja, ali današnji oblik evolucijske filozofije koji pokušava dati uvid u strukturu bitka do njegovih najdubljih uzroka ipak je nešto novo.⁵⁹ Poznato je da pojam evolucije pripada prirodnim znanostima i uključuje pretvorbe živih bića počevši od jednostavnijih, od jednog ishodišnog oblika. On polazi od promatranja životnih pojava u prirodi i upotrebljava metode koje koriste empirijske znanosti. No, zadržimo se ponajprije na tematici stvaranja.⁶⁰

Pojam stvaranja je filozofski i religijski pojam. Promatrajući ga na trenutak na filozofskoj razini, govori se o temeljnoj ovisnosti nenužnog ili kontingentnog bitka koji nema u sebi razlog svojega postojanja, nego je od drugog višeg bitka kojega možemo poistovjetiti s Bogom. Stvarnost koja nas okružuje, odnosno priroda, ne postoji oduvijek, već je prolazna i promjenjiva. Kako priroda nema razlog svog postojanja u sebi samoj, mora da je taj razlog dobila od drugog, od Stvoritelja koji ima razlog sam u sebi.⁶¹

U našem pristupu vjeri u stvaranje u Bibliji i Crkvi postale su jasne ponajprije dvije spoznaje. Prva spoznaja kaže: kao kršćani mi Bibliju čitamo zajedno s Kristom. Krist nam pomaže da ostanemo na čvrstome tlu u shvaćanju Biblije, koje mora biti oslobođeno od doslovnosti. Naša je druga spoznaja bila: vjera u stvaranje je razumna. Premda um možda ne može sam dati tu vjeru, on je priziva i u njoj nalazi odgovor koji je tražio. Ponajprije, ovdje se radi o jednostavnu „da” stvaranju. Ovo „da” zahtijeva razlog; ono upućuje na onu moć koja je stajala na početku i koja je mogla reći: neka nastane.⁶²

⁵⁹ Usp. C. SCHÖNBORN, *Predgovor*, 10.

⁶⁰ Usp. F. FACCHINI, *Izazovi evolucije. Sklad između znanosti i vjere*, Zagreb, 2011., 103.

⁶¹ Usp. *isto*, 103.

⁶² Usp. J. RATZINGER, *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, 34.

Što znači vjera u stvaranje u kontekstu evolucijskog shvaćanja svijeta? Vlada li tu smisao ili besmisao? Schönborn odgovora kako nije za očekivati da na to pitanje odgovori teorija evolucije. Vjera u stvaranje izražava mišljenje da svijet u cjelini dolazi iz *Logosa*, odnosno stvarateljskog razuma. Stoga, primjećuje Schönborn, stvaranje gledano s točke s koje mi razumijevamo svijet nije neki daleki početak, već se to stvaranje odnosi na bitak kao na nešto vremenito i nastajuće. Taj vremeniti bitak jest ono što je obuhvaćeno određenim stvarateljskim činom, koji mu u njegovoj raspršenosti daje njegovo jedinstvo, u kojemu se ujedno i sastoji njegov smisao. Nama taj smisao nije provjerljiv, jer mi ne vidimo cjelinu, nego smo i sami dijelovi te cjeline.⁶³ Ono od čega mora svaka kršćanska teologija biti utemeljena jest Biblija, na Božjoj Riječi koju mora uvijek iznova razmatrati i sve dublje ulaziti u njezin smisao. Samo će se tako moći shvatiti bit postojanja svijeta, sam čin stvaranja, kao i Boga u odnosu prema svojim stvorenjima. Moglo bi se i bez Biblije zaključiti kao što su to učinili veliki mislioci koji su smatrali da postojanje ovoga svijeta nužno uključuje potrebu nekog apsolutnog bića, ali takva tvrdnja ne bi morala nužno privesti vjeri u osobnoga, Trojedinog Boga.⁶⁴ Govoreći o vjeri u stvaranje, Ratzinger se pita o postojanju problema koji je posrijedi:

„Vjera u stvaranje pita o postojanju bitka kao takvog; njezin je problem zašto nešto uopće jest i nije ništa. Ideja razvoja, naprotiv pita, zašto postoje upravo te stvari, a ne druge, odakle su dobile svoju određenost i kako su povezane s drugim tvorevinama.“⁶⁵

Ratzinger smatra da bi se filozofskim jezikom reklo da ideja razvoja stoji na fenomenološkoj razini, odnosno da se bavi proučavanjem zbiljski postojećih pojedinačnih tvorevina svijeta. S druge strane, vjera u stvaranje kreće se ontološkom razinom. Ona se pita o onomu što se nalazi iza pojedinačnih stvari, divi se čudu bitka i pokušava shvatiti i objasniti zagonetno „jest“ koje mi zajedno ustvrđujemo za sve postojeće zbiljnosti. Vjera u stvaranje obilježava bitak koji se uzima kao cjelina, a ideja razvoja opisuje unutarnji ustroj tog bitka i ispituje specifično „odakle“ pojedinačnih bivstvajućih zbiljnosti.⁶⁶

Nadalje, postavljamo teleološko pitanje. Ima li tu ikakvih svrha? Ako ih ima, tko ih postavlja? Tko ide za ciljevima ako nema volje koja ih ima pred očima? To je ključno pitanje u raspravi o stvaranju i evoluciji.⁶⁷ U ranijim je poglavljima rečeno da je Bog taj koji sve prirodne stvari usmjeruje k njihovu cilju, stoga sveti Toma govori kako se može

⁶³ Usp. C. SCHÖNBORN, *Predgovor*, 13.

⁶⁴ Usp. L. NEMET, *Teologija stvaranja*, 22.

⁶⁵ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, Zagreb, 2011., 144.

⁶⁶ Usp. *isto*, 144.

⁶⁷ Usp. C. SCHÖNBORN, *Fides, ratio, scientia*. Prigodom rasprave o evoluciji, 94.

misлити o djelovanju stvoritelja koji u prirodu „usađuje” finalitet. Toma uspoređuje prirodu i umijeće/tehniku. Priroda se razlikuje od umijeća jer je priroda interni djelatni princip, a umijeće eksterni princip. Nadalje, Toma se služi usporedbom: „Kada bi tehnika brodogradnje bila imanentna drvu, tada bi priroda (drva) proizvela brod, onako kao što se to inače događa posredstvom tehnike.“ Stoga, Toma još jednom tumači da priroda nije ništa drugo doli stanovito božansko umijeće/tehnika koje je dano stvarima i po kojem same te stvari bivaju pokretane k svome određenom cilju.⁶⁸

Poznato je kako evolucionizam odbacuje svaku usmjerenost prirode na neki cilj, jer u konačnici to može upućivati prema nekakvom planu ili organizaciji prirode. Promatrajući prirodu i gledajući njezinu svrhovitost, red i ljepotu, možemo se pitati odakle oni dolaze? Teorija evolucije sa svojom prirodoznanstvenom metodom ne može na to dati odgovor, ona samo može istražiti u prirodi empirijski utvrdive i djelatne uzroke. Stoga ona ne može ni tvrditi da ne postoji Bog koji planira, čiji je duh uzrok prirode i njezine evolucije. Utvrđivanje postojanja nekakvog plana ili svrhe čisto mehaničkom metodom ne će biti moguće. Međutim, svjesnim ograničavanjem načina promatranja onih stvari koje nisu brojive i mjerljive, ne znači da one ne postoje niti da trebaju biti potisnute u sjenu, počevši od razuma i slobodne volje bez kojih svako istraživanje ne bi bilo moguće.⁶⁹ Ta ideologijska, svjetonazorska sastavnica u teoriji evolucije zacijelo je i glavni uzrok tomu da se sve do danas o evoluciji i stvaranju s nesmanjenim intenzitetom vode rasprave i strastvene intelektualne bitke.⁷⁰ Nastavljajući na temu evolucionizma, često se u znanstvenom „društvu” unaprijed odbija svako propitivanje koje se odnosi na slabe točke te teorije kao znanosti. Tu vlada dijelom ona vrsta cenzure kakvu se prije spočitavalo Crkvi.⁷¹

Danas se nameće pitanje: alternativa materijalizma ili duhovno viđenje svijeta? Naravno, ako se odlučimo za ovo drugo, onda je time jasno da duh nije nekakav slučajan proizvod materijalnog razvoja, nego da je materija jedan moment u povijesti duha. Nadalje, postavlja se pitanje može li teološki iskaz o stvaranju čovjeka istodobno postojati s evolutivnom slikom svijeta.⁷² Teologijsko određivanje odnosa vjere u stvaranje i teorije evolucije suočava se danas s dvostrukom poteškoćom. S jedne strane teologija stvaranja nalazi se na svojevrsnoj prekretnici. Ta prekretnica povezana je i s time što se dogmatičko

⁶⁸ Usp. C. SCHÖNBORN, *Fides, ratio, scientia*. Prigodom rasprave o evoluciji, 96-97.

⁶⁹ Usp. *isto*, 97-98.

⁷⁰ Usp. *isto*, 89.

⁷¹ Usp. *isto*, 90.

⁷² Usp. J. RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 154.

razlaganje kršćanske vjere u stvaranje sada sve određenije i izravnije događa u kontekstu prirodoznanstvenog razumijevanja svijeta.⁷³ Problem je što materijalistički skučeno razumijevanje znanosti koči dijalog i napredak. Znanost koja se ograničava na samo materijalne datosti jest „jednoruka” znanost, a samim time i jednostrana. Nedostaje joj ono što zapravo obilježava puninu čovjeka, a to je uzdizanje iznad materijalnih datosti i pronicanje smisla, istine.⁷⁴ U tom smislu Ratzinger primjećuje da je za prirodoslovca problem što vjera u stvaranje postavlja nelegitimno pitanje na koje čovjek ne može odgovoriti. Prijelaz k evolucijskom promatranju svijeta predstavlja korak k pozitivnoj formi znanosti koja se svjesno ograničava na ono dohvatljivo, na ono što čovjek može istražiti, a promišljanje o stvarnim razlozima zbiljskog izbacuje iz područja znanosti kao neplodno. Upravo izbacivanje svega što nije dohvatljivo i iskustveno je temeljni problem ovog rada, što će postati jasnije u nastavku rada. Vjera u stvaranje i ideja evolucije označavaju ne samo dva različita opsega pitanja, nego i dvije različite forme mišljenja. Odatle dolazi i problematika koju osjećamo između njih dviju i onda kada postane razvidnom njihova načelna povezivost.⁷⁵

Temeljna uvjerenje kršćanske vjere i filozofije, jest da u početku svih stvari stoji stvarateljska moć razuma. Kršćanska je vjera danas, kao i nekoć, opcija kojom se bira prioritet razuma i razumskoga. To posljednje pitanje ne može se više razriješiti putem prirodoznanstvenih dokaza, a i filozofsko mišljenje tu se sudara sa svojim granicama.⁷⁶ Prva stranica Biblije nije, kako je već rečeno kozmologijski traktat o postanku svijeta. Mogućnost da se Bog poslužio i sredstvom evolucije za katoličku je vjeru prihvatljiva, ali nameće se pitanje: je li evolucionizam (kao svjetonazorski koncept) spojiv s vjerom u Boga Stvoritelja. To pitanje ima za pretpostavku da se uočava i priznaje razliku između znanstvene teorije evolucije i njezinih svjetonazorskih, odnosno filozofskih tumačenja gdje je potrebno razjasniti misaone, filozofske pretpostavke cjelokupne rasprave o evoluciji.⁷⁷

Postoje slučajevi u kojima istraživači niječu stvaranje na temelju teorija evolucije ili odbacuju evoluciju u obrani stvaranja, oni pogrešno razumiju ili stvaranje ili evoluciju ili oboje. Nakon izlaska Darwinova djela o postanku vrsta određeni su znanstvenici smatrali da je stvaranje suvišno. Mnogi su darvinisti tako razmišljali, a mnogi tako misle

⁷³ Usp. *isto*, 151.

⁷⁴ Usp. C. SCHÖNBORN, *Fides, ratio, scientia*. Prigodom rasprave o evoluciji, 102.

⁷⁵ Usp. J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 155.

⁷⁶ Usp. C. SCHÖNBORN, *Predgovor*, 22.

⁷⁷ Usp. C. SCHÖNBORN, *Fides, ratio, scientia*. Prigodom rasprave o evoluciji, 91.

i dalje.⁷⁸ Važno polazište za ovaj rad bit će osoba Charlesa Darwina i njegova selekcijska teorija. Stoga je potrebno istražiti Darwinov utjecaj na teoriju evolucije kako bi se mogla bolje razumjeti tema ovog rada i vidjeti zašto je on bio toliko bitan za ovu problematiku.

2. Darwinov darvinizam

Charles Darwin jedna je od najpoznatijih osoba koje su živjele u 19. stoljeću. Jedan od razloga toga iznimnog zanimanja jest njegova selekcijska teorija evolucije spomenuta u ranijem poglavlju. Mnogobrojna su i raznovrsna izdanja njegovih djela, a od velikog je značenja činjenica da su sačuvane gotovo sve njegove znanstvene bilješke.⁷⁹ Potrebno je promotriti Darwinov život od početka kako bi se što bolje mogla shvatiti njegova osobnost i njegov doprinos znanosti. Darwin 1831. godine završava teološki studij i trebao je biti zaređen za svećenika, ali je pozvan od strane svoga prijatelja kao prirodoslovac na brod koji se sprema na put oko svijeta. To ga je putovanje osposobilo za sve što je na polju znanosti ostvario. Upravo na tim promatranjima, istraživanjima i pokusima što je vodio u pet godina putovanja utemeljit će Darwin svoju teoriju evolucije. Od 1837. godine radi na teoriji o postanku vrsta i razvija je ustrajno, metodično i oprezno, tijekom više od dva desetljeća.⁸⁰

Za vrijeme boravka ekspedicije na otočju Galapagos, Darwin kod određenih udomačenih vrsta životinja, odnosno ptica otkriva različito formirane kljunove, kod kornjača primjećuje različite oklope. To ga potiče na razmišljanje o uzrocima tih promjena i odstupanja. U međuvremenu je otkrio da se pronađeni fosili na tim otocima razlikuju od živih oblika, što ga je nagnalo da razvije svoju hipotezu s kojom će odstupati od svih dotadašnjih shvaćanja o stalnosti vrsta, odnosno da su sve stvorene onakvima kakve ih nalazimo u prirodi.⁸¹ Kešina smatra kako je nakon putovanja oko svijeta njegova vjera u stvaranje „srušena” snagom činjenica. Darwin je primijetio da oblici živih vrsta nisu stalni i da se potomstvo makar malo razlikuje od roditelja, te da se kod potomstva pokazuju varijacije koje nakon nekoliko generacija mogu biti relativno velike. Temeljno pitanje za Darwina je bilo tko ili što vrši taj odabir u prirodi.⁸²

⁷⁸ Usp. F. FACCHINI, *Izazovi evolucije. Sklad između znanosti i vjere*, 103.

⁷⁹ Usp. I. KEŠINA, Vjera i nevjera u životu i djelu Charlesa Darwina. U prigodi 120. obljetnice smrti, u: *Crkva u svijetu* 37(2002.)3, 296-319., ovdje 296-297.

⁸⁰ Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 46-47.

⁸¹ Usp. L. MARKOVIĆ, *Evolucijska slika svijeta i kršćanstvo. Kozmologija i antropologija u svjetlu prirodoslovnih, filozofskih i teoloških razmišljanja*, 150-151.

⁸² Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 48-49.

Veliki će utjecaj na Darwinovu teoriju imati engleski demograf Thomas Malthus. On će svojom teorijom o nerazmjerno brzom razmnožavanju živih bića u odnosu na mogućnosti prehrane, imati utjecaj na brže formiranje Darwinovih stajališta glede preživljavanja sposobnijih vrsta.⁸³ Čitajući Malthusovo djelo, Darwin je dobio ideju da se upravo to događa u prirodi, tj. da se i u samoj prirodi, sam od sebe događa prirodni odabir. Darwin tu teoriju primjenjuje na sveukupni biljni i životinjski svijet, te na temelju vlastitih promatranja, uz mnoštvo morfoloških, embrioloških i paleontoloških podataka izrađuje opće razumljiv model razvoja biljaka, životinja i čovjeka kao znanstveno utemeljenu selekcijsku teoriju evolucije.⁸⁴ Za svoju teoriju Darwin je pokušao skupiti što više podataka, a već je 1842. godine imao skiciranu verziju teorije. Iako nije odmah objavio djelo, na nagovor prijatelja ubrzava proces objavljivanja. Još jedan razlog za skoro objavljivanje Darwinove teorije je bio Alfred Wallace. On je bio engleski istraživač koji je u svojem razmišljanju o raznolikosti živih oblika došao do istog načela prirodnog odabira kao i Darwin koji je potvrdio kako je Wallace došao do posve istih općih zaključaka u uvodu svoje knjige *Postanak vrsta*. Wallace je o tome napisao članak koji predaje zajedno s Darwinovim člankom kako bi se oba teksta zajedno pročitala 1858. na sjednici *Linnean Society*, društva smještenog u Londonu koje se bavi proučavanjem povijesti prirode, života u prirodi, što je ujedno bilo mjesto prvog javnog predstavljanja teorije evolucije. Nakon svih tih događaja Darwin požuruje i izdaje djelo 1859. godine pod naslovom *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life* ili u prijevodu *Postanak vrsta putem prirodnog odabira ili očuvanje povlaštenih rasa u borbi za život*. To je Darwinovo najznačajnije djelo i jedna od najutjecajnijih knjiga 19. stoljeća. Tijekom života još objavljuje desetak djela od kojih je jedno *The Descent of Man (Podrijetlo čovjeka)* objavljeno 1871. godine koje na dubok i opširan način govori o čovjeku koji kao živo biće nije izuzet iz prirodnog zbivanja, napretka i razvoja živih bića. Stoga je bitno reći što zapravo Darwin govori u svojim knjigama i kakve će to imati posljedice na sliku svijeta poslije njega?⁸⁵

Prema njegovim dvjema knjigama *Postanku vrsta* i *Podrijetlu čovjeka* Crvenka govori o četiri najvažnija vida Darwinove teorije. Prvi vid, govori o tome da postoje

⁸³ Usp. L. MARKOVIĆ, *Evolucijska slika svijeta i kršćanstvo. Kozmologija i antropologija u svjetlu prirodnoznanstvenih, filozofskih i teoloških razmišljanja*, 151.

⁸⁴ Usp. I. KEŠINA, *Znanost – vjera – etika. Promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, Split, 2005., 113.

⁸⁵ Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 50-51.

dokazi o promjenjivosti vrsta, odnosno da su biljne i životinjske vrste podložne promjenama, što i vidimo jer mnoge vrste koje danas postoje nisu postojale u povijesti, a mnogih vrsta čije smo ostatke našli danas više nema jer su izumrle. Ta ideja promjenjivosti vrsta dovela je u pitanje široko rasprostranjeno mišljenje o trajno stvorenom nepromjenjivom prirodnom poretku.⁸⁶ Drugi vid promatranja kaže kako je Darwinov evolucijski proces pokrenut oštrom borbom za opstanak, u kojoj su neke vrste izumrle. Ova misao o borbi za opstanak možda je i nastala tijekom Darwinova čitanja Malthusa koji opisuje navedenu borbu za opstanak ljudi zbog ograničenosti hrane. Element rasipanja je došao u konflikt s idejom Božje providnosti i samim time je teorija prirodnog odabira neizravno postavila pitanje o podrijetlu zla. To je ta poteškoća kojom je Darwin opteretio sliku svijeta jer ako je Bog svemoguć i dobar, zašto na svijetu postoje zlo i patnja?⁸⁷ Sljedeća pretpostavka odnosi se na slučajnost samog evolucijskog procesa, odnosno da su se biljne i životinjske vrste, uključujući i čovjeka pojavile igrom slučaja. I posljednje, najvažnije mjesto i problem se odnosio na pitanje čovjeka gledano s religioznog stajališta. Ono što se dalo naslutiti u prvoj Darwinovoj knjizi, potvrđeno je u *Podrijetlu čovjeka* da ljudi mogu svoje podrijetlo i svoje osobine pronaći u prirodnom procesu kojim je zahvaćen i svijet biljaka i životinja. Prema tome, ljudi potječu od drugih oblika života i nisu izuzeti iz tog procesa, a svoju superiornost nad drugim oblicima mogu zahvaliti boljim sposobnostima u preživljavanju. Darwin ne opovrgava čovjekovu nadmoć nad ostatkom živog svijeta, ali njegovo viđenje ove nadmoći i kako je došlo do nje je u snažnom kontrastu s tradicionalnim kršćanskim predodžbama o stvaranju čovjeka što stvara velike probleme u vjerskim krugovima.⁸⁸

Pitamo se što je uključivala stara kreacionistička paradigma fiksizma, odnosno vladajuće mišljenje koje je 1859. godine napušteno? Ta paradigma je uključivala i filozofske, ali i ideološke dijelove. Prema njoj sve vrste su stvorene „u početku”, ili kako tvrde znanstvenici te vrste su rezultat sila koje su u prirodi posložene na taj način da nastaju samorađanjem. Sve vrste su također prema načelu punine dio jednog lijepog sklada ili unaprijed zadanog reda svijeta i varijacije koje nastaju u procesima rađanja su znak nesavršenstva. Nadalje sve vrste su nepotpune realizacije svojih vječnih esencija, iz čega proizlazi da iz jedne vrste ne može nastati nova vrsta. Najvažniji zaključak ove paradigme je bio da su sve vrste, uključujući i čovjeka stvorene odjednom, kako i piše na

⁸⁶ Usp. M. CRVENKA, *Prirodne znanosti i religija. Pokušaj sažetog pregleda*, 77.

⁸⁷ Usp. isto, 77-78.

⁸⁸ Usp. isto, 78-79.

prvim stranicama Biblije.⁸⁹ Kreacionistička paradigma fiksizma imala je svoje filozofske i ideološke implikacije ili posljedice i dugo je bila uklopljena u tradicionalnu sliku svijeta koja uključuje strogi antropocentrizam, statičan esencijalistički svijet, providnosnu Božju brigu za čovjeka te teleologiju svih procesa u svijetu.⁹⁰

Iako je Darwin bio u zabludi što se tiče naravi samog nasljeđivanja i postanka varijacija i premda je učinio neke materijalne greške, ne može mu se osporiti rad i objašnjenje razvoja živih bića od najjednostavnijeg pa sve do čovjeka. Svakako mu se mora priznati da je učinio sve što je bilo moguće u uvjetima u kojima se nalazio jer njegova teorija je odražavala i nedostatke tadašnjega stanja znanosti, zato je ta teorija smatrana kao najsveobuhvatnija od svih intelektualnih revolucija u povijesti.⁹¹ Stalno govorimo „Darwinova teorija evolucije”, pa čak kada se samo spomene riječ „evolucija”, prvo se pomisli na Charlesa Darwina, ali kako je poznato Darwin nije napisao niti jednu knjigu koja bi u svome naslovu i tekstu sadržavala taj termin. Ovo naravno nije nikakav dokaz, ali kada se iznese činjenica da se riječ „evolucija” ne nalazi niti u jednom od poglavlja *Postanka vrsta* i *Podrijetla čovjeka*, postaje nam jasnije da je termin „evolucije” itekako višeznačan i problematičan. Tek kasnije, u šestom izdanju *Postanka vrsta* primjenjuje se pojam „evolucija” u knjizi, iz čega proizlazi da je Darwin unatoč poznavanju termina evolucije uspio prikazati svoj rad bez spominjana evolucije jer tada je pojam evolucije označavao nešto potpuno drugo.⁹² Darwin dokazuje sljedeće: prvo, vrste su se mijenjale tijekom vremena; drugo, tako su modificirane na temelju opće pojave koju je on nazvao prirodna selekcija. Ovo je Darwinov jezik kojim se on koristi i gdje si on uzima za pravo da od početka demonstrira da je postajala transmutacija vrsta, što je prikladnije nego termin „evolucija”. Kasnije Darwin slobodno koristi termin „transformacija” u smislu promjene forma, ali njegova namjera je ovdje drukčija, umjesto govora transformizma, on govori o teoriji modifikacije, promjene vrsta kroz prirodnu selekciju. On nije bio previše zainteresiran za izbor riječi, no postavlja se pitanje koje su bile posljedice takvog Darwinovog pisanja?⁹³ Darwinov transformizam ne polazi od

⁸⁹ Usp. J. BALABANIĆ, Darwinizam u Hrvatskoj između znanosti i ideologije, u: *Nova prisutnost* 7 (2009.)3, 373-406., ovdje 377-378.

⁹⁰ Usp. isto, 378.

⁹¹ Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 56-57.

⁹² Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, 49.

⁹³ Usp. isto, 52.

nekih filozofskih pretpostavki, nego se, u tradiciji engleskog empirizma, polazi od iskustvenog materijala, ali problem nastaje u krivoj interpretaciji njegovog nauka.⁹⁴

Činjenica je kada se kaže da su mnogi radikali, antiklerikalci i ateisti s velikim oduševljenjem prihvatili darvinizam jer im je to bio novi razlog za sukobe i opravdavanje vlastitog mišljenja. Darwin nikada nije isključio Boga kao uzrok koji omogućuje tu evoluciju, jer i sam kaže da ne vidi razloge zbog kojih bi bilo što izrečeno u njegovoj knjizi *Postanak vrsta* moglo povrijediti nečije vjerske osjećaje. Za njega je Bog potreban jer u svojoj teoriji Darwin ne može zamisliti prijelaz iz neživog u živo, a to je potrebno kako bi se stvorio život.⁹⁵ Balabanić primjećuje kod Darwina da on o Stvoritelju progovara prvo kad govori o postanku prvog života i o zakonima koje je položio u prirodu, a priroda se zatim prema njima dalje mijenja i razvija; drugo, kad govori o postanku vrlo složenih ustroja, poput oka; treće, kad se pita zašto Stvoritelj stvara; četvrto, kad spominje mjesto čovjeka u rasporedbi ili ekonomiji prirode i priklanja se umjerenom ili relativnom antropocentrizmu.⁹⁶

Darwin je izgubio svoju vjeru jer je napravio pogrešku u mišljenju. U tadašnje vrijeme prihvaćalo se mišljenje o nepromjenjivosti vrsta, iz čega proizlazi da je Bog taj koji je stvarao vrste, no kada je sam Darwin spoznao da su vrste promjenjive, mislio je da mora napustiti nauku o stvaranju, što povlači pitanje vjere u Boga i gdje se on najvjerojatnije priklanja agnosticizmu.⁹⁷ Ono što je bitno jest da se Darwinova selekcijska teorija ne može shvatiti kao nosilac ateističkih teza. Ona to može biti samo ako njezine termine shvatimo mehanicistički, no u tom slučaju krivnja nije u teoriji, nego u krivim pretpostavkama ili zaključcima.⁹⁸ U Darwinovim zapisima ništa ne proglašava potpuno spajanje „darwinizma” i „evolucionizma”. Danas su to identični pojmovi. Upravo zato se neki povjesničari koji se bave Darwinom pitaju kako to da utemeljitelj evolucionizma tako malo govori o evoluciji samoj.⁹⁹ Činjenica je kako svaki čovjek-znanstvenik na određen način „unos” sebe u svoje znanstveno istraživanje i stoga bilo kakva apsolutna objektivnost u smislu nekakve oslobođenosti od kulturološko-svjetonazorskih utjecaja ne

⁹⁴ Usp. I. KEŠINA, Evolucionizam u prosudbi A. Bauera, u: *Obnovljeni život* 54(1999.)2, 191-210., ovdje 196.

⁹⁵ Usp. isto, 199.

⁹⁶ Usp. J. BALABANIĆ, Bog Stvoritelj u djelu Charlesa Darwina, u: *Nova prisutnost* 7(2009.)3, 351-372., ovdje 355.

⁹⁷ Usp. I. KEŠINA, Evolucionizam u prosudbi A. Bauera, 199.

⁹⁸ Usp. I. KEŠINA, Evolucija i princip selekcije u filozofiji Vjekoslava Bajsića, u: *Bogoslovska smotra* 76(2009.)4, 871-896., ovdje 893.

⁹⁹ Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, 52.

može postojati. U tom smislu svaka teorija ima određen kontekst i svjetonazor iza kojeg stoji, na to nije bila imuna ni Darwinova teorija, niti njegovi nasljedovateli.¹⁰⁰

3. Ideološka zloupotreba teorije evolucije

Temeljni i autentični Darwinov princip nije princip evolucije, već princip selekcije.¹⁰¹

Čim se neka teorija počinje interpretirati, mora doći do filozofskih, svjetonazorskih i ideoloških problema, što se dogodilo i u Darwinovom slučaju.¹⁰² Poimanje teorije evolucije kao kompleksne teorije podrazumijeva da će i ona biti podvrgnuta ne samo kao predmet znanstvenog rada, već i u ideološke i svjetonazorske svrhe. U tom vidu teorija evolucije je paradigmatički primjer jedne teorije gdje do te mjere miješaju područja njezinog djelovanja da se pokušava učiniti ju nadležnom za pitanja i probleme drugih područja koja nadilaze njezin predmet djelovanja.¹⁰³ U nastavku promišljanja pojam evolucionizma uzima se u strogom smislu totalnog svjetonazora ili ideologije koja se silovito nameće kao jedini način ljudske spoznaje i isključivi posrednik konačne istine o postanku i razvoju života i čovjeka. Predmet ovog promišljanja bit će tematiziranje nekih svjetonazorsko-ideoloških elemenata s obzirom na Darwinovu selekcijsku teoriju koja je dobivši krive interpretacije postala nešto što u početku nije bila.¹⁰⁴

U prethodnom poglavlju govorilo se o okruženju u kojem je skovana Darwinova selekcijska teorija, koja promatrana mehanicistički može postati ideološka, a samim time i ateistička. Poznato je da je Darwin živio u Engleskoj i bio dio engleskog empirističkog društva koje je na njega utjecalo bilo izravno (Newton, Malthus), bilo neizravno (Hume, Smith).¹⁰⁵ Kada se promišlja svjetonazorski milje Darwina kao znanstvenika, uočljivo je da se on koristio u iznošenju svojih naučavanja mehanicističko-determinističkim idealom objašnjenja, ali da je on sam bio daleko od svake grube ideološke upotrebe svoga nauka

¹⁰⁰ Usp. S. RADIĆ, Neki kontekstualno-ideološki aspekti Darwinove teorije evolucije s obzirom na njeno nastajanje i promoviranje, 77.

¹⁰¹ Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, 64.

¹⁰² Usp. S. RADIĆ, Neki kontekstualno-ideološki aspekti Darwinove teorije evolucije s obzirom na njeno nastajanje i promoviranje, 79.

¹⁰³ Usp. *isto*, 76-77.

¹⁰⁴ Usp. T. MATULIĆ, Sloboda i racionalnost u svjetlu evolucionizma kao totalnog svjetonazora ili: Pitanje o čovjeku u svjetlu stvaranja i evolucije?, u: *Diacovensia* 20(2012.)1, 25-52., ovdje 28.

¹⁰⁵ Usp. S. RADIĆ, Neki kontekstualno-ideološki aspekti Darwinove teorije evolucije s obzirom na njeno nastajanje i promoviranje, 79.

kao pogleda na cjelokupni život. Darwin nije imao prevelikog izbora s obzirom na vrijeme u kojem je živio jer tada se interdisciplinarnost u pitanju pojedinih problema nije cijenila, već su se postavke određenih disciplina apsolutizirale, što kasnije postaje i jasno ideološkom upotrebom selekcijske teorije evolucije.¹⁰⁶ Gilson smatra da ono što Darwina čini „nevinim” u krivim interpretacijama njegove teorije jest to što on nikada nije tvrdio da je on otac evolucijske doktrine. Francis Darwin, sin Charlesa Darwina učinio je nakon njegove smrti najviše truda kako bi svog oca učvrstio kao začetnika evolucije. Naravno, Darwin koji je posvetio svoj život znanstvenom radu nije mijenjao svoju doktrinu prirodne selekcije prema doktrini evolucije. Koncept takve promjene nema ni smisla, jer Charles Darwin ne želi promijeniti znanstveni pogled u vidu prirodne selekcije za znanstveno nedokaziv pogled evolucije.¹⁰⁷

Darwinu je bilo stalo da se njegova teorija prihvati kao i njegove misli, pa je stoga dotjerivao strukturu i argumentaciju svoje teorije kako bi bila što prihvatljivija. Ovdje je uvelike uspio, što dokazuje njegov suvremenik i predstavnik evolucionizma Herbert Spencer. Sam Spencer se čak i prije Darwina bavio načelima evolucije i razvojem bića od nižih prema višim. Izraz „survival of the fittest” ili opstanak najposposobnijih skovao je Spencer, a ne Darwin, a izražavao je viktorijanski pogled na staru predodžbu o providnosti koja vodi k procvatu civilizacije.¹⁰⁸ No, što zapravo znače ove poznate „evolucijske” krilatice? Opstanak najposposobnijih uopće ne mora značiti da su to oni koji najbolje izlaze na kraj s uvjetima svoga okoliša, ili to ne mora uopće biti „najjači” kako se najčešće prevodilo. To može biti i najmanji, najnezahtejniji ili pak onaj koji se najbolje zna prikriti. Stoga uopće ne mora biti riječ o najposposobnijima. Slično tome i izraz „struggle for existence” (borba za egzistenciju) ne bismo smjeli pogrešno shvatiti u vidu da se ovdje prvotno radi o borbi protiv pripadnike iste vrste, ili suzbijanju drugih individua. Ovdje se prije svega radi o izlaženju na kraj s raznim klimatskim uvjetima, s uvjetima okoliša kao što su ponuda hrane, konkurencija u prehranjivanju i slično. Problem nastaje kada se ova borba za egzistenciju počne prikazivati kao borba jednih protiv drugih ili borbe i pobjeda onoga koji je prirodno jači. Ovakva tumačenja često se dodaju Darwinovoj teoriji, a izvorno se ne nalaze kod Darwina.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Usp. *isto*, 81.

¹⁰⁷ Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, 71.

¹⁰⁸ Usp. I. KEŠINA, *Znanost – vjera – etika. Promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, 116.

¹⁰⁹ Usp. W. LÖFFLER, „Spektar darvinizma”. Pojmovna i znanstveno-teoretska pojašnjenja, u: *Diacovensia* 20(2012.)1, 7-24., ovdje 13.

Nakon razjašnjenja Spencerovih izraza, primjećuje se jasno udaljavanje Darwinove doktrine i doktrine Herberta Spencera. Darvinizam i evolucija nisu istoznačnice niti su slični izrazi. Spencer je bio izričito ljut, kako zbog krivog shvaćanja njegove doktrine, tako i zbog toga što je Darwin pokupio svu slavu u svijetu. Kako kaže i sam Spencer, Darwinova doktrina prirodne selekcije i njegova doktrina organske evolucije za mnoge ljude su jedno te isto.¹¹⁰ Danas je Spencerova filozofija izgubila većinu kredibiliteta. Kako je Darwin dobio zasluge oko „otkrivanja” evolucije, bilo je potpuno očekivano od Spencera da protestira i povрати sebi doktrinu evolucije. Ali konfuzija je već postojala, u velikoj mjeri otkriće koje je pripisano Darwinu nije bio evolucionizam Spencera, već Darwinova prirodna selekcija pod Spencerovim imenom evolucije.¹¹¹ Spencer je prvo filozof, stoga je njegov cilj steći potpuno ujedinjeno znanje. On više seže za konceptualnim konstrukcijama nego za promatranjem i opisivanjem činjenica. On neće kao Darwin potrošiti mjesec u promatranju i opisivanju prirode. Kao filozof, Spencer kreće od općenitog kako bi objasnio pojedinačno. Darwin naravno nema potrebu govoriti o evoluciji, jer je njegovo polje djelovanja prirodna selekcija.¹¹² Upravo ovaj hibrid koji nastaje spajanjem Spencerove filozofske doktrine i Darwinovog znanstvenog zakona, postaje praktično neuništiv.¹¹³ Između darvinizma i spencerizma kao pravaca nema dijaloga, oni su u potpunosti različiti. Evolucionizam je filozofska doktrina ukrašena perjem znanosti, ali je zapravo autentično filozofija, i to filozofija čije je autor Spencer, ne Darwin.¹¹⁴ Spencer je u svojoj literaturi eksplicitno povezivao darvinističke, evolucionističke ideje i utilitarizam, i najvažnije time (ne)izravno čak utjecao na kreiranje moderne ekonomske politike zbog čega se i smatra začetnikom socijalnog darvinizma.¹¹⁵ Teško je svrstati Spencera kao sociodarvinista samo zbog teze „survival of the fittest”. Za Spencera je evolucija bit čitave prirode, stoga društvene organizme možemo tumačiti poput pravih organizama, zato i u društvu postoje rast, nasljeđivanje i prilagođavanje.¹¹⁶

Govoreći o širenju darvinizma izvan Engleske, treba spomenuti najznačajnijeg popularizatora darvinizma u Njemačkoj, već ranije spomenutog Ernsta Haeckela. On

¹¹⁰ Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, 62-63.

¹¹¹ Usp. *isto*, 65.

¹¹² Usp. *isto*, 65-66.

¹¹³ Usp. *isto*, 70.

¹¹⁴ Usp. *isto*, 71.

¹¹⁵ Usp. Š. ŠOKČEVIĆ, Darvinizam i identitet homo oeconomicusa. Perspektive ekonomskog personalizma, u: *Diacovensia* 20(2012.)1, 53-73., ovdje 57.

¹¹⁶ Usp. *isto*, 58.

smatra da se darvinizam treba razviti u znanstveni pogled na svijet koji bi jednako zadovoljio sve znanstvene, političke, socijalne i religiozne potrebe čovjeka. Ono što se kod Haeckela primjećuje već na samom početku jest činjenica njegova isticanja isključivo mehanicističkoga elementa u teoriji evolucije i upravo taj mehanicizam otvara vrata ateističkoj interpretaciji evolucije.¹¹⁷ Temeljni kozmološki zakon ima općenitu vrijednost u prirodi i kako bi se ostvario najveći intelektualni napredak, mora se dogoditi pad triju dogmi: Bog, sloboda i besmrtnost.¹¹⁸ „Haeckel se prepustio vlastitom svjetonazorskom tumačenju teorije evolucije, izvoдеći proizvoljne (često) površne zaključke koji bi po njemu trebali biti relevantni za čovjeka, svijet i društvo općenito.“¹¹⁹

Promatrajući političku scenu 19. i 20. stoljeća, mnogi su teoriju evolucije pokušali iskoristiti u vlastite ideološko-političke svrhe. Bitno je naglasiti kako je opet do zloupotrebe došlo zapostavljanjem svrhe samog života, uz naglašavanje mehanicističkog vida u kojem, kada se zanemari finalnost, dolazi do potencijalnog ateizma. Vid političko-socijalne recepcije malo je istražen prema mišljenju nekih autora. Razlog je tomu vjerojatno prenatrženost drugih totalitarnih režima koji su do kraja radikalizirali ovu teoriju. Ovakva recepcija evolucije postaje povijesni faktum ili činjenica, što se vidi iz raznih očitovanja komunističkih teoretičara s obzirom na buđenje komunističkog pokreta 19. stoljeća.¹²⁰ Primjerice, Kešina spominje „Karla Marxa koji se također poslužio Darwinovom teorijom, tako da još od Marxova vremena komunistička i antireligiozna propaganda počiva na najprimitivnijem darvinizmu.“¹²¹ Karl Marx uz Friedricha Engelsa pripada materijalističkim monistima, odnosno zagovornicima samo jedne prirode, one materijalne. Upravo je za Marxa i Engelsa teorija evolucije bila „missing link“ (nedostajuća karika ili poveznica) za materijalističko objašnjenje svijeta. Recepcija teorije evolucije u vidu dijalektične perspektive utemeljena je kod Engelsa. On stavlja poseban naglasak na progresivni evolucionizam. Poznato je da socijalistički pokret pretpostavlja „jednakost svih“ i „raj na zemlji“, prema tome ovakav progres može se postići samo u socijalnom sustavu, a put za ostvarenje jest revolucija.¹²²

¹¹⁷ Usp. S. RADIĆ, Neki kontekstualno-ideološki aspekti Darwinove teorije evolucije s obzirom na njeno nastajanje i promoviranje, 82.

¹¹⁸ Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 106-107.

¹¹⁹ S. RADIĆ, Neki kontekstualno-ideološki aspekti Darwinove teorije evolucije s obzirom na njeno nastajanje i promoviranje, 85.

¹²⁰ Usp. *isto*, 85-86.

¹²¹ I. KEŠINA, *Znanost – vjera – etika. Promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, 119.

¹²² Usp. S. RADIĆ, Neki kontekstualno-ideološki aspekti Darwinove teorije evolucije s obzirom na njeno nastajanje i promoviranje, 87-88.

U naše vrijeme europskim kontinentom, a i cijelim svijetom, kruži veliki val novog ateizma. Ovaj val iskazuje radikalnu zloupotrebu prirodnih znanosti u ideološke svrhe kako bi se došlo do konačnog cilja koji kaže kako je potrebno maknuti Boga, kršćanstvo i vjeru, za koje novoateisti smatraju da su ono najrazornije i najštetnije za svijet. U ovom kontekstu treba spomenuti Richarda Dawkinsa, britanskog etologa i zoologa.¹²³ Promatrajući Darwinov nauk „Dawkins tvrdi da darvinizam obvezuje na ateizam.“¹²⁴ Pozivajući se na „znanstveni svjetonazor“, kako to radi i većina ateista danas, on prema tome smatra da je jedina mjerodavna stvarnost ona materijalna. Dawkins smatra da je razina gena jedina mjerodavna za život svih organizama. Prvo se stvara genetička varijabla kao posljedica mutacije (slučaj), zatim sređivanje te varijable posredstvom prirodnog odabira (selekcija).¹²⁵ U svojoj knjizi *Slijepi urar* koristi analogiju Williama Paleya¹²⁶ koju smatra kobno iskrivljenom gdje Paley promatra svijet kao sat zbog dizajna i uređenosti, i kako taj sat ukazuje na postojanje urara, tako i očitovanje dizajna u prirodi ukazuje na dizajnera. Dawkins smatra upravo suprotno: prirodna selekcija, slijepi i nesvjesni procesi prikazivani kao postojanje određene svrhe, koje je Darwin otkrio, nemaju nikakvu svrhu, nemaju planove za budućnost. Tako se proces prirodne selekcije prema njemu gleda kao nevođen i neupravljan i ako možemo govoriti o ulozi urara u prirodi, onda je to slijepi urar. Ovdje se uočavaju snažni antiteleološki prizvuci.¹²⁷

Teleologija govori o svrhovitosti u svijetu, a isključivanjem teleologije imamo „svijet bez cilja, to je ono što se mnogim darvinistima čini da proizlazi iz Darwinova poimanja u kojem se Bog pokazuje suvišnim.“¹²⁸ Ono što znamo, Darwin nije bio osoba koja je promicala ateizam, treba reći da je Darwin poput Aristotela: divio se ljepotama prirode i uviđao stvari u prirodi poput dizajna svakog organizma, sposobnost prilagođavanja dijelova prirode različitim uvjetima, prilagođavanje cijelog organizma okolišu, što je izazvalo kod Darwina intelektualno divljenje prema inteligibilnoj ljepoti, a mala je granica između ovog divljenja i ideje finalnog (svršnog) uzroka, odnosno teleologije.¹²⁹ Darwin kod ovakvih pitanja nije bio eksplicitan, odlučio je takve filozofske

¹²³ Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 115.

¹²⁴ F. FACCHINI, *Izazovi evolucije. Sklad između znanosti i vjere*, 91.

¹²⁵ Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 116.

¹²⁶ William Paley (1743.-1805.) – engleski filozof i teolog; bio je ugledan anglikanski svećenik, poznat po ontološkom dokazu Božje opstojnosti u argumentu o postojanju Boga prikazanome u djelu *Prirodna teologija*; zastupao je utilitarizam, po kojem je svrha djelovanja u općem blaženstvu i objektivnoj dobrobiti za sve. <http://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=46260> (19.8.2019.)

¹²⁷ Usp. A. E. McGRATH, *Znanost i religija*, Zagreb, 2015., 172.

¹²⁸ F. FACCHINI, *Izazovi evolucije. Sklad između znanosti i vjere*, 90.

¹²⁹ Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, 81-82.

ideje ostaviti za sebe. No, čitanjem članka Ase Graya o njemu samom, Darwin je bio počašćen i zadovoljan pročitanim, možda je čak smatrao da mu je Gray pomogao u razvijanju vlastitih misli o ovoj temi. Gray piše: „Prepoznamo veliku Darwinovu uslugu učinjenu prirodnoj znanosti, u kojoj on obnavlja teleologiju, kako bismo umjesto suprotstavljene morfologije i teleologije imali morfologiju vjenčanu za teleologiju.“¹³⁰

Promatrajući sve dosada rečeno, Matulić smatra da nije kriv ni Darwin ni teorija evolucije što je dolazilo, a dolazi i danas, do sukoba između vjerskog učenja i čisto evolucionističkih postavki, nego problem leži u glavama razglašivača evolucionizma koji su ga uzimali onako kako im je odgovaralo za dokazivanje „svega i svačega“ i pritom u potpunosti zanemarili teleologiju i svrhu života.¹³¹ „Obmana evolucionizma kao totalnoga svjetonazora krije se u pretpostavci koju on nije dokazao niti je može dokazati, naime da sve što postoji jest priroda shvaćena bez ikakva odnosa prema bitku kao takvom.“¹³² Ovdje postaje jasno da se teoriju evolucije pokušava nakrcati ideologijom i od nje napraviti materijalističku krilaticu zato što je takva „evolucija“ svjetonazorska alternativa vjeri u stvaranje.¹³³ Etienne Gilson pokušava pokazati kako su nakon Darwina postojale različite metafizičke pretpostavke koje su često vodile do sukoba u prepričavanju priče o evoluciji i kasnije umjesto rješavanja tih problema, evolucionisti će radije isključiti i metafiziku i teleologiju kao nepotrebne i nastaviti bez njih oslanjajući se samo na ono korisno (utilitarizam).¹³⁴ Ranije spomenuti mehanicizam postaje mjerilo stvarnosti, jer čovjek današnjice želi ovladati prirodom, dok pritom odbacuje teleologiju koja mu ništa novo ili korisno ne donosi. No, pitamo se kada i zbog čega je došlo do ovakvog odnosa znanosti prema pitanju svrhe, je li uvijek bilo tako i može li se teleologija samo tako isključiti?

¹³⁰ Usp. *isto*, 84.

¹³¹ Usp. T. MATULIĆ, Teologija i evolucijska biologija. Promišljanja o nekim poticajima Ivana Pavla II. za dijalog između teologije i teorije evolucije, u: *Bogoslovska smotra* 72(2002.)4, 655-680., ovdje 666-667.

¹³² T. MATULIĆ, Sloboda i racionalnost u svjetlu evolucionizma kao totalnog svjetonazora ili: Pitanje o čovjeku u svjetlu stvaranja i evolucije?, 28.

¹³³ Usp. C. SCHÖNBORN, Fides, ratio, scientia. Prigodom rasprave o evoluciji, u: S.O. Horn i S. Wiedenhofer (prir.), *Stvaranje i evolucija*, 102.

¹³⁴ Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, 85.

III. O ODNOSU VJERE I ZNANOSTI UZ POKUŠAJ USPOSTAVE DIJALOGA

1. Evolucijska slika svijeta u kontekstu teleološkog pitanja

Teleološko pitanje nije uvijek bilo odbačeno ili smatrano beskorisnim kao što je to danas najčešće slučaj. Aristotelova filozofija prirode bila je ona filozofija koja je na odlučujući način oblikovala koncepcije o svemiru i prirodi u srednjem vijeku i omogućavala, ne uvijek neproblematičnu, ali ipak poglavito uspješnu, sintezu prirodoznanstvenih iskaza s onima iz Biblije i teologije. Od posebnog je značenja u tom kontekstu Aristotelova metoda koja se bitno razlikuje od modernog matematičko-eksperimentalnog pristupa prirodi, u kojem spoznaja prirode postaje neovisna od klasične srednjovjekovne slike svijeta, što zapravo predstavlja poraz metafizike i samim time teleologije.

Na samom početku filozofskog promišljanja svijeta stoji Aristotel koji sveukupnu stvarnost promatra teleološki.¹³⁵ Stoga, u svome spisu *Povijest životinja* Aristotel navodi bitne smjernice za bolje razumijevanje navedene problematike. Aristotel smatra da su neki dijelovi od kojih su životinje sastavljene jednostavni, a drugi složeni. Oni koji su jednostavni dijele se među sobom, dok oni složeni ne mogu se dijeliti na isti način (lice se ne dijeli u lica). Ako prvu skupinu nazovemo homogenom, a drugu heterogenom, imat ćemo na raspolaganju razliku između znanstvenih i filozofskih posljedica koje su i danas od velike važnosti za problem finalne uzročnosti. Od dvije vrste dijelova koje smo izdvojili u živim bićima, oni heterogeni zahtijevaju jedinstveni tip uzročnosti. Aristotel govori o različitim vrstama uzroka koji djeluju u prirodi: materijalni, formalni, djelatni i finalni (svršni). Homogeni dijelovi mogu se objasniti djelatnim uzrokom, dok heterogeni traže drugu vrstu uzroka koju danas zovemo finalnim ili svršnim uzrokom, a Aristotel je to nazvao *telosom*.¹³⁶ Nadalje, Aristotel se pita zašto postoji heterogenost u strukturi određenih bića, te dolazi do odgovora da je to zato jer je tu riječ o živim bićima koja se rađaju, rastu, razvijaju, dolaze do zrelosti i zatim proces ide unazad, te naposljetku umiru. Živa bića se sama kreću upravo zbog tih heterogenih elemenata koji uzrokuju rast, razvoj i druge operacije u tijelu. Heterogenost dijelova je potrebna za samu mogućnost uzročnosti koja je zaslužna za rast i razvoj živih bića. Iz istog razloga potrebno je da

¹³⁵ Usp. V. BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, 170.

¹³⁶ Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, 2.

heterogeni dijelovi čine određeni red u živom biću. U tom smislu ideja reda je nerazdvojiva od uzročnosti. Aristotelov finalizam je pokušaj davanja razloga za samo postojanje ovakve organizacije živih bića.¹³⁷

Problem nastaje kada je u pitanju metoda opisivanja ovih dijelova. Kada opisujemo homogene dijelove, materija je jedino mjerilo koje trebamo uzeti u obzir (mehanicističko objašnjenje je ovdje zadovoljavajuće). Naprotiv, heterogeni dijelovi ne mogu biti objašnjeni na isti način jer to zahtijeva kompleksnije objašnjenje. Heterogenost, primjerice lica ili ruke, ne može se objasniti materijalističkim poimanjem koje je zadovoljavajuće u slučaju homogenih bića. Znanstveno objašnjenje općenito gledano ima sklonost da s istom metodom može objasniti oba slučaja, što nije moguće u slučaju heterogenosti i to naravno stvara probleme.¹³⁸ Što se tiče same prirode i opisivanja događanja u njoj, Aristotel zamišlja prirodu kao neku vrstu umjetnika koji promišlja i čini izbor između prikladnih sredstava usmjerenih prema konačnome cilju. Način na koji priroda djeluje nemoguće je pojmiti. Aristotel istom analogijom uspoređuje objekt nastao od čovjeka i objekt nastao od prirode jer se jednakim načinom mogu usporediti u vidu svrhe. Umjetnik će više puta pogriješiti u stvaranju umjetničkoga djela nego priroda u svojem stvaranju.¹³⁹

Kada se Aristotela pita koji je uzrok primaran – materijalni, formalni, djelatni, ili pak finalni, on odgovara da to mora biti finalni uzrok. Razlog za takvo razmišljanje leži u tome što je finalni uzrok razlog za postojanje stvari uopće, a taj razlog formira polaznu točku, slično kao u umjetnosti i prirodi. Za njega je pitanje svrhe od velike važnosti.¹⁴⁰ Aristotel koncept svrhe smatra jasnim i razumljivim jer svrha označava granicu, dostignuće rasta živih bića, biljaka ili životinja.¹⁴¹

Tijekom povijesti možemo vidjeti da rana skolastika nije pokazivala prevelik interes za pitanja o prirodi. Dolaskom prijevoda i komentara aristotelovskih spisa spoznaja prirode dobiva svoje mjesto kao posrednik spoznaje o Bogu. Od tog vremena datira skolastička filozofija prirode.¹⁴² Govoreći o aristotelizmu i proučavanju prirode u srednjem vijeku, vidimo da je proučavanje prirode okrenuto biologiji, odnosno Aristotelovoj kozmologiji. Srednjovjekovna slika svijeta je u suglasju s religioznim

¹³⁷ Usp. *isto*, 3.

¹³⁸ Usp. *isto*, 5.

¹³⁹ Usp. *isto*, 9.

¹⁴⁰ Usp. *isto*, 7.

¹⁴¹ Usp. *isto*, 15.

¹⁴² Usp. V. BAJSIĆ, *Na rubovima Crkve i civilizacije*, Zagreb, 1977., 137-138.

poimanjem svijeta, kako je i zapisano u Bibliji koja je služila kao vrelo prirodoslovnih spoznaja. Kako je Aristotel smatrao da je svijet vječan (bez početka), bio je zabranjivan za čitanje. Toma Akvinski je pokušao spojiti Aristotelovu filozofiju s biblijskim izvješćem o postanku svijeta, jer je htio unijeti Aristotela u teologiju koju je u njegovo vrijeme imala odlučujuću ulogu.¹⁴³ Tomine Sume nisu dakle samo filozofsko-teološke enciklopedije; one su također sustav prirode ugrađen u kršćansku koncepciju svijeta.¹⁴⁴ Srednjovjekovna slika svijeta je slika gdje su priroda i njeno shvaćanje prepušteni Aristotelovoj statici. Taj nedostatak stvarne relacije prema prirodi je ostatak platonsko-augustinskog nemara i aristotelovske statike. Priroda govori čovjeku o Bogu, no tek evolucionizam otkriva da priroda govori i o čovjeku, i to vrlo mnogo.¹⁴⁵ Mjerodavnost Crkve pada na političkom planu, što dovodi do slabljenja vjere u religioznom smislu, a već sama renesansa pokazuje da narod želi zamijeniti personalnog kršćanskog Boga s bogom koji bi bio istovjetan s prirodom.¹⁴⁶

Početkom 17. stoljeća Galileo uvodi eksperimentalno-matematičku metodu u nastojanju oko spoznaje prirode i time ulazi nešto fundamentalno novo u povijest spoznaje prirode. Od tog trenutka spoznaja prirode postaje nešto neovisno od srednjovjekovne slike svijeta.¹⁴⁷ Galileo prirodu vidi kao „stvarnu” geometriju, i ta ista priroda može se shvatiti matematički. Galileo ovim navodima definitivno odjeljuje prirodnu znanost od teologije. Ono što znanstvenik shvati egzaktno je i matematički provjereno, dok se teolog, koji nema takvu istinu kod sebe, mora prilagoditi znanstveniku.¹⁴⁸ Stoga je, ako je priroda pisana geometrijski i jedino je matematičar može razumjeti, u njoj jedino stvarno ono što se može izraziti geometrijom. Priroda je prema tome samo kvantitativne naravi (protežnost, broj, gibanje), dok je ono kvalitativne naravi (boja, zvuk, toplina) subjektivno. Ako se ovim tvrdnjama dade metafizički smisao, dobivamo sustav mehanicizma, koji gleda na svijet kao na stroj.¹⁴⁹ U tom smislu, Aristotelova se teleologija mora nadići, teleologija se percipira kao drevni pogled, dok je mehanicizam moderan, onaj koji ide ukorak s vremenom. Mehanicizam modernog

¹⁴³ Usp. I. KEŠINA, *Znanost – vjera – etika. Promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, 15-16.

¹⁴⁴ Usp. V. BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, 149.

¹⁴⁵ Usp. V. BAJSIĆ, *Na rubovima Crkve i civilizacije*, 141-142.

¹⁴⁶ Usp. F. JERMAN, *Pitanje religije i znanosti u novovjekovnoj filozofiji i znanosti*, u: Marko Kerševan i dr. (ur.), *Odnos religije i znanosti*, Zagreb, 1988., 104.

¹⁴⁷ Usp. V. BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, 149.

¹⁴⁸ Usp. *isto*, 132.

¹⁴⁹ Usp. *isto*, 174.

vremena počinje s Descartesom, koji uvodi mehanicističku fiziologiju eliminirajući Aristotelovu finalističku biologiju.¹⁵⁰

Jerman govoreći o novovjekovnoj filozofiji zaključuje:

„Kao inače u novom vijeku, imamo i tu dvije filozofske tradicije, i to, s jedne strane racionalističku, a s druge strane empirijsku. No, varali bismo se, kad bismo mislili da je pripadnost ovom ili onom pravcu značila već i određen odnos prema religiji, prema bogu. Na obje strane nalazimo panteiste, čak više ili manje otvorene ateiste, a i vrlo pobožne filozofe, kao što su to bili Descartes i Leibniz.“¹⁵¹

Jerman tako smatra da je religija tek u novovjekovnoj laičkoj filozofiji postala predmet filozofskog istraživanja. Ako je filozofija srednjega vijeka bila nekakva prirodna teologija, barem u vidu u kojem ju je Toma Akvinski definirao, sada postaje nekonfesionalna religija. Ovdje se ne misli na kršćanstvo ili kršćansku teologiju, već na razmišljanje koje nije teološko u smislu crkvene filozofije.¹⁵² S dolaskom 17. stoljeća René Descartes negira ideju supstancijalne forme i samim time finalni (svršni) uzrok postaje nezamisliv. Kada se isključi forma objekta, ostaje nam proširena materija koja jest objekt geometrije i koja je podložna čisto mehanicističkim modifikacijama. Bitno je naglasiti da su Rene Descartes i Francis Bacon kao predstavnici mehanicizma imali dvije zajedničke točke: njihova želja za praktičnim i korisnim znanjem, i njihova indiferentnost prema filozofskim konceptima koji su možda i istiniti, ali koji nikako ne pomažu u ovladavanju nad prirodom. Ono što takav mehanicizam daje jest da znamo kako organizmi funkcioniraju, što nam zauzvrat omogućuju korisno djelovanje ili čak da sami proizvodimo slične organizme. Znanje koje imamo o finalnom (svršnom) uzroku samo nam govori „zašto” postoji taj mehanicizam, a to je najčešće očito i ne nudi nam nikakvu korisnu radnju u stvarnosti i stoga je teleologija nepotrebna.¹⁵³ Descartes svojom idejom ne želi ići onkraj spekulativne filozofije, već tu filozofiju želi zamijeniti mehanicizmom. Gilson uspoređuje pobjedu mehanicizma nad teleologijom kao trijumf modernog pragmatizma nad kontemplativnom grčko-kršćanskom tradicijom. Kada govorimo u kontekstu uzroka postojanja stvari, jedini mjerodavni uzrok jest onaj djelatni i jedini uzrok koji vrijedi poznavati. Čak i da postoji finalni uzrok ili sama teleologija (Descartes negira, ali Bacon priznaje da postoji), teleologija nema mjesta u znanosti čija je svrha

¹⁵⁰ Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution* 5.

¹⁵¹ F. JERMAN, Pitanje religije i znanosti u novovjekovnoj filozofiji i znanosti, 105.

¹⁵² Usp. isto, 104-105.

¹⁵³ Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, 17.

pomoći nam kako bismo ovladali prirodom. Pogrešno je reći da su ptice namijenjene za letenje jer to je očito. Ali kada bi netko htio pokazati na koji način ptice lete, bili bismo izazvani da konstruiramo leteće strojeve koji bi bili itekako korisni. Kada bi spekulativno znanje bilo poistovjeđeno s praktičnim znanjem, tada bi ideja finalnosti bila odbačena kao beskorisna radnja.¹⁵⁴

Suptilnije nego Descartes, ali manje sustavno, Bacon nikada nije potpuno negirao finalnost. On smatra da je govor o finalnosti sa znanstvenog stajališta uzaludan. Bacon dijeli uzroke u dvije vrste: fizičke i metafizičke. Materijalne i formalne uzroke smješta u područje fizike, a finalni uzrok u metafiziku. Njegova temeljna misao je kako je fizičko znanje materijalnih uzroka ono znanje koje nove izume čini mogućima, dok je apstraktno znanje formalnih uzroka beskorisno što se tiče praktičnosti i korisnosti. Zatim kreće u kritiku finalnog uzroka, odnosno same metafizike. Bacon pak ide u samo središte problema. Drevni filozofi su previše obraćali pozornost na kontemplativnu dimenziju finalnih uzroka, i upravo je to skrenulo njihovu pozornost od daljnjega proučavanja materijalnih i djelatnih uzroka, odnosno onih koji jedini imaju nekakvu praktičnu korist. Baconova primjedba je da su drevni filozofi, izgubivši se u kontemplaciji, mislili da shvaćaju prirodu, dok su joj se samo divili.¹⁵⁵ Bacon je u pravu ako je praktična korist kriterij filozofske, ili pak znanstvene istine. Ali ako je finalitet prisutan u prirodi, onda ga je potrebno uzeti u obzir. Bacon tvrdi da je pretjerano bavljenje formalnim i finalnim uzrocima u prošlosti dovelo do zaostajanja u potrazi za fizičkim uzrocima. Stoga su oni koji negiraju finalnost odlučni da se ovakva zabuna ne ponovi i zato je njihovo napadanje finaliteta objašnjivo barem u tom pogledu.

Ovo je odmah u početku pogrešno jer jedni uzroci ne isključuju druge i koegzistencija fizičkih i metafizičkih uzroka je moguća. Harmonija postoji, bez obzira kakve naravi bila, makar između heterogenih dijelova organizma ili harmonija između dijelova stroja. Ukratko, ako u prirodi postoji ikakva finalnost, zašto se ona ne bi uzela u obzir kao objektivni opis stvarnosti?¹⁵⁶ Činjenica je da postoje organizirana tijela u prirodi, i znanstvenici se trebaju pitati koje to načelo prevladava nad tom organizacijom živih bića. Bez tog načela može se objasniti funkcioniranje tih bića, što pokušava objasniti današnja znanost, ali ne i njihova egzistencija koja je stvarna kao i njihovo funkcioniranje. Znanost negiranjem teleologije traži odgovor na krivome mjestu i samim time samo

¹⁵⁴ Usp. *isto*, 19.

¹⁵⁵ Usp. *isto*, 23.

¹⁵⁶ Usp. *isto*, 25.

odgađa rješavanje problema.¹⁵⁷ U kontekstu tvrdnje da je materijalni svijet strogo matematički strukturiran i determiniran ni Bog ne može izbjeći matematičari. Priroda dolazi na mjesto koje je ranije zauzimao Bog sa svojom nužnošću. Ni Bog ni anđeli nisu više potrebni prirodoslovcu kao fizički motori, a još manje kao svrhe jer stroj ne radi težeći prema svrsi (mehanicizam). Bog postaje deistički bog i provodi se potpuna sekularizacija prirodnih znanosti. Na ovaj način se kida srednjovjekovno metodičko jedinstvo između svih znanosti, te nastaje jaz između teologije i prirodnih znanosti koji će biti teško nadići.¹⁵⁸ Znamo da se Biblija ne može prevesti na „geometrijski jezik” i stoga se od nje ne može ni zahtijevati da njezin govor čovjeku prelazi njezine metode i ciljeve. Ali ako je tako, gdje je onda točka susreta s prirodnim znanostima? Ovaj problem biblijskoga govora ne zahvaća samo u „pomirenje” između teologije i prirodnih znanosti, nego je riječ o pomirenju čovjeka i njegova vrijednosnog svijeta s geometrijskim spoznajama prirodnih znanosti jer su te spoznaje daleko od svagdašnjih čovjekovih koordinata da ga zapravo čine strancem njemu samomu i pune ga tjeskobom i brigom.¹⁵⁹

2. Evolucija ili vjera – vjera i evolucija?

Od druge polovice 19. stoljeća do danas postoje različiti pristupi i stajališta o teoriji evolucije, osobito ako se promatra u odnosu prema vjeri u Božje stvaranje svijeta i svega u svijetu. Je li i kako je moguće u kontekstu biološke evolucije teološki objasniti Božje zahvaćanje u prirodu i procese u njoj i na taj način doći do dijaloga s drugom stranom? Ovdje naravno treba razlikovati evolucionizam kao materijalistički svjetonazor i evolucijsku biologiju.¹⁶⁰

Već u prvoj Crkvi bilo je prisutno pitanje odnosa vjere i razuma. Crkvi se često pridaju nazivi protivnice znanosti, kako u prošlosti, a pogotovo danas. Vrijeme prve Crkve nije bilo odvojeno od pitanja autentičnosti biblijske slike svijeta od slike koju je pružala znanstvena i filozofska refleksija helenizma. Iz ovoga proizlazi da je ispovijedanje vjere u stvaranje od početka prolazilo kroz razne kulturne kontekste, a da nije zbog toga dovedeno u pitanje. Biblija se služi različitim doprinosima da bi uvijek iznova mogla iznijeti temeljni sadržaj vjere i spasenja, što i jest njezin cilj.¹⁶¹ Matulić

¹⁵⁷ Usp. *isto*, 30-31.

¹⁵⁸ Usp. V. BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, 272-274.

¹⁵⁹ Usp. *isto*, 175.

¹⁶⁰ Usp. I. KEŠINA, *Evolucija i princip selekcije u filozofiji Vjekoslava Bajsića*, 879.

¹⁶¹ Usp. A. SCOLA i dr., *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, Zagreb, 2003., 111.

ističe kako teologija, kao i druge moderne znanosti, promišlja o postojećem svijetu koji je jedan od predmeta teoloških istraživanja. To samo potvrđuje činjenicu da upravo kršćanska teologija stvaranja, makar implicitno, potiče istraživanja zasnovana na eksperimentalnim pokušajima, provjerama i potvrdama u kontekstu modernih znanosti. U tom smislu može se ustvrditi da je kršćanska teologija stvaranja neposredno pogodovala uspostavi moderne znanosti, za razliku od antičkoga doba koje je spoznaju svijeta izručilo imaginaciji esencija stvari, deducirajući iz tih esencija svojstva i narav ponašanja tih stvari, ostajući tako neprestano u sferi apstraktnog i imaginarnog mišljenja za razliku od teologije kojoj se upravo ovo apstraktno i imaginarno često pridaje.¹⁶² Ratzinger uviđa da je smisao za ovakvo shvaćanje vjere u stvaranje počeo je iščezavati kada se počela potvrđivati doslovna egzegeza i doslovno shvaćanje Biblije i njezinih slika. Gubi se transcendencija Božje riječi nasuprot pojedinačnim oblicima izricanja. Već od 13. stoljeća slika svijeta se učvrstila na do tada nepoznat način, premda u svojem temeljnom obliku nije bila proizvod biblijskog mišljenja, nego je naprotiv teško bila spojiva s datostima kršćanske vjere. Nameće se pitanje: može li vjera u stvaranje, ista vjera koja je nadživjela mnoge promjene slika svijeta i vjera koje je utjecala i poticala na razvoj istih slika svijeta, i dalje postojati kao smislena tvrdnja?¹⁶³ Na ovo pitanje Ratzinger odgovara sljedećim navodima:

„Veliki mislioci odavno su spoznali da ovdje ne postoji nikakvo ili-ili. Mi ne možemo reći: stvaranje ili evolucija. Ispravna rečenica mora glasniti: stvaranje i razvoj, jer obje stvarnosti odgovaraju na različita pitanja.“¹⁶⁴

Ratzinger ponavlja kako pripovijest o stvaranju iz Knjige Postanka ne govori o tomu kako nastaje čovjek, već o tomu što on jest. Ona pripovijeda o njegovu najdubljem ishodištu i razjašnjava nacrt koji iza njega stoji. Stoga, navedena pripovijest nije znanstveni udžbenik. Isto tako, nauk evolucije pokušava spoznati i opisati biološke procese, ali on time ne može protumačiti čovjekovo podrijetlo, njegovo nutarnje ishodište i njegovu vlastitu bit. I stoga ovdje stojimo pred dvama pitanjima koja se nadopunjuju, a ne pred pitanjima koja se isključuju.¹⁶⁵

U tom smislu, Kešina ističe kako se premalo računa vodilo o posebnim razlikama između pojedinih znanosti i njihovih metoda, nastao je najveći dio nesporazuma i sukoba između

¹⁶² Usp. T. MATULIĆ, *Mogućnosti i granice suvremene znanosti. Epistemološke i etičke analize iz teologijske perspektive*, u: *Bogoslovna smotra* 76(2006.)2, 285-333., ovdje 289.

¹⁶³ Usp. J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, 150.

¹⁶⁴ J. RATZINGER, *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, 61.

¹⁶⁵ Usp. isto, 61.

prirodoslovnog i religioznog pogleda na svijet. Svakoj znanosti, bila ona teologija ili bilo koja druga prirodoslovna znanost, treba uvažiti i poštovati njezin domet i svrhu. Iz toga proizlazi sljedeće: kada je jedna znanost ulazila u područje izvan svojih mogućnosti odnosno počela zalaziti u drugu znanost, dolazilo je do sukoba što se i dogodilo u slučaju sukoba između vjere u stvaranje i evolucije kao takve i stoga je potrebno odrediti metodu kojom ćemo pristupiti ovom sukobu između religije i znanosti.¹⁶⁶

Postoji mnogo literature vezane za odnos između religije i znanosti, ali postoje različita gledišta na taj odnos. Crvenka donosi dva modela uspostavljanja odnosa između znanosti i religije. Prvi model jest model savezništva ili konkordistički model. Ovdje treba biti oprezan da temu ne pojednostavimo previše i da ovim modelom ne popustimo znanosti nasuprot vjere. Drugi model jest diskordistički model, odnosno model sukobljavanja, gdje pak treba paziti da se ne prepustimo stalnom sukobu bez znanstvene podloge.¹⁶⁷ Danas rasprostranjeni konkordizam smatra da teologija i teorija evolucije nikada ne mogu doći u sukob jer se te dvije discipline ne kreću u dvama posve odvojenim područjima. Ovakvo mišljenje kardinal Schönborn smatra neodrživim jer između teologije i prirodnih znanosti mora biti presijecanja. Vjera u Stvoritelja, u Njegov plan, u Njegovo vođenje svijeta k cilju što ga je On sam postavio ne može ostati bez dodirnih točaka s konkretnim istraživanjem svijeta. Stoga vrijedi pravilo: nije svaka varijanta teorije evolucije spojiva s vjerom u stvaranje. Potrebno je u Darwinovoj teoriji (i u njezinim daljnjim razviticima) pronaći ono znanstveno i to znanstveno razlučiti od onoga svjetonazorskog i ideološkog kako bi temelji za dijalog bili čvršći.¹⁶⁸

Ovakvoj raspravi treba pristupiti s više pozornosti i preciznosti jer je problematika vrlo osjetljiva. U protivnom upadamo u redukcionizam, gdje se sve reducira na sukob između radikalnih evolucionista i kreacionista.¹⁶⁹ Kešina ovakav problem redukcionizma primjećuje kod pogrešne interpretacije vjere u stvaranje Ernsta Mayra. On je bio evolucijski biolog i jedna od najvažnijih osoba na području biologije 20. stoljeća. Vjeru definira kao vjerovanje u doslovnu istinu povijesti opisanu u Knjizi Postanka. Ovdje je jasno da se nitko od modernih egzegeta ne bi složio s navedenom definicijom. Ova definicija i sve ostale slične njoj odnose se na fundamentalističko tumačenje Biblije, ili

¹⁶⁶ Usp. I. KEŠINA, *Znanost – vjera – etika. Promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, 25.

¹⁶⁷ Usp. M. CRVENKA, *Prirodne znanosti i religija. Pokušaj sažetog pregleda*, 41.

¹⁶⁸ Usp. C. SCHÖNBORN, *Fides, ratio, scientia. Prigodom rasprave o evoluciji*, u: *Stvaranje i evolucija*, prir. S.O. Horn i S. Wiedenhofer, 91.

¹⁶⁹ Usp. *isto*, 90.

drugim riječima, na fundamentalistički kreacionizam. Po fundamentalističkome kreacionizmu život je nastao jednim i jedinstvenim Božjim stvarateljskim činom, gdje su sve vrste stvorene onakvima kakve su i danas, tj. nisu se promijenile.¹⁷⁰

Upravo će ovakva stajališta izazvati kršćanske fundamentaliste u obrani Biblije od onoga od čega je nije potrebno braniti i time još više upasti u nepotreban sukob koji samo odmaže u stvaranju zajedničkog tla i dijaloga. Ovaj se pokret proširuje diljem svijeta i danas ima oko 2-500 udruženja. Nije ni potrebno reći kako je ovakva slika svijeta štetila ugledu kršćanske vjere i poruke. Glavni je cilj kreacionista u obračunu s ateističko-materijalnom slikom svijeta pobiti njihovu evolucijsku biologiju, odbaciti svaku vrstu znanstvene spoznaje o svijetu ili životu i držati se slijepo biblijske slike svijeta kao znanstvene činjenice. Katolička Crkva se također povezuje s odbijanjem evolucijskih ideja, ali pokret kreacionizma uglavnom se povezuje s protestantskim krugovima, i to napose u Americi.¹⁷¹ Vjera u stvaranje je prema njihovom mišljenju izbljednula i oslabjela ideološki obojenom teorijom evolucije i stoga kreacionisti žele ponovno oživjeti vjeru u stvaranje, i to na onaj način kako je zapisano u Knjizi Postanka.¹⁷² Kreacionisti ne napadaju samo ateistički usmjerene znanstvenike koji zastupaju evoluciju, već filozofe i teologe koji smatraju da teorija evolucije nije nespojiva s vjerom u stvaranje, odnosno da se one ne suprotstavljaju.¹⁷³

Govoreći o radikalnom shvaćanju vjere i evolucije, sljedeće pitanje je pitanje prirodoznanstveno-ateističkog fundamentalizma. Već je ranije rečeno kako su donošeni prebrzi zaključci vezani za čovjekovo podrijetlo. Marković primjećuje kod teoretičara evolucije Michaela Rosea kako on napominje da se treba čuvati prevelikih izleta na područja koja nisu strogo vezana za evolucijsku biologiju. Ovdje se posebno misli na pokušaj da se od evolucije, koja ima svoju metodu i svrhu, napravi svemoćna znanstvena sila koja ima odgovor na svako životno pitanje. Jedan od sličnih primjera je eugenika s Francisom Galtonom i njegovom pogrešnom interpretacijom evolucije, koja pretpostavlja pojam nadmoćnijih rasa u razvoju čovječanstva. Zauzvrat, mnogi su nedužni ubijani, zlostavljani, mučeni. Ovom je bliska i Hitlerova rasna ideologija koju su prihvatili i provodili nacisti. Kao što je već spomenuto, Ernst Haeckel, koji je zastupao

¹⁷⁰ Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 125.

¹⁷¹ Usp. *isto*, 184-185.

¹⁷² Usp. *isto*, 126.

¹⁷³ Usp. *isto*, 128.

radikalni materijalistički ateizam, proglašava konkurenciju i selekciju na temelju društvenog napretka i time priprema podlogu za rasnu ideologiju nacista.¹⁷⁴

U vidu sukoba između ovih dviju radikalnih struja papa Benedikt XVI. primjećuje kako u Njemačkoj i u Sjedinjenim Američkim Državama postoje i dalje žestoke rasprave između kreacionista i evolucionista, gdje jedni i drugi predstavljaju svoje ideje kao isključive alternative. Kreacionisti tvrde da oni koji vjeruju u Stvoritelja ne mogu prihvatiti evoluciju, a oni koji umjesto toga podržavaju evoluciju samim time isključuju Boga iz jednadžbe. Ovakav sukob je apsurdan jer s jedne strane postoje jasni dokazi u korist evolucije, ali i s druge strane evolucija ne može biti univerzalna znanost koja može dati odgovor na sva pitanja.¹⁷⁵ Stoga je dijalog između znanosti i teologije od velike važnosti jer omogućava čovjeku da ponovno pronađe svoje jedinstvo s jasnom svijesti o svojoj dvostrukoj dimenziji od kojih je jedna horizontalna (biološka), a druga vertikalna (metafizička). Međutim, dijalog nije uvijek išao u pravome smjeru.¹⁷⁶ Vidimo da je prirodoslovna misao zajedno s filozofsko-teološkom stajala na strani fiksizma, odnosno ideje o nepromjenjivosti vrsta sve do 19. stoljeća. Samim time Darwinovo je učenje promijenilo tijek povijesti i stoga je naučavanje Crkve o neposrednom Božjem stvaranju svijeta odbačeno kao neprihvatljivo i bez ikakvog znanstvenog utemeljenja.¹⁷⁷ Crkva se ovdje nalazi u ulozi na koju nije navikla, ona gubi autoritet i nije više mjerodavna kao prije, trebalo je proći neko vrijeme kako bi dijalog uopće bio uspostavljen.

3. Crkva i prirodne znanosti danas

Znanstveno-teološka dogma bila je teško poljuljana novim znanstvenim spoznajama o evoluciji, što je samo pridonijelo gorljivim raspravama između znanosti i protivnika ovakvih teorija koje su kršćani odbacivali jer je protivno onome što se nalazi u Bibliji. Nažalost, Crkva nije bila spremna na otvoreni dijalog o novonastaloj situaciji. Crkva je navedene znanstvene spoznaje smatrala neprijateljskima prema vjeri, a istodobno smatrala biblijsku objavu prirodoslovnom teorijom boreći se protiv „pogubnog evolucionizma”.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Usp. L. MARKOVIĆ, *Evolucijska slika svijeta i kršćanstvo. Kozmologija i antropologija u svjetlu prirodoslovnih, filozofskih i teoloških razmišljanja*, 193-194.

¹⁷⁵ Usp. R. DUMANČIĆ, M. DUMANČIĆ, *Katolička Crkva i znanost: Doprinos i odnosi*, Vis, 2014., 70.

¹⁷⁶ Usp. D. LAMBERT, *Znanosti i teologija. Oblici dijaloga*, Zagreb, 2003., 169.

¹⁷⁷ Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 133.

¹⁷⁸ Usp. isto, 133.

Kešina uviđa kako je ipak postojao manji broj teologa koji su, promatrajući znanstvena istraživanja i rezultate, pokušali doći do rješenja za potencijalnu usklađenost teorije evolucije s vjerom u stvaranje. Neki su mislioci išli i predaleko u davanju autoriteta znanosti nasuprot vjeri. No, postojali su i oni mislioci i teolozi koji su bili bezrazložno zaplašivani i ušutkivani, ponajviše P. Teilhard de Chardin.¹⁷⁹

Ana Jeličić ističe kako je on bio znanstvenik koji se bavio graničnim pitanjima znanosti gdje je pokušao pomirbeno balansirati između znanstvenih rezultata i vjerskih dogmi, ali najvažnija stvar iz de Chardinova bogatog opusa u ovom kontekstu je upravo njegova ideja napretka. Taj napredak podrazumijeva promatranje i planiranje budućnosti, što se odnosi na kretanje (svijeta, čovječanstva, svijesti) prema određenoj krajnjoj mističnoj točki (Omega točka), koja označava rast prema boljem, napredak i koja se prema njegovu shvaćanju označava ponovni dolazak Isusa Krista, odnosno paruziju.¹⁸⁰ On smatra da negdje „naprijed” u središtu Svemira, postoji navedeno božansko središte konvergencije, koje jest Omega točka. Pod tim imenom krije se preegzistentno, transcendentno i personalno biće koje je jedini izvor i jedini cilj evolutivnog svijeta. To „nešto” i taj „netko” nije nitko drugo nego uskrslu Krist.¹⁸¹ Kešina smatra da je evolucija za Chardina univerzalni proces i zakon, a ne samo zakon organskog svijeta.¹⁸² Chardin za čovjeka i njegovu svijest kaže: „Pojava ljudske svijesti znači kulminacijsku točku cjelokupnog ranijeg kozmičkog razvoja, čovjek – to je osviještena evolucija svijeta.”¹⁸³ Evolucija nije završena hominizacijom, ona je samo prvi korak na putu humanizacije, odnosno punine čovječanstva, što se još treba dogoditi. U području ljudske svijesti (noosfera) postoji odgovarajući aktualni Centar, to je *Logos*, utjelovljeni Isus Krist koji je točka Omega cjelokupne evolucije koja je krajnje privlačna i krajnje prisutna.¹⁸⁴ Kešina tvrdi: „...premda se de Chardinova misao kreće po samom rubu između kršćanskog teizma i materijalističkog panteizma, de Chardin tvrdi da upravo evolucija i priroda u svome toku vode k Bogu umjesto da Boga čine suvišnim u tumačenju svijeta i njegove evolucije.”¹⁸⁵ Iako je de Chardin imao svoje sumnje prema ortodoksnom darvinizmu koji nije imao mjesta za finalitet odnosno ciljeve koji evoluciju vode naprijed, za razliku od

¹⁷⁹ Usp. *isto*, 134.

¹⁸⁰ Usp. A. JELIČIĆ, Intelektualna i duhovna baština Pierrea Teilharda de Chardina, u: *Filozofska istraživanja* 35(2015.)2, 289-300., ovdje 290.

¹⁸¹ Usp. M. MATIĆ, Vizija P. Teilharda de Chardina - evanđelista Krista u kozmosu, u: *Obnovljeni život* 37(1982.)3, 225-238., ovdje 236-237.

¹⁸² Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 175.

¹⁸³ T. CHARDIN, *Fenomen čoveka*, Beograd, 1979., 260.

¹⁸⁴ Usp. *isto*, 187.

¹⁸⁵ I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 176.

prirodne selekcije koja je akumulacija malih uspjeha i neuspjeha, de Chardin je uspio pronaći mjesto za svrhu u evoluciji kao dio veće svrhe za svijet.¹⁸⁶

Potrebno je razmotriti stajališta Crkve na ovu temu polazeći od nekolicine dokumenata, ali i od nekih teoloških mišljenja koja jasno izražavaju odnos Crkve prema znanosti. Kešina tumačeći encikliku *Providentissimus Deus* pape Lava XIII. iz 1893. godine, ističe Papin govor o poznavanju vlastitih metodoloških granica između teologije i prirodoslovnih znanosti, odnosno kako ne može biti bitnog protuslovlja između njih ako se obje drže svojih granica. Ovo je bitno jer poziva biblijske stručnjake na poznavanje prirodoslovnih spoznaja kako bi mogli kritički vrednovati napade koji dolaze od prirodoslovnih znanosti i upozoriti znanstvenike ukoliko su njihove spoznaje pogrešne.¹⁸⁷

Bitno je napomenuti da ne postoji nekakav definirajući stav o teoriji evolucije jer ono što je rečeno uvijek se tiče stvari vjere, a ne bioloških uzroka. To potvrđuje i enciklika *Humani generis* pape Pija XII.¹⁸⁸ Kešina smatra da se s ovom enciklikom događa pravi zaokret, jer u njoj Papa izlazi ususret zahtjevima da Crkva treba posvetiti više pozornosti prirodoslovnim znanostima i govori kako crkveno učiteljstvo ne brani da se nauk evolucionizma ispituje.¹⁸⁹ Ova enciklika je prepustila pitanje nastanka svake pojedine vrste onoga što živi mjerodavnosti prirodoznanstvenog istraživanja, a jedino je zadržala antropološko ograničenje koje kaže da se čovjeka ne može opisati samo na temelju bioloških sveza i odnosa.¹⁹⁰ Papa ističe kako evolucijsko učenje „istražuje podrijetlo ljudskog tijela, te uči kako ono potječe od preegzistentne organske materije, dok nas vjera obvezuje vjerovati kako su duše izravno stvorene od Boga.“¹⁹¹ Navod dokazuje da se dopušta rasprava o podrijetlu ljudskog tijela „iz već postojeće žive tvari“, odnosno da je moguća hipoteza da je ljudsko tijelo evolucijom vezano za neku životinjsku vrstu, a što se tiče duše nauk Crkve ostaje nepromijenjen jer Bog je taj koji izravno stvara svaku pojedinu dušu.¹⁹²

¹⁸⁶ <http://decodedpast.com/evolutionary-theory-teilhard-de-chardin/14043> (20.2.2019.)

¹⁸⁷ Usp. I. KEŠINA, *Znanost – vjera – etika. Promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, 41-42.

¹⁸⁸ Usp. N. VRANJEŠ, T. MILETIĆ, *Teorija evolucije u suvremeno pastoralno-katehetskom kontekstu*, 481.

¹⁸⁹ Usp. I. KEŠINA, *Znanost – vjera – etika. Promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, 44.

¹⁹⁰ Usp. C. SCHÖNBORN, *Predgovor*, 8.

¹⁹¹ <http://crkvenidokumenti.blogspot.com/2011/03/humani-generis-pio-xii-12-viii-1950.html> (10.10.2018.)

¹⁹² Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 137.

Kešina smatra da je novost kod „enciklike *Humani generis* u tome što je to prvi crkveni dokument koji o teoriji evolucije govori bez odbijanja ili osude, što opet ne znači da je enciklika zauzela pomirbeni stav u odnosu prema njoj.“¹⁹³ Ovakvim raspletom situacije dana je sloboda katoličkim znanstvenicima da uz određene uvjete mogu istraživati, raspravljati pa čak i braniti prirodoznanstvenu teoriju iliti evolucionizam, ali ne onaj filozofski tip evolucionizma koji se koristi kako bi se objasnila svaka dimenzija života i koji se protivi pojmu stvaranja. Evolucionizam kao prirodoslovna teorija u vidu enciklike *Humani generis* nikako ne isključuje pojam stvaranja, nego se protivi biološkom fiksizmu koji govori o stalnosti vrsta.¹⁹⁴

Papa Ivan Pavao II., osvrćući se na događaj Božjeg stvaranja, kaže da izričaji s početka Biblije govore o biti stvari, a ne o njihovoj vidljivoj površini. Oni se shvaćaju kroz vjeru i stoga se biblijsko stvaranje ni na koji način ne suprotstavlja teoriji opće evolucije svijeta. Ovaj tekst je vrlo značajan jer govori o stvaranju prikazanom na čovjeku shvatljiv i pristupačan način, u formi koja se ne smije shvaćati doslovno. Ovdje je riječ o bitku i biti koji su filozofsko-teološki pojmovi, a ne prirodoslovni.¹⁹⁵ Upravo u vidu ovakvog shvaćanja stvarnosti treba biti svjestan kako se neprijatelji vjere raduju mjerodavnosti racionalizma u prirodoslovnoj znanosti i zato Chaurchard kaže:

„Kao sva filozofija, tako se i znanstvena spoznaja poziva na razum. Materijalistička se propaganda radovala da objavi kako je znanstveni duh racionalistički, što je točno, suprotstavljajući ga vjerskom duhu, koji bi bio prihvaćanje neshvatljivoga, iracionalnog, nespoznatljivog, vjerovanje u mogućnost nečega što ne možemo dokazati iskustvom.“¹⁹⁶

U tom smislu i Papa Ivan Pavao II. kaže da se ispravno shvaćena vjera u stvaranje i ispravno shvaćeno evolucionističko naučavanje ne suprotstavljaju jedno drugome jer evolucija pretpostavlja stvaranje. U ovom kontekstu stvaranje se u svjetlu evolucije predstavlja kao vremenski produženo događanje („*creatio continua*“) u kojemu je Bog vidljiv samo ako se gleda kroz dimenziju vjere. Iz ovog izraza „*creatio continua*“ zaključuje se kako su živa bića kontingentna u svojoj egzistenciji i ono što ih sprječava u propadanju u ništavilo jest Božje trajno i kontinuirano podržavanje u bivanju.¹⁹⁷ Kešina

¹⁹³ Isto, 139.

¹⁹⁴ Usp. V. BAJSIĆ, Problem hominizacije nakon enciklike „*Humani generis*“, u: *Bogoslovska smotra* 33(1964.)1, 97-105., ovdje 103.

¹⁹⁵ Usp. I. KEŠINA, *Znanost – vjera – etika. Promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, 48.

¹⁹⁶ P. CHAUCHARD, *Vjera kršćanskog znanstvenika*, Zagreb, 1977., 51.

¹⁹⁷ Usp. I. KEŠINA, *Znanost – vjera – etika. Promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, 48.

primjećuje da papa Ivan Pavao II., poput Pija XII. koji u enciklici *Humani generis* evolucionizam smatrao ozbiljnom hipotezom uz potrebu njezinog temeljitog istraživanja, govori kako nove spoznaje daju povoda da u teoriji evolucije vidimo više od same hipoteze.¹⁹⁸ Prema papi Ivanu Pavlu II. „za kršćanina je neprihvatljivo materijalističko-redukcionističko tumačenje evolucije i onih teorija koje su nespojive s istinom o čovjeku kao racionalno duhovnom biću koja kao takvo ima osobno dostojanstvo.“¹⁹⁹

U ovom kontekstu treba spomenuti i papu Benedikta XVI. koji se još kao Joseph Ratzinger, profesor i priznati teolog, uvijek prema prirodnim znanostima odnosio s poštovanjem i uvažavanjem. Posebno je vrednovao onaj napredak koji su prirodne znanosti učinile za podizanje kvalitete života čovjeka.²⁰⁰ Kešina ističe da za Ratzingera pitanje značenja vjere u stvaranje izražava sigurnost da svijet u cjelini dolazi iz *Logosa*, odnosno stvarateljskog razuma. Ratzinger rezimira i govori da vjerovati u stvaranje znači svijet u nastajanju u koji je vrata otvorila znanost razumijevati u vjeri kao smislen svijet koji dolazi iz stvarateljskog uma. Stoga on, govoreći o stvaranju čovjeka, kaže da stvaranje ne označava neki davni početak, već se Adam odnosi na svakoga od nas, vjera ne tvrdi o prvom čovjeku ništa više nego što tvrdi o svakom od nas i obrnuto. Stoga je važno odgovoriti na pitanja kako uskladiti Božje stvaranje s evolucijskom slikom svijeta, kako sačuvati vjeru pod težinom evolucije i kako pojmiti čovjeka kao osobu, a ne samo kao sredstvo u evolucijskom procesu.²⁰¹

4. Pokušaj filozofsko-teološke sinteze

Prema kršćanskoj teologiji, povijest čovjeka i njegova otkupljenja zasigurno nije rezultat slučajne kombinacije bezbrojnih mogućnosti u tijeku evolucije, već je čitava povijest usmjerena na osobu Isusa Krista. Njegovim je utjelovljenjem i uskrsnućem povijest dosegla svoju puninu. Trebamo se pitati kako utemeljiti te tvrdnje i uklopiti ih u evolucijsku sliku svijeta i čovjeka. To je izazov i zadatak kršćanske teologije.²⁰²

Prvo treba govoriti o čovjekovu stvaranju koje nije samo predmet svih religija, već i prirodnih znanosti.²⁰³ Uvijek se pitamo odakle dolazi čovjek i koji nam se vidici

¹⁹⁸ Usp. *isto*, 50.

¹⁹⁹ I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 148.

²⁰⁰ Usp. *isto*, 151.

²⁰¹ Usp. *isto*, 154.

²⁰² Usp. R. PAVLIĆ, K. KEVRIĆ, *Stvaranje čovjeka u svjetlu kršćanske antropologije i susreta s prirodnim znanostima*, u: *Riječki teološki časopis* 23(2015.)2, 365-388., ovdje 383.

²⁰³ Usp. L. NEMET, *Teologija stvaranja*, 138.

otvaraju s obzirom na ovo pitanje. Ovo pitanje postoji već jako dugo, i stoga postoje i odgovori koje nam daju dvije strane. Jedna je biblijsko-teološka, a druga prirodno-znanstvena. Naravno, oduvijek postoji izvjesna napetost između ovih dviju strana, ponajviše zbog povijesno uvjetovanih stavova, ali i temeljnom razlikom u središtu i dosežnosti vlastitog vidokruga. Prirodne znanosti vežu se na materijalni svijet čiji je dio i sam čovjek, dok teologija transcendiraju materijalnu stvarnost i njoj nedohvatljive sadržaje.²⁰⁴ Problem je u tumačenju božanskog akta stvaranja prvoga čovjeka višeslojan jer u sebi nužno mora uključiti stvaranje čovjeka u punini ujedinenog dara tijela i duhovne duše.²⁰⁵ Teorija evolucije se ni u jednom vidu ne dotiče duše, niti načina na koji je Bog udahnuo tu dušu u prvoga čovjeka. Naprotiv, teorija evolucije proučava razvitak ljudske biološke komponente, a to je tijelo. Stoga govor o stvaranju treba biti promišljan u teološkom kontekstu, a ne biološkom. U teološkom smislu govorimo o čovjeku jedino ako se razumije postojanje tijela i duhovne duše, dok jedna od ovih dviju dimenzija nedostaje, ne možemo govoriti o čovjeku.²⁰⁶

Nadalje, postavlja se pitanje u kontekstu današnje kulture: kako je moguće spojiti teološko naučavanje o Božjem stvaranju s teorijom evolucije. U ovome slučaju Bajsić smatra da ne postoji niti jedna druga prirodoslovna hipoteza koja može stajati uz bok i koja je bolja od selekcijske teorije evolucije. Nedopustivo je međutim koristiti teologiju ili neku vrste metafizike kao alternativu selekcijskoj teoriji. Metafizička sigurnost je različita od prirodoslovne sigurnosti, stoga ne može jedna znanost dati sudove o kvaliteti i učinkovitosti druge znanosti. Budući da se shema prirodne selekcije neprestano i na razne načine primjenjuje za tumačenje evolucijskih pojava, i nema za sada neke druge prihvatljivije teorije, opravdano je baviti se filozofski, prije svega teološki tom shemom. U nastavku teksta razmatra se kako je to moguće.²⁰⁷ Potrebno je uvijek razlučiti kompetencije teologije i prirodnih znanosti. Teologija promatra svijet u vidu stvaranja (teološka dimenzija), dok prirodne znanosti promatraju svijet, odnosno prirodu pod vidom promjene, ali stvaranje nije promjena. Riječ je o dva različita gledanja i dvije različite znanosti koje gledaju istu stvar drugim pogledom.²⁰⁸ Nadovezujući se na ovo, treba reći da „prirodne znanosti nastoje otkriti kako stvari jesu, a ne njihovu apsolutnu

²⁰⁴ Usp. V. BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, 13.

²⁰⁵ Usp. R. PAVLIĆ, K. KEVRIĆ, *Stvaranje čovjeka u svjetlu kršćanske antropologije i susreta s prirodnim znanostima*, 383.

²⁰⁶ Usp. N. VRANJEŠ, T. MILETIĆ, *Teorija evolucije u suvremeno pastoralno-katehetskom kontekstu*, 487.

²⁰⁷ Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 222-223.

²⁰⁸ Usp. I. KEŠINA, *Evolucija i princip selekcije u filozofiji Vjekoslava Bajsića*, 880.

mogućnost, to ne znači da neka prirodoslovna tvrdnja ne može biti sigurna dokle god nismo isključili svaku drugu metafizičku mogućnost.²⁰⁹ Gledajući na predmet promatranja, teologija također promatra prirodu, svijet i čovjeka, ali pod vidom njihove ovisnosti o samome Bogu Stvoritelju.²¹⁰ Kršćansko je razumijevanje pojma stvaranja vrlo blisko povezano s pojmom uređenosti, odnosno finalizmom u kojem se prvo koncipira plan, pa tek onda ide ostvarenje materije.²¹¹

Bitni pojmovi za shvaćanje filozofske problematike evolucije jesu od ranije poznat pojam finalizma i antifinalizma. Antifinalizam podrazumijeva Darwinovu selekcijsku teoriju evolucije. Razlika između ovih dvaju termina jest da se kod finalističkog procesa najprije stvara plan, a zatim se od materije realizira ona koja odgovara planu, dok kod antifinalističkog procesa ide obrnuto, odnosno najprije se slijepo realiziraju mogućnosti materije, a onda se na realnom materijalu automatski obavlja selekcija. Postavlja se pitanje može li ova rasprava biti za ili protiv teorije selekcije na osnovu svrsishodnosti bića, no to nije moguće prema Bajsiću jer jednostavnim nabrojanjem svrsishodnosti uređaja u prirodi ne postavlja se ništa jer nijedan prirodoslovac neće zaniijekati da noge služe za hodanje, oči za gledanje i slično. Pravo je pitanje zapravo sljedeće: može li se ta koordinacija bića protumačiti kao postajanje nekog plana ili nekog intelekta koji je princip (načelo ili ishodište) te koordinacije ili se može doći i bez te pretpostavke? No, ne može se jednostavno odlučiti je li taj akt planiran ili selekcionistički, finalan ili antifinalan.²¹² Ali, ako znam da je finalna shema vođena planom, najprije se odabire pa zatim realizira, dok selekcijska (antifinalna) shema najprije realizira, a zatim odabire, odnosno mogućnosti nisu samo predložene nego i realizirane, ali ipak unutar tih ostvarenih mogućnosti postoji ono naumljeno što postoji i u finalnoj shemi. Stoga se ne može reći da je finalna shema suprotstavljena selekcijskoj jer finalna shema je zapravo selekcijska shema na dvije razine koje su usmjerene jedna na drugu. Selekcija u ovom slučaju ne isključuje finalnost, nego je u jednom širem smislu uključuje.²¹³ Ovaj način gledanja, prema Bajsićevu mišljenju, ima svoje prednosti i od strane teološkog promatranja evolucije gdje se Boga može promišljati kao transcendentnog selektora koji odabire ono što hoće. Kao da se Bogu „iz ništa” u

²⁰⁹ V. BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, 50.

²¹⁰ Usp. I. KEŠINA, *Znanost – vjera – etika. Promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, 89.

²¹¹ Usp. A. E. McGRATH, *Znanost i religija*, 98.

²¹² Usp. I. KEŠINA, *Evolucija i princip selekcije u filozofiji Vjekoslava Bajsića*, 880.

²¹³ Usp. I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 233.

svakom trenutku javljaju kandidati za opstanak. Božje „da” daje im život. Božje „ne” vraća ih u ništavilo. Možda je to nerazumljiv koncept, ali kada ovaj model izbora primijenimo na transcendentalnu razinu, razvoj prirode izgleda nam kao neprekidno stvaralačko izricanje Božjeg „da” stvarima.²¹⁴

Kešina, analizirajući Bajsića, napominje da se evoluciju često želi shvatiti teleološki, na način da se u početni trenutak stavlja usmjerenje prema cilju, prema „kraju” evolucije tako da bi njezine faze i događanja bile vođene iznutra. Ovo odgovara ontogenezi koja predstavlja individualni razvitak jednog živog bića od njegova začeća pa sve do smrti. No, ako se to shvati na način da je već sve dano u početku, evolucija bi u tom slučaju bila samo izvanjsko razmatranje onoga što kao plan postoji od početka i na taj način početak postaje privilegiran.²¹⁵ Nadalje, Bajsić naglašava da u vrijeme kada je vladalo mišljenje da je svijet tek nekoliko tisuća godina star, Božja prisutnost nije bila tako daleka, ali novim spoznajama o starosti svijeta i života misao Stvoritelja gotovo nestaje iz vidokruga. Ako tog istog Boga Stvoritelja shvatimo kao ranije spomenutog transcendentalnog selektora, tada trenutak početka nije privilegiran prema kasnije događanju. Ovo je tako jer je u svakom momentu zapravo početak, u svakom momentu se izriče stvarateljsko „da”. Autoru je ovdje bitno naglasiti da smisao svakog trenutka evolucije nije u tome što bi prvi početak bio usmjeren prema današnjem trenutku jer takve nužnosti nije bilo u njemu, već se današnji trenutak ne može shvatiti bez prethodnih. Daljnji problem je taj što čitav razvitak bića bude podređen krajnjem cilju u vremenu u teleološkom vidu promatranja početka evolucije, odnosno da i današnji čovjek koji naspram početka možda i izgleda kao cilj i svršetak evolucije, ali on to nije, već smo i mi kao i svaki pojedinac, u takvoj hipotezi samo prijelazni oblici prema nekim budućim oblicima. Iz ovakvog promišljanja konkretan čovjek prestaje biti osoba i iz svrhe postaje samo sredstvo, sredstvo do višeg cilja. No, ako se odrekemo te početne teleologije, onda nijedna točka evolucije nije odabrana u vidu kraja, pa tako ni današnji čovjek. I nama i svakom drugom konkretnom čovjeku Bog govori „da” radi nas samih i upravo je to razlog zašto se čovjek može shvatiti kao osoba. Možda se čini kao problem što se odsutnošću početne teleologije „gubi” Božja mogućnost planiranja, ali Bog ne živi u vremenu kao čovjek koji je ograničen prirodnim zakonima, Bog je zapravo autor tih zakona svojim neprestanim „da”.²¹⁶

²¹⁴ Usp. *isto*, 235.

²¹⁵ Usp. *isto*, 237-238.

²¹⁶ Usp. V. BAJSIĆ, *Granična pitanja religije i znanosti*, 212.

Kešina analizirajući Bajsića ističe sljedeće:

„K tome, evolucija je finalna u smislu da pokazuje u smjeru uvijek veće odnosnosti. Ona nije finalna u tom smislu da bi već od početka u nju bila stavljena ideja koja je vodi, nego smisao neprekidno ulazi u nju“²¹⁷

Stoga, svijet i procese koji se događaju u njemu ne smijemo shvatiti kao nešto unaprijed isplanirano, već kao jednu vrstu „razmišljanja“ koje je usmjereno prema bitku. Svaki trenutak razvitka mora primiti svoj posebni smisao po božanskom „da“. Bajsić smatra da svijet treba vidjeti ne kao dovršeno jedinstvo već kao jedinstvo koje tek nastaje, nešto nedovršeno i otvoreno prema mogućim kategorijalnim odrednicama.²¹⁸ Iz ovoga vidimo da je moguće selekcijsku teoriju uzeti kao jedno od mogućih kozmoloških tumačenja materijalnog živog svijeta. Ovo samo pokazuje da ispravno interpretirana teorija evolucije može biti u skladu s vjerom u stvaranje bez da išta oduzme od vjere, štoviše, može pridonijeti boljem shvaćanju vjere, materije i odnosa materijalnog prema Stvoritelju. Ukoliko teoriju evolucije shvatimo mehanicistički, ignorirajući ili negirajući ulogu svrhe, tada ova teorija postaje podloga za ateistička tumačenja.

Teško je ne spomenuti kako sam mehanicizam kao mjerodavni sustav današnjice jest problematičan. Gilson primjećuje kako mehanicizam odbacivanjem forme izražava kako nema razlike između žive i nežive materije. Forma je potrebna kako bi se mogla razlikovati živa od nežive materije, što je iznimno važno u ovoj tematici. Umjesto davanja imena poput „forme“ ili bilo kojeg drugog imena koje bi razlikovalo živu od nežive materije, moderna znanost jednostavno odbija dati ime uopće pokazujući odbojnost prema teleologiji.²¹⁹

Gilson stoga tvrdi sljedeće:

Ako znanstvenik odbije uključiti finalitet u svoju interpretaciju prirode, sve je u redu; njegova interpretacija prirode bit će nepotpuna, ali ne i kriva. Naprotiv, ako taj isti znanstvenik zaniječe finalitet u prirodi, tada biva arbitraran. Imati mišljenje da finalitet bude izvan znanosti jedna je stvar, ali izbaciti ga iz prirode nešto je sasvim drugo.²²⁰

Prema tome, Gilson smatra da teleologija ne treba biti savršena da bi postojala. Ako je savršena ili nesavršena, ona ipak postoji.²²¹ Činjenica kako je Aristotelova biologija

²¹⁷ I. KEŠINA, *Stvaranje evolucijom*, 239-240.

²¹⁸ Usp. *isto*, 240.

²¹⁹ Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, 116.

²²⁰ *Isto*, 26.

²²¹ Usp. *isto*, 121.

mjerodavna i dalje stoji. Njemu se prigovara što je s nedovoljnom jasnoćom objasnio svoju teleologiju, ali nitko do danas nije imao bolja objašnjenja. Mehanicističke interpretacije stvarnosti su uvelike neuspješne jer su osporavanjem Aristotelove teleologije samo sve više pokazivale neizbježnost pojmova organizacije i same teleologije na koje se Aristotel poziva.²²² No, čovjek treba transcendirati materijalnu stvarnost i biti sposoban stupiti u odnos s Bogom kao svojim Stvoriteljem. Isti taj čovjek često zna biti biološki promatran kako to Bajsić voli reći „poštar besmisla”, jer se čini kao da je izabran samo da prenese genetičku informaciju dalje ukoliko biva shvaćen bez dimenzije vjere i svrhe, pretvarajući ga u sredstvo i negirajući čovjeka kao osobu.²²³

Naposljetku vidimo da je uzrok poteškoćama fundamentalna neodređenost koncepta evolucije nakon čega postaje gotovo nemoguće odrediti ikakvu teleologiju. Kada se evolucija gleda mehanicistički, funkcionirajući kroz slučaj, evolucija se pokazuje kao alternativa finalitetu, no niti logika niti ikakav dokaz podržava ovu tvrdnju. Stoga ni pogriješan put glede ovog pitanja ne će biti uzaludan jer omogućava uvid u neizbježnost problema finaliteta kako iz perspektive evolucije bića, tako i iz perspektive njihova stvaranja, što pokazuje zapravo koliko je pitanje svrhe krucijalno u ovoj već otprije osjetljivoj tematici.²²⁴

Iz ovoga može se izvući zaključak kako znanost nema potrebu za finalnim uzrocima kako bi napredovala utilitarno, ali to ne umanjuje činjenicu da ono što zovemo finalitet ili finalna uzročnost zbilja postoji u stvarnosti i upravo nam ovo saznanje pomaže u daljnjem dijalogu s prirodnim znanostima.²²⁵ Teorija evolucije izaziva vjeru da sama sebe dublje razumije i tako pomogne čovjeku sebe dublje razumijevati, te sve više postojati onim što on jest: bićem koje u vijeke vjekova treba Bogu govoriti „Ti”.²²⁶

²²² Usp. *isto*, 118-119.

²²³ Usp. I. KEŠINA, *Evolucija i princip selekcije u filozofiji Vjekoslava Bajsića*, 894-895.

²²⁴ Usp. E. GILSON, *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, 87.

²²⁵ Usp. *isto*, 124.

²²⁶ Usp. C. SCHÖNBORN, *Predgovor*, 17.

ZAKLJUČAK

Pokušali smo u ovom radu iznijeti najvažnije činjenice za razvijanje boljeg dijaloga između stvaranja i prirodoslovnog evolucionizma ne zanemarujući niti vjersku niti znanstvenu perspektivu. Prvi dio rada govori o pojmu stvaranja koje je kao takvo specifično unutar teološkog rječnika, jer samo stvaranje podrazumijeva nastanak nečega iz ničega, odnosno da ne treba ništa što će prethoditi tom stvaranju, stoga se ovdje i povezuje poznata nam predodžba „*creatio ex nihilo*”. Kao što je i ranije mnogo puta rečeno, Biblija nije imala i nema ni danas namjeru tumačiti kroz znanstvenu prizmu događaje koji su opisani u prvome poglavlju Knjige Postanka. S gledišta prirodnih znanosti prirodoslovac može ponuditi razjašnjenje pitanja jesu li vrste stalne ili su pak promjenjive, te nastaju li procesom evolucije jedna iz druge. Nakon ovoga možemo reći kako proces evolucije nema nikakve ili gotovo nikakve veze s Bogom, sa stvaranjem, jer takvo pitanje uopće nije prirodoslovno, već filozofsko, teološko pitanje.

U drugom dijelu rada govorili smo o znanstvenoj, ali i ideološkoj interpretaciji teorije evolucije. Teorija evolucije je od vremena kada je postala aktualna do danas imala veliki utjecaj na svijet. Bog nije predmet spoznaje prirodnih znanosti, i stoga se prirodoslovac sa stajališta znanosti ne može ni pitati o Božjem stvarateljskom djelovanju jer prirodoslovna teorija evolucije ništa ne govori metafizičkom vidu evolucije. Vidjeli smo kako Darwin, koji je danas pojam kada se spomene riječ „evolucija”, zapravo tek u šestom izdanju svoje knjige *Postanak vrsta* upotrebljava pojam „evolucija”. Temeljni Darwinov princip nije princip evolucije kao takve, već princip selekcije. Ovo nam je samo pokazatelj da je današnje poistovjećivanje darwinizma s evolucijom u najmanju ruku krivo. Herbert Spencer je kao predstavnik evolucionizma znatno pomogao Darwinu u populariziranju njegovog rada predstavljajući evolucionizam svojim izrazima „*survival of the fittest*” i „*struggle for existence*”. Otkriće koje je pripisano Darwinu nije bio evolucionizam Spencera, već Darwinova prirodna selekcija pod Spencerovim imenom evolucije! Upravo ovaj hibrid koji nastaje spajanjem Spencerove filozofske doktrine i Darwinovog znanstvenog zakona postaje praktično neuništiv. Ovo samo dodatno zapleće već zamršenu situaciju između vjere i znanosti, gdje se „evolucionističkim” terminima opravdavaju stavovi onih kojih mrze vjeru i stoga jezikom evolucionizma pokušavaju dokazivati sve dimenzije ljudskog života zanemarujući svrhu života. Ovdje je vidljivo da isključivanje teleologije u znanstvenom jeziku donosi velike probleme otvarajući vrata ateizmu i svemu što s njim dolazi.

U trećem dijelu razvidno je zašto i kako dolazi do isključivanja teleologije u svijetu znanosti. Prema konceptu finalnosti nije se postupalo dobronamjerno jer se finalni ili svršni uzrok povezivao s idejom Boga koji stvara i idejom providnosti, odnosno Boga koji se brine za svoja stvorenja. Alternativa teleologiji postaje sustav mehanicizma za koji su ponajviše zaslužni Descartes i Bacon. Kada se supstancijalna forma bića isključi iz jednadžbe, ostaje samo materija. Kako je materija empirički provjerljiva, a ono metafizičko nije, to može značiti samo da finalni ili svršni uzrok nije provjerljiv kao ni svaka teleologija, samim time su nepotrebni za prirodnu znanost. Ono što je korisno čovjeku za materijalni napredak postaje mjerodavno, samim time finalni uzrok postaje nepotreban jer ne donosi ništa korisno. Aristotelova teleologija biva zamijenjena redukcionističkim mehanicizmom, a u pozadini svega je nastojanje da se prirodna znanost odvoji od humanističkih znanosti, što joj i uspijeva. Ovakvo stanje još više otežava uspostavu već poljuljanog odnosa između vjere i znanosti. Crkva se nalazi u novoj situaciji gdje više nema mjerodavnost koju je imala prije, i iz prve se ne uspijeva snaći u novonastaloj situaciji, ali s vremenom se polako otvara svijetu i pokušava držati dijalog otvorenim. Na kraju ovog rada uočljiv je pokušaj usklađivanja selekcijske teorije evolucije i vjere u stvaranje, gdje postaje evidentno da selekcijska teorija, ukoliko se shvati ispravno i bez ideoloških prizvuka, ne može biti u protivljenju s vjerom u stvaranje. Stoga vrijedi kao pravilo: nije svaka varijanta teorije evolucije spojiva s vjerom u stvaranje. Sustav mehanicizma isključuje finalni uzrok kao nepotreban. Isključivanjem forme prestaje postojati razlika između žive i nežive materije i čovjek postaje samo sredstvo prenošenja genetičke informacije na druge potomke. No, to naravno nije tako, svaki čovjek prima od Boga pojedinačno „da” radi njega samoga. Tek se tako čovjek može shvatiti kao osoba koja on i jest.

LITERATURA

- BAJSIĆ, V., *Granična pitanja religije i znanosti*, Zagreb, 1998.
- BAJSIĆ, V., *Na rubovima Crkve i civilizacije*, Zagreb, 1977.
- BALABANIĆ, J., Bog Stvoritelj u djelu Charlesa Darwina, u: *Nova prisutnost* 7(2009.)3, 351-372.
- BALABANIĆ, J., Darwinizam u Hrvatskoj između znanosti i ideologije, u: *Nova prisutnost* 7(2009.)3, 373-406.
- CHARDIN, T., *Fenomen čoveka*, Beograd, 1979.
- CHAUCHARD, P., *Vjera kršćanskog znanstvenika*, Zagreb, 1977.
- COPLESTON, F., *A History of Philosophy, Volume II, Medieval Philosophy*, New York, 1993.
- COURTH, F., *Kršćanska antropologija. Bog – čovjek – svijet*, Đakovo, 1998.
- CRVENKA, M., *Prirodne znanosti i religija*, Zagreb, 2010.
- ČATIĆ, I., Načinimo čovjeka... (Post 1,26) Antropološki naglasci u Post 1,1-2,4a, u: *Diacovensia* 19 (2011.) 2, 171-213.
- DUGANDŽIĆ, I., *Upoznajmo Bibliju. Narod Boži i njegovo Sveto Pismo*, Zagreb, 2011.
- DUMANČIĆ, R., M., *Katolička Crkva i znanost: Doprinos i odnosi*, Vis, 2014.
- FACCHINI, F., *Izazovi evolucije. Sklad između znanosti i vjere*, Zagreb, 2011.
- GILSON, E., *From Aristotle to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, Notre Dame, 1984.
- HRANIĆ, Đ., Čovjek – slika Božja. Teološka antropologija Ivana Pavla II., u: *Diacovensia* 1 (1993.) 1, 24-44.
- JELIČIĆ, A., Intelktualna i duhovna baština Pierrea Teilharda de Chardina, u: *Filozofska istraživanja* 35(2015.)2, 289-300.
- <http://crkvenidokumenti.blogspot.com/2011/03/humani-generis-pio-xii-12-viii-1950.html>
- <http://decodedpast.com/evolutionary-theory-teilhard-de-chardin/14043>
- KEŠINA, I., Evolucija i princip selekcije u filozofiji Vjekoslava Bajsića, u: *Bogoslovska smotra* 76(2009.)4, 871-896.
- KEŠINA, I., Evolucionizam u prosudbi A. Bauera, u: *Obnovljeni život* 54(1999.)2, 191-210.
- KEŠINA, I., *Stvaranje evolucijom*, Split, 2012.

- KEŠINA, I., Vjera i nevjera u životu i djelu Charlesa Darwina. U prigodi 120. obljetnice smrti, u: *Crkva u svijetu* 37 (2002.) 3, 296-319.
- KEŠINA, I., *Znanost – vjera – etika. Promišljanja odnosa prirodnih znanosti, filozofije i teologije*, Split, 2005.
- LAMBERT, D., *Znanosti i teologija. Oblici dijaloga*, Zagreb, 2003.
- LÖFFLER, W., „Spektar darvinizma“. Pojemovna i znanstveno-teoretska pojašnjenja, u: *Diacovensia* 20(2012.)1, 7-24.
- MARKOVIĆ, L., *Evolucijska slika svijeta i kršćanstvo. Kozmologija i antropologija u svjetlu prirodnoznanstvenih, filozofskih i teoloških razmišljanja*, Zagreb, 2011.
- MATIĆ, M., Vizija P. Teilharda de Chardina – evanđelista Krista u kozmosu, u: *Obnovljeni život* 37(1982.)3, 225-238.
- MATULIĆ, T., Mogućnosti i granice suvremene znanosti. Epistemološke i etičke analize iz teologijske perspektive, u: *Bogoslovska smotra* 76 (2006.) 2, 285-333.
- MATULIĆ, T., Sloboda i racionalnost u svjetlu evolucionizma kao totalnog svjetonazora ili: Pitanje o čovjeku u svjetlu stvaranja i evolucije, u: *Diacovensia* 20(2012.)1, 25-52.
- MATULIĆ, T., Teologija i evolucijska biologija. Promišljanja o nekim poticajima Ivana Pavla II. za dijalog između teologije i teorije evolucije, u: *Bogoslovska smotra* 72(2002.)4, 655-680.
- McGRATH, A., *Znanost i religija*, Zagreb, 2015.
- NEMET, Ladislav, *Teologija stvaranja*, Zagreb, 2003.
- PAVLIĆ, R., KEVRIĆ, K., Stvaranje čovjeka u svjetlu kršćanske antropologije i susreta s prirodnim znanostima, u: *Riječki teološki časopis* 23(2015.)2, 365-388.
- RADIĆ, S., Neki kontekstualno-ideološki aspekti Darwinove teorije evolucije s obzirom na njeno nastajanje i promoviranje, u: *Diacovensia* 20(2012.)1, 75-91.
- RATZINGER, J./BENEDIKT XVI., *Dogma i navještaj*, Zagreb, 2011.
- RATZINGER, J., *U početku stvori Bog. Promišljanja o stvaranju i grijehu*, Split, 2008.
- REBIĆ, A., Teološki pogledi na stvaranje čovjeka, u: *Bogoslovska smotra* 40(1970.)4, 345-360.
- REBIĆ, A., *Stvaranje svijeta i čovjeka*, Zagreb, 1996.
- SCOLA, A. i dr., *Čovjek kao osoba. Teološka antropologija*, Zagreb, 2003.
- ŠOKČEVIĆ, Š., Darwinizam i identitet homo oeconomicusa. Perspektive ekonomskog personalizma, u: *Diacovensia* 20(2012.)1, 53-73.

TOMIĆ, C., *Prapovijest spasenja*, Zagreb, 1995.

VRANJEŠ, N., MILETIĆ, T., Teorija evolucije u suvremeno pastoralno – katehetskom kontekstu, u: *Riječki teološki časopis* 21(2013.)2, 467-492.

SADRŽAJ

SAŽETAK	1
SUMMARY	2
UVOD	3
I. STVARANJE SVIJETA I ČOVJEKA. KRŠĆANSKA PERSPEKTIVA	5
1. Bog stvoritelj	5
2. Stvaranje čovjeka i njegova svrha	9
3. Ideja evolucije – tumačenja, teorije, problemi	12
II. EVOLUCIJA I STVARANJE	17
1. Razumnost vjere u stvaranje nasuprot evolucionističkoj misli	17
2. Darwinov darvinizam	21
3. Ideološka zloupotreba teorije evolucije	26
III. O ODNOSU VJERE I ZNANOSTI UZ POKUŠAJ USPOSTAVE DIJALOGA	32
1. Evolucijska slika svijeta u kontekstu teleološkog pitanja	32
2. Evolucija ili vjera – vjera i evolucija?	37
3. Crkva i prirodne znanosti danas	41
4. Pokušaj filozofsko-teološke sinteze	45
ZAKLJUČAK	51
LITERATURA	53
Sadržaj	Pogreška! Knjižna oznaka nije definirana.