

Tomasz Stwora

Próby interpretacji nauki o grzechu pierworodnym w świetle teorii ewolucji w teologii katolickiej

Studia Ełckie 14, 453-468

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

PRÓBY INTERPRETACJI NAUKI O GRZECHU PIERWORODNYM W ŚWIETLE TEORII EWOLUCJI W TEOLOGII KATOLICKIEJ

Troska o człowieka pozostaje ciągle aktualnym wyzwaniem dla teologów. W czasach dominacji nauk ścisłych i postępu technicznego, prawda objawiona konfrontowana jest z roszczeniami ludzkiego rozumu. Aby sprostać wyzwaniom współczesnego klimatu myślowego, przed teologiem staje wymóg pogłębienia rozumnego wymiaru wiary¹. Jedną z postaw czyniących zadość owemu przynagleniu jest interdyscyplinarne otwarcie na nauki przyrodnicze jednak bez rezygnacji z właściwych dla teologii tematów. Nauka o grzechu pierworodnym stanowi jedną z naczelných prawd wiary i jest ściśle powiązana z ideą odkupienia. Negacja grzechu pierworodnego podsuwa od razu myśl, że Chrystus nie wyzwala nas ze stanu grzechu, a jedynie daje przykład, jak mamy uwalniać się od grzechów osobistych². Ponadto „wyjaśnienie tego, co mówi dogmat o grzechu pierworodnym (...) chociaż nie usunie zasłony z tajemnicy, to jednak da zrozumienie nędzy i wielkości człowieka”³.

Współczesne badania naukowe nad rozwojem Wszechświata pokazują, że pojawienie się człowieka na Ziemi to wynik bardzo długiego i skomplikowanego procesu – ewolucji, której początki sięgają zarania Wszechświata. Z drugiej strony biblijny opis powołania do istnienia świata i ludzi także umieszcza człowieka na końcu dzieła stworzenia. Istnieje zatem niezbędny element łączący przyrodnicze i teologiczne ujęcie początków człowieka⁴.

W niniejszym artykule zostaną przedstawione główne koncepcje i rozwój problematyki w interdyscyplinarnej refleksji nad grzechem pierworodnym dokonywanej w kontekście teorii ewolucji. Jakich argumentów używali zwolennicy hipotezy monogenizmu, według której na początku dziejów ludzkości poja-

* Mgr Lic. Tomasz Stwora – Doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; e-mail: tstwora@wp.pl

¹ Podobnego zdania są teologizujący czy filozofujący naukowcy. P. Davies, fizyk teoretyczny, laureat nagrody Templetona, twierdzi, że w obecnym stuleciu, w okresie dominacji nauk szczegółowych i techniki potrzeby duchowe człowieka będą silniejsze niż kiedykolwiek. Potrzeb tych nie jest w stanie zaspokoić sama nauka. Z drugiej strony przestrzega, że każda religia, która odrzuca naukę skazuje się na unicestwienie. P. Davies, *Science and Religion into the 21st Century*, [online] <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/2592/Default.aspx> (odczyt: 29.06.2011).

² W. Granat, *Bóg Stwórca, aniołowie, człowiek*, Lublin 1961, s. 362.

³ Tamże, s. 363.

⁴ A. Anderwald, *Teologia a nauki przyrodnicze*, Opole 2007, s. 99-100.

wiła się tylko jedna para prarodzców, których Bóg wyposażył w cechy właściwe dla człowieka? W jaki sposób próbowano uzgodnić naukę o grzechu pierwotnym z hipotezą poligenizmu, zgodnie z którą ludzkich par było więcej, choć wszystkie rozwijały się w na ograniczonym terytorium, w tym samym środowisku kulturowym⁵?

Urząd Nauczycielski Kościoła w swych orzeczeniach bardzo ostrożnie wręcz nieufnie traktował poligenizm. Zauważalne jest jednak stopniowe łagodzenie stanowiska w sprawie możliwości pogodzenia tej przyrodniczej hipotezy z doktryną grzechu pierwotnego⁶. To z kolei było impulsem dla teologów, by

⁵ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na apel J. Życińskiego o metodologiczną precyzję w interdyscyplinarnym dialogu. Należy pamiętać o różnych zakresach pojęciowych terminu *monogenizm*, używanego zarówno w teologii jak i antropologii przyrodniczej. Hipoteza mówiąca o tym, że ludzkość rozwinęła się dzięki zaistnieniu wielu par ludzkich, ale na jednym, ograniczonym terytorium, dla przyrodnika będzie monogenizmem, natomiast dla teologów jest to przykład poligenizmu. J. Życiński, *Hipoteza Ewy mitochondrialnej a monogenizm teologiczny*, w: *Słowo pojednania*, red. J. Warzecha, Warszawa 2004, s. 403. Dodatkowo sprawę komplikuje tendencja w literaturze teologicznej do rozróżniania na: *monogenizm biologiczny* (pochodzenie od jednej pary), *monogenizm teologiczny* (jedność wspólnego grzechu bez jedności biologicznej) i *poligenizm* (wielość źródeł grzechu pierwotnego). T. D. Łukaszuk, *Związek dogmatu grzechu pierwotnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*, Warszawa 1976, s. 227. Z kolei Cz. Bartnik wyróżnia: *monogenizm biologiczny*, *monogenizm teologiczny*, oraz *metaforyzm teologiczny*. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2009, s. 324-325. W niniejszym artykule pojęcia *monogenizm* i *poligenizm* używane są w znaczeniach, jakie nadała im teologia, bez dodatkowych rozróżnień.

⁶ Z dużą rezerwą do teorii poligenizmu podchodził Pius XII, który w 1950 roku w encyklice *Humani generis* uznaje za dopuszczalną dyskusję na temat pochodzenia ciała człowieka drogą ewolucji od zwierząt. „Jednak co się zaś tyczy innej hipotezy, tzw. poligenizmu, synom Kościoła wspomniana swoboda dyskusji bynajmniej nie przysługuje. Nie wolno bowiem wiernym przyjąć teorii, że po Adamie istnieli na tej ziemi ludzie nie pochodzący od niego jako od wspólnego wszystkim przodka albo że słowo *Adam* oznacza jakąś nieokreśloną wielość praojców. Zupełnie bowiem nie widać, jak tego rodzaju zdanie dałoby się pogodzić z nauką źródeł Objawienia i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o grzechu pierwotnym, który pochodzi z grzechu prawdziwie popełnionego przez jednego Adama i tak udziela się wszystkim ludziom poprzez rodzenie (generatione), iż staje się grzechem własnym każdego”. *Breviarium Fidei*, V, 39. Papież Paweł VI poruszył kwestię poligenizmu w 1966 roku w przemówieniu skierowanym do uczestników sympozjum teologicznemu poświęconemu problemowi grzechu pierwotnego. Zaprosił wtedy do siebie wybitnych teologów - w sympozjum brało udział 13 profesorów a wśród nich między innymi rektorzy Gregorianum, Instytutu Biblijnego, jezuita: K. Rahner, Z. Ałszeghy i M. Flick. W przemówieniu Paweł VI na temat poligenizmu powiedział: „uznacie za nie do pogodzenia z prawdziwą nauką katolicką wyjaśnienia grzechu pierwotnego podawane przez pewnych autorów współczesnych, którzy wychodząc z nieudowodnionego założenia, z poligenizmu, zaprzeczają mniej lub więcej wyraźnie, że grzech, który spowodował tyle zła w ludzkości, był przede wszystkim nieposłuszeństwem Adama *pierwszego człowieka* [...] popełnionym na początku historii. W konsekwencji, wyjaśnienia takie nie zgadzają się z nauką Pisma Świętego, Tradycji i Magisterium Kościoła (...)”. Cyt. za: W. Hryniewicz, *Współczesne dyskusje na temat poligenizmu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” XVI(1969), z. 2, s. 124. Według W. Hryniewicza wątpliwe jest, by papież w swym pouczeniu chciał rozstrzygnąć zagadnienie, które dopiero miało

w coraz szerszym zakresie sięgać po wnioski wypracowane przez antropologów przyrodniczych. Rozwiązania, które proponowali katolicycy teologowie można podzielić na: a) koncepcje, które broniły monogenicznego początku ludzkości i przyjmowały neutralne stanowisko wobec nauk przyrodniczych. Argumentacja oparta była zasadniczo na wnioskach teologicznych wyciągniętych z analizy doktrynalnych orzeczeń Kościoła i egzegezy biblijnej⁷ (młody K. Rahner, L. Scheffczyk); b) koncepcje, których autorzy w otwartości na nauki przyrodnicze i ewolucyjną wizję świata podejmowali próbę pogodzenia poligenizmu z dogmatem o grzechu pierworodnym, zachowując pierwotne źródło grzechu (późny K. Rahner, Z. Alszeğhy i M. Flick, R. Schwager); c) poglądy teologiczne, które pod wpływem interdyscyplinarnego dialogu i ewolucyjnej wizji świata charakteryzowały się postulatem rezygnacji nie tylko z monogenizmu, ale i jednostkowego grzesznika, czy też jednej pierwotnej grzesznej wspólnoty (P. Teilhard de Chardin).

L. Scheffczyk (zm. 2005), czołowy teolog z obszaru języka niemieckiego, domagał się zdecydowanie powiązania nauki o grzechu pierworodnym z monogenizmem. Swoją naukowy dyskurs oparł o argumenty teologiczne. Jego zdaniem tylko przy założeniu wspólnego pochodzenia można mówić, że Chrystus w sensie realistycznym jest nosicielem i zbawicielem naszego ciała i naszej krwi. „Ażeby móc się zjednoczyć w najwyższy możliwy sposób z ludzkością, ludzkość została stworzona dla Boga-człowieka w jedności pochodzenia, w której także grzech realizuje się jako dziedziczny i powszechny”⁸.

L. Scheffczyk sięgał po najnowsze ustalenia egzegezy biblijnej. Zgodnie z panującą opinią, Adam postrzegany był jako osobowość korporatywna⁹, czyli jednostka, która reprezentuje całą ludzkość i jest przyczyną jej grzesznego stanu. Jeśli ta przyczynowość ma być faktyczna, to – zdaniem L. Scheffczyka – Adam naprawdę musi być praojcem wszystkich ludzi. Zatem, konkludował, współczesna biblistyka przychyliła się do monogenizmu¹⁰.

stać się tematem dyskusji na zorganizowanym sympozjum. Z całego tekstu wyraźnie wybrzmiewa troska papieża o czystość doktryny katolickiej, co w konsekwencji sprawia, że przedmiotem papieskiego potępienia są bliżej niesprecyzowane teorie, które zakłamyją tradycyjną naukę o grzechu pierworodnym. Twierdząc zaś, że teoria poligenizmu nie jest udowodniona, wydaje się, że Papież nie chciał radykalnie odrzucać tej perspektywy. Tamże, s. 125-126.

⁷ W niniejszym artykule uwagę poświęca się głównie tym teologicznym opisom grzechu pierworodnego, dla których nauki przyrodnicze były szczególnie inspirującym *locus theologicus*. Dlatego marginalnie jest przedstawiona argumentacja odwołująca się do Pisma Świętego i orzeczeń Magisterium.

⁸ L. Scheffczyk, *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existenzialismus*, cyt. za: T. D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 83.

⁹ Szerzej o tej koncepcji w: W. Hryniewicz, art. cyt., s. 132.

¹⁰ T. D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 83-84.

Konfrontując jednak swoje przekonanie z wnioskami nauk przyrodniczych, dostrzegał pewien rozdźwięk w myśli katolickiej. Z jednej strony Pius XII w encyklice *Humani generis* zdystansował się od poligenizmu, z drugiej jednak – niektórzy paleontolodzy katolicy utrzymywali, że to monogenizm jest pod względem naukowym nieprawdopodobny. Dlatego też pod adresem biologów i paleontologów kierował swoje pretensje i żądania. Po pierwsze, naukowcy nie mogą się domagać, aby Kościół uczynił poligenizm formą pochodzenia ludzkości, z którą będzie uzgadniana doktryna grzechu pierworodnego, skoro nawet w obszarze nauk przyrodniczych ma on status jedynie bardzo prawdopodobnej hipotezy. Po drugie, zwolennicy poligenizmu nie dostarczają żadnych konkretnych danych, które pozwalałyby domyślać się, jak wyglądał ewentualny wieloczłonowy początek ludzkości. Chociaż L. Scheffczyk zajmował nieprzychylnie stanowisko wobec koncepcji wysuwanych przez przyrodników, to jednak, czysto hipotetycznie dopuszczał on możliwość (pod warunkiem otrzymania ze strony nauk przyrodniczych konkretnych danych) pogodzenia poligenizmu z nauką katolicką. Jeśli ludzkość pojawiła się poligenicznie¹¹, ale na jakimś niewielkim obszarze i w nielicznej wspólnocie to wówczas – jak twierdził – jest teoretycznie możliwy i z punktu widzenia teologii godny przedyskutowania, jeden, historycznie wspólny grzech¹².

Deklaracja L. Scheffczyka była bardzo symptomatyczna i wynikała z powszechnego przeorientowania koncepcji teologicznych na temat grzechu pierworodnego. Od połowy lat 60. XX w. zaczęto coraz głośniej postulować weryfikację teorii monogenizmu w świetle aktualnej wiedzy przyrodniczej. Coraz powszechniej wyrażano w teologii pogląd, że przejście grzechu jednego człowieka (jednej pary) na całą ludzkość nie wymaga tego, by cała ludzkość była powiązana z pierwszym grzesznikiem pochodzeniem fizycznym

Dwaj jezuici profesorowie z Gregorianum, Z. Alszeghy (zm. 1991) i M. Flick (zm. 1979), uczestnicy papieskiego sympozjum z 1966 roku na temat nowych koncepcji grzechu pierworodnego, opublikowali prace, w których starali się pogodzić tę naukę z poligenizmem¹³. Stawiali sobie jeszcze jeden bardzo ambitny cel, którego zwolennicy monogenizmu nie zakładali: umieszczenie dogmatu na tle wizji ewolucjonistycznej całego kosmosu¹⁴. Według wspomnianych jezuitów, Bóg porusza stworzoną przez siebie materią w kierunku coraz bardziej złożonej struktury. Człowiek wyłania się w tym procesie z organizmów

¹¹ W znaczeniu teologicznym. W rozumieniu antropologii przyrodniczej jest to monogenizm.

¹² T. D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 84-85.

¹³ W tym celu autorzy podjęli się przebadania źródeł Objawienia i dogmatycznych wypowiedzi Kościoła. Szerzej na ten temat w: Tamże, s. 180-184.

¹⁴ Zaskakuje zatem brak jakiegokolwiek analizy ich koncepcji w obszernym, przytaczanym wyżej opracowaniu A. Anderwalda, powstałym z zamiarem całościowego prześledzenia roli nauk przyrodniczych w refleksji teologicznej.

niższych (hominidów), być może w licznych liniach rodowych. Profesorowie z Gregorianum przyjmowali również teorię rekapitulacji (zasady biogenetycznej), w myśl której rozwój pojedynczego człowieka (od dzieciństwa do dorosłości) odzwierciedla w przybliżony sposób ewolucję ludzkości¹⁵. Zatem mogli istnieć prawdziwi ludzie, którzy jednak nie doszli do pełnej dojrzałości intelektualnej i moralnej właściwej osobie dorosłej. Z tej wspólnoty jeden, pierwszy osobnik dochodzi do pełni rozwoju, który zapewnia mu zdolność wyboru między dobrem a złem. To był moment, w którym ewolucja miała się wznieść na nowy, nadprzyrodzony poziom, lecz właśnie wtedy człowiek popełnia grzech. W innych jednostkach, które egzystują jeszcze w stanie przedświadomości, skutkuje to zablokowaniem wewnętrznego pędu do nadprzyrodzonej ewolucji¹⁶. Konsekwencje czynu jednego osobnika przenoszą się na pozostałych, ponieważ w ewolucyjnej wizji świata również jednostki nie połączone wspólnym źródłem pochodzenia posiadają jakąś więź, która ich łączy jeszcze przed hominizacją. Po pierwsze, wspólna jest materia stworzona przez Boga jako podłoże hominizacji. Po drugie, wspólne jest to samo stwórcze działanie Boże, które procesem hominizacji kieruje. I wreszcie po trzecie, wszystkich jednoczy wspólny cel i powołanie do utworzenia jednego Ludu Bożego¹⁷.

W koncepcji tej Adam nie jest symbolem zbiorowości, lecz jest osobą indywidualną, konkretną. Grzech Adama polegał na tym, że osiągnąwszy pełnię używania rozumu, odrzucił on łaskę ofiarowaną przez Boga i tym samym wpłynął na kondycję religijną wszystkich ludzi. Autorzy stwierdzają, że odmowa przyjęcia Bożego daru w żaden sposób nie wpłynęła na zjawiskową stronę świata i nie zakłóciła ewolucji kosmosu, ponieważ dokonała się we wnętrzu człowieka. Dzięki temu opis początków historii zbawczej nie koliduje z ustaleniami nauk przyrodniczych. Uzgodnienie tej koncepcji z wymogami dogmatu nie było już tak oczywiste. Zarzuty, jakie sformułowano pod adresem rzymskich teologów dotyczyły w głównej mierze rozumienia stanu sprawiedliwości pierwotnej jako istniejącego tylko wirtualnie a nie faktycznie¹⁸. Tym samym

¹⁵ Należy dodać, że zasada biogenetyczna nie cieszy się szeroką akceptacją w gronie naukowców.

¹⁶ A. Nossol, *Współczesne poglądy na naturę grzechu pierwotnego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” XVII(1970), z. 2, s. 60-61 oraz T. D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 184-185.

¹⁷ W. Hryniewicz, art. cyt., s. 137.

¹⁸ B. van Onna zwracał uwagę, że współczesna nauka kreśliła obraz pierwotnego człowieka, który nie pasował do „nadczołowieka” z raju, o którym uczyła teologia chrześcijańska. Występowały zatem dwa konfrontacyjne modele: Adama teologii, wobec którego łaska Boża została zrealizowana optymalnie i Adama nauk przyrodniczych, którego możliwości uwarunkowane procesami ewolucyjnymi są znacznie skromniejsze. Ten skrajnie prymitywny człowiek musiałby być zdolny do decyzji, która tak dramatycznie zaciążyła na ludzkości w całej swej historii. B. van Onna wymieniał trzy, jego zdaniem, najważniejsze próby rozwiązań dotyczących problematycznej historyczności człowieka w stanie pierwotnej sprawiedliwości. Pierwszą jest wirtualne istnienie sprawiedliwości pierwotnej. Druga koncepcja zmierza do reinterpretacji teologicznej pierwotnych

samym Bóg nie stworzył ludzi w stanie sprawiedliwości pierwotnej, a jedynie ofiarował im możliwość takiego życia. Osiągnięcie tego stanu miało być poprzedzone procesem, w którym człowiek stawałby się coraz dojrzały i w pełni gotowy na przyjęcie tego daru. Zatem człowiek popełniając grzech, nie utracił łaski już posiadanej, lecz tylko prawo do jej otrzymania. Stan *rajski* miał być kresem ewolucji ludzkiej¹⁹. Porządek, życie nadprzyrodzone, które oczekiwało ludzkość, zostało na skutek popełnionego grzechu zastąpione innym – naznaczonym złem i cierpieniem. Jednak Boży plan doprowadzenia człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym nie został zniweczony przez grzech. Trwa i realizuje się przez udział człowieka w tajemnicy wydarzeń paschalnych. To zwrócenie uwagi na zbawcze wydarzenie Krzyża, miało – zdaniem Profesorów z Gregorianum – zapewnić ortodoksyjność ich koncepcji i spełnić wymagania dogmatu o grzechu pierworodnym. Według rzymskich teologów, istota tego dogmatu opiera się na konieczności odkupienia przez Chrystusa upadłej ludzkości na skutek pierwszego grzechu²⁰.

Długą intelektualną drogę przeszedł K. Rahner (zm. 1984), aby dojść do wniosku, że można uzgodnić teorię poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym bez naruszania ortodoksji wiary. W 1954 roku skonstruował tak zwany pośredni dowód na rzecz monogenizmu, w którym uznał jedność pochodzenia ludzkości jako podstawę wspólnoty zbawienia i odrzucenia. K. Rahner zastanawiał się czy Chrystus nie dlatego właśnie mógł być głową i pośrednikiem całego rodzaju ludzkiego, że sam był członkiem ludzkości pochodzącej monogenicznie? Odpowiedź twierdzącą uzyskał badając Pismo Święte²¹. Zatem w swym dyskursie zajął się w głównej mierze tylko teologiczną stroną zagadnienia, pozostawiając na boku jej przyrodnicze implikacje i aspekty²².

darów nieśmiertelności oraz wolności od pożądliwości. Trzecie stanowisko było reprezentowane głównie przez teologizujących przyrodników (choć i K. Rahner możliwości takiego rozwiązania nie wykluczał). Przyjmują oni za oczywistość, że ludzkie ciało rozwinęło się na drodze ewolucji od zwierzęcych form życia. Pierwsi ludzie, którym udało się wznieść ponad poziom zwierząt, dostrzegli swoją odrębność, która była konsekwencją posiadanej świadomości i wolności działania. Ta zupełnie nowa sytuacja była dla pierwszych ludzi powodem wewnętrznych niepokojów. Nie mniej obaw przynosiło zagrożenie z zewnątrz, ze strony otoczenia. Zatem, aby pierwsi ludzie mogli przetrwać, Bóg musiał zadbać o to, by stworzyć im ku temu warunki (wewnętrzne i zewnętrzne). Stworzył zatem raj. Upadek spowodował utratę tej wyjątkowej sytuacji, a w dalszej kolejności wydanie pierwszych ludzi na działanie sił ewolucyjnych. W tego typu przybliżeniach stan sprawiedliwości pierwotnej przedstawiano zazwyczaj na wzór dziecinnej niewinności. Zastanawiano się zatem, jakie mechanizmy musiały zadziałać w człowieku i na człowieka, że ten popełnił czyn tak katastrofalny w skutkach, jak grzech pierworodny. B. van Onna, *Problem raju w świetle ewolucjonizmu*, „Concilium” 1-10(1966/67), s. 313, 317-318.

¹⁹ W. Hryniewicz, art. cyt., s. 137.

²⁰ Tamże, s. 138.

²¹ Obszerna analiza biblijnej argumentacji K. Rahnera w: T. D. Łukaszuk, dz. cyt., s. 102-106.

²² A. Anderwald, dz. cyt., s. 109.

W przełomowym artykule *Grzech pierworodny a ewolucja* z 1966 roku, opowiadając się za poligenizmem, zmienił swoje poprzednie stanowisko²³. Wyszedł od pytania o kwalifikację teologiczną tezy monogenicznej. Innymi słowy, czy monogenizm został udowodniony jako nauka pewna? Do udzielenia negatywnej odpowiedzi skłoniły go najnowsze ustalenia badań egzegetycznych, które nie wskazywały już tak ścisłego powiązania monogenizmu z Pismem Świętym. Brak bezpośredniego dowodu w źródłach Objawienia oraz analiza tekstów Soboru Trydenckiego i encykliki *Humani generis* dały K. Rahnerowi podstawę do stwierdzenia, że monogenizm nie został ogłoszony przez Kościół dogmatem. Z drugiej strony dopuszczał możliwość szukania bezpośredniego dowodu w naturalnym poznaniu naukowym, które choć samo nie może dostarczyć ani jednego twierdzenia natury teologicznej, to jeśli byłoby pewne, stwarzałyby szansę na pogodzenie poligenizmu z nauką o grzechu pierworodnym. Wśród przyrodników zdecydowanie dominował zaś pogląd, że ewolucyjny proces hominizacji ma charakter poligeniczny. Zdaniem K. Rahnera, teolog, respektując granice metodologiczne, zamiast prób wartościowania, czy kontestowania przyrodniczych ustaleń, powinien przyjąć do wiadomości aktualne wnioski antropologii przyrodniczej. Przedstawił dowód, z którego wynikało, iż nie można z całą pewnością wykazać, że poligenizmu nie da się pogodzić z ortodoksyjną nauką o grzechu pierworodnym²⁴.

W ocenie niemieckiego teologa, akceptacja przez Piusa XII możliwości pojawienia się człowieka na ziemi za przyczyną ewolucyjnych procesów, zawiera, choć nie wprost, akceptację jakiejś formy poligenizmu. Jeśli się bowiem dopuszcza hominizację ewolucyjną, należy przyjąć, że Ewa powstała w dokładnie taki sam sposób jak Adam. Nie można ujmować pochodzenia Adama w kategoriach ewolucji, a negocjować je w stosunku do Ewy. Zatem przynajmniej w stosunku do jednej pary, koniecznym jest uznać poligenizm. To z kolei rodzi pytanie: jak przekonywująco wyjaśnić, że niezależne pochodzenie dwojga ludzi ze świata istot niższych ma być ograniczone tylko do tej pary? Wszystkie odpowiedzi, których można udzielić, były dla Rahnera mało satysfakcjonujące ponieważ, jego zdaniem, implikują potrzebę odwołania się do arbitralnych decyzji Boga. Trudno również nie powołać się na Bożą wolę, wyjaśniając jak jeden Adam spotkał jedną Ewę skoro oboje powstali niezależnie od siebie na drodze ewolucji²⁵.

²³ Zmiana nie spowodowała jednak istotnego przeorientowania całościowej, teologicznej koncepcji Rahnera na temat grzechu pierworodnego, która charakteryzowała się dużą spójnością. K. McMahon, *Karl Rahner and the theology of human origins*, „The Thomist” 66(2002), s. 500. [online] <http://www.thomist.org/journal/2002/October/2002%20Oct%20A%20McMahon%20web.htm> (odczyt: 03.07.2011).

²⁴ K. Rahner, *Grzech pierworodny a ewolucja*, „Concilium” 1-10(1966/67), s. 288-290.

²⁵ Tamże, s. 291.

Rahner odrzucał przekonanie, że tylko monogenizm zapewnia jedność cielesno-historyczną u zarania ludzkości. Także ludzkość powstała poligenicznie nie może być jednością przez jedność biologiczną opartą na tej samej strukturze genetycznej. Elementem konstytutywnym tej pierwotnej biologiczno-historycznej jedności było również osobowe porozumiewanie się za pomocą kultury, np. języka. I wreszcie wspólne wszystkim jest nadprzyrodzone ukierunkowanie ludzkiego życia, którego Chrystus jest ostatecznym spełnieniem²⁶.

Niemiecki teolog dowodził możliwości pogodzenia nauki o grzechu pierwotnym z poligenizmem, analizując dwie możliwości. Po pierwsze, czy można pomyśleć, że w powstałej poligenicznie pierwotnej wspólnoty jeden człowiek (bądź para) popełniła grzech, który zdecydował o sytuacji duchowej całej ludzkości? Po wtóre, czy można pomyśleć, że cała pierwotna wspólnota, spersonifikowana za pomocą określenia „Adam”, a więc w osobach wszystkich swych członków, popełniła grzech i w konsekwencji cała ludzkość znalazła się w stanie upadku? Rahner na oba pytania odpowiadał twierdząco opierając się w swych wywodach na idei solidarności ludzkiej²⁷. Ludzkość nie składa się z jednostek od siebie odizolowanych, ale zarówno na płaszczyźnie biologii jak i historii stanowi jeden organizm. Poszczególni członkowie zachowują przy tym własną osobowość i wolną wolę, wpływają na zmianę sytuacji całej wspólnoty. Można zatem przyjąć, że cała pierwotna ludzkość została wybrana przez Boga na podmiot przymierza. Została obdarzona zdolnością przekazywania łaski tylko pod warunkiem bezgrzeszności wszystkich członków grupy stanowiącej biologiczno-historyczną jedność. Na skutek grzechu jednego członka o tej wspólnoty zaczyna współdecydować grzech. Pierwotna wspólnota traci dar przekazywania łaski, a grzeszna jednostka staje się faktycznym reprezentantem całej grupy²⁸.

Odpowiadając na drugie pytanie, Rahner stwierdza, że całkowicie do pomyślenia jest, aby wszyscy członkowie pierwotnej wspólnoty zgrzeszyli i wtedy wszyscy razem stanowią Adama, który jako grzesznik jest konkretnym określeniem tej pierwotnej grupy, która dała początek ludzkości. Grzech całej pierwotnej ludzkości tworzy sytuację zła, w wyniku której funkcja przekazywania łaski poprzez pochodzenie zostaje zniesiona. Takiemu ujęciu pierwszego grzechu sprzyja po pierwsze to, że ówczesna antropologia przyjmowała jednostkę genetyczną, czyli pierwotną populację jako bardzo niewielką grupę. Z drugiej zaś strony monogenizm przyjmowany w teologii też zakłada grupę

²⁶ Jednocześnie Rahner ogranicza do jednego obszar hominizacji i tym samym odrzuca polifiletyzm (teorię, według której ludzkość powstała z organizmów niższych w sposób niezależny na kilku terenach). Tamże, s. 292.

²⁷ W. Łydka, *Poligenizm a grzech pierwotny*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” XVII(1970), z. 2, s. 98.

²⁸ K. Rahner, art. cyt., s. 293-294.

(Adama i Ewę), która zgrzeszyła. Nie należy sobie jednak wyobrażać, że odizolowane od siebie jednostki, nagle w sytuacji absolutnie neutralnej, stają się wszystkie złe. Rahner wskazywał tu na społeczny charakter relacji wewnątrz pierwotnej wspólnoty, której członkowie obdarzeni wolnością, wpływają na siebie wzajemnie bez wywierania nacisku²⁹.

Rahner był przekonany, że również zakładając poligeniczny początek ludzkości można przyjąć istnienie podmiotu, indywidualnego bądź kolektywnego, który jako pierwszy stał się winnym grzechu, który wprowadził świat w sytuację zła. W tym zaś widział dostateczny powód, by Magisterium Kościoła odstąpiło od interwencji na temat poligenizmu w celu obrony dogmatu grzechu pierwotnego³⁰.

Teologiczne koncepcje szwajcarskiego jezuitę, profesora dogmatyki z Innsbrucka, Raymonda Schwagera (zm. 2004), na nowo interpretujące tradycyjną naukę o grzechu pierwotnym, powstały na fundamencie teorii mimetyczno-ofiarniczej R. Girarda³¹. To przez jej pryzmat R. Schwager dokonał reinterpretacji tekstów Pisma Świętego. Biblijna egzegeza stanowiła punkt wyjścia jego refleksji³².

Tradycja Kościoła uczy o powszechności grzechu pierwotnego, który zaistniał u początków ludzkości. Zdaniem wspomnianego autora, ewolucja jest sprzymierzeńcem dogmatu. Zwracał on uwagę na zasadę biogenetyczną, według której rozwój embrionu w skrócony sposób powtarza rozwój rodowy organizmów. Na tę zasadę powoływali się również Z. Alszeğhy i M. Flick. O ile jednak Schwager starał się za jej pomocą uzasadnić możliwość ponoszenia przez wszystkich ludzi skutków grzesznego czynu pierwszego człowieka, o tyle rzymscy profesorowie wyjaśniali w ten sposób możliwość istnienia na początku ludzkości większej społeczności, z której jeden osobnik jako pierwszy osiągnął dojrzałość osoby dorosłej. Zdaniem Schwagera, zasada biogenetyczna zyskuje nowe, rozszerzone znaczenie, gdyż dzisiejsza nauka pozwala traktować organizmy jako *żywe wspomnienia* bardzo odległej przeszłości. Po pierwsze, dlatego że pierwiastki, z których zbudowane są organizmy, jak również i nasze ludzkie ciało, powstały miliardy lat temu na skutek kosmicznych gigantycznych prawdydarzeń. Po drugie, dlatego, że kod genetyczny wszystkich istot żywych jest

²⁹ Tamże, s. 294-295.

³⁰ Tamże, s. 295.

³¹ Szerzej na ten temat w: A. Romejko, *Dramat zbawienia – Raymunda Schwagera teologiczna recepcja i transformacja koncepcji mimetyczno-ofiarniczej* [online] <http://chrystologia.pl/index1.htm> (odczyt: 19. 07. 2011). Na temat koncepcji R. Girarda: S. Budzik, *Teologia a obraz człowieka na przykładzie antropologii Rene Girarda*, w: red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, Tarnów 1996, s. 227- 252.

³² Szerzej na temat analizy egzegetycznej R. Schwagera w: S. Budzik, *Czy teoria ewolucji potwierdza naukę o grzechu pierwotnym? Model Raymunda Schwagera*, „*Analecta Cracoviensia*” 33(2001), s. 360-362.

jednakowy, co sugeruje, że całe obecne życie powstało z jednej jedynej pracomórki. Wyżej wymienione empiryczne wnioski pozwalają uznać za prawdopodobną w świetle badań przyrodniczych katolicką doktrynę, która uczy, że wszyscy żyjący ludzie noszą w sobie, jak to ujmował Schwager, *wspomnienie* o upadku na początku ludzkich dziejów³³.

Zgodnie z ustaleniami paleontologów Schwager utrzymywał, że u zarania ludzkości stoi pierwotna wspólnota. Na podstawie odkryć najstarszych świadectw ludzkiej kultury, paleontologowie określają wiek ludzkości na około 2,5 miliona lat (*homo habilis*). Schwager, który ujmuje człowieka w sensie filozoficznym, jako istotę otwartą na rzeczywistość nadprzyrodzoną i zdolną do wolnych wyborów, skłonny był przesunąć czasową granicę pojawienia się człowieka (*homo erectus*). Szwajcarski dogmatyk uczynił jednym z istotnych elementów swojej koncepcji grzechu pierworodnego powszechne wśród przyrodników przekonanie o mniejszym objętościowo mózgu ludzi pierwotnych i postępującym bardzo dynamicznie procesie rozrostu jego objętości³⁴. Jaki wpływ dla wczesnego zachowania człowieka i istnienia grzechu miała wielkość mózgu? Teologicznej odpowiedzi na to pytanie dogmatyk z Innsbrucka udzielił w oparciu o ustalenia biologów, paleontologów i socjobiologów.

Schwager twierdził, że z powodu małej objętości mózgu źródłem decyzji pierwszych ludzi były o wiele bardziej uczucia niż racjonalny namysł. Temu bardzo intensywnemu życiu emocjonalnemu towarzyszyła relacja do nieskończonej przyczyny życia³⁵. Bycie człowiekiem implikowało również możliwość podejmowania wolnych decyzji. Przed wyborem stanęli pierwsi ludzie – okazując wierność lub niewierność wobec przyjętego daru. Zostali wezwani do intensywnego otwarcia się na Transcendencję, do przebywania w bliskości Boga, do przekraczania siebie. To z kolei wiązało się ze zmianą zachowania, które od tego momentu miało wyrastać ponad postępowanie typowo zwierzęce. Odrzu-

³³ R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i apokalipsy*, Tarnów 2002, s. 106-107.

³⁴ Warto zauważyć, że J. Hawks, antropolog z uniwersytetu w Wisconsin, na podstawie swoich badań postawił w 2010 roku hipotezę, że przez 2 miliony lat następował rozrost mózgu, lecz 20000 lat temu miało miejsce odwrócenie kierunku rozwoju. Dowodem na to są, jego zdaniem, wyniki analiz czaszki człowieka z Cro-Magnon, które wskazują, że pojemność mózgowczaszki naszych przodków sprzed 40000 lat była większa a tym samym większy, o około 150 cm³ (wielkość piłki tenisowej), był ich mózg. K. McAuliffe, *If modern humans are so smart, why are our brains shrinking?* [online] <http://discovermagazine.com/2010/sep/25-modern-humans-smart-why-brain-shrinking?> (odczyt: 19. 07. 2011). Jeśli hipoteza J. Hawksa uzyska powszechną akceptację w świecie naukowym, to koncepcja Schwagera może utracić swoją aktualność. Będzie to również argument dla tych teologów, którzy przestrzegają przed ryzykiem zbyt ścisłego powiązania prawd teologicznych i ich eksplikacji z teoriami nauk przyrodniczych.

³⁵ Autor powołuje się na obserwacje zachowań ludzi upośledzonych umysłowo, którzy prowadzą bardzo intensywne życie duchowe, a więc i modlitewne, co pokazuje, że relacje z Bogiem nie znajdują się pod wyłączną kontrolą rozumu. R. Schwager, dz. cyt., s. 109.

cenie daru przez człowieka spowodowało zakłócenia w procesie ewolucyjnym, duża emocjonalność stała się źródłem ostrych sporów, a pozytywne do tej pory mechanizmy ewolucji powróciły w negatywnej formie. Biblijne opisy szybko rozprzestrzeniającego się zła (przed potopem cała ziemia była zepsuta w oczach Boga) wskazują, że przemoc szybko przybierała na sile i cała ludzkość była zagrożona w swej egzystencji. Zdaniem R. Schwagera, to, że ludzie ostatecznie przetrwali, było zasługą nie tyle racjonalnej postawy i społecznej zgody, ile bardziej spontanicznej tendencji, by agresję kierować poza własną grupę (idea *kozła ofiarnego* R. Girarda). To z kolei spowodowało powstanie silnych więzi międzyludzkich wewnątrz własnej wspólnoty. Nie bez znaczenia było również istnienie dużych przestrzeni, dzięki którym skonfliktowane grupy nie musiały egzystować w bliskim sąsiedztwie.

Ludzka agresja sprzyjała również ekspresowemu (w świetle trwającej miliardy lat ewolucji) procesowi wzrostu objętości mózgu (około 2 miliony lat). Wzajemne zabijanie się mogło być narzędziem selekcji, ponieważ przetrwały jednostki i grupy najsilniejsze, o szybszych reakcjach, większej inteligencji, posiadające skuteczniejszą broń i lepszy system komunikacji³⁶. Jeśli zatem ludzkość przyspieszyła rozwój swego mózgu przez walkę między grupami, to tym samym należy zakładać preferowanie przez ewolucję osobników agresywnych. Schwager, powołując się na ustalenia socjobiologii, która stoi na stanowisku, że w procesie ewolucji nie tylko konstytuowały się cechy fizyczne, ale również pewne sposoby zachowań, dopuszczał możliwość wejścia do struktury biologicznej człowieka jego skłonności i dyspozycji do zabijania. Interpretując to zjawisko teologicznie wskazywał, że grzeszne działanie wspierało rozwój człowieka. Dla dogmatyka z Innsbrucka grzech pierwotny nie miał miejsca na początku *gotowej* ludzkości, ale miał aktywny udział w procesie hominizacji i tym samym zagnieździł się on w samej ludzkiej naturze³⁷. Zatem, wydaje się, że podobnie jak Z. Alszegehly i M. Flick, traktuje on stan sprawiedliwości pierwotnej jako potencjalny a nie faktyczny.

Dla Schwagera istotnym stało się pytanie, jak z teologicznego punktu widzenia ocenić rozwój mózgu, skoro jest to z jednej strony rezultat grzechu, z drugiej zaś wynik procesu ewolucyjnego należącego przecież do natury stworzonej przez Boga? Omawiany autor wyjaśniał, że rozrost mózgu był sam w sobie dobry i stanowił element dobra stworzenia. Pomagał w przewycięzeniu złych tendencji dzięki pełniejszemu zrozumieniu. Dopiero w teologicznej per-

³⁶ Warto jednak zauważyć, że E. Bone, francuski jezuita i paleontolog stwierdza, iż „postawa spionizowana, przez odblokowanie wzrostu masy mózgowej działa na korzyść cefalizacji (rozwoju mózgu – przyp. aut.) (...). Te dwa czynniki doprowadzają teraz do spektakularnego powiększenia się mózgu, zwłaszcza od strony czoła”. E. Bone, *Bóg niepotrzebna hipoteza?*, Kraków 2004, s. 91.

³⁷ R. Schwager, dz. cyt., s. 108-115.

spektywie dostrzec można podstawowy sens i cel rozrostu mózgu, którym jest rozwój u człowieka zróżnicowanych form poznania, umożliwiających mu zrozumienie i przyjęcie prawdy Objawienia i Słowa. Jednak grzech okazał się tak potężny, że zdołał ogarnąć to, co dobre. Z postępującym procesem ewolucji i wzrostem świadomości zło stawało się coraz bardziej wyrafinowane, a aktywność mózgu skupiona była w dużej mierze na tworzeniu coraz przemyślniejszych broni³⁸.

Dla szwajcarskiego jezuita grzechem było więc pozostawianie człowieka w naturalności, która w obliczu wezwania do otwarcia się na to, co Nadprzyrodzone, staje się nienaturalna, niezgodna z naturą człowieka. Z drugiej strony Schwager daleki był od pojmowania grzechu pierwotnego jako spektakularnego aktu³⁹. Podobnie jak K. Rahner, R. Schwager rozprzestrzenianie się zła postrzega w optyce społecznej solidarności, gdzie ludzie powiązani ze sobą tworzą pewien system, w którym bardzo niewielkie odchylenia na początku mogą doprowadzić szybko do poważnych następstw⁴⁰.

Koncepcja R. Schwagera zaskakuje nowością spojrzenia, co może implikować zarzuty o zbytne zbiologizowanie prawd teologicznych. Dlatego autor z dużą ostrożnością podchodził do swoich teologicznych interpretacji: „(...) czy i jak nowsze badania dotyczące hominizacji można zintegrować z pogłębioną nauką o grzechu pierwotnym i z dramatycznym modelem odkupienia? Ponieważ nie ma jednoznacznych przesłanek ani w Piśmie Świętym, ani w Tradycji, ani we współczesnej teologii, więc można oczywiście tylko odważyć się na postawienie hipotezy, której siła przekonywania ma się ujawnić w przyszłej dyskusji (...)”⁴¹.

Teilhardowi de Chardin (zm. 1955), zdaniem B. Hałaczka⁴², zawdzięcza teologia świadomość tego, że spór o monogenizm jest nierozwiązywalny w obszarze nauk przyrodniczych, ponieważ biologia nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie o liczebność pierwotną. Jeśli paleoantropologia mówi o jedności, to w znaczeniu genetycznej zwartości pierwotnej wspólnoty. Hipoteza jednostkowego Adama jest z punktu widzenia nauk przyrodniczych nieweryfikowalna, bowiem „wskutek ogromnej odległości w czasie przyrodnicze spojrzenie na życie nie dociera do zbiorowisk wcześniejszych niż populacja”⁴³.

³⁸ Tamże, s. 116-117.

³⁹ „Wszystko mogło zacząć się od pozornie niegroźnego odsunięcia od siebie darowanego doświadczenia albo od ponownego, podjętego w dobrej wierze, przywołania wcześniejszego uczucia, które wkrótce zrodziło nowe nawyki i pociągnęło za sobą następstwa (...)”. Tamże, s. 111.

⁴⁰ R. Schwager przywołuje tutaj przykład z meteorologii, gdzie używa się następującego powiedzenia: uderzenie skrzydła motyla w Afryce może wywołać cyklon na Karaibach. Tamże, s. 112.

⁴¹ Tamże, s. 106.

⁴² B. Hałaczek, *Ewolucja poglądów teologicznych na ewolucję*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 31(1998), s. 22.

⁴³ P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże. Człowiek*, Warszawa 1964, s. 211.

Początki ludzkości Teilhard de Chardin tłumaczył monofiletycznie, uważał zatem, że u początków nowego gatunku – człowieka, znajduje się wielość⁴⁴. Swoje przekonanie opierał na danych dostarczanych przez paleontologię i genetykę, a także, jak się wydaje, na pozanaukowym założeniu, że u początków wszelkiej ewolucji znajduje się wielość. Ta ostatnia była dla francuskiego jezuitę synonimem zła. Chodziło mu jednak o wielość niezorganizowaną, bierną, nie posiadającą wewnętrznego ukierunkowania ku wyższemu celom⁴⁵. W momencie przekroczenia progu świadomości zaczęła istnieć nowa, przedtem zupełnie nieobecna wielość – ludzkość. Gatunek ludzki jest ostatnim ogniwem i zarazem początkiem jakościowo nowego stwórczego procesu, jakim jest ewolucja. Zaczyna tym samym istnieć nowy wymiar zła – uświadomionego. Obok zła fizycznego, strukturalnie powiązanego ze światem podlegającym ewolucji, gdzie to, co niedoskonałe, wadliwe, przechodzi w stany bardziej doskonałe, pojawia się zło moralne, grzech. Cierpienie i śmierć jako zło kosmiczne będące wpisane w strukturę stworzenia, w człowieku stało się wydarzeniem świadomym. W chwili, gdy śmierć osiąga istot świadomych tego, że umierają, że są zbyt słabe, aby powstrzymać rozpad organicznej jedności, śmierć nie jawi się dla człowieka jako oczywistość procesu ewolucyjnego, lecz jako skandal. Doświadczenie zawodowe – praca paleontologa – wskazywało Teilhardowi, że cierpienie i śmierć istniały już przed człowiekiem i pierwszym grzechem⁴⁶.

Taka koncepcja jest zgodna z tradycyjną nauką Kościoła, która w obronie przed mitologizacją raju, odżegnuje się od sielankowych obrazów, negujących istnienie drapieżników czy też bólu, chorób i śmierci w świecie zwierząt. Na długo przed teoriami Darwina obecne było w Kościele przekonanie, że wyjątkowe przymioty jakie posiadał człowiek przed upadkiem nie przysługiwały mu wprost jako stworzeniu (nie były wynikiem procesów ewolucyjnych), lecz *darami pozanaturalnymi* – owocami niepojętej dla nas bliskości z Bogiem⁴⁷. Warto jeszcze raz zwrócić uwagę, że Teilhard twierdził co prawda, iż człowiek od początku umierał i podlegał trudom życia, gdyż są to istotne elementy rozwoju i dojrzewania, ale przez grzech naturalne zjawisko śmierci zostało zakłócone. Uzyskało nowy, tragiczny wymiar i stało się czymś, co przeraża⁴⁸.

⁴⁴ Autor nie był jednak do końca przekonany o słuszności swego wyboru: „musimy się od razu pogodzić z myślą, że na to pytanie (o początek ludzkości – przyp. aut.) nie możemy i chyba nigdy nie będziemy mogli odpowiedzieć z całą stanowczością”. Tamże, s. 181.

⁴⁵ P. Teilhard de Chardin, *Przeskok myśli: od kosmosu do kosmogenezysy*, w: Tenże, *Wybór pism*, Warszawa 1966, s. 342-343.

⁴⁶ J. Kulisz, *Grzech pierworodny w rozumieniu P. Teilharda de Chardin*, „Collectanea Theologica” 55(1985), s. 52-53.

⁴⁷ J. Salij, *Nie tyle teoria, ile raczej teorie ewolucji*, „W drodze” 394(2006), [online] <http://www.wdrodze.pl/archiwum/?mod=archiwumtekst&id=12537> (odczyt: 27. 08. 2011).

⁴⁸ J. Kulisz, art. cyt., s. 53.

Również teilhardowskie nazywanie grzechem pierworodnym całości zła, rozumianego jako utrata jedności, począwszy od rozpadu materii nieożywionej, a skończywszy na uświadomionej śmierci człowieka, rodziło obawę o zgodność z oficjalnym nauczaniem Kościoła. Nasuwa się bowiem pytanie, czy grzech pierworodny istniał już przed człowiekiem i jego wolną wolą? Jak przekonuje J. Kulisz, grzech pierworodny należy tutaj rozumieć wyłącznie w sensie analogicznym jako symbol zła obecnego w ewolucyjnym świecie⁴⁹.

Grzech pierworodny w znaczeniu teologicznym, zdaniem francuskiego jezuitę, ma miejsce wtedy, kiedy jest świadoma wina. Z drugiej strony Teilhard nigdzie nie wyłożył w sposób systematyczny, ani nie stworzył modelu pierwszego, świadomego spotkania człowieka z Bogiem. Zdaniem J. Kulisza, można wydobyć jednak z pism francuskiego jezuitę ogólną wizję teologiczną na temat początków ludzkości⁵⁰. Jak wspomniano wyżej, ludzkość widział jako nowy początek stwórczego działania Bożego, który nazywał *stanem embrionalnym ludzkości*. W tym początku, dzięki Chrystusowi, rozpoczyna się proces dojrzewania ludzkości. Wolność człowieka, która była mu dana, przedłużała w sobie tajemniczą i niebezpieczną wielość. W tej wolności decydował się na jedną z wielu możliwości. Bóg chciał jego dojrzewania, chciał, poprzez proces jednoczenia ludzkiej społeczności, wybawić go z wielości. Pierwszy człowiek rozumiany jako pierwotna wspólnota w wolnym wyborze zindywidualizował swoją wielość. Odrzucając Boże powołanie sprawił, że od tej chwili człowiek – rozumiany jako społeczność popadł w egoizm. Wskutek tego społeczność przemieniła się w wielość, pozbawioną jednoczącą Miłość⁵¹.

Teilhardowska koncepcja grzechu pierworodnego umieszczona była w świecie dynamicznym, będącym w ciągłym rozwoju. W takiej wizji stworzenia to, co doskonale znajduje się w przyszłości jako zwieńczenie ewolucyjnego procesu. Człowiek, choć – zdaniem jezuitę – jest ostatnim ogniwem rozwoju, to na pewno nie jego kresem. Zatem tym bardziej nie można tego powiedzieć o człowieku historycznie pierwszym. W ewolucyjnej wizji świata, tajemnica Wcielenia wymaga pewnej dojrzałości ludzkiej. Ludzkość dojrzewająca ku pełni w Chrystusie, mogła swymi decyzjami i wysiłkiem włączyć się w stwórcze działanie Boga. Mogła również poprzez swoje niewłaściwe wybory i złe decyzje wydłużyć czas swego *dorastania* i opóźnić wcielenie Syna Bożego. Skoro dojrzewanie ludzkości, prowadzące do Chrystusa, rozkłada się w czasie i jest długą historią, to zdaniem Teilharda, niemożliwe jest, by od de-

⁴⁹ Tamże, s. 54.

⁵⁰ Należy jednak pamiętać, że Teilhard de Chardin nie uważał siebie za kompetentnego w dociekaniach teologicznych: „nie jestem ani filozofem, ani teologiem, lecz badaczem zjawisk, fizykiem w znaczeniu, jakie temu słowu nadawali starożytni Grecy”. Cyt. za: N. M. Wildiers, *Ku chrześcijańskiemu neohumanizmowi*, w: P. Teilhard de Chardin, *Środowisko ...*, s. 306.

⁵¹ J. Kulisz, art. cyt., s. 54-56.

cyzji jednego, pierwszego człowieka uzależnione były losy tajemnicy Wcielenia. Zatem grzech pierwotny nie był jednorazowym izolowanym aktem popełnionym na początku ludzkości. Jest stanem ciągle dotykającym ludzi poprzez ich grzechy, które utrudniają realizację tajemnicy Chrystusa. Jest powielającym się w historii stanem, wskutek którego tajemnica Wcielenia przybrała również charakter odkupieńczy⁵².

Teilhardowska próba reinterpretacji grzechu pierwotnego w kontekście ewolucji stoi w opozycji do tradycyjnej, teologicznej interpretacji początków człowieka. Autor pomijał w swej koncepcji teologiczną prawdę o stworzeniu pierwszych ludzi w stanie sprawiedliwości pierwotnej i wyposażenia ich w nadprzyrodzoną łaskę. Grzech pierwotny, choć nie był przez Teilharda zanegowany, nie stanowi jedynego i wyłącznego źródła grzesznego stanu ludzkości. Teologiczne braki obecne w refleksji Teilharda nie zniechęciły jednak licznego grona teologów, by u francuskiego jezuitę szukać inspiracji dla własnych koncepcji⁵³.

Zdaniem A. Anderwalda, przykłady teologicznych dociekań nad prawdą o grzechu pierwotnym, z uwzględnieniem wyników nauk przyrodniczych nad początkami człowieka, wskazują na marginalne traktowanie tej kwestii w całościowo ujmowanym teologicznym dyskursie. Opinię tą zdają się potwierdzać przytaczane wyżej słowa R. Schwagera o tym, że współczesnej teologii brakuje narzędzi pozwalających ocenić wartość jego ewolucjonistycznej koncepcji grzechu pierwotnego. Można jednak dostrzec pewne przesunięcie akcentów w prowadzonym dialogu. Do około połowy lat 60. ubiegłego wieku najistotniejszą kwestią było rozstrzygnięcie dylematu: monogenizm czy poligenizm?, głównie w oparciu o argumentację teologiczną, opartą na analizie doktrynalnych orzeczeń Kościoła i wnioskach egzegezy biblijnej. Stopniowo jednak coraz powszechniejsza stawała się postawa, by naukę o grzechu pierwotnym zestawić w szerszym kontekście próbując ją wpisać w ewolucyjny proces⁵⁴. Pod wpływem ówczesnych ustaleń antropologii przyrodniczej coraz częściej próbowano pogodzić poligenizm z nauką o grzechu pierwotnym. Jak zauważa R. Winling, nauka o grzechu pierwotnym w pełni swej odnowy przeszła dziwne koleje. Podczas gdy do roku 1970 kwestia ta była żywo dyskutowana w teologii i postrzegana jako klucz do zrozumienia chrześcijańskiej egzystencji,

⁵² Tamże, s. 57-58.

⁵³ Według Cz. Bartnika Teilhard wyraźnie wpłynął na poglądy między innymi A. Hulsboscha i K. Schmitz-Moormana, w umiarkowanym stopniu na K. Rahnera, P. Schoonenberga i J. Kulisza. Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 365. Z kolei A. Anderwald doszukuje się teilhardowskich inspiracji u R. Schwagera. A. Anderwald, dz. cyt., s. 137.

⁵⁴ A. Anderwald, dz. cyt., s. 135.

nagle zesła z pierwszego miejsca⁵⁵. Zdaniem przytoczonego autora, był to skutek odnowienia pod wpływem Soboru Watykańskiego II, bardziej pozytywnej antropologii ukierunkowanej chrystologicznie, gdzie człowiek ukazywany jest jako obraz Chrystusa⁵⁶.

ATTEMPTS OF INTERPRETING THE DOCTRINE OF ORIGINAL SIN IN THE LIGHT OF THE THEORY OF EVOLUTION IN CATHOLIC THEOLOGY

SUMMARY

Attempts of explaining the Catholic doctrine of original sin in the light of the theory of evolution are important in the interdisciplinary dialogue between theology and natural sciences. Solutions, proposed by theologians, can be divided into three main groups. Initially the dominating concepts justified monogenism (Adam as the only origin of humanity), while taking the neutral position towards natural sciences, and basing on conclusions drawn from the doctrinal teaching of the Church and biblical exegesis (e.g. young K. Rahner, L. Scheffczyk). In the 60s of the twentieth century, there were studies which were open to natural sciences and the evolutionary vision of the world. There were attempts of reconciling polygenism (a primary community instead of an individual Adam) with the dogma of original sin, while respecting the indivisible source of the original sin (late K. Rahner, Z. Alszeghy, M. Flick, R. Schwager). Concurrently, there were theological suggestions which under the influence of interdisciplinary dialogue gave up on monogenism, individual sinner, and any first sinful community (P. Teilhard de Chardin).

KEYWORDS: original sin, evolution, monogenism, polygenism.

⁵⁵ Z kolei J. Życiński uważał, że spór monogenizm - poligenizm wybuchł na nowo pod koniec lat 80 XX w. kiedy to grupa genetyków w 1987 roku przedstawiła naukową hipotezę Ewy mitochondrialnej. Twierdzenie lubelskiego profesora wydaje się być sformułowane nieco na wyrost, ponieważ autor przytacza bardzo skromną ilość świadectw dyskusji toczonych wśród teologów. J. Życiński, art. cyt., s. 403-412.

⁵⁶ R. Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 413.