

W stronę współczesnej interpretacji teologicznej początków ludzkości oraz grzechu pierworodnego

A search for modern theological interpretation
of anthropogenesis and original sin

MACIEJ WITAŁA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Wydział Teologiczny, Polska
maciej.witala@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0516-9983>

Abstract: The juxtaposition of the theological teachings on the creation of man and the original sin with the empirical vision of anthropogenesis and the prehistory of humankind is a source of some serious difficulties. To answer these questions, research was undertaken on the possibility of composing an integral protological narrative regarding the key issues in theological anthropology. In this paper, partial results of these studies are presented. The interdisciplinary analysis of the theological data and data provided by specific sciences, such as paleoanthropology and paleoarchaeology, resulted in a proposition of theological-empirical narrative in which the most important doctrines of Christian theological anthropology were presented in a manner consistent with the position of empirical sciences.

Keywords: anthropogenesis; protology; hominisation; criteria of humanity; evolution; the fall of man; original sin

Abstrakt: Konfrontacja teologicznych zagadnień stworzenia człowieka i jego upadku z empiryczną wizją antropogenezy i pradziejów ludzkości jest źródłem poważnych trudności. Aby na nie odpowiedzieć, podjęto badania nad możliwością sformułowania integralnej narracji protologicznej w zakresie kluczowych problemów antropologii teologicznej. W niniejszym tekście syntetycznie zaprezentowano częściowe wyniki tych badań. Interdyscyplinarna analiza danych teologicznych i z nauk szczegółowych, takich jak paleoantropologia i archeologia pradziejowa, umożliwiła zaproponowanie narracji teologiczno-

-empirycznej, w której podstawowe postulaty chrześcijańskiej antropologii teologicznej przedstawione zostały w sposób niesprzeczny ze stanowiskiem nauk empirycznych.

Słowa kluczowe: antropogeneza; protologia; hominizacja; kryteria człowieczeństwa; ewolucja; upadek; grzech pierworodny

Wstęp

Od czasów wyodrębnienia się nauk szczegółowych, ich dynamicznego rozwoju i upowszechnienia się empirycznego, naturalistycznego spojrzenia na świat, zagadnienia leżące „na pograniczu” kompetencji teologii i nauk szczegółowych, a zwłaszcza empirycznych, stanowiły przedmiot trudności i kontrowersji. Szczególnie problematyczne są zagadnienia protologiczne, a zwłaszcza narracja o początkach i pradziejach ludzkości. Jak zauważał Pierre Teilhard de Chardin, jezuita i paleoantropolog, XX-wieczny prekursor dialogu teologii i nauk szczegółowych:

Na pierwszy rzut oka [nie ma] nic bardziej kłopotliwego dla współczesnego umysłu niż to przedstawienie upadku, jakiemu zdaje się sprzeciwiać nie tylko paleontologia i prehistoria, które nie mogą usytuować w miejscu i w czasie dosłownie pojętego ziemskiego raju ani w pełni uczłowieczonej pary rodziców na początku (Teilhard de Chardin 1985, 161).

Pozorna sprzeczność pomiędzy narracją biblijną i jej pewnymi, naiwnymi interpretacjami, a naukową wizją antropogenezy, stanowi problem także współcześnie¹. Jesteśmy jednak przekonani, że właściwe, integralne podejście do trudności teologiczno-empirycznych, umożliwi ich rozstrzygnięcie (por. Teilhard de Chardin 1993, 9-10; McMullin 2014, 40).

Podjęliśmy zatem badania nad współczesną interpretacją teologiczną wybranych, kluczowych kwestii z zakresu katolickiej antropologii teologicznej. Zagadnienia, które uznaliśmy za najbardziej istotne to: początki ludzkości, upadek (grzech pierworodny) i śmierć jako skutek upadku. Te trzy tematy stanowią swego rodzaju antropologiczny tryptyk, wiążąc się z najbardziej podstawowymi pytaniami o naturę osoby ludzkiej: skąd pochodzimy, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy? Proponowana przez nas interpretacja o rysie teologiczno-dogmatycznym i teologiczno-fundamentalnym, wyłaniająca się z konfrontacji danych teologicznych z wiedzą nauk szczegółowych powinna być spójna, wiarygodna i racjonalna dla współczesnego odbiorcy, ukształtowanego

¹ Wynika to zarówno z badań z zakresu socjologii religii (zob. Jaklewicz 2006; CBOS 2015), jak i osobistego doświadczenia katechetycznego autora.

w mentalności naznaczonej empiryzmem i naturalizmem, jednocześnie stanowią propozycję integralnej, teologiczno-empirycznej narracji protologicznej.

Niniejsze streszczenie monografii, będącej efektem naszych badań, ma na celu zaprezentowanie najbardziej istotnych tez i wniosków z podjętych przez nas badań nad antropologicznym tryptykiem, w odniesieniu do pierwszych dwóch z wymienionych wyżej zagadnień: początków ludzkości i upadku. W tej formie nie jest możliwe wyczerpujące zapoznanie czytelnika z wszystkimi aspektami tematu, które zostały przez nas opracowane, stąd też nie zostanie poniżej ujęte zagadnienie śmierci jako skutku upadku. Z tego względu ośmielamy się odesłać zainteresowanego czytelnika do pełnej wersji naszej dysertacji, zatytułowanej: *Początek człowieka – upadek – śmierć. Kluczowe zagadnienia antropologii teologicznej w nowej interpretacji* (Witała 2023a)², a także do polskojęzycznego artykułu zatytułowanego: *Argumentacja mariologiczna i hagiologiczna na rzecz współczesnej interpretacji teologicznej nauczania Magisterium Kościoła Katolickiego o śmierci jako skutku grzechu* (Witała 2022a), a czytelników anglojęzycznych do trzech artykułów, w których prezentujemy kluczowe aspekty problemowych zagadnień (Witała 2021; Witała 2022b; Witała 2023c).

Ze względu na ograniczenia formy niniejszego tekstu nie jesteśmy w stanie przedstawić pełnej metodologii naszych badań. Prezentujemy ją w: Witała 2023a 15-29; Witała 2023b, 21-34. Również odnośniki bibliograficzne zostały zredukowane do minimum, a zainteresowany nimi czytelnik odnajdzie je w pełnej wersji pracy.

I. Początki ludzkości: teologiczne „kryteria człowieczeństwa” a antropogeneza biologiczna

Pierwszą część antropologicznego tryptyku poświęciliśmy początkom ludzkości ujętym z dwóch punktów widzenia: antropologii teologicznej i nauk szczegółowych. W szczególności podjęliśmy zagadnienie teologicznych kryteriów człowieczeństwa – właściwości, jakie przejawia istota, która wykracza poza świat zwierzęcy i staje się osobą. Występowanie tych cech u danego stworzenia oznaczałoby, że przekroczyło ono próg hominizacji, oddzielający istoty ludzkie od świata zwierzęcego. Teologiczne kryteria człowieczeństwa, oparte przede wszystkim na danych biblijnych³, zostały sformułowane w celu zesta-

² A także jej skróconej i poprawionej wersji, wydanej pod tym samym tytułem w serii Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Witała 2023b).

³ Pełniejsze opracowanie danych biblijnych w tym zakresie: zob. Witała 2023a, 34-62; Witała 2023b, 38-64.

wienia ich z danymi nauk o człowieku, aby umożliwić sporządzenie integralnej narracji protologicznej.

I.1. Teologiczne kryteria człowieczeństwa

Już pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, stanowiące niejako klucz interpretacyjny do całego orędzia Pisma Świętego, w tym do biblijnej antropologii (zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* 2000, 264-265), świadczą o niezwykłości człowieka pośród stworzenia i są podstawowym miejscem poszukiwań kryteriów człowieczeństwa.

W opowiadaniu o stworzeniu Bóg powołuje do istnienia człowieka i nazywa go: *Adam*. Imię to, jak jasno wynika z Rdz 5,2, oznacza nie tylko bohatera historii biblijnej, ale jest przede wszystkim imieniem kolektywnym (zob. np. Ratzinger 2017, 2000). W związku z tym wszystko, co Biblia mówi o Adamie można odnieść do całego rodzaju ludzkiego (zob. Papieska Komisja Biblijna 2020, nr 19), a opis stworzenia Adama (ludzkości) można uznać za podstawowe źródło istotnych prawd z zakresu antropologii teologicznej. Warto zauważyć, że idea taka znana była prawdopodobnie większości Ojców Kościoła (Przyszychowska 2013, 27-46)

Akt stworzenia ludzi ma według Biblii charakter wyjątkowy. Człowieka wyróżnia bycie stworzonym na obraz i podobieństwo Stwórcy (Rdz 1,26-27; 5,1; GS, nr 12; zob. Lemański 2013, 165). Wynika z tego osobowy charakter istoty ludzkiej i zadanie reprezentowania w rzeczywistości materialnej i doczesnej niewidzialnego, i nieprzemijającego Boga. Realizację tego zadania umożliwiają wyjątkowe w świecie przyrody: rozum, wolność oraz zdolność do wchodzenia w relacje międzyosobowe, a zwłaszcza w relację ze Stwórcą (zob. Papieska Komisja Biblijna 2020, nr 46). Ponadto, osobowy charakter istoty ludzkiej przejawia się także w zdolności do okazywania miłości i przeciwstawiania się złu (Zob. Synowiec 2001, 45; Kijas 2004, 71-73).

Z powyższych właściwości osoby ludzkiej wynika kolejna: ludzie, jako jedyni przedstawiciele świata przyrody są istotami etycznymi, zdolnymi do podejmowania wyborów moralnych i odpowiedzialności za nie (zob. *Gaudium et spes*, nry 15-17; Jelonek 2004, 43-44). Opis rajskiego ogrodu i jego drzew w Księdze Rodzaju (zob. Rdz 2,8-16) oraz narracja o grzechu pierwszych ludzi (Rdz 3) zdają się przekazywać prawdę, że życie moralne człowieka wynika z relacji z Bogiem, który jest źródłem wszelkich wartości i w Duchu Świętym objawia człowiekowi zasady postępowania prowadzącego do pełni życia (zob. Bartnik 2009, 304-305; Papieska Komisja Biblijna 2020, nr 275). Należy zauważyć, że relacja z Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa jest przedstawiana w Nowym Testamencie jako ostateczny cel i sens życia człowieka,

również w aspekcie eschatycznym (zob. zwłaszcza J 17,3). Poprzez zażyłą relację człowiek ma możliwość ostatecznego upodobnienia się do Stwórcy (zob. np. 2 Kor 3,18; por. Rz 8,29; Kol 3,10; 1 Kor 15,45-49; por. KKK, nr 27).

Poszukując najbardziej istotnych teologicznych kryteriów człowieczeństwa na bazie danych biblijnych, możemy wymienić następujące cechy istoty ludzkiej:

1. Człowiek jako stworzony na obraz Boga, nosi w sobie podobieństwo do Stwórcy;
2. Podobieństwo to ujawnia się przede wszystkim we władzy rozumu i w wolnej woli;
3. Człowiek, jako byt osobowy, jest zdolny do wchodzenia w relacje, a w szczególności w relację ze Stwórcą, w której to relacji ostatecznie osiąga spełnienie.

Wydaje się, że spośród powyższych najbardziej istotnym jest kryterium relacji z Bogiem. Taką tezę potwierdzają Ojcowie Soboru Watykańskiego II, konkludując: „Szczególny charakter godności ludzkiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem” (GS, nr 19). Powyższe ustalenia korespondują także z myślą znaczących starochrześcijańskich pisarzy⁴.

1.2. Początki ludzkości w świetle odkryć nauk empirycznych

W celu zestawienia teologicznych kryteriów człowieczeństwa z danymi z nauk szczegółowych na temat antropogenezy, konieczna była synteza aktualnej wiedzy paleoantropologicznej i przesłedzenie najdawniejszych prądziejów rodzaju ludzkiego. Zwięzły przegląd naszych ustaleń w tym zakresie prezentujemy poniżej.

Wbrew obiegowym opiniom ludzie nie „pochodzą od małp”, w tym sensie, że gatunek nasz nie wywodzi się od występujących obecnie człowiekowatych (*Hominidae*), takich jak goryle, orangutany, czy szympansy, ale dzieli z nimi – w sensie ewolucyjnym – „wspólnego przodka”, który żył prawdopodobnie ok. 12 mln lat temu (zob. Ryszkiewicz 2013, 46-47). Linia, prowadząca od owego przodka do człowieka współczesnego, dała początek gatunkom klasyfikowanym do taksonomicznego podplemienia *Hominina*. Istoty wyłaniające się z tej linii zmieniły swój sposób przemieszczania się: z małpiego – brachiacyjnego na dwunożny, a biotop: od nadrzewnego do sawannowego (zob.

⁴ Wybrane opinie autorów chrześcijańskiego antyku analizujemy w: Witała 2023a, 53-61; Witała 2023b, 55-63.

Ryszkiewicz 2013, 228-236, 255-258, 277-280, 292-294). Najwcześniejszymi naczelnymi o cechach takich, jak dwunożność i wyprostowana postawa, były prawdopodobnie ardipteiki (*Ardipithecus*), a następnie australopiteki (*Australopithecus*), występujące między 4 a 2 mln lat temu w Afryce, od których, zdaniem antropologów, wywodzi się rodzaj *Homo* (zob. Tattersal 2010, 56-57, 63-64).

Kolejnym „przodkiem” na gałęziach „drzewa rodowego” ludzkości był *Homo habilis* – *człowiek zręczny* (wyst. 2,4 – 1,4 mln lat temu). Przedstawiciele tego gatunku przejawiali więcej cech „ludzkich” niż australopiteki i potrafili wytwarzać narzędzia. W dalszym ciągu jednak bardziej przypominali swoich „poprzedników” niż ludzi współczesnych (zob. Kaszycka 2009, 562).

Znacznie bardziej podobni do ludzi współczesnych byli przedstawiciele gatunku *Homo erectus* – *człowieka wyprostowanego* (wyst. od 1,89 mln do 110 tys. lat temu). Posiadali także większy mózg niż poprzedzające ich gatunki (zob. Tattersal 2010, 84-89). Nie tylko wytwarzali oni narzędzia i byli zręcznymi łowcami, ale także nauczyli się posługiwać ogniem (zob. Kaplan 2012). Przedstawiciele tego gatunku byli ponadto pierwszymi istotami rodzaju *Homo*, które opuściły Afrykę, dając początek wielu falom migracji poza ten kontynent ok. 2 mln lat temu (zob. Kaszycka 2009, 562). Z populacji, która wówczas pozostała w Afryce, wywodzi się dalsza linia, prowadząca do powstania *Homo sapiens*, a z migracji pozaafrykańskich pochodzą prehistoryczne gatunki rodzaju *Homo*, występujące równolegle z *H. sapiens* (zob. Tattersal 2010, 88).

Ostatnim, wspólnym przodkiem ludzi współczesnych i żyjących równolegle gatunków rodzaju *Homo* był *Homo heidelbergensis* (wyst. 700-200 tys. lat temu) (zob. Tattersal 2010, 99-102). *Heidelberczycy* tworzyli znacznie bardziej zaawansowane narzędzia niż ich „poprzednicy”, wznosili też najstarsze, znane budowle mieszkalne (zob. Wilkins et al. 2012, 942-946). Możliwe, że posługiwali się rodzajem prymitywnej mowy (zob. Tattersal 2010, 98-100), a zdaniem niektórych badaczy mogli wykazywać zachowania symboliczne, a nawet religijne (zob. Szyjewski 2008, 184-186).

Jednym z gatunków pochodzących od *H. heidelbergensis* i dzielących przed dziesiątkami tysięcy lat ziemię z prehistorycznymi ludźmi byli neandertalczyki. *Człowiek neandertalski* – *Homo neanderthalensis* występował 400-30 tys. lat temu. Typowy przedstawiciel *H. neanderthalensis* był znacznie bardziej krępy niż człowiek współczesny. Kości neandertalczyków były grubsze niż u *H. sapiens*, od których odróżniali się oni także charakterystycznym wałem nadoczołowym i masywnym nosem. Natomiast ich zachowania znacznie bardziej przypominały współczesnych im *H. sapiens*. Wiadomo, że neandertalczyki wytwarzali nie tylko broń myśliwską, ale także różnego rodzaju narzędzia oraz ubrania ze skór zwierzęcych (zob. Sørensen 2009,

2201-2205; Milks i Parker i Pope 2019). Znali także podstawy ziołolecznictwa i umieli opatrywać rany (zob. Spikins et al. 2019, 98-118). Najbardziej interesujące w kontekście problemowego zagadnienia są dla nas jednak znaleziska, dokumentujące wyroby niemające zastosowania czysto praktycznego. Odkryto pewne artefakty neandertalskie o charakterze wyrobów dekoracyjnych, być może także o znaczeniu symbolicznym (zob. Szyjewski 2008, 195). Odnaleziono także pozostałości pochówków noszących ślady świadomego działania o charakterze rytualnym. Do niedawna wielu uczonych negowało taką interpretację neandertalskich pochówków (por. Kaszycka 2009, 564), jednak najnowsze odkrycia zdają się potwierdzać tezę, że przedstawiciele *H. neanderthalensis* grzebali swoich zmarłych w ramach jakiegoś obrzędu religijnego (zob. Pomeroy et al. 2020, 11-26). Możliwe także, że *H. neanderthalensis* mógł porozumiewać się za pomocą języka, który jednak nie przypominał zapewne żadnego z żywych lub wymarłych języków *H. sapiens* (zob. Dediu i Levinson 2018, 49-55). Dzięki badaniom porównawczym kopalnego i współczesnego DNA wiadomo, że przedstawiciele *H. sapiens* krzyżowali się z innymi gatunkami lub podgatunkami rodzaju *Homo*, zwłaszcza *H. neanderthalensis*, a ludzie współcześni, w zależności od miejsca swojego pochodzenia, mogą nosić w sobie „genetyczne dziedzictwo” różnych gatunków rodzaju *Homo* (zob. np. Stringer 2012, 33-35).

Pierwsi *Homo sapiens* pojawili się w Afryce ok. 200-150 tys. lat temu i ok. 50 tys. lat temu rozpoczęli migracje poza Afrykę, zasiedlając Oceanię, Europę i Azję, a w końcu obie Ameryki (zob. Tattersal 2010, 93). Archaiczni *H. sapiens* zaczęli w okresie ok. 40 tys. lat temu przejawiać zachowania, które można by określić jako typowe dla ludzi współczesnych (zob. Tattersal 2010, 129-130). Z datowanej na ten okres kultury kromaniańskiej pochodzą nie tylko narzędzia niespotykanej wcześniej jakości, ale przede wszystkim prehistoryczne dzieła sztuki, pod wieloma względami nie ustępujące siłą ekspresji dokonaniom artystów późniejszych wieków (zob. Dębicki et al. 1998, 6-7). Co więcej, wiele artefaktów z tamtego okresu wytworzonych zostało ewidentnie w celach religijnych (zob. Szyjewski 2008, 224). Bez wątplenia ówczesni ludzie posiadali także rozwinięty system wierzeń w życie pośmiertne, o czym świadczą odkrywane przez archeologów pochówki rytualne (zob. Tattersal 2010, 132-133). Rozwinęli także formy organizacji społecznych, które umożliwiły później przejście do osiadłego trybu życia (zob. Tattersal 2010, 133-134; 138-167).

W świetle przedstawionych wyżej faktów, ujawnionych w toku odkryć nauk empirycznych, nasuwa się wniosek, że teologiczna koncepcja osoby ludzkiej nie może być zależna od klasyfikacji taksonomicznej i ograniczona do istot gatunku *H. sapiens sapiens* (por. Tomczyk 2007, 98-111), gdyż poza przedstawicielami tego gatunku, zachowania typowo „ludzkie” przejawiali

najprawdopodobniej także neandertalczyki, a być może również inne „gatunki” człowieka. Możliwe, że spełniali oni również teologiczne kryteria człowieczeństwa, z których najważniejszym – z perspektywy chrześcijańskiej – jest zdolność do relacji ze Stwórcą.

1.3. Relacyjność i religijność pierwszych ludzi oznaka przekroczenia progu hominizacji

Niezmiernie interesujących danych dotyczących procesu „wyłaniania” się pierwszych ludzi ze świata zwierzęcego i radykalnej różnicy pomiędzy relacjami, jakie łączą osoby ludzkie, a relacyjnością zwierząt dostarczają nam specjaliści z zakresu kognitywistyki i psychologii ewolucyjnej. Relacje do jakich zdolni są ludzie nie mają odpowiednika w świecie zwierzęcym. Zdolności, które wydawać się mogą wyjątkowe dla człowieka, jak posługiwanie się narzędziami, przekształcanie swojego środowiska życia, czy umiejętność komunikowania się, występują także wśród zwierząt. W kwestii komunikacji istnieją jednak pomiędzy ludźmi, a zwierzętami istotne różnice, ujawniające szczególnie wymiar ludzkiej relacyjności. Niezwykle interesujące badania w tym zakresie prowadzili prymatolodzy, którzy zdołali nauczyć szympansy i goryle języka migowego⁵. Nie tylko poznały one odpowiednie znaki, ale także opanowały zdolność formułowania w tym języku skomplikowanych wyrażen, a nawet wynajdowania nowych znaków (zob. Szyjewski 2008, 139-144). Tego rodzaju zdolności zdają się zacierać granicę pomiędzy zwierzętami a ludźmi. Kognitywiści wskazują jednak na różnicę, stanowiącą o radykalnej nowości komunikacji ludzkiej względem zwierzęcej: ludzie nie tylko potrafią za pomocą języka koordynować swoje działania, ale także posiadają zdolność do komunikacji informatywnej, której funkcją jest powiadamianie innych o tym, co jest dla nich korzystne, a nie tylko skłanianie innych do zachowań przynoszących korzyść podmiotowi wydającemu komunikat (zob. Tomasello 2015, 90-121). Może to wynikać z wyjątkowej dla ludzi zdolności rozumienia, że inny człowiek może prezentować wobec danej rzeczy, czy sytuacji odmienną perspektywę (Tomasello 2015, 83). Jak twierdzą psycholodzy ewolucyjni, tego rodzaju zdolność do myślenia relacyjnego i społecznego odegrała kluczową rolę w rozwoju gatunku ludzkiego (Tomasello 2015, 13nn).

Być może to właśnie dzięki tej zdolności ludzkość zdolna była do wytworzenia kultury, która z samej definicji jest wytworem społecznym (zob. Czarnowski 1958, 12). Należy zauważyć, że powyższe ustalenia psychologów

⁵ Anatomia tych człowiekowatych, w odróżnieniu od ludzkiej, uniemożliwia artykulację języka mówionego.

ewolucyjnych i kognitywistów zdają się korespondować z nauczaniem Magisterium Kościoła w zakresie antropologii teologicznej, w którym podkreśla się, że życie człowieka ma z natury wymiar społeczny. Prawdę tę zwięźle streszczono w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II: „Człowiek [...] z głębi swej natury jest istotą społeczną i bez kontaktów z innymi nie może ani żyć, ani rozwijać siebie i swoich uzdolnień” (GS nr 12).

W świetle ustalonych wcześniej teologicznych kryteriów człowieczeństwa, najważniejszą oznaką przekroczenia *progu hominizacji* przez istotę wydaje się jej relacja z Bogiem. Pojawia się pytanie: w jaki sposób możemy odnieść to teologiczne kryterium do danych na temat początków ludzkości, jakich dostarczają nam nauki szczegółowe? Chociaż w kwestii relacji międzyludzkich i ich wpływu na rozwój gatunku ludzkiego ustalenia nauk szczegółowych są dość wyczerpujące, to znacznie trudniej wypowiedzieć się na temat zjawiska, zachodzącego w najbardziej intymnym „wnętrzu” człowieka, a mianowicie fenomenu wiary (por. GS, nr 16). Dotyczy to zwłaszcza istot prehistorycznych, które nie pozostawiły po sobie żadnych świadectw pisemnych, które mogłyby wyrażać ich przeżycia religijne. Jedyłą, dostępną dla nas, oznaką pierwotnej relacji z Bogiem pierwszych przedstawicieli rodzaju ludzkiego są prehistoryczne artefakty, którym paleoantropolodzy przypisują znaczenie religijne. Wiele z nich zdaje się świadczyć o występowaniu u ich wytwórców obrzędowości o charakterze ewidentnie religijnym.

Oczywiście, na podstawie świadectw materialnych, jesteśmy w stanie jedynie spekulować o wewnętrznym życiu religijnym prehistorycznych *Homo*. Pewną wskazówką, umożliwiającą stawianie hipotez odnośnie prereligijności pierwszych ludzi, są wyniki badań wspomnianych już etologów i prymatologów nad zachowaniami szympanсів i goryli. Zaobserwowali oni wśród tych zwierząt praktyki, które interpretowane są jako zachowania pre-rytualne, a nawet pre-religijne (zob. Szyjewski 2008, 149-154). Najbardziej interesujących danych w tym zakresie dostarczają jednak wspomniane wcześniej badania nad komunikacją z naczelnymi, w ramach których odnotowano sygnalizowanie przez szympansy i goryle treści o tematyce co najmniej para-metafizycznej. Na przykład pewien szympanś z podgatunku bonobo zadawał w języku migowym pytanie: „co szympansy robią po śmierci?”, na które później sam udzielił odpowiedzi: „idą do wielkiej, czarnej dziury”. Podobnie pewna samica goryla zapytana „co dzieje się z goryłami po śmierci” odpowiedziała: „idą do wygodnej jamy na uboczu” (zob. Szyjewski 2008, 140-143). Tego rodzaju obserwacje skłoniły część badaczy do postawienia tezy, iż ssaki podrodzaju *Homininae* wykazują naturalne predyspozycje do zachowań protoreligijnych (zob. Szyjewski 2008, 154).

Być może zatem u niektórych przedstawicieli rodzaju *Homo* w okresie, w którym nastąpiło wyłonienie się rodzaju ludzkiego ze świata zwierzęcego,

owa przyrodzona skłonność, poruszona naturalnym Objawieniem Boga (por. KKK, nry 54-55), zaowocowała pierwotną relacją do Stwórcy. Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że omawiane wcześniej odkrycia wytwarzanych przez dawnych *Homo* przedmiotów o charakterze symboliczno-religijnym, czy praktykowanych przez nich religijnych obrządków grzebania zmarłych, mogą być świadectwem pra-religijności, pierwotnej odpowiedzi pierwszych ludzi na wezwanie Boga. Pra-religijność pierwszych ludzi była zapewne, ze współczesnego punktu widzenia, stosunkowo „prymitywna” i mogła mieć, jak spekuluje austriacki teolog Raymund Schwager, charakter bardziej emocjonalny niż racjonalny (zob. Schwager 2002, 109). Nie powinniśmy jednak deprecjonować przeżyć religijnych dawnych *Homo*, gdyż ich wiara, nawet jeśli nie w pełni refleksyjna i mało intelektualna, zawierać mogła w sobie relację do nieskończonej przyczyny życia, podobnie jak ma to miejsce w przypadku osób upośledzonych umysłowo, które mimo deficytów intelektualnych zdolne są do intensywnego życia religijnego (Schwager 2002, 109-110).

Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe ustalenia, pierwotne praktyki religijne prehistorycznych *Homo*, mogą być uznane za oznakę ich człowieczeństwa i świadectwo przekroczenia progu hominizacji. Niemożliwe wydaje się dokładne ustalenie, kiedy dokładnie miał miejsce ten przełom, to znaczy, kiedy prehistoryczni *Homo* stali się prehistorycznymi osobami. Możemy jedynie stwierdzić, na podstawie świadectw materialnych, że przedstawiciele zarówno *H. neanderthalensis*, jak i *H. sapiens* wykazywali zachowania, które mogą oznaczać, że w ich przypadku ów przełom już się dokonał. Powyższe ustalenia wydają się w pewnej mierze zbieżne z myślą części uznanych, współczesnych teologów, w tym polskich (zob. np. Ladaria Ferrer 1997, 57-74; Bartnik 2009, 379; Müller 2015, 141; Bugajak 2018, 83-98)⁶.

2. Współczesna interpretacja upadku pierwszych ludzi i jego dziedzictwa

Druga część antropologicznego tryptyku poświęcona została „tajemnicy najniezrozumialszej ze wszystkich”, bez której jednak „jesteśmy niezrozumiali samym sobie” – jak ją określił Pascal – a więc doktrynie o grzechu pierworodnym (Pascal 1989, 223). Istotnie, nauka o upadku pierwszych ludzi i jego skutkach ma fundamentalne znaczenie dla katolickiej antropologii teologicznej, a jednocześnie sprawia istotne trudności i wydaje się trudna do przyjęcia

⁶ Ze względu na ograniczenia objętościowe nie możemy w tym miejscu rozwinąć tego wątku. Przegląd stanowisk wybranych, współczesnych teologów zamieszczamy w: Witała 2023a, 99-104; Witała 2023b, 99-104.

dla większości współczesnych adresatów (zob. CBOS 2015, 10). Poszukując współczesnej interpretacji doktryny, zgodnie z postawionymi na wstępie założeniami, skonfrontowaliśmy dane biblijne i teologiczne z ustaleniami protologicznymi, dotyczącymi antropogenezy, poczynionymi w pierwszej części badań. W szczególności podjęliśmy próbę odpowiedzi na pytania: czy katolicką doktrynę o upadku pierwszych ludzi, w której przedstawiany jest on jako wydarzenie, mające miejsce w początkach ludzkości, można pogodzić z wizją prapoczątków rodzaju ludzkiego, prezentowaną przez nauki empiryczne? oraz: jak powinno się współcześnie wyjaśniać doktrynę o przekazywaniu grzechu pierworodnego?

2.1. Biblijne podstawy doktryny o grzechu pierworodnym

Opowieść o upadku poprzedzona jest narracją o Ogrodzie Eden (zob. Rdz 2,8nn). Zarówno jego nazwa, lokalizacja, jak i opis zawierają przesłanie o optimum egzystencjalnym, przeznaczonym człowiekowi przez Stwórcę, możliwości życia w przyjaźni z Bogiem oraz w harmonii ze środowiskiem życia i samym sobą (zob. Jelonek 2010, 244nn; Lemański 2013, 222-223; Tronina 2017, 30-31). W centrum narracji umieszczono Drzewo Życia i Drzewo Poznania Dobra i Zła (zob. Rdz 2,9). Pierwsze z nich określa sens całego ogrodu, symbolizując komunie ludzi z Bogiem i obdarzenie ich darem życia i błogosławieństwem, możliwością bezpośredniej i nieograniczonej więzi ze Stwórcą. Oznacza ono także życie jako wartość w znaczeniu absolutnym i pełnym (por. Lemański 2013, 224), na co wskazuje również umieszczenie Drzewa Życia w narracji ostatniej księgi Pisma Świętego w kontekście eschatologicznym, jako swego rodzaju kłamry kompozycyjnej, spinającej całą Biblię (zob. Ap 2,7; Ap 22,2.14.19, zob. także Tronina 2017, 121-123; 152-153). Natomiast Drzewo Poznania Dobra i Zła, wraz z zakazem spożywania z niego (zob. Rdz 2,17) oznacza, że prawo do decydowania o wartościach moralnych zastrzeżone jest jedynie Bogu, a próba zdobycia przez człowieka moralnej autonomii, w oderwaniu od relacji ze Stwórcą, ściąga na ludzkość zgubę: doświadczenie zła moralnego i śmierć duchową (zob. Łach 2018, 65). Obraz drzew rajskich stanowi tło dla dramatu kuszenia człowieka i jego upadku, zawartego w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju. Obok pierwszych ludzi pojawia się Szatan, przedstawiony pod postacią węża (zob. Jelonek 2004, 53-54). Podsunęte przez diabła pragnienie wywyższenia się w oderwaniu od Stwórcy, prowadzi ludzi do upadku (zob. Rdz 3,6; por. Synowiec 2001, 118). Zaczynają oni dostrzegać swą nagość (zob. Rdz 3,7), co w świetle występującej w tekście hebrajskim gry słów ujawnia tragiczną prawdę duchową: zatracili w sobie obraz Boga, a stali się podobni do kusiciela (zob. Lemański 2013, 247). Dramat

z Księgi Rodzaju 3 odczytać można jako oddany w bliskowschodniej symbolice i szacie literackiej obraz próby osobowo-moralnej, przed jaką postawieni zostali pierwsi ludzie. Przejście od świata zwierzęcego do godności osoby, wymagało od pierwszych ludzi inicjacji w życie moralne i przedstawienia swojej relacji do Stwórcy, który określił powołanie człowieka i uniwersalne zasady moralności. Narracja wskazuje, że człowiek ma możliwość otrzymania pełni doskonałego, wiecznego życia, pod warunkiem uznania prymatu Stwórcy i przestrzegania ustanowionego przez Niego porządku stworzenia (zob. Bartnik 2009, 341-344).

Ponieważ pierwsi ludzie przeszli ową inicjalną weryfikację osobowo-moralną negatywnie, dalsza narracja genezyjska (zob. Rdz 3,16-24) przedstawia dotykające ich konsekwencje: pozbawienie dostępu do Drzewa Życia (wygnanie z raju) i utratę harmonii ze środowiskiem życia oraz naznaczenie ziemskiego życia człowieka skutkami zerwania komunii z Bogiem (zob. Łach 2018, 72). Stwórca jednak nie odwrócił się od człowieka: znakiem tego są odzienia ze skór, którymi obdarza ludzi w Rdz 3,21 (zob. Walton i Matthews i Chavalas 2005, 13).

Kolejne rozdziały *Genesis* ukazują rozprzestrzenianie się zła, które wkraśli się w dzieje ludzkości. Opowiadanie o Kainowym bratobójstwie (Rdz 4,3-16) przedstawia, jak zaburzona relacja człowieka z Bogiem skutkuje poważnym naruszeniem stosunków międzyludzkich, włącznie ze zbrodnią (zob. Synowiec 2001, 193). Rozpoczynają się dzieje przemocy i okrucieństwa (zob. Rdz 4,17-19.23; zob. także *Katolicki Komentarz Biblijny* 2004, 20). Szerzą się również inne przejawy zła moralnego (zob. Rdz 2,24; 6,1-3). W końcu zło obejmuje całą ziemię, co pokazuje początek narracji o Potopie (Rdz 6,5-8; zob. Lemański 2013, 349). Konieczna odnowa, dokonana poprzez kataklizm i następujące po nim przymierze Boga z Noem, mające ustanowić na nowo pierwotną relację człowieka ze Stwórcą (zob. Rdz 8,20nn; por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* 2000, 284) nie wyeliminowały jednak grzechu ze społeczności ludzkiej. Opowiadanie o wieży Babel z Rdz 11,1-8 pokazuje, że zasiane przez Szatana w sercach ludzi pragnienie dorównania Bogu – sięgnięcia Nieba – nie zostało wyeliminowane. Indywidualny grzech pychy staje się grzechem społecznym (por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* 2000, 286). Mieszkańcy Sodomy z 19. rozdziału *Genesis* charakteryzują się już całkowitym zepsuciem i demoralizacją (zob. Keener 2000, 32). Jak więc widzimy, śledząc narrację genezyjską, nawet odnowione przez Boga przymierze nie skłania ludzkości do odrzucenia grzechu. Początkowe rozdziały Księgi Rodzaju stanowią zresztą zapowiedź całej starotestamentalnej historii zbawienia, w której dzieje relacji między ludzkością a Bogiem przeplatają się z dziejami grzechu.

Pozostałe księgi Starego Testamentu zawierają liczne fragmenty, które mogą być interpretowane jako załączek przyszłej nauki o grzechu pierworod-

nym. Autorzy natchnieni rozpoznają powszechny stan grzeszności, dotyczący każdego człowieka (zob. np. Ps 12,2; Ps 14,1-3; Ps 51,7; Ps 58,4; por. Łach i Łach, 1990, 275-276), który nie omija narodu Izraela (zob. np. 1 Krl 8,46; Jr 5,1.3; 17,1-2) (zob. Stachowiak 1967, 232-233). Przyczyną grzechu jest pycha (zob. Ps 36,2-3), a księgi mądrościowe wyraźnie wskazują, że za upadkiem człowieka stoi diabeł. Potwierdzono w nich, że opowiadanie o upadku z Rdz 2-3 należy odczytywać jako wyjaśnienie przyczyny grzechu (zob. Mdr 2,24; Syr 25,24; por. Poniży 2012, 173; Langkammer 2020, 212). Jednocześnie jasne jest, że istnieją mechanizmy rozprzestrzeniania się grzechu, mające charakter społeczny, a także zachodzące pomiędzy narodami (zob. np. Wj 23,32-33).

Konkretne i spójne nauczanie o grzechu pierwotnym zawarto jednak dopiero w Nowym Testamencie. W ewangelicznym nauczaniu Jezusa Chrystusa odczytać można potwierdzenie znanej już ze Starego Testamentu prawdy o powszechności grzechu i zatwardziałości serc (zob. J 8,34; Mt 19,5-8) oraz konieczności wyzwolenia ludzkości z tego stanu (zob. J 8,31-32; por. Stachowiak 1975, 245-246; Homerski 2004, 271-272). Natomiast listy katolickie potwierdzają przesłanie o powszechności grzechu (zob. 1 J 1,8.10; Jk 3,2), podobnie jak *corpus paulinum* (zob. np. Rz 3,9-19; por. *Katolicki Komentarz Biblijny* 2004, 962; Keener 2000, 318; Langkammer 2009, 44-46). W nauczaniu św. Pawła Apostoła z Listu do Rzymian znajduje się fragment, zawierający najbardziej kompletny i uporządkowany wykład o grzechu pierwotnym spośród wszystkich tekstów biblijnych (zob. Rz 5,12nn; por. Müller 2015, 165-166; 177-178). Oprócz stwierdzenia o powszechności grzechu i konieczności usprawiedliwienia odczytać w nim można obszernie wyjaśnienie genezy grzechu pierwotnego. Podstawą nauczania jest paralela pomiędzy Adamem a Chrystusem. Oczywiście, należy wspomnieć, że istotne znaczenie dla procesu kształtowania się doktryny o grzechu pierwotnym na Wschodzie i Zachodzie miało łacińskie tłumaczenie greckiego wyrażenia ἐφ' ᾧ z Rz 5,12 (zob. HD II, 146-148). W tym miejscu jednak poprzestaniemy na przytoczeniu opinii Hugolina Langkammera, który stwierdził, że najważniejszą intencją Pawła Apostoła było wykazanie, że upadek pierwszych ludzi jest przyczyną sytuacji grzechowej, w jakiej znajduje się cała ludzkość oraz że odpowiedzią Boga na grzech człowieka jest zbawienie w Jezusie Chrystusie (zob. Langkammer 2009, 64-68). To przesłanie, niezależnie od przyjętego wariantu przekładu, można określić jako podstawę chrześcijańskiego nauczania o grzechu pierwotnym (zob. Kijas 2004, 244; Müller 2015, 176-179).

Podsumowując orędzie Pisma Świętego odnośnie problemowych zagadnień, należy stwierdzić, że nie tylko rozpoznano w nim trafnie powszechny stan grzeszności, charakteryzujący ludzkość, ale także w sposób spójny objaśniono przyczyny tego stanu rzeczy. Najważniejszym przesłaniem Biblii jest

jednak odpowiedź Boga na grzech człowieka – Zbawienie przyniesione przez Chrystusa.

2.2. Najbardziej istotne elementy rozwoju nauczania Kościoła o upadku i grzechu pierwotnym

Wbrew obiegowym twierdzeniom, jakoby autorem doktryny o grzechu pierwotnym był św. Augustyn z Hippony, pierwsze świadectwa nauczania o upadku pierwszych ludzi i dziedzictwie grzechu w dokumentach doktrynalnych Kościoła można odnaleźć już w datowanych na 253 rok orzeczeniach synodu w Kartaginie, którego ojcowie podkreślili konieczność chrztu niemowląt, gdyż „zostały dotknięte zarząą dawnej śmierci, ponieważ jak Adam, zostały urodzone w ciele oraz obciążają je [...] cudze grzechy” (Zob. Baron i Pietras 2006, 12-15; por. HD II, 133). Warto zresztą nadmienić, że konsekwencją wspomnianego przez nas w punkcie pierwszym przekonania o jedności ludzkości w Adamie, podzielanego przez znaczącą większość ojców Kościoła, musiało być rozumienie grzechu Adama jako upadku całej ludzkości już w Kościele pierwszych wieków (zob. Przyszychowska 2013, 19-20).

Oczywiście, wpływ Augustyna na kształtowanie się doktryny o grzechu pierwotnym na Zachodzie należy uznać za istotny, gdyż nauczanie w tym zakresie precyzowano w ramach sporu z pelagianami, w który biskup Hippony był zaangażowany⁷. Terminologia Augustyna wpływała na orzeczenia synodów antypelagiańskich, podczas których ukształtował się zasadniczy zarys doktryny o grzechu pierwotnym⁸. Można go streścić następująco: 1. grzech Adama obciąża cały rodzaj ludzki, gdyż obciąża każdego człowieka przez zrodzenie, włącznie z nowo narodzonymi dziećmi; 2. grzech ten sprowadził na całą ludzkość śmierć, zaś zmartwychwstanie Chrystusa przyniosło całej ludzkości możliwość zmartwychwstania; 3. koniecznym środkiem na odpuszczenie grzechów, w tym grzechu pierwotnego, jest chrzest. Nauczanie synodów antypelagiańskich zostało zatwierdzone w roku 418 przez papieża Zozyma w dokumencie nazywanym *Tractoria*, ale z zastosowaniem nieco innej terminologii niż na synodach (więzy śmierci przekazywane przez

⁷ Twierdzili oni, że grzech prapoczątków jest jedynie złym przykładem, który naśladowują grzesznicy, zaś Chrystus jest dobrym przykładem do naśladowania. Zanegowali więc wartość Paschalnego Misterium Syna Bożego, stwierdzając, że człowiek może o własnych siłach zbawić sam siebie (zob. HD II, 133nn).

⁸ Pierwszy z takich synodów odbywał się jeszcze bez udziału Augustyna (Kartagina, 411 r.), natomiast w orzeczeniach kolejnych (Diospolis, 415 r.; Kartagina i Milewe, 416 r.; Kartagina 418 r.) wyraźnie rozpoznajemy terminologię augustyńską (zob. Baron i Pietras 2014, 185-186; 246nn).

zrodzenie, a nie przez pochodzenie – zob. *The sources of catholic dogma* 1955, nr 109a).

Doktrynę dotyczącą grzechu pierworodnego, jaka ustalona została w trakcie pięciu pierwszych wieków chrześcijaństwa, podsumowano podczas synodu w Orange w roku 529, którego ustalenia, zatwierdzone później przez papieża Bonifacego II, zyskały poważanie bliskie orzeczeniom soborów powszechnych (zob. HD II, 195-187).

W średniowieczu problematyka upadku i jego dziedzictwa była przedmiotem dyskusji teologicznych pomiędzy zwolennikami dwóch tendencji: pierwszej, utożsamiającej grzech pierworodny z pożądliwością (np. Piotr Lombard) i drugiej, określającej grzech pierworodny jako stan pozbawienia sprawiedliwości pierwotnej (np. Anzelm z Canterbury) (zob. HD II, 185-187). Syntezą owych nurtów była myśl teologiczna św. Tomasza z Akwinu, który stwierdził, że „grzech pierworodny materialnie (czyli tworzywowo) jest pożądliwością, formalnie zaś (czyli istotnościowo) jest brakiem sprawiedliwości pierwotnej” (zob. STh, 1a-2ae, q. 82, a 3).

W *Konstytucji o wierze katolickiej* Soboru Laterańskiego z 1215 roku wspomniano o roli diabła w upadku pierwszych ludzi (zob. Baron i Pietras 2003, 221), natomiast w bullach zjednoczeniowych Soboru Bazylejsko-Ferrarsko-Florenckiego z 1439 i 1442 roku przypomniano o konieczności otrzymania Chrystusowego zbawienia przez chrzest (Zob. Baron i Pietras 2004a, 509; 595-597).

W XVI wieku kwestia grzechu pierworodnego powróciła w dokumentach doktrynalnych wobec działalności reformatorów z Marcinem Lutrem na czele. Błędy Lutra, związane z jego całkowicie pesymistycznym postrzeganiem natury ludzkiej po grzechu pierworodnym, potępiono najpierw w bulli *Exsurge Domine* Leona X (zob. *The Sources of Catholic Dogma* 1955, nry 741-781). Natomiast w *Dekrecie o grzechu pierworodnym* Soboru Trydenckiego (sesja V, 1546 r.) zrekapitulowano dotychczasowy dorobek doktryny i sformułowano kanony, odpowiadające m.in. na błędy reformatorów. Orzeczenia soborowego dekretu można podsumować następująco:

1. Adam, sprzeciwiając się Bogu, utracił pierwotną świętość i sprawiedliwość, ściągając na siebie gniew i niełaskę Boga oraz śmierć, popadając w niewolę diabła. Zmienił się przez to na gorsze – co do duszy, jak i ciała;
2. Skutki grzechu Adam przekazał całemu rodzajowi ludzkiemu;
3. Grzech pierworodny jest przekazywany przez pochodzenie i może być zgładzony wyłącznie poprzez zasługi Chrystusa, w których można mieć udział poprzez chrzest;

4. Należy chrzczyć na odpuszczenie grzechu pierworodnego także małe dzieci, które nie popełniły żadnego grzechu osobistego;
5. Chrzest prawdziwie zmazuje grzech pierworodny, a u ochrzczonych pozostaje jedynie pożądlivość (skłonność do grzechu), której jednak można stawić opór;
6. Orzeczenia odnoszące się do grzechu pierworodnego, nie dotyczą Najświętszej Maryi Panny (zob. Baron i Pietras 2004b, 235-241). Przeciwko błędom reformatorów dotyczącym nauki o grzechu pierworodnym, skierowano także stwierdzenie soborowego *Dekretu o usprawiedliwieniu* (sesja VI, 1547 r.), w którego kanonie 5. podkreślono, że wolna wola człowieka nie została zniszczona w wyniku grzechu (zob. Baron i Pietras 2004b, 313).

Późniejsze wypowiedzi doktrynalne, związane z problematyką upadku i jego dziedzictwa, dotyczą głównie powracających tendencji antropologicznego pesymizmu, reprezentowanych przez Michała Bajusa i Korneliusza Jansena (zob. HD II, 214-215). Błędy te potępiono odpowiednio w bulli Piusa V *Ex omnibus afflictionibus* z 1567 roku (zob. *The Sources of Catholic Dogma* 1955, nry 1001-1080) i konstytucji *Auctorem fidei* Piusa VI z 1794 roku (zob. *The Sources of Catholic Dogma* 1955, nr 1521nn).

Kolejne, istotne wypowiedzi doktrynalne pochodzą z wieku XX. Dynamiczny rozwój nauk empirycznych doprowadził do wielu odkryć, dotyczących biologicznych początków rodzaju ludzkiego. Odkrycia te stały w sprzeczności z dosłowną interpretacją teologiczną pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, a szczególnie z poglądem monogenistycznym, głoszącym iż u zarania dziejów istniała pojedyncza para ludzka: biblijni Adam i Ewa. Próby obrony monogenizmu podjął się papież Pius XII w encyklice *Humani generis*, ogłaszając, iż „nie widać, jak można by pogodzić [...] [teorię inną niż monogenistyczną] z tym, co źródła prawdy objawionej i orzeczenia Magisterium Kościoła stwierdzają o grzechu pierworodnym” (zob. BF, nry 1078-1080).

Najnowsze wypowiedzi doktrynalne odnaleźć można głównie w dokumentach Soboru Watykańskiego II i *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Ojcowie soborowi nawiązali do problematyki grzechu pierworodnego, w kontekście kompletnej wizji antropologicznej, ukazując los człowieka w świetle zbawienia przyniesionego przez Chrystusa. Soborowa *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* przypomina, że: „Człowiek, stworzony przez Boga w sprawiedliwości, za podszeptem Złego od początku dziejów nadużywał jednak swej wolności, powstając przeciwko Bogu i pragnąc osiągnąć cel swojego życia poza Bogiem” (GS, nr 13).

Niewola grzechu, którą rozpoznaje w sobie człowiek jest odpowiedzią na pytanie o przyczyny zarówno „buntów ciała”, jakich doświadcza człowiek, jak

i degradacji człowieka, a w szczególności zranienia ludzkiej wolności i zaślepienia sumienia oraz doświadczenia śmierci cielesnej (GS, nry 13-17). Jak stwierdzili ojcowie soborowi, całość ludzkiej egzystencji, naznaczonej grzechem, nabiera sensu dopiero w świetle Pawłowej paraleli pomiędzy Adamem a Chrystusem (zob. GS, nr 22).

Katechizm Kościoła Katolickiego zawiera stosunkowo obszerne nauczanie o grzechu pierwotnym. Mankamentem wykładu zawartego w KKK jest pewna niespójność: niektóre punkty wskazują na konieczność interpretacji symboliki biblijnej, natomiast inne sugerują dosłowne odczytywanie tekstów Rdz 2-3, jak na przykład numery 375-376, w których stwierdzono o pierwotnej sprawiedliwości i świętości, w jakiej byli ukonstytuowani pierwsi ludzie oraz nieśmiertelności i niecierpliwości (zob. KKK, nr 703; por. nry 375-376). W *Katechizmie* podkreślono rzeczywisty charakter grzechu pierwotnego jako wydarzenia, mającego miejsce na początku dziejów ludzkości, o którym Księga Rodzaju poucza za pomocą języka obrazów. Autorzy KKK przestrzegają przed sprowadzaniem go wyłącznie do „wady w rozwoju, słabości psychicznej, błędu, koniecznej konsekwencji nieodpowiedniej struktury społecznej” (zob. KKK, nr 387; nr 390). Zwrócono również uwagę na Pawłową paralelę Adam-Chrystus, o której wcześniej przypominał Sobór (zob. KKK, nr 388), a także jedność całego rodzaju ludzkiego w Adamie (zob. KKK, nr 404). *Katechizm* naucza, że stan przyjaźni człowieka ze Stwórcą, który był zamierzony przez Boga, został zerwany w wyniku grzechu, będącego nieposłuszeństwem, do którego skłonił człowieka diabeł (zob. KKK, nry 391-397).

Konsekwencjami upadku według *Katechizmu* są: utrata pierwotnej łaski świętości, zafałszowanie postrzegania Boga, utrata panowania duchowych władz nad ciałem, zachwianie pierwotnej jedności między kobietą a mężczyzną oraz harmonii ze stworzeniem, w jakiej funkcjonowali, wejście śmierci w historię ludzkości, a wreszcie, „inwazja grzechu na świat” (zob. KKK, nry 399-401). Przekazywanie grzechu pierwotnego zostało objaśnione poprzez stwierdzenie, że grzech pierwszych ludzi dotyka natury ludzkiej, przekazywanej przez zrodzenie, pozbawiając ludzkość pierwotnej świętości i sprawiedliwości. Jest to zatem stan, a nie akt, stąd też nazywany jest grzechem w sposób analogiczny (zob. KKK, nry 404-405). W KKK opisano również społeczny wymiar grzechu i powstawanie społecznych struktur zła (zob. KKK, nry 407-408).

Podsumowując syntetyczny przegląd wypowiedzi doktrynalnych Kościoła odnośnie opisywanej problematyki, można ich sedno przedstawić następująco:

1. Magisterium Kościoła naucza, że pierwsi ludzie, skuszeni przez Szatana, zgrzeszyli, nadużywając wolności i odwracając się od Boga;

2. Grzech ten wpłynął negatywnie na całego człowieka, a jego skutki przekazane zostały całemu rodzajowi ludzkiemu poprzez przynależność natury ludzkiej (*zrodzenie*);
3. Ów stan, w jakim znajdują się ludzie, na skutek grzechu prapoczątków, jest gładzony poprzez chrzest, mocą zasługi Jezusa Chrystusa. Mimo iż w ochrzczonej pozostaje pewna słabość – skłonność do zła – to może on, dzięki łasce Bożej, przeciwstawiać się tej skłonności;
4. Fundamentalnym tekstem dla katolickiego nauczania o grzechu pierworodnym jest wykład o antytezie Adam-Chrystus z Rz 5,12nn, który to tekst można określić mianem syntezy chrześcijańskiej doktryny w tym zakresie.

2.3. Propozycja współczesnej, integralnej interpretacji upadku i grzechu dziedzicznego

W perspektywie teologiczno-fundamentalnej bilans katolickiego nauczania o grzechu pierworodnym sprawia wiele trudności interpretacyjnych. Wśród nich można wskazać dwie, które wydają się najbardziej istotne. Pierwsza z nich pojawia się podczas próby pogodzenia wizji upadku pierwszych ludzi jako wydarzenia, które miało miejsce w początkach pradziejów ludzkości, z danymi, jakich dostarczają o początkach rodzaju ludzkiego nauki empiryczne. Drugą z nich stanowi zagadnienie przekazywania grzechu pierworodnego *przez zrodzenie*.

2.3.1. Upadek

W teologii pojawiały się różnego rodzaju próby rozwiązania trudności, związanych z nauczaniem o pierwotnym upadku człowieka. Według niektórych, biblijne przesłanie o grzechu pierworodnym należy odczytywać wyłącznie jako mityczny opis prawdy o egzystencjalnej grzeszności człowieka⁹. Bywały też interpretacje, których autorzy utożsamiali grzech pierworodny z immanentnym złem świata bądź strukturą ludzkiego bytu¹⁰ lub ze złem fizycznym i stanem niezorganizowania materii (zob. Kulisz 1986, 34-47; 101-110). Pojawiały się także nurty sprowadzające grzech do problemu psychologiczne-

⁹ Za Czesławem S. Bartnikiem można wymienić jako przedstawicieli tego nurtu np. H. Junckera, L. Robberechtsa, H. Haaga, J. Grossa, H. Künga, U. Baumanna, J. Vermeylena i E. Drewermanna (zob. Bartnik 2009, 356).

¹⁰ Np. K. Schmitz-Moormann, P. Schoonenberg, N.M. Wildiers, C. Cuénot, H. de Lubac, R. Troisfontaines, S. Trooster, G. Blandino, A. Hulsbosch, H. Rondet, M. Hurley (zob. Bartnik 2009, 358).

go. Nie dostarczyły one jednak satysfakcjonującego rozwiązania problemowej trudności (por. Bartnik 2009, 362-363).

Należy zauważyć, że przekonanie o jakiegoś rodzaju pierwotnej katastrofie upadku pierwszych ludzi jest wyraźnie odzwierciedlone zarówno w przekazie biblijnym (szczególnie w Pawłowej antytezie pomiędzy Adamem a Chrystusem z Rz 5,12nn), jak i bilansie tradycji doktrynalnej Kościoła i bez uwzględnienia tego faktu nie sposób podjąć próby interpretacji problemu grzechu pierwotnego. Przekonanie o zaistnieniu w dziejach ludzkości dwóch biegunów: upadku i zbawienia, wyrażono również w liturgii Kościoła, a w sposób chyba najbardziej dobitny w *Orędziu Wielkanocnym* nocy paschalnej (*Mszal rzymski dla diecezji polskich* 1986, 155-161).

Proponowana przez nas współczesna interpretacja w perspektywie teologiczno-fundamentalnej powinna pozwolić na pogodzenie katolickiej doktryny z wiedzą nauk empirycznych o początkach ludzkości. Nie chodzi o to, aby wzorem dawnego konkordyzmu doszukiwać się w treści Objawienia wiedzy o prehistorii rodzaju ludzkiego, ale o to aby podjąć próbę ustalenia integralnej narracji interpretującej dane nauk empirycznych w świetle Objawienia.

W jaki sposób można w takim razie umiejscowić na osi pradziejów ludzkości ową papierwotną katastrofę upadku? W pierwszej kolejności należy określić podmiot upadku – grzech początków. Zgodnie z katolickim nauczaniem podmiotem grzechu jest osoba (zob. Jan Paweł II 1984). Jeżeli przyjąć takie założenie, a także wziąć pod uwagę ustalenia, wynikające z interpretacji danych biblijnych, zgodnie z którymi upadek pierwszych ludzi musiał mieć miejsce na samym początku pradziejów ludzkości jako element transgresji istot pra-ludzkich ze świata zwierzęcego do osobowego (zob. wyżej), to nasuwa się wniosek: „wydarzenia” upadku należy poszukiwać na osi dziejów ludzkości w tym punkcie, w którym dokonało się przekroczenie progu hominizacji, czyli spełnienie przez istoty rodzaju *Homo* kryteriów, jakie stanowią o ich osobowym charakterze.

W pierwszym punkcie niniejszego streszczenia zreferowaliśmy problem kryteriów człowieczeństwa i progu hominizacji, poszukując integralnej narracji teologiczno-empirycznej. Zgodnie z propozycją narracji, opartej na analizie danych teologicznych i danych z nauk empirycznych o początkach ludzkości, najważniejszym kryterium człowieczeństwa jest zdolność do wejścia w międzyosobowe relacje, a przede wszystkim do wejścia w relację z Bogiem (*capax Dei*). Niezwykły związek człowieka ze Stwórcą ujawnia się w fenomenie ludzkiej moralności: człowiek, w przeciwieństwie do zwierząt, nie jest związany obowiązującą w przyrodzie zasadą *maximal fitness*, zgodnie z którą każda istota żywa dąży głównie do maksymalizacji sukcesu reprodukcyjnego, lecz rozpoznaje „w swoim sercu” głos sumienia i jest w stanie uznać nadprzyrodzone źródło norm moralnych (zob. GS, nry 16-17; KKK nry 1950-1959).

Jak stwierdziliśmy wcześniej, można spekulować, że przekroczenie progu hominizacji miało miejsce co najmniej w przypadku dwóch gatunków prahisterycznych *Homo*: *H. sapiens* i *H. neanderthalensis*.

Na podstawie powyższej hipotezy można prowadzić dalsze spekulacje odnośnie „wydarzenia” upadku. Przyjmując, że na pewnym etapie antropogenezy nastąpił rozbłysk świadomości i otwarcie człowieka na możliwość relacji z Bogiem, można wyobrazić sobie, że to właśnie wtedy pierwsi ludzie stanęli wobec decyzji opowiedzenia się „po stronie” Stwórcy lub zwrócenia się przeciw Niemu (por. Bartnik 2009, 359-360). Już wówczas musiały się pojawić negatywne odpowiedzi na zaproszenie Boga kierowane do człowieka, co oznacza, że ludzkość nie przeszła pozytywnie próby osobowo-moralnej, opisanej językiem symboli w Rdz 2-3 (por. Schwager 2002, 111). Odrzucenie Boga przez pierwszych ludzi i „pragnienie osiągnięcia swojego celu życia poza Nim” ujawniało się w nadużyciach wolności (zob. GS, nr 13). Chociaż umysłowość, religijność i moralność praludzi miała z pewnością charakter odmienny niż w przypadku ludzi współczesnych (por. Schwager 2002, 109-110), to z pewnością musieli oni być zdolni do korzystania z wolności i rozpoznawania w sobie głosu sumienia (por. Jelonek 2010, 17-18). Można zatem spekulować, że w początkach ludzkości doszło do aktu woli (jednego czy wielu – nie ma to kluczowego znaczenia), w ramach którego człowiek działał wbrew sumieniu, a akt ten zaowocował „pojawieniem się” zła moralnego.

Współcześni paleoarcheolodzy wskazują na odkrycia dokumentujące akty zła moralnego (zwłaszcza międzyludzkiej przemocy) jako fenomen powszechny już w początkach pradziejów ludzkości, a nie jak uważano wcześniej dopiero od ok. 12 tys. lat temu (zob. Clastres 1994, 139-167). Oczywiście, należy pamiętać, że w istocie dramat upadku musiał się rozegrać „w sercu” człowieka. Jeśli chodzi o spekulacje w tym zakresie można jedynie ograniczyć się do ogólnych stwierdzeń, zaczerpniętych z wypowiedzi doktrynalnych Magisterium: o pragnieniu osiągnięcia celu życia poza Bogiem, utracie zaufania do Stwórcy, nieposłuszeństwie, pragnieniu bycia jak Bóg, ale bez Niego (zob. GS, nr 13; KKK, nry 397-398). Należy także zauważyć, że nie sposób mówić o grzechu prapoczątków z pominięciem roli Szatana, którą wyraźnie akcentują świadectwa biblijne. Grozi to redukcją fenomenu zła jedynie do jego fizycznego wymiaru, a także zanegowaniem zjawiska grzechu (por. Bartnik 2009, 485). Ograniczenia objętości niniejszego streszczenia nie pozwalają jednak na szersze omówienie tego zagadnienia.

Powyższa interpretacja, w której mowa jest o upadku jako „wydarzeniu” dotyczącym pierwotnej ludzkości, bez konkretnego określenia, czy był to pojedynczy akt jednego człowieka, czy może fenomen dotyczący całej populacji, może wydawać się sprzeczna z dawnymi wypowiedziami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, sugerującymi realistyczną interpretację Rdz 2-3

i uznanie istnienia w początkach ludzkości pojedynczej pary Adama i Ewy. Należy jednak pamiętać, że intencją autorów dawnych sformułowań doktrynalnych, których poglądy na antropogenezę biologiczną wynikały z ówczesnego stanu nauki, nie była dogmatyzacja tych poglądów, ale podstawowych prawd teologicznych. Na przykład ojcowie Soboru Trydenckiego, nauczający o wpływie grzechu prapoczątków na całą ludzkość i prezentujący sakrament chrztu jako remedium na grzech pierworodny, wyrazili w kanonach idee, które wynikają zasadniczo z biblijnej antytezy Adam – Chrystus. Jak stwierdzili autorzy *Historii dogmatów*, Urząd Nauczycielski Kościoła nie zajmował się kwestią samego „wydarzenia” upadku, a jego skutkami dla ludzkości, dlatego nie można twierdzić, jakoby ustalenia Soboru Trydenckiego zachowywały sens wyłącznie w połączeniu z dosłowną interpretacją biblijnej narracji o rajskim ogrodzie i upadku (zob. HD II, 211-213). Biorąc pod uwagę obecne w najdawniejszych tradycjach teologicznych przekonanie o jedności całej ludzkości w Adamie (zob. wyżej), należy stwierdzić, że najbardziej istotne jest wykazanie, że każdy człowiek może rozpoznać w sobie Adama, który symbolizuje zarówno pierwszych ludzi – pierwszych grzeszników, jak i całą ludzkość, dotkniętą dziedzictwem grzechu. Rozpoznanie w sobie Adama oznacza także możliwość utożsamienia się z Chrystusem, wyzwalającym z grzechu i objawiającym człowiekowi pełnię jego powołania (por. GS, nr 22).

2.3.2. Przekazywanie grzechu pierworodnego

Dane biblijne wskazują na przekonanie autorów natchnionych o rozprzestrzenianiu się zła na świecie w wyniku upadku, a także o wpływie grzechu jednostki, czy też grup ludzkich, na innych ludzi. Za wyjątkiem nauczania św. Pawła orędzie biblijne nie zawiera jednak kompletnego wykładu o samym przekazywaniu grzechu pierworodnego. W dawnych wypowiedziach Magisterium Kościoła konsekwentnie pojawia się natomiast stwierdzenie o przekazywaniu grzechu *przez zrodzenie* lub *przez pochodzenie*. Wobec wyników badań nauk empirycznych, które nie potwierdzają ograniczenia pierwotnej populacji rodzaju ludzkiego do pojedynczej ludzkiej pary, pojawia się trudność: jak należy wyjaśnić zagadnienie „dziedziczenia” grzechu pierwszych ludzi? Jak już zostało to przytoczone wcześniej, na problem ten reagował Pius XII w 1950 roku, usiłując bronić teorii monogenicznej (pochodzenia ludzkości od wyłącznej pojedynczej pierwszej pary). Należy jednak zauważyć, że w encyklice *Humani generis* nie stwierdzono, jakoby poligenizmu biologicznego (teorii o pochodzeniu ludzkości od wielu par ludzkich w pierwotnej populacji) absolutnie nie można było pogodzić z nauczaniem o grzechu pierworodnym, ale że „nie

widać, jak można by [poligenizm] pogodzić” z tym nauczaniem. Współcześnie zresztą istnieją liczne interpretacje teologiczne pozwalające pogodzić poligenizm biologiczny z monogenizmem teologicznym (por. Łukaszuk 1975, 8nn; 144nn). Pozostaje więc konieczność wyjaśnienia, w jaki sposób grzech prapoczątków jest transmitowany *przez zrodzenie*.

Wydaje się, że należy mówić raczej o *zrodzeniu* w naturze ludzkiej – przynależności do rodzaju ludzkiego, a nie w znaczeniu dziedziczenia biologicznego. Kwestię tę, w powiązaniu z przekazywaniem grzechu pierworodnego, rozumieć można jednak na różne sposoby. Akcentując społeczny wymiar ludzkiej natury można, za Josephem Ratzingerem, stwierdzić, że „Otrzymujemy nasze życie nie tylko w momencie narodzin, ale każdego dnia z zewnątrz, od innych [...]. Być [...] człowiekiem oznacza: trwać w relacji miłości – od i dla. Grzech jednak oznacza zakłócenie i lub zniszczenie relacji” (Ratzinger 2022, 58). A zatem relacyjność, która jest istotnym kryterium człowieczeństwa sprawia, że istnieje sieć relacji, obejmujących całą ludzkość. Grzech wpływa na owe relacje, dlatego „wraz z samym człowieczeństwem, które jest dobre, jednocześnie przypada [człowiekowi] w udziale świat zaburzony przez grzech” (Ratzinger 2022, 58). W takim nurcie przekazywanie grzechu pierworodnego wyjaśnia polska teologia personalistyczna: na człowieka, „włączonego w sieć powiązań interpersonalnych, tworzących relację współzależności” (Antoniewicz 2012, 260-261), oddziałuje *sytuacja grzechowa* – zło skumulowane przez ludzkość w ciągu wszystkich pokoleń, pod wpływem którego sam staje się sprawcą zła (por. Bartnik 2009, 358-361).

Zjawiska przekazywania grzechu pierworodnego nie można jednak sprowadzić jedynie do wymiaru fenomenu społecznego. Jakkolwiek podczas podjętej w naszych badaniach próby formułowania narracji starano się przyjmować perspektywę dostosowaną do potrzeb odbiorcy, ukształtowanego w mentalności empirystycznej, to wydaje się absolutnie niezbędne odniesienie do metafizycznej koncepcji natury ludzkiej, znanej z klasycznych ujęć Grzegorza z Nyssy, Boecjusza i Tomasza z Akwinu (zob. Grzegorz z Nyssy 2006, r. XVI; Boecjusz 1891, 1338-1354; STh 1, q29, a. 1-2; q30, a. 4). Być może teologia współczesna powinna dokonać releksji ujęcia przekazywania grzechu pierworodnego zaproponowanego przez Anzelma z Canterbury. Benedyktyn z Aosty odróżnił grzechy osobiste od grzechu zaciąganego wraz z przynależnością do ludzkiej natury, która „zawierała się w Adamie i Ewie”, a która skutek grzechu doznała uszczerbku (zob. Anzelm z Canterbury 2006, r. I). Bez odniesienia do owej metafizycznej koncepcji natury ludzkiej nie sposób uzasadnić idei zbawienia i wyzwolenia z grzechu całej ludzkości przez Chrystusa, a zwłaszcza tych przedstawicieli rodzaju ludzkiego, którzy żyli przed Chrystusem, zgodnie ze starożytną zasadą: „co nie [...] zostało przybrane, nie jest uleczone, co zjednoczone z Bogiem, to doznaje zbawienia” (Grzegorz

z Nazjanzu 1933, r. CI). Dopiero ujęcie problemu przekazywania grzechu pierwородnego, uwzględniające obydwie powyższe perspektywy, może być uznane za kompletne.

Zaproponowana przez nas interpretacja jest pod pewnymi aspektami zbieżna z myślą uznanych, współczesnych teologów. W zakresie istoty grzechu prapoczątków i „wydarzenia” upadku w dziejach można wskazać na podobieństwo z przytaczanym już nurtem polskiej teologii personalistycznej (zob. wyżej). Z kolei teolodzy zagraniczni, tacy jak: Karl Rahner, Gerhard Ludwig Müller, czy Luis Francisco Ladaria Ferrer wyrażali się o charakterze upadku w sposób, z jakim zbieżna jest niniejsza propozycja. Natomiast co do przekazywania grzechu pierwородnego, można stwierdzić, że wspomniani autorzy akcentują fenomen transmisji grzechu poprzez naturę ludzką w jej wymiarze społecznym, ale jednocześnie nie wydają się wystarczająco doceniać w tym kontekście roli natury ludzkiej rozumianej metafizycznie (zob. Rahner 1987, 98; Ladaria Ferrer 1997, 84-95; Müller 2015, 161-185).

Wnioski

Zaprezentowana przez nas powyżej propozycja integralnej narracji protologicznej, wydaje się odpowiadać celom postawionym na wstępie. Wizja, w której pierwsi przedstawiciele rodzaju *Homo* spełniający teologiczne kryteria człowieczeństwa, otrzymali zaproszenie do relacji ze Stwórcą i odpowiedzieli na nie negatywnie, zapoczątkowując w ten sposób dzieje grzechu, ale także dzieje Boskiej odpowiedzi na ludzki grzech, jest zgodna z katolicką antropologią. Nie stoi także w sprzeczności z wizją antropogenezy, prezentowaną przez nauki empiryczne, chociaż należy stwierdzić, iż spekulacje dotyczące wewnętrznego życia religijnego i moralnego pierwszych ludzi wykraczają poza zainteresowania tych nauk. Wyrażamy nadzieję, że propozycja nasza pozwoli na bardziej przystępne przekazanie katolickich prawd wiary, związanych z protologią i antropologią adresatom zakorzenionym w mentalności naturalistycznej.

Jeśli chodzi natomiast o jej użyteczność dla teologów, to – jakkolwiek prezentujemy perspektywę teologiczno-dogmatyczną i teologiczno-fundamentalną – mamy nadzieję, że wyniki naszych badań mogą być przyczynkiem do dyskusji także w aspekcie teologicznomoralnym i etycznym, zwłaszcza nad szeroko rozumianym zagadnieniem relacji pomiędzy pojęciem osoby ludzkiej i gatunku *Homo sapiens*. Dyskusja taka wydaje się interesująca szczególnie w kontekście współczesnych nurtów transhumanistycznych¹¹ i nabierających

¹¹ Na ten temat zob. zeszyt 31. czasopisma „Teologia i Moralność” (2022:1) poświęcony problematyce transhumanizmu.

rzeczywistego wymiaru wizji manipulacji genetycznych i modyfikacji człowieka. Współczesne ujęcie upadku pierwszych ludzi i przekazywania grzechu pierwotnego może być także istotne w kontekście duszpasterskim w realiach ponowoczesności, która zdaje się negować między innymi pojęcie grzechu i obiektywnych wartości moralnych.

BIBLIOGRAFIA

- Antoniewicz, Marian. 2012. „Personalistyczna interpretacja grzechu pierwotnego”. *Roczniki Teologii Dogmatycznej*, 59(4): 259-273.
- Anzelm z Canterbury. 2006. „O dziewiczym poczęciu i o grzechu pierwotnym”. W: Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, tłum. i oprac. Adam Roslan, 257-324. Poznań: Fundacja św. Benedykta.
- Baron, Arkadiusz i Henryk Pietras. 2003. *Dokumenty soborów powszechnych, t. 2 (869-1312): Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne*. Kraków: Wyd. WAM.
- Baron, Arkadiusz i Henryk Pietras. 2004. *Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 3 (1414-1445): Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym*. Kraków: Wyd. WAM.
- Baron, Arkadiusz i Henryk Pietras. 2004b. *Dokumenty soborów powszechnych, t. 4 (1511-1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*. Kraków: Wyd. WAM.
- Baron, Arkadiusz i Henryk Pietras. 2006. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*. Kraków: Wyd. WAM.
- Baron, Arkadiusz i Henryk Pietras. 2014. *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*. Kraków: Wyd. WAM.
- Bartnik, Czesław S. 2009. *Dogmatyka katolicka*, t. 1. Lublin: Wyd. KUL.
- BF: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [wyd. III w wersji ze źródłami posegregowanymi chronologicznie], red. I. Bokwa et al. 2007. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Boecjusz. 1891. „Liber de Persona et duabus naturis”. W: *Patrologia Latina*, t. 64, red. Jacques Paul Migne, 1338-1354. Paris: Garnier Fratres.
- Bugajak, Grzegorz. 2018. „Adamie, gdzie jesteś?”. Kilka uwag o istocie człowieczeństwa”. W: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka*, red. Piotr Moskal, 83-98. Lublin: Wyd. KUL.
- CBOS. 2015. *Kanon wiary Polaków, Komunikat z badań CBOS nr 29/2015*, oprac. Rafał Boguszewski. Warszawa: Fundacja Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Clastres, Pierre. 1994. *Archeology of Violence*, translated by Jeanine Herman, New York: Semiotext.
- Czarnowski, Stefan. 1958. *Kultura*. Warszawa: PWN.
- Dediu, Dan and Stephen C. Levinson. 2018. “Neanderthal language revisited: not only us.” *Current Opinion in Behavioral Sciences*, 21: 49–55. DOI: 10.1016/j.cobeha.2018.01.001.
- Dębicki, Jacek et al. 1998. *Historia sztuki. Malarstwo, rzeźba, architektura*, tłum. Jacek Dębicki. Warszawa: WSiP.
- Grzegorz z Nazjanzu. 1933. „Listy”. W: Grzegorz z Nazjanzu. *Listy*, tłum. i oprac. Jan Stahr, 1-304. Poznań: Jan Jachowski Księgarnia Uniwersytecka.
- Grzegorz z Nyssy. 2006. „O stworzeniu człowieka”. W: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. i oprac. Marta Przyszychowska, 45-149. Kraków: Wyd. WAM.
- GS: Sobór Watykański II. 2002. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*”. W: *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje*, 526-606. Poznań: Pallotinum.
- HD II: Grossi, Vittorino, et al. 2001. *Historia dogmatów. Tom 2: Człowiek i jego zbawienie: stworzenie, grzech pierwotny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne, etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, tłum. Piotr Rak. Kraków: Wydawnictwo M.

- Homerski, Józef. 2004. *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Lublin: Wyd. KUL.
- Jaklewicz, Tomasz. 2006. *Jak wierzą wierzący?* Dostęp: 10.01.2024. <https://www.gosc.pl/doc/793517.Jak-wierza-wierzacy>.
- Jan Paweł II. 1984. *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*. Dostęp: 10.01.2024. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html.
- Jelonek, Tomasz. 2004. *Biblijna historia zbawienia*. Kraków: Wyd. WAM.
- Jelonek, Tomasz. 2010. *Biblia a mity o raju i złotym wieku*. Kraków: Wyd. „Petrus”.
- Kaplan, Matt. 2012. *Million-year-old ash hints at origins of cooking. South African cave yields earliest evidence for human use of fire*. Dostęp: 10.01.2024. <https://www.nature.com/news/million-year-old-ash-hints-at-origins-of-cooking-1.10372>.
- Kaszycka, Katarzyna A. 2009. „Pochodzenie i ewolucja człowieka”. *Kosmos*, 58(3-4): 559-570. *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer i Roland E. Murphy. 2004, tłum. Krzysztof Bardski et al. Warszawa: Oficyna Wyd. „Vocatio”.
- Keener, Craig S. 2000. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Zbigniew Kościuk. Warszawa: Oficyna Wyd. „Vocatio”.
- Kijas, Zdzisław J. 2004. *Początki świata i człowieka*. Kraków: Wyd. WAM.
- KKK: *Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2020 [z uwzgl. poprawek – corrigenda]. Poznań: Pallotinum.
- Kulisz, Józef. 1986. *Teilhardowskie rozumienie grzechu*. Warszawa: ATK.
- Ladaria Ferrer, Louis F. 1997. *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. Arkadiusz Baron, Kraków: Wyd. WAM.
- Langkammer, Hugolin H. 2009. *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom pierwszy. Wielkie listy św. Pawła*. Legnica – Wrocław: WSD Diecezji Legnickiej/Wyd. Alta 2.
- Langkammer, Hugolin H. 2020. *Księga Syracha. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań 2020: Pallotinum.
- Lemański, Janusz. 2013. *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament*, t. 1, cz. 1. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Łach, Józef Błażej. 2018. *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne*. Poznań: Pallotinum.
- Łach, Stanisław i Jan Łach. 1990. *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań: Pallotinum.
- Łukaszuk, Tadeusz Błażej. 1976. *Związek dogmatu grzechu pierwotnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*. Warszawa: ATK.
- McMullin, Ernan. 2014. *Ewolucja i stworzenie*, tłum. Jacek Rodzeń. Kraków: Copernicus Center Press.
- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. William R. Farmer et al. 2000. Warszawa: Verbinum.
- Milks, Annemiek, David Parker i Matt Pope. 2019. “External ballistics of Pleistocene hand-thrown spears: experimental performance data and implications for human evolution.” *Scientific Reports*, 9, nr 820. DOI: 10.1038/s41598-018-37904-w.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*. 1986. Poznań: Pallotinum.
- Müller, Gerhard Ludwig. 2015. *Dogmatyka katolicka*, tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wyd. WAM.
- Papieska Komisja Biblijna. 2020. *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, tłum. Henryk Witczyk. Kielce: Wyd. Jedność.
- Pascal, Blaise. 1989. *Mysli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa: IW PAX.
- Pomeroy, Emma et al. 2020. “New Neanderthal remains associated with the «flower burial» at Shanidar Cave.” *Antiquity*, 94(373): 11-26. DOI: 10.15184/aqy.2019.207.

- Poniży, Bogdan. 2020. *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Przyszychowska, Marta. 2013. *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*. Poznań: Wyd. W drodze.
- Rahner, Karl. 1987. *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. Tadeusz Mieszkowski. Warszawa: IW PAX.
- Ratzinger, Joseph. 2022. „Grzech i odkupienie. Czwarte kazanie wielkopostne”, Monachium, 29 marca 1981 roku, tłum. Joachim Kobiernia. W: Joseph Ratzinger. *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], 57-67. Lublin: Wyd. KUL.
- Ryszkiewicz, Marcin. 2013. *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, Stare Groszki: CiS.
- Schwager, Raymond. 2002. *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, tłum. Jerzy Hanusz. Tarnów: Wyd. „Biblos”.
- Sørensen, Bent. 2009. “Energy use by Eem Neanderthals.” *Journal of Archaeological Science*, 36(10): 2201-2205. DOI: 10.1016/j.jas.2009.06.003.
- Spikins, Penny et al. 2019. “Living to fight another day: The ecological and evolutionary significance of Neanderthal healthcare.” *Quaternary Science Reviews*, 217: 98-118. DOI: 10.1016/j.quascirev.2018.08.011.
- Stachowiak, Lech. 1967. *Księga Jeremiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Poznań: Pallotinum.
- Stachowiak, Lech. 1975. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Poznań-Warszawa: Pallotinum.
- STh: Tomasz z Akwinu. 1962-1986. *Suma Teologiczna*, tłum. Pius Belch et al. T. 1-34. Londyn: Veritas.
- Stringer, Chris. 2012. „What makes a modern human”, *Nature*, 485: 33-35. DOI: 10.1038/485033a.
- Synowiec, Juliusz S. 2001. *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*. Kraków: Wyd. Bratni Zew.
- Szyjewski, Andrzej. 2008. *Etnologia religii*. Kraków: Nomos.
- Tattersal, Ian. 2010. *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, tłum. Ewa K. Suskiewicz. Warszawa: PIW.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1985. „Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego”, tłum. Konrad Waloszczyk. W: Teilhard de Chardin, Pierre. *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, tłum. i oprac. Mieczysław Tazbir i Konrad Waloszczyk, 150-170. Warszawa: IW PAX.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1993. *Fenomen człowieka*, tłum. Konrad Waloszczyk. Warszawa: IW PAX.
- The sources of catholic dogma*, edited by Heinrich Denzinger. 1955. Translated by Roy J. Deferrari. Fitzwilliam: Loreto Publications.
- Tomasello, Michael. 2015. *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, tłum. Bartłomiej Kucharzyk i Rafał Ociepa. Kraków: Copernicus Center Press.
- Tomczyk, Jacek. 2007. „Początki Homo sapiens a problem definicyjności gatunku”. W: *Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. Grzegorz Bugajak i Jacek Tomczyk. 98-111. Katowice: Wyd. Księgarnia św. Jacka.
- Tronina, Antoni. 2017. *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Walton, John H., Victor H. Matthews i Mark W. Chavalas. 2005. *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, tłum. Zbigniew Kościuk. Warszawa: Oficyna Wyd. „Vocatio”.
- Wilkins, Jayne, et al. 2012, “Evidence for Early Hafted Hunting Technology”. *Science*, 338[6109]: 942-946. DOI: 10.1126/science.1227608.
- Więtała, Maciej. 2021. „Proposition of a Modern Theological Interpretation of Death as a Consequence of Sin”. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 39(2): 25-47. DOI: 10.14746/pst.2021.39.02.
- Więtała, Maciej. 2022a. „Argumentacja mariologiczna i hagiologiczna na rzecz współczesnej interpretacji teologicznej nauczania Magisterium Kościoła Katolickiego o śmierci jako skutku grzechu”. *Rocznik Teologiczny*, 64(1): 71-93. DOI: <https://doi.org/10.36124/rt.2022.08>.

- Witała, Maciej. 2022b. „A Proposition of Integral Protological Narrative: the Theological Criteria of Humanity and Anthropogenesis according to Empirical Sciences”. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 41(1): 71-93. DOI: 10.14746/pst.2022.41.04.
- Witała, Maciej. 2023a. *Początek człowieka – upadek – śmierć. Kluczowe zagadnienia antropologii teologicznej w nowej interpretacji*. Rozprawa doktorska, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Dostęp: 10.01.2024. https://bip.amu.edu.pl/__data/assets/pdf_file/0038/466499/Witala-Maciej_rozprawa-doktorska.pdf.
- Witała, Maciej. 2023b. „Początek człowieka – upadek – śmierć. Kluczowe zagadnienia antropologii teologicznej w nowej interpretacji”. *Studia i Materiały*, 220. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum/Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny.
- Witała, Maciej. 2023c. „A Proposition of Integral Protological Narrative: Modern Interpretation of the Fall of Man and the Original Sin”. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 43(1): 151-175. DOI: 10.14746/pst.2023.43.8.

MACIEJ WITAŁA – doktor teologii, współpracownik Wydziału Teologicznego UAM i nauczyciel religii. Prowadzi badania nad problematyką katolickiej teologii i antropologii teologicznej. Autor monografii *Początek człowieka – upadek – śmierć. Kluczowe zagadnienia antropologii teologicznej w nowej interpretacji* (Poznań 2023) oraz artykułów naukowych i rozdziałów w monografiach poświęconych tej tematyce.