



## Evolucion: Këndvështrimi i krishterë

### Description

**Karl Rahner**

Fragment i shkëputur nga: Encyclopedia of Theology, Edited by Karl Rahner, Burns & Oates publishing, 1975, f. 475-488

#### 1. Antropologjia

Me evolucion apo zhvillim filogjenetik biologu kupton atë proces të tejzgjatur dhe të fuqishëm që ka shpënë, me kalimin e epokave gjeologjike, në forma organike gjithnjë e më të reja dhe më të ndryshme, ndërkohë që në të njëjtën kohë ka ruajtur vijimësinë e rrjedhës së jetës nga njëri brez te tjetri. Evolucionin pra nënkupton një ndryshim apo shndërrim të formave organike me kalimin e kohës. Problemi i zanafillës së jetës apo i qelizës së parë përbën një çështje tjetër e cila do të trajtohet ndarazi. Nëse e marrim si të mirëqenë se evolucionin mund të vërtetohet, atëherë karakteristikat e organizmit do të përmbajnë një fuqi të lindur të vetorganizimit dhe rritjes e cila kushtëzon të gjitha stadet në zhvillimin e një individi nga shfaqja dhe rritja e vezores deri tek forma e tejet komplekse. Përmban përtej dhe përmbi këtij zhvillimi individual një fuqi imanente të të evoluuarit në forma gjithnjë e më kompleksisht të organizuara përgjatë miliona viteve që nga shfaqja e parë e jetës.

Për të përligjur këtë koncept, biologu sjell ndërmend tre fakte themelore: a) Lënda e gjallë buron vetëm nga lënda e gjallë. b) Organizmat e lidhur ngushtë janë thelbësisht të ngjashëm në karakteristikat e tyre themelore (homologjia). c) Ndryshimet e trashëgueshme tek bimët dhe kafshët (mutacionet) mund të shfaqen si në përcaktuesit gjenetikë (gjenotip) ashtu dhe shprehjen e tyre të jashtme, të dukshme (fenotip). Përveç kësaj, disa prova të tërthorta, të ashtuquajtura bindëse, të nxjerra nga morfologjia,

embriologjia, fiziologjia, gjeografia dhe teknikat e përcaktimit të datave, të ndërlidhura ngushtë dhe që plotësojnë njëra tjetrën, përbëjnë një argument të fortë, të mbështetura nga të dhënat e fosileve. Format organike bëjnë shfaqjen e tyre të parë të beftë gjatë periudhës kambriane (e cila zuri fill rreth 600 milionë vjet më parë). U shfaqën një shumëllojshmëri e formave invertebrore të larmishme dhe tejet të organizuara, të cilat nuk mund të rridhnin nga format paraprakisht ekzistuese meqenëse praktikisht asnjë mbetje fosile nuk është gjetur në periudhën parakambriane. Një pasuri e papërshkrueshme organizmash fosile janë zbuluar nga të gjitha depozitat gjeologjike të gjetura. Këto hedhin dritë mbi fuqinë e gjerë të larmisë që ka zotëruar lënda e gjallë e cila i është nënshtruar, në një shkallë të paimagjinueshme, një procesi të shtrirë në kohë që përfshinte rritjen dhe ngritjen, luhatjen dhe ndryshimin dhe vetëzhvillimin.

Evolucioni i gjallesave të zbuluara nga të dhënat e fosileve duket të jetë *një proces periodik*. Grupe të tëra befas hyjnë në një fazë 'shpërthyesë' (shpeshherë pas një periudhe të ndryshueshme përgatitore) ku plani i tyre themelor i ndërtimit ndahet me shpejtësinë evolucionare mjaft të përshejtuar në lloje të numërta organizimesh. Shembull për këtë do të ishin gjitarët të cilët janë zhvilluar, që nga Terciarja e hershme, në jo më pak se 25 rende dhe 206 familje, të mirëdokumentuara në të dhënat e fosileve. Potenciali i fshehur në planin themelor për t'u zhvilluar në forma të ndryshme funksionale (psh. mishngrënës, barngrënës, insektengrënës; apo forma vrapuese, kërcyese, kacavjerrëse, me xhep, notuese apo fluturuese) është i realizuar. Gjatë periudhës vijuese, shumë më të gjatë, gjithashtu ndodh është se një numër i madh gjinish dhe specimesh diferencohen. Një zhvillim i qetë, gradual nëpërmjet hapave të vegjël evolucionarë ndodh në drejtimin e specializimit në rritje dhe shpeshherë, gjithashtu, e përmasës në rritje të të gjithë trupit apo të organeve individuale. Aty nga fundi i këtij zhvillimi evolucionar, në shumicën e rasteve ndodh një tkurrje apo madje edhe një zhdukje e linjave të ndryshme që janë formuar. Në shumë prej tranzicioneve nga një periudhë gjeologjike te tjetra, ndryshime rrënjësore në florën dhe faunën mund të mbivendosen pavarësisht nga këto faza rrezatuese dhe shpërthyesë, me një model të ndryshëm kohor për secilin grup kafshësh. Në këto nyje, seksione të gjera të grupeve mbarëbotërore të kafshëve tokësore dhe detare, që u përkasin linjave më të larmishme, mund të zhduken; të tjerë mund të pakësohen në ndoca forma relikte, ndërkohë që të tjerë i mbijetojnë tranzicionit pa shqetësim dhe të tjerë akoma shfaqen për herë të parë ose fillojnë fazën e tyre shpërthyesë të zgjerimit. Zhvillimi evolucionar pra shpaloset, jo në një mënyrë të rregullt, uniforme, por me modele, shpejtësi dhe mundësira të ndryshme evolucionare në secilin grup organizmash.

Evolucioni i gjallesave duket të jetë *një proces i pavazhdueshëm*; jo në kuptimin se vazhdimësia e rrjedhës së jetës është ndërprerë, por më saktë në kuptimin se grupe tejet sistematike shfaqen befas në të dhënat e fosileve. Njëzet e pesë rendet gjitare të cilave u jemi referuar tashmë, lindin befas në epokën e hershme Terciare pa asnjë gjurmë të origjinave të tyre; ato lindin nga një 'vakuum origjine'. Është e vërtetë se ndërsa gjurmohen llojet e organizmave në formën e tyre stërgjyshore, ato duket se konvergojnë gjithnjë e më tepër; por në asnjë rast nuk bëhet fjalë për një konvergjencë të vërtetë apo për një formë tranzicionale të njohur. Ky fenomen i mungesës së formave të vërteta tranzicionale në të dhënat e fosileve është universal, pra, kjo është e vërtetë pa përjashtim për të gjitha grupet e mëdha të kafshëve dhe bimëve (p.sh., brenda zvarranikëve, gjitarëve mesozoik dhe të periudhës së hershme terciare, bimët me lule, etj.). Përpjekjet për ta shpjeguar atë kanë qenë mjaft të larmishme.

Një karakteristikë e mëtejshme e evolucionit të gjallesave është *progresioni i drejtuar* i tij, jo në kuptimin e tij të vërtetë, jo në kuptimin e ngushtë drejtvizor, por brenda një caku të përcaktuar ndryshimi i cili është karakteristik për të gjitha gjallesat. Zinxhiri që ka shpënë nga *Eohippus*-i i vogël i

epokës së hershme Terciare deri te kali modern *Equus* është i mirënjohur (Eohippus – Orohippus – Epihippus – Mesohippus – Miohippus – Parahippus Meryhippus – Pliohippus – Equus). Në këtë zinxhir evolucionar një ndryshim i vazhdueshëm, paralel me një rritje në përmasa, ndodh nga kullotësit me dhëmbë kurorë-ulët të një modeli të thjeshtë te kullotësit me dhëmbë kurorë-lartë me një model kompleks; nga këmbë katër-gishta me veshje te këmbët me një gisht me thundra dhe mekanizma të përkulshëm; nga një tru i ngjashëm me atë të zvarranikëve te ai me lobe frontale të mëdhenj që janë të mbuluar me një model kompleks rrudhash dhe që maskojnë pjesët e tjera. Tendenca të tilla duken se pothuajse gjithmonë ndjekin të njëjtin drejtim në 'dëngje' të plota të linjave të pavarura që zhvillohen paralelisht me njëra tjetrën. Megjithatë, ato mund të përsërisin të njëjtin proces (psh. në ndryshimet në konturin e lobit dhe të skulpturuarin e kafkallës te Amonitët) disa herë në periudha të ndara nga njëra tjetra në kohë (përsëritje). Ndonjëherë ato mund të shpijnë në përmasa të ekzagjeruara trupore ose në organe të tejzhvilluara, në të ashtuquajturat 'tejspecializime'. Meqenëse evolucioni filogjenetik ka vërtetuar se është i pakthyeshëm (pra, që nuk rikthehet në forma të mëhershme), amplituda ose potenciali evolucionar për të zhvilluarit e modeleve të reja ngushtohet progresivisht nga specializimi, ashtu që përfundimisht modelet dhe struktura të reja morfologjike nuk mund të formohen më – ose formohen vetëm nëpërmjet linjave të tërthorta. Nuk dihet nëse rritja e një grupi, që shpie eventualisht në degjenerim dhe zhdukje, është përgjegjëse për këto procese të drejtuara.

Një tipar i mëtejshëm i evolucionit organik është të qenit *proces konstruktiv*. Strukturat organike janë të formuara, të konservuara, të kombinuara dhe të shkruara me njëra tjetrën, të zhvilluara më tej ose të ngecura sërish. Ky formacion strukturash u shfaq jo thjesht në një linjë të vetme paralele apo në disa të tilla, por në linja të numërta të organizmave më të larmishëm dhe të çdo rangu sistematik. Ato pra krijuan atë pasuri të pafunda të formave të larmishme që shfaqen në mbretërinë e bimëve dhe të kafshëve edhe sot, por edhe në epokat e mëparshme. Ndaj, nëpërmjet një vetëzhvillimi dhe diversifikimi të përsëritur të linjave të prejardhjes që shpiejnë në më shumë shprehje të reja dhe të larmishme, një diversifikim i botës organike ndodhi krahas çdo shtegu të imagjinueshëm, duke shtuar pothuajse të gjitha modelet e mundshme organike. 'Sistemi natyror' i klasifikimit bimor dhe shtazor e bën të qartë se një brenda këtij modeli të shumëllojshëm mbisundon një rregull. Për shkak të këtij rregulli, kësaj larmie të klasifikuar të strukturës hierarkike, grupet e organizmave të rangjeve më të larta dhe më të ulëta jo vetëm janë (të avancuara dhe primitive) të dallueshme, por gjithashtu njësitë më të vogla mund të përfshihen brenda atyre më të mëdha, p.sh., speciet bashkohen në klasa, klasat në familje, familje në rende, etj... Kjo dëshmon për faktin se një diversifikim dhe përsosje ka ndodhur jo vetëm brenda secilit model strukturor të dhënë, por gjithashtu përtej secilit nivel të veçantë organizmi drejt niveleve më të larta, p.sh., nga niveli i peshqve pa nofull (Agnatha), mandej te ai i peshkut me nofulla të bashkuara (Plakoderma), peshqit e vërtetë, amfibët, zvarranikët e deri te niveli i zogjve dhe gjitarëve me gjak të ngrohtë.

Ky fenomen tejet domethënës i një 'ngjitjeje biologjike' (Anagenesis) nuk është, megjithatë, universal në mesin e grupeve organike. Në mesin e vertebrorëve është e karakterizuar nga diferencimi dhe integrimi në rritje, nga një pavarësi në rritje nga mjedisi dhe nga autonomia individuale. Kjo e fundit tregohet mbi të gjitha me anë të organizimit të sistemit nervor, sidomos të trurit, dhe nga një intensifikim i brendësimit shtazor dhe një zhvillimi më të lartë të elementëve psikik dhe të vetëdijes. 'Ngjitja biologjike' e një organizmi arrin një pikë më të lartë sa më tepër që realizohet tërësia dhe autonomia e saj, pra, individualiteti i saj. Pika më e lartë zihet nga njeriu; për shkak të vetëdijes së tij, pra, për shkak të spiritualitetit dhe lirisë së tij, ai nuk është thjesht një individ por gjithashtu një person. Shkakësia përgjegjëse për këto procese nuk është e shpjeguar. E po kështu edhe me fenomenet që ne kemi cekur: rrezatimi dhe shuarja e grupeve të organizmave, fillesa e fazave 'shpërthyes' dhe e

periudhave të përparimit të qetësisë, ndryshimet madhore në flora dhe fauna, 'vakuumi i origjinave' nga i cili grupet e mëdha lindin, evolucioni i drejtuar në linja paralele, larmia e renditur në mënyrë hierarkike dhe 'ngjitja biologjike' – të gjitha këto shtrojnë probleme dhe pyetje pa përgjigje.

Asnjë shembull makromutacionesh dhe asnjë shembull i një akumulimi të mutacioneve më të vogla nën ndikimin e përzgjedhjes dhe izolimit nuk ekziston në mesin e organizmave të kohëve të sotme. Nëse do të ekzistonin, ato do të jepnin ndonjë farë kuptimi për proceset shkakësore që shpijnë në transformimet evolucionare apo në krijimin e planeve të organizimit apo të organeve tejet komplekse dhe sistemeve të organeve (sinorganizimeve) dhe të 'zbulimeve të tjera fatlume' të mahnitshme të procesit evolucionar. Zgjerimi apo ekstrapolimi i rezultateve eksperimentale, sidomos të gjenetikës (të kufizuara në praktikë në sferën intraspecifike) ndaj ndryshimeve vigane të studiuara në rastet e evolucionit trans-specifik, nuk është asgjë më tepër se sa një hipotezë pune. E tillë është edhe ideja e ndryshimit të thellë e të beftë në strukturën gjenetike. Numri i madh hipotezave që ekzistojnë, karakteri i tyre shpeshherë kontradiktor dhe norma e tyre e shpejtë e modifikimit dëshmojnë për papërshtatshmërinë e të gjitha shpjegimeve shkakësore të ofruara deri më tani; ato nuk janë asgjë më tepër se sa përpjekje drejt të dhënies përgjigjeje një pyetjeje të hapur. 'Pema gjenealogjike' përfaqësuese e bimëve dhe kafshëve e propozuar vazhdimisht nuk ofron asnjë rezultat përfundimtar, vetëm një tablo të përkohshme, pra, ajo shërben për të portretizuar marrëdhëniet e rrënjësura apo të hamendësuar historike ndërmjet grupeve të organizmave siç shihet nga gjendja aktuale e opinionit shkencor; ato mund të ndryshohen në çdo kohë nga gjetje të reja apo nga fakte të reja. Andaj, klasikja 'peme gjenealogjike' e organizmave ku 'trungu' uniform supozohet se rritet për nga sipër gjithnjë e më lart në qendër, duke lëshuar 'degë anësore' që ngjiten, i është nënshtruar një modifikimi fundamental. Tani ajo përhumbet në një varg degësh kryesore paralele të cilat, me sa duket, janë mjaft të dallueshme strukturalisht nga njëra tjetra madje edhe në shtresën më të vjetër fosile të periudhës kambriane dhe ordovikiane. Nga kjo pikë e tutje ato ekspozojnë një evolucion të pavarur brenda kornizës së strukturës së tyre themelore, çuditërisht konservatore. Klasat e peshqve, amfibëve dhe zvarranikëve në modë deri më tani shihen se janë thjesht nivele organizimi nëpërmjet të cilave stoqet individuale pak a shumë të pavarura u shuajtën (polifiletikisht, pra, duke rrjedhur nga më tepër se një paraardhës evolucionar). Megjithatë, edhe panorama moderne e 'pemës gjenealogjike' të organizmave e bën mëse të qartë se historia e organizmave është e karakterizuar nga një evolucion.

Tani mund të shihet se koncepti i evolucionit *biologjik* është i justifikuar. Ai i lejon një sasi të gjerë faktesh të larmishme të këqyren si një tërësi dhe i lë ato të hapura për një shpjegim të unifikuar. Megjithatë, zgjerimi dhe përdorimi i tij në botën thelbësisht të ndryshme të çështjeve njerëzore me fenomenet e saj historike, kulturore, politike, etike dhe fetare parashtron kërkesa shumë të rënda ndaj idesë evolucionare dhe shkel caqet e kompetencave të biologjisë. Të përdorurit e një parimi shpjegues të nxjerrë nga evolucionu krejtësisht biologjik dhe i rregullsisë së tij në kontekstin më të gjerë të çështjeve njerëzore shuan strukturën e klasifikuar në ontologjikisht të realitetit me veçantinë e tij të niveleve të qenies.

*Paul Overhage*

## 1. Teologjikja

1. Evolucionit

2. *Uniteti i botës së mendjes dhe i lëndës*. Refleksioni filozofik dhe teologjik vijon mbi hamendësimin se fakti i evolucionit është i rrënjësor nga shkencat natyrore. Me burimet e teologjisë apo të filozofisë kjo as nuk mund të vërtetohet dhe as nuk mund të hidhet poshtë si e pamundur.

a) Meqenëse sipas filozofisë dhe teologjisë së krishterë çdo qenie e krijuar, për shkak se është e fundme, është në një gjendje të të bërit dhe të ndryshimit dhe është pjesë e unitetit të botës e cila është e drejtuar kah një qëllim i vetëm i përbushjes së plotë, koncepti i evolucionit mund të përdoret për të përshkruar, në një mënyrë të përgjithshme dhe gjithëpërfshirëse, atë që karakterizon të gjithë realitetin, të dallueshme nga Zoti, e cila shtrihet brenda horizontit të përvojës sonë. Ky koncept do të duhet, sigurisht, të diferencohet pra ndryshueshmërisht dhe analogjikisht si nocioni i të bërit. Megjithatë, krahasuar me këtë të fundit, ai ka avantazhin e të nxjerrit në pah më qartazi të progresionit të drejtuar të ndryshimit.

b) Në këtë botë 'evolucionare' të të bërit ka megjithatë dallime thelbësore ndërmjet qenieve të ndryshme dhe rrjedhimisht evolucionit i tyre është në vetvete thelbësisht heterogjen. Historia natyrore, historia e mendjes apo e shpirtit, e personit, e shoqërive njerëzore, e shpëtimit, të gjitha këto shfaqin tipe thelbësisht të ndryshme të 'evolucionit'. Filozofikisht dhe teologjikisht, do të ishte një evolucionizëm i rremë të pretendohet se kategoritë e evolucionit biologjik mund të transferohen në po të njëjtin kuptim ndaj 'evolucionit' të njeriut si të tillë, ndaj historisë në kuptimin e saktë, dhe të pretendohet se kjo histori mund të interpretohet dhe shpjegohet mjaftueshëm mbi bazën e kategorive të tilla. Çdo evolucionizëm do të ishte i papranueshëm nga pikëpamjet filozofike dhe teologjike, dhe do të duhej të kundërshtohet si objektivisht heretik, i cili afirmon, jo brenda kufijve të vendosur nga metoda shkencore por në një deklaram të padiskutueshëm të ekstrapoluar si për t'iu referuar mbarë realitetit, se nuk ka asnjë ndryshim thelbësor brenda botës empirike. Kjo do të nënkuptonte se vetë njeriu është krejtësisht një 'produkt' i botës paranjerëzore, se ai nuk rezulton nga një akt krijues i Zotit që është kryekëput i veçantë. Kjo do të mohonte se njeriu është thelbësisht i spikatur nga të gjitha gjërat e tjera që ekzistojnë përreth tij në sajë të një marrëdhënieje të drejtpërdrejtë me Zotin në spiritualitetin dhe lirinë e tij, sepse kjo do të nënkuptonte se ajo çka ai është, si dhe domethënia e tij, nuk arrijnë në asgjë më tepër përveç një ekzistence të çastit në sferën fizike, biologjike. Kjo do të mohonte se ka ndonjë ndryshim të një tipi evolucionar që lyp për mundësinë e tij dinamizmin e shkakësisë transcendentë që vepron në botë. Prova filozofike dhe teologjike e falsitetit të evolucionizmit të kuptuar në këtë mënyrë do të ravijëzohet pjesërisht në atë sa vijon dhe pjesërisht në artikujt *Njeriu I-III* dhe *Shpirti*

c) Pashndërrueshmëria e gjallesave nën-njerëzore në atë çka është krejtësisht lëndore, në kuptimin e b), mund të jetë mjaft mirë një tezë legjitime, me themele të shëndosha, e filozofisë natyrore, dhe do të jetë e marrë si e mirëqenë lirisht në sa vijon. Por afirmimi i një dallimi ontologjik në thelb ndërmjet botës krejtësisht fizike dhe biosferës nuk është, thënë ngushtë, një afirmim teologjik.

d) Po qe se kjo është e qartazi dhe pagabueshmërisht e presupozuar, është legjitime të flitet, ndonëse me një farë kujdesi, për evolucionin e botës një. Lënda dhe shpirti i fundmë janë thelbësisht të lidhura me njëra tjetrën, ndonëse marrëdhënia është e ndryshme në secilin rast dhe ndryshon me secilën gradë të qenies. Ato të dyja burojnë nga akti krijues i Zotit një; lënda nuk ka asnjë kuptim përveçse në një botë të shpirtit personal; të paktën te njeriu është një kusht i domosdoshëm i aktivitetit mendor dhe i skenës së historisë personale dhe bashkë-qenies; lënda dhe mendja, secila në mënyrën e saj, kanë

një qëllim të vetëm në plotësinë e vetme të mbretërisë së Zotit. Engjëjt gjithashtu *nuk* duhen menduar si qenie të cilat nga vetë natyra e tyre nuk qëndrojnë në asnjë marrëdhënie me botën e lëndës, edhe pse ata nuk kanë 'trup'. 'Historia' e lëndës duhet të jetë rrjedhimisht 'historia' e të bërit të mundur të mendjes, dhe gjen në mishërimin e Logosit dhe në transfigurimin e universit në ringjalljen e mishit (të dyja janë të lidhura) kulmin e saj në përmbushjen e përkryer të shpirtit të krijuar në Zot, në vegimin e lumturimit dhe fundin e njeriut.

e) Uniteti i botës në shpirt dhe në lëndë, i përfytyruar si uniteti i një historie, mund të mendohet si 'evolucion', pra, si zhvillim nga brenda drejt asaj që është thelbësisht më e lartë, po qe se 'të bërit' (në kuptimin e plotë të fjalës) konceptohet si një 'vetë-transcendencë' e qenies. Kjo është e mundur të bëhet, pasi ajo çka ne quajmë konservimi dhe *concursum*-i i Zotit sa i përket ekzistencës dhe operimit të një qenieje të fundme nuk duhet konsideruar si një ndërhyrje rastësore e Zotit nga jashtë, por si një konditë e qëndrueshme dhe më ngushtësisht e brendshme e të qënurit dhe e aktivitetit të krijesës. Kjo aktivizon vetë të bërit e qenieve dhe rrjedhimisht mund të japë efektin imanent apo kalimtar që të bërit të përmbajë më tepër 'realitet' (madje dhe të një tipi të konsiderueshëm dhe thelbësor) se sa zotëron agjenti i fundmë në vetvete. Dhe shkakësia transcendentë e Zotit i mundëson vetëkrijesës të kryejë aktivisht këtë shtojcë dhe jo thjesht ta marrë atë pasivisht. Një koncept i tillë i vetë-transcendencës natyrisht nuk nënkupton se nga diçka mund të vijë çfarëdo gjëje. Në raste ku diçka thelbësisht e re vjen në ekzistencë nga dhe nëpërmjet diçkaje më të ulët (për shembull, një qenie, e cila është shpirtërore si dhe biologjike, nga një gjallesë e thjeshtë) shtytja hyjnore drejt një vetë-transcendencë të tillë realizon plotësisht konceptin e ngushtë të 'krijimit'.

f) Mbi këto supozime, bota një (e cila që nga zanafilla është një botë material, por gjithaq që nga zanafilla është nën dinamizmin kozmik të atyre 'principatave dhe fuqive' të krijuara shpirtërore të cilat ne jemi mësuar t'i quajmë 'engjëj') mund të mendohet se lëviz nga fillesa e saj material drejt përmbushjes së saj shpirtërore dhe personale, në një evolucion nën dinamizmin e bazës së saj hyjnore e cila jep vetë-transcendencë dhe orientim. Në çdo rast, etapat e mëdha të historisë së saj nuk duhen menduar si seri shtojcash që i janë shtuar nga jashtë përbërjes së saj fillestare.

2. *Uniteti i brendshëm i biosferës.* a) Nëse ka evolucion, dhe nëse është e mundur (pasi kjo nuk është treguar) të supozohet një evolucion përfundimisht monofiletik, së paku si një hipotezë funksionuese në biologji, atëherë uniteti i përkohshëm i biosferës është i nënkuptuar. Ky supozim mund të vihet në rrezik këtu si hipotezë pasi ekziston një gjë e tillë e quajtur evolucion në përgjithësi, pasi hominizimi presupozon si kusht të tijin një brofje në një plan më të lartë (vetë-transcendencë), gjë e cila nuk është më pak se sa ajo çka do të merrej si e mirëqenë në hipotezën e evolucionit monofiletik; dhe për shkak se parimi i ekonomisë metafizike e kërkon këtë, nëse është e mundur një nismë e re nga Zoti brenda botës së ndryshueshme nuk duhet marrë si e mirëqenë pa qenë nevoja. Nga kjo vijon se nëse supozohet një evolucion monofiletik, e gjitha bota e gjallesave duket si një unitet real i lidhur tok në kohë, dhe i zbatuar mbi, si dhe i inkorporuar në, unitetin e përkohshëm të materies e cila në vetvete është një.

b) Një pikëpamje e tillë, si edhe konsiderata të tjera, shpijnë në çështjen e unitetit ontologjik të biosferës. Në radhë të parë, uniteti ontologjik i botës *materiale* nuk duhet kaluar pa u vënë re. Në ontologji, ajo që skolastikët e quajnë *materia prima* nuk është një realitet i shumëfishtë në vetvete dhe nga vetvetja, që shfaqet shumë herë si një element 'i brendshëm' në gjërat e shumta të përvojës. Është parimi i vetëm, i vërtetë, i konsiderueshëm i dispersionit hapësinor-kohor i asaj që është materialisht e shumëfishtë, parimi ontologjik i asaj që është pjesërisht e vëzhguar dhe pjesërisht e

presupozuar si fusha apo territori i vetëm themelor i të gjithë dukurisë konkrete dhe i fizikës. Biosfera pa dyshim gjithashtu ka pjesën e saj në këtë unitet ontologjik hapësirë-kohë. Ajo përfshihet brenda hapësirë-kohës së vetme të botës materiale të shumëfishtë, e cila është baza e saj, jo rezultati pasues i ndikimit shkakësor të ndërsjellë. Problem nëse mbi dhe përtej kësaj, uniteti kalimtar i biosferës si e tillë shpie drejt një uniteti hapësinor të një tipi thujse-substancial, sjell problemin e mëtejshëm nëse në këtë sferë parimi formal substancial (terreni i konfigurimit hapësinor-kalimtar i një gjallese) duhet të mendohet apo jo si specifikisht ashtu dhe individualisht si shumës, si 'i shumëfishuar' (duke qenë personi shpirtëror njerëzor gjithmonë i përjashtuar). Përvoja e përditshme dhe filozofia natyrore tradicionale i është përgjigjur gjithnjë këtij problemi në kuptimin e parë. Aq më tepër forma substanciale vërtet të dallueshme janë hamendësuar se kanë qenë drejtpërdrejt të pranishme ndërkohë që u vëzhguan 'individë' të dallueshëm të 'specieve' të ndryshme të gjalla.

Por kjo përvojë e përditshme nuk është përfundimtare. Me një shqyrtim më nga afër, kufijtë e individëve biologjikë shumë shpesh bëheshin të mjegullta. (krah. dukurinë e 'vrapuesve' të lidhur fillimisht me bimën-mëmë dhe mandej të ndarë nga ajo; tranzicioni fluid ndërmjet bimëve dhe kafshëve të ndryshme që në dukje është një; mikrobi një qelizor brenda dhe jashtë organizmit mëmë, etj...) Format e gjalla të cilat paraqesin ato që në dukje janë dallime mjaft të mëdha në hapësirë dhe kohë mund të kenë ontologjikisht të njëjtin parim morfologjik, ashtu që dallime të mëdha të formës së jashtme mund të rrjedhojnë nga nënshtesa materiale dhe nga modele të rastit të rrethanës pa ndryshim të formës së vërtetë (larvë – vemje – flutur). Një 'kontinuitet' i vërtetë fizik (përtej unitetit të 'fushës' fizike) nuk është i nevojshëm si material për një parim formal substancial të qenieve të gjalla. Ajo që për ne është një shumësi gjallesash të manifestuara dukshëm nga mosvazhdimësi hapësinore, rrjedhimisht nuk është provë e një shumësie ontologjike e gjallesave për sa i përket parimit të tyre formal. E njëjta gjë është e vërtetë për antagonizmin ndërmjet formave të gjallave, pasi kjo gjendet gjithashtu brenda qenieve të gjalla të cilat gjithsekush i konsideron si një dhe një të vetme. Biosfera, si pasojë, do të figurizohej më saktësisht, sepse më thjesht, nëse ne do ta mendonim atë si përjetësisht të bazuar mbi një parim formal substancial. Kjo e fundit do të kishte një potencialitet të tmerrshëm mënyrash të të manifestuarit të vetvetes në hapësirë dhe kohë dhe do t'i realizonte këto mundësi në hapësirë dhe kohë në pajtim me kushtet e lëndës fizike që në të vërtetë është prezente, ndonëse vetë këto kushte drejtohen nga ky parim formal. Kjo tablo në njërin krah do të pajtohej me zhvillimin e fizikës, e cila e zvogëlon (apo kërkon ta zvogëlojë) shumësinë e substancave natyrore 'specifikisht' të ndryshme ndaj ndryshimit hapësirë-kohë të po të njëjtës lëndë. Kjo do të nxirrte gjithashtu më qartazi në pah dallimin ontologjik formal ndërmjet biosferës dhe 'josferës' së mendjeve personale. Vetëm në këtë të fundit individët do të ishin thjesht dhe substancialisht të dallueshëm nga njëri tjetri; individë që nuk janë më modifikimet komplekse në rritje në kohë dhe hapësirë të biosferës fundamentalisht të vetme dhe në evoluim.

3. *Problemet teologjike dhe ontologjike në lidhje me shkaqet e evolucionit.* a) (i) 'Mekanika' e evolucionit është një problem shkencor. Ajo merret me kushtet 'gjenetike', të brendshme dhe të jashtme, të një tipi material (modifikim gjenesh, etj...), në të cilat lind diçka biologjikisht 'e re'. Në parim ato janë kushte fizikisht të prodhueshme, të mundshme për t'u shpjeguar në terma të funksionit. Dhe shkenca natyrore me anë të vetë metodës së saj mund ta kufizojë vëmendjen e saj ndaj këtij problemi.

(ii) Për shkak të unitetit, e megjithatë diferencimit të brendshëm thelbësor të botës, vetëm një numër i caktuar strukturash formale mund dhe duhet të emërtohen si karakterizuese të këtij evolucionit të vetëm: një tendencë kah një kompleksitet në rritje i qenieve individuale të ndryshme, kah 'brendësia' më e madhe, kah specializimi më i madh i kombinuar me një hapje më të madhe drejt të gjithë

realitetit, me një orientim dhe pakthyeshmëri e evolucionit. Mbi këtë bazë, njeriu, së bashku me qenie të tjera që zotërojnë vetëdije, liri dhe një orientim transcendent dinamik kah Zoti, shfaqet si qëllimi i evolucionit kozmik. Meqenëse ai është material dhe Meqenëse materialiteti i tij është një faktor në unitetin material të mbarë universit si 'sferë' dhe Meqenëse ai mund ta manipulojë veten fizikisht dhe moralisht, në këtë botë dhe në marrëdhënie me 'botën tjetër', është mjaft legjitime të afirmohet se bota bëhet e ndërgjegjshme për veten e saj te njeriu dhe realizon një takim të vetëdijshëm të drejtpërdrejtë me bazën e saj, Zotin.

(iii) Dhurata falas e hirit të Zotit, komunikimi që Zoti i bën vetvetes së tij, u trupëzua në botë që nga fillimi (pasi engjëjt e zotëronin atë që nga fillimi, dhe njeriu si qëllimi i botës u mendua nga Zoti që nga fillimi si njeriu i hyjnizuar); për rrjedhojë, evolucionin botëror në të vërtetë, dhe jo thjesht në 'idetë' hyjnore, lëviz nën dinamizmin që është i drejtuar kah 'mbretëria e Zotit'. Historia natyrës dhe e botës bëhet historia e shpëtimit dhe e zbulesës kur arrihet njeriu, pasi njeriu, i ndërgjegjshëm për teologjinë e tij mbinatyrore, e objektivizon historikisht këtë orientim. 'Pika omega' e tij është në fakt Krishti, në të cilin lënda e krijuar, shpirti i fundmë dhe Logosi hyjnor, tek i cili të gjitha gjërat rrojnë, janë të bashkuara në një person të vetëm dhe ky unitet është i manifestuar në histori.

b) (i) Problemi metafizik i asaj çka ndodh në të vërtetë gjatë evolucionit nga pikëpamja ontologjike, pra, sa i përket tërësisë së shkaqeve operuese, do analizuar pikë së pari në mënyrë të atillë që është e qartë se përgjigja do të ndryshojë sipas marrëdhënies ontologjike ndryshuese të 'së resë' që është shkaktuar, sipas shkakut të rëndomtë (të mëparshëm) që e ka pararendur atë. Nëse e reja është substancialisht e re apo madje diçka thelbësisht e lartë, pra, nëse numerikisht shfaqet një parim substancial shtesë, apo madje dhe një qenie, e cila mirëfilli nga karakteri i saj nuk mund të kuptohet në parim si një modifikim krejtësisht hapësirë-kohë i të dhënave tashmë të pranishme në pararendësin e saj, por ka një pozicion ontologjik pandryshueshmërisht më të lartë në marrëdhënie me vetë natyrën e qenies si të tillë (edhe pse kjo nuk parandalon një rrjedhojë shkakësore kozmike), atëherë problem duhet të konturohet parimisht ndryshe nga çasti kur ajo çka është 'e re' mund të kuptohet si një model i ndryshëm por fizikisht i prodhueshmërisht i të dhënave të pranishme tashmë. Në kuptimin e parë problemi lind me sigurinë teologjike dhe filozofike vetëm sa i përket 'evolucionit' të njeriut dhe me një farë sigurie filozofike sa i përket tranzicionit nga krejtësisht materialja te biosfera. Brenda vetë biosferës, problemi nuk duhet ngritur domosdoshmërisht në këtë mënyrë. Mirëpo shumë shpejt bëhet e qartë (krah. poshtë) se nga pikëpamja ontologjike ky dallim i saktë dhe jetëgjatë në realitetin objektiv dhe në mënyrën e të formuluarit të problemit nuk është kaq i rëndësishëm, duke folur teologjikisht, sa ç'mund të duket në pamje të parë, po qe se në përgjithësi ardhja në ekzistencë e diçkaje të re kuptohet korrektësisht.

(ii) Të bërit brendatokësor si vetë-transcendencë: Nëse, dhe atje ku, diçka 'e re' vjen në jetë dhe megjithatë rrjedh nga një shkak brenda botës (dhe duke supozuar se rastësia e thjeshtë hidhet poshtë mbi baza filozofike dhe, mbi të gjitha, teologjike), shkakun e saj shkon përtej vetes së saj; kjo parashtron 'realitetin' që është vetë dhe që e zotëron atë.

Sipas parimit metafizik të shkakësisë, kjo vetë-transcendencë, që në këtë pikë duhet menduar ende në një mënyrë mjaft të përgjithshme, është e mundur vetëm në sajë të dinamizmit të Qenies absolute e cila është në të njëjtën kohë ajo çka është më intime me shkakun tokësor dhe megjithatë absolutisht e dallueshme nga qenia e fundme shkakësisht operuese. Qenia absolute përbën qeniet aktive (me anë të ruajtjes dhe *concursum*-it) jo thjesht si diçka statike, por në vetë-transcendencën e tyre përmes së cilës ata të dy realizojnë natyrën e tyre dhe parashtrojnë atë çka është 'e re'. 'E reja', duke qenë diç më tepër se mjeti, është befasisht efekt i parashtruar nga shkakun tokësor dhe nga shkakësia transcendentë e



Qenies absolute. Në përvojën transcendentë të mendjes, dialektika e kësaj marrëdhënieje është menjëherë prezente: Qenia absolute, si qëllim asimptotik i lëvizjes së mendjes apo të shpirtit është gjithnjë ajo çka është 'përtej'; ajo e parashtron shpirtin e fundmë si të ndarë dhe absolutisht të tjetërsuar nga vetja dhe megjithatë në të njëjtën kohë është ajo çfarë është më intime për të, baza e lëvizjes ontologjike të të bërit në shpirtin e fundmë. Kjo e fundit lëviz falë asaj hapeje të Qenies ndaj saj, dhe nuk përpiket thjesht drejt një horizonti i cili në shpresën e fundit do të ishte thjesht një 'objekt' i ndjekur në sajë të kapacitetit të brendshëm të vetë subjektit njohës. Meqenëse në këtë përvojë transcendentale, ontologjia e një qenieje është një karakteristikë e menjëhershme, aty gjendet një vetë-transcendencë, si dukuri reale ontologjike, drejt asaj që është më tepër, në sajë të Qenies absolute. Vetë-transcendencë mundet pra të tregohet këtu se është një koncept i vlefshëm metafizik.

(iii) Nëse koncepti ontologjik i vetë-transcendencës aktive rrënjësohet njëherë e mirë, ideja e evolucionit dhe e pajtueshmërisë së tij me shkakësinë hyjnore nuk ofron më ndonjë vështirësi të pakapërcyeshme nga pikëpamja ontologjike. Vartësia shkakësore brenda përbrenda botës dhe diferenca ontologjike e llojit ndërmjet një efekti tokësor dhe shkakut të tij nuk janë reciprokisht përjashtues por gjithëpërfshirës. Duke i korresponduar diferencave të larmishme ontologjike (rivendosje të thjeshta hapësinore dhe kohore të lëndës, modifikimet e një fushe, përsëritja e ndryshimit identik, aksidental por të qëndrueshëm, prodhimi i asaj që është thelbësisht e re), dinamizmi hyjnor që mbështet ndryshimin në fjalë mund dhe duhet të afirmohet si i ndryshëm për sa i përket 'termit' të saj. Rrjedhimisht, koncepti i një ndërhyrjeje krijuese të Zotit do të vihet në punë vetëm kur bëhet fjalë për atë që është thelbësisht e re. Por kjo ndërhyrje krijuese, si e dallueshme nga të parashtruarit e pandërprerë të lëndës në botë në përgjithësi, nuk duhet konceptuar si një ndërhyrje suplementare nga jashtë, duke i shtuar diçka të re një gjëje që ekziston, me këtë të fundit që mbetet krejtësisht pasive. Duhet kuptuar medoemos për të shkaktuar vetë-transcendencën e të mëparshmes tokësore të asaj që është e re. Megjithatë, për shkak se dinamizmi hyjnor kuptohet se është ontologjikisht i domosdoshëm në *të gjithë* të bërit e vërtetë dhe rrjedhimisht në *të gjithë* evolucionin (ndonëse ky dinamizëm nuk është një objekt i shkencës natyrore), problemi ku është e pranishme një vetë-transcendencë *thelbësore* dhe ku jo, nuk është kaq urgjent. Ne e dimë se është prezente në ardhjen në ekzistencë të njeriut, qoftë ontogjenetikisht, qoftë filogjenetikisht. Dhe të diturit e kësaj, është kyçe që njeriu të njohë vetveten. Por vetë-transcendencë është drejtpërdrejt e aksesueshme në përvojën transcendentale të subjektivitetit dhe të lirisë. Dhe kështu njeriu e njeh veten (në unitetin dhe tërësinë e tij) si të krijuar nga Zoti *dhe* si produkt i shkaqeve të mëhershme tokësore. Me këtë koncept të vetë-transcendencës, dhe nëse ne i atribuojmë peshë të plotë unitetit të saktë substancial të njeriut (lënda dhe 'fryma' si parime substanciale, dhe jo qenie të pavarura), dhe nëse një kuptim i plotë i jepet rolit të prindërve në sjelljen në jetë, që do të thotë të lindin një qenie njerëzore, jo një entitet biologjik, atëherë deklarimi se në evolucion Zoti krijon 'frymën' e njeriut, ndërkohë që evolucionin prodhon trupin, ka nevojë për një të kuptuar të kujdeshëm. Të dyja shkaqet kanë si term të tyrin po të njëjtën qenie njerëzore, për shkak se ato nuk operojnë krahas krahas, por si reciprokisht të nënkuptuara, pasi shkakësia hyjnore përbën dimensionin ontologjikisht transcendent të efikasitetit shkakësor të krijuar.

#### 4. Njeriu brenda biosferës në evoluim.

a) Nëse njeriu si person shpirtëror rrjedh nga biosfera nëpërmjet evolucionit, atëherë ai vazhdon t'i përkasë asaj, kjo vetëm si termi në të cilin bota materiale dhe biosfera ngrihen përmbi dhe përtej vetvetes së tyre. Rrjedhja e njeriut nga bota materiale dhe biologjike është një rrjedhje e qëndrueshme. Dhe në lidhje me këtë, në secilën qenie njerëzore mbarë kozmosi realizon rishmi një vetë-zotërim unik. Çdo qenie njerëzore është në unitet dialektik, e po ashtu një pjesë e kozmosit, e rrënjësuar në kozmos

dhe një përvetësim unik i mbarë kozmosit. Për problemin nëse origjina e njeriut ndodhi filogjenetikisht nga biosfera një apo disa herë, shih artikullin *Monogjenizmi* [artikulli është pjesë e librit....].

b) Futja e njeriut në botën materiale (gjë e cila shkon më tutje se sa thjesht një shkakësi reciproke efikase, pasi në më të paktën ajo bazohet gjithashtu mbi unitetin e lëndës, me fjalë të tjera, ontologjikisht, para çdo ndikimi të ndërsjellë), i jep jetë në një mënyrë të re problemit të vjetër të 'pluralitetit të formave të njeriut'. A do të thotë origjina e njeriut nga biosfera se te ai parimet e biosferës të cilat përcaktojnë unitetet e saj hapësinoro-kohore (apo atë parimin e ri që mbizotëron në të; shih më sipër) janë ende prezente? Koncepti formal i vetë-transcendencës nuk shpreh asgjë të sigurt në këtë pikë, qoftë pozitivisht qoftë negativisht. Shpjegimi i dhënë në teologjinë tradicionale, se fryma shpirtërore është gjithashtu parimi i jetës bimore dhe shtazore, nuk përjashton, me sa duket, mundësinë se kjo mund të ndodhë nëpërmjet një hierarkie dhe teleologjie të realiteteve të pjeshme të rendit substancial që i përket biosferës si të tillë ('organet rudimentare', nisje të rreme embriologjike që nga fillesa e ontogjenisë të cilat janë ndoshta njerëzore, etj..., duket se çojnë në këtë drejtim). Vetë marrëdhënia ndërmjet frymës shpirtërore dhe këtyre 'formave' të nënrenditura mund të mendohet në mënyra të ndryshme, ashtu që ajo çka nënkuptohet prej saj nuk është nevoja të kundërshtojë domosdoshmërisht kuptimin e vërtetë të doktrinës tomiste të unikalitetit të formës në një qenie të re e cila është substancialisht një: vetë forma më e lartë unike prodhohet nga baza e saj polivalente, dhe sipas parimit formal të së mëparshmes së saj, forma e mëhershme e pjeshme, dhe mund ta flakë tutje këtë të fundit edhe një herë. Nëse një pluralitet i tillë i formave të konfigurimeve hapësinoro-kohore brenda njeriut mund ndofa të mendohet si një trashëgimi nga biosfera, atëherë problemi i vjetër i pluralitetit të formave të njeriut është i ri dhe urgjent, për shkak se nëpërmjet biokimisë dhe gjenetikës (me të gjitha problemet që ato ngrenë), ne po mbërrijmë tashmë dalëngadalë te mundësia e formimit të një ideje konkrete të këtyre 'formave' dhe të manifestimeve të tyre.

c) Mbi këtë bazë lind problemi nëse në trajtën dhe formën aktuale të njeriut, në automatizmin e tij fiziologjik, etj..., ka pasur dikur apo ende ka tipare të cilat, ndonëse sigurisht të pajtueshme me natyrën e njeriut, megjithatë nuk përfaqësojnë ende atë përmbushje të plotë drejt së cilës njeriu, ende në proces zhvillimi, është duke lëvizur akoma; me fjalë të tjera, problemi nëse historia e biosferës në lidhje teologjike me njeriun po vazhdon ende brenda njeriut siç ai ekziston në të tashmen. Nëse besohet vendosmërisht se natyra e vërtetë e njeriut si një shpirt personal i hapur ndaj pafundësisë, nuk mund *per definitionem* të kapërcehet më tutje dhe ka arritur tashmë kulmin e saj absolut në hir dhe Mishërim, parimisht asgjë s'mund t'i kundërvihet idesë së një historie të mëtejshme të njeriut në biosferën e tij (dhe jo thjesht në shpirt personal dhe në produktet e vetë-objektivizimit të tij në qytetërim). Një histori e tillë po ndodh aktualisht në ato që ne mund t'i vëzhgojmë empirikisht si raca, përzjerje race, e kështu me radhë. Dhe nëse do të respektoheshin konditat e domosdoshme morale të respektit për njeriun, edhe një manipulim i qëllimshëm i kësaj historie nga vetë njeriu do të ishte e konceptueshme. Një problem i tillë mund të përmbajë gjithashtu pasoja për teologjinë morale.

## B. HOMINIZIMI

1. *Shënime paraprake.* A) Filozofia si reflektim transcendental mbi natyrën e njeriut nuk mund të bëjë ndonjë deklaram rreth mënyrës së saktë të origjinës së qenies së parë njerëzore. Nuk mund të ketë asnjë kundërti ndaj mundësisë së një vargu shkakësor ndër-tokësor nëpërmjet një 'hovi cilësor'

ndërmjet dy qenieve të cilat janë në thelb të ndryshme nga njëra tjetra. Koncepti i një vetë-transcendence aktive, nën dinamizmin e konservimit dhe *concursum*-it hyjnor si baza imanente e prirjes së krijesës për të ndryshuar, duket një koncept i vështirë, por jo kontradiktor, dhe faktet duket se e lypin një gjë të tillë. Në anën tjetër, antropologjia metafizike krijon me siguri një ndryshim rrënjësor të natyrës ndërmjet njeriut dhe kafshës. Rrjedhimisht, një origjinë shkakësore e njeriut nga bota përreth tij, edhe nëse mendohet si vetë-transcendencë aktive, brenda dinamizmit të kërkuar të *concursum*-it hyjnor, ka njëherazi mjaft kategorikisht karakterin e një krijimi të ri të drejtpërdrejtë nga Zoti.

b) Në teologji është zakon të bëhet një dallim ndërmjet 'frymës' dhe 'trupit', dhe origjina e të parës t'i atribuohet 'krijimit' dhe ajo e të dytës evolucionit. Por nuk duhet harruar se shpirti dhe lënda kanë domethënien e parimeve substanciale të një qenieje individuale, jo dy qenie të plota të kombinuara më pas. Fryma dhe lënda formojnë një unitet ngushtësisht substancial. Nëse mbahet kjo parasysh, 'krijimi i frymës' mund të nënkuptojë vetëm që i gjithë njeriu është i krijuar drejtpërdrejt nga Zoti, në kuptimin se si person shpirtëror e trupor, ai ndryshon thelbësisht nga shtazët dhe rrjedhimisht nuk është thjesht dhe vetëm produkt i 'biosferës', dhe nuk është thjesht në rrafshin e saj. Në këtë rast, evolucioni i trupit nuk mund vetëm se të nënkuptojë se i gjithë njeriu e merr origjinën nga bota përreth tij. Dy deklaratimet e bëra njëkohësisht rreth të njëjtit njeri janë të konceptueshme sepse konceptet e të bërit dhe të vartësisë shkakësore nuk përjashtojnë, por më saktë (zakonisht) përmbajnë një 'hov cilësor'. Kjo e fundit është e mundur si diçka e parashtruar nga një krijesë nëpërmjet dinamizmit hyjnor i cili mbështet nga brenda të bërit të tij aktiv.

2. *Mësimet e Kishës*. a) Sipas mësimave të Kishës, do të ishte heretike të deklarohet se njeriu si një person shpirtëror është në këtë aspekt një produkt i realitetit nën-njerëzor sipas ligjeve të tij natyrore. Sepse Këshilli i Parë i Vatikanit përkufizoi (D 1802) se ka një dallim natyre ndërmjet lëndës dhe shpirtit; dhe njeriu, së paku 'sa i përket frymës së tij', është i krijuar drejtpërdrejt nga Zoti (D 170, 533, 738, 1185, 1910, 2327; sipas Piu XII: 'animas enim a Deo immediate creati catholica fides nos retinere iubet').

b) Pavarësisht nga magisteriumi i Kishës, së paku përkohësisht, nuk hidhet poshtë teza shkencore se njeriu, për sa kohë që flitet për trupin e tij, qëndron në lidhje historike me mbretërinë shtazore; çështja mund të diskutohet lirisht (Piu XII në një fjalim më 1941 [D 2285] dhe në *Humani Generis* [D 2327]), por kjo liri nuk zgjerohet tek çështja e monogjenizmit (D 2327).

c) Nuk ka ndonjë shpallje të mëtutjeshme zyrtare kishtarë mbi pajtueshmërinë e dy afirmimeve. Ne duhet të tregojmë kujdes të mos mendojmë se çështja është e zgjidhur plotësisht thjesht me anë të të zbatuarit të pohimit të parë ndaj shpirtit, të të dytit ndaj trupit. Fryma shpirtërore e cila rezulton nga një akt i drejtpërdrejtë krijues i Zotit domosdoshmërisht nënkupton gjithashtu një specifikim transformues të përbërësit trupor, edhe nëse ky akt krijues shfaqet në lëndën e gjallë. Dhe kështu mund dhe duhet të pohojë se Shkrimi i Shenjtë bën fjalë për një *peculiaris creation hominis*, siç na mëson dekreti i Komisionit Biblik në vitin 1909 (D 2123).

2. *Mësimet e Shkrimit të Shenjtë*. Zbulesa e Zotit në Shkrimin e Shenjtë e figurizon njeriun kudo dhe kurdoherë si një qenie të vetme trupore dhe shpirtërore. Dhe në dallim me gjithçka tjetër të ndeshur në botën tokësore të përvojës njerëzore, njeriu në realitetin e tij trupor është partneri shpirtëror dhe moral i Zotit, me të cilin Zoti ka folur. Në këtë realitet, i cili është në një kontrast unik me gjithçka tjetër, njeriu përfaqësohet sikur zë fill në një nismë të posaçme krijuese të Zotit që ka për synim drejtpërdrejt njeriun dhe të prodhuarit e imazhit dhe ngjashmërisë së Zotit, i cili deri atëherë nuk kish ekzistuar. Pa dyshim,

nuk është e mundur të mohohet se kaq shumë, së paku, përmbahet dhe theksohet në tri kapitujt e parë të Zanafillës. Dhe Meqenëse tradita ka nxjerrë gjithnjë doktrinën nga rrëfimi i Zanafillës së krijimit të njeriut, ajo është detyruese për ne (krah. *D* 2123). Në anën tjetër, duhet thënë se rrëfimi i Zanafillës nuk ka për qëllim të jetë një dëshmi okulare ekzakte e asaj që ndodhi. Me fjalë të tjera, këtu bëhet fjalë për një deklaram (me gjasë një aksionologji historike), i cili shpreh se çfarë do të thotë kjo në të vërtetë në terma popullorë me anë të përdorimit të simbolikës së gjallë. Ne jo vetëm që na lejohet, por na urdhërohet, të marrim parasysh këtë *genus litterarium*, pasi Kisha jo thjesht e toleron një pikëpamje të tillë por vetë ajo e mëson atë (*D* 2302, 2329).

Nëse kjo është e pranueshme në parim, sidoqoftë, vijon se Shkrimi i Shenjtë te Zanafilla 1-2 nuk përmban asgjë përtej asaj që është thënë e cila, për sa i përket problemit tonë të tanishëm, mundet me siguri të afirmohet se i përket përmbajtjes së shpallur dhe jo mënyrës së prezantimit. Formimi i njeriut nga dheu i tokës mund dhe duhet marrë si një mënyrë e të shprehurit të faktit të krijimit. Nëse ky *genus litterarium* merret në konsideratë, asnjë argument kundrejt transformizmit nuk mund të nxirret nga formimi i Evës prej 'brinjës së Adamit'. Nuk mund të vërtetohet se ky imazh shpreh më tepër se sa një marrëdhënie harmonie ndërmjet qenies së parë njerëzore dhe të dytës, dhe uniteti i të dyjave (një pikëpamje kjo e pohuar që në kohën e Cajetan-it, dhe në kohën e sotme nga H. Lesetre, W. Schmidt, J. Chaine, H. Junker, J. de Fraine, etj...), madje edhe nëse referenca i bëhet *D* 2123. Sepse nëse 'formatio primae muliers ex primo homine' i cili aty mbrohet si historik, është i interpretuar me maturi nën dritën e *D* 3202, gjithçka sa pohohet është se edhe në këtë narrativë ne duhet të pranojmë afirmimin e një ngjarjeje historike; në këtë mënyrë nuk mohohet se ndonjë element i figurshëm mund të gjendet në të. Dhe kështu mbi bazën e Shkrimit të Shenjtë gjithashtu ne duhet të afirmojmë atë që deklaroi magisteriumi i Kishës mbi problemin e pranishëm.

4. *Tradita*. A) Duhet pranuar se para shekullit të 19, interpretimi i përgjithshëm i rrëfimit të Zanafillës (duke lënë mënjanë sugjerimet jetëshkurtra të një konceptimi më mendjemprenjtë) ishte se Zoti e krijoi natyrën trupore të njeriut nga lënda jo-gjalluese. Mirëpo tradita e krishterë ka qenë e vetëdijshme që nga zanafilla se në rrëfimet e origjinave të para të botës më shumë se sa në pasazhe të tjera të Shkrimit të Shenjtë, mënyrat e figurshme të shprehjes janë për t'u marrë parasysh. Problemi i ditëve të sotme nuk u ngrit. Është e vërtetë, pa dyshim, se zbulesa dhe tradita, duke folur objektivisht, mund t'i përgjigjen një pyetjeje që u paraqit shprehimisht vetëm në një datë të mëvonshme, mirëpo në rastin aktual duhet thënë medoemos se tradita nuk përmban një refuzim eksplicit apo formalisht implicit të një lidhjeje fizike ndërmjet njeriut dhe mbretërisë shtazore. Dhe ndodh kështu sepse ajo çka tradita kishte pa dyshim për qëllim të afirmojë me karakterin absolut të një formulimi të besimit, gjegjësisht pozicioni i veçantë, dhe rrjedhimisht krijimi i veçantë, i njeriut, është ende po aq i vërtetë sot mbi supozimin e transformizmit të moderuar. Por nuk mund të tregohet se ky karakter absolut i një formulimi të besimit duhet gjithashtu t'i atribuohet modalitetit nën të cilin tradita më e hershme imagjinonte se ka ndodhur ngjarja në fjalë, por pa qenë e aftë ose shprehimisht të dallojë këtë mënyrë nga përmbajtja aktuale e afirmuar apo shprehimisht ta përfshijë këtë brenda saj. Një mungesë e tillë e një dallimi, megjithatë, nuk është domosdoshmërisht një mohim i nënkuptuar i mundësisë së dallimit, nëse nuk ishte e mundur, nën dritën e kushteve të mëhershme historike, për ta ngritur problemin e mundësisë të një dallimi të tillë.

b) Deklarimi i parë kishtar i një lloji zyrtar u bë në sinodin lokal të Këlnit më 1860 (*Collectio Lacensis*, V, kol. 292). Këtu edhe teoria e moderuar e prejardhjes u hodh poshtë. Në 1871 katoliku St. G. Mivart propozoi një transformizëm të moderuar ('mivartizëm'). Në 1895, M. D. Leroy-t, O.P., iu desh të tërhiqte pikëpamjen që ai kishte shprehur mbi transformizmin e moderuar ('L'evolution restraint aux

especies organiques'; krah. *Civiltà Cattolica*, CVII, 5 [1899], fq. 48f.). Në vitin 1899, P. Zahn-it për të njëjtën arsye iu desh të tërhiqte nga shitja librin e tij *Dogma and Evolution* me urdhër të Zyrës së Shenjtë (*ibid.*, fq. 34-39). Asnjë kundërshtim nuk u ngrit ndaj veprave të mëvonshme që mbronin transformizmin e moderuar, vepra këto të Teilhard de Chardin, F. Ruschkamp, P. M. Perier, E. C. Messenger dhe të tjerë. Megjithatë edhe deri së fundmi një transformizëm i tillë i moderuar u refuzua nga një shumicë e madhe teologësh si në kundërshtim me Shkrimin e Shenjtë dhe e hapur ndaj kundërshtimit teologjik. Në shekullin e 19, ai konsiderohej ende si heretik, për shembull nga G. Perrone, C. Mazella, B. Jungmann, J. Katschthaler. Që kur Piu XII lejoi diskutimin e lirë, numri i katolikëve të cilët konkretisht mbështesin transformizmin është rritur konsiderueshëm (C. Colombo, P. Leonardi, J. Marcozzi, P. Denis, J. Carles, B. Melendez, J. Kalin, F. Elliot, etj...). Sidoqoftë, edhe tani ka filozofë të cilët e refuzojnë transformizmin edhe në formën e tij më të kujdesshme, pasi ata nuk mendojnë se ai është shkencërisht i vërtetuar dhe sepse arsyet teologjike ende u duken atyre se luftojnë kundër tij, ndonëse zakonisht tani ata nuk rrezikojnë t'i atribuojnë ndonjë shënim teologjik censure. Kështu, për shembull, E. Ruffini, J. Rabeneck, I. F. Sagues, Ch. Boyer, M. Daffara, C. Baisi. Ky zhvillim i doktrinës nuk është bërë akoma subjekt i një reflektimi më të detajuar teologjik. Sidoqoftë, kjo tregon se Kisha është gjithnjë duke mësuar dhe se thirrja për pajtim unanim të teologëve është një argument që duhet trajtuar me maturi.

5. *Trajtimi sistematik i problemit.* Nëse ne e marrim si të mirëqenë se doktrina e hominizimit nëpërmjet evolucionit është korrekte (konkretisht, të merret një vendim për këtë nuk është në vetvete temë për teologjinë), mund të thuhet sa vijon.

a) Zoti e mbështet më ngushtësisht, nga përbrenda, krijesën si një qenie e ndryshueshme në të bërit e saj, në lëvizjen e saj të vetëzhvillimit dhe në vetëtranshëndencë. Të bërit përfundimisht nënkupton rritje aktive përtej vetes, ku Zoti pra lëviz lëvizësin saqë ai merr vetë-lëvizjen e tij (dhe jo thjesht një lëvizje që e pëson pasivisht) nga Zoti (si bazë) dhe si i drejtuar drejt tij (si synim asimptotik). Çdo konceptim tjetër i të bërit shpie në shpresën e fundit të okazionalizmi apo të ndryshimi pa shkak. Ajo që ne e quajmë lëndë (dhe sidomos kur është tashmë e gjallë dhe e ndjeshme) ka një afinitet të brendshëm me vetëdijen, imanencën, shpirtit, sepse zë fill prej krijimit nga Zoti, shpirti personal absolut, dhe është bashkë-parimi substancial i brendshëm potencial i një shpirti të krijuar personal (njeriut).

b) Meqenëse universi i vetëm (madje dhe në realitetin e tij material) ka një synim unik, shpëtimin, transfigurimin dhe përmbushjen e tij në mbretërinë e Zotit, është i drejtuar dhe i shtytur nga Zoti që prej fillimit drejt atij synimi: përmbushja e plotë e shpirtit të krijuar, i cili e integron lëndën në përsosmërinë e tij përfundimtare.

c) Rrjedhimisht të bërit e botës lëndore mund të konsiderohet pa dyshim si i orientuar nga përbrenda prej Zotit, në vetë-transcendencë dinamike drejt njeriut, në të cilin bota përfton imanencë, subjektivitet, liri, histori dhe realizim personal. Hominizimi i jep një status kësaj dukurie në natyrë në të cilën universi e gjen veten të njeriut dhe përballet me vetëdije me origjinën dhe synimin e tij.

d) Kur diskutohet njeriu (qoftë nga pikëpamja filogjenetike qofta nga ajo ontogjenetike), bërja e mundur nga Zoti e një vetë-transcendencë të ngjarjes së mëparshme shkakësore kozmike në drejtimin e njeriut tregon të njëjtën gjë si ajo çka teologjia e quan krijim i menjëhershëm (*D 2327*). Shkakësia transcendentale e Zotit në bërjen e mundur të vetë-transcendencës së tillë duhet karakterizuar mbi bazat e termit të saj. Nëse për rrjedhojë lind diçka substancialisht e re e cila *in se subsistit* (pra, pavarësisht funksionit të saj si parimi i një konfigurimi hapësirë-kohë, gjithnjë e tejkalon këtë

funksion, pikërisht si shpirti), atëherë mundësimi hyjnor i cili është i drejtuar pikërisht ndaj këtij termi, është 'krijimi' dhe është 'i drejtpërdrejtë'. Sepse nga Zoti, si burim, merr trajtë diçka e cila përfshin një qenie të re të pavarur. Shembulli i sjelljes në jetë të njeriut (ontogjenia njerëzore) tregon se në një shpjegim të tillë koncepti i *immediate creation* mund të përdoret. Sepse gjuha e përdorur zakonisht nga magisteriumi e jetëson këtë shprehje ndaj ardhjes në ekzistencë të të gjithë qenies njerëzore (ndonëse lënda e përfshirë ekzistonte tashmë), mirëpo pa ndonjë qëllim për të mohuar se prindërit janë shkak i qenies njerëzore në fjalë. Fakti që Zoti bën të mundur një efikasitet shkakësor tokësor nuk përjashton, si pasojë, konceptin e krijimit të drejtpërdrejtë, po që se diçka substancialisht e re dhe përnjëmend e pavarur vjen në ekzistencë dhe se shkakësia hyjnore (siç ndodh realisht) përfundon drejtpërdrejt në të. Në rastin e filogjenisë kjo është më haptazi kështu, sepse ngjarja e mëparshme shkakësore tokësore është atëherë specifikisht inferiore ndaj njeriut.

*Përktheu: Arjol Guni*

**Date Created**

07/10/2014

**Author**

erasmusi